

e-ISSN: 2602-2710



# Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 15

Sayı | Issue : 3

Aralık | December : 2017

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

## Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 15

Sayı | Issue: 3

Aralık | December 2017



Kuruluş Tarihi | Founded In: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:

KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN:

1309-2030

Eski Adla Yayımlanan Sayılar | Year Range of Publication With Former Title:

Cilt 1 Sayı 1 (2003) - Cilt 15 Sayı 2, (2017)

Vol. 1 no. 1 (2003) - Vol. 15 no. 2 (2017)

### Sahibi / Owner

Mehmet BULĞEN

### Editörler / Editors

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / Ankara Ü.

[duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / Marmara Ü.

[mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / Karabük Ü.

[s.mutekellim@gmail.com](mailto:s.mutekellim@gmail.com)

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR / Yıldırım Beyazıt Ü.

[abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / Ankara Ü.

[duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / Marmara Ü.

[mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / Karabük Ü.

[s.mutekellim@gmail.com](mailto:s.mutekellim@gmail.com)

Yrd. Doç. Dr. Abdullah DEMİR / Yıldırım Beyazıt Ü.

[abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / 29 Mayıs Ü.

[ilyas\\_celebi@yahoo.com](mailto:ilyas_celebi@yahoo.com)

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / Marmara Ü.

[myurdagur@marmara.edu.tr](mailto:myurdagur@marmara.edu.tr)

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE/Yarmouk U. Jordan

[altaie@yu.edu.jo](mailto:altaie@yu.edu.jo)

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / Erciyes Ü.

[temelyesilyurt@erciyes.edu.tr](mailto:temelyesilyurt@erciyes.edu.tr)

Assoc.Prof.Dr.Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH

/ Al-Farabi Kazakh National U. - Kazakhstan

[sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz)

Asst. Prof. Ahmed Abdel MEGUID/Syracuse U. USA

[aelsayed@syr.edu](mailto:aelsayed@syr.edu)

Arş. Gör. Abdulkerim İskender SARICA / Siirt Ü.

[iskendersarica@gmail.com](mailto:iskendersarica@gmail.com)

Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR / Konya NEÜ.

[ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)

Arş. Gör. Bilal KIR / Amasya Ü.

[bilal\\_086@hotmail.com](mailto:bilal_086@hotmail.com)

Arş. Gör. Hasan CANSIZ / Konya NEÜ.

[hcansiz@gmail.com](mailto:hcansiz@gmail.com)

Arş. Gör. Muhammed Bilal GÜLTEKİN / Siirt Ü.

[mbilalgultekin@gmail.com](mailto:mbilalgultekin@gmail.com)

Arş. Gör. Muhammed Mustafa SANCAR / Siirt Ü.

[snr.mustafa@gmail.com](mailto:snr.mustafa@gmail.com)

Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA / Ankara Sos. Bil. Ü.

[mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr)

Arş. Gör. Oğuz BOZMAOĞLU / Karabük Ü.

[oguzbozmaoglu@gmail.com](mailto:oguzbozmaoglu@gmail.com)

Arş. Gör. Osman SEZGİN / Marmara Ü.

[osmansezgin@gmail.com](mailto:osmansezgin@gmail.com)

Arş. Gör. Ömer SADIKER / Çukurova Ü.

[01sadiker@gmail.com](mailto:01sadiker@gmail.com)

Arş. Gör. Sibel KAYA / Erciyes Ü.

[sibelkaya@erciyes.edu.tr](mailto:sibelkaya@erciyes.edu.tr)

Arş. Gör. Tuğba GÜNAL / Ankara Ü.

[t\\_gunal@hotmail.com](mailto:t_gunal@hotmail.com)

### Kurumsal İletişim / Official Contact

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

[kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com)

### Editör İletişim / Editorial Contact

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL

[mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ

KBÜ İlahiyat Fakültesi

Karabük Üniversitesi Balıklar Kayası Kampüsü

78050 /KARABÜK

[s.mutekellim@gmail.com](mailto:s.mutekellim@gmail.com)

### Teknik İletişim / Technical Contact

Hasan CANSIZ

[hcansiz@gmail.com](mailto:hcansiz@gmail.com)

Ahmet Mekin KANDEMİR

[ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)

### Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

EBSCO Academic Search Complete

(Başlangıç | Indexing Start: 01/08/2010)

SOBİAD Sosyal Bilimler Atf Dizini

TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

### Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (120-150 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve Chicago stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Kader'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir.

### Tasarım / Design

Hasan CANSIZ & Ahmet Mekin KANDEMİR

## DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Hüseyin ATAY (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK (Selçuk Ü.)  
Prof. Dr. Cihat TUNÇ (Erciyes Ü.)  
Prof. Dr. M. Saim YEPREM (İstanbul Aydın Ü.)  
Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Muhittin BAÇÇECİ (Erciyes Ü.)  
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ (Uludağ Ü.)  
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Ü.)  
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Ü.)  
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Konya NEÜ.)  
Prof. Dr. İlhami GÜLER (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)  
Prof. Dr. Osman KARADENİZ (Dokuz Eylül Ü.)  
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Konya NEÜ.)  
Prof. Dr. Muammer ESEN (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU (Uludağ Ü.)  
Prof. Dr. Ömer AYDIN (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU (DİB)  
Prof. Dr. Adil BEBEK (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Ramazan BİÇER (Sakarya Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet BULUT (Dokuz Eylül Ü.)  
Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU (KSÜ.)  
Prof. Dr. Halife KESKİN (Çukurova Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN (Hitit Ü.)  
Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Hülya ALPER (Marmara Ü.)  
Prof. Dr. Mahmut AY (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN (SDÜ.)  
Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Hitit Ü.)  
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN (Eskişehir OGÜ.)  
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN (Konya NEÜ.)  
Prof. Dr. İsa DOĞAN (Ondokuz Mayıs Ü.)  
Prof. Dr. İsa YÜCEER (Bitlis Eren Ü.)  
Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ (DİB)  
Prof. Dr. M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Teknik Ü.)  
Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (OMÜ.)  
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR (Yıldırım Beyazıt Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR (Cumhuriyet Ü.)  
Prof. Dr. Fikret KARAMAN (İnönü Ü.)  
Prof. Dr. Musa KOÇAR (SDÜ.)  
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU (İst. 29 Mayıs Ü.)  
Prof. Dr. Özcan TAŞÇI (ÇOMÜ.)  
Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ (R.T. Erdoğan Ü.)  
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN (Fırat Ü.)  
Prof. Dr. Nadim MACİT (Ege Ü.)  
Prof. Dr. Galip TÜRCAN (SDÜ.)  
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN (İnönü Ü.)  
Prof. Dr. Ahmet ERKOL (Mardin Artuklu Ü.)  
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü.)  
Prof. Dr. Sinan ÖGE (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Ü.)  
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Adıyaman Ü.)  
Prof. Dr. Muhammet YAZICI (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Kelly James Clark (Grand Valley State U.-USA)  
Doç. Dr. H. Sabri ERDEM (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Murat SERDAR (Erciyes Ü.)  
Doç. Dr. Harun IŞIK (Erciyes Ü.)  
Doç. Dr. İsmail ŞIK (Çukurova Ü.)  
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR (Gaziantep Ü.)  
Doç. Dr. Osman DEMİR (ÇOMÜ.)  
Doç. Dr. Murat MEMİŞ (Dokuz Eylül Ü.)  
Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU (Uludağ Ü.)  
Doç. Dr. Sabri YILMAZ (Akdeniz Ü.)  
Doç. Dr. Ramazan YILDIRIM (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Recep ARDOĞAN (KSÜ)  
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR (R.T. Erdoğan Ü.)  
Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI (Nevşehir H.B.Ü.)  
Doç. Dr. Hasan Tefvik MARULCU (SDÜ)  
Doç. Dr. Arif AYTEKİN (Düzce Ü.)  
Doç. Dr. N. Kemal OKUMUŞ (R. T. Erdoğan Ü.)  
Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ (Yüzüncü Yıl Ü.)  
Doç. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Ü.)  
Doç. Dr. Emrullah FATİŞ (Kilis 7 Aralık Ü.)  
Doç. Dr. Yunus CENGİZ, (Mardin AÜ.)  
Doç. Dr. Mehmet BULĞEN (Marmara Ü.)  
Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ (Trakya Ü.)  
Doç. Dr. Fadıl AYÇAN (Siirt Ü.)  
Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ (Uludağ Ü.)  
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN (Çukurova Ü.)  
Doç. Dr. Emine ÖĞÜK (Gaziosmanpaşa Ü.)  
Doç. Dr. Faruk SANCAR (R. T. Erdoğan Ü.)  
Doç. Dr. Mehmet İLHAN (Dokuz Eylül Ü.)  
Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ (Erzincan Ü.)  
Doç. Dr. Abdulsasir SÜT (Bingöl Ü.)  
Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ (Dicle Ü.)  
Doç. Dr. İsmail BULUT (Hitit Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. M. Selim YILMAZ (Karabük Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL (Balıkesir Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT (Abant İBÜ.)  
Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa BOZKURT (İnönü Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Gümüşhane Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Berat SARIKAYA, (Gümüşhane Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Fikret SOYAL (İstanbul Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK (Konya NEÜ)  
Yrd. Doç. Dr. Hikmet Y. MAVİL (Abant İBÜ)  
Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (Kırkkale Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin DOĞAN (Kafkas Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL (Abant İBÜ)  
Yrd. Doç. Dr. Hülya ALTUNYA (SDÜ)  
Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK (Çukurova Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt GÖKÇE (Harran Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Lütfi CENGİZ (Balıkesir Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Mahsum AYTEPE (Muş AÜ.)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa CAN (İstanbul Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Orhan AKTEPE (Erzincan Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Mürsel ATA (İğdir Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa YILDIZ (Karabük Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Ayhan IŞIK (Karabük Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Nurullah KAYIŞOĞLU (Harran Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet CEYLAN (Mardin AÜ.)  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet SÜRURİ (Yalova Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER (Hitit Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Selim SANCAKLI (Yalova Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ (Mardin AÜ.)  
Yrd. Doç. Dr. Veysel KASAR (Harran Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Osman DEMİRCİ (KATÜ)  
Yrd. Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP (Mardin AÜ.)  
Yrd. Doç. Dr. Züleyha BİRİNCİ (KATÜ)  
Yrd. Doç. Dr. Recai ÇETRES (Kocaeli Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Metin YILDIZ (Yüzüncü Yıl Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Ü.)  
Yrd. Doç. Dr. Ridvan ÖZDİNÇ (İstanbul Ü.)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XX Editörden  
Editorial

### Makaleler – Articles

---

- 564-575 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN  
*The Nature Of Mercy/Rahma And Its Manifestations In The Qur'an*  
*Rahmetin Mahiyeti Ve Kur'an'da Kendini Gösterim Alanları*
- 576-593 Doç. Dr. Hüseyin Sabri ERDEM – Arş. Gör. Tuğba ÖZTÜRK  
*Allah'ın El-Hâlik (الخالق) İsminin Yorum Anlamı Ve Saussure'ün Gösterge Kuramı Çerçevesinde*  
*Semantik Anlamı*  
*Hermeneutical Meaning Of God's Name Al-Hâlik (الخالق) And Within The Context Of Saussurean Semantic*  
*Meaning*
- 594-614 Dr. Hüseyin MARAZ  
*Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi Ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi*  
*The Matter On Sealing Of Heart And Continuity Of Freedom In Mu'tazila*
- 615-642 Yrd. Doç. Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU – Prof. Dr. Ramazan BİÇER  
*Hicri V. Yüzyıla Kadar Olan Dönemde Süfi Ve Şii Düşünce Açısından Epistemolojik İnsan*  
*Hiyerarşisinde Velî Ve İmam'ın Konumu*  
*Wali-Imam In The Epistemological Hierarchy Of Humanity In Terms Of Sufism And Shia Thoughts Up To*  
*Fifth Century Of Hijra Era*
- 643-677 Yrd. Doç. Dr. Hacer ŞAHİNALP  
*"Beyânu Esrâri'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye Ve's-Saltanati'l-Ma'Neviyye" İsimli Risalesi Bağlamında*  
*Taşköprüzâde'de İnsan Algısı*  
*Human Perception At Taskoprizade Within The Context Of His Treatise Named "Beyanu Esrari'l-Hilafeti'l-*  
*Insaniyye Ve's-Saltanati'l-Ma'Neviyye"*
- 678-697 Öğr. Gör. Tarık TANRIBİLİR – Yrd. Doç. Dr. Nail KARAGÖZ  
*Kelam Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris El-Muhâsibî'nin "Er-Riâye Li Hukûkîllâh" Eseri*  
*Örneği*  
*The Sufistic Approach To The Topics Of Kelam: The Example Of The "Er-Riâye Li Hukûkîllâh" Of Hâris Al-*  
*Muhâsibî*
- 698-717 Dr. Mesut Malik YAVUZ  
*A Historical Case Study: Human Body As A Visual Field In 18th Century Anatomy*  
*Tarihsel Bir Vaka Çalışması: 18. Yüzyıl Anatomisinde Bir Görsel Alan Olarak İnsan Bedeni*
- 718-742 Cenker OKTAV – Osman Caner TASLAMAN  
*Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri*  
*Time Thought In The History Of Philosophy*

## Tercümelere – Translations

---

- 743-752 Dr. Mehmet MALKOÇ  
*Bilim Ve Din Arasındaki İlişki Nedir?*  
*What is the Relation between Science and Religion?*

## Tanıtlımlar - Reviews

---

- 753-759 Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR  
*God, Nature And The Cause: Essays In Islam And Science*
- 760-763 Yrd. Doç. Dr. Züleyha BİRİNCİ  
*Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*
- 764-766 Arş. Gör. Ahmet AYTEP  
*Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat Ve İnsan*
- 767-772 Yrd. Doç. Dr. Ayşe Betül TEKİN  
*Understanding Maturidi Kalam - Legacy, Present & Future Challenges*
- 773-797 Yayın Esasları  
*Publication Standards*

## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli hocalarımız ve sevgili okurlar,

Yayın hayatına ilk defa 2003 yılında KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi (e-ISSN: 1309-2030) olarak başlayan dergimiz, 15. yılını geride bırakırken, yeni bir isim, ISSN ve yayın aralığı takvimiyle karşınızda bulunuyor. 24 Ağustos 2017'de Ankara'da toplanan yayın kurulumuzu bu şekilde değişiklik kararları almaya sevk eden iki önemli etken söz konusu oldu. Bunlardan ilki isim değişikliği. Türkiye'deki akademik çevrelerde saygın bir konuma sahip olan dergimizi, uluslararası seviyede de tanınan bir konumuna ulaştırma amacını taşıyor. Bu bağlamda fiiliyatta zaten KADER olarak tanınan dergimizin resmi ismini de bu hale getirmekle, İngilizce dil uyumundan kaynaklanan problemleri çözerek uluslararası akademik indekslerde takibini kolaylaştırmayı amaçladık. İsim değişikliği, ISSN (e-ISSN: 2602-2710) değişikliğini de beraberinde getirirse de bu durum dergimizin her şeye yeni baştan başladığı anlamına gelmemektedir. İsim değişikliği akademik dergilerde sık rastlanan bir olgu olup, bundan kaynaklı herhangi bir yıl ve hak kaybı söz konusu olmamaktadır. İsim değişikliği ISSN Türkiye ve DergiPark'ın kontrolü ve bilgisi dâhilinde yapılmış olup, başta EBSCO olmak üzere yabancı ve yerli indekslere de konuyla ilgili gerekli bilgiler aktarılmıştır. Dolayısıyla dergimizin uluslararası indekslerde taranan dergi statüsü devam etmektedir.

Dergimizdeki ikinci yenilik ise yayın aralığında bir değişikliğe gitmiş olmamızdır. Bundan böyle KADER Ocak ve Temmuz aylarında değil, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanacaktır.

Zengin bir içerikle size ulaşan KADER'e değerli katkılarından dolayı yazarlarımıza minnettarız. Makaleleri dakik bir şekilde inceleme lütfunda bulunan hakemlerimize de müteşekkiriz. Son olarak, başından sonuna zahmetli bir süreci tamamlayan sevgili yayın kurulu üyesi hoca ve arkadaşlarımıza şükran duygularımızı ifade etmek isteriz.

Hepimiz biliyoruz ki bireyi değerli kılan, hayata bizzat katılım yönündeki iradesi ve eylemleridir. İslam düşünce sistematığının her an yeniden inşa edildiği dinamik sürecin bizim zamanımıza denk gelen kesiti, hepimize tevdi edilen bir emanettir. Bu emanetin gereği olarak bütün hocalarımızı gelecek sayılarımıza katkıda bulunmaya davet ediyoruz.

Bu vesileyle bütün hocalarımıza ve okuyucularımıza içten selam, sevgi ve saygılarımızı sunuyoruz.

Editörler a.  
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



## THE NATURE OF MERCY/RAḤMA AND ITS MANIFESTATIONS IN THE QUR'AN

Şaban Ali DÜZGÜN  
Prof. Dr., Ankara U. Divinity F.  
[duzgun@ankara.edu.tr](mailto:duzgun@ankara.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-0447-9018>

### Abstract

The term *rahma/mercy* is one of the key terms of the Holy Qur'an and it has many connotations. Two names of God, *rahmān* and *rahīm* and their manifestations are contained in these connotations. So the two names explicitly tackled in our paper. While *rahmān* is the proper name indicating the absolute being and the source of all existence, *rahīm* is much narrower. The exegetical tradition emphasizes that God is *rahmān*, i.e. provides existence and sustenance to all creatures in this world while *rahīm* gives guidance and salvation to those who just deserve it here.

*Rahmān* and *rahīm* are used in the Qur'an asyndetically, i.e. without the copula *wāw* (و): in the form of *ar-rahmān ar-rahīm* not *ar-rahmān wa'r-rahīm*, indicating that these two names signify One (God) and that they appear in His actions simultaneously and instantaneously, not consecutively.

**Keywords:** *Rahma/mercy*, rule of mercy, principle of hope, divine assistance, heaven and hell.

## RAHMETİN MAHİYETİ VE KUR'AN'DA KENDİNİ GÖSTERİM ALANLARI

### Öz

Rahmet/merhamet Kur'an'ın anahtar kelimelerinden biridir ve birçok çağrışımı içinde barındırmaktadır. Allah'ın *rahmān-rahīm* isimleri ve bunların tezahür biçimleri kendilerini bu çağrışımlarda göstermektedir. *Rahmān* Allah'ın mutlak varlığına ve varlıkların yegâne kaynağı oluşuna işaret ederken, *rahīm* çok daha dar bir anlamda kullanılmaktadır. Tefsir geleneği bunu şöyle formüle etmiştir: *Rahmān* ismiyle Allah, bu dünyada bütün varlıklara varlık verir, varlığın devamı için gerekli olan her şeyi sağlarken, *rahīm* ismiyle sadece onu hak edenlere rehberlik etmekte ve kurtuluş sağlamaktadır.

*Rahman* ve *rahīm* Kur'an'da aralarında *vāw* atıf harfi olmadan kullanılmaktadır: *rahmān* ve *rahīm* şeklinde değil, *rahmān-rahīm* formunda. Bu da iki ismin tek bir Varlık'a işaret ettiğini ve bu iki ismin O'nun fiillerinde ardı ardına değil aksine aynı anda tezahür ettiklerini göstermeye yöneliktir.

**Anahtar Kelimeler:** Rahmet/merhamet, merhamet ilkesi, ümit ilkesi, ilahî inâyet, cennet ve cehennem.

**Atıf:** Düzgün, Şaban Ali. "The Nature Of Mercy/*Rahma* And Its Manifestations In The Qur'an". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 564-575.



## 1. RAḤMA (MERCY): LINGUISTIC ANALYSIS

To determine the place of *rahma*/mercy in any revealed religion is an inquiry about the general character of that religion. Following from this premise it seems inevitable to scrutinise the realms of mercy from its linguistic structure to the modalities it manifests itself.

*Rahma* (mercy) in Arabic is the infinitive form of the verb *r-ḥ-m* which means to have mercy, compassion and affection upon someone. *Rahma* is also any action motivated by compassion and providence; and in religious literature it means God's total mercy, providence, benevolence, love and compassion toward his creatures.<sup>1</sup> So Muslim scholars considered it as an active attribute of God. Mercy of God, to them, is His bounty to people and His forgiveness of them, which are palpable in factual life.<sup>2</sup>

*Rahmān* (the source of mercy) is an absolute state of the divine while *rahīm* (the giver of mercy) is a volitional state. To put in different terms, *rahmān* is an intensive proper name exclusive to God while *rahīm* is shared with others.<sup>3</sup> *Rahmān* is the proper name that indicates the absolute being and the source of all existence, and as such acts upon all creatures. So Islamic tradition acknowledges that this name can't be ascribed but God.

Ghazālī defines *rahma* as a quality visible in actions. To him, in order that one can be called merciful (*rahīm*) (s)he should act mercifully with his free will and care for others, provide their needs and stands for them.<sup>4</sup>

The best definition of mercy (*rahma*) and its two derivatives (*rahmān* and *rahīm*) are most likely made by Sadr al-dīn Qunawī, the son in law of Ibn Arabī of Murcia. To him, God's mercy (*rahma*) is undifferentiated considered in itself, but when deployed to its objects, it is differentiated into the functions of *rahmān* (universality) and *rahīm* (particularity),<sup>5</sup> which are counted among ninety-nine beautiful names of God (*asmā' Allāh al-husnā*).

One of the early exegetes Muqātil ibn Sulaimān (d. 150/767) states, *rahmān* entails a greater and more wide-ranging compassion, while *rahīm* is the One who consents to act compassionately.<sup>6</sup>

Dāwūd al-Qaysarī (d. 751/1350) makes it more explicit and says:

<sup>1</sup> Rāḡib al-Isfahānī, *Mufradātu alfāz al-Qur'ān*, Ed. Safvān Adnān Dāvud (Beirut: 1412/1992), Article "rhm", 606.

<sup>2</sup> Isfahānī, op. cit.; Tahānavī, *Kashshāf istilāhātu'l-funūn va'l-'ulūm*, ed. A. Sprenger and others (Kalkuta: 1278/1862), 2: 588; Ghazālī, *Maqṣad al-asnā* (Cairo: 1322), 38-40.

<sup>3</sup> Jārullāh al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an haqāiq al-tanzil wa-'uyūn al-aqāwīl* (5 volumes) (Beirut: al-Dār al-'Ālamiyya, nd.), 1: 41.

<sup>4</sup> Ghazālī, *Maqṣad al-asnā*, 38.

<sup>5</sup> Sadr al-dīn Qunawī, *I'jāz al-bayān fī ta'wīli umm al-Qur'ān* (Hyderabad: Osmania Oriental Publications 1949), 202.

<sup>6</sup> *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaimān*, ed. A. Farīd (3 vol.) (Beirut: Dār al-Kutub al-'Īlmiyya, 2002), 1: 24.

“The name *rahmān* (Source of Mercy) has a comprehensive rank over all things including the other divine names. The mercy of being-the-source-of-mercy is a mercy common to the people of this world and the afterlife and encompasses the believers and the non-believers, the obedient and the disobedient with existence, sustenance and so forth. The name *rahīm* (Giver of Mercy) has a comprehensive scope. [However], the mercy of being-the-giver-of-mercy is specific to those existents to whom the command of God extends. It is perfection that is appropriate to the ontological preparation of each one of them.”<sup>7</sup>

To put it in a summary fashion, the two names are functioning within the cosmology of the manifestation (*tajallī*) of God in the universe. This is the theological bipolarity which was dealt with by Muslim scholars within the issue of *tanzīh* and *tashbīh*. To formulate the issue theologically: How does the Supreme God, the abstract one manifest Himself in the World, the concrete one. The bipolarity between *tanzīh* and *tashbīh* is solved by Ibn ‘Arabī with the metaphor of a man seeing with his two eyes. Man sees with his two eyes but sees everything one, not two or many. This is the melting point of two distinct horizons, the abstract and the concrete one.

## 2. MODALITIES THROUGH WHICH DIVINE MERCY IS MANIFEST

The pivotal question here is how *rahma* manifests itself in the universe, in human experience and in the Qur’an, in three books in summary fashion.

“Mercy is an ontological fact of bestowing existence. Emotions as human properties are attributes of imperfection and cannot be applied to God. Being merciful as a divine attribute is equivalent to the process of giving existence. This bestowal arises because God overflows with munificence (*al-jūd*), a theme common in Neoplatonic writings whether pre-Islamic or Islamic. Existence is thus the overflowing of mercy to all things.”<sup>8</sup>

Ethos (*khulq/akhlāq*) entails creation with its all-embracing manifestations in human experience, impersonating God as it was expressed by the Prophet Muhammad (pbuh):

“Adorn yourselves with the code of conduct laid down by God / Create in yourselves the attributes of God.”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Dāvūd al-Qaysari, *Sharhu ta’wīl al-basmala in Rasāil*, ed. Mehmet Bayraktar (Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997), 199.

<sup>8</sup> See Sajjad Rizwi, “The Existential Breath of al-rahmān and the Munificent Grace of al-rahīm: The Tafsīr Surat al-Fatiha of Jamī and the School of Ibn ‘Arabī,” *Journal of Qur’anic Studies* 8, no. 1 (2006): 70.

<sup>9</sup> *Takhallaqū bi akhlāq Allāh*.

The aim of this high ethical statement is to assimilate the names of God to humans' lived existence, to make sense of these names in the light of their own experience. To make them viable in human transactions, extending from the inner circle to the outer one, from the minimal to the maximal. Perfection is the aim of this process, like the universe: from micro to macro, from one spot to the planets. The perfection is the destiny of every single part of the whole. Necessarily mercy evolves from being an emotion into a value then into a norm, successively organizing the whole life.

Actually this is the reason why man was made vicegerent/trustee (*khalifa*) on earth. This means man can only do full thoughtfulness, kindness, protection, justice, mercy to the duty of guardianship if he treats God's subjects in the same way as God is expected to. This means that the human representative should look after God's creatures with the same grace and benevolence as the Lord does. This representation can only be fulfilled with two basics according to the Qur'an: faith and good deed. If these two foundations are lost then the chaos arises as declared in the Holy Qur'an when referring to the communal life at the time of prophet-king David:

وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ

"And surely many partners in the community wrong one another save those who believe and do good, and very few are they! ..." (Sād 38/ 24).

### 3. MANIFESTATIONS OF MERCY

Muslim theologians as much as Philosophers agree on the characterization of God as all merciful and compassionate *per se*. But as to the manifestation of this mercy, it remains somewhat vague and depends on the context. Theologically speaking the crucial manifestations of mercy can be reckoned as follows:

#### a. Mercy is Revelation and Prophets

That man can sustain his physical and spiritual life without revelation is attributed to God's mercy. Actually the reason embedded into human disposition (*fitra*) is seen as the innermost prophet in man, while the prophet is called as the outermost reason and consciousness. Self-sufficiency here is used to mean that humans can go without revelations and prophets.

"... And if not for the mercy and favour of Allah upon you, you would have follow the devil, except for a few" (an-Nisā 4/83).

Māturidī expresses 'mercy' and 'favour' as revelation and prophets and concludes that man can guide himself through his inner faculty of reasoning, one of cognitive faculties of mind. This is natural guidance and man is expected to find his way through this faculty. But if he is not able to exercise this ability and find the true path then mercy is provided. Hence God's sending prophets is considered as a

providence and benevolence (*lutf*) not a necessity in Kalām tradition.<sup>10</sup> In this context, one of the most intellectually stimulating scholars of early Islam, Māturīdī (d. 333/944) in his *Ta'wīlāt al-Qur'ān* divides humans into three:

1. Those who can attain the truth through reasoning without the support of revelation (*hum yudrikūna al-ashyā' bi'l badīhiyyāti*). They are philosophers (*hukamā*) and scholars (*'ulamā*).
2. Those who can only through the guidance of revelation and prophets comprehend the metaphysical realities. They are like kids who need to be warned. So the revelation is mercy for this kind.
3. Those who neither understand these realities through their reasoning nor give ear to revelation. They are like animals (*bahāim*). They can be stimulated only through reward or penalty.<sup>11</sup>

Considering the mental abilities of the people, God's sending prophets is seen as mercy and benevolence:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

“Certainly did God confer favour upon the believers when He sent among them a messenger from themselves reciting them his verses and purifying them and teaching them the book and wisdom although they had been before in manifest error” (Āl-i 'Imrān 3/164).

The Qur'an calls itself *al-Dhikr* or a source of eminence or remembrance to mankind.<sup>12</sup> Muslim scholars unanimously acknowledge that from the outset all prophets conveyed to humanity the same religion (*al-dīn*), and every single prophet reminded humanity the core of this message. The basics of this religion are the same and never changing. The nomos of Noah, Abraham, Moses, Jesus and Muhammad who are called in the Qur'an as the prophets with utmost determination (*ulu'l-'azm*) preached the same core message. Although the Holy Qur'an also calls itself as *Shifā* or healing<sup>13</sup> to heal all the spiritual diseases of humanity; *al-Nūr* or the Light<sup>14</sup> which will ultimately dispel all darkness from the surface of the earth; *al-Haqq* or the Truth<sup>15</sup> which will ultimately take hold of the minds of men and before which false will vanish; *al-Hudā* or the Guidance<sup>16</sup> which will make men ultimately attain the goal of life to the perfection; *al-Rûḥ* or the Spirit<sup>17</sup> which gives life to humanity. With all these qualifications the Holy Qur'an

<sup>10</sup> Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 3: 356.

<sup>11</sup> Māturīdī, *Ta'wīlāt*, 5: 431.

<sup>12</sup> al-Hicr 15/9.

<sup>13</sup> Yûnus 10/ 57.

<sup>14</sup> A'rāf 7/157.

<sup>15</sup> al-Īsrā 17/ 81.

<sup>16</sup> al-Jinn 72/13.

<sup>17</sup> as-Shūrā 42/52.

and the Holy Books that were sent before it are expected to heal the sufferings humankind has undergone and is still undergoing.

## b. Mercy is All-Inclusive Here and in the Hereafter

One controversial issue comes forth under this heading is the character of salvific will of God. In a definitive verse in the Qur'an we read:

وَإِكْتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

“And ordain for us good in this world’s life and in the Hereafter, for surely we turn to You. He said: I afflict with my chastisement whom I please, and **My mercy encompasses all things**. So I ordain it for those who keep their Duty and pay the poor-rate, and those who believe in Our messages.” (A’rāf 7/156).

The issue is whether the statement that ‘the mercy encompasses all things’ is conditional or unconditional. It seems from this and many other verses that it is conditional. On condition that man undertakes his humane responsibilities that mercy is bestowed upon him. To show this conditionality some other verses could be cited:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Those who believed and those who migrated and strove hard in Allah’s way – these surely hope for the mercy of God. And Allah is Forgiving, Merciful” (al-Bakara 2/218).

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا

“Surely God forgives not setting up partners with Him, and He forgives all besides this to whom He pleases. And whoever sets up a partner with God, he indeed foes far astray.” (an-Nisā 4/116).

وَإِكْتُبْنَا لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

“And ordain for us good in this world and in the Hereafter; four surely we turn to You. He said: I afflict with My chastisement whom I please, and My mercy encompasses all things. So a ordain it for those who keep their duty and pay the poor-rate, and those who believe in Our messages.” (A’rāf 7/156).

However, to some scholars the fact that “God has ordained mercy on Himself”<sup>18</sup> and “His mercy encompasses everything”<sup>19</sup> requires Him (*ijāb*) to behave his creatures in the Hereafter with his mercy not with his justice. Musā Jār Allah

<sup>18</sup> Ql lmn mā fī ssmāwat wal arḍ qll llm kntb ʿlī nḥsīh rḥmḥ. An’ām 6/12.

<sup>19</sup> Rḥmḥī w sīʿt kll šyʿ. A’rāf 7/156.

Bigiyef is among the leading scholars who claimed that irrespective of their belief and religious identities, God will bestow His mercy over every believer in the Hereafter. His work *The Signs of Divine Mercy (Raḥmeti İlāhiye Bürhanları)* is exclusively allocated to this issue.

The key doctrine behind this debate is that God never gives up his promise of reward (*va'd*) but can give up his promise of punishment (*va'id*). In this theological issue almost every scholar agrees on God's mercy encompassing all sinful believers except for those who associate God with idols.

### c. Mercy: Rule of Mercy/The Golden Rule of Avoiding Conflicts

In the Qur'an the interactions among believers in particular are asked to be established by mercy before suing to court or legal processes. This is rule of mercy. Hence believers are asked not to recompense to their adversaries but to forgive them. 'Eye for eye' is not recommended. This was just a temporary arrangement and perfection requires it to be transferred to a higher hierarchy of values, and mercy is above justice in hierarchy. If possible, mercy is firmly advised, but left to the voluntary action of the subject. The following verse from Surah Shûrā, verse 40 illustrates it clearly:

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

The standard translation of the verse is "And the retribution for an evil act is an evil one like it, but whoever pardons and makes reconciliation –his reward is (due) from Allah. Indeed, He does not like wrongdoers" (as-Shûrā 42/40). My translation is "And the recompense of any evil with the same recompense is also evil. ... " A golden rule relating to forgiveness of evil is provided in the verse.

This preference determines the guiding principle when commenting the Holy Scripture or deriving any verdict from it. The first translation makes the **justice** as the guiding principle, while the latter determines **mercy** as the essential one. We should pay attention to two distinct cases here. If any criminal case is taken to the court necessarily justice is required, but among the believers any conflict is asked to be solved through mercy and forgiveness before any legal action is taken. An Arabic expression puts it tersely: "Justice is substitution of mercy. If mercy leaves, justice takes over."

In spite of this emotional commonality among believers, the Holy Qur'an on the other hand strictly emphasizes not to be merciful about punishing the guilty. It warns that the two basic sentiments might lead one to avoid justice: love and hatred. Muslim community is severely cautioned not to bypass justice for their beloved ones and not to be very eager to apply extreme penalty for those they hate. The negative quality of sentiments are highlighted here.

And in legal issues the punishment must be proportionate. It should be noted that this crucial maxim is given first to a people who were in the habit of slaughtering

whole tribes for the most trivial fault of one member. In this rule of mercy and rule of law two objectives are aimed. Mercy amends and justice deters. But deterrent punishment must be proportionate. The omega point of justice is mercy which means the notion of mercy rests on the idea of consciously placing on hold or banishing into exile our desires and passions for anger and revenge. This is the 'pleasure principle' or 'the stimuli in a cognizant self' as Freud called it.

#### d. Mercy is a Guiding Principle in Creation

Mercy is the guiding principle for divine consciousness as it was manifest in the beginning of creation and relationship:

الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ

"The Most **Merciful** laid down the principles and accordingly created man and taught him the power to uncover them. ..." (ar-Rahmān 55/1-4).

قُلْ لَمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ بِاللَّهِ كُنْتُ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ

"Say, "To whom belongs whatever is in the heavens and earth?" Say, "To Allah." He has ordained upon Himself **mercy**. ..." (An'ām 6/12).

According to these verses, all the creation is crafted under the principle of mercy and all relationships are tarred with the same brush.

#### e. Mercy is the Principle of Hope

Mercy is the principle of hope for the grave-sin committers like homicide, defamation, fornication etc. Even in these case believers are asked not to be despair of the mercy of Allāh:

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ

"Say: O My servants who have been prodigal regarding their souls, do not despair of the mercy of Allah; surely Allāh forgives sins altogether. He is indeed the Forgiving, the Merciful" (az-Zumar 39/ 53).

One important theological conclusion derived from this principle is that the grave sinner is entitled to be forgiven by God. Although a believer commits any grave sin, he is still considered as believer. Actions are not considered as part of the faith.

#### f. Mercy is Love

Mercy is love. However, love contains mutuality, while mercy is one sided. God has mercy on creation, but not the other way around. As it is shown in the Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

“O you who believe! Should any one of you turn back from his religion, then Allah will bring a people, **whom He loves and who loves Him. ...**” (al-Māida 5/54).

The reciprocity in love is not seen in terms of mercy. Mercy has one direction, from God to his creatures, not the other way.

### g. Mercy is Compassion and Benevolence

Another pivotal verse gives clues about the conception of the Qur'anic God toward creatures which reads:

قُلْ لَمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...

“Say: To whom belongs whatever is in the heavens and the earth? Say: To Allah. **He has ordained mercy on Himself.** He will certainly gather you on the Resurrection day - there is no doubt about it. Those who have lost their souls will not believe” (An’ām 6/12).

The statement *He has ordained mercy on Himself* implies that mercy is His very nature. The fact that everything is arranged to the benefit of humankind is the evidence of Divine mercy in the physical World.

### h. Mercy is Intimacy to God

The universe is seen as the divine womb/uterus (*rahm*) as it was taken after by Lord the Creator after its creation.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُعَلِّمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“He it is who created the heavens and the earth in six periods, and He is established on the Throne of Power. He knows that which goes down into the earth and which comes forth out of it, and that which comes down from heaven and that which goes up o it. **And He is with you wherever you are.** And Allah is Seer of what you do” (al-Hadīd 57/4).

### i. Mercy is Believers and Bounties

In addition to revelation,<sup>20</sup> mercy as a valuing quality is attributed to prophets,<sup>21</sup> believers,<sup>22</sup> and bounties.<sup>23</sup> And these are reflected to a believers’ experiences as emotions, mind/thoughts and acts.

<sup>20</sup> وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِلتَّبَيُّنِ لَهُمْ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ an-Nahl 16/64

<sup>21</sup> وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ al-Anbiyā 21/ 107

<sup>22</sup> مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَتْبَعُا عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَةً مِّنْ رَبِّهِمْ al-Fath 48/29

<sup>23</sup> يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَانٍ وَجَنَّاتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَجِيمٌ مُّقِيمٌ at-Tavba 9/21



## j. Mercy is Divine Assistance

The leading Mu'tazilite theologian Qādi 'Abd al-Jabbār (d. 425/1025) acknowledges an important element as the manifestation of God's mercy and benevolence/*lutf*. To him, without God's assistance humans can be lost on the way and will never achieve knowledge which is guaranteed to be correct. Thus, 'Abd al-Jabbār not only devotes himself to studying divine assistance, *lutf*, but we also meet this concept in many other volumes, notably Volume 12, where he explores rational knowledge and considers that God assists humans in all the steps of their journey to knowledge. This assistance guarantees their arrival, as will be explained in the section titled "The rational approach to God." The image of God which 'Abd al-Jabbār has in mind unveils two of His important characteristics: the first is God's mercy in choosing to create the world and to supply it with a divine system and laws which guarantee its best function. The second is seen in being bound to supply every assistance to mankind in order that humans may have the desire and ability to follow the divine law, which leads to reward. Both characteristics unveil God not only as a just judge, *'ādil*, but also as compassionate and merciful, *laṭīf*.<sup>24</sup> Qādi devotes his magnum opus *al-Muğnī*'s 13th volume exclusively to *lutf*.

## k. Mercy is Finitude of Torments in Hellfire

God's mercy requires that bliss of God will be eternal in heaven, while torments will end up in hellfire. Although the traditional view of the torments of Hell attributes a defect not to God's benevolence but to human free will, there were other contentions highlighting God's mercy that requires ending up torments in hell for its people or hellfire itself.

Theological defence of the claim is that heaven is from the consequences of His mercy and forgiveness and fire is his punishment. Rewarding and blessing (i.e. heaven) is a necessary consequence of His names and of himself, so it must remain alongside His eternal names and attributes. The punishment is His creation and the creation can end such as the world and others.

Considering God's mercy, scholars defended this idea. While Jahm b. Safvān defended finitude of heaven and hellfire, Abu'l-Huzayl al-'Allāf, Ibn Taymiyya, Ibn Qayyim al-Jawziyya claimed torments therein will end up and its inhabitants will eventually be evacuated to heaven. They refer to the following verses:

"God will say: Fire is your home. Abide therein forever, save him whom Allah will deliver" (An'ām, 6/128).

"They will abide therein for ages (*ahqāb*)".<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Maha Elkaisy Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-Jabbār, Ibn Sinā and al-Ghazālī* (London: Routledge, 2006), 41.

<sup>25</sup> Qatādah and Hasan al-Basrī mentioned that *ahqāb* in the verse (sing. *huqb*) means limited time; each *huqb* is eighty years.

Theologically the idea that the bliss of Paradise and the punishment of the Hellfire are permanent (eternal) alongside the recurrence (renewal) of events therein was first rejected by Jahm bin Safwān who claimed that Paradise and Hellfire will [cease and] perish, and Abu al-Hudhayl al-Allāf who claimed that the movements of the inhabitants of Paradise and Hellfire will be cut off (and expire), and they will remain in eternal rest (*sukūn*, absence of motion). This is because they believed that an endless chain of events is both impossible in the past and in the future. (en-Nebe' 78/23).<sup>26</sup>

Rational defence of the claim that punishment is not in vain but for a purpose and when this wise purpose is fulfilled there is no reason to continue it was put forward by Ibn Qayyim as follows:

*"Allah punishes His slaves not because He needs to do so, nor because of a benefit which returns to Him, nor because He wants to prevent some harm or avoid pain for Himself with His punishment. He is exalted above all defects and shortcomings. His punishment is not mere play, devoid of wisdom and wise, praiseworthy purposes. He is exalted above all this as well. So the punishment can either be for the purpose of (a) completing the blessings on His friends and loved ones or (b) for some purpose which relates to the unfortunate ones being punished, for curing them or (c) it could be for both reasons. In all three cases, the punishment is something which is required for another reason, not for its own sake. It is a means and not an end. What this means is that once the purpose behind punishment is achieved, there is no need for it to continue. Now the blessing and happiness of Allah's friends is not dependant or completed by being subject to the punishment of the unfortunate ones, nor is it dependant on their punishment being eternal and continuous, even if there is a blessing for them in the basic act of punishment."*<sup>27</sup>

## Conclusion

In a world where many rivalries and divergences are set against each other necessarily suffering arises. Entities find themselves as foreigners in a rival environment. Any entity (human or animal) spends his whole life trying to protect himself against this rival world. But actually (s)he can't protect himself against all these rival powers; (s)he is one but the enemies are many. In this case the clashes among rival powers might have so far been expected to extinct them. But this is not the case. Despite the rivalries and clashes, one principle leads them to cooperate, to support each other and to sustain the life: it is mercy. Considering the aim, object and form of mercy, it seems that the very nature of things are constructed from

<sup>26</sup> Ibn Taymiyya, *Minhāj as-Sunnah al-nabawiyya fī naqzi kalām ash-shīa wa al-qadariyya*, ed. Muhammad Rashad Salim (Riyad: Dār al-fadīlah), 1:146.

<sup>27</sup> See: Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Hādī al-arwāḥ ila bilād al-afrāḥ* (Cairo: Maktabat an-Nahḍa al-Misriyya, 1971).

mercy so that the life could last forever. And in order to make it viable believers are requested to exhort each other patience and mercy.<sup>28</sup>

## References

- Friemuth, Maha Elkaisy, *God and Humans in Islamic Thought: 'Abd al-Jabbār, Ibn Sīnā and al-Ghazālī*. London: Routledge, 2006.
- Gazālī. *Maqṣad al-asnā*. Cairo, 1322.
- Ibn Taymiyya. *Minhāj as-Sunnah al-nabawiyya fī naqzi kalām ash-shīa va al-qadariyya*. ed. Muhammad Rashad Salim. Riyad: Dār al-fadīlah, No date.
- al-Isfahānī, Rāḡib. *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. ed. Safvān Adnān Dāvud. Beyrut, 1412/1992.
- al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. *Hādi al-arwāḥ ila bilād al-afrāḥ*. Cairo: Maktabat an-Nahḍa al-Misriyya, 1971.
- Mātūrīdī. *Ta'wīlāt al-Qur'ān*. ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Rizwī, Sajjād. "The Existential Breath of al-rahmān and the Munificent Grace of al-rahīm: The Tafsīr Surat al-Fatiha of Jamī and the School of Ibn 'Arabī," *Journal of Qur'anic Studies* 8, no. 1 (2006).
- Qunawī, Sadr al-dīn. *I'jāz al-bayān fī ta'wīli umm al-Qur'ān*. Hyderabad: Osmania Oriental Publications, 1949.
- Qaysari, Dāvūd. *Sharhu ta'wīl al-basmala in Rasāil*. ed. Mehmet Bayraktar, Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1997.
- Tafsīr Muqatīl Ibn Sulaimān*. ed. A. Farīd. Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 2002.
- Tahānavī. *Kashshāf istilāhāt al-funūn va al-'ulūm*. ed. A. Sprenger and others. Kalkuta, 1278/1862.
- al-Zamakhsharī, Jārullāh, *al-Kashshāf 'an haqāiq al-tanzil wa 'uyūn al-aqāwīl*. Beirut: al-Dār al-'Ālamiyya, no date.

<sup>28</sup> al-Balad, 90/17.



## ALLAH'IN *EL-HÂLİK* (الخالق) İSMİNİN YORUM ANLAMI VE SAUSSURE'ÜN GÖSTERGE KURAMI ÇERÇEVESİNDE SEMANTİK ANLAMI

Hüseyin Sabri ERDEM  
Doç. Dr., Ankara Ü. İlahiyat F.  
[erdem@divinity.ankara.edu.tr](mailto:erdem@divinity.ankara.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0003-0286-936X>

Tuğba ÖZTÜRK  
Arş. Gör., Ankara Ü. İlahiyat F.  
[ozturkt@ankara.edu.tr](mailto:ozturkt@ankara.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-1315-2834>

### Öz

Semantik çalışmalarının tarihi çok öncelere dayandırılmasına rağmen esas İXX. Yüzyılda gündeme alınmaya başlanmıştır. Semantiğin öncülerinden de Ferdinand de Saussure'ü göstermemiz mümkündür. Onun özellikle gösterge kuramı bağlamında anlamın oluşmasını anlattığı çalışması bizim makalemizin de temelini oluşturmaktadır. Bu çalışmada Saussure'ün gösterge kuramından hareketle Allah'ın el-Hâlik isminin semantik anlamının verilmesi amaçlanmaktadır. Bunun için öncelikle klasik kelimelerde kelimeye verilen yorum anlamı ortaya koyulacaktır. Daha sonra Saussure'ün gösterge kuramından ve Kelam'ın metodolojisinden hareketle birtakım kriterler belirlenecektir. Söz konusu kriterlerden çalışmamıza uygun olanlar ayrı ayrı ele alınıp el-Hâlik ismi çerçevesinde açıklanacak ve yapılan bu inceleme, Allah'ın el-Hâlik isminin geçtiği ayetlere uygulanarak ismin semantik anlamı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece araştırmamız sonucunda kelimeye tarihsel olarak yüklenen anlam (yorum) ile semantik analizle ortaya çıkarılan orijinal anlam farkı belirtilip ve Saussure'ün gösterge kuramında hareketle Allah'ın el-Hâlik ismine verilmesi uygun olan semantik anlam ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Semantik, anlambilim, el-Hâlik, Ferdinand de Saussure, yorum ve semantik anlam.

## HERMENEUTICAL MEANING OF GOD'S NAME AL-HÂLİK(الخالق) AND WITHIN THE CONTEXT OF SAUSSUREAN SEMANTIC MEANING

### Abstract

Although studies on semantics deep rooted, essentially systematic studies were carried out in XXI<sup>th</sup> century and Ferdinand Saussure is considered as a pioneer of this field and method. His work in which formation of meaning is tackled within the context of semantics is the backbone of our paper. Following his semantics, we tried to give the frame of God's name 'al-Hâliq' (الخالق). In order to accomplish this, we first gave the classical theological meanings of the verb 'al-Hâliq', then moved to the verses and analyzed them semantically. Through this work we aimed to show that semantical studies on the Qur'anic vocabulary might give us the essential meaning aimed at on the one hand and clear up the meanings imposed upon them historically on the other. As it is known this is referred as synchronic and diachronic structure of any verb. We also followed the same line.

**Keywords:** Semantics, al-Hâliq (Creator), Ferdinand de Saussure, Hermeneutic and semantic meaning.

**Atıf:** Erdem, Hüseyin Sabri ve Tuğba Öztürk, "Allah'ın El-Hâlik (الخالق) İsminin Yorum Anlamı Ve Saussure'ün Gösterge Kuramı Çerçevesinde Semantik Anlamı". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 576-593.

## Giriş: Dil, Dini Metin ve Semantik<sup>1</sup>

Milattan önce X. Yüzyılda Eski Hint Medeniyeti'ne kadar uzanan dil çalışmaları, dinî metin olan *Vedaların* doğru okunması, değerlendirilmesi, zamanın metni aşındırmasını önleme ve insanların dinî bilgiyi daha iyi anlama ve kavrama arzusu sonucunda ortaya çıkmıştır. Eş zamanlı olarak Eski Yunan Medeniyeti'nde dilbilimiyle alakalı olarak nesne ile onun dildeki karşılığı/ismi arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığı konusu tartışılmış ve Platon'un *Kratylos* kitabına da konu olmuştur.<sup>2</sup>

İlk zamanlarda dil çalışmaları Batıda *retorik* Doğu'da ise *ilmü'l-belâğa* adıyla anılmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Ancak bu çalışmaları dilbilim değil edebiyat açısından değerlendirmek daha doğru olacaktır. XVII. yüzyılda John Locke ve Bacon, 18. yüzyılda Leibniz ve Herder gibi düşünürler dilin düşünceyle olan ilgisi üzerinde durmuşlardır. Ancak bu çalışmalar da dilbilimle değil felsefeyle ilgilidir. 1826-27 yıllarına gelindiğinde ise Karl Christian Reisig (1792-1829) anlama ilişkin sorun ve konulara *Semasiologie* başlığıyla açıklık getirmiş; yetmiş yıl sonra da Fransa'da M. Bréal (1832/1915) tarafında *sémantique* terimiyle dil çalışmalarında yeni bir alan ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup> Bu haliyle M. Bréal modern dönemdeki semantik çalışmalarının öncüsü konumundadır.

Batıda semantik çalışmaları ilk başlarda kelimelerin tarihte Latince'den İngilizce'ye ve Almanca'ya evrilip yeni kelime üretilirken geçirdiği süreci ve anlam zincirini ifade etmek için kullanılmıştır. Söz konusu bu tarihsel değişim karşılaştırmalı filolojinin içinde yer almaktadır.<sup>5</sup> Ancak sözcüğün etimolojik kökeni üzerinden yapılan araştırmaların her zaman doğru sonuçlar vermediği gözlenmiş ve bu durum dilbilimcileri yeni yöntem arayışına götürmüştür. Bu bağlamda İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure,<sup>6</sup> (1857/1913) karşımıza çıkmaktadır. Birçok dilbilimci Saussure'ün ortaya koyduğu artsüremlî (diachronic)<sup>7</sup> ve eşsüremlî

<sup>1</sup> Semantik sözcüğü tek başına kullanıldığında "Anlambilim", sıfat olarak kullanıldığında "Anlambilimsel" anlamına gelir.

<sup>2</sup> Doğan Aksan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlabilimi* (Ankara: Engin Yayınları, 1999), 16. (Kratylos'la ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: R. Levent Aysever, "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 191, sy.2, (2002): 153-166.)

<sup>3</sup> Abdülkerim Mücahid, "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, trc. Celalettin Divrekçi, sy.2, (2006): 259.

<sup>4</sup> Aksan, *Anlambilim*, 17-18.

<sup>5</sup> F. R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi*, trc. Ramazan Ertürk, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 23.

<sup>6</sup> Ferdinand de Saussure 1857 yılında Cenevre'de dünyaya gelmiş bir dilbilimcidir. Daha küçük yaşlarda Fransızca'nın yanında Almanca, İngilizce, Latince ve Yunanca'yı bilmekteydi. 1872 yılında A. Pictet'ye her dilin temelinde iki veya üç ünsüzlü kökler bulunduğunu anlatan araştırmasını sunmuştur. Saussure on altı yaşındayken Yunanca'da geniz ünlüsünü keşfetmiştir (*tatos*'un *a*'sı). 1875 yılında Cenevre Üniversitesi'nde fizik ve kimya derslerini almış ve bu arada Sanskritçe'yi öğrenmiştir. 1876 yılında Paris Dilbilim Kurumu'na üye seçilmiş ve yaptığı araştırmalarıyla dikkatleri üzerine çekmiştir. (Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2001)

<sup>7</sup> Bir dilin süreç içinde aldığı durumdur.

(synchronic)<sup>8</sup> dilbilim ayrımını kabul etmektedir.<sup>9</sup>Saussure bu ayrımıyla modern dilbilim çalışmalarını önemli ölçüde etkilemiştir. Saussure'ün asıl önemi onun *gösterge* kuramında ortaya çıkmaktadır. XX. yüzyılın önemli dil bilimcilerinden Saussure'ün *gösterge kuramında* (*signe linguistique*) dil, bir terimler dizini değil bir göstergeler dizgesidir.<sup>10</sup> Bu göstergeler de dilde *sözcük* adını verdiğimiz şeyler olmayıp, doğrudan doğruya insan zihnine özgü ruhsal birer iyeliklidir. Göstergenin oluşumu ise bir kâğıdın iki yüzü gibi ayrılmaz iki bölümden oluşur. Bunların ilki zihinsel yönü oluşturan *gösterilen* (*kavram/signifié*), diğeri ise dilin fonetik özelliklerini yansıtan *gösterendir* (*ses imgesi/image/acoustique*). Birincisi kişilerin zihinlerinde oluşan kavram iken ikincisi ise fiziksel bir ses olmayıp, sesin zihindeki izlenimi/imgesidir.<sup>11</sup> Dolayısıyla *gösterge*, *gösterilenle* *gösterenin* zihinde aynı yansıma üzerinde birleşmesidir.<sup>12</sup> Bu durumda *gösterge kuramı* bizim aşağıda değineceğimiz semantik anlayışımızın temelini oluşturmaktadır.

## 1. Kur'an'ın Anlaşılmasında Gösterge Kuramı Temelinde Semantiğin Rolü

Her dil, sözcük dediğimiz birimler vasıtasıyla seslendirilir, konuşulur. Bu sözcükler için Ferdinand de Saussure'den beri genellikle *gösterge* terimi kullanılmaktadır. Saussure'e göre dil, bir sözcükler listesi değil, bir göstergeler dizgesi (sistemi)'dir. Konuya Türkçe'den bir örnekle açıklık kazandırılabilir: Bizi çevreleyen doğada çeşitli nesnelere, varlıklara, olaylara ve devinimlere (hareketlere) vardır. Örneğin Türkçe'de şekildeki bir nesne "masa" göstergesiyle adlandırılmıştır. Bu *gösterge*, masa dediğimiz nesne ile onun adını birleştirmeyiz; dil birliğinde bir *kavramla* insan zihninde ona bağlı olarak bulunan "ses imgesi"ni<sup>13</sup> birleştirir. Saussure'ün *gösteren* adını verdiği bu ses imgesi ses değil, sesin zihnimizdeki izi, imgesidir. Ancak konuşma organlarımızla seslendirildiğinde sese dönüşür. Zihnimizdeki bu ses imgesinin varlığını, yalnız başımıza, sessizce okuduğumuz bir metinde her sözcüğü sese dönüşmediği halde algılamamızla, ondan etkilenmemizle belirleyebiliriz. Kavram ya da *gösterilen* ise nesnenin (örneğin masanın) zihnimizdeki tasarımıdır. Dolayısıyla anlam, 'ses imgesi'nin 'kavram'ı göstermesiyle oluşur.<sup>14</sup> Dış dünyadaki masa, bugünkü dilbilimde kendisine gönderimde bulunan nesne yani *göndergedir*. Bu durumda anlamın meydana gelmesinde *göndergenin* bir rolü yoktur. Burada şöyle bir tespit yararlı olacaktır: Bilindiği gibi esbâb-ı nüzul çoğu



<sup>8</sup> Dilin şu andaki durumu ya da belli bir zaman dilimindeki halini belirtmektedir.

<sup>9</sup> Palmer, *Semantik*, 25.

<sup>10</sup> Pierre Guiraud, *Anlambilim*, trc. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yayınevi, 1999), 32.

<sup>11</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumları Yayınevi, 1982) III, 155-156.

<sup>12</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, yayımlayanlar: Ch. Bally – A. Sechehaye, (Paris, 1931), çalışmamızda yararlandığımız eserin Türkçe çevirisi ise; *Genel Dil Bilim Dersleri*, trc. Berke Vardar, (İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2001).

<sup>13</sup> İmge: Duyu organlarının dıştan algıladığı bir nesnenin bilince yansıyan benzeri, izi. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&kelime=HAYAL](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=HAYAL), (erişim tarihi 20.06.2017).

<sup>14</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, 180.

kez Tefsir ilminde Kur'an'a anlam verilirken müracaat edilen temel hareket noktalarından birisidir. Esbâb-ı nüzul, aslında dış dünyadaki varlıklardan ve olaylardan bahsetmektedir. Dolayısıyla semantik anlamın oluşmasında esbâb-ı nüzulün (semantik açıdan *gönderge*) bir rolü yoktur. Böylece esbâb-ı nüzule göre Kur'an'a anlam verildiğinde bu anlam, semantik anlam olmayıp yorum olmaktadır.

Saussure'ün gösterge kuramı, metinlerin semantik anlamının ortaya koyulması bağlamında önemli bir değerlendirme çerçevesi sunmaktadır. Üstelik bunu sırf linguistik çerçevede dile getirmiş olması ve kavramları tarihsel süreçte elde etmiş oldukları muhtevadan bağımsız bir şekilde metin içindeki örgütlenmesini merkeze alarak tahlil etmeye yönelmesi, Saussure'ün yaklaşımını bağlamlar üstü bir zemine taşımaktadır. Bu nedenle de onun yaklaşımı kendisinden sonraki süreçte linguistik çalışmalara doğrudan etki etmiştir. Saussure'ün gösterge kuramının, İslam dininin değişmeden günümüze gelmiş metni olan Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında önemli katkılar sunabilir nitelikte olduğunu belirtmek gerekir. Bu kuramdan hareketle, Kur'an'ın dilsel ifadelerinin semantik anlamının oluşum sürecini tespit etmek kolaylaşmaktadır. Buna göre Kur'an'daki dilsel ifadelerin semantik anlamı, Kur'an'ın dilsel ifadelerinin oluşturduğu zihindeki "ses imgeleri"nin, dış dünyada bulunan varlıklar (*göndergeler*) söz konusu edilmeden bu varlıkların zihindeki "kavramlarını" göstermeleriyle oluşmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın dilsel ifadelerinin "anlam"ı, bu ifadelerin ses imgelerinin gösterdikleri 'kavram' ya da 'kavramlar bütünü' olmaktadır. Yani semantik anlam, zihinde bulunan ses imgesinin yine zihinde bulunan kavramı göstermesiyle oluşmaktadır. Bu durumda ses imgesiyle kavram arasındaki bağ, *gösterme* bağıdır. Böylece ses imgesi farklı bağlamlarda farklı kavramı gösterebileceğinden çeşitli anlamlar oluşabilmektedir.

Saussure'ün gösterge kuramının, mantıkta ve İslam düşünce geleneğindeki delalet kavramına benzediği, dolayısıyla yeni bir şey olmadığı yönünde değerlendirmelere zaman zaman tesadüf edilebilmektedir. Ne var ki bunun doğru olmadığını peşinen ifade etmekte fayda vardır. Bu noktada en fazla karıştırılan, bu yüzden de hataya düşülen husus bilginin oluşumuyla semantik anlamın oluşumunun karıştırılmasıdır. Geleneğimizde delalet kavramının bilginin oluşumuyla ilgili olarak ele alındığını özellikle belirtmek gerekmektedir.<sup>15</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî (853/944) ve Bakıllânî (941-42/1013) gibi alimler, delil konusunda görüş beyan etmiş olsalar da bunun nitelik düzeyi yüksek tahlilleri sonraki dönem Tehânevî (gibi dilciler tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu tahlillerde de delalet konusunun bilginin oluşumu çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Örneğin Tehânevi (ö. 1745'ten sonra) delaletin kullanımını şu şekilde açıklamıştır: "Bir şeyin öyle bir durumda olmasıdır ki, onun bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektirir" ki bu tanım mantıktaki delalet tanımıdır. Tehânevî'nin tanımında bahsi geçen iki şeyden birincisi *dâl*, ikincisi *medlul* olup, *dâl gösteren*,

<sup>15</sup> Hilmi Demir, "Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 90.

*medlul* ise *gösterilen* olarak anlaşılmıştır.<sup>16</sup> Oysaki bilginin oluşmasında ses imgesiyle kavram arasındaki bağ delalet bağı iken semantik anlamın oluşmasında ses imgesi ile kavram arasındaki bağ gösterme bağıdır. Yani *delalet* bağıntısıyla bilgi elde edilirken, *gösterme* bağıntısıyla semantik anlam elde edilmektedir. Dolayısıyla iki kuram (bilgi kuramı ve semantik anlam kuramı) arasında benzerlik olduğunu söylemek doğru değildir.

Kur'an'daki bir göstergenin (sözcüğün) semantik anlamının tespiti söz konusu olduğunda bir kısmı kökenini anlambilimde/semantikte bulan, bir kısmı ise Kelâmî bağlamda tarafımızca ortaya koyulan bazı kriterlerden bahsetmek gerekmektedir.<sup>17</sup> Bu kriterler şunlardır:

- Bunların ilki *İ'rab*'tır. *İ'rab*, temelde anlamın lafızlarla açıklanmasıdır. Anlamın *i'raba* göre ortaya koyulması, anlamın yorum olmamasını ifade etmektedir.
- İkinci önemli kriter *Bağlam*dır.<sup>18</sup> Bir sözcüğün öteki öğelerle birlikte bütünleşerek ve onların da yardımıyla bir anlamı yansıtacak şekilde sözcüklerin bağlı bulunduğu öğelerin oluşturduğu bütüne bağlam denir. Mesela 'çocuk' sözcüğü, bilinen, belli bir kavramı yansıtır. Ancak bu sözcük bağlamına göre farklı yaş gruplarını ifade etmek için kullanılabilir. Dolayısıyla bağlamına bakmadan kelimeye sözlük anlamını vermek bizi yanıltabilir. Mesela 'çocuk' sözcüğü, bilinen, belli bir kavramı yansıtır. Ancak bu sözcüğün kullanışı sırasında söz konusu sözcüğe verilen anlam her zaman aynı değildir. Bir başka ifade ile bu sözcük, ancak öteki sözcüklerle birlikte belli bir anlamı yansıtır. 'Çocuk askere gitti' ifadesinde anlatılmak istenen yetişkin insandır. Ama 'Çocuk biberonu emip bitirdi' ifadesinde anlatılmak istenen ise süt bebeğidir. Diğer taraftan 'Çocuk ilkokulun üçüncü sınıfındadır' ifadesinde ise anlatılmak istenen, çocukluk çağındaki insandır.
- Bir diğer temel kriter, *eşanlamlılığın* sözcükler arasında olmamasıdır. Zira semantik açıdan eşanlamlı hiçbir sözcük yoktur. Dolayısıyla sözcüklerin anlam farklılıklarının ortaya koyulmasıyla her sözcüğün kendisine ait olan anlamının tespit edilmesi oldukça önemlidir.
- Sözcüklerin dildeki kullanımları ve anlamları ile söz konusu sözcüklerin Kur'an'da bulunan bağlamlarındaki kullanımları arasında bir bağ kurulması ve anlamın bu doğrultuda tayin edilmesi oldukça önemlidir.

<sup>16</sup> Demir, "Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı", 90. Ayrıca bkz. Muhammed Ala b. Ali b. Muhammed Hamid el-Fârûki Tehânevî, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Funun* (Darul-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), II, 496.

<sup>17</sup> Bu kriterlerden 2. ve 3. Maddeler için bk. Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s.180. Kalan kriterleri ise Kelamla ilgili olarak biz belirledik.

<sup>18</sup> Burada bağlam kelimesiyle dilsel bir ifadenin semantik anlamının tespit edilmesinde göz önünde bulundurulmuş semantik kriterler çerçevesinde ele alınmıştır. Selçuk İşsever, "Türkçe Metinlerdeki Bağlantı Öğelerinin Metinbilim ve Kullanımbilim Açısından İşlevi" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995), 12. Dolayısıyla Saussure'ün dilbilim anlayışındaki *yapı* teriminin kullanımına gerek görülmemiştir.



- Ayrıca türemiş bir sözcüğe, kendisinden türediği sözcüğün dildeki kullanımlarından ve anlamlarından hareketle anlam vermek gerekmektedir.
- Benzer şekilde Kur'an'daki bir sözcüğün çeşitli formlarını göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Zira sözcüğün formuna göre, zaman zaman anlamında değişme olabilmektedir.
- Yine Arapça'da bir fiilin, veznine göre kazandığı anlamları da göz önünde bulundurmamak gerekir.

## 2. Allah'ın *El-Hâlik* İsminin Yorum Anlamları

Allah'ın *el-Hâlik* isminin *semantik anlamını* ortaya koymadan önce bu isimle ilgili gündeme getirilmiş çeşitli yorumlardan bahsedilmelidir. Klasik Kelam'da Allah'ın isimleri *el-Hâlik* ismi de dahil olmak üzere O'nun sıfatı olarak anlaşılmıştır. Bu isimle ilgili diğer bir yorum ise söz konusu ismin anlamının "yoktan yaratıcı" şeklinde belirlenmesi olmuştur.

### 2.1. Allah'ın *El-Hâlik* İsminin Sıfat olarak Anlaşılması

İbn Abbas ve İbn Ömer'den nakledilen "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır ki onları sayan cennete girer. Onlar Kur'an'da mevcuttur"<sup>19</sup> hadisiyle de bağlantılı olarak II/VIII. yüzyıldan itibaren ilk dönem İslam âlimleri arasında Kur'an-ı Kerim'den *el-Esmâü'l-Hüsna'yı* tespit etme gayreti kendisini göstermiştir.<sup>20</sup> Bu çerçevede, Allah'ın isimlerinin sayısının belirlenmesi ve ne anlama geldiklerinin tespiti ile ilgili olarak yoğun bir düşünce hareketliliği ortaya çıkmıştır. Allah'ın isimlerinin O'nun sıfatları olarak anlaşılması bu çabanın bir uzantısı konumundadır. İbn Hazm gibi istisnaları bulunmakla birlikte<sup>21</sup>, ağırlıklı olarak İslam âlimleri "Allah'ın isimleri, Allah'ın sıfatıdır" şeklinde bir anlayış geliştirmiş<sup>22</sup> ve Allah'ın her bir isminin O'nun bir sıfatı olduğu şeklindeki görüş genel kabul görmüştür.<sup>23</sup> Bunun yanında el-Ezherî (ö. 980) Allah'ın *el-Hâlik* ismini aynı zamanda sıfat olarak görmüştür. Bu sıfatın Allah'ın dışındaki varlıklar için elif-lamli kullanılmasının caiz olmadığını söylemiştir.<sup>24</sup>

Gazali ise bu tartışmayı ele alırken isim ve sıfat ilişkisini *bilkuvve* ve *bilfiil* kavramlarıyla açıklamayı uygun görmüştür. Gazali konuya açıklık kazandırmak

<sup>19</sup> Ebû'l-Fazl Celeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), III, 615

<sup>20</sup> Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsna", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (Ankara: TDV Yay., 1994), 404-418.

<sup>21</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, haz. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982), 120-122. (İbn Hazm gelenekteki genel kabulün aksine Allah'ın isimlerinden sıfatları türetilmesi düşüncesini kabul etmemektedir.)

<sup>22</sup> Muhammed Ramazan Abdullah, *el-Bâkallânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*, (Bağdad: y.y., 1986), 460.

<sup>23</sup> Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 140-141. (Bkz. Ebu Masnur Abdülkâhir el-Bağdadi, *Usûlu'd-Dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 121vd.)

<sup>24</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1990), 10: 85.

için “su” misaline başvurmaktadır. Buna göre, bir bardak suyun susuzluğu giderme özelliği su bardaktayken *bilkuvve*, içilmesinden sonra ise *bilfiildir*. Suyun mideye ulaştığında susuzluğu giderecek bir vasfa sahip olması, suyun içilmeden önce de “susuzluğu giderici” vasfa sahip olduğunu göstermektedir. Bu örnekle Gazali, Allah’ın ezelde el-Hâlik olmasını, bardaktaki suyun *bilkuvve* niteliğine kıyaslamak suretiyle, O’nun ezelde “yaratıcı” sıfatına sahip olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.<sup>25</sup>

## 2.2. Allah’ın El-Hâlik İsmine Yoktan Yaratıcı Anlamının Verilmesi

Öncelikle belirtmek gerekir ki Kur’an’da خلق fiili yoktan yaratma (ex nihilio) anlamını karşılamamaktadır. Ancak İslam alimleri, Allah’ı, yarattıklarından tenzih etmek ve yüceltmek için, yoktan yaratma tasavvurunu düşünce sistemlerinde adeta bir ön kabule dönüştürmeleri ve söz konusu fiilin Kur’an’da en sık kullanılan fiillerden biri olması sebebiyle de yoktan yaratma anlamının verilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir. Böylece خلق sözcüğüne *yoktan yaratma* anlamının verilmesiyle Allah’ın el-Hâlik ismine de “yoktan yaratıcı” manasının tahsis edilmesi söz konusu olmuştur.<sup>26</sup> Bu durum İslam kelimcilerinde daha da belirgindir. Zira onlar, *yoktan yaratmayı* Allah’ın evrene dönük fiili olarak benimsemişlerdir. Buna göre yaratılan şeyden/muhdesten önce bir şey mevcut olmadığından, muhdesin bir şeyden yaratılması söz konusu olamaz.<sup>27</sup> Örneğin İmam Maturidi’ye göre âlem yokluktan (*lâ min şey’, ma’dum*) yaratılmıştır.<sup>28</sup> Keza Fahreddin Râzî<sup>29</sup> ve Kâdî Abdülcebbar<sup>30</sup> gibi farklı kelimî geleneklere mensup alimler de da bu görüşü savunmuşlardır.

Geleneğimizde Allah’ın el-Hâlik ismine *yoktan yaratıcı* anlamının verilmesi, Allah’ın Kur’an’da bazı şeylerin bazı şeylerden yaratılmasından bahsetmesi<sup>31</sup> sebebiyle ulema tarafından *yoktan yaratıcı anlamı* eksik görülmüştür. Örneğin; “her şeyin sudan yaratıldığı” ayetinde Allah’ın yarattığı varlıkların sudan yaratıldıklarına atıfta bulunulmuştur. Bu sebeple ulemadan bir kısmı خلق sözcüğüne sadece yoktan yaratma anlamının verilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Örneğin Kurtubî (1214/1273) Bakara suresinin 29.ayetini tefsir ederken خلق sözcüğünün *yokluktan sonra icad etmek* anlamının yanında *meydana getirmek, var etmek*” anlamlarına da geldiğini ifade eder ve bu sözcüğe sadece yoktan var etmek

<sup>25</sup> Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. M. Feriât (İstanbul: Feriât Yayınları, 2005), 30-31. (Burada vasıf ve sıfat kelimeleri Gazali de müteradif olarak alınmıştır. Bu iki kelime farklı anlamlara sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Sabri Erdem, “Haberî Sıfatlar”, *Dini Araştırmalar* 5, sy. 1 (2003): 109vd.)

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*,10: 86.

<sup>27</sup> Detay için bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 152 vd.

<sup>28</sup> Ebu Mansur Maturidi, *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2015), 59.

<sup>29</sup> Fahreddin Râzî, *Levâmiu’l-Beyyinât* (Kahire: Mektebetü’l-ezheriyye li’t-turas, 2000), 208-214.

<sup>30</sup> Detaylı bilgi için Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usulî’l-Hamse*, (Mu’tazile’nin Beş İlkesi), trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I, 29.

<sup>31</sup> Örneğin Allah’ın “her şeyi sudan yarattığı” (el-Enbiya’ 21/30; el-Nur 24/45) ve “cinlerin yakıcı ateşten yaratılması” (el-Hicr 15/27) ayetlerinde olduğu gibi.

değil aynı zamanda *var olandan yeni bir şey üretmek, ortaya koymak* anlamının da verilebileceğini belirtir.<sup>32</sup> Aynı şekilde Taberî de Bakara Suresi'nin 117. ayetinin tefsirinde, *yoktan yaratma* tartışmasını aktararak, ayette geçen Allah'ın *kün* emrinin hem var olmayan hem de var olan varlıklar için geçerli olduğunu aktarmaktadır. Bundan hareketle onun da Kurtubî gibi, Allah'ın yaratmasının hem 'yok'tan hem de 'var'dan meydana gelebileceği kanaatini taşıdığını söylemek mümkündür.<sup>33</sup> Keza Elmalılı da En'am suresinin başında yaptığı açıklamayı Maide suresiyle tefsir etmiş ve söz konusu sözcükle ilgili bir açıklamaya yer vermiştir. Ona göre de bu sözcük *hem madde olmaksızın bir şeyi meydana getirmek/yapmak* anlamına hem de *bir maddeden bir şeyi yapma/meydana getirme* anlamına gelmektedir.<sup>34</sup> Ayrıca Zemahşeri de خلق sözcüğünün dildeki kullanımını dikkate alarak, En'am suresinin başında خلق fiilinin 'takdir etmek' anlamına geldiğine dikkat çekmektedir.<sup>35</sup> Benzer şekilde mütekelimlerin de خلق sözcüğüne yoktan yaratma anlamının yanında, takdir etmek (bir şeyin şekil ve ölçüsünü belirlemek) anlamı verdikleri de bilinmektedir. Örneğin Ebu Ali el-Cübbâî ve Fahreddin Râzî<sup>36</sup> خلق sözcüğünü takdir etme ve mahlukatın yaratılışından beklenen amacına göre mükemmel bir şekilde belirlenme anlamında kullanmıştır.<sup>37</sup>

خلق sözcüğüne yoktan yaratma anlamının verilmesiyle ilgili olarak şöyle bir tespit yapılabilir: خلق sözcüğünün yoktan yaratma anlamında kullanılması kaynak lügatlerde de yer alır ve bunun en iyi örneklerinden biri ünlü dil alimi İbn Side'dir.<sup>38</sup> Dolayısıyla kaynak lügatlerde bazı sözcüklerin dilde (halk arasında) kullanılan anlamları yanında ıstılâhi anlamlarına da yer verilmiştir. Dolayısıyla bu tür sözcüklere semantik anlam verilmek istendiğinde kaynak lügatlerdeki ıstılâhi anlamlar terk edilerek söz konusu sözcüklerin dildeki kullanım ve anlamlarından hareket etmek gerekir.

### 3. Allah'ın *El-Hâlik* İsmine Semantik Kriterlerin Uygulanması

Araştırmanın buraya kadarki kısmında *el-Hâlik* isminin Kelam'daki yorum anlamı ortaya koyulmaya çalışıldı. Artık bu noktadan itibaren sözcüğe aynı zaman kesiti içinde nasıl anlam yüklendiği (eşsüremlilik) belirlenmeye çalışılacaktır. Buna göre Allah'ın *el-Hâlik* isminin semantik anlamının zihinde teşekkülünü şöyle anlamak mümkündür: *el-Hâlik* sözcüğü söylendiğinde insan zihninde bu sözcükle ilgili bir imge oluşur. Bu imge zihinde *el-Hâlik* sözcüğünün izidir. Yani zihindeki *el-Hâlik*

<sup>32</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *El-Câmiu' li Ahkâmi'l-Kur'an*, trc. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), I, 520.

<sup>33</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, trc. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), I, 320-321.

<sup>34</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Din Kur'an Dini* (İstanbul: Feza Gazetecilik A.Ş., 1992), III, 379.

<sup>35</sup> Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an hakâikü't-tenzil ve uyûnu'l-akavil fi vucuhî't-tevil* (Matbaatü'l-Kubrayi'l-Emiriyye, 1318-1319), II, 4.

<sup>36</sup> Fahreddin Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, 208-214.

<sup>37</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2007), 40.

<sup>38</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail ed-Darir el-Mürsi İbn Side, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, (Kahire: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2000), 4: 388.

sözcüğünün ses imgesinin yine zihinde bulunan *el-Hâlik* sözcüğünün kavramını göstermesiyle *el-Hâlik* sözcüğünün semantik anlamı oluşur. Semantik anlamı bu şekilde oluşan *el-Hâlik* sözcüğünün Kur'an'daki semantik anlamını tespit etmek için birtakım kriterlere/yönteme ihtiyaç vardır. Şimdi de bu yöntemin *el-Hâlik* sözcüğünün semantik anlamına etkisini görelim.

### 3.1. خلق (h-l-k) Sözcüğünün ve Müştaklarının Dildeki Kullanımları ve Anlamları

خلق sözcüğünün dildeki kullanımıyla ilgili olarak خلفاء صخرة ifadesiyle karşılaşılmaktadır. إذا كانتمساءً إذا كانتمساءً İbn Manzur bu ifadenin *düz, pürüzsüz ve yumuşak kaya* anlamında kullanıldığını aktarmaktadır. خلفاء sözcüğü خلق fiilinden türetilmiş sıfat-ı müşbehedir. Dolayısıyla خلق fiili *düzlemek, pürüzsüz yapmak ve yumuşatmak* anlamına gelir. Var olan bir şey üzerinde icra edilen bir amelin niteliğini tanımlamakta ve buna da yaratma anlamını vermektedir. Ancak bu, *yoktan yaratmak* anlamına gelmez. Zira var olan bir şey düzlenir ve pürüzsüz yapılır. Ayrıca خلق sözcüğü takdir etmek anlamına da gelir. Bu anlamı şu beyitte görmek mümkündür:

قال زهير يمدح رجلاً: ولأنت تقري ما خلقت، وبع

ض القوم يخلق ثم لا يفري<sup>39</sup>

“Şair Züheyr bir adamı överken şöyle demektedir: Sen takdir ettiğin (خلقت) işi yerine getirirsin, ama senden başkası bir işi takdir eder ancak onu yerine getirmez.” Şiirde خلق fiili takdir etmek/değerlendirmek (ölçmek) anlamında kullanılmaktadır.

Cevherî (ö. 1009'dan önce) de خلق fiiline takdir etmek, ölçmek, biçmek manalarını vermiştir.<sup>40</sup> Aynı şekilde Ragıp el-İsfahânî (954/1291)de خلق fiilinin bir şeyi oluşturmadan önce takdir etmek, ölçülerin, belirlemek anlamına gelebileceğini söylemiştir.<sup>41</sup> Keza İbn Manzur, ilk sözlük yazarlarından olan Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî'nin de *eşyaya orijinal bir yapı kazandırma ve olması istenen şeyin ölçülerini belirleme* (takdir)şeklinde iki anlama geldiğini belirttiğini bildirir.<sup>42</sup>

### 3.2. خلق (h-l-k) ve الخالق (El-Hâlik) Sözcüklerinin Kur'an'daki Farklı Formları

Kur'an'da خلق fiili ve الخالق isminin farklı formlarıyla karşılaşılmaktadır. Önce خلق fiilinin formlarına ve geçtiği ayetlerdeki anlamına bakalım:

<sup>39</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 10: 85.

<sup>40</sup> Ebu Nasr İsmail b. Hammad Cevheri, *Sihah: Tacu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*, (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999),

"والخلق: التقدير؛ وخلق الأديم بخلقته خلقاً: قدره لما يريد قبل القطع وقاسه ليقطع منه مزادةً أو قرينةً أو خفاً؛"

<sup>41</sup> Rağib el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Terimleri Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra yayımları, 2012), 359.

<sup>42</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 10: 85-92.

- اَخْلُقُ:<sup>43</sup>

خلق fiilinin Kur'an'da muzâri mütekellim اَخْلُقُ hali Âl-i İmran 3/49 ve Maide 5/110 ayetlerinde Hz. İsa'nın bir fiili olarak geçmektedir.

و رَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ ...

"...İsrailoğullarına şöyle diyen bir peygamber kılacak: "Ben size Rabbinizden bir ayet getirdim. Ben size çamurdan kuş gibi bir şey yapıp ona üfleyeceğim de Allah'ın izniyle kuş olacak."<sup>44</sup>

- خَلَقْتُكَ:<sup>45</sup>

خلق fiilinin mazi mütekellim formundadır ve Allah'ın insanı yaratma aşamalarından söz edilirken zikredilmiştir. Meryem 9. ayette;

قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا

"Sen bir şey değilken Allah seni meydana getirdi" anlamı söz konusudur.<sup>46</sup>

- اخْتَلَقُ:<sup>47</sup>

خلق fiilinin iftial bâbının masdar halidir. Sâd Suresi'nin 7. ayetinde geçen bu kelimeye sonradan ortaya konmuş anlamında "uydurma" karşılığı verilebilir.

مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْأَخْرَةَٰنِ إِلَّا اِخْتِلَاقًا

- خَلَقَ:<sup>48</sup>

خلق fiilinden türemiş isim formundadır. Örneğin Bakara suresi 200.ayette ahirette o kimseler için düzeltilmiş, elverişli hale getirilmiş, meydana getirilmiş bir şey veya bir durum (nasip) olmadığı vurgulanmaktadır;

فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ

- مُخَلَّقَةً:<sup>49</sup>

خلق fiilinden türemiş ismi mefuldür. Hac suresi 5.ayette insanın yaratılma aşamasında, insanın bir çiğnemlik et iken düzenlediği anlatılmaktadır:

<sup>43</sup> Âl-i İmran 3/49; el-Maide: 5/110.

<sup>44</sup> Âl-i İmran 3/49.

<sup>45</sup> Meryem 19/9

<sup>46</sup> Fahreddin Râzî bu ayetin tefsir ederken yoktan yaratmaya delil olarak göstermiştir. (Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsiru'l-Kebir*, trc. Suat Yıldırım (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-1999), XXI, 161.

<sup>47</sup> El-Sâd 38/7.

<sup>48</sup> El-Bakara 2/102, 200; Âl-i İmran 3/170.

<sup>49</sup> El-Hac 22/5.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ  
لِّنُنَبِّئَ لَكُمْ

- خُلِقَ: <sup>50</sup>

خلق fiilinden türemiş isim formundadır. Kalem suresi 4. ayette şu şekilde zikredilmektedir: وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ İnsanın maddi yapısının yanında manevi yapısı anlamına gelmektedir ki bu da karakter, seciye demektir.<sup>51</sup>

- الخَلْقُ: <sup>52</sup>

خلق fiilinden türemiş mübalağalı ismi fail halidir. Hicr suresi 86.ayette; إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الخَلْقُ العَلِيمُ Anlamı çokça yapan demektir.<sup>53</sup>

Allah'ın el-Hâlik (الخالق) ismi de Kur'an'da şu formlarda geçmektedir:

- الخالق isminin düzenli çoğul halleri olarak الخالقون<sup>54</sup> ve الخالقين<sup>55</sup> formunda kullanılmaktadır. Bu sözcük çoğul formunda olması itibarıyla *bir şey yapanlar, meydana getirenler* anlamındadır. Bunun örneğini şu ayette görebiliriz:

أَتَذْعُرُونَ بَعْلًا وَتُنذِرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ “Yaratanların en güzelini terk edip de Ba'le mi taparsınız?”<sup>56</sup>

خلق fiiline bu ayetlerde, Allah'a has kılınan yoktan yaratma anlamını vermenin çelişki yaratacağı açıktır.

### 3.3. Kur'an'da Geçen Allah'ın El-Hâlik İsmi'nin İ'rabı

El-Hâlik ismi Kur'an'da sekiz yerde geçmektedir.<sup>57</sup> Söz konusu ayetlerde el-Hâlik isminin i'rabıyla ilgili olarak şöyle bir şema ortaya konulabilir.

El-Hâlik Kelimesinin İ'rabı	Ayetin Metni	Sure İsmi ve Ayet Numarası
Dördüncü haberdir. <sup>58</sup>	دَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...	En'am 6/102

<sup>50</sup> El-Kalem 68/4; el-Şuâra 26/137.

<sup>51</sup> Detaylı bilgi için: Suat Koca, “Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, sy. 2 (2016), 121-135.

<sup>52</sup> El-Hicr 15/86; el-Yâsin 36/81.

<sup>53</sup> Abdurrahman İshak b. Ez- Zeccâci, *İştikâku Esmâillah*, haz. Abdü'l-Hüseyn el-Mübârek (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 167.

<sup>54</sup> El-Tûr 52/35; el-Vâkı'a 56/59.

<sup>55</sup> El-Saffât 37/125; el-Mü'minûn 23/14.

<sup>56</sup> El-Saffât 37/125.

<sup>57</sup> El-En'am 6/102; el-Râd 13/16; el-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62; el-Haşr 59/24; el-Hicr 15/28; el-Fâtır 35/3; el-Sâd 38/71.

Haberdir. <sup>59</sup>	...قَالَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ...	Râd 13/16
Haberdir. <sup>60</sup>	اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ	Zümer 39/62
Üçüncü haberdir. <sup>61</sup>	ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ...	Mü'min 40/62
İkinci haberdir. <sup>62</sup>	هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...	Haşr 59/24
nin! <sup>63</sup> Haberidir. <sup>63</sup>	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ	Hicr 15/28
Mübtedadır. <sup>64</sup>	...هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَزْرَعُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ...	Fâtır 35/3
’nin Haberidir. <sup>65</sup>	إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ	Sâd 38/71

Her ne kadar bazı durumlarda i’rab dikkate alınmadan kelimenin semantik anlamının ortaya koyulması mümkün olsa da yine de anlamı destek açısından i’raba yer vermek gerekir. Dolayısıyla sadece anlam farklılığına yol açtığı zamanlarda değil, her durumda i’raba yer verilmelidir. Yukarıdaki tabloda verilen ayetlerde el-Halik isminin i’rab olarak haber ve mübteda konumunda geldiği görülmektedir. Buradan hareketle el-Halik isminin geçtiği ayetlere semantik anlam verilirken söz konusu ismin i’rabı dikkate alınmalıdır.

### 3.4. Allah’ın *El-Hâlik* İsmi Kur’an’daki Bağlamı

En’am Suresi’nin bağlamını oluşturan 95 – 99 arası ayetlere bakıldığında Allah’ın hakkında insan zihninin kavrayabileceği kavramlarla bilgi verildiği görülür. Mesela; “Allah taneyi ve tohumu/çekirdeği yarandır, o canlıdan ölüyü ölüden de diriye çıkarandır..., sabahı aydınlatandır, geceyi dinlenme güneşi ve ayı hesap ölçüsü yapmıştır..., Karanın ve denizin karanlıklarında yolunuzu bulmanız için o yıldızları sizin için yaratmıştır..., Sizi tek bir nefisten yaratmıştır..., Gökten su indirmiş ve onunla her türlü yeşil bitkiyi/nebatı bitirmiştir. Göklere ve yeri güzel bir şekilde yaratmıştır...”<sup>66</sup> Ayetlerde anılanlar insan zihninin hem rasyonel hem de tecrübî olarak kavrayabileceği sözcüklerdir. Dolayısıyla bu ayetteki bilgiler çerçevesine el-Hâlik sözcüğüne yoktan yaratıcı anlamının verilmesi bağlama uymamaktadır. Zira yoktan yaratmak insan zihninin kavrayabileceği bir kavram

<sup>58</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 3: 188.

<sup>59</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 5: 108.

<sup>60</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 8: 441.

<sup>61</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 8: 505.

<sup>62</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 10: 55.

<sup>63</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 5: 237.

<sup>64</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 8: 120vd.

<sup>65</sup> ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kur’an*, 8: 381.

<sup>66</sup> El-En’am 6/95-99. (Burada ve devamındaki ayetler Türkçe’ye tarafımızca çevrilmiştir.)

değildir. Dolayısıyla Allah'ın el-Hâlik ismine *Allah'ın her şeyi tesviye eden, meydana getiren* anlamının verilmesi uygundur. خلق fiilinin geçtiği diğer ayetlerin bağlamları benzer açıklamanın söz konusu olduğu söylenebilir.

#### 4. Allah'ın el-Halik İsminin Kur'an'daki Semantik Anlamı

El-Hâlik sözcüğüne 'rab, dilsel (dildeki/halk arasındaki) kullanım, Kur'an'da geçtiği farklı formlar ve bağlam kriterleri ışığında baktığımızda, şu anlamların verilmesi uygun görülmektedir: *Tesviye eden*<sup>67</sup> (*Meydana getiren/yaratan/düzelten/uygun ve elverişli hale getiren*).<sup>68</sup>

Sıra Numarası	Sure İsmi ve Ayet Numarası	Ayetin Metni	Ayetin Semantik Anlamı
1	En'am 6/102	ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ	"Bu Allah'tır, sizin Rabbinizdir ondan başka ilah yoktur, her bir şey <b>tesviye eden</b> dir. Dolayısıyla O'na kulluk edin ve O her bir şeye vekildir."
2	Râd 13/16	قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ	"De ki: «Kim göklerin ve yerin Rabbidir?» De ki «Allah'tır.» De ki: «Siz O'ndan başka kendilerine bir faydası ve zararı olmayan dostlar mı edindiniz?» De ki: «Kör olanla gören bir olur mu? Veya karanlıklarla aydınlık eşit olur mu? Veya Allah'a, O'nun yaratması gibi yaratan ortaklar mı buldular?"

<sup>67</sup> Bu anlamı vermek bizim سوى kelimesiyle eş anlamlı kullandığımız sorusu ortaya çıkabilir. Ancak el-İnfitar 82/6-7 ayetlerde bu iki kelimeyi eş anlamlı kullanmadığımızı göstermektedir. Zaten tamamıyla eş anlamlı olsa aynı ayette kullanılmazdı. (الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ أَتَى الْإِنْسَانَ مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ) insanın meydana getiriliş süreci üç fiille ifade edilmiştir. Buna göre ey insan seni kerim olan rabbine ve seni düzenledi, tesviye etti ve dengeli tam ve normal bir şekle getiren nedir?" anlamını vermek uygundur. صخره kullanılır ama صخره سواء kullanılmaz. Bu da aynı anlamda olmadığını göstermektedir. Bu iki kelimeye eş anlamı denilemez ama yakın anlamı oldukları söylenebilir.

<sup>68</sup> Buradaki ve aşağıdaki ayetlerde parantezler eş anlamlılık amacıyla değil açıklamak için kullanılmıştır.



			Ve (Allah'ın yaratmasıyla ortak koştuklarının) yaratmalarını benzer gördüler.» De ki «Allah her bir şeyin <b>tesviye edenidir</b> . O, birdir ve üstün olandır.»”
3	Zümer 39/62	اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ	“Allah her bir şeyi <b>tesviye edenidir</b> ve O her bir şeyin vekilidir.”
4	Mü'min 40/62	ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآَنَىٰ تُؤَفَّكُونَ	“Bu Allah'tır, sizin rabbinizdir, her bir şeyin tesviye edendir (yaratandır) O'ndan başka ilah yoktur. Bu durumda nasıl döndürülüyorsunuz? (Bunun Allah olduğunu, Rabbiniz olmasını, her bir şeyi <b>tesviye eden</b> olduğunu ve O'ndan başka ilah olmadığını kabul etmekten döndürülüyorsunuz)”
5	Haşr 59/24	هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	“O Allah'tır, <b>tesviye edenidir</b> , ayırandır, <sup>69</sup> (mesela; çocuğu anneden ayırandır), şekil verendir, daha güzel isimler O'nundur. Göklerde ve yerde olanlar O'nu tesbih eder (yüceltir). Ve O Aziz (kuvvetli, üstün ve yüce olandır) ve Hakimdir (dengeli

<sup>69</sup> وأصل مادة برأ يدل على انفصل الشيء وتميزه عنه. يقال برأ المريض من مرضه إذا زال عنه المرض وانفصل. Lisânu'l-Arab I: 31.

ALLAH'IN EL-HÂLİK (الخالق) İSMİNİN YORUM ANLAMI VE SAUSSURE'ÜN GÖSTERGE  
KURAMI ÇERÇEVESİNDE SEMANTİK ANLAMI

			olarak hükmedendir).”
6	Hicr 15/28	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلٰٓصَلٍ مِّنْ حَمٍَٔ مَّسْنُوْنٍ	“Rabbinin meleklere: «Gerçekten ben kalıba dökülmüş, kurumuş ve kokuşmuş siyah bir çamurdan beşerî (tesviye edenim)» dediği zamanı (Hatırla!)” <sup>70</sup>
7	Fâtır 35/3	يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلٰٓيْكُمْ هَلْ مِّنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنۢىۡ تُوۡفَكُوۡنَ	“Ey insanlar! Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Allah’tan başka sizin için göklerden ve yerden rızık veren bir yaratıcı var mı? /Gökten ve yerden sizi rızıklandığı halde sizin için Allah’tan başka tesviye eden (düzelten, kullanışlı, uygun hale getiren) var mıdır? O’ndan başka hiçbir ilah yoktur. Ve nasıl döndürülüyorsunuz?” <sup>71</sup>
8	Sâd 38/71	اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ...	“Rabbın meleklere «Gerçekten ben çamurdan <sup>72</sup> olan beşerî (tesviye edeceğim)» dediği zamanı (hatırla!)

<sup>70</sup> Bu mana verilirken, ed-Dervişi, *İ’rabu’l-Kuran*, 232 ve 235’ten yararlanılmıştır.

<sup>71</sup> Mana verilirken ed-Derviş, *İ’rabu’l-Kuran*, 120 ve devamındaki sayfalardan yararlanılmıştır. بَرَزُكُمْ kelimesine İ’rab olarak hem sıfat hem hal cümlesi manalarının verilmesi uygun görüldüğünden, iki anlamda zikredilmiştir.

<sup>72</sup> طين ve صَلٰٓصَلٍ kelimelerinin diğer geçtiği ayetler bağlamında incelendiğinde بَرَزُكُمْ sözcüğünün bilinen çamuru ifade ettiğini صَلٰٓصَلٍ sözcüğüyle ise bu çamurun daha özel, bekletilmiş ve kokusunda yapısında değişikliğe uğramış bir halinin kastedildiği sonucuna ulaşılabilir.)

## Sonuç

Kur'an'ın (İslâm'ın) doğru anlaşılmasında Kur'an'da geçen göstergelerin (sözcüklerin) semantik anlamlarının ortaya koyulması önem arz etmektedir. Kur'an'daki göstergelerin doğru bir Allah tasavvuru oluşturmada anahtar rol oynadığı düşünüldüğünde, bu göstergelerin semantik anlamı ile söz konusu sözcüklerin yorumların birbirinden ayrılması gerektiği de açıktır. O zaman soru şu olacaktır: Kur'an'la ilgili olarak ortaya koyulan semantik anlam ile Kur'an'la ilgili olarak ortaya koyulan yorumlar birbirinden nasıl ayrılacaktır? Allah'ın 'el-Hâlik' isminin Kur'an'ın farklı ayetlerinde farklı form ve bağlamlarda kazandığı semantik anlamı gösterilmeye çalışıldığı bu makale, bu soruya cevap verme hususunda atılmış küçük bir adım olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede önce Saussure'ün gösterge kuramından hareketle semantik anlayışımız/yöntem ortaya konmuş ardından da Kur'an'da geçen bir sözcüğe (gösterge) semantik anlam verilebilmesi için göz önünde bulundurulması gereken kriterler belirlenmiştir. Bu kriterlerin bazılarından hareketle Allah'ın *el-Hâlik* isminin semantik anlamı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bununla birlikte semantik kriterlerden eş anlamlılığın olmaması kriterinin, *el-Halik* sözcüğünün (göstergesinin) semantik anlamının tespitinde kullanılmaya ihtiyaç olmadığını belirtmek gerekmektedir. Zira geleneksel yaklaşımın aksine *bda'*, *fatara*, *ahdese*, *evcede*, *savvera*, *ca'ale* gibi sözcüklerle *halaka* eş anlamlı değildir. Bundan dolayı da biz bu fiillerle خلق fiilini karşılaştırmıyoruz. Bu sözcüklerin (göstergelerin) arasındaki anlam farklılığını açıklamaya değinilmemiştir, zira bu ayrı bir makale konusudur. Bu durumda söz konusu fiillerden türetilen isimlerin anlamları ile خلق fiilinden türetilen *el-Hâlik* isminin anlamı eş anlamlı olmaması sebebiyle söz konusu kriterin uygulanmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Bu açıklamalardan sonra, çalışmamızda Allah'ın *el-Hâlik* isminin semantik anlamının klasik anlam/yorum anlamından farklı olarak *tesviye eden*, (*yapan*, *meydana getiren*, *yaratan*) şeklinde bir anlam verilmesinin doğru olacağı sonucuna ulaşılmıştır.

## Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınları, 1999.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumları Yayınevi, 1982.
- Aysever, R. Levent. "Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 191, sy. 2 (2002): 153-166.
- Cevheri, Ebu Nasr İsmail b. Hammad, *Sihah: Tacu'l-Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Demir, Hilmi. "Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

- Düzgün, Şaban Ali. *Neseфі ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- ed-Derviş, Muhyiddin. *İ'rabu'l-Kur'an-ı Kerim ve beyânuhu*. Beyrut: Dâru'l-ibni Kesir, 1992.
- el-Bağdadi, Ebu Masnur Abdülkâhir. *Usûlu'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1981.
- El-Gazali, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. M. Feriât. İstanbul: Feriât Yayınları, 2005.
- El-Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Camiu' li Ahkâmi'l-Kur'an*, trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Erdem, Hüseyin Sabri. "Haberî Sıfatlar", *Dini Araştırmalar* 5, sy. 1 (2003).
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Taberî Tefsiri*, trc. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Ez- Zeccâcî, Abdurrahman İshak b., *İştikâku esmaillah*, haz. Abdül Hüseyin el-Mübârek. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Fahreddin er-Râzî. *Levâmiu'l-Beyyinât*. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-turas, 2000.
- Fahreddin er-Râzî. *Tefsiru'l-kebir*, trc. Suat Yıldırım. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988-1999.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, trc. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual Yayınevi, 1999.
- [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&kelime=HAYAL](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=HAYAL), erişim tarihi 20.06.2017.
- İbnHazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, haz. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre. Cidde: Mektebetu Ukaz, 1982.
- İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990.
- İbn Side, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail ed-Darir el-Mürsi. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İşsever, Selçuk. "Türkçe Metinlerdeki Bağlantı Ögelerinin Metinbilim ve Kullanımbilim Açısından İşlevi". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, (Mu'tezile'nin Beş İlkesi), trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Koca, Suat, "Ahlak Kavramı Üzerine Etimolojik ve Semantik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57, sy. 2 (2016).
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007.

- Maturidi, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu. (İstanbul: İSAM, 2015).
- Muhammed Ramazan Abdulla. *el-Bâkılânî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye*. Bağdad: 1986.
- Mücahid, Abdülkerim. "Semantiğin Arap ve Batı Dünyasındaki Serüveni", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, trc. Celalettin Divrekçi, sy. 2, (2006).
- Palmer, F. R. *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Proje*, trc. Ramazan Ertürk. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Rağıb el-İsfehâni. *Müfredât: Kur'an Terimleri Sözlüğü*. trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra yayınları, 2012.
- Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersler*. trc. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2001.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Tehânevî, Muhammed Ala b. Ali b. Muhammed Hamid el-Fâruki. *Keşşâfu İstılâhâtî'l-Funun*. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9: 404-418. Ankara: TDV Yay., 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Din Kur'an Dini*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.
- Yurdagür, Metin. *Allah'ın Sıfatları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1984.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an Hakaikü't-Tenzil ve Uyunu'l-Akavil fi Vucuhi't-Tevil*, Matbaatü'l-Kubrayi'l-Emiriyye, 1318-1319.



## MU'TEZİLE'DE KALP MÜHÜRLENMESİ VE ÖZGÜRLÜĞÜN SÜREKLİLİĞİ MESELESİ

Hüseyin MARAZ

Dr., İnönü Ü. İlahiyat F.

[huseyinmaraz78@hotmail.com](mailto:huseyinmaraz78@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-9751-7396>

### Öz

İslam, kalbi sadece bir organ olarak telakki etmez. Kalp aynı zamanda insanın anlama ve idrak etme merkezini oluşturur. Bu sebeple hakikati görme veya hakikate kör bakma kalbin bir hareketi olarak ifade edilir. Anlamak istemeyen kalbin felaketi ise bu durumda mühürlenme/hatm olmaktadır. Mu'tezilî düşüncede her ne kadar mühürlenme bir akıbet/ceza, alamet veya diğer insanlar için maslahat kabul edilse de insanın iman etme özgürlüğüne engel olan bir belirlemeyi ifade etmez. İnsan, teklifin son anına kadar kendisi hakkında nihaî kararı verebilme yeti ve kudretine sahiptir. Hem adli ilahi hem de insana verilen tercih etme imkânı gerçeğe ulaşmayı engelleyecek faktörlere müsaade etmemektedir. Bu sebeple hatm, bir sebep değil; bireyin kararıyla ilintili sonuçtur. Buna göre özgür bireyin kendisi hakkında verdiği net ve sabit karar mühürlenme olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kalp, Hakikat, Teklif, Mühürlenme, Özgürlük.

## THE MATTER ON SEALING OF HEART AND CONTINUITY OF FREEDOM IN MU'TAZILA

### Abstract

Islam doesn't consider the heart only as an organ. The heart comprises the center of understanding and comprehending of the humankind too. Thus, it is stated as an act of heart to see a truth or to look blindly to the truth. The disaster of heart which doesn't want to understand is to seal or be sealed in this case. Even if Mu'tezilî is accepted as a sealing consequent, punishment, sign or benefit for the other people in an opinion, it doesn't state the designation which is an obstacle for the man's freedom to have faith in god. The man has got the power and capacity to make the final decision on themselves to the last moment of responsibility. The opportunity to prefer which is a forensic divine one and is given to the man doesn't permit the factors to prevent to reach the truth.

**Keywords:** Heart, Truth, Responsibility, Being Sealed, Freedom.

**Atıf:** Maraz, Hüseyin. "Mu'tezile'de Kalp Mühürlenmesi ve Özgürlüğün Sürekliliği Meselesi". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 594-614.

## Giriş

Kur'an'ı Kerim, "yeryüzünde dolaşmadılar mı ki düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Onlar elbette dolaştılar) Esasında gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör (akleden kalp) olur"<sup>1</sup> derken insanın idrakine hakikatin apaçık sunulduğunu, doğru bir bakışla gerçeğe ulaşabileceğini bildirmektedir. Özellikle vurguyu kalbe yaparak, kalbin sadece yaşamı sürdürmeyi sağlayan bir organ olmadığını<sup>2</sup> belirtmekte aynı zamanda algı ve idrak merkezi olduğuna işaret etmektedir.<sup>3</sup> Mâverdî bu ayetin farklı yorumlarıyla birlikte aklın bilgi; kalbin ise bilgiye mahal olduğunu zikretmektedir.<sup>4</sup> Buna göre akletme ile kalp arasında doğrusal bir ilişkinin varlığına işaret edilmektedir. Dolayısıyla salt episteme olan akıl ile bu epistemenin mevcudiyetine olanak tanıyan kalp arasındaki uyum, insanın hakikati tespit ve teyidinde önemli bir rol üstlenmektedir. Bu doğrultuda akıl, "kalpte ayırt etmeyi (temyîz) sağlayan kuvve" olarak da tanımlanmıştır.<sup>5</sup>

Görülen ve duyulandan hareketle hakikatin kalp ile tasdîki (bilişsel doğrulama) imanı oluşturmakta; bunlara rağmen tekzîbi (yalanlama) inkâra neden olmaktadır.<sup>6</sup> İslam düşüncesinde akıl ve idrak etme fonksiyonunun pasifize edilerek gerekli değişimin sağlanamaması kalbin (manevî) ölümü ile eşdeğer görülmüştür. Bu yönüyle kalbin görebilmesine ve akledebilmesine ek olarak dönüşebilen ve değişebilen bir yapısının olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Hatta Hz. Peygamber'in: "Ey kalpleri evirip çeviren Allah'ım kalbimi dinin üzerine sabit kıl"<sup>7</sup> duası bu hususa işaret etmektedir. Kalp mühürlenmesi ise bütün delillerin müşahade edilmesine rağmen kalpteki hareketi bilinçli durdurmaz. Esasında mühürlenme görememek ve anlamamak değil; bilinçli ve kasıtlı olarak görmek ve anlamak istememektir. Buradan hareketle makalemizde kalp mühürlenmesinde insan faktörünü Mu'tezilî bakış açısıyla tasvirî bir yöntem ve ilave yorumlarla irdelemeye çalışacağız. Araştırmamız kavram çalışması değildir. Bu sebeple kalbe ârız olan diğer olumsuz etkenlere makalemizde yer vermeyeceğiz. Mu'tezile

<sup>1</sup> Hacc 22/46.

<sup>2</sup> Tarihin çok erken dönemlerinden itibaren duygu ve düşünme merkezinin kalp mi yoksa beyin mi olduğu tartışılmıştır. Aristo, duygu ve düşüncenin kalpte oluştuğunu savunurken; Hipokrat, düşünme, görme, işitme, ayırt etme, sevinme ve üzülme gibi duyguların beyinden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bugün ise bilim, duygu ve düşünce kaynağı olarak beyni görmektedir. Dolayısıyla kalp, sadece yaşamsal devamlılığı sağlayan bir organdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Tayfun Uzbay, "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim İle Mümkün mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar Yeni Yaklaşımlar" *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, sy. 1 (ts.): 124.

<sup>3</sup> Şerif Murtazâ kalbi, bir şeye bilgi veya zan ile ulaşmak için itikatların ve zanların tertibi olarak tanımlar. Bkz. Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî, *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resâilu's-Şerif el-Murtazâ içerisinde)*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, (Kum: h. 1405), 287.

<sup>4</sup> Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nüketu ve'l-Uyûn*, tlk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdurrahim, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 4: 32.

<sup>5</sup> Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, 277.

<sup>6</sup> Bir yönüyle bu durum, varlık ile Allah arasındaki ilişkinin epistemolojik boyutuna işaret etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hulusi Arslan, "Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1 (2011): 59.

<sup>7</sup> Tirmizi, "Da'avât", 3533.

özelinde insan odaklı mühürlenme ile özgürlüğün sürekliliği arasındaki bağıntıyı izaha çalışacağız.

## 1. Hatm ve Tab' Kavramları

Kalbin iman ve inkârın mahalli olması İslam'daki değerini ortaya koymada önemli bir faktördür. Hatta bütün İslam âlimleri imanın en önemli şartı olarak kalbin tasdikini zikretmişlerdir. Dolayısıyla iman, nasıl kalbin bir fiili ise inkâr ve red de ona ait bir fiildir. Hatta vahyin mahalli olarak kalp gösterilmektedir. Bunun yanında kalbin, olumlu veya olumsuz yönde değişme ve dönüşebilme fonksiyonu da vardır. Akleden, hidayete ulaşan, şefkat ve merhameti taşıyan ve takva üzere olan vb. olumlu hasletlere sahip olabilen kalp; körleşen, katılaştıran, sapan, görmeyen, düşünmeyen vb. olumsuz bir hale de dönüşebilmektedir.<sup>8</sup> Fakat insan için basiretsizliği ve durağanlığı ifade eden en önemli kalp olayı mühürlenmedir. Dinî terminolojide kalbin mühürlenmesi genelde "hatm" ve "tab'" kavram çiftiyle ifade edilmiştir. Öncelikle burada her iki kavramın lügavî anlamına ve aralarındaki farka kısaca değinmekte yarar vardır.

Tab', sözlükte "vurulduğu şeyde kalıcı ve ayrılmaz bir iz bırakma" anlamına gelmektedir. Bu niteliğiyle tab'da, kalıcılık ve süreklilik anlamı daha baskındır. Buna göre "dirhemi bastı" (tabaa'd dirheme tab'an) demek, metal üzerinde kalıcı bir iz bırakmayı ifade etmektedir. Yine kalıcı ve değişmez olan insan karakteri için tab'/tabiat ifadesi kullanılmaktadır. Tab'ın bu niteliğine rağmen 'hatm'in yapısında kalıcılık ve süreklilik anlamı söz konusu değildir.<sup>9</sup> Hatm, genel olarak bir şeyin tamamlandığını, amel ve eylemin sona erdiğini bildiren bir sözdür. Örneğin "Kur'an'ı hatmettim" diyen biri ezberlemeyi veya okumayı sona erdirdiğini kastetmektedir. Burada ezber için yapılan en son şey 'hatm' olmaktadır. Bu sebeple "o gün onların ağızlarını hatmederiz"<sup>10</sup> ayeti bir engelleme; Allah "onların kalplerini hatmetti"<sup>11</sup> ayeti ise gerçeği kabul etmenin engellendiği düşüncesinin kınanmasıdır.<sup>12</sup> Bu bağlamda Zemahşerî, hakikatin üzerini örtme veya ona mühür vurmanın mümkün olmadığını; hatm'in mecazî bir anlatı olduğunu söylemektedir.<sup>13</sup> Ayrıca ona göre "bir şeyin kapalı olması için mühür vurma" hatm olmaktadır. Dolayısıyla hatm, bir şeyin içerisine başka bir şeyi alamayacak şekilde örtülmesidir. İnanç yönüyle hakikatin kalbe nüfuz edememesi hatm olarak ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Bu doğrultuda Kâdî Abdulcebbar, insanın tercih edimine etki etmeyecek olan yazının, kâfir ve müminin kalbine yazılmasını mühürleme olarak izah eder. Buna göre müminin kalbine iman; kâfirin kalbine küfür yazılır. Kâdî

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, "Kalp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26; (İstanbul: TDV Yay., 2001), 230.

<sup>9</sup> Askerî, Ebû Hilal, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 73.

<sup>10</sup> Yasin 36/65.

<sup>11</sup> Bakara 2/7.

<sup>12</sup> Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, 72.

<sup>13</sup> Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi'l-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: 1998), 1: 164.

<sup>14</sup> Bu tarz bir kapalılık ile ne kendisine ulaşılabilir ne de bilgi sahibi olunabilir. Bu teşbihten hareketle hatm, kalbe hakikatin nüfuz etmesinin zorlaşmasıdır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1, 164-165.



Abdulcebbar, bunun hem mümin hem de kâfir için lütuf ve maslahat olduğunu söyler.<sup>15</sup>

Kâdî Abdulcebbar, tab' ile hatm arasında insana etki etme bakımından bir fark görmez. Her iki kelimeye de alamet, iz ve belirti anlamında yer verir.<sup>16</sup> Teknik tabirle 'hatm'i, yüzüğün nakşıyla meydana gelen alamet veya nakışla meydana gelen iz anlamında ele alır. Bu anlamıyla kelime, bir şeyin karara bağlandığını, son aşamasına veya uç noktasına gelindiğini ifade eder. Diğer yönden insanın tercihleri söz konusu olduğunda bir işin sonuna gelindiği ve artık bireyin faydalanma imkânının kalmadığı durumlara işaret eder. Çünkü böyle bir durum kesinleşen hükümlerin varlığı anlamına gelmektedir. Zira uzun tartışmalar neticesinde delillerin ortaya konularak meselenin etraflıca izahından sonra yine de ikna olmayan birine "senin kalbin mühürlenmiş artık sen anlamazsın" denilir. Esasında bu aşama, inat eden kimse adına fikrin sabitleştiği ve tartışmanın faydasız olduğu bir noktayı bildirir. Yine de Kâdî Abdulcebbar bu fikrî sabiteyi, özgür bireylerin imana veya inkâra kudretleri olmadığı şeklinde anlamaz.<sup>17</sup> Çünkü mühürleme, insanın irade ve kudretini pasifize ederek onu aciz kılmak değildir. Hatm, bu anlamıyla zorunlu ve sürekli bir kapalılık değil; bireyin kararı ile doğru orantılı bir kapalılıktır. Sonuçta insan kalbinin dış bir müdahale ile kalıcı olarak gerçeğe kapalı olması teklifin kabih olmasını gerektiren bir faktördür.

## 2. Kalp Mühürlenmesi ve İnsanın Sabit Kararı

Kâdî Abdulcebbar, bir şeyin kendisini veya zıddını tercih edebileceğini bilen kimseyi kâdir olarak niteler.<sup>18</sup> Bu tanım ile o, insanın kudretini aşan fiilleri kapsam dışı bırakır. Buna ilaveten fiilin, insanın kasıt, irade ve planına göre bilinçli olarak meydana geldiğini vurgular.<sup>19</sup> Bu durumda inkâra güç yetirebilen biri aynı şekilde imana da güç yetirebilir. Bu yönüyle mühürleme, insanın özgür tercihini gösteren bir bilgi ve delil niteliği taşımaktadır. Birey adına inkâra zorlayıcı veya inkârı sabitleştirici bir etken değildir. Öyleyse insan, özgür tercihiyle kendisine biçtiği rolü yaşam haline getirebilmektedir. Daha doğrusu mühürleme, kişinin kendisi için tercih ettiği 'sabit kararı'nı bildirmektedir.

Mu'tezile'nin genel kanaatine göre tab'/mühürleme, kalbi mühürlenmiş kimsenin kınama, övgü, ceza veya mükâfatı hak ettiğine dair kalbinin üzerindeki alamettir.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zenzur (Kahire: Dâru't-Turas, 1966), 1: 289.

<sup>16</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 51-54- 211, 289, 342, 343, 379.

<sup>17</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 51.

<sup>18</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 50; Ayrıca bkz. İbnu'l-Melâhimî, el-Havârizmî Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Uşûli'd-Dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tahran: Mirasun Mektûbun, 2012), 862.

<sup>19</sup> İnsan iradesi mümkün şeylere taalluk ettiği gibi imkânsız şeylere de taalluk edebilir. Örneğin insan ölmeyi istememesine rağmen böyle bir şey mümkün değildir. Çünkü burada ihtiyara aykırı bir arzu söz konusudur. Bu sebeple ihtiyar, iradeden daha özeldir. Bu durumda her ihtiyar irade iken; her irade ihtiyar değildir. Bkz. Davud, Abdulbârî Muhammed, *el-İradetu-inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camiati, 1996), 51.

<sup>20</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi-Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (el-Lutf), thk. Muhammed Khodor Nabha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 13: 111.

Kâdî Abdulcebbar bu anlamın Kur'anî olduğunu söylemekte fakat yorumunda ihtilafın varlığına da işaret etmektedir. Örneğin Ebu Ali el-Cübbâ'ye göre kalbin mühürlenmesi inkâr eden için ceza (ukûbet) anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> O, bu cezanın kınama ve aşağılama ile benzer olduğunu düşünür. Çünkü inkâr ve günah, dünyada kınama ve azarın hak edilmesi; ahirette ise büyük bir azabın varlığı anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre tab'ın ukubet olması, önceden mevcut olan küfrün cezası olması itibariyledir. Bunu imana engel olmanın neticesi olarak anlaşılmasına gerektiğinin altını çizer. Burada o önemli bir tespit de yapmaktadır. "Bir fiilin karşılığı, o fiilin kendisi" değildir. Dolayısıyla ceza olan mühürlemenin karşılığı yine kendi cinsi ceza ile izah edilemez.<sup>23</sup> Böyle bir durumda 'cezaya karşılık ceza' gibi bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Ceza ise teknik ifadesiyle mühürlenen kalbin karşılaştığı ahlakî sonuçtur.

Ebu Haşim el-Cübbâ de mühürlemenin ceza olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre mühürleme, sadece lütuftur.<sup>24</sup> Lütf olması, hem mühürlemenin lütf olduğunu bilen hem de kalbi mühürlenen kimseyi kapsar. O, mükellef için ise bunun aynı zamanda bir alamet olduğunu düşünür. Çünkü bu sayede mükellef, bu halden uzak durma ve bu hali kınama yetisi kazanır. Dolayısıyla mühürleme, kınamayı gerektiren bir hal olduğu gibi mükellefi gınahtan yüz çevirip itaate yönlendirdiğinde vaîd konumundadır. Bu nedenle o, tab' ile engellerin izale edilmesi kastedilirse bunun maslahat olacağını söyler. Bununla birlikte benzeri bir duruma düşmekten kaçınmayı sağlaması itibariyle de lütf ve maslahat olduğunu düşünür.<sup>25</sup> Burada Ebu Haşim, mühürlemenin nesnel gerçekliğine işaret etmek istemektedir. Daha doğrusu insanın tecrübe alanında tanık olduğu olumsuz figürler, mühürlemenin pratik yansıması olarak görülebilir. Bu ise benzeri bir yaklaşım içerisinde olmayı engellediğinden insan için bir lütf ve maslahata dönüşmektedir.

Kâdî Abdulcebbar ise mühürlemenin tek başına kalbi mühürlenen için lütf olmasını kabul etmez. Ona göre söz konusu kimse içinde bulunduğu durumu bilmez. O, aynı zamanda Ebu Ali'nin düşüncesini de doğru bulmaz. Çünkü mühürleme ne elemdir ne de eleme sebep olan bir haldir. Üstelik kınamayı gerektiren vech/neden tarzında bir üzüntüyü de gerektiren bir durum da değildir. Bu açıdan Kâdî Abdulcebbar mühürlemeyi ceza anlamının verilmesini doğru bulmaz. Kâdî'nin düşüncesinde mühürlenme bir alamettir. Bu alamet bilgi değerine sahip olduğu yönüyle lütf ve maslahat olmaktadır. Çünkü bu sayede kınama, övgü, ceza ve mükâfatın hak edildiği bilinir.<sup>26</sup> Özellikle o, övgü ve yergi ehlinin bilgisini hatm'in alamet olan anlamıyla ilişkilendirir. Fakat bu alameti,

<sup>21</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111.

<sup>22</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 54, 213; Arap dilinde küfrün aslı örtmek, gizlemek (tağtîye) tir. Kâfir, Allah'ın kendisine olan nimetini inkâr etmedeki ısrar ve inadıyla gizlediği için bu adla anılır. Bkz. Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, 1: 71.

<sup>23</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 289.

<sup>24</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111.

<sup>25</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 54, 213.

<sup>26</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 111.

iman etmemenin kalıcı belirtisi olarak da görmek istemez. Ona göre hatm, iman fiiliyle etkisini yitirecek ise bir engel olarak görülmemelidir.<sup>27</sup>

O, her ne kadar tab' veya hatm'in engel olmayı çağırırsa da bunun teşbihi bir anlatım olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda iman ve idrake kapalı bir kalbin mühürlenmiş bir nesneye benzetildiğini düşünür. Kâdî Abdulcebbar, mühürlemenin mecazî bir söylem olduğu noktasında da şüphe duymaz. Bu düşüncesini, "onlar sağırdır, dilsiz, kördürler..."<sup>28</sup> ayetiyle destekler. Ona göre mükellef, canlı ve akıllı bir varlık, herhangi bir arıza olmadığı sürece görme, duyma ve konuşma yetisine sahiptir. Fakat içerisinde buldukları durum algılama ve ayırt etme yeteneklerinin pasif olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla hakikatin tüm belgelerini gördüğü ve işittiği halde inkârda ısrarla direnen biri, işitmeyen, görmeyen ve anlamayan olarak nitelenmektedir.<sup>29</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, yukarıda zikredilen ayetin iki farklı yorum şeklinden söz eder. İlk olarak, Allah, görmek istemeyen kimsenin halini gözlerini, üzerinde görmeyi engelleyici bir perde metaforuyla nitelemiştir. Çünkü görmeyi sağlayacak bütün illetlerin bertaraf edilmesine rağmen hakikati kabul etmemektedir. O, bütün delillere rağmen kabule yanaşmayan biri için eşek veya ölü niteliğini uygun görür. Dolayısıyla kendisine seslenildiği halde işitmeyen birinin canlı olarak nitelenemeyeceğini belirtir.<sup>30</sup>

Ancak inkârda direnenlerin bu halinin, kendi hallerine bırakılmış birey tipolojisi ile izahına da karşı çıkar. Çünkü Allah onların bu halini kınamıştır. Kınamanın varlığı Allah'ın böyle bir sonucu hem irade etmediğine hem de razı olmadığına işaret etmektedir.<sup>31</sup> Dahası kınama, ancak özgür bireylerin değere konu olan fiilleri üzerine bina edilen ahlakî bir tespittir. Şu halde kınama, inkâr edenlerin içerisinde buldukları trajik durumdan ziyade kötü tercihlerine yöneliktir. Çünkü mevcut hali tersine çevirebilecek irade ve ihtiyar hatm gibi geçici bir hal değildir. Üstelik algı kapallılığı, haklarındaki kınamaya engel oluştursaydı Allah'ın asla onları kınamayacağını altını da çizer. Zira kınama, tersi durum olan övgünün de hak edilebileceğini bildirmektedir. Ona göre mühürleme, insanın akıllı ve mükellef olmasına etki edecek bir güç değildir.<sup>32</sup>

İkinci yorumda ise mühür, Allah'ın inkâr edenlerin kalplerine koyduğu bir âlâmet olarak resmedilmektedir. Böylece melekler onların iman etmeyeceği bilgisiyyle hareket ederler. Daha doğrusu bu âlâmet ile kınamanın hak edildiğini bilirler. Bu ise hem melekler için hem de kâfirlerden bu hali bilen veya zannî bilgiye sahip olan için lütuf olur. Bu sayede zulüm ve küfürden vazgeçmeye daha yakın olurlar. Kâdî Abdulcebbar, bu düşüncenin Hasan'a ait olduğunu söyler.<sup>33</sup> Önemli olan

<sup>27</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>28</sup> Bakara 2/18.

<sup>29</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 289; Ayrıca bkz. *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 611.

<sup>30</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin* (Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Hadîse, ts.), 14.

<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14.

<sup>32</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14.

<sup>33</sup> Hasan el-Basrî olması ihtimaliyle bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14; *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 211.

husus, Kâdî'nın, alameti, sadece yazı veya haber türü bir bilgi olarak anlamasıdır. Bunların engelleyici bir güce sahip olmadığından hareketle de insanın özgür tercihiyle bağlantısını sürekli hatırlatmasıdır.<sup>34</sup>

Bu iki yorumdan hareketle Mu'tezile düşüncesinde mühürleme, bireyi imanı tercihten alıkoyan bir engelleyici değildir. Üstelik Allah, böyle bir yöntemi imana engel olmanın aracı da kılmamıştır. Çünkü onlar, teklif devam ettiği sürece mühürleme gibi bir yolun seçilerek insanın özgürlüğüne engel olmayı kabih görmüşlerdir. Bu nedenle insan iradesi göz ardı edilerek mühürlemenin doğrudan Allah'a izafesini mümkün görmemişlerdir.<sup>35</sup> Öyle ki insanın süregelen sorumluluğu ile karara bağlanmış bir hükmün bağdaşması, Mu'tezilî düşünceye aykırıdır. Bu sebeple insan, teklif sona erene kadar kendisi hakkında nihaî karar verebilme hürriyetine (temkîn) sahip olabilmelidir.

Bunun yanında Kâdî Abdulcebbar, mühürlenmiş bir kalbin tevbesinin kabul edilmeyeceği düşüncesini de doğru bulmamaktadır. Ona göre mühürleme hiçbir surette 'tövbeye engel olmak' değildir.<sup>36</sup> Çünkü onun düşüncesinde teklifin varlığıyla tövbeye engel olmanın birlikteliği mümkün değildir. O, kalp mühürlenmesi tövbeye engel ise başlangıçta teklifte bulunmanın da kabih olacağı kanaatindeydi. Bu düşüncesini desteklemek için şu ayete işaret eder. "...Hayır, inkârları nedeniyle Allah, o kalplerin üzerini mühürlemiştir. Pek azı hariç iman etmezler."<sup>37</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre ayetin zahiri yapısı, iman etmekten engelleme anlamındadır. Fakat o, hatm ve tab'ın alamet olduğunu tekraren vurgulayarak, mühürlemenin azlık veya çokluk ile ilişkisini doğru bulmaz. Çünkü azınlık için geçerli olan kuralın çoğunluk için de geçerli olacağını düşünür. Bu doğrultuda hatm, iman etmeye engel olsaydı iman etmeyi tercih eden azınlık için de aynı etkide olması gerekirdi.<sup>38</sup> Burada Kâdî Abdulcebbar önemli bir kural koyar. 'Engel umum ifade derse engellenen için de umum bildirir'.<sup>39</sup> Dolayısıyla hatm, değişmez bir engel ise, engellenen kalp için değişim ve dönüşüm mümkün değildir. Bu durumda men', bütünü kapsadığından engelleme de bütünü içerisine almalı ve az bir kısım da inanmamalıdır.

Bu nedenle Kâdî Abdulcebbar tövbeye engel olmayı, teklif edilen şeyin bizzat kendisine engel olmak olarak anlar. Bu açıdan Kâdî Abdulcebbar mühürlenmeyi, küfre karşılık gelen bir ceza olarak görmektedir. Daha doğrusu mühürlenme, inkâr fiilinin zorunlu sonucu olarak tezahür etmektedir. İnsan adına Allah'ın verdiği nihaî bir karar değildir. Çünkü ona göre Allah'ın iman hürriyetine mühürleme yoluyla engel olması bir de bunun üzerine cezalandırması adalete aykırıdır.<sup>40</sup> Buradan hareketle Mu'tezilî düşüncede kalbin mühürlenmesi sebepten ziyade

<sup>34</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 211.

<sup>35</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 290.

<sup>36</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349; *el-Muğnî*, 13: 111; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 211.

<sup>37</sup> Nisa 4/155.

<sup>38</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 211; *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14.

<sup>39</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 212.

<sup>40</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 212.

sonuç olarak görülmektedir. Hakikati görmek istemeyen kalbin ısrarı neticesinde sabitleşen bir karara işaret etmektedir. Mühürleme, iman etme kudret ve iradesini sona erdiren bir müdahale değildir. Kâdî Abdulcebbar'a göre inkâr eden için imanı tercih etmeyi engelleyecek şeyleri izale etme imkânı sürekli mevcuttur. O, daha çok bireyin *temkîn* niteliğine vurgu yapmaktadır. Çünkü akıl, irade ve kudrete sahip olan bir varlık engelleri aşabilecek donanuma sahiptir. Ona göre bireyin özgürlüğü yanında engeller (savârif) pasif konumdadır. Kâdî Abdulcebbar, bu durumu birtakım örnekler üzerinden de izaha çalışır. Örneğin üzerine kapının kapatıldığı birinin içinde bulunduğu durum 'çıkma engeli' olarak anlaşılamaz. Çünkü birey, kapıyı açma iradesini ortaya koyarak çıkmayı veya kalmayı tercih edebilir. Yine kitaba vurulan mühür, okuma yasağı anlamına gelmez. Burada mühür söküp kitabı okuyacak olan bireyin tercihi esas etkindir.<sup>41</sup>

Bir kimsenin cebine "artık iman etmeyecektir" notunun yazılarak konması iman etmeye engel olacak bir duruma işaret etmez. Çünkü burada da pasif bir etmeden söz edilmektedir. Üstelik mevcut yazı, kişinin kudret ve iradesine etki edecek türde bir güç değildir. Ona göre Allah'ın levh-i mahfuzda insana dair yazısı onların kudret ve iradelerini kullanamayacağı anlamına gelmemektedir. Üstelik insanlar içeriğini bilmedikleri yazıya göre seçimlerini yapmamaktadırlar.<sup>42</sup> Yani insan, kendisi hakkında yazılan yazının etkisiyle hayatına yön tayin etmemekte, tercihiyle farklı kararlar alabilmektedir.

Ancak Allah'ın mutlak ilmi insan idrakine kapalıdır. Daha doğrusu Allah'ın bilgisi, insan irade ve ihtiyarını pasifize eden bir etken değildir. Fakat insan, kendi fiilleri hakkında kesin bilgiye ve fiillerinin değer yüklü olduğunu bilme imkânına sahiptir. Bu bilgi sayesinde insan özgürce davranabilmekte ve seçenekler arasında karar verebilmektedir.<sup>43</sup> Açıkçası insan, özgür olduğunun aynı zamanda irade ve kudretinin farkındadır. Bir eylemde bulunurken varoluşsal yeteneklerini aktif şekilde kullanmaktadır. Hatta özgürlüğü kısıtlandığında ontolojik bir tepki ile karşılık vermektedir. Bu durumun izahına dair Kâdî Abdulcebbar: "Biz özgürce tercih edebildiğimiz farkındayız; fakat Allah'ın ilmi hakkında bilimiz yoktur. Bu sebeple Allah'ın adil oluşu insanın hür olduğu görüşüne ve bütün ahlakî meselelerin bu hürriyetin varlığıyla ilişkili olduğuna bizi zorluyor, demektedir."<sup>44</sup>

Çünkü Mu'tezile düşüncesinde insanî fiil, ancak hür, akıllı ve irade sahibi birinin tasarrufu olduğu zaman bir kaide ve hüküm ifade eder. Aksi halde ihtiyâren gerçekleşmeyen bir fiile mükâfat veya ceza takdiri âdil değildir. Dolayısıyla Mu'tezile, bir eylemin metafizik kaynağı ile pek ilgilenmemiştir. İnsan özgürlüğü söz konusu olduğunda onlara göre 'sorgulanamaz eylem' türü olmamalıdır. Bu sebeple onlar, eylemin ilahî irade ile bağıntısını kurmaktan çok, eylemi sorgulamayı tercih etmişlerdir. Bu nedenle irade ve kasıttan yoksun bırakılmış bir varlığın eylemini sorgulamanın abes olacağını söylemişlerdir. Verilen örneklerde

<sup>41</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>42</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>43</sup> Kâdî Abdulcabbar, *el-Munye ve'l-Emel*, tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, thk. İsmâuddîn Muhammed Ali (ys.: 1985), 113.

<sup>44</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Munye ve'l-Emel*, 113.

de görüldüğü üzere mühürleme, insanın karar verme imkânını sonlandıran bir hal değildir. Mühürlenme daha çok insan iradesiyle uyum içerisinde oluşan bir tespite işaret etmektedir. Fakat bu belirleme, değişim ve dönüşüm etkisinden uzak değildir. Dilediği takdirde olumlu veya olumsuz yönde kalbi dönüştürebilme gücü, insan için temkîn konumundadır. İnsan sorumluluğunun yasal formu olan temkîn insanın özgürce yapabilmesinin bir bakıma aslını oluşturmaktadır.<sup>45</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar'ın mealini vereceğimiz ayete yaptığı yorum bu düşünceye işaret etmektedir. *"Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerine de bir perde gerilmiştir ve onlar için büyük bir azap vardır."*<sup>46</sup> Ona göre ayet, mükellefin nazar ve istidlâli terk etmesiyle bilgidен faydalanma imkânının kalmadığından söz etmektedir. O, ayette örtü/perde anlamına gelen 'gışâve'yi algı kapalılığı olarak ifade etmektedir. Çünkü bireyin kendisiyle işitip gördüğü fakat algılayamadığı hakikat arasında bir engel oluşmuştur. Dolayısıyla kendi ihtiyarıyla inkârda ısrar etmesi, hakikat ile kendisi arasında manevi bir örtüye dönüşmüştür. Bireyin kararıyla ulaştığı bu sonuç/hatm nedeniyle Allah, mühürlemeyi kendisine izafe etmemiştir.<sup>47</sup> *"Sen ölümlere işittiremezsin"*<sup>48</sup> ayeti de bu hususa işaret etmektedir. Bütün uzuvların sağlam ve sağlıklı olmasına rağmen kendi tercihiyle nazar ve istidlalden kaçınma ölü sembolüyle ifade edilmiştir.

Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın inkârcıları bu şekilde kınamasını hakikatin elde edilmesine bir engel görmez. O, bu ayetten inkâr edenlerin haklarında katî bir hükmün verildiği şeklinde bir yargıya ulaşılmasını doğru bulmaz. Ona göre Allah'ın inkârda ısrar edenleri ölüye benzetmesi iman etmeme sebebi değildir. Ayrıca kınama, onların mevcut hallerini asla değiştiremeyeceği anlamına da gelmemektedir.<sup>49</sup> Başka bir ayette Allah'a izafe edilen saptırma (zeyğ) ifadesi de burada zikredilmelidir. Ayette mealen şöyle denilmektedir. *"İşte onlar eğrilip sapınca Allah da onların kalplerini eğriltilip saptırdı."*<sup>50</sup> Kâdî Abdulcebbar ayetin zahiri anlamından hareketle "Allah'ın küfrü ve günahı yarattığı söylenemez" der. Bu ayette Allah sapmayı öncelikle fâile izafe etmiştir. Fâil sapmayı istemiş, Allah da onun bu kararına uygun hareket etmiştir.<sup>51</sup> Bu sapma, iman etmeyi sağlayacak bütün çağırıcıların (devâî) varlığına rağmen bireyin tercihi ile gerçekleşmiştir. Kâdî Abdulcebbar'a göre de iman etmeyi kolaylaştıracak bütün yolların açık olduğu bilgisi, insan için en kapsamlı ve nesnel bilgidir.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Şerif Murtazâ, teklif edileni mükellefin yapmasına imkân tanyacak her şeyin temkîn olduğunu söyler. Bkz. Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, 266; Kâdî Abdulcebbar'a göre temkîn, kendisi olmaksızın fiilin olmadığı şeydir. Bkz. İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî, *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret (Beyrut: 1981), 2: 328.

<sup>46</sup> Bakara 2/7.

<sup>47</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 54.

<sup>48</sup> Neml 27/80.

<sup>49</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 14; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>50</sup> Saff 61/5.

<sup>51</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 2: 653.

<sup>52</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 13.

Bu cümleden hareketle hakikate ulaşmada insan idrakine kapalı bir unsurun varlığı Mu'tezile teolojisinde teklifi geçersiz kılar. Teklif, insan için bir imkânlar alanının sürekli açık olmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda teklifte mükellefin eşitliğini ifade etmede odak kavramlardan biri 'ta'riz'dir. Şerif Murtazâ, ta'rizi, "bir kimsenin, elde edemeyeceği ihtimali olmasına rağmen bir faydayı elde etmeyi veya bir zararı uzaklaştırmayı sağlayacak şeyi bir başkasına bildirmesi olarak tanımlar."<sup>53</sup> Nasîruddîn Tûsî, kapsayıcılık yönüyle bu kavramı "ta'rizu's-sevâb" terkihiyle ifade eder. Bunun anlamı mükâfata ulaşma imkânı, mükelleflerin tamamına tanınmıştır. Öyleyse teklif sürecinde müminin bir ayrıcalığı olmadığı gibi kâfire özel bir haksızlık da söz konusu değildir. Bu açıdan hem kâfir hem de mümin için teklifin hasen olmasının illeti, mükelleflerin mükâfatı hak etme noktasında varoluşsal olarak eşit imkânlarla sahip olmasıdır.<sup>54</sup> Bu imkânın mühürleme yoluyla insanın elinden alınması teklifin varlığı ve de aslî gayesiyle çelişen bir durumdur. Ayrıca ta'riz, bir şeyi elde etme imkânı ise aynı zamanda değişim ve dönüşüm isteği anlamına da gelmektedir. Çünkü imkân tanıma ile değişimin fâili olma, ortak bir çağrışıma sahiptir. Bu da insana çift yönlü bir hareket imkânı sağlamaktadır. Böylece insan, irade ve ihtiyarıyla ya mükâfatın ya da cezanın hak edeni olmaktadır.

Bunun yanında Kur'an'ı Kerim, "...din konusunda üzerinize bir zorluk-güçlük yüklemeyen O'dur..."<sup>55</sup> ayeti ile insanın aşması mümkün olmayan kapasitesine işaret etmektedir. Kâdî Abdulcebbar bu ayetin yorumunda, güç yetirilemeyen şeyin kula teklifi mümkün değildir, der. Çünkü Kâdî'nin düşüncesinde kulun gücünü aşan bir istekle sorumlu kılınması veya mühürlemede olduğu gibi dönüştürme gücünün olmadığı bir sabiteyle teklifi sürdürmesi nassa terstir.<sup>56</sup> O halde Allah'ın kuldan iman isteği sürekli bir imkânın varlığı ile doğru orantılıdır. Diğer yönden Allah'ın böyle bir isteğe engel olacak bir sürece insanı sevk etmesi, insana zarar verme olduğundan kabihtir.

Oysaki Allah, mükellefin küfrü tercih edip bununla zarara uğrayacağını bildiği halde iman etmesini irade etmektedir. Burada Allah'ın iradesi ile bilgisi arasında çelişkinin farkında olan Kâdî Abdulcebbar çözüm olarak kulun yararına olan ve imana yaklaştırmayı sağlayan şeylere işaret eder. Ona göre Allah'ın mükellefe yönelttiği emirler, iyi ve güzele teşvik etmesi (terğib), kolaylıklar sağlaması ve lütuf ile desteklemesi imana yaklaşımcı unsurlardır. Bunun karşısında nehiyeler, yasaklar, korkular, kötü ve zarar olan ile caydırma, tehditte bulunma vb. fiiller yine küfürden uzaklaştırıp imana yaklaştırma amacıyladır. Kâdî Abdulcebbar' göre bütün bunlar Allah'ın irade ettiği imanı gerçekleştirmeye yönelik ihsan ve ikramlardır. Ayrıca Allah'ın imanı irade etmesi aynı zamanda küfrü kerih gördüğünün kanıtıdır.<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbar'ın paradigmasında Allah, bütün

<sup>53</sup> Şerif Murtazâ, *el-Hudûd ve'l-Hakâik*, 2: 265.

<sup>54</sup> Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Keşfu'l-Murâd fi-Şerhi't-Tecrîdî'l-İtikâd*, (Muhakkik Allâme Hillî'nin şerhiyle birlikte) (Beirut: Müessesetü'l-Alemî, 1988), 302; Karşılaştırma için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 187, 381 vb.

<sup>55</sup> Hacc 22/78.

<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2: 514.

<sup>57</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 199-201.

fiilleriyle küfre engel olan; imana da çağırandır. Mükellefe yüce mevki ve menfaatlere ulaşma imkânı vermesi de O'nun sadece faydalandırmayı irade ettiğini belgeler niteliktedir.<sup>58</sup> O, bu idealin kapsamı noktasında inanan ve inkâr eden için mühürlemeyi engel olarak görmemektedir.

Nitekim Mu'tezile, insanın fiillerinin kendi tasarrufları olduğunu ve Allah'ın kendilerine ihsan ettiği güç sayesinde eylemde bulduklarını savunmakta ve insan özgürlüğünü kısıtlayan her türlü yaklaşımı reddetmektedir.<sup>59</sup> Bu bağlamda Kâdî Abdulcabbar, insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyen kimse büyük bir hata işlemiştir, demektir.<sup>60</sup> Ona göre kulların fiillerinin yaratıcısı Allah değildir. O, kulların fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı, kulun güç yetirmekte aciz kaldığı eylemleri de Allah'ın var etmesi gerektiğini söyleyerek, bir fiilin meydana gelmesi için tek bir kâdirin yeterli olacağını düşünmektedir.<sup>61</sup>

Diğer yönden insanın fiile yönelik kudreti, yaratılış kanunlarına bağlı fitrî bir zorunluluktur. Çünkü insanın fiilleri insan ile ilintilidir ve Allah'ın ihsan ettiği irade ve kudret sayesinde ihtiyârî fiilleri yerine getirebilmektedir. Bu itibarla iman ve inkâr da insanın ihtiyar alanında yer almaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'a göre insanın yapabileceği fiilleri Allah'a ait kılmak insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu engelleyici bir unsur oluşturmaktadır. Böyle bir durumda iyi ve kötüyü Allah yaptığı için iyi ve kötü diye bir değerden söz edilmesi de mümkün olmamaktadır. Bu bakımdan bir fiilin iki fâil tarafından yerine getirilmesi Mu'tezile düşüncede olası değildir. Yani bir fiilin iki kudretin eseri olması mümkün gözükmemektedir. Bir fiilin iki muhdes veya biri muhdes diğeri kadîm iki fâil veya sadece kadîm bir varlık tarafından yapılması imkânsızdır.<sup>62</sup> Bu doğrultuda Sümame b. Eşres kulların fiilleriyle olan ilişkiyi, kategorik olarak üç farklı tavırla izah eder.

1. Fiillerin tamamı Allah tarafından yaratılmıştır. Bu durumda kullara ait bir fiil olmadığı için onlar, ceza, mükâfat, zem (yergi) ve medhi (övgü) hak etmezler.
2. Fiillerin yaratıcısı hem insan hem de Allah'tır. Bu durumda övgü ve yergiyi birlikte hak ederler.
3. Fiillerde tasarruf yetkisi sadece insana aittir. Bundan dolayı mükâfat, ceza, övgü ve yergiyi kendi tercihleri sonucunda hak ederler.<sup>63</sup>

Mu'tezile'ye göre üçüncü madde insanın özgür olduğunu ve bu sayede eylemleri adına hesap verebileceğini belirtmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, Allah'ın, insanın zıddını yapabildiği fiillerin sorumluluğunu kendisine bıraktığını ve bu sorumluluğu paylaşma iradesinin olmadığını ifade eder. Bu yüzden bir fiilin tek bir fâili ve sorumlusu vardır. O da insanın kendisidir.<sup>64</sup> İnsanların eylemleri

<sup>58</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 11: 202.

<sup>59</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 25-26.

<sup>60</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 25.

<sup>61</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 168.

<sup>62</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 28.

<sup>63</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Munye ve'l-Emel*, 55; Zühdi, Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beirut: 1974), 96.

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 8: 25.



neticesinde kendilerine nispet edilen iyi, dürüst, cömert, adil, zalim, cimri, kötü vb. nitelikler özgür fiillerinin ürünüdür.<sup>65</sup> Görüldüğü üzere Mu'tezile, insanın ihtiyarî fiillerinin kendisine ait olduğunu kabul eder. Bu açıdan tek fiilin, iki güç arasında paylaştırılmasını tutarlı bulmaz. Çünkü onlara göre her ma'lulun bir illeti, her fiilin de bir fâili vardır. Bir fiili varlık sahasına çıkararak da bu durumda sadece o fiilin fâilidir. Öyleyse iman ve inkârın fâili bu durumda insanın kendisidir.<sup>66</sup>

Buradan hareketle denilebilir ki, insanın özgürlüğüne dair bilinçlilik hali geri dönülemez mutlak bir mühürlemeye imkân tanımamaktadır. Bu açıdan mühürlenme, sadece tercih ve hürriyetin zorunlu sonucu olarak tezahür etmektedir. Diğer yönden insan, işlediği günahta ne kadar ısrar ederse etsin, mükellef olması içinde bulunduğu durumu değiştirme imkânı tanımamaktadır. Dolayısıyla günahkârın tövbesine mühürleme veya başka bir şekilde engel olma, teklifî emrin engellenmesi ile eşdeğerdir. Kısacası kalp mühürlenmesi, kâfir veya günahkârın iradesine engel ise varoluşsal sorumlulukların söz konusu birey için geçerli olmadığı anlamını çağrıştırmaktadır.<sup>67</sup>

### 3. Bireyin Özgürlüğü ve Engellerin Pasif Etkisi

İnsan ontolojik olarak yetilerini iman için de inkâr için de kullanabilen bir varlıktır.<sup>68</sup> Bu itibarla iman ve inkâr kalbin bir eylemi olarak cins itibarıyla benzerdir. İnsanın aynı cins olan iki şeye güç yetirebilmesi her halükarda mümkündür. Allah da mükellefe sadece itaat etme imkânı tanımamıştır. Çünkü temkîn, tek bir şeye tanınan imkân değildir. Kâdî Abdulcebbar, bir şeye güç yetirmeyi hasen ve kabih bir yön üzere var etme kudretiyle izah eder.<sup>69</sup> Ona göre Allah, ancak tercih üzere fiili var etmeye gücü yeten ve fiilin keyfiyetini bilen birine teklifte bulunmaktadır.<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar, hasen olan taatin varlığı için kabih olan inkâra engel olmayı, teklifin sona ermesi veya kabih olmasıyla ilişkilendirir. Zira iyi veya kötünden birini tercih etme imkânı olmayan biri mülce (eyleme zorlanan) kimsedir. İkinci bir şeye kudreti olmayan biri için teklifin buna bağlı olarak hak ve özgürlüğün bir değeri kalmamaktadır.<sup>71</sup>

Buna mukabil insan fiillerini ilahî bilginin zorunlu uygulayıcısı olarak mekanikleştiren Mücebbire gibi gruplar, insanın itikâdî konumunun Allah'ın ezeli iradesiyle sabitlemektedir. Bu durumda Allah'ın bilgi ve iradesi mükellefin tercih

<sup>65</sup> Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye* (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu) trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 147.

<sup>66</sup> Kâdî Abdulcebbar, ilahî ve insanî fiil ayrımı yaparak insan kapasitesine vurguda bulunur. İlk olarak fiil, insanî yeti ve yeteneklere göre veya beşeri kudret ve iradenin dışında meydana gelmiştir. İnsanın özel yetileriyle meydana gelen fiiller kendisine aitken, güç ve iradesini aşan fiiller Allah'a aittir. Diğerleri ise fiillerin ahlakî niteliğine göre yapılan ayrımdır. Kötülük özelliği taşıyan fiilin faili insan iken; iyi ve hikmet içeriğine sahip fiillerin faili Allah'tır. Ayrıntı için bkz. Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6, sy. 16 (2003): 59.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349.

<sup>68</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 181.

<sup>69</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 182.

<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 311.

<sup>71</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 182.

etme yetisini statikleştirmektedir. Böylece mükellef, Allah'ın iradesinin zorunlu uygulayıcısına dönüşmektedir. Oysaki Allah, inkâr edenleri büyük bir azabın varlığı ile tehdit etmiştir. Kâdî Abdulcebbar, Allah'ın inkâr edende küfrü kalıcı kılması halinde bu tür tehditlerde bulunmasını abes olmakla niteler. Onun düşüncesinde zorunlu olan bir fiil nedeniyle bir kimseyi kınayıp cezalandırmak iyi ise rengi, boyu veya şekli sebebiyle kınamak da iyidir.<sup>72</sup> Zira ihtiyârî fiiller ile ızdırârî fiillerin aynı hükme tabi olması övgü ve yergiyi her iki halde mümkün hale getirmektedir. İnsanı özne kılan da ihtiyâr sahibi olmasıdır. Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde Allah'ın bazı inanç ve eylemlerin hesabını sorması ve buna bağlı olarak cezaya başvurması insanın kendi kararıyla ilişkilidir.

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da Mücebbire'yi kâfirin küfre kâdir olduğu fakat imana kâdir olmadığı görüşünden dolayı ilzam eder. Ona göre kâfirin iman etmeye gücü yoksa muhtar ve fâil olmasının bir anlamı kalmamaktadır. Hatta kâfir, bilinçli olarak küfre zorlanmaktadır. Ebu'l-Huzeyl'e göre iki zıttı kudreti olmayan biri, ne inkâr ne de iman edebilir. Mücebbire ise kudretin ancak zıt olan iki şeyden birine taallukunu iddia etmektedir. Bu durumda küfür üzere olan birinin iman etmeye güç yetirmesi imkânsız olmaktadır. Ebu'l-Huzeyl, bir şeye güç yetirenin zıddına da yetireceğini, bir şeye güç yetiremeyenin zıddına da güç yetiremeyeceğini söyleyerek Mücebbire'nin savunusunu saçmalık ve tutarsızlıkla ilzam eder.<sup>73</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre "Allah'ın kalbi mühürlemesi iman etmeye engeldir" cümlesinde inkârcılar arasında tahsise gidilmesi onun düşüncesinde mümkün değildir. Dolayısıyla bu cümlelerin tutarlı olması için bütün inkârcıların iman etmekten men olunması gerekir.<sup>74</sup> İnsanın alternatifler arasında seçim yapabilmesi ise kalbin dönüşme ve değişme anlamını çok net bir şekilde yansıtmaktadır. Fakat bu değişimin çok da kolay olmadığı yine şahit âlemden hareketle tecrübe edilmektedir. Zira dinî veya dünyevî her bir grup kendi düşünce ve öğretisinin en doğru olduğundan şüphe duymamaktadır. Kur'an'ın ifadesiyle "*dinlerini parçaladılar ve bölük bölük oldular. Her grup sahip olduğuyla sevinip övünmektedir.*"<sup>75</sup> Bu ayet, insanın idrak ve istidlâl edebilmesine engel olacak bireysel etmenlerin yanında çevresel koşullara da işaret etmektedir. Şu halde algı kapalılığı bireysel ve toplumsal koşullarla da alakası olan bir durumdur. Dolayısıyla insan, ferdî vicdan (akleden kalp) ve sosyal akıldan etkilenebilen bir varlıktır. İçsel dâî vicdan ile dışsal dâî toplumsal akıl, insanın tercihlerine etki etmede başat rol oynamaktadır. Ancak sosyal sorumluluk, vicdânî sorumluluk olmadan birey üzerinde mutlak manada yönlendirici değildir. Daha doğrusu sosyal etken, vicdanın onayı ile aktif hale gelmektedir. Açıkçası sosyal sorumluluk, vicdânî sorumluluk yanında yine de pasiftir. Fakat bu realite, sosyal olgunun, insan kalbi üzerinde yönlendirici bir etkisinin olmadığı anlamına da gelmemelidir. Nitekim dini gelenek ve kabullerin

<sup>72</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>73</sup> Hayyât, el-Mu'tezilî, Ebu'l Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fi'r-Red Ale-İbnî'r-Ravendî'l-Mulhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: 1993), 11.

<sup>74</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 53.

<sup>75</sup> Rum 30/32.

sosyal sorumluluk üzerinde yarattığı baskı, insanın vicdanına etki edebilen haricî bir güç olmaktadır.<sup>76</sup>

Diğer yönden inkâr eden biri günahı içselleştirdiğinde günah onda bir meleke halini alabilmektedir. Gûnahta ısrarın insanın kalbini kararttığı ve daha sonra dönüşümü zor bir sürece götürdüğü Hz. Peygamber'in şu hadisinde görülebilir. "Mümin günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta oluşur. Eğer pişman olarak başışlanmasını dilerse nokta silinip kalbi cilâlanır. Günah işlemeye devam ettiği taktirde siyahlık kalbini sarar. Allah'ın, 'Onların işlemekte oldukları kötülükler kalplerini karartmıştır' şeklindeki beyanında (Mutaffifin 83/14) yer alan kir ve pas bundan ibarettir."<sup>77</sup> Esasında alışkanlık ile kalbin günaha vereceği tepki arasındaki bağ zayıflamakta bu da günahın içselleştirilmesine neden olmaktadır. Bu aşamadan sonra günahı alışkanlık haline getiren birey; mevcut hale son verecek iradeyi göstermekte zorlanabilmektedir. Fakat bu durum telafisi imkânsız bir durum değildir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, günahı ısrarla sürdürmekle az veya çok günah işlemek arasında bir ayırım yapmaz. Ona göre bir kimse günah işlemeyi sürdürse de mükellef olması içinde bulunduğu durumu düzeltebileceği anlamına gelmektedir.<sup>78</sup> Mu'tezile düşüncesinde teklif süresince mükellefin hukuku, ilcânın (özgürlüğü kısıtlama) yokluğu ve tahliyenin (fiilî özgürlük) varlığıyla garanti altına alınmıştır. Kâdî Abdulcebbar'ın düşüncesinde teklif ve tahliye devam ettiği sürece Allah'ın birtakım engeller ile imanı tehdit etmesi mümkün değildir. Çünkü böyle bir ihtimal Allah'ın kabihî yaptığı anlamına gelmektedir.<sup>79</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre "eğer şu olsaydı daha çok insan iman ederdi" cümlesi oldukça önem arz etmektedir. Açıkçası Allah, var olduğu takdirde insanın inanmasına sebep olacak bir nedeni eksik bırakmış mıdır?<sup>80</sup> Mu'tezile böyle bir şeye ihtimal dahi vermez. Çünkü ekolün temel felsefesinde adalet ve hikmet, ilahî fiillerin en temel özelliğidir. Bu nedenle Mu'tezile'nin adalet anlayışının merkezinde, insan ve onun menfaati vardır. Hatta insanın hukuku, Allah'ın hukukunu savunmaktan daha öncelikli olabilmektedir. Çünkü ontolojik olarak insanı teklife hazır halde yaratan Allah'tır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, insanı inanmaya yaklaştıracak olan akıl, kudret, ihtiyar, irade, emir, terğîb, peygamber, va'd ve lütuf vs. ile inkârdan uzaklaştıracak yasaklama, tehdit, vaîd, hâtır<sup>81</sup> ve korkutma vb. olguları engellerin izalesi kabul eder.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Saîd Murad, *İbn Metteveyh ve Erâuhu'l-Kelâmîyye* (Kahire: Mektebetu-Enculu'l-Mısriyye, 1991), 426-428.

<sup>77</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 83:1.

<sup>78</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 14: 349.

<sup>79</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 290.

<sup>80</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 197, 271.

<sup>81</sup> "Hâtır", kişinin nazardan kaçınmasını engellemektir. Nazar ve istidlali terk ettiğinde azabı veya kınamayı hak edeceğine dair kişide oluşan içsel/fitrî korku halidir. Ayrıntı için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, (İstanbul: İsam Yay., 2011), 170-189; Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, 'havâtır'ın araz olduğunu söyler. Nazar, tefekkür ve istidlale çağırın hâtır, Allah'ın insanın kalbine koyduğu arazdır. Bununla insan itaate çağırılır ve Allah'ın korkuttuğu ve tehdit ettiği şey üzerinde istidlâle yönlendirilir. Bunun dışında lütuf ve tevfiik olan 'hâtır'ı işlevsiz kılmaya çalışan şeytanın 'hâtır'ı vardır ki Ebu'l-Huzeyl bunun 'günah' olduğunu söyler. Bu durum aynı zamanda içsel bir çekişmenin varlığına işaret eder ki bu, insan hürriyetinin değerini ortaya koyan bir mücadele

Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah, insanın inkâr etmesine gerekçe olacak hiçbir şey bırakmamıştır. Lütuf, ihsan, hikmet ve temkin açısından mümin ile kâfir arasında da bir fark yoktur. Bu durum şu örnek üzerinden izah edilebilir. Aç olan iki kişiye ikram edilen yemekten biri faydalanır diğeri faydalanmazsa, yemeği ikram eden her ikisine iyilikte bulunmuştur. Allah da lütuf ve temkini inanan veya inanan olmayan herkese ihsan etmiştir. Her bir birey kendi özgür tercihiyle iman veya inkâr edebilmektedir. Dolayısıyla sağlanan imkânlar açısından her insan eşittir.<sup>83</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre Allah bir şeyin olmasını istiyorsa onun zıddı olan şeyin varlığını istemiyordur.<sup>84</sup> Bu iradenin sadece belli insanları kapsaması 'muhâbat' olarak ifade edilmiştir. Buna göre "hak etme noktasında eşit olmalarına rağmen iki kişiden birine diğerinden ayrı, özel bir faydanın sağlanması (muhâbat) mümkün değildir."<sup>85</sup>

Kapsam eşitliği insanın irade ettiği şeyi özgürce yerine getirebilmesinin bir takım koşullarını da gerekli kılmaktadır.

1. Farkındalık (Bilinç ve kasıt): İnsan ilk önce ne yaptığını bilmelidir. Bilinçliliğin olmaması halinde insan, fiilin bizzat faili olsa da irade edeni olmaz.
2. Amaçlılık (Gâiyyet): İyi veya kötü bir değer bildirirse de insanın eylemi amaçlı olmalıdır.
3. Fiili bağımsızlık: Eylemin varlığı bir başka şeyin varlığına bağımlı olmamalıdır.
4. Engellerin Kaldırılması: İnsanın tercih hürriyetinde zorunlu bir kısıtlayıcı olamamalıdır.<sup>86</sup> Bu dört madde insanın özgürlüğünün sürekliliğini bildirmektedir. Dolayısıyla kalbin mühürlenmesi de insanın kendisi adına bilinçli ve kasıtlı tercihi anlamına gelmektedir. Bireye tanınan bu imkân ilahî müdahalenin etkisini de akla getirmektedir.

Bu bağlamda Ebu Haşim el-Cübbâi, "Allah bizi tevhitte nehyetse dahi biz tevhidin vücûbiyetini aklen biliriz" der. Çünkü ona göre bu nehiy, tevhidî vacip olmaktan çıkarmaz. Çünkü burada dikkate alınması gereken emir ve nehiy değildir. Asıl muteber olan bizzat tevhidin aklen vacip olmasıdır.<sup>87</sup> Bunu izah sadedinde Kâdî Abdulcebbar önemli bir kural koyar. "Vacibin vacip olmasının şartı, Allah'ın mücib olması değildir." Ona göre mükellef, mükâfatı elde edecek imkânlarla donatıldığında Allah'ın vacibi kuldan isteyip istememesi eşit seviyededir."<sup>88</sup> Çünkü vacibin özleri/vücut, bilgi düzeyinde insanda sabittir.

(gavâye) halidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Abdurrahim ez-Zeynî, *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2010), 176-177.

<sup>82</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 271.

<sup>83</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 271.

<sup>84</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 197-198.

<sup>85</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 284.

<sup>86</sup> Davud, *el-İradetu-inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*, 51; Abdussettar Râvî, *el-Akl ve'l-Hürriyye Dirâsetü'n fi-Fikri'l-Kâdî Abdülcabbari'l-Mu'tezilî* (Beyrut: 1980), 370-371.

<sup>87</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 188.

<sup>88</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 188.

İnsanı sorumlu kılan bu özler, varlıklarını bir emir veya nehiyden almazlar. Bu bakımdan insanın fitrî yapısı, kendisini sorumlu kılması için yeterlidir.<sup>89</sup> Öyleyse kâfir veya müminin fitrî yapısı, hem tevhide ve hakikate hem de küfre ve batıla yönelebilecek yetiye sahiptir.

Allah'ın irade ettiği imanun yerine nefret ettiği inkârın varlığı ise kalbin doğruyu anlayamayacak (tefakkuh) dereceye gelmesiyle ilintilidir. Bu durum ayette: "*Kendi arzu ve özlemlerini tanrı edinen ve Allah'ın, (algı ve idrakinin hidayete kapalı olduğunu) bilerek saptırdığı, kulaklarını ve kalbini mühürlediği ve gözlerinin üzerine perde çektiği insanı hiç düşündün mü? Allah'ın onu terk etmesinden sonra kim ona doğru yolu gösterebilir? O halde, hiç düşünüp ders çıkarmaz mısınız?*"<sup>90</sup> Burada Kâdî Abdulcebbar, hevâyâ uymayı aklın yol göstericiliğinden ayrılmakla izah eder. O, aklın karşısına hevâyâ yerleştirerek bilgisiz olmak ile iman arasında doğrusal bir ilişki kurmaz. Buna göre câhil biri fitrî bilgi düzeyi ile (aklî teklif) iman edebilirken; bilgili bir kimse hevâsına tâbî olduğundan gerçeğe aykırı davranabilmektedir.<sup>91</sup> Sonuç olarak da "*Allah, bu şekilde hakikati kabul etmek istemeyenlerin kalplerini mühürler.*"<sup>92</sup>

Burada şu hususun zikredilmesi de önem arz etmektedir. İnsanlar, yaşadıkları tarihsel zaman, coğrafya, sosyo-siyasî ve ekonomik şartlar gereği eğitim ve öğrenme imkânından mahrum kalabilirler. Bu şekilde olan insanlar, cahil denilen sınıf içerisinde mütalaa edilmektedir. Fakat cahil tek tip bir niteleme değildir. Öyleyse burada iki tarz cehaletin varlığına dikkat çekmekte yarar vardır.

a) Câhîlu-Kâsır: Bir engelin varlığına bağlı olarak veya kişisel durum gereği eğitim ve öğretim imkânı bulamayan kimselere denir. Bu insanlar Allah katında mâzurdurlar. Bu hallerinden dolayı cezalandırılmazlar. Çünkü gerekli bilgi ve beyana zorunlu olarak ulaşamamışlardır.

b) Câhîlu-Mukassır: Bilgiyi elde etme veya bilgilenme imkânı varken kasten veya ihmal sonucu öğrenmeyi terk eden kimseler. Bu kimseler Allah katında mesuldürler. Bu kusur ve ihmalleri nedeniyle cezalandırılırlar.<sup>93</sup> Öyle ki bu insanlar, bilme imkân ve şartlarına sahip oldukları için ceza ile karşılaşmışlardır. Dikkat edildiği üzere temkîn, bu anlamıyla insanın yaşadığı tarihî, coğrafî ve sosyo-ekonomik şartlar ile de ilişkili bir kavramdır. Buna rağmen bilme imkânı, her insanı kapsayan ve diğeriyle de eşitleyen fitrî bir paydır. Kâdî Abdulcebbar da insan aklının sorumlu olduğu asgarî miktarı, tevhid ve adalet bilgisi ile izah etmektedir.<sup>94</sup>

İnsanın tercihine etki ettiği iddia edilen kötü figür şeytanın varlığı da burada zikredilmelidir. Özellikle insan davranışlarına etki edebilecek türde bir gücün

<sup>89</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11: 188.

<sup>90</sup> Câsiye 45/23.

<sup>91</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, 386; Akıl-heva karşıtlığının ayrıntılı bir izahı için bkz. Râğîb el-İsfahânî, *ez-Zerâ ilâ Mekârimi's-Şerîa (İslam'ın Ahlak İlkeleri)*, trc. Abdi Keskinsoy (Trabzon: Beşikçi Yayınevi, 2003), 61-68.

<sup>92</sup> Rum 30/59.

<sup>93</sup> Tebrîzeyânî, *Alâu'l-Hassûn, el-Adl inde Mezhebi-Ehli-Beyt* (ys.: Li'l-Cemi'l-Alemiyi li-Ehli'l-Beyt, h. 1429), 287-288.

<sup>94</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 11, 310.

sahibi olup olmadığı insan özgürlüğü bağlamında oldukça önem arz etmektedir. Mu'tezile, şeytanın varlığını şerrin mûcib illeti olarak görmemektedir. Bu bağlamda Ebu Reşîd en-Nisâbûrî, Maneviyye ve Deysaniyye gibi düalist inançların şeytan algısına yer verir. Onlara göre şeytan, kötülüğün aslıdır. Bu nedenle de temkîn sahibi değildir. Nisâbûrî ise şeytanın yaratılmasını şer için zorunlu görmez. Ona göre şeytan, mükellef, muhtar ve iyilik ve kötülüğe kâdir bir varlıktır. Bu sebeple şeytan, şerrin kaynağı değildir. Mütemekkin varlık olarak şerri tercih edebilir.<sup>95</sup>

Diğer yönden Kâdî Abdulcebbar, insanın akıl, irade ve ihtiyar gücüne işaret eden temkin kavramıyla illetlerin kaldırılması söylemini çokça zikretmektedir. Fakat burada şeytanın varlığı, insanın hakikate ulaşım mükâfatı hak etmesinde bir engel gibi durmaktadır. Nitekim şeytanın yokluğu halinde hakikatin, fayda ve mükâfatın daha kolay elde edilebileceği akla gelmektedir. Şeytanın kötülüğe çağırması ise adeta insanın aleyhine olabilecek bir sonuca hizmet etmektedir. Ebu Haşim'e göre inkâra yönelen bir çağrı olmadığı sürece küfre girmeyeceği bilinen biri, şeytanın çağrısıyla inkâr ediyorsa bu kimseye teklifte bulunmak yine de hasendir. Çünkü bu çağrıyla söz konusu kişinin imanı tercih etmesi meşakkatli olacak ve bu doğrultuda hak edeceği mükâfat artacaksa şeytanın kötülük çağrısı ' ziyade şehvet' konumundadır. Bu düşüncesiyle o, ziyade şehveti temkîn olarak anlamaktadır.

Ebu Ali ise şeytanın saptırmaya yönelik çağrısını 'salt lütuf' olarak görür. O, bu çağrının özel bir lütuf olduğunu söyleyerek temkîn için bir risk oluşturduğunu düşünmez. Ona göre delaletle çağırılan kimse, şeytanın çağrısı ile sapacak ve çağrı olmadığında bir kabul gerçekleşmeyecekse, Allah'ın buna mani olacağını söyler. Onun düşüncesinde Allah'ın hem teklifte bulunması hem de kötüyü musallat etmesi mümkün değildir. Bu nedenle Ebu Ali, teklifin, bir başkasına verilen kötülük imkânı ile zarar görmesini mümkün görmez. Ona göre şeytanın çağrısı, kötülükten kaçınmak için temkîn konumunda lütuftur. O, çağrı ile bir kaçınma gerçekleşir ve mükâfatın hak edilmesinde bir ayrıcalık olursa bunun lütuf olduğunu düşünür.<sup>96</sup> Ebu Haşim ise şeytanın çağrısını 'kabihte lütuf' kabul eder ve bunun mefsedet olmadığını söyler. Ona göre bu çağrıyla mükellefin kabihe karşı kaçınma duygusu çağrı öncesi hale göre daha meşakkatli olmaktadır. Bu ise şehvetin artarak arzu duyulan şeyden kaçınma isteğinin artmasını anlamına gelmektedir. Şu halde Ebu Haşim, meşakkate etki ederek mükellefin mükâfatı hak etmesine katkı sağlayacak şeyleri temkîn olarak izah etmektedir.<sup>97</sup>

Bununla birlikte Ebu Ali, peygamberlerin ölmesine rağmen iblisin kıyamete kadar kalıcı olmasına da değinir. Ona göre İblis'in varlığını sürdürmesinde bir kötülük olsaydı Allah onu mutlaka yok ederdi. Ancak onun var olmasıyla kötülük

<sup>95</sup> Nisâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed, *fi't-Tevhîd-Divânü'l-Usûl*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1965), 630.

<sup>96</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 106-107.

<sup>97</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 13: 106.

yapabilen insan, yokluğu halinde de kötülük yapabilecek bir yapıda yaratılmıştır.<sup>98</sup> Onun düşüncesinde şeytan, insan davranışlarına etki edebilecek mutlak bir gücü temsil etmez. Çünkü şeytanın kötülüğe çağrısı katî bir yaptırım bildirmez. Aynı zamanda insanın da söz konusu çağrıya rıza göstermesi gerekmektedir. Bu yüzden insanın istek ve onayı olmadan şeytanın çağrısı kötü fiilleri zorunlu kılacak bir sesleniş değildir.<sup>99</sup> Kur'an'da, şeytanın insanı yönlendirecek bir güce sahip olmadığını itirafı da bu gerçeği doğrulamaktadır.<sup>100</sup>

Nitekim insan doğası gereği iyilik ve kötülüğe meyl edebilen bir varlıktır.<sup>101</sup> Bu nedenle insanın kasıtlı ve bilinçli fiiline şeytanın mutlak etkisi söz konusu değildir. Kâdî Abdulcebbar da "günah ihtiyâren gerçekleşir" söylemiyle, insan özgürlüğünün şeytanın kötü emeline feda edilemeyeceğini vurgular.<sup>102</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre mükellefin itaat ve yararlı eylemine bu çağrı, engelleyici güç bir oluşturmaz. Çağrı ile eğilim arasında doğrusal bir ilişkiyi gerekli görmeyen Kâdî Abdulcebbar, içerisinde kötülük barındıran bir çağrıyı kötülüğün asıl kaynağı olarak görmez. Peygamberlerin ve müminlerin aynı çağrıya muhatap olduklarını dile getirerek bunu istifsad/kötülüğe meylettirme olarak anlamaz.<sup>103</sup>

Şu halde tercih edebilen bir varlığa yöneltilen her kötülük çağrısı, bir yaptırım anlamına gelmemektedir. Ne var ki insan akıl, irade ve kudretiyle kendi kararını verebilen mütemekkin bir canlıdır. Öyleyse insanın karar verebilme yetisine etki edebilecek haricî müdahaleler aslî unsurlar değildir. Bunlar arızî faktörler olarak bireyin irade ve ihtiyarı yanında pasif konumdadır. Fakat insanın bilinç ve kastıyla aktif hale gelerek akleden kalbine etki edilmektedir.

## Sonuç

İslam düşüncesinde kalbin sadece yaşamı sağlayan bir organ olmadığı aynı zamanda bir anlama ve idrak merkezi olduğu görülmektedir. Bu durumda kalbin mühürlenmesi daha çok kişisel bir tecrübeden ibarettir. Bu tecrübe, hem

<sup>98</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Münyeye ve'l-Emel*, 71; *el-Muğnî*, 13: 233; İbnu'l-Melâhimî el-Havârizmî, Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Fâik fi-Usûli'd-Dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: 2010), 271; Subhî, Ahmed Mahmûd, *Fî-İlmi'l-Kelâm (Mu'tezile)* (Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985), 1: 146.

<sup>99</sup> Abdulkerim Osman, *Nazariyyetü't-Teklif-Erau'l-Kâdî-Abdulcabbari'l-Kelâmiyye* (Beyrut: 1971), 42-43; Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan er-Râzî, *Kitabu'z-Zineti-fi'l-Kelîmatil-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Huseyn Hamedânî (Yemen: 1994), 324.

<sup>100</sup> Nahl, 16/99; Günümüzde yaygın olan ve çokça dile getirilen inanışlardan biri şeytanın son nefesini vermeden insana musallat olmasıdır. Bu tasallutun amacı, şeytanın son bir hamle yaparak müminin imanını elinden almaktır. Böyle bir olayın vukû yukarıda zikrettiğimiz gerekçelere istinaden imkânsızdır. Üstelik Allah'ın şeytana böyle bir imkân verip son anda bir oyunla kulundan Müslüman kimliğini alması adalet ve hikmet ile de bağdaşmamaktadır. Şu halde bu tür senaryoların Kur'an ve sahih sünnet ile asla uyummadığı bilinmelidir. Üstelik Allah'ın zorlamadığı ve tercihen oluşmasını irade ettiği iman alanına (2/256), bir başka varlığa tanınan güçle müdahale edeceği inancı tutarlı değildir. Böyle bir durumda yaratma ve teklifte bulunmanın bir anlam ve amacı kalmadığı gibi insan için gelecek de belirsizlikler alanına dönüşmektedir.

<sup>101</sup> Şems, 96/8.

<sup>102</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, 6/2 244; Aytepe, Mahsum, "Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 285.

<sup>103</sup> Ayrıntılı bir açıklama için bkz. Aytepe, Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi, 282-285.

kapalılığın hem de açıklığın yanısıra bireyin kendisi hakkındaki kararını ifade etmektedir. Dolayısıyla bireysel ve toplumsal algı ve idrak düzeyinde noksanlık ve teorik durağanlık insanın hakikati keşfine mani olabilmektedir. Bu sebeple kalp mühürlenmesi metafizik bir müdahaleden ziyade bireysel bir tercih ve tecrübenin ürünü olarak kendini göstermektedir.

Mu'tezile ekolü, mühürlenmiş kalbin, imanı tercih imkânının sona ermediğini iddia ederek, sonuç eksenli bir yaklaşımı benimsemiştir. Buna göre mühürlenmenin ceza olarak kabul edilmesi inkârın neticesinde karşılaşılabilecek olan cezaya işaret etmektedir. Yine lütuf olarak izah edilmesi diğer insanlar adına pratik yararı olduğu içindir. Alamet olması ise bilgiye işaret eden biz iz ve tanımlamayı sağlayan bir hal olması itibariyledir. Esasında en özel vurgu, mühürlemenin insan için kalıcı ve değişmez bir sonuç anlamına gelmediğidir. Çünkü kalbin değişebilen ve dönüşebilen bir yapıda olması, ayırt etme yetisinin sürekliliğini kanıtlamaktadır. Dolayısıyla iman veya inkâr edebilme yetkisi, kalbin değişmez yasadır. Buna göre Mu'tezile düşüncesinde insan irade ve ihtiyarının hâricî bir müdahale ile pasifize edilmesi, teklifi buna bağlı olarak da âdil yargılamayı abes kılabilir. İnsan, teklifin son anına kadar kendisi adına karar verebilecek yapıda olan bir varlıktır. Kalp mühürlenmesi ise ilahî bir müdahale olarak anlaşılmalıdır. İnsanın algı ve idrakini pasifize ederek değişime engel olmasıdır. Bu yönüyle insanın kendisi adına verdiği kararı, Allah'ın kınadığı bir eylem olarak kendini göstermektedir. Bir fiilin niteliğine yönelik kınama tersi bir durumun imkân dâhilinde olduğuna en net delildir. Bu sebeple insana tanınan temkîn yetisi, kendi iradesine yönelik dışsal bir müdahalenin pasif karakterini vurgulamaktadır. Üstelik Allah'ın insana akletmeyi, düşünmeyi, algı ve idrakini fizikî âlem ile sürekli ve düzenli bir iletişim kurmasını istemesi mutlak bir kapalılığın olmadığını göstermektedir. Sonuçta dünya, görmenin ve görmeyi sağlayacak sistemin ve nesnel alanın insan için hazır olduğu bir tefekkür alanıdır.

### Kaynakça

- Ammara, Muhammed. *el-Mu'tezile ve'l-Hurriyyetü'l-Müşkiletü'l-İnsaniyye (Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu)*. trc Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6, Sy. 16 (2003): 55-74.
- Arslan, Hulusi. "Kur'an'ın İman Öğretileri Işığında Fideizm'in Kritiği." *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, Sy. 1 (2011): 49-69.
- Askerî, Ebû Hilal. *el-Furuku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekafe, 1997.
- Aytepe, Mahsum. "Kâdî Abdulcebbar'da Lütuf Teorisi" Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Cârullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: 1974.



- Davud, Abdalbârî Muhammed. *el-Îradetu-inde'l-Mu'tezile ve'l-Eş'aira*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camiati, 1996.
- Hayyât, el-Mu'tezilî. Ebu'l Hasen Abdirrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisâr fi'r-Red Ale-İbni'r-Ravendi'l-Mulhid*. thk. H. S. Nyberg, Beyrut: 1993.
- İbn Metteveyh, Hasen b. Metteveyh en-Necrânî el-Mu'tezilî. *Kitabu'l-Mecmû fi'l-Muhît bi't-Teklîf*. cem. Ebu Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh, thk. J.J. Houben-Daniel Gimaret, Beyrut: 1981.
- İbnu'l-Melâhimî, el-Havârizmî Mahmud b. Muhammed. *Kitabu'l-Fâik fi-Uşûli'd-Dîn*. thk. Faysal Bedir Avn, Kahire: 2010.
- İbnu'l-Melâhimî, el-Havârizmî Mahmud b. Muhammed. *Kitabu'l-Mu'temed fi-Uşûli'd-Dîn*. thk. Wilferd Madelung Tahran: Mirasun Mektûbun, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Munye ve'l-Emel*. tlf. Ahmed b. Yahya el-Murtaza, thk. Isamuddin Muhammed Ali, ys.: 1985.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî. *Müteşâbihu'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Zerzur, Kahire: Dâru't-Turas, 1966.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (el-Aslah, İstihkaku'z-zem, et-Tövbe)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (el-Lütf)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (el-Mahlûkât)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl (Îrâde)*. thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*. Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Hadîse, ts.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. İstanbul: İsam Yay., 2011.
- Mâverdî, Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüketu ve'l-Uyûn*. tlf. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdurrahim, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Murad, Saîd. *İbn Metteveyh ve Erâuhu'l-Kelâmiyye*. Kahire: Mektebetu-Enculu'l-Mısıryye, 1991.
- Nasîruddîn Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî. *Keşfu'l-Murâd fi-Şerhi't-Tecrîdi'l-İtikâd, (Muhakkik Allâme Hillî'nin şerhiyle birlikte)*. Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1988.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed. *fit-Tevhîd-Divânü'l-Uşûl*. thk. Muhammed Abdilhâdî Ebû Ride, Kahire: Müessesetü'l-Mısıryyeti'l-Amme, 1965.
- Osman, Abdulkirim. *Nazariyyetü't-Teklif-Erau'l-Kâdî-Abdilcabbari'l-Kelâmiyye*. Beyrut: 1971.

- Râğıb el-İsfahânî. *ez-Zerâ ilâ Mekârimi's-Şerîa (İslam'ın Ahlak İlkeleri)*. trc. Abdi Keskinsoy. Trabzon: Beşikçi Yayınevi, 2003.
- Râvî, Abdüssettar. *el-Akl ve'l-Hürriyye Dirâsetü'n fi-Fikri'l-Kâdî Abdilcabbari'l-Mu'tezilî*. Beyrut: 1980.
- Râzî, Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan. *Kitabu'z-Zîneti-fi'l-Kelîmati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*. haz. Huseyn Hamedânî, Yemen: 1994.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *Fî-İlmi'l-Kelâm (Mu'tezile)*. Beyrut: Dâru'n-Nehzati'l-Arabiyye, 1985.
- Şerif Murtazâ, Ali b. Huseyn el-Musevî el-Bağdâdî. *Emâli'l-Murtazâ-Ğureru'l-Fevâid ve Dureru'l-Kalâid*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, ys.: 1954.
- Şerif Murtazâ. *el-Hudûd ve'l-Hakâik (Resailu's-Şerif-el-Murtazâ içerisinde)*. thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî, Kum: h. 1405.
- Tebrîzeyânî, Alâu'l-Hassûn. *el-Adl inde Mezhebi-Ehli-Beyt*. ys.: Li'l-Cemi'l-Alemiyyi li-Ehli'l-Beyt, h. 1429.
- Uludağ, Süleyman. "Kalp" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 24: 229-232, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uzbay, İ. Tayfun. "Beyni Anlamak Sadece Nörobilim İle Mümkün mü? Beyin Yüzyılında Nörolojik Bilimlerden Sosyal Bilimlere Yeni Açılımlar Yeni Yaklaşımlar." *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, Sy. 1 ts.: 119-155.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an-Hakâik-i-Ğavâmizi'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvız, Riyâd: 1998.
- Zeynî, Muhammed Abdurrahim. *Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Erâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dâru'l-Yakîn, 2010.



## HİCRÎ V. YÜZYILA KADAR OLAN DÖNEMDE SÛFÎ VE ŞİÎ DÜŞÜNCE AÇISINDAN EPİSTEMOLOJİK İNSAN HİYERARŞİSİNDE VELÎ VE İMAM'IN KONUMU\*

Fehmi SOĞUKOĞLU

Yrd. Doç. Dr., Gaziantep Ü.

[fehmisogukoglu@gantep.edu.tr](mailto:fehmisogukoglu@gantep.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0001-8994-630X>

Ramazan BİÇER

Prof. Dr., Sakarya Ü.

[rbicer@sakarya.edu.tr](mailto:rbicer@sakarya.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-1501-2103>

### Öz

Sûfilik ve şîilik günümüzde birbirlerinden ayrı iki düşünce sisteminin adı olsa da, Şîa'nın imam gördüğü şahsiyetlerle, sûfilerin velî gördüğü bazı zâtların ortak olması, iki ekolün imâmete/velâyete benzer bir yaklaşım içerisinde bulunmalarını mümkün kılmaktadır. Bu doğrultuda sûfî ve şîilerin bilgi açısından insanları sınıflandırma şekilleri incelendiğinde birbirlerine yakın görüşler ürettikleri ortaya çıkmaktadır.

Her iki ekolün insan sınıflandırmasında avam, havas ve havasü'l-havas diyebileceğimiz üçlü sınıflandırma göze çarpmaktadır. Bu sınıflandırmanın epistemolojik açıdan yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda bilgiye ulaşabilme noktasında havasü'l-havasın duyu ötesi bilgiye ulaşabilirliği benimsenirken, diğer insanların standart bilgi kaynaklarının dışına çıkamayacağı kabul edilir.

Havasü'l-havas teriminin sûfî düşüncede peygamberler ve velîleri, şîî düşüncede ise peygamberler ve imamları içine alması, bu iki düşünce sisteminin birbirlerine olan etkisi olarak düşünülebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Şîa, Epistemoloji, Velî, İmam, Nebî, Havas.

## WALI-IMAM IN THE EPISTEMOLOGICAL HIERARCHY OF HUMANITY IN TERMS OF SUFISM AND SHIA THOUGHTS UP TO FIFTH CENTURY OF HIJRA ERA

### Abstract

Although Sufism and Shia are seen as two separate systems of thoughts in today's world, the fact that some of the Islamic personalities are common in Shia and Sufism as Imam / Wali, makes it possible for both schools of thought to take similar approaches in terms of Walayah / Imamate. Accordingly, when the Shia's and Sufi's classification of people in terms knowledge were examined, it is found out that both Shia and Sufism shared similar opinions in this regard.

In both schools of thought, there is a triple classification as avam (commons), havas (notables) and havasu'l-havas (leaders) for the classification of people. It is seen that; this was an epistemological classification. In this context, it is accepted that, havasu'l havas can reach extrasensory knowledge whereas other people are limited with standard source of knowledge. The fact that, havasu'l havas term is used to describe prophets and walis in Sufism whereas it is embraced prophets and imams in Shia, can be considered as the effect of these two systems of thought on one another.

**Keywords:** Islamic Mysticism, Shia, Epistemology, Wali, Imam, Prophet, Havas.

**Atıf:** Soğukoğlu, Fehmi ve Ramazan Biçer. "Hicrî V. Yüzyıla Kadar Olan Dönemde Sûfî ve Şîî Düşünce Açısından Epistemolojik İnsan Hiyerarşisinde Velî ve İmam'ın Konumu". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 615-642.

\* Bu makale "Sûfî ve Şîilerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Allah Teâlâ insanları belirli ortak değerlerde yaratmışsa da çeşitli dinî hükümlerde insanların farklı kategorilere ayrıldığını görmekteyiz. Söz gelimi, insanlık; kadın-erkek, reşit-reşit olmayan vb. çeşitli şekillerde sınıflandırılabilir.

Bilgi açısından insanlar tasnif edildiğinde ise, bunu duyu gücü veya zekâ keskinliği üzerinden yapılması pek uygun görülmez. Nitekim bu, parmak izi farklılığı gibi her insanı bir diğerinden ayıracaktır. Bu durumda bilgi yönüyle insanlar standart duyularıyla bilgiye ulaşanlar ve duyu ötesi bilgiye ulaşabilenler şeklinde iki kısma ayrılarak incelenebilir.

Duyu ötesi bilgi alanların kimler olduğu hususunda İslâmî düşünce sistemleri arasında farklı görüşler vardır. Mu'tezile'ye göre bu durum sadece peygamberlere has iken, Mâtürîdîler, Eş'arîler, Sûfîler ve Şîîlere göre buna velî veya imamlar da dâhil edilebilir. Mâtürîdî ve Eş'arîler bu konuyu detaylı olarak tartışmasalar da, kerâmet başlığı altında verilen bilgiler onların böyle bir tasnifi yapmasına imkân tanımaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanların çeşitli özellikleri sebebiyle farklı sınıflandırmalara tabi tutulduğu görülmektedir. Bu sınıflandırmalardan en genelinin mümin-kâfir ayrımı olduğu söylenebilir.<sup>1</sup> Bazı âyetlerde bu ayrım; cennetlikler-cehennemlikler<sup>2</sup>, sağ ehli – sol ehli<sup>3</sup> olarak da isimlendirilmektedir.

Âyetlerde ikinci bir tasnif olarak insanların üç kısma da ayrıldığı görülmektedir. Bu sınıflandırmada âyetin bağlamı, özellikle de insanların üç sınıf olduğunun belirtilmesi konumuz açısından önemlidir.<sup>4</sup> Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Siz üç sınıf idiniz (olduğunuz zaman)”<sup>5</sup> âyetin devamında bu sınıfların, sağ ehli (müminler), sol ehli (kâfirler) ve ileri gidenler olduğu belirtilir. İleri gidenlerin aynı zamanda mukarrepler (yakın kullar) olduğu da vurgulanır.<sup>6</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de farklı sınıflandırmalar varsa da, diğerlerini bu üçlü tasnifin alt dalları olarak kabul edebiliriz. Bu bağlamda müminlerin içerisinde bir grubun ilimde râsih, rabbânî veya ehl-i zikir olmaları aynı zamanda sâbikûndan (ileri gidenler) olmalarıyla açıklanabilir.<sup>7</sup> Nebîler, siddîklar, şehidler ve sâlihler için de aynı şey söz konusudur.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> “O ki sizi yarattı, bir kısmınız kâfirdir, bir kısmınız mü'mindir. Allah yaptıklarınızı görür.” (et-Teğâbun 64/2).

<sup>2</sup> Cennetlikler, Cehennemliklere dediler ki; biz rabbimizin bize vaâd ettiğini gerçekten bulduk...” (el-A'râf 7/44); “Cehennemliklerle cennetlikler bir değildir. Cennetlikler onlar kazananlardır.” (el-Haşr 59/20).

<sup>3</sup> “Onlar sağ ehlidir, âyetlerimizi yalanlayanlarsa onlar sol ehlidir.” (el-Beled 90/18-19).

<sup>4</sup> Âyetin âhirette oluşacak sınıflar hakkında olduğu düşünülse de, bu sınıflara mensûb insanların dünyada iken de bu ayrımdan nasibini alacağı kabul edilebilir bir düşüncedir.

<sup>5</sup> “Üç sınıf idiniz (oldunuz)” (el-Vâkıa 56/7).

<sup>6</sup> “Sağ ehli, işte o sağ ehli olanlar ve solcular işte o sol ehli olanlar ve ileri gidenler ki onlar mukarreplerdir” (el-Vâkıa 56/8-11); Bkz. Serrâc, *el-Luma'*, 119.

<sup>7</sup> “Onun te'vîlini ancak Allah bilir ve ilimde râsih olanlar...” (Âl-i İmrân 3/7); “Senden önce ancak vahyettiğimiz ricaller gönderdik, eğer bilmiyorsanız ehl-i zikre sorunuz.” (en-Nahl 16/43); “Her peygamber'in yanında rabbânî olanlar da savaştırmıştır...” (Âl-i İmrân 3/146).

<sup>8</sup> Her kim ki, Allah'a ve resûlüne itaat ederse, onlar Allah'ın nimete erdirdiği nebîler, siddîklar, şehidler ve sâlihlerle beraberdirler, onlar ne güzel arkadaşlardır.” (en-Nisâ 4/69).

İlgili âyetlerdeki sınıflandırmalarda bilme vasfının da önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Özellikle, ilimde râsih olma ve ehl-i zikir olmak doğrudan bilgiyle ilişkilidir. Bu ikisi dışında kalan diğer sözcüklerin de dolaylı olarak bilme vasfıyla alakalandırılması mümkündür. Nebîlik ise zikredilen diğer sözcüklerden ayrı ve bilgi kaynağı farklı olan insanlara verilen bir vasıf olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik kelâmî düşüncede, bilginin oluşumu konusuna inanç esasları açısından yaklaşıldığından özel tecrübeyle elde edilen bir bilginin nasıl oluştuğundan çok, toplum tarafından kabul edilebilir bilgiyle ilgilenilmektedir. Bu doğrultuda insanın bilgi elde etme düzeyi ve bilgisinin kaynaklarının neler olabileceği üzerinde pek durulmamaktadır.

Kelâmcılar bilgi konusuna dinî meseleleri ispat açısından yaklaştığından, insanların dinî bilgiye nasıl ulaşabileceklerinin çerçevesini çizmektedir. Bu doğrultuda mütekaddimîn kelâm döneminde peygamberlerin bilgisinin kaynakları konusunda önemli bir literatür oluşmamıştır. Onlar peygambere ait bilginin nasıl oluştuğundan çok peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin gaybtan getirdiği haberlerin kabul edilme kriterlerini ortaya koymaktadırlar.

## 1. Sûfî ve Şîilerde Bilme Açısından İnsan Tasnifi

Sûfî ve şîî kaynaklar incelendiğinde bilme açısından insanların temelde avam, havas ve havasü'l-havas olmak üzere üç kısma ayrıldığı görülmektedir. Sûfilere göre avam; insanların geneline, havas; dini ilimlere vakıf, Allah Teâlâ'yı bilme yolunda ilerleyen kimselere, havasü'l-havas ise; peygamberlere ve mârifete ermiş velîlere karşılık kullanılmaktadır. Şîilerde ise avam; insanların geneline, havas; şîî düşüncede ilerlemiş kimselere, havasü'l-havas ise; peygamber veya imama karşılık kullanılmaktadır. Bu noktada her iki düşüncede de havasü'l-havas'ın sadece peygamberler sınıfı olmaması önemsenmesi gereken bir husustur.

Sûfî düşüncenin elimize ulaşmış ilk yazılı kaynaklarını kaleme alanlardan Muhâsibî (ö. 243/857), bu sınıfları isim olarak belirtmemişse de, o bu üç sınıfı sıfatlarıyla saymaktadır. O, tevekkül sahibi olan kimseleri anlatırken, avamın dışında gerçek tevekküle erenlerden bahseder ve onları havasü'l-müminin olarak vasıflandırır.<sup>9</sup> Ayrıca "Allah Teâlâ'yı bilme ilmini, ancak ehl-i iman ulema bilir" diyerek havasü'l-havasa atıfta bulunur.<sup>10</sup>

Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) bu ayrımı daha net bir şekilde yapmaktadır. O, açıkça velîleri mü'minler içerisinde üst sınıf olarak kategorize eder ve *Hatmü'l-evliyâ* kitabında bu konuyu detaylı olarak ele alır.<sup>11</sup>

Bu üçlü tasnifi net olarak kullanan sûfilere birisinin de Serrâc (ö. 313/925) olduğu görülmektedir. O, *el-Luma'* isimli eserindeki birçok tasavvufî konuyu avama, havasa ve havasü'l-havasa göre açıklamıştır.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Muhâsibî, *el-Mekâsib* (İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, , ty), 20.

<sup>10</sup> Muhâsibî, *Kitâbü'l-ilm* (Cezair: el-Mektebetü'l-vataniyye, 1975), 89.

<sup>11</sup> Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, Tah. Osman İsmâil Yahya (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katalûkiyye, 1965), 114-18.

<sup>12</sup> Serrâc, *el-Luma'*, Tah. Abdulhalîm Mahmud (Mısır: Darü'l-kütübü'l-hadise, , 1960), 50-1, 99, 413.

Kelâbâzî (ö. 380/990) açıkça üçlü tasniften bahsetmese de, Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909)'nin bazı konuları avam ve havas açısından değerlendirdiğini aktarmaktadır.<sup>13</sup> Ayrıca Ebu'l-Abbâs b. Atâ'nın daha geniş bir tasnifinden bahsederek; Mürsellerin en alt tabakasının nebîlerin en üst makamı olduğunu, nebîlerin en alt basamağının sıddıkların en üst basamağı olduğunu, sıddıkların en alt basamağının şehitlerin en üst basamağı olduğunu, şehitlerin en alt basamağının salihlerin en üst basamağı olduğunu, salihlerin en alt basamağının müminlerin en üst basamağı olduğunu söylemektedir.<sup>14</sup>

Ebû Tâlib Mekkî (ö. 386/996)'nin insanları üç kısma ayırma konusunda Serrâc gibi net bir tutum sergilediği görülmektedir. O, havasü'l-havası sıddıklar olarak da isimlendirir ve onların aynı zamanda 'ebdal'<sup>15</sup> olduğunu belirtir. Bunların kendi aralarında üç tabaka olduğunu, hepsinin de sâbikûn ve mukarrebûn olduğunu söylemektedir. O, bu konuda Kelâbâzî'nin Ebu'l-Abbas'tan yapmış olduğu nakli tekrarlar.<sup>16</sup> O, rabbânî âlimleri aynı zamanda ebdalden sayarak havasü'l-havas sınıfında olduklarına işaret eder.<sup>17</sup> Naklettiği bilgilerin yanında Hz. Ali'nin insanları üç sınıf olarak değerlendirdiğini aktarır.<sup>18</sup> Mekkî, teorik olarak yapmış olduğu ayırmda havasü'l-havası, aynı zamanda müşahhas hale getirerek, Hasan-ı Basrî'nin onlardan olduğunu kaydeder.<sup>19</sup> Sahâbeden de Huzefe b. Yemân'ın ebdalden olduğunu söyler.<sup>20</sup>

Ebû Nuaym (ö. 430/1038), evliya sınıfının nebî ve mürsellerin varisleri olduğunu belirtir. Ona göre veliler ferâset sahibi olup, aynı zamanda hakikat erbabıdır.<sup>21</sup>

Kuşeyrî (ö. 465/1072), avam, havas ve havasü'l-havas terimlerine değinerek bunlarla ilgili detaylı bilgi vermektedir. Onun sadece havas adını kullandığı yerlerde aynı zamanda havasü'l-havası da kastettiği anlaşılmaktadır. O, havasü'l-havas terimi yerine "muhaddes" ismini de kullanmıştır.<sup>22</sup>

Kuşeyrî, bazı âyetlerin tefsirinde; âyetin avama göre nasıl anlaşılacağını belirttikten sonra, havasa ve havasü'l-havasa göre nasıl anlaşıldığını da aktarır.<sup>23</sup> O, Kur'ân'daki "kulum" şeklindeki hitapların havasü'l-havasa yönelik olduğunu belirtmektedir.<sup>24</sup>

Şîi kaynaklarda ise insan tasnifi imamlara isnad edilen hadisler çerçevesinde gelişmiştir. Bu rivayetlerin bir kısmında insanların üç kısma ayrıldığı görülmektedir. Kuleynî konuyla ilgili kendisinden sonra hemen hemen bütün şîi kaynaklarda kullanılan Hz. Ali'den şu rivayeti aktarır: "Bizim sözümüz zordur,

<sup>13</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 70.

<sup>14</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 77.

<sup>15</sup> Ebdâl kavramı dünya ilgilerinden kurtularak kendisini Allah yoluna adayan ve ricâlü'l-gayb diye adlandırılan evliya zümresi içinde yer alan sûfî veya erenler hakkında kullanılır. Bkz. Süleyman Uludağ, "Abdal" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988) 59.

<sup>16</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005) 2: 127.

<sup>17</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 401.

<sup>18</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 399.

<sup>19</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 416.

<sup>20</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 1: 417.

<sup>21</sup> İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988), 1: 21.

<sup>22</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, (Kahire: Dârü'l-kutubi'l-arabî, ty), 16: 48.

<sup>23</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1: 55.

<sup>24</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 4: 79.

zor kılınmıştır. Bunu ancak, mürsel bir nebî, mukarrep bir melek, ya da kalbi imtihana tabi tutulmuş bir kul kaldırıbilir.”<sup>25</sup> Bu rivayetle imamların sıradan insanlarla aynı sınıfta olmadığı, kategorize olarak peygamberlerle aynı sınıfta değerlendirilmesi gerektiği anlatılmaktadır. Aynı rivayetin, bilgi açısından insanları tasnif eden lafızları da vardır.<sup>26</sup>

Şîa’da insan sınıfı temelde avam, havas ve havasü’l-havas şeklinde olsa da, genelde bu ıstılahlar kullanılmaz. Kullanıldığı zaman ise avamla sıradan halk ve diğer mezhep mensupları, havasla âlim kimseler veya şîiler, havasü’l-havasla imamlar ve peygamberler kastedilmektedir. Onların havasü’l-havasa muhaddes adını verdikleri de anlaşılmaktadır.<sup>27</sup> Kuleynî’nin imamlarla ilgili aktarmış olduğu rivayetlerde imamların havasü’l-havas sınıfından değerlendirilmesi gerektiği hususu açıkça görülür.

Sadûk, havas ve havasü’l-havas terimlerine değinerek Hz. İbrahim’in “Zürriyetimden de imamlar nasip eyle.”<sup>28</sup> duasının tefsirinde mâsum imamları havasü’l-havas olarak zikretmektedir.<sup>29</sup>

Şîiler bu terimleri kullanmaktan çok imâmet anlayışlarını ortaya koyarak imamların sıradan insanlarla aynı durumda olmadıkları üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda onlar için önemli olan imâmın mâsumiyeti ve bilgi bağlamında peygamberle aynı statüde bulunmasıdır.<sup>30</sup>

Sûfî ve şîilerin insanları temelde üç kısma ayırdığı görülmektedir. Her iki ekolde de beşerî bilgi bu sınıflandırma üzerinden konumlandırılmaktadır. Bu bağlamda onlara göre avamdan olan kimseler mukallit, havastan olan kimseler delil ve istidlâlle hakikati bulmaya çalışanlar, havasü’l-havas olanlar ise hakikati kalplerinde bulan insanlardır. Havasü’l-havas diye isimlendirdiğimiz kimselerin başında hem sûfîler hem de şîiler açısından peygamberler gelmektedir. Sûfîlere göre bunu velîler, şîilere göre ise imamlar takip eder. Velî ile imam arasında her ne kadar fonksiyonel olarak farklılıklar gözlemlense de bilgi bağlamında düşünüldüğünde ikisi arasında ciddi farklılıkların olmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada peygamberle velî veya imam arasındaki bağlantı ve farklılığın ortaya konulması gerekmektedir.<sup>31</sup>

## 2. Sûfî ve Şîî Düşüncede Peygamber Zümresi

Allah Teâlâ’ya yakınlık ve bilgi açısından en üstün insan sınıfı peygamberlerdir. Kur’ân-ı Kerim’de peygamberler hakkında verilen genel bilgiler, onların Allah

<sup>25</sup> Kuleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, (Beyrut: Dârü’t-teâruf, 1990), 467.

<sup>26</sup> Kuleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, 468.

<sup>27</sup> Kuleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, 302, 453.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>29</sup> Sadûk, *el-Hisâl* (Kum: h. 1403), 317.

<sup>30</sup> Şeyh Sadûk, *Musennefâtu Şeyh Sadûk*, (Kum: Dârü’l-Müctebâ, 2008), 98; Şeyh Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, (Kum: el-Mu’temerü’l-âlemî li elfiyyeti’ş-Şeyh Müfid, h.1413), 71; Ayrıca bkz.Habib Kartaloğlu, “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk Ve Şeyh Müfid Örneği” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, sy. 24 (2011): 204.

<sup>31</sup> Bu ayırım; Avam duyularıyla; havas, duyu ve akıyla; havasü’l-havas ise duyu akıl ve kalbiyle istidlâl yapan kimsedir şeklinde de yapılabilir.

Teâlâ tarafından seçildiği<sup>32</sup> ve âlemlere üstün kılındığıyla<sup>33</sup> ilgilidir. Bunun dışında özel olarak bazı peygamberler isimleri zikredilerek övülmektedir.<sup>34</sup> Bu övgüler arasında onların bilme vasıflarına da çeşitli vurgular yapılmaktadır. Hz. Davud ve Süleyman'a ilim verildiği, onların da Allah Teâlâ'ya kendilerini mümin kullarının çoğuna üstün kıldığından ötürü şükrettikleri bildirilmektedir.<sup>35</sup> Benzer bir şekilde Hz. Yusuf'un seçilerek ona sözleri te'vîl etme bilgisinin öğretildiği anlatılır. Ona olan nimetlerin bunlarla tamamlandığı ve aynı şekilde daha önceden de babaları İbrahim ve İshak'a da nimetlerin tamamlandığının bildirilmesi, peygamberlerin tümüne bu bilgilerin öğretildiğine işaret etmektedir.<sup>36</sup>

Âyetlerde ayrıca peygamberlerin faziletçe aynı seviyede bulunmadıkları, Allah Teâlâ'nın bazılarını bazılarına üstün kıldığı beyan edilmektedir. Bu üstünlükler sınıflandırıldığında peygamberler resûl ve nebî olmak üzere iki sınıf olarak incelenebilir.

Sûfî ve şîî düşüncede insanlar sınıflandırılırken avamla (sıradan insanlar) havasü'l-havas (peygamber, velî ve imam) ayrımı birbirinden net çizgilerle ayrılmaktadır. Ancak peygamberle velî/imam, bilgi vasıfları başta olmak üzere birçok konuda birbiriyle benzeştiğinden, peygamberin tanımı ve onu diğer insanlardan ayıran kriter net bir şekilde ortaya konmalıdır.

Kelâmcılar, peygamberleri nebî-resûl ayrımına tâbi tutarak incelemektedir.<sup>37</sup> Eş'arî (ö. 324/935), Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İsferyânî (ö. 418/1027) gibi Eş'arî kelâmcılar, bize ulaşan eserlerinde bu konuyu tartışmalar da, İbn Fûrek (ö. 406/1015) Eş'arî'nin nebî-resûl ayrımı gözetmediğini zikreder. Onun aktardığına göre Eş'arî "Her resûl nebîdir ancak her nebî resûl değildir" diyerek, resûlü nebîden daha özel ve üstün görmektedir.<sup>38</sup> Bu ayrımın neticesinde Eş'arî "Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun."<sup>39</sup> âyetindeki gönderilmeyi resûllerle ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda ona göre kadınlardan da nebî peygamber gelmesi mümkündür.

Eş'arîlerden Bağdâdî (ö. 429/1037) bu konuyu daha da netleştirerek nebîyi kendisine melek gelen ve Allah Teâlâ'dan vahiy alan kişi olarak tanımlarken, resûlü şeriat getiren nebî olarak açıklamaktadır.<sup>40</sup>

Mâtürîdîlerin bu konuyu Eş'arîlerden daha önce işledikleri görülür. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) tefsirinde resûl ve nebî kavramlarına değinerek, resûlün

<sup>32</sup> "Muhakkak ki Allah Âdem'i, Nûh'u Âl-i İbrahim'i ve Âl-i İmrân'ın âlemlere üstün olarak seçti" (Âl-i İmrân 3/33).

<sup>33</sup> "İsmâil, Yesea, Yunus ve Lût, hepsini âlemlere üstün kıldık" (el-En'âm 6/86).

<sup>34</sup> el-Enbiyâ 21/107; Meryem 19/41, 49, 51.

<sup>35</sup> en-Neml 27/15.

<sup>36</sup> Yûsuf 12/6.

<sup>37</sup> Recep Önal, "Kuran'daki Resûl-Nebî Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 11. (2013): 330-31.

<sup>38</sup> İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-sekâfâtî'd-dîniyye, 2005), 180.

<sup>39</sup> el-Enbiyâ 21/7.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: 1928), 104.



nebîden daha geniş bir anlam ihtiva ettiğini açıklar.<sup>41</sup> Daha sonrasında bu konuya kelâmî bağlamda daha geniş olarak Pezdevî (ö. 493/1100) ele almıştır.

Pezdevî resûlü; kendisine ait bir şeriat olan kimse olarak görürken, nebîyi kendisine ait bir şeriatı olmayan ve kendisine Hz. Cebrâil'in gelmediği peygamber olarak görür ve kendisine ilham edildiğini belirtir.<sup>42</sup> Onun kelâmî ekseninde nebî-resûl ilişkisini aktarması o döneme kadar olan Mâtürîdî birikimi de göstermesi açısından önemlidir. Nebînin resûlden ayrımı noktasında, nebîye sadece ilhamı layık görmesi de altı çizilmesi gereken bir husustur.

Ehl-i sünnet kelâmı bağlamında aktarılan bu bilgiler ışığında ve bilgi merkezli insan tasnifinde peygamberi konumlandırırken, resûl ve nebî arasında dahi bir ayrım olduğu hususu dikkati çekmektedir. Bu durum özellikle Mâtürîdî kelâmcılarda daha açık görülür. Bu bağlamda peygamberleri diğer insanlardan ayıran temel vasıflardan birisi, onların Hz. Cebrâil'le görüşerek ondan bilgi almalarıdır. Ancak bu durum birçok noktadan eleştiriye açıktır. Nitekim Hz. Meryem'in Hz. Cebrâil'le görüşmesi<sup>43</sup> ve Hz. Cebrâil'in insan suretinde sahâbenin yanına gelişi,<sup>44</sup> gibi hususlar Kur'ân ve Sünnet'te yer almaktadır. Özellikle Hz. Meryem'in Hz. Cebrâil'le görüşmesi Mâtürîdî bilginler açısından sıkıntılı bir durum oluşturmaktadır. Pezdevî'nin aktardığı bilgiler çerçevesinde Hz. Meryem'in Hz. Cebrâil'le görüşmesinden ötürü peygamber hatta resûl olması gerekecektir. Hâlbuki Mâtürîdîler ilk dönemden itibaren resûl-nebî, bütün peygamberlerde erkek olma şartını gerekli görmüşlerdir.<sup>45</sup>

Kâdî Abdülcebbar'la muasır olan, usûlde Mu'tezilî olduğu kabul edilen<sup>46</sup> Mâverdî (ö. 450/1058) bu konuda kendisinden önce bildirilen bütün görüşleri sıralayarak bu konuda iki ayrı görüşün ortaya çıktığını belirtir. Birincisi Kâdî'nin görüşü olan nebî-resûl kavramlarının aynı olduğudur. İkincisi ise Ehl-i sünnet'in kabul ettiği farklı manalara geldiği görüşüdür. Mâverdî, bu grubun da kendi içerisinde üç görüşe ayrıldığını söyler. Bunlardan birincisi resûl kendisine meleğin vahiy getirdiği, nebî ise uykusunda kendisine vahyedilen peygamber olduğudur. İkinci görüş; resûl bir topluma gönderilen, nebî ise kimseye gönderilmeyendir. Üçüncü görüş ise; resûl şeriat ve ahkam sahibi olan, nebî ise bir önceki şeriate tabi olan peygamberdir. Mâverdî bu son görüşün aynı zamanda Câhız'ın görüşü olduğunu da ifade eder.<sup>47</sup>

Sûfî düşüncede peygamberler Allah Teâlâ'yı en çok bilen insanlardır. Bir bakıma peygamber olmanın temel özelliği ondaki bilginin derinliğidir. Bunun da ötesinde nübüvvet sûfîler tarafından "Allah Teâlâ'yı bilmektir." şeklinde de açıklanmıştır.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005), 7: 242.

<sup>42</sup> Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003), 229.

<sup>43</sup> "Biz ona (Meryem'e) ruhumuzu gönderdik. O, onun (Meryem) için tam bir beşer görüntüsüne büründü." (Meryem 19/17).

<sup>44</sup> Buhârî, el-Îmân, 37; Müslim, el-Îmân, 1.

<sup>45</sup> Selim Özarslan, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 11, sy. 2 (2006): 109.

<sup>46</sup> Cengiz Kallek, "Mâverdî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 28 (Ankara TDV Yay., 2003), 180.

<sup>47</sup> Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvvet*, Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986, 34.

<sup>48</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, 342.

Nübüvvetin hakikati ve nebevî bilginin derinliği konusunda sûfîlerin kendilerine özgü bir yaklaşımı vardır.

Sûfî kaynaklarda nebî-resûl ayrımını ilk ortaya koyanın Hakîm et-Tirmizî olduğu görülmektedir. O, bu konuda şunları kaydeder: "Resûl-nebî arasındaki fark; resûl bir kavme gönderilen peygamberdir, nebî ise kimseye gönderilmemiş olabilir."<sup>49</sup>, "Resûl'ün kitabı vardır. Elindeki şeriatle hükmeder. Nebînin elinde kendisine münzel bir kitap yoktur. Kendisine has bir şeriatle hükmetmez ve nebî resûlün şeriatıyla hareket eder."<sup>50</sup> Onun bu düşüncesinin kendisinden sonraki asırlarda Mâtürîdî kelâmcılar tarafından açıkça dile getirilmesi önemlidir.

Hakîm et-Tirmizî, resûllerin sayısının üçyüz on beş olduğunu ve bunların her birisine şeriat verildiğini beyan eder.<sup>51</sup> Bu bağlamda o, resûl-nebî ayrımını daha çok insanlara yönelik vazifelendirmeye açıklamaktadır. Ona göre Allah Teâlâ'dan bilgi alma hususunda nebî de resûl gibi meleklerle görüşür, onlardan bilgi alır ve Allah Teâlâ'nın doğrudan vahyine muhatap olur. Bununla beraber resûl olan peygamberlerin nebîlerden daha şümulü bir görevde olduğunu ve risâletin nübüvvetten üstün olduğunu kabul eder. O, peygamberler arasındaki bu üstünlük sıralamasını şu şekilde yapmaktadır:

"Nübüvvet derecelerinin tamamıdır. Risâlet ise nübüvvetten üstündür. Hilâfetli risâlet hilâfetsizden üstündür. Konuşma payesi verilen risâlet hilâfetli risâletten üstündür. Dostluk payesi verilen risâlet konuşma payesi verilen risâletten üstündür. 'Hadîs'li<sup>52</sup> risâlet dostluk payesi verilen risâletten üstündür. Bu üstünlüklerin sonu yoktur. Çünkü Allah için bir son yoktur."<sup>53</sup>

Hakîm et-Tirmizî, bu üstünlüklerde bilginin rolü konusuna değinmez. Bu bağlamda buradaki üstünlüklerde üst konumdaki kişinin bilgi olarak da diğerinden üstün olması zorunlu değildir. Sûfîlere göre her ne kadar risâlet ve nübüvvetin en üst noktasında Hz. Muhammed olup, o diğer bütün nebîlerden daha bilgili olsa da, diğer peygamberler arasında bu tür bir ayrıma rastlanmaz.<sup>54</sup>

Şîa'da ilâhî ilmin insanlara aktarılmasında peygamberin önemli bir yeri vardır. Bu açıdan bilme hususunda insanlar sınıflandırılırken rivayetlerde peygamber sınıfı açıkça kendisini göstermektedir.

Şîî düşüncede ilk dönem kaynaklarından itibaren nebî-resûl ayrımı göze çarpmaktadır. Kuleynî (ö. 329/941) *el-Kâfî*'de bir bâb açarak konuyla ilgili dört rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerin üç tanesi Ca'fer-i Sâdık'tan bir tanesi ise Ali er-Rıza b. Mûsâ Kâzım (ö. 203/818)'dan aktarılır. Bunlara göre resûl nebîden üstün

<sup>49</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, 352.

<sup>50</sup> Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, Tah. Muhammed İbrahim el-Ceyyûşî (Kahire: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye, 1977) 55.

<sup>51</sup> Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl*, Tah. Tefik Mahmud Tekle (Dimeşk: Dârü'n-nevâdir, 2010) 1: 290.

<sup>52</sup> Tercümesini yapmadığımız 'hadîs' kelimesi lugatta kadîm kelimesinin zıt anlamı, yeni demektir. Aynı zamanda konuşmak anlamına gelir. Çünkü konuşurken sürekli yeni bir söz söylenir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü Sâdir, ty), II: 131. Tirmizî "konuşma verilen risâletten" daha önce bahsettiği için buradaki hadîs kelimesini konuşmak olarak tercüme etmek uygun görülmemektedir. Bu bağlamda 'hadîs' konuşmanın sürekli yenileneni anlamında 'sohbet-muhabbet' manasında kullanılmış olabilir.

<sup>53</sup> Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, 66.

<sup>54</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, 338; Kuşeyrî, *Letaifü'l-işârât*, 5: 409.

bir peygamberdir ve bu üstünlük onun bilgi alma şekliyle alakalıdır. Resûl, vahiy alırken Hz. Cebrâil'i görür, onu işitir. Nebî ise, Hz. Cebrâil'i görebilir, ancak gördüğünde onu işitemez, işitebilir ancak işittiğinde onu göremez. Yani resûl, tabiri câizse Hz. Cebrâil'den "sesli ve görüntülü" bilgi alır. Nebî ise ya sesli ya da görüntülü bilgi alır. Bunun dışında resûlün de nebînin de rüyada da bilgi alabileceği kabul edilmektedir.<sup>55</sup> Şeyh Sadûk ise eserlerinde bu konuya daha çok lugavî bağlamda değinmiştir.

Şeyh Müfîd resûl-nebî ayrımı konusunda şunları nakleder:

"Nebî; Allah Teâlâ'dan hiçbir insan kendisine vasita olmadan haber getiren kimsedir. Bu kimsenin Hz. Muhammed (as) gibi şeriatı olabilir Hz. Yahyâ (as) gibi şeriatı olmayabilir. Kavme Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarını bildirmekle emrolunmuş da olabilir emr olunmamış da olabilir. Resûl ise; Allah Teâlâ'dan hiçbir insan kendisine vasita olmadan haber getiren kimsedir. Bu kimsenin şeriatı vardır. Şeriatı Hz. Âdem gibi tümüyle yeni de olabilir Hz. Muhammed gibi diğerlerini tamamlayıcı da olabilir. Allah Teâlâ'dan onun emir ve yasaklarını tebliğ etmekle mükelleftir."<sup>56</sup>

Bu görüşe göre peygamberlerin hepsine nebî denir. Ancak nebî kelimesi daha genel olup resûl kelimesini de kapsar. Şeyh Müfîd İmâmiyye'nin bu konuda görüş birliği içerisinde olduğunu belirtir.<sup>57</sup>

Resûl-nebî ayrımı konusu sûfî ve şîîlerin velî ve imamı konumlandırması açısından önemli bir husus olmasına rağmen konu hicrî V. asra kadar olan dönemde yeterince tartışılmaz. Konuyla ilgili ilk görüşlerin yine bu ekoller tarafından ortaya koyulduğu görülmektedir. Şîî düşüncede çeşitli rivayetler çerçevesinde konu ele alınmakla birlikte Şeyh Müfîd ve Şerif Mürtezâ gibi büyük kelâmcıların eserlerinde bu mevzûya hak ettiği önemi göstermemeleri ilgi çekicidir. Aynı durum sûfîler için de geçerlidir. Bununla birlikte sûfî ve şîîlerin bu konunun kelâmî düzleme taşınmasına katkı yaptığı söylenebilir.

### 3. Velî-İmam

Velî kelimesi daha çok sûfî istilahta yer alsada, ilk dönemden itibaren Kelâm'da da önemsenen bir terimdir. Kelâmcıların bu kelimeye yükledikleri anlam temelde sûfîlerden farklı değildir.

Sözlükte "yardım eden, yöneten, başkasının işini üstlenen, bir şeye yakın olan"<sup>58</sup> anlamlarına gelir. Terim olarak kullanıldığında ise Allah Teâlâ'ya yakın kul, Allah Teâlâ'ya dost olan kimse kastedilmektedir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 230-232.

<sup>56</sup> Müfîd, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, (Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyeti's-Şeyh Müfîd, h.1413), 36; Şeyh Müfîd'in bu isimde bir kitabı olduğu kaynaklarda geçmekteyse de bu ismi taşıyan iki ayrı kitap ona atfedilir. Aynı müellife ait aynı ismi taşıyan iki ayrı kitabı olması düşük bir ihtimal olduğundan ve alıntı yaptığımız bu kitabın Müfîd'e olan isnâdında çeşitli şüpheler vardır.

<sup>57</sup> Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 45.

<sup>58</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15: 405; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam yayınları, 2013), 337.

<sup>59</sup> Süleyman Uludağ, "Velî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yay., 2013) 25.

Kur'ân-ı Kerîm'de velî kelimesi gerek sözlük, gerekse terim anlamıyla birçok âyette zikredilmiştir.<sup>60</sup> Bunun yanında mukarrep<sup>61</sup>, siddîk<sup>62</sup>, sâlih<sup>63</sup>, şehîd<sup>64</sup>, âlim<sup>65</sup>, mûkin<sup>66</sup>, muttakî<sup>67</sup>, ricâl<sup>68</sup>, muhlas<sup>69</sup>, mutmain nefis<sup>70</sup>, imam<sup>71</sup>, râsîh<sup>72</sup> ve bazı vasıflarıyla kullanıldığında mü'min kelimesi velî terimi altında değerlendirilebilir. Bu bağlamda Allah Teâlâ'ya yakın kul olma anlamı içeren sözcükler Kur'ân-ı Kerîm'de mü'minler içerisinde sarsılmaz imana sahip, içtenlikle ibadet eden, Allah Teâlâ'dan gelenlere razı ve Allah Teâlâ'dan hakkıyla korkan bir grup Müslümanı ifade eder ki bu durum velî terimiyle açıklanmaktadır.

Velî, kelime olarak Kur'ân-ı Kerîm'de terim anlamıyla şu şekilde zikredilmektedir: "Allah'ın velîleri vardır ki onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir."<sup>73</sup> Âyette geçen velî terimi yukarıdaki vasıfların birçoğuna hâiz kimse için kullanılıyor olmalıdır. Nitekim âyetin devamında Allah Teâlâ bu kimselerin vasfını da belirterek: "O kimseler ki iman etmişlerdi ve takva ehliydim." <sup>74</sup> buyrulur. Bunun da ötesinde bu kimselerin dünya hayatında da âhirette de müjdelendikleri belirtilmektedir.<sup>75</sup>

Yukarıdaki âyette geçen 'velîler' teriminin Hz. Peygamber tarafından "O kimseler ki görüldüklerinde Allah Teâlâ hatırlanır." şeklinde açıklandığı görülür.<sup>76</sup> Bunun dışında velî kelimesinin terim anlamıyla kullanıldığı birçok rivayet vardır.

Âyet ve hadislerde geçen velî terimiyle insanlar içerisinde fazilet ehli kimselerin kastedildiği hususunda bir ihtilafa rastlanmamaktadır. Ancak velîlere Allah Teâlâ'nın diğer insanlarda olmayan bir takım özellikler verdiği inancı hususunda

<sup>60</sup> "Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümlerini Allah'ındır. Sizin için Allah'tan başka ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır." (el-Bakara 2/107).

<sup>61</sup> "İlerleyenler, ilerleyenler, işte onlar mukarreplerdir." (el-Vâkıa 56/20-1).

<sup>62</sup> "Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddîklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaştır." (en-Nisâ 4/69).

<sup>63</sup> "Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar. İyiliği emrederler. Kötülükten men ederler, hayır işlerinde birbirleriyle yarışır. İşte onlar salihlerdendir." (Âli İmrân 3/114).

<sup>64</sup> Kim Allah'a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddîklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaştır. (en-Nisâ 4/69).

<sup>65</sup> "İnsanlardan, (yeryüzünde) hareket eden (diğer) canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır." (Fâtır 35/28).

<sup>66</sup> "Mûkinler için yeryüzünde âyetler vardır." (ez-Zâriyât 51/20)

<sup>67</sup> "Hiç şüphesiz ki bu kitap muttakiler için hidayettir." (el-Bakara 2/2)

<sup>68</sup> "Öyle ricaller vardır ki ne bir ticâret ne de bir alışveriş onları Allah'ın zikrini yapmaktan, namazı kılmaktan, zekatı vermekten alıkoymaz ve onlar kalplerin ve gözlerin döneceği günden korkarlar." (en-Nûr 24/37).

<sup>69</sup> "(Şeytan) Dedi ki Rabbim, beni azgınlardan yaptığın için onlara yer yüzünü güzel gösterip onların hepsini azdıracam. Sadece kullarımdan muhlas olanlar bundan istisna olacak." (el-Hicr 15/39-40).

<sup>70</sup> "Ey mutmain nefis Rabbine râzı olmuş ve râzı olunmuş bir halde dön." (el-Fecr 89/27-28).

<sup>71</sup> el-Furkân 25/74; el-Bakara 2/124; el-İsrâ 17/71.

<sup>72</sup> "Onun te'vîlini ancak Allah bilir ve ilimde râsîh olanlar..." (Âli İmrân 3/7); el-Nisâ 4/162.

<sup>73</sup> "Muhakkak ki Allah'ın velîlerine ne bir korku vardır, ne de onlar üzülmürler." (Yûnus 10/62).

<sup>74</sup> "Onlar o kimselerdir ki iman etmişlerdir ve takvâ kimselerdendir." (Yûnus 10/63).

<sup>75</sup> "Onlara Dünya hayatında da ahirette de müjdeler vardır. Allah'ın sözlerinde değişiklik olmaz. İşte gerçek kazanç budur." (Yûnus 10/64).

<sup>76</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd 2003), 9: 77.

farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Veliye atfedilen olağanüstü özelliklere kelâm terminolojisinde kerâmet adı verilmektedir.

Kerâmet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılmasa da, bu terimin içeriğine uygun birkaç olay âyetlerde zikredilir. Hz. Meryem<sup>77</sup>, Hz. Hızır<sup>78</sup>, Ashâb-ı Kehf<sup>79</sup>, Zü'l-karneyn<sup>80</sup>, Hz. Süleyman'ın veziri<sup>81</sup> kıssalarında aktarılan hususlar bu durumu teyit etmektedir.

Kelâmcılar yukarıdaki âyet ve hadisler ışığında velî ve kerâmet konusunu önemsemişlerdir. İlk kelâmî eserlerden itibaren bu durum açıkça görülmektedir. İmâm-ı A'zam'ın "Velîlerin kerâmeti hakır" söylemi, ilk dönemlerden beri bu hususun tartışıldığının ayrı bir ifadesidir. İmâm-ı A'zam, İmâm Ebû Yusuf ve İmâm Muhammed'in inandığı esasları kaleme aldığını söyleyen Tahâvî (ö. 329/933), velîlerden gelen kerâmetlere inanılması gerektiğini aktarır.<sup>82</sup>

İmâm Mâtürîdî kerâmetlerden bahsetmekle birlikte konunun tartışmasına girmemiş, ancak onunla aynı dönemde yaşayan Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) yazmış olduğu Ehl-i sünnet kaidelerini içeren kitabında bu konuya bir madde ayırmıştır. O, kerâmetin hak olduğunu, bunu inkâr edenin bid'atçı olacağını, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen hususları inkâr edenin ise kâfir olacağını belirtir. Onun bu görüşleri aynı zamanda Mâtürîdîler arasında kerâmete verilen önemi de ortaya koymaktadır. O, kerâmetin mûcizeyi geçersiz kılacağı korkusuyla reddedilemeyeceğini, ümmetten birisinin kerâmetinin aynı zamanda tâbi olduğu peygamberin mûcizesi olarak da değerlendirilebileceğini söyler.<sup>83</sup>

Mâtürîdîlerden Pezdevî, İmâm-ı A'zam'a ait olan "Evliyanın kerâmeti hakır." söylemini aynen kabul etmiş ve kerâmeti; Allah Teâlâ'nın velî bir kulunun elinde olağan dışı bir şeyi ortaya çıkarması olarak tanımlamıştır. O, bir gecede Buhâra'dan Mekke'ye gitmeyi, suyun üzerinde yürümeyi, çalışmaksızın bir anda bir kimsenin mal ve mülkünün oluşması gibi hususları kerâmete örnek olarak gösterir. Bu bağlamda bir kimsede Allah Teâlâ'nın bir anda ilim oluşturmamasını da bunlara eklemek mümkündür. Pezdevî kerâmetin oluşumunu mümkün görmeyen Mu'tezileye karşı selefi Semerkandî gibi karşı çıkmış ve olağanüstü olayların peygamber dışında birçok kimsede görüldüğüne dair Kur'ân-ı Kerîm'den örnekler getirmiştir.<sup>84</sup>

Mâtürîdî gelenekteki velî-kerâmet algısının Ebû Muîn en-Nesefî'ye kadar aynı düzlemde devam ettiği görülmektedir.

Eş'arîler velâyet-kerâmet hususunda genelde Mâtürîdîlerle aynı söyleme sahiptir. İbn Fûrek, Eş'arî'nin velîlerin kerâmetini hak gördüğünü ve kerâmetlerin onların doğruluğuna delalet ettiğini belirtir.<sup>85</sup> Bâkîllânî bu hususta müstakil bir eser

<sup>77</sup> Âl-i İmrân 3/37.

<sup>78</sup> el-Kehf 18/79.

<sup>79</sup> el-Kehf 18/25.

<sup>80</sup> el-Kehf 18/85.

<sup>81</sup> en-Neml 27/40.

<sup>82</sup> Ekmeleddîn Bâbertî, *Şerhü'l-akâdeti't-Tahâviyye*, (İstanbul: Bereket Yayınları, 2011), 31.

<sup>83</sup> Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdu'l-a'zam*, Çev. İbrahim Koçuşlu, (Balıkesir: 1964) 39.

<sup>84</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 236-37.

<sup>85</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, 183.

kaleme alarak kerâmetin kabul edilmesi gerektiğini, reddedenlerin bid'atçı olduğunu delilleriyle uzun uzun tartışır.<sup>86</sup> Cüveynî ve Bağdâdî de seleflerinin görüşlerine aynen katılmaktadır. Bu konuda Eş'arîlerden İsferyânî'nin farklı bir görüş içerisinde olduğu görülmektedir. Cüveynî onun Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmasa da, onlara yakın bir söylem içerisinde olduğunu belirtir.<sup>87</sup>

Mu'tezile ise kerâmetin mümkün olmadığı görüşündedir. Ehl-i sünnet'in kerâmet konusunu önemsemesindeki sebeplerden birisi de Mu'tezile'nin tutumu olarak görülebilir. Nitekim Ehl-i sünnet'in konuya yaklaşımı onlara reddiye niteliğindedir.<sup>88</sup>

Velâyet, sûfîleri diğer düşünce ekollerinden ayıran temel hususlardan birisidir. Bu bağlamda velâyet ve kerâmet konusuna bütün sûfîlerin önem verdiği görülür. Onlar âyetlerden ve Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen hadislerden faydalanarak velâyet düşüncelerini ortaya koymaya çalışırlar. Bu doğrultuda her insan işlediği amel ve amellerindeki ihlasla bağlantılı olarak Allah Teâlâ'nın sevdiği bir kul olabilir.

Sûfîlerin velâyete ulaşma konusunda belli bir sistem oluşturdukları ve onları diğer düşüncelerden ayırıştıran hususun da bu sistem olduğu söylenebilir. Bu husus, ilk sûfîlerden itibaren kendisini göstermektedir.

Bu sistemin temelinde kişinin nefsi arzu ve isteklerini azaltarak kendisine ruhânî/nûrânî/ilâhî yön verme çabası yer alır. Muhâsibî bu durumu "Kişi nefsinin istediklerinin tersini yaparsa, bunların nurları kalbine gelir, aklında itaat mirasları açılır, Allah ona yardım eder, bu kimsenin uyanışı başlamıştır ve nefesine bakması için kalbini harekete geçirmiştir."<sup>89</sup> sözleriyle dile getirir. Ona göre bu durum kişide imanî yakınlığı getirecek, kalbini Allah Teâlâ'nın gayrısından arındıracak ve onu çok zikrederek âhiretin bâzı ahvâli dahi ona görünür olacaktır.<sup>90</sup>

Muhâsibî kulun nefis tezkiyesi süreciyle kalbini Allah Teâlâ'nın gayrısından arındırdıktan sonra, mârifetullahın da artacağını belirtir. Nitekim ona göre en faziletli insan Allah Teâlâ'yı en çok bilen kimsedir.<sup>91</sup>

Velâyet ve kerâmet konusunda sûfîler arasında en çok ön plana çıkan kişinin Hakîm et-Tirmizî olduğu söylenebilir. O, kendisinden önceki sûfîlerin birikimlerinden de istifade ederek konuyu sistemli olarak geniş bir perspektiften inceler. İslâm Ansiklopedisinde Hakîm et-Tirmizî'nin "Velîlik konusundaki görüşleriyle tanınan sûfî" olarak tanımlanması da yerinde bir söylemdir.<sup>92</sup>

Hakîm, velîleri Allah hakkı'nın velîsi ve Allah'ın velîsi olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.<sup>93</sup> Allah hakkı'nın velîsi olarak tanımladığı velî grubu, Allah

<sup>86</sup> Bâkullânî, *el-Beyan anî'l-farki beyne'l-mu'cizâti ve'l-kerâmât* (Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958), 4-6.

<sup>87</sup> Cüveynî, *el-İrşâd* (Mısır: Mektebetü'l-hâncâ, 1950), 316.

<sup>88</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 236; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 184.

<sup>89</sup> Muhâsibî, *et-Tevbe* (Kahire: Dârü'l-fadîle, ty), 29.

<sup>90</sup> Muhâsibî, *et-Tevbe*, 31.

<sup>91</sup> Muhâsibî, *Bed'ü men Enabe İleyhi* içinde *Âdâbü'n-nüfûs* (Kahire: Dârü's-selâm, 1991) 174.

<sup>92</sup> Abdülfettah Abdullah Bereke, "Hakim et-Tirmizî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yay., 1997) 196.

<sup>93</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 117.

Teâlâ'nın hukukuna riâyet eden, kendisinin velî olduğunu bilmeyen<sup>94</sup>, Şeytan'ın müdahalesinden emin olmayan<sup>95</sup>, bulunduğu makamı ibadet ve taatle kazanan kimseleri içermektedir. Bu, aynı zamanda herkesin çalışmakla elde edebileceği bir velâyettir. Allah'ın velisi ise aynı zamanda muhaddes diye adlandırılan<sup>96</sup>, sadece çalışmakla kazanılamayan<sup>97</sup>, Allah Teâlâ'nın özel seçtiği<sup>98</sup>, âhirette kazananlardan olduğunu bilebilen<sup>99</sup>, nefsin bütün kötülüklerinden kendisini kurtarmış, kendisine kerâmet verilen, Şeytan'ın kendisine müdahalede bulunamadığı<sup>100</sup> kimsedir.

Bu ikili taksim dışında o bütün velîlerde şu özelliklerin bulunduğunu belirtmektedir; 1- Göründüklerinde Allah hatırlanır. 2- Onlarda Hakk'ın sultanı vardır ve onunla üste çıkarlar. 3- Ferasetleri olur. 4- İlhamları olur. 5- Ona eziyet eden hayatını kötü sonla noktalar. 6- Hasetçileri dışındakiler ondan övgü ile bahseder. 7- Duası makbuldür ve kerâmet gösterebilir. 8- En açık delilleri ise ilimle konuşmalarıdır.<sup>101</sup>

Serrâc, velînin seçilmişliği konusunda Hakîm'in görüşünü teyit eder.<sup>102</sup> O, bu konuda "Allah, meleklerden elçiler seçer ve insanlardan da. Şüphesiz Allah işitendir, görendir."<sup>103</sup> âyetini delil getirmektedir. O, aynı zamanda velâyetle kerâmet arasındaki bağı önemle dile getirerek, kerâmeti: "Allah'ın bir kuluna meşrikten mağribe gitme gücü vermesidir."<sup>104</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

İlk defa Hakîm'de görülen velâyeti iki kısma ayırarak inceleme durumu Kelâbâzî'de de görülür. O, Hakîm'le aynı görüşü paylaşarak büyük velîlerin seçilmiş kullar olduklarını, nefsin âfetlerinden korunmuş olduğunu vurgulamaktadır.<sup>105</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî velînin kendisini her yönden Allah Teâlâ'ya adanmış bir kul olduğunu, velîlerin müşahadeye erdiği, velîlerin resûl ve nebîlerin vârisleri olduğunu belirtir.<sup>106</sup>

Kuşeyrî velî kelimesinin Arapça dil bilgisinde iki durumda olabileceğini söyler. Birincisi mübâlağalı fâil olduğudur ki bu durumda velî olan kişinin devamlı taatle meşgul olması vurgulanır. İkincisi ise mef'ûl manasında fâil olabileceğidir ki bu durumda Allah Teâlâ'nın ihsanı ve fazlının onlara gelmesi durumu anlatılır.<sup>107</sup> Ona göre velî olan bir kimse Allah Teâlâ'nın himayesi altındadır ki o, bu durumu "Velî mahfûzdur." şeklinde dile getirmiştir. Peygamberin mâsumiyetiyle velînin mahfûziyeti hususunda mâsum olan kişi hiçbir şekilde günaha ilişmez, ancak

<sup>94</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 407.

<sup>95</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 349.

<sup>96</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 357.

<sup>97</sup> Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, 81.

<sup>98</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs* (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye el-Lübnâniyye, 1993), 66-67.

<sup>99</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 372; Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, 52.

<sup>100</sup> Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002) 62; Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 359.

<sup>101</sup> Tirmizî, *Hatmü'l-evliya*, 362-63.

<sup>102</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 108.

<sup>103</sup> el-Hacc 22/75.

<sup>104</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 390.

<sup>105</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 82-83.

<sup>106</sup> Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2: 111.

<sup>107</sup> Kuşeyrî, *Letaifü'l-işârât*, 2: 105.

mahfûz olan kişi, nadir de olsa zellelere bulaşabilir, der.<sup>108</sup> O, evliyanın kerâmetinin devamlı olabileceğini, kerâmet zuhurunun kişinin sadıklık alâmeti olduğunu ve velînin kendi isteğiyle ortaya çıkabileceğini belirtir. O bu konuda Zünnûn el-Mısırî, Sehl b. Abdullah, Abdolvâhid b. Zeyd, Cüneyd el-Bağdâdî gibi zevattan birçok örnek getirmektedir.<sup>109</sup> Ona göre velî âhirette kurtuluşa erenlerden olduğunu bilebilir.<sup>110</sup>

Sûfî düşüncede velîyi diğer insanlardan ayıran temel özellik velînin kerâmet sâhibi olmasıdır. Bu bağlamda nefsinin tezkiye ederek Allah Teâlâ'ya yakınlaşan kul, Allah Teâlâ tarafından henüz dünyada iken ödüllendirilerek ona diğer insanlara verilmeyen bir takım ayrıcalıklar verilir. Bu ayrıcalıklar çok çeşitli yönlerden olabilmekteyse de bir bütün olarak kerâmet adı altında incelenmektedir. Kerâmet kavramının önemli hususlarından birisi de velînin sahip olduğu bilgidir. Allah Teâlâ'nın ona esbâbı olmadan bazı ilimleri kerâmet olarak bahşettiği kabul edilir.

Şîî düşüncede velâyet daha çok imâmet düşüncesi etrafında gelişmiştir. Şîîler velâyete imâmet başlığı altında en az sûfîler kadar önem vermişlerdir. Bunun da ötesinde şîîlerin imâmet düşüncesinin onların bütün itikâdî bakış açılarına yön verdiği söylenebilir.

İmam kelimesi Arapça kökenli olup sözlükte kendisine uyulan kimse anlamına gelir.<sup>111</sup> Terim anlamı ise ilim dalları ve mezheplere göre farklılık göstermektedir. Kelâm'da devlet başkanı anlamında kullanılan imam kavramı, şîî düşüncede halifeden daha ileri, peygamberlik müessesesiyle alakalı, dinî mercîyi ifade eden itikâdî bir terimdir. Kelâmcular, şîî düşüncenin ortaya koymuş olduğu imâmet anlayışına reddiye mahiyetinde onların anladığı anlamdaki imâmeti derinlemesine incelemeye tâbi tutmuşlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de 'imam' kelimesi levh-i mahfûz anlamıyla kullanıldığı gibi<sup>112</sup>, daha çok konumuzla ilgili olarak önder manasında kullanılmaktadır. Bu konuda özellikle Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'e olan hitabında "Ben seni insanlar için imam yapacağım."<sup>113</sup> ifadesi dikkat çekicidir. Nitekim bu âyetin devamında kastedilen imamlığa zalimlerin ulaşamayacağı beyan edilmektedir.<sup>114</sup> Bu kelimenin dışında önderlik anlamında "ülû'l-emr"<sup>115</sup> ifadesi de âyetlerde yer almaktadır.

İmam ve ülü'l-emr kelimelerinin her ikisi de önderlik anlamına geldiği gibi, Kur'anî istilahta imâmet daha çok insanları hayra çağırma kurumu bağlamında bir önderlik olarak kendini gösterirken, ülü'l-emr, kendisine itaat zorunlu olan yaptırım gücüne sahip siyasî bir otoriteyi çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda ülü'l-emr ifadesi günümüzde halife sözcüğüne karşılık gelmekle birlikte imâmet, velâyet anlamına daha yakın bir manayı ifade eder.

<sup>108</sup> Kuşeyrî, *Letaifü'l-işârât*, 3: 105.

<sup>109</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2001), 539.

<sup>110</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 524.

<sup>111</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12: 22.

<sup>112</sup> "Biz onlardan intikam aldık, onlar muhakkak imâm-ı mübînedir." (el-Hicr 15/79).

<sup>113</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>114</sup> "Rabbi İbrahim'i kelimelerle sınavında onları tamamladı. Seni insanlara imam yapacağım dedi. Peki çocuklarımdan dedi? Dedi ki: benim ahdime zalimler ulaşamaz" (el-Bakara 2/124).

<sup>115</sup> "Ey iman edenler; Allah'a, resûlüne ve sizden olan ülü'l-emre itaat ediniz" (en-Nisâ 4/59).



Devlet başkanlığı ve halife anlamındaki imamlık kelâmî bir konu olmasa da şiiilerin ona yüklemiş olduğu velâyet bağlamında itikadî düzlemde konuşulur hale gelmiştir. Kelâmî ve fikhî açıdan devlet başkanının döneminin en üstün şahsiyeti olmasının gerektiği etrafında tartışmalar vardır. Bu üstünlüğün (efdaliyyet) belirlenmesinde imamın bilgisinin yeri de önemli ve bağlayıcıdır. Gerçi Şîa'nın ortaya koyduğu imâmet anlayışının sadece devlet başkanlığıyla izah edilemeyeceği açıktır, ancak o dönemdeki kelâmî atmosferi yansıtmaya açısından kelâmcıların görüşleri de önemlidir.

Mâtürîdîler bu konuyu salt devlet başkanlığı düzleminde ele almaktadır. Bu bağlamda devlet başkanı olacak kimselerin özellikleri belirlenirken temel şart üstünlük değil, insanların onu seçmesidir.

İmâm Mâtürîdî imâmet konusuna ilgili âyetlerin tefsiri bağlamında yaklaşır. Özellikle Hz. İbrahim'in imam yapılması ve ardından zürriyetinden imamlar çıkmasını isteyince Allah Teâlâ'nın "Benim ahdime zalimler ulaşamaz." sözünün tefsiri sadedinde aktardıkları önemlidir. O buradaki imamlığın çeşitli anlamlara gelebileceğinden bahseder ve özellikle peygamberlik anlamına vurgu yapmaktadır. Âyetin devamında geçen ahit kelimesiyle de risâletin kastedilmiş olabileceğini beyan eder.<sup>116</sup> Bu bağlamda âyetlerdeki imamlığı devlet başkanlığıyla ilişkilendirmez. Ayrıca Şîa'nın belirlemiş olduğu olağanüstü özelliklerle donatılmış nübüvveye yakın veya bir başka anlatımla velâyet sahibi imamlık anlayışına da karşı çıkar. Mâtürîdî velâyeti kabul etmekle birlikte bir devlet başkanına velâyet payesi yüklenip sözünün Allah'ın emri gibi kabul edilmesi hususunu benimsemez. Bu bağlamda "ülû'l-emr" ifadesini açıklarken "Eğer ayrılığa düşerseniz, Allah'a ve resûlüne arzedin." beyanından bu terimin her şeyin cevabını bilen ve ona göre hükmeden bir kimseyi kapsayamayacağını söyler.<sup>117</sup>

Mâtürîdîler'den Pezdevî, imamın yaşadığı dönemdeki insanların faziletli olmasının vacip olduğunu söylerken, bu faziletin ilk unsuru olarak en âlimi olması gerektiğini zikreder.<sup>118</sup> Başka bir kişinin halife seçilmesi durumunda ise seçilen kişinin hilâfetinin sahih olduğunu belirtir. Bu söylemin ardından uzun bir tekellüfle Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Hz. Ali'den üstün, âlim ve hatta daha cesur olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>119</sup> Mâtürîdîler'in mefdûlün imamlığını sahih görmesine rağmen bu tür açıklamalara girmeleri, şii propakandaya, karşı duruş olarak kabul edilebilir.

İmâm Eş'arî, *Makâlâtında* imâmetle ilgili görüşlerini daha çok Râfızîler'in üzerinden dile getirmektedir. *İbâne'* de ise Hz. Ebûbekir'in imamlığının Ehl-i sünnet tarafından kesin olarak kabul edildiğini söyledikten sonra, yine onlara göre onun en faziletli kişi olduğunu söyler. Bu faziletler içerisinde de birinci sırada onun bilgisel üstünlüğünü vurgular.<sup>120</sup> Eş'arî, Hz. Ebûbekir'in imamlığına Kur'ân-ı Kerîm'den de deliller bulmaya çalışmaktadır. Onun en faziletli oluşuna delil olarak

<sup>116</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 155.

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 228.

<sup>118</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 192-93.

<sup>119</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 200.

<sup>120</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, (Kahire: 1977) 252.

ise imam olmasını gösterir. Bu durumdan onun en faziletli olmayı imâmetin şartı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>121</sup>

Bâkılânî'de mezhep imamının yolundan giderek, imâmetin en faziletli kimsede olması gerektiğini belirtir ve bu bağlamda dört halifenin fazilet sırasıyla imam olduğunu söyler.<sup>122</sup> Bu bağlamda Hz. Ebûbekir'in o dönemdeki en bilgili şahsiyet olduğunu savunur.<sup>123</sup> Ancak o, imâmetin şartlarını sayarken en bilgili olmayı bu şartlar arasında zikretmez.<sup>124</sup>

İbn Fûrek imâmet konusunda Eş'arî'nin görüşlerini aktarırken, imamın bilgisinin diğer insanlardan farklı olmadığını üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda imamın mâsum olmasını gerekli görmez. Bununla beraber imamın ilimde en faziletli kişi olması gerektiğini belirtir ve mefdûlün imâmetini câiz görmez.<sup>125</sup> Ona göre Hz. Ebûbekir; ilimde, cesarete, zühdde, ümmetin maslahatını gözetmekte, en üstün kişidir.<sup>126</sup>

Cüveynî hakkında, imâmet konusunu Eş'arîler arasında Ehl-i sünnet usulüne uygun olarak en iyi şekilde aktaran kişidir, denilebilir. O, bu konuda imâmetin iki şartının icmâ ile oluştuğunu söyler. Birincisi; ictihad ehli olmak, ikincisi; maslahat bilir olup zayıf karakterli olmamak. Bunun dışında Kureyşli olmayı Eş'arîlerin savunduğunu ve muhaliflerin kabul etmediğini belirttikten sonra bu itirazı makul ve mümkün olarak kabul eder.<sup>127</sup> O, dört halifenin de âlim ve fazıl yönlerinin olmakla imâmetini câiz görmektedir. Bununla beraber en bilgili olmayı şart koşmaz. Ayrıca mefdûlün imâmetinin geçerli olduğunu söyler<sup>128</sup>, dolayısıyla sahâbîler arasında fazilet sıralaması yapmayı zorunlu görmemektedir.

Mu'tezile'den Kâdî, imâmet konusuyla yakından ilgilenmiştir. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* isimli eserinde Emr-i bi'l-mâruf nehy-i anî'l-münker konusunda ilk önce imâmet üzerinde durmuştur. Nitekim insanları hayra davet edip kötülükten men edecek yegâne kurum imamlıktır. O, imamın lügat manasını "Hak etse de, etmese de, insanların önüne geçen kişi" olarak aktarır. Terim olarak ise ümmetin yönetimini elinde tutan, onlarla ilgili tasarruf yetkisi bulunan kimse olarak tanımlayıp, kadı ve validen ayırmak için onun üzerinde kimsenin bulunmamasını şart koşturmaktadır.<sup>129</sup>

Kâdî, imâmetin ahkâm-ı şer'iyyenin tatbiki için gerekli olduğunu ve şeriâtın anlaşılmasında imamın bir rolünün olmadığını söyler.<sup>130</sup> Ona göre imamın dinî konularda bilgi sahibi olması şart olmakla birlikte o, imamın bilgisinin her şeyi kapsamaması gerektiğini kabul etmez.<sup>131</sup>

Kelâmçıların imâmetle ilgili görüşlerinden olaya sadece devlet başkanlığı nazarından baktıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeple imama olağanüstü bir fonksiyon

<sup>121</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, 253.

<sup>122</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf* (Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2000), 61.

<sup>123</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, 62.

<sup>124</sup> Bâkılânî, *el-İnsâf*, 66.

<sup>125</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, 189.

<sup>126</sup> İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, 192.

<sup>127</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 426-27.

<sup>128</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 430-31.

<sup>129</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1996) 750.

<sup>130</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 750-51.

<sup>131</sup> Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 751-53.

yüklemeler. Bu bağlamda şîi olmayan kelâmcılar imamın seçimle işbaşına geleceği, hakkında nas bulunmasının gerekmediği, imâmetini ispat için mucizeye ihtiyaç duymadığı hususlarında hemfikirdir. Bu konuda ümmet içerisinde tek farklı düşünen fırkanın şîiler olduğu görülmektedir.

Şîi düşüncede inançla ilgili neredeyse bütün görüşler imâmet eksenli yorumlanmaktadır. Bu çerçevede imâmetle ilgili en fazla literatür onların kaynaklarında yer alır. İmamın bilme vasfından ötürü diğer insanlardan ayrılması konusunda ilk dönem şîi kaynaklarından itibaren önemli veriler mevcuttur.

Öncelikle şîi düşüncede imâmetin sadece devlet başkanlığı olmadığı aynı zamanda şeriatı açıklama yükümlülüklerinin olduğunu, bunun da ötesinde dini beyan etmede tek yetkili mercî olduklarını belirtmek gerekir. Bu bağlam düşünüldüğünde imamlığın insanların seçimine bırakılmayacağı açıktır. Şîa'da tam olarak bunu dile getirerek her şeyden önce imamın ancak nas ile tayin edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Sadece bu düşünce dahi imamın bütün dinî konulara vâkıf ve yine bu konuları en iyi bilen kişi olmasını zorunlu kılmaktadır. Buna binaen gerek ahbârî ve gerekse usûlî gelenekteki şîi kelâmcılar bu konuda icmâ üzeredirler.

İmam Eş'arî imamın bilgisi konusunda Şîa'nın ikiye ayrıldığını, bir kısmının (ahbârîler) imamın sadece şer'î konular değil bütün mâlumatları en iyi bilen kişi olmasının zorunlu olduğuna inandıklarını, ikinci kısmının ise (usûlîler) sadece şer'î konulardan zamanında lazım olan hususları en iyi bilen kişi olması gerektiğini kabul ettiklerini, zikreder.<sup>132</sup>

İmâmetle ilgili şîi kaynaklardaki ilk görüşler Süleym b. Kays (ö. 76/695)'tan itibaren başlamaktadır. Süleym'den aktarılan bilgilere ihtiyatlı yaklaşılsa da, bunlar şîi kaynaklar tarafından genel olarak kabul edilir.<sup>133</sup> Buna göre imâmet gerek devlet başkanlığı anlamında ve gerekse dinî merci olarak Hz. Peygamber tarafından beyan edilmiştir.<sup>134</sup> Bu rivayetlerde ilk imamın Hz. Ali olduğu ondan sonra ise Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen dokuz evladı olduğu bildirilir.<sup>135</sup> Bazı rivayetlerde de on iki imamın hepsinin adı verilmektedir.<sup>136</sup> Süleym'e atfedilen rivayetlerden konuyla ilgili olarak en ilgi çekici olanı Hz. Peygamber'den "Biz ehl-i beyt Allah bizde nübüvvetle hilâfeti cem etmez." hadisini sahih kabul edip, nesh olduğunu iddia etmesidir.<sup>137</sup> Bu durum bir çelişki içerse de şîi düşüncede bedâ ile açıklanabilmektedir.

Kuleynî bu konuda daha geniş bilgiler vererek özellikle imamın bilgesel kişiliğini vurgulamaktadır. Onun, imamın bilgisiyle ilgili çelişkili rivayetler aktardığı görülür. Bazı rivayetlere göre imamın bilgisi kendisine doğduğu anda verilir. Buna göre imam doğduktan sonra, kendisine evvel ve âhir ilmi verilir. Ruh, onu

<sup>132</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Beirut: 1980), 50.

<sup>133</sup> Süleym b. Kays imamlar döneminde yaşamış olmasına rağmen, on iki imamın adını zikreder. Bu bağlamda kitabın içerdiği bilgilerin sonradan eklendiği düşünür. Bkz. Mehmet Nur Akdoğan, "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", Bitlis Eren Üniv. SBE. DER., Bitlis 2014, sy. 2.

<sup>134</sup> Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, 132.

<sup>135</sup> Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, 133.

<sup>136</sup> Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, 184.

<sup>137</sup> Süleym b. Kays, *Kitabü Süleym b. Kays*, 187.

kadir gecesi ziyaret etmeye başlar ki rivayette ruhun melek olmayıp, Hz. Cebrâil'den büyük bir yaratığın adı olduğu belirtilmektedir.<sup>138</sup>

Bir diğer rivayette ise imamın bilgisi imam olduğu an kendisinde oluşur. Bu bağlamda kendisinden önceki imam vefat ettiği an imam her şeyi bilmeye başlar.<sup>139</sup>

Bazı rivayetlerde ise imamın bilgisi kendisinde her an bulunmaz, ancak ihtiyacı olduğu anda Allah Teâlâ ona bildirir.<sup>140</sup>

Şîa'da imâmet her ne kadar on iki imamla sınırlandırmışsa da, çeşitli rivayetlerde imâmet, velâyet gibi ulaşılabilecek bir makam olarak betimlenir. Bu bağlamda, imâmet makamına ermeden imam olduğunu iddia etmenin küfür olduğu belirtilmektedir.<sup>141</sup> Bu tür rivayetlerde, imamlık aynı zamanda muhaddeslik olarak da anılır ve muhaddeslerin meleklerle sesli olarak görüşebileceği belirtilir.<sup>142</sup> Bazı rivayetlerde kişinin imâmet makamına ancak başına ve sonuna ne geleceğini bilerek ulaşabileceği kaydedilir.<sup>143</sup> Bu genel bilgilerin yanında özelden de, imamların bilgileriyle alakalı birçok rivayet aktarılır. Hz. Ali'nin öleceği tarihi bilip kendisini kimin öldüreceğini söylemesi<sup>144</sup> Zeynelabidîn'in ve Muhammed Bâkır'ın vefat edeceği tarihi bilmesi<sup>145</sup> bunun örneklerindedir.

İmamın bilgisinin kaynağı Allah Teâlâ olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda imamın özellikle gelecekle ilgili beyanlarının hepsinin ilâhî kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden imamın söylediği bir şey doğru çıksa da çıkmasa da, "sadakallah" denilmesi salık verilir.<sup>146</sup>

Nûmânî, imamların bütün peygamberlere inen bilgileri topladığını, belirtir.<sup>147</sup> Bu düşünce bir bakıma imamlara nebîlerden yüksek bir paye verir ki Şîa içerisinde bu düşüncede olanlar vardır. Nûmânî de, selefleri gibi imamların isimlerinin on iki olarak Hz. Peygamber'den itibaren var olduğunu savunmaktadır.<sup>148</sup> Bu bağlamda imâmet kesbî olamaz ve sadece on iki kişiyle münhasırdır. O, imamlara muhaddes ismini vermekle birlikte, aktardığı rivayette muhaddeslerin sadece on iki kişi olacağını da belirtir.<sup>149</sup> Nûmânî, imamların isimlerinin belirli olduğunu anlatırken, sadece Hz. Peygamber'in değil, Hz. İsa'nın dahi ümmetine bunu tebliğ ettiğini iddia etmektedir.<sup>150</sup>

Sadûk, imamın seçilerek tayin edilemeyeceğini belirtirken, meleklerin dahi kendi aralarında bir halife seçmekten aciz olduklarını söyler.<sup>151</sup> İmamların her türlü zelle ve hatadan mâsum olduklarını aktarır ve onların Allah Teâlâ'nın emirlerini

<sup>138</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 450.

<sup>139</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 330, 51.

<sup>140</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 313

<sup>141</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 434

<sup>142</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 302, 5.

<sup>143</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 314.

<sup>144</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 315

<sup>145</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 314

<sup>146</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 430.

<sup>147</sup> Nûmânî, *el-Gaybe*, (Kum: el-Gaybe, Dâriü'l-Cûlân, 2011), 51.

<sup>148</sup> Nûmânî, *el-Gaybe*, 59

<sup>149</sup> Nûmânî, *el-Gaybe*, 72.

<sup>150</sup> Nûmânî, *el-Gaybe*, 79-80; Nûmânî bu rivayeti Süleym b. Kays'a dayandırır.

<sup>151</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*, 21.

yaptıklarını belirtir.<sup>152</sup> O, imamın bilgisi konusunda dinî konuları hiç kimseye danışmadan bileceğini nakletmektedir.<sup>153</sup>

Sadûk imamın alâmetleri olduğunu belirttikten sonra, imâmetin kesbî bir yönü olabileceğini çağrıştıran bilgiler vermiştir. Buna göre imam muhaddestir ve önünden gördüğü gibi arkasından da görebilir. İmama ait bu tür vasıflarla onun imamlığının ispat edilmeye çalışılması bir bakıma imamın insanlar tarafından bilinemeyeceği ancak çeşitli alâmetlere ulaştıktan sonra imamın tanınabileceği anlaşılmaktadır. Bu durumu teyit eden ikinci bir rivayet ise Zürâre b. A'yen'in İmam Cafer'den sonra kimin imam olacağını bilememesidir.<sup>154</sup>

Şeyh Müfid imamın nasla tayin edilmesi konusunda ahbârî gelenekle hemfikir olmakla birlikte Hz. Peygamber'in on iki imamın adını bildirdiği konusuna değinmez. O, Hz. Peygamber'in; Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in imamlığını ismen bildirdiğini kabul eder.<sup>155</sup> Bununla beraber Hz. Peygamber'in imamların sayısının on iki olduğunu belirttiğini vurgular.<sup>156</sup>

Müfid imamların mûcize gösterebileceklerini, onlara vahiy gelebileceğini kabul eder.<sup>157</sup> Ona göre imamlar peygamberlerden yüksek bir makama da çıkabilir.<sup>158</sup>

Şerif Radî imamların mûcize gösterebilmeleriyle ilgili, Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'ı örnek gösterir. Rivayete göre Âsaf, Belkıs'ın tahtını Yemen'den Hz. Süleyman'ın huzuruna bir anda getirmiştir. O, bu mûcizeyi Allah Teâlâ'nın ismi-azamlarından bir tanesini bildiği için yapabilmiştir. Radî'ye göre imamlarda yetmiş iki ayrı ism-i azam vardır.<sup>159</sup>

Radî imamların bilgisinin olağan bir şekilde kendilerine verildiğiyle ilgili çeşitli rivayetlerde bulunur. Buna göre Hz. Peygamber imamlığa ait bilgiyi vefat etmeden önce Hz. Ali'ye gizli olarak söylemiştir.<sup>160</sup>

Şerif Mürtezâ bazı şii'lerin imamlığın kazanılarak elde edildiğinden de bahsederek onlara çeşitli reddiyelerde bulunmaktadır.<sup>161</sup> O, imamın bilgisinin bütün dinî ahkâmı kapsadığını söyler. Bunun da nasla bilineceğini belirtir. Nitekim eğer akılla bilinecek olsaydı ondan daha âlim birisinin onu test etmesi gerekecektir.<sup>162</sup> Ayrıca imamın dinî bir konuda bilgi noksanlığının olamayacağını, kişinin bilmediği bir konuda imamlık yapamayacağını öne sürmektedir.<sup>163</sup>

<sup>152</sup> Şeyh Sadûk, *Musenefâtu Şeyh Sadûk*, 100.

<sup>153</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*, Tah. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Muessesetü'l-a'lemî, 1991), 96; Şeyh Sadûk, *İlelü's-şerai'* (Beyrut: Dârü'l-Mürtezâ, 2006), 191-200.

<sup>154</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*, 81.

<sup>155</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 41.

<sup>156</sup> Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 48.

<sup>157</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 68.

<sup>158</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 71.

<sup>159</sup> Şerif Radî, *Hasâisü'l-eimme*, Tah. Muhammed el-Hâdî el-Emînî (Meşhed: Mucemmai'l-buhûsi'l-İslâmiyye, h. 1406), 46-47.

<sup>160</sup> Şerif Radî, *Hasâisü'l-eimme*, 55.

<sup>161</sup> Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, Tah. Abduzzehrâ (Tahran: Muessesetü's-Sâdik, 2004) 1: 326.

<sup>162</sup> Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, 2: 7.

<sup>163</sup> Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, 2: 17.

Şerif Mürteza'ya göre imamın gaybî konuları bilmesi şart olmadığı gibi, dinî bilgileri de imam olmadan önce bilmesi gerekli değildir. O, bu durumu Hz. Peygamber'in vahiy gelmeden önceki durumuna benzetmektedir.<sup>164</sup>

Usûlî gelenekte yer alan şîî kelamcılarının ortaya koyduğu imâmet, nübüvvet gibi vehbîdir. Yani bir insan ne kadar bilgi, irfan, cesaret gibi iyi hasletlere sahip olsa da kendi çabaları neticesinde imamlık mertebesine eremez. Onlara göre imamlık müessesesi on ikinci imamla birlikte kesin olarak kapanmıştır. Yine onlara göre imam Allah Teâlâ tarafından seçilir ve Hz. Peygamber imamların sayısını ve bazılarının isimlerini ümmetine bildirmiştir.

Şîî düşüncede imamın konumlandırılmasında ahbârî gelenekteki rivayetlerle usûlîlerin oluşturmuş olduğu sistemin farklılık arz ettiği ortadadır. Usûlî geleneğin öncelikle imâmetin nasıl olması gerektiğiyle ilgili felsefî alt yapıyı kurup buna uygun rivayetleri kabul ettikleri ileri sürülebilir.

Sûfilerdeki velî anlayışıyla Şîa'daki imam anlayışı bilgi açısından karşılaştırıldığında her iki ekolün de benzer düşünceler ürettiği görülmektedir. Her iki ekolde de velî/imam nebîliğe yakın bir pozisyondadır. Her ikisi de seçilmiştir. Her ikisi de kerâmet/mûcize olarak sıradışı bilgiler elde edebilir. Aradaki bu benzerlikle birlikte şîîlerin ahbârî geleneğinin imâmete velâyetten daha üstün bir rol biçtiği de söylenebilir. Nitekim onlara göre imam velî olmasının dışında aynı zamanda bir devlet başkanı ve dinî mercidir. Bu iki unsuru görmezden gelirse aktarılan rivayetlerin sûfî perspektiften okunması durumunda, imamlıkla velâyetin kastedildiği, velîlerin en üst makama çıkacak olanlarının on iki kişi olduğu, bunların hepsinin muhaddes olacağı şeklinde yorumlar da oluşturulabilir.

Şîî kaynaklarda aktarılan birçok rivayet ışığında "imâmetin hilâfetle doğrudan bir bağlantısının olmadığı" savunulması mümkün bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### 4. Sûfî ve Şîî'lerde Avam

Avam kelimesi, inanç ve ibadetleri genellikle taklide dayanan, dinin şekil ve merasimlerinin ötesine geçemeyenler için kullanılan bir terimdir.<sup>165</sup> Bu terim kelâm literatüründe pek yer bulmasa da, genelde taklidî imanla inanan, bilgi düzeyi kısıtlı kimseler için kullanılan bir kavramdır.

Bu kavram, bilgi açısından insanlar sınıflandırıldığında sûfilere göre velâyete ermemiş ve bu yolda gayret sarf etmeyen kimseler kastedilirken, şîîlere göre imamlar ve onlara uyanlar dışındaki bütün insanlar olarak kabul edilir. Sûfilere göre velâyete ermiş kimselerin bilgi kaynak ve kapsamı sıradan insanlara göre farklılık arz etmektedir. Buradaki sıradan insanlarla kişinin cahil veya âlim oluşu kast edilmez. Genel olarak velâyete ermemiş kimseler avamdan sayılır. Şîîlerde de imamların bilgi düzeyi ve kaynakları diğer insanlardan farklılık arz etmektedir. Bu

<sup>164</sup> Şerif Mürtezâ, *Şâfi fi'l-imâme*, 2: 29-30.

<sup>165</sup> Süleyman Uludağ, "Avam" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991) 105.

bağlamda imam olmayanlar ve onlara kalpten bağlanmayanlar avam olarak tasavvur edilir.

Sûfî ve şîî düşüncede avam kavramına yüklenen anlamda farklılık olduğu görülmektedir. Sûfîlere göre avamdan olan kimseler dinî bilgilerini Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünnetinden alabilir ve sıradan insanların velîye tâbi olmak gibi bir zorunlulukları yoktur. Şîîlere göre ise sıradan insanlar dini bilgilerini imamdan almakla yükümlüdür. İmama tâbiyyet olmadan kişinin dinî yaşantısını sürdürmesi mümkün değildir.

Sûfîler avam kavramının karşısına havas ve havasü'l-havası koymaktadır. Bu üçlü tasnifteki havasü'l-havasın gerçek velî sınıfı olduğu görülmektedir. Havas terimiyle ise henüz gerçek velî olmayıp velâyet yolunda ilerlemeye çalışan kimseler kastedilir. Bu durumda avam ise henüz bu yola girmemiş diğer bütün insanlardır. Bu hususlar bilgi açısından değerlendirildiğinde havas sınıfının da sıradan insanlardan pek bir farkının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aktarılan bu bilgiler göz önünde bulundurulduğunda sûfîlerin kullanmış olduğu terimler daha iyi anlaşılacaktır.

Muhâsibî'nin "Kul havâtırını<sup>166</sup> ilimle sabit kılmalıdır."<sup>167</sup> sözü bu ölçüye göre değerlendirilirse, buradaki muhataplarının velî olmadığı söylenebilir. Çünkü velî olan kimsenin böyle bir bilgilendirmeye ihtiyacı olmayacaktır. Bu durumda, bu söylemin velâyet yolunda ilerlemeye çalışan kimselere ışık tutmak için dile getirildiği kabul edilebilir. O, yine bu bağlamda sıradan insanların kalplerine gelen hatranın ilâhî yönden gelip gelmediğinin belirlenmesinin Kitap ve Sünnet'in zâhiriyle anlaşılabilceğini ve kişinin aklî istidlâleriyle bu durumu tespit etmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>168</sup> O, kalbe gelen havâtırın bazen hayra çağırır gibi görülebileceğini, ancak aslında kişiyi bid'ate götürebileceğini vurgulamaktadır.<sup>169</sup>

Muhâsibî'nin söylemlerinden gerçek velâyete ermemiş kimselerde, duyuların dışında oluşan bilgilerin kesinliği olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kişi velâyete yoluna girmiş (havas) olsa dahi, avam sınıfından değerlendirilir. O, velâyete ermeyi Allah Teâlâ'yı bilmek olarak açıklar.<sup>170</sup> Ona göre zât-ı ilâhî kişiye bilindikçe, kişi uzleti tercih eder<sup>171</sup>, dünyevî zevklerden arınır ve âhîret ahvali ona görünmeye başlar.<sup>172</sup>

Hakîm et-Tirmizî ilmi, zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu bağlamda zâhir ilmi bütün insanlığa sunulan ilim, bâtın ilmi ise velîlere özel olan ilimdir. O bâtın ilmine aynı zamanda nâfî ilim adını verir ve bunun Allah Teâlâ vergisi olduğunu vurgular.<sup>173</sup> O, velî olmayan âlimlere zâhir uleması adı verir ve

<sup>166</sup> Hatra kelimesinin çoğulu olan havâtır; sâlikin kalbine Hak'tan, melekten, nefisten veya şeytandan gelen hitaplar anlamına gelen tasavvufî bir terimdir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Havâtır" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yay., 1997) 526.

<sup>167</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh* (Kahire: Dârül-meârif, ty), 85.

<sup>168</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, 85.

<sup>169</sup> Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkillâh*, 87.

<sup>170</sup> Muhâsibî, *Muatabatü'n-nefs* (Kahire: Dârü'l-i'tisâm, ty) 29.

<sup>171</sup> Muhâsibî, *et-Tevbe* (Kahire: Dârü'l-fadîle, ty), 44.

<sup>172</sup> Muhâsibî, *et-Tevbe*, 31-33.

<sup>173</sup> Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, ty), 35.

onların fikhî konulardaki hükümleri, Kur'ân ve Sünnet'in zâhirî anlamına göre ortaya çıkardığını belirtir.<sup>174</sup> Ona göre zâhir bir şeyin kabuğu mesabesindedir.<sup>175</sup>

Hakîm, velâyet konusundaki görüşlerini açıklarken, velîlerin kalbine Şeytan'ın müdahale edemeyeceğini belirtir.<sup>176</sup> Bu aynı zamanda zâhir ulemasının veya sıradan insanların bu korunmuşluktan nasipdar olmadığını beyandır.

Sûfilerden avam konusunu ilk defa sistemli olarak zikreden Serrâc olduğunu söyleyebiliriz. O, *el-Luma'* adlı eserindeki birçok konuyu avama göre şerh ettikten sonra havas ve havasü'l-havasıya göre de açıklamıştır. Onun, avam-havas ayrımı henüz ilimleri tasnif ederken ortaya çıkmaktadır.<sup>177</sup> O, üç türlü âlim olduğunu belirtir. Birincisi ehl-i hadis olup, onların hadislerin senetlerini, sıhhatini araştırdığını söyler.<sup>178</sup> İkincisi fukahâdır. Onlar hadisleri tanıyıp, Ehl-i hadis'e ilave olarak bir de ondan istinbatlar yaparlar.<sup>179</sup> Üçüncüsü ise sûfiler olup, onlar hadisleri bilip, ondaki istinbatları yapıp, bunların üzerine boş işleri terk eder ve matlûblarıyla arasındaki bütün engelleri kaldırır. O, ayrıca sûfi yolunun gereksinimi olarak görülebilecek uzun bir liste ortaya koymaktadır.<sup>180</sup> Bu bağlam düşünüldüğünde Serrâc bir bakıma zâhirî ilimleri tahsil edip, sûfi yolunun gereksinimini yapmayan kimseleri avam olarak kabul etmektedir.

Serrâc tasavvuf ilminin bâtın ilmi olduğunu belirttikten sonra "ehl-i rüsum" olan avam ulemasının bunu reddettiğini beyan eder.<sup>181</sup> Bu noktada onun da selefleri gibi ilmi zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. O, zâhir ilmi avam ulemasına, bâtın ilmini ise havas ulemasına ait bir ilim olarak tespit eder.<sup>182</sup> O, zâhir-bâtın ayırımına önem vererek Kur'ân-ı Kerîm'in zâhiri ve bâtını olduğu gibi hadislerin ve hatta İslâm dininin zâhiri ve bâtınının bulunduğunu savunmaktadır.<sup>183</sup>

Serrâc zâhir ve bâtın ilmine önemli bir ölçüt getirerek bâtın ilminin içeriğinin; fezâil, mehâsin, mekârim, ahvâl, ahlâk, makâmât ve derecâtla ilgili olduğunu bildirmektedir. Bu bağlamda bâtın ilimde farklı söylemler olsa da, zâhirdeki gibi bir ihtilaf doğurmayacağını belirtir.<sup>184</sup>

Avam konusunda Mekkî, Kelâbâzî ve Kuşeyrî'nin de selefleriyle aynı tutumda oldukları görülmektedir. Kelâbâzî mârifetin oluşumundan bahsederken, avamın mârifetinin eşyadan olduğunu, havasın (havasü'l-havasın) ise Allah Teâlâ'dan olduğunu söyler.<sup>185</sup> O, bu konuda ilimleri müktesep ve vehbî olarak iki kısma ayırmaktadır. Kişinin velâyet yolunda ilerleyebilmesi için müktesep ilimleri bilip manevî yolda öyle ilerlemesi gerektiğini beyan eder. Bu şekilde ilerleyen birisinin

<sup>174</sup> Tirmizî, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, 60.

<sup>175</sup> Tirmizî, *İsbâtü'l-ilel*, Tah. Halid Zehrî (Ribât: Dârü'l-beydâ, 1998), 69.

<sup>176</sup> Tirmizî, *Gavru'l-umûr*, 62.

<sup>177</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 22.

<sup>178</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 24.

<sup>179</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 26.

<sup>180</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 29-30.

<sup>181</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 33.

<sup>182</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 43.

<sup>183</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 21.

<sup>184</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 150.

<sup>185</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 70.



neticede keşf ve müşahadeye erişeceğini ve sûfilere diğerlerinden ayıran temel hususun da bu olduğunu açıklar.<sup>186</sup>

Şîî literatürde ise avam-havas-havasü'l-havas terimlerine sûfilerdeki gibi sık rastlanmamaktadır. Onlar, imâmet bakış açısıyla olaylara yaklaştıklarından, bu konuda imamın konumunu belirlemekle yetinirler. Bu bağlamda imam dışındaki bütün insanların avam olarak görülmesi mümkündür. Şîa'da avamla ilgili hususlar daha çok imama tâbiyyet noktasında işlenir. Bu bağlamda imama olan ihtiyaç, ona itaat gibi konular bu hususta önemlidir.

Kuleynî, aktarmış olduğu rivayetlerde imamın önemini yoğun bir şekilde vurguladıktan sonra, diğer insanların imama tâbi olmasının vacip olduğunu belirtir.<sup>187</sup> Bu rivayetlerde açıkça imam ve diğer insanlar ayrımı söz konusudur. Bunu şîî kaynaklardaki diğer birçok rivayette de açıkça görmekteyiz.

Kuleynî *el-Kâfi*'de insan sınıfları adında bir bâb açarak bu konuda sûfilerin söylemlerine benzer dört rivayet aktarır. Rivayette geçen ifadelerle sûfi söylemdeki "avam-havas-havasü'l-havas" arasında sadece isimlendirmede bir farklılık olduğu görülmektedir. Hz. Ali'den şöyle bir rivayette bulunur:

"İnsanlar Hz. Peygamber'den sonra üç sınıfa ayrıldılar. İlmi kendisine yeten ve başkasına ihtiyaç duymayan âlim, kendisinde bulunan bilgiden dolayı kendisini beğenen ilim iddiasında bulunan, hem kendisini ve hem başkasını helak eden cahil ve Allah'tan hidayete erdirilen âlimden ilim tahsil eden müteallim."<sup>188</sup>

Cafer-i Sâdık'tan da benzer bir rivayet yaparak insanların âlim, müteallim ve boş kimseler olmak üzere üç kısım olduğu bilgisini tekrarlamaktadır.<sup>189</sup>

Bu rivayetlerde geçen âlim kimseyle zâhirî bilgiyle donanmış kimselerin kastedilmiş olabileceği akla gelse de, konu hakkındaki son rivayette bunun öyle olmadığı ve şîî düşünceye göre âlimle imamlar, müteallimle onlara uyanlar, boş kimse ile diğer insanların kastedildiği anlaşılmaktadır.<sup>190</sup>

Kuleynî'nin imamın gerekliliği konusunda aktarmış olduğu rivayetler aynı zamanda avamın ona uyması durumunu da içermektedir. O, Ca'fer-i Sâdık'tan "Dünya'da sadece iki insan kalsa birisi hüccet (imam) olurdu." rivayetini aktararak, yeryüzünde avamın takip etmesi gereken bir imamın her zamanda mevcut olmasının zorunlu olduğunu belirtir.<sup>191</sup> O, avamın imamı tanınması gerektiğiyle ilgili birçok rivayet aktarmaktadır.<sup>192</sup>

Sadûk, avamın Allah Teâlâ'yı bilmesi için imamın "hüccet olarak" varlığının zorunlu olduğunu söyler.<sup>193</sup> Sıradan insanların dünyevî ve uhrevî nimetlere hüccet

<sup>186</sup> Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 100.

<sup>187</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 106, 325.

<sup>188</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 82.

<sup>189</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 82.

<sup>190</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 82.

<sup>191</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 234.

<sup>192</sup> Kuleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 235.

<sup>193</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve tamamû'n-ni'me*, 16.

olmadan ulaşamayacağını,<sup>194</sup> ona itaatin peygambere itaat gibi vacip olduğunu belirtir.<sup>195</sup>

Nûmânî, Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin bilgisi olduğunu aktardıktan sonra, bunu sıradan insanların algılayamayacağını dolayısıyla insanların Allah Teâlâ'nın ahkâmını bilmek için imama ihtiyaç duyduklarını kaydeder.<sup>196</sup>

Şeyh Müfîd, avamın imama tâbiyeti konusunda Sadûk'tan ayrı bir düşünce ortaya koymamaktadır. Bununla birlikte o, usûlî geleneğin öncülerinden olarak sıradan insanların özel bir bilgi metodu olmadan imamlardan gelen haberler doğrultusunda ictihad yapabilmelerini mümkün görür.<sup>197</sup> O, imamı kendisine tâbi olunması gereken insan olarak tanımlar ve sıradan insanların onu tanıyıp itaat etmesini farz kabul eder.<sup>198</sup>

Mürtezâ, usûlî geleneğin önemli bir temsilcisi olarak Müfîd'in söylemlerini benimsemektedir. Bu bağlamda ictihad konusunda imamlar dışındaki âlimlere önemli bir paye yüklemektedir. Özellikle Şîa'nın kendi içindeki ihtilaflarda Kur'ân ve Sünnet'in önemine vurgu yapmaktadır.<sup>199</sup>

Şîî düşüncede avam "imamlar dışındaki bütün insanlar" olarak kabul edildiğinde ahbârî gelenekte avam dini konularda istidlâllerde bulunma yetkisi olmayan kimseleri niteler. Usûlî gelenekte ise kişi avam içerisinde de olsa, belli bir ilmî birikime sahip olduktan sonra hakkında imamların kesin görüşü olmayan ve şîiler arasında ihtilaflı olan hususlarda Kur'ân ve Sünnet'e göre hareket edebilir ki bu kimselere havas adı da verilebilir.

Avam konusunda sÛfî ve şîî gelenek arasında benzer yönler olduğu gibi birbirinde ayrışan yönlerin de olduğu görülür.<sup>200</sup> Benzer hususlar daha çok avamı tespit yönünde ortaya çıkar. Her iki ekole göre de avam, olağanüstü metotlarla bilgi edinemeyen insanların ortak adıdır. Ayrışan nokta ise avamın dini bilgiye erişebilmesi ve bununla amel edebilmesi hususunda ortaya çıkar. Şîa'ya göre avamdan olan kimsenin imamı tanınması ve ona kayıtsız şartsız uyması gerekir. İmamın verdiği bir hükmün üzerine söz söylenemez ve imamı reddetmek küfürdür. SÛfîlere göre ise avamdan olan kimseler ilmi yeterliliği olduktan sonra Kur'ân ve Sünnet'ten ictihatta bulunabilir ve kişinin velîye tâbi olması şart değildir. Velîyi inkar etmesi kişiyi dini anlamda günahkâr yapmaz, sadece onun nurundan istifade etmesini engeller. Bu bağlamda sÛfî düşüncede insanların velîye itaat etmek gibi dinî bir sorumlulukları yok iken, şîilere göre imama uyulması zorunludur.

---

<sup>194</sup> Şeyh Sadûk, *İlelü's-şerâi'*, 125.

<sup>195</sup> Şeyh Sadûk, *el-Hidâye*, 27.

<sup>196</sup> Nûmânî, *el-Gaybe*, 57.

<sup>197</sup> Şeyh Müfîd, *el-Evâil*, 139.

<sup>198</sup> Şeyh Müfîd, *el-Işâh fi'l-imâmet* (Kum: h.1413), 27-28.

<sup>199</sup> Mürtezâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtezâ*, (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-kerîm, 2000), 313.

<sup>200</sup> Bu konuyla ilgili ayrıca bkz.Biçer, Ramazan, "Üvey Kardeşlerin Peygamberlik Anlayışlarına Dışardan Bakış" içinde *İslâm'da Peygamber İnanç* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

## Sonuç

Sûfî düşünceyi özgün kılan temel özellik velâyet anlayışı, şîî düşünceyi de diğer düşüncelerden ayıran ana unsur imâmet anlayışıdır. Velâyet ve imâmet doktrininin en güçlü ögesi ise epistemolojidir.

Velâyet ve imâmet düşüncesinin kabul edilebilir bir forma dönüşebilmesi için insanların çeşitli sınıflara ayrılması ve velînin veya imamın sıradan insanlardan ayrışması gerekmektedir. Bu doğrultuda hicrî V. yüzyıla kadar olan dönem incelendiğinde sûfî ve şîîlerin bu düşüncelerini temellendirmek için yoğun bir çalışma yaptıkları anlaşılmaktadır.

Velâyet ve imâmet içerik olarak ayrı kavramlar ise de, insan sınıflandırmasında velîyle imam birbirlerine yakın bir konumdadırlar. Kategorik olarak her ikisi de havasü'l-havas zümresinde kabul edilmiştir. Bu noktadan hareketle sûfî düşünceyle, şîî düşünce arasında bir yakınlık olduğu tespit edilebilir. Bu tespit sûfîlerle şîîlerin hayat tarzlarını belirlemede veya dinî hükümleri uygulamada aynı sonuçlara vardığı anlamına gelmese de, hicrî V. yüzyıla kadar olan dönemde velîye veya imama bakış açılarında karşılıklı etkileşim içerisinde oldukları söylenebilir.

## Kaynakça

- Abdülcebâr, Kâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü vehbe, 1996.
- Akdoğan, Mehmet Nur. "Kitâbu Süleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri". *Bitlis Eren Üniv. SBE. Dergisi*, sy. 2 (2014): 1-22.
- Alper, Hülya. "İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneği'nde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışına Genel Bir Bakış" *İslâm'da Peygamber İnanç* içinde. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Bâbertî, Ekmeleddîn. *Şerhü'l-akâdeti't-Tahâviyye*. İstanbul: Bereket Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: 1928.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-Beyan anî'l-farki beyne'l-mu'cizâti ve'l-kerâmât*. Beyrut: el-Mektebetü's-şarkiyye, 1958.
- \_\_\_\_\_. *el-İnsâf*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2000.
- Bereke, Abdülfettah Abdullah. "Hakim et-Tirmizi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 196-99. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-îmân*, 9. Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003.
- Biçer, Ramazan. "Üvey Kardeşlerin Peygamberlik Anlayışlarına Dışarıdan Bakış" *İslâm'da Peygamber İnanç* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Câmiü's-müsnedi's-sahih*. Beyrut: Dârü't-te'sil, 2012.
- Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 134-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cüveynî, İmamü'l-hameyn. *el-İrşâd*. Mısır: Mektebetü'l-hâncâ, 1950.

- Es'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne*. Kahire: Dâru'l-ensâr, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: 1980
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-sekâfâtî'd-dîniyye, 2005.
- İbn Kays, Süleym. *Kitabü Süleym b. Kays*, Tah. Muhammed Bâkır el-Ensârî. Kum: h.1420.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisanü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ty.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Mebdeü ve'l-meâd*. Umman: 1998.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-Evliya*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 180-86. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Sadûk ve Şeyh Müfîd Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8, sy. 24 (2011): 193-216.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *Et-Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer. *Usûlü'l-Kâfi*. Beyrut: Dâru't-teâruf, 1990.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm. *Letâifü'l-işârât*. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-kutubi'l-arabî, ty.
- \_\_\_\_\_. *Er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitabü'ü-tevhîd*. İskenderiyye: Dâru'l-camiâtî'l-Mısriyye, ty.
- \_\_\_\_\_. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvvet*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1986.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kâtu'l-kulûb*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.
- Muhâsibî, Hâris. "Bed'ü men Enabe İleyhi" *Âdâbü'-Nüfûs* içinde. Kahire: Dâru's-selâm, 1991.
- \_\_\_\_\_. *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971.
- \_\_\_\_\_. *el-Mekâsib*. İskenderiyye: Dâru İbn Haldûn, ty.
- \_\_\_\_\_. *er-Riâye li hukûkillâh*. Kahire: Dârül-meârif, ty.
- \_\_\_\_\_. *et-Tevbe*. Kahire: Dâru'l-fadîle, ty.
- \_\_\_\_\_. *Kitabü'l-ilm*. Cezair; el-Mektebetü'l-vataniyye, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Muatabatü'n-nefs*. Kahire: Dâru'l-i'tisâm, ty.
- Müfîd, Ebû Abdullah. *en-Nüketü fi mukaddimâti'l-usûl*. Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti's-Şeyh Müfîd, h.1413.

- \_\_\_\_\_. *Evâilü'l-makâlât*. Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li elfiyyeti'ş-Şeyh Müfid, h.1413.
- \_\_\_\_\_. *el-İfsâh fi'l-imâmet*. Kum: h.1413.
- Mürtezâ, Şerîf. *Resâilü'l-Murtezâ*. 4 cilt. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-kerîm, 2000.
- \_\_\_\_\_. *ez-Zehira fi ilmi'l-Kelâm*. Beyrut: Müessesetü't-târihi'l-arabî, 2012.
- \_\_\_\_\_. *eş-Şâfi fi'l-imâme*, Tah. Abduzzehrâ. 4 cilt, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tenzihü'l-enbiyâ*, Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1989.
- Nûmânî, İbn Ebî Zeyneb. *el-Gaybe*. Kum: Dârü'l-Cûlân, 2011.
- Önal, Recep. "Kuran'daki Resûl-Nebî Kavramlarına Teolojik Yaklaşım". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. sy. 1 (2013): 329-350.
- Özarslan, Selim. "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 11, sy. 2 (2006): 107-118.
- Pezdevi, Ebu'l-Yusr. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs, 2003.
- Radi, Şerif. *Hasaisü'l-eimme*, Tah. Muhammed el-Hâdî el-Emînî. Meşhed: Mucemmaü'l-buhûsi'l-İslâmiyye, h. 1406.
- \_\_\_\_\_. *Nehcü'l-belâga*, Tah. Muhammed Abdu. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rifet, ty.
- Sadûk, Ebû Ca'fer. *el-Hisâl*. Kum: h. 1403.
- \_\_\_\_\_. *İlelü'ş-şerai'*. Beyrut: Dârü'l-Mürtezâ, 2006.
- \_\_\_\_\_. *el-Hidâye*, Kum: Müessesetü'l-İmami'l-Hâdî, h.1418.
- \_\_\_\_\_. *Kemâlü'd-dîn ve tamâmu'n-ni'met*, Tah. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Musannefâtu Şeyh Sadûk*. Kum: Dârü'l-Müctebâ, 2008.
- Semerkandî, Ebü'l-Kasım Hakîm es-Semerkandî. *es-Sevâdü'l-a'zam*, Çev. İbrahim Koçaşlı. Balıkesir: 1964.
- Serrâc, Ebû Nasr. *Lüma'*, Tah. Abdulhalîm Mahmud. Mısır: Darü'l-kütübü'l-hadise, 1960.
- Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-lübb ve'l-fuâd*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Merkezü'l-kitâb li'n-neşr, ty.
- \_\_\_\_\_. *Hatmü'l-evliyâ*, Tah. Osman İsmâil Yahya. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katalûkiyye, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Edebü'n-nefs*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1993.

- \_\_\_\_\_. *el-Menhiyyât*, Tah. Muhammed Osman. İskenderiye: Mektebetü'l-Kur'ân, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Gavru'l-umûr*, Tah. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2002.
- \_\_\_\_\_. *İsbâtü'l-ilel*, Tah. Halid Zehrî. Ribat: Dârü'l-beydâ, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Ma'rifetü'l-esrâr*, Tah. Muhammed İbrahim el-Ceyyûşî. Kahire: Dârü'nehdati'l-arabiyye, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Nevâdiru'l-usûl*, Tah. Tefvik Mahmud Tekle. 7 cilt. Dimeşk: Dârü'nevâdir, 2010.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam yayınları, 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Er-Resâilü'l-uşr*. yy: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, h.1414.
- Uludağ, Süleyman. "Abdal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 59-61. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Avam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 105. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 257-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.



## “BEYÂNU ESRÂRÎ'L-HİLÂFETİ'L-İNSÂNİYYE VE'S-SALTANATI'L-MA'NEVİYYE” İSİMLİ RİSALESİ BAĞLAMINDA TAŞKÖPRİZÂDE'DE İNSAN ALGISI

Hacer ŞAHİNALP

Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü. İslami İlimler F.

[hacersahinalp@yahoo.com](mailto:hacersahinalp@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9542-2606>

### Öz

Bu makalede, Osmanlı'nın zirve dönemi âlimlerinden olan Taşköprizâde'nin, insanı ahlâkî yönüyle merkeze alan bir risalesini analiz ve sentez yöntemiyle incelemeye çalıştık. Risale, insanın iradî eylemlerinin toplamından oluşan, ahlâk, ev idaresi ve siyaset şeklinde üç temel ayağı bulunan amelî hikmeti, İslam kanunu üzere incelemektedir. İnsanın özgür olmakla beraber sorumlu olan yönetici kimliğinin ön plana çıktığı risalede bazı konularda sorgulayıcı, bazı konularda da aşırı kaderci tutumun izleri rahatlıkla görülebilir. Kişinin hem iç dünyasında hem de çevresinde denge ve düzeni sağlayabilmesi kuvvetli bir sorumluluk bilincine bağlanmıştır. Müellifin devraldığı bilgi birikimini harmanlayarak aktarmadaki başarısı ve eklektik kişiliği bizlere, döneminin insan algısı hakkında derli toplu bilgiler sunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, fazilet, rezilet, özgürlük, sorumluluk, ahlâk.

## HUMAN PERCEPTION AT TASKOPRIZADE WITHIN THE CONTEXT OF HIS TREATISE NAMED “BEYANU ESRARI'L-HILAFETI'L-INSANIYYE VE'S-SALTANATI'L-MA'NEVIYYE”

### Abstract

Taşköprizade is one of the scholars of the peak period of the Ottoman Empire. In this article, we will examine how he discusses the moral aspects of the human in a treatise with the aid of respective methods of analysis and synthesis. His treatise illustrates the practical wisdom which depends on the themes like morals, housekeeping and politics under the purview of Islamic law. In the treatise reveals free identity of a human being and administrator of such affairs as well. It can be easily comprehended the marks of questioning and an overly fatalistic attitude. Maintaining order and balance both in person's inner world and environment has been linked with strong responsibility. The author's success in the transfer of the knowledge that he combined and his eclectic personality provide us comprehensive information about the human perceptions of his time-period.

**Keywords:** Human, virtue, disgrace, freedom, responsibility, moral.

**Atf:** Şahinalp, Hacer. “Beyânu Esrârî'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye Ve's-Saltanati'l-Ma'neviyye İsimli Risalesi Bağlamında Taşköprizâde'de İnsan Algısı”. *Kader* 15, sy. 3 (2017): 643-677.

## Giriş

Osmanlı İmparatorluğu, kapsadığı coğrafi alan, içinde barındırdığı etnik ve dini yapının çeşitliliği, inşa ettiği medeniyet ve var olma süresi bakımından insanlık tarihi içinde önemli bir konuma sahiptir. Günümüze kadar bu dönemi değişik açılardan ele alan pek çok araştırma ve etkinlik gerçekleştirilmiş olmakla birlikte, hala araştırılmayı ve gün yüzüne çıkmayı bekleyen pek çok konu ve materyal bulunmaktadır. Yapılacak çalışmalar, bir yandan bu imparatorluğun yükselme dönemine kadar hangi amillerin etkinliğinden güç alarak varlığını sürdürdüğünü bizlere açıklarken, öbür yandan gerilemeye doğru gidişin sebep ve gerekçelerini sunacaktır.

Tarihî verilerden hareketle geçmişi önyargılardan arınarak anlamak, günümüze bakan yönleriyle olay ve olguları değerlendirmeye tabi tutmak, geçmişin bilgi birikimini gün yüzüne çıkararak, günümüz şartlarında bunlardan istifade etmenin yollarını bulmak çalışmamızın esas amacını oluşturmaktadır. Bahsi geçen bu en genel amaca, Osmanlı tarihinin yükselme döneminde söz sahibi olmuş bir müellifin daha önce tam olarak incelemeye konu olmamış<sup>1</sup> bir risalesi özelinde ulaşmaya çalıştık. XVI. yüzyıl Osmanlı kültür havzasında yetişmiş âlimlerden biri olan Taşköprizâde'nin<sup>2</sup> söz konusu risalesinin incelenmesi, zikredilen verileri elde edebilme adına ilim dünyasına önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz. Risalenin ana teması olan “insan” kavramının farklı açılardan ele alınması, kanaatimizce, istifade noktasında renkli kazanımların elde edilmesine vesile olacaktır. Ayrıca müellifin geniş ve çok renkli bilgi birikimine sahip olması, ele aldığı konuları çok çeşitli açılardan değerlendirmesini, bunun da farklı perspektifler yakalayan okuyucunun çeşitli alanlarda istifade edebileceği farklı bilgi imkanlarına kavuşturacağını düşünüyoruz.

Müellif, 14 Rabîülevvel 901'de (2 Aralık 1495) Bursa'da doğmuştur. Babası ve dayısı başta olmak üzere pek çok Osmanlı ulemasından ders alan Taşköprizâde, daha sonra hem babası, hem Şeyh Mehmed Meğûşî hem de Mevlâ Seyyidî Muhyiddîn'den hadis ve tefsir başta olmak üzere zikredilen ilimleri nakletmesi konusunda ilk olarak 931/1525'te Dimetoka'daki Oruç Paşa Medresesi'nde iki yıl müderrislik yapar. Burada belâğât, ferâiz ve kelâm okutur. Daha sonra, İstanbul'daki Hacı Hasan Medresesi'ne, babasının 1529'da vefatı üzerine önce Üsküp Alaca İshak Bey (936/1530), ardından da İstanbul Kalenderhâne Medresesi'ne tayin edilir (942/1536). Sonrasında da sırasıyla; Koca Mustafa Paşa, Edirne Üç Şerefeli, Sahn-ı Semân ve Edirne Sultan Beyazıd müderrisliklerine terfi

<sup>1</sup> Çalışmamıza konu olan risaleyi, “Taşköprülüzâde” başlıklı kitap bölümünü (*Türk İslâm Düşüncesi Tarihi*) tamamladığımız 2013 yılında fark ettik. Yaptığımız titiz araştırma sonucunda risâle üzerinde herhangi bir çalışmanın olmadığını tespit ettikten sonra aynı yıl içinde eser üzerinde çalışmaya başladık. 2015 yılı içerisinde de risalenin tamamına yakını tercüme ettik ve halihazırda nihayetlendirdiğimiz bu çalışmayı da yakın bir zamanda basmayı düşünüyoruz. Eldeki malzemeyi değerlendirip bir proje olarak 2016 yılı Ocak ayında Bap Birimi'ne sunduk. Projemiz iki aylık bir süreçte karara bağlanarak kabul edildi. No: MAÜ-BAP-16-İBF-11

<sup>2</sup> Müellif ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hacer Şahinalp “Taşköprülüzâde”, *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 475-94.



eder. 952/1545'de Bursa kadılığı, iki yıl sonra da tekrar Sahn-ı Semân müderrisliği ve 1551'de İstanbul kadılığı görevlerini îfa eder. Ancak yakalandığı bir hastalıktan dolayı görme yeteneğini kaybedince bu görevden ayrılır. 30 Recep 968 (16 Nisan 1561) tarihinde İstanbul'da vefat eder.

Müellif, Osmanlı sultanlarından II. Beyazid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) devirlerinde yaşamıştır. Dolayısıyla üretmiş olduğu eserleri bizlere, yükselişte doruğa ulaşmış olan Osmanlı'nın o dönemki ilmî faaliyetlerinin mahiyeti hakkında değerli ipuçları verecektir. Öte yandan zirve sonrası yaşanması mukadder olan gerileme dönemine doğru evrilmenin bir takım işaretlerini yakalamak da mümkün olacaktır.

Taşköprîzâde, başta tefsir, hadis, kelâm, fıkıh gibi İslâmî ilimler; mantık, lügat gibi âlet ilimleri; ilimler tarihi, tabakât, ahlâk ve tıp olmak üzere çeşitli alanlarda çok sayıda eser telif etmiştir. Osmanlı müderrisleri içerisinde üretmiş olduğu eserlerle, ilimleri tasnif eden, ilim anlayışlarını inceleyen ve bunlar hakkında derli toplu bilgi ve hükümler veren en tanınmış simadır. Kaleme almış olduğu eserlerin dünya devleti Osmanlı'nın entelektüel dünyasına ayna tutuyor olması, müellifi, ilim dünyasının mümtaz kişilikleri arasına sokmuştur.

Onu Osmanlı ilim tarihinde önemli bir yere oturtan asıl özelliği, sistematik bir bakışla Osmanlı'da "ilimler" ve "âlimler" sahasında yazmış olduğu ve kendisinden sonra yapılan çalışmalara hem kaynak hem de örneklik teşkil etmiş olan *Miftâhu's-Sa'âde (Mevzûâtu'l-'Ulûm)* ve eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye adlı eserleridir. *el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm, Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader, Şerhu Ahlâki'l-Adudîyye* çalışmamıza katkı sağlayacağını düşündüğümüz diğer eserleridir. Taşköprîzâde'nin çalışmamıza konu olan risalesi,<sup>3</sup> "insan" kavramına ruh-beden, kadın-erkek, yönetici-halk, fakir-zengin, ebeveyn-evlat, efendi-köle gibi ikili bağıntılarla getirdiği açıklamalarla dönemin ilmî ve de zihnî yapısına ayna tutacaktır.

Ali Uğur, "Taşköprîzâde Ahmed İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi Hayatı, Şahsiyeti ve İlmi Görüşleri" adıyla Erzurum'da 1980 yılında doçentlik tezi olarak bir çalışma sunmuştur. 14 Mart 1989 tarihinde düzenlenen "Taşköprülüzade Ahmet Efendi" Kongresinde sunulan tebliğler 1992 tarihinde kitaplaştırılmıştır. Şaban Gülsoy tarafından "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Mevzuâtı'l-Ulum İsimli Eserindeki Kelâm Bahsinin Günümüz Diline Çevrilerek Taftazâni'nin Serhu'l-Akâidi ile Karşılaştırılması" adıyla 1995 yılında hazırlanan bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. 1997'de M. Emin Yağcı tarafından hazırlanan ve "Taşköprîzâde'nin el-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm Adlı Eseri" adını taşıyan yüksek lisans çalışması ise el-Meâlim hakkında yapılmış ve Taşköprîzâde'nin de kelâmî tarafına vurgusu diğerlerine göre daha fazla olan ilk çalışma hükmündedir. Ahmet Süruri, 2002 yılında "Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin Tefsir Risâleleri" adıyla bir yüksek lisans tezi, 2011 yılında da "Taşköprîzâde'nin el-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri" başlıklı doktora tezini M.Ü.S.B. Enstitüsü'nde tamamlamıştır. Bu alanda

<sup>3</sup> Taşköprîzâde Ebu'l-Hayr İsâmeddin Ahmed b. Mustafa b. Halil, Risâle fi beyâni esrâri'l-hilâfeti'l-insâniyye ve's-saltanatı'l-ma'neviyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, nr.04902-005, 28b-46a vrk.

yapılmış bir diğer çalışma ise, Hilmi Kemal Altun tarafından 2010 yılında hazırlanan Taşköprüzade'nin “Kaza ve Kader Risalesi”nin tahkik edilerek tahlilinin yapıldığı, “Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprüzade'nin Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri” başlıklı yüksek lisans çalışmasıdır. 2014 yılının hemen başında *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi* adlı kitapta (Ed. Ömer Bozkurt) bir bölüm olarak tarafımızca yazılmış, aynı yıl içerisinde Elzem İçöz ve Müstakim Arıcı Editörlüğünde “Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi” adlı kitap TYEKB Yayınları arasında çıkmıştır. Ayrıca Nisan 2016'da Müstakim Arıcı'nın “İnsan ve Toplum Taşköprüzade'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi” kitabını ve Murat Kaş tarafından “er-Risâletü'l-Câmia li Vasfî'l-Ulûmî'n-Nafia” adlı eserin tahkikli tercümesini burada zikretmek gerekir. 2006 yılında Taşköprü'de “Taşköprü'den İstanbul'a Osmanlı Bilim Tarihinde Taşköprülüzadeler Sempozyumu”, Kasım 2016 yılında da İstanbul'da “Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu” düzenlenmiştir. Taşköprüzade'nin *Miftâh* adlı eserinden hareketle eğitim ve ilim, tefsir, fıkıh ve diğer bilim dalları hakkındaki fikirleri üzerine makaleler yazılmış (M. Tayyip Gökbilgin, Fahri Unan, Süleyman Çaldak, Hasan Mahmud Çamdibi, S. Nuri Akgündüz, Ali Duman) fakat diğer fikirleri ya da risaleleri üzerine az sayıda müstakil makalelere rastladığımızı belirtmek gerekir. (Abdürrahim Güzel: *Âdâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara*, Sadık Cihan: *Letâifu'n-Nebi*, İsmail Demir: *Lezzeti's-Sem' fi İstiğrâki'l-Müfred ve'l-Cem'*, İlhan Kutluer: *Fârâbî'den Taşköprüzâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim*)

Yurt dışında Taşköprüzade'nin eserleri üzerine, tespit edebildiğimiz kadarıyla, yapılmış tek çalışma, Sabine Schmidtke ve Camilla Adang'ın birlikte hazırladıkları Taşköprüzade'nin Risale fi'r-Redd ale'l-Yehûd adlı eserinin beş farklı nüshadan Arapça tenkitli neşri ve İngilizceye tercümesidir.

Çalışmamızda tasvir, karşılaştırma, örneklem, analiz ve sentez yöntemleri kullanılacaktır. Söz konusu dönemde sahip olduğu bilgi birikimiyle Taşköprüzade'nin insana dair düşünceleri, bahsi geçen risale esas alınarak ortaya konmaya çalışılacaktır. Öte yandan diğer eserlerinde ilgili yerler tespit edilerek karşılaştırma yoluna gidilecek, varsa çelişik noktalar nazarlara sunulacaktır. Elde edilecek veriler müellifin yaşadığı dönemin tipik özellikleriyle kıyaslanacak, artı ve eksi yönler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yönüyle konu, tenkitçi bir yaklaşımı da zorunlu kılmaktadır. Bütün bunlardan sonra müellifin konu hakkındaki düşüncelerinin günümüz dünyasına ne gibi katkılar sunabileceğinin izleri sürülecektir.

Nesih tarzında elyazması türündeki risalenin Taşköprüzade'nin kendi el yazısı olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>4</sup> Bu risaleyi kadılık yaptığı dönemde yazdığına dair bir bilgiye risalenin başka bir nüshasında karşılaşmaktayız.<sup>5</sup> Dolayısıyla bu risaleyi, kadılık yaptığı dönemler olan ya 1545-1547 yılları arası Bursa'da ya da

---

<sup>4</sup> Yusuf Ş. Yavuz, müellifin sülüs, nesih ve ta'lik yazılarında mahir bir hattat olduğunu belirtir. Nitekim müellifin Miftah'ta yazı sanatının önemi üzerinde durması bunu desteklemektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprüzâde Ahmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yay., 2011), 151.

<sup>5</sup> Taşköprüzâde, Hilâfetu'l-insâniyye, S. K., Şehit Ali Paşa, Nr. 2767, vr. 20a.

1551 yılı ve sonrasında İstanbul'da yazdığı söylenebilir. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 2767 numaralı ve Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3275 numaralı başka nüshaları da bulunmaktadır.

## 1. Yeryüzünün Halifesi ve Manevî Saltanat Sahibi İnsan

Taşköprüzâde'nin risaleye insanın halifeliğini imleyen bir ayetle<sup>6</sup> ve bu ayetin sınır noktasını, içlem ve kaplamasını gösteren sorumluluğu ifade eden bir hadisle<sup>7</sup> giriş yapması oldukça anlamlıdır. Halife olan insanın durması gereken sınırını, bir şekilde "sorumluluk" ve dolaylı da olsa "emanet" kavramlarıyla vermeye çalışır. Halifelikle vazifelendirilmek, yeryüzünü imar ve ıslah etmek şeklinde özetlenebilecek bir emaneti yüklenmektir, o emanet ise sorumlulukla beraber iş görür. Bu görevi yerine getirme aşamasında insanın mücadele etmesi gereken en büyük handikapı zaaflarıyla beraber yine kendisidir. Nitekim müellif risaleyi yazmasındaki amacı kendi ifadeleriyle, "Buradaki amaç, insanî ruhun hükümlerinin ve beden üzerindeki tasarrufatının/hâkimiyetinin keyfiyetini açıklamaktır" şeklinde belirtir.<sup>8</sup> Yeryüzünün halifesi olma payesine erişebilmenin yolunun, insanın kendi iç dünyasında (manevî saltanat) yakalayacağı başarıdan geçtiğini alegorik yöntemle açıklar: "Nasıl ki sûrî/görünen saltanat bir vezire, naibe, kâtibe, çalışana, kadiya vb.'ne ihtiyaç duyarsa mânevî saltanat da bunlara ihtiyaç duyar. Memleketinin işlerinin düzenlenmesi ve düşmanların saldırısıyla tahrip olmaması için onun hallerinin mutlaka bilinmesi gerekir."<sup>9</sup>

Müellife göre, insanın halifelikle taçlandırılmasının en önemli sebebi onun "zübde-i âlem" olması ve Allah'ı hakkıyla tanıma kudretine en yakın bir hassa olan ruh ve kalbe sahip olmasıdır. İnsanî ruh kalp anlamındadır ve bedende yerleşmiştir. Böylece o, Gazzâlî'yi takip ederek felsefenin aksine ruh-beden birlikteliğini savunarak Kelâm anlayışına yaklaşır:

Bil ki; insanî ruh İlâhî sırlardan bir sırdır ve onun ışığı da bedende görülen bir sırdır.<sup>10</sup> Bilginlerin dediğine göre burada kastedilen kalptir; kalbin bir mekân kaplayan somut hali değil, onun hükümleridir. Nebi (as)'ın şu hadisinde bahsettiği kalp gibi: "Allah suretlerinize ve amellerinize bakmaz. Ancak kalplerinize ve niyetlerinize bakar"<sup>11</sup> Çünkü Allah kendisine halife kılması yönüyle, insanın (halife) hilafet makamı olan kalbini ancak dikkat-i nazara alır, önemser; bütün canlılarda ortak olan çam kozalağı şeklinde yumru gibi olan cismanî kalbini değil. Aksine burada kastedilen; mülk ve melekûtun sırlarının toplayıcısı,

<sup>6</sup> "O sizi yeryüzünde halifeler kılandır. Artık kim inkâr ederse inkârı kendi aleyhinedir..." Fâtır, 35/39.

<sup>7</sup> "Hepiniz çobansınız ve hepimiz raiyyet/mâiyyetinizden sorumlusunuz." Buhârî, "Cuma", 11; "İstikrâz" 20; "Vesâyâ", 9; "Nikah", 81, 90; "Ahkâm", 1; Müslim, "İmâre", 20.

<sup>8</sup> Taşköprüzâde, Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 29a.

<sup>9</sup> Taşköprüzâde, Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 29a.

<sup>10</sup> Taşköprüzâde risalenin bir başka yerinde "beden memleketindeki ruh vezirsiz olmak" diyerek buna açıkça işaret eder. Bkz. Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 29b; Gazzâlî'nin hemen hemen aynı olan "beden kalbin ülkesidir" ifadesi için bkz. *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, (İstanbul: Bedir Yayınevi, tsz.), *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 20; Krş *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. Ali Arslan, (yy.: Merve Basım Yayın, tsz.), s. 19.

<sup>11</sup> Müslim, "Birr", 33 veya 34; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, II, s. 285, 539.

gaybın (bilinmeyen) ve ruh ve nefsi-nâtıkanın (akıl) birlikteliğiyle ortaya çıkan şehadetin (bilinen) haberlerinin taşıyıcısı olan latîfedir.<sup>12</sup>

Taşköprizâde, risaleyi yazmaktaki amacında bahsettiği gibi, insanın bedeni üzerindeki tasarruflarının keyfiyetinin, hilafet görevinin başarıya ulaşım sağlayamayacağına en büyük belirleyicisi olduğunu söyler. Burada kilit rol, her türlü filtreden geçerek en son aklın da onayını alarak kalbe kadar gelen şeylerin (düşünce, söz, fiil, vs.) mahiyetidir. Kalp derecelerine göre bunlardan olumlu ya da olumsuz şekilde etkilenir. Beslendiği kaynağa göre ya bunları geri çevirir ya da muhafaza ederek Allah'a takdim eder. Bu da Allah'la kurulacak ilişkinin boyutunu, kurbîyetin derecesini belirler. Bu manevî saltanatta ruh ya da kalp yerinde bir metaforla sultan, akıl ise bunların en büyük yardımcısı yani vezirdir:

Nasıl ki bir sultan, akıllı ve iyi idare eden bir veziri olmaksızın düşünülemezse, beden memleketindeki ruh da vezirsiz (bir danışman, yardımcı) düşünülemez. İşte bu vezir de “akıl”dır. Bu vezir için beden yurdunun en yüksek kısmında, orada oturmak (bulunmak) ve reâyanın (emri altındakilerin) işlerini düzenlemek üzere bir saray inşa edilmiştir ki bu da “dimağ”dır... Nasıl ki saltanat âleminde çalışanlar üzerinde düzenleyici/denetleyici birinin olması bir zorunluluksa, aynı şekilde Yüce Allah da zikredilen bu duyular (beş duyu organı) üzerinde “havâs-ı müşterek”i (ortak duyular)<sup>13</sup> gözetleyici (nâzır) tayin etmiştir. Bu ortak duyular, beş duyu organı aracılığıyla gelen verileri toplar ve onları “hayal dolabında” saklar, hâfıza onu muhafaza eder, “kuvve-i müzekkire” (hatırlatıcı kuvve/yetenek/hassa) de onu tekrar hatırlatır. Beden yurdunun adaletli bir kadısı olan “kuvve-i mutasarıfa” da zayıf olanı kuvvetli/sahih olandan ayırır. Bütün işler de akıl vezirinin huzuruna arz edilir. Akıl da onları melik/sultan olan ruhun huzuruna arz eder. Ruh da bütün bu amelleri Hazreti Samedîyye'ye yakınlaşmaya bir vesile kılar ve onları Allah'ın kâdîm ilmine (ilm-i kâdîm dolabına) bir emanet olarak bırakır. Bu bilgi, “Allah'a selîm bir kalple gelmenin dışında mal ve evladın fayda vermeyeceği bir günde”<sup>14</sup> (ahiret günü) onunla faydalanıncaya kadar meçhul ve gaybî olarak kalacaktır. Ta ki bu, ruhun kurtuluşuna ve onun felaha ermesiyle de cehennemden kurtuluşa (ve'l-fevzi bifelâhiha ) bir gerekçe olsun.<sup>15</sup>

İnsan diğer yetenekleriyle bilgileri toplar ruh/kalp ise onu Rabbe ulaştırır.<sup>16</sup> Dolayısıyla, yeryüzü âlemiyle gökyüzü âlemi (Allah) arasında bağlantıyı gerçekleştirecek en büyük yeti kalptir. Kalbin durumu, konumlandığı yer,

<sup>12</sup> Taşköprizâde, Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 29a-29b.

<sup>13</sup> Havâs-ı zâhire beş duyu organdır. Bir de havâs-ı batnî vardır ki o da; havâs-ı müşterek, mütehayyile (hayal), vahime (vehim), hafıza ve mutasarıfa olmak üzere beş tanedir. Taşköprizâde burada havâs-ı müştereki havâs-ı bâtniyyenin yerine kullanmıştır ki ilkesel olarak bunda bir sıkıntı yoktur. Zirâ hiss-i müşterekin havâs-ı zâhîrenin bitiş, havâs-ı bâtnînin başlangıç kısmı olduğu tasavvuf ehline yaygın kabul görmüş bir fikirdir.

<sup>14</sup> Şu'arâ, 26/88, 89.

<sup>15</sup> Taşköprizâde, Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 29b.

<sup>16</sup> Bu ifadeleri anımsatan bir ayet için bkz. “Güzel sözler O'na yükselir, o sözleri de yararlı iş yükseltir.” Fâtır, 35/10

beslendiği kaynaklar ya da yöneldiği istikamet, sultanlık görevini tam olarak yerine getirip getirmediğini, filtreleme işlevini yerinde uygulayıp uygulamadığını gösteren en önemli delildir. Kalp neye yönelirse, beş duyu organı da onlara yönelir; kalbin komutuna uygun verileri yeryüzünden toplar ve havâs-ı müştereke nakleder, süreç de böylece işlemeye devam eder:

Bu latîfe (ruh/kalp) “ruhu’l-Kuds’a (Allah, Cebrâil ya da İlâhî vahy) yöneldiğinde ve ruhânî nurlarla ve rabbânî sırlarla aydınlandığında a’zâlardan ve hislerden oluşan bütün çalışanları ve çalışmaları (ameller, gayretler) da salaha kavuşur. Şayet hayvânî kuvvelere ve nefsânî isteklerin kirliliklerine yönelirse, kendi maiyetindekilere yönelik bütün tasarrufatı fesattan (ancak var olanı bozmaktan) ibaret olur. Tıpkı Nebî (as)’ın buyurduğu gibi: *“Benî Âdem’in bedeninde bir et parçası vardır; eğer o düzelirse bütün beden de düzelir, eğer o bozulursa bütün beden de bozulur. Dikkat edin, işte o kalptir.”*<sup>17</sup>

Yukarıdaki açıklamalarından anlaşıldığı üzere müellifimize göre, kalbî eylemlerle bedenî fiiller birbirine paralel seyreder.<sup>18</sup> İnsandaki manevî saltanatın hükümdarı olan kalp, içine neyi çeker ve yerleştirirse onun maiyetinde olan diğer azalar da ona yönelir ve onu izhar eder. Dolayısıyla amel defterlerinde kayıt altına alınan ve hesap gününde insanın karşısına çıkacak eylemlerin esas faili, yine insanın bizzat kendisi olmaktadır. İnsan, öz bedeni üzerinde belli ölçüde de olsa tasarruf yetkisine sahiptir; “fücûr” ya da “takva”dan hangisine yönlendirdiğine dair sorumludur ve hesap verecektir. Bu da Allah’la kurulacak ilişkinin kuvvetine göre kendini gösterecektir. Bütün bu açıklamalardan tercihlerinde özgür ancak sonuçlarından sorumlu olan kişinin ön plana çıktığını söylememiz mümkün.

Taşköprizâde’nin yukarıdaki açıklamaları aynı zamanda kendisinin önemle üzerinde durduğu ilim-amel birlikteliğine de göndermelerde bulunur. Burada önemli olan bilginin nereden alındığıdır: Ruhu’l-kudus’tan mı yoksa şehvî ve hayvanî kuvvelerden mi? Bilginin geldiği kaynak insanın davranışlarına yön veren esas unsurdur. Amellerimizin iyi olabilmesi (salah) için doğru bilgi kaynaklarına yönelmek gerekir. Doğru yerden alınan bilginin de -ki o bununla bilhassa İslam’ın bilgi kaynaklarını kasteder- mutlaka amele dönüştürülmesi gerektiğini söyler. Bu konuyla bağlantılı olarak o, *Miftâhu’s-Saâde* adlı eserine giriş olarak yazdığı dört mukaddimenin dördüncüsünde bu eseri yazma amacını iki maddede özetler: “Bil ki herkes ebedî saadetin ancak ilim ve amelle gerçekleştirebileceğinde müttefiktir. Bu iki unsur birbirinden ayrılmaz bir ikilidir... Amelsiz ilim vebâl (sorumluluk); ilimsiz amel ise dalâldir (sapkınlık). Her ikisi de ahiret için gereklidir... Amelde kusuru olan kişi, ilminde kemale ulaşamaz.”<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu’l-insâniyye*, vr. 29b. Hadis için bkz. Müslim, “Müsâkât”, 107; Buhârî, “İman”, 39; İbn Mâce, “Fiten”, 14; Dârimî, “Büyü”, 1.

<sup>18</sup> Hz. Peygamber’in “*Ameller ancak niyetlere göredir; herkesin niyeti ne ise eline geçecek odur...*” hadisinin anlamı tam da burada yerine oturmaktadır. Bkz. Buhârî, “Bedü’l-Vahy”, 1; Müslim, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd, “Talak”, 11.

<sup>19</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzûâtı’l-’Ulûm*, (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1405/1985), 1: 67. Sözlerini Fâtr Suresi’nin 10. ayetiyle destekler.

Taşköprizâde'nin bu risâlede sorumluluğun merkezi olarak kalbi gösterirken bir başka risâlesinde akli göstermesi<sup>20</sup> her ne kadar çelişkili görünse de, yukarıdaki açıklamalarında, ruhun (kalp) akılla beraber iş gördüğünü belirtmesi böyle bir tenakuzu ortadan kaldırmaktadır. Onun bu tercihinde Gazzâlî'nin etkisini<sup>21</sup> görmek mümkün olduğu gibi, tasavvufî yönünün tesirinden de söz etmek mümkündür.<sup>22</sup> Ayrıca Kur'an'ın düşünce ve idrak merkezi olarak kalbi (fuâd-efideh, lübb-elbâb, kalb-kulûb) öne çıkarması<sup>23</sup> ve imanla bilgi birlikteliğini düşüncesinin merkezine yerleştirmiş bir âlim için kalbin aynı zamanda imanın merkezi olması bu tercihte baskın rol oynamış olabilir. Hilafet makamı olarak kalbin imlenmesi, takva suretiyle kalpte yer eden imanın kuvvetlenmesine yapılan vurgudan ileri gelmektedir.

Müellif, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* adlı eserinde, ahlakın değişiminin mümkün oluşunu huy ve mizaç ayırımına giderek açıklar. Mizaç önceden var olan ve değişimi kabul etmeyen tarafımız iken huylarımız sonradan oluşmaktadır ve değişime açıktır. Mizaç huya tesir etmekle beraber onu tamamen kontrol altına almaz. Sadece huyların değişiminin yavaş ya da hızlı olmasında etkide bulunur. “Müfekkire gücü” devreye girerek huyların oluşum yeri olan nefis ve mizacın mekânı olan beden arasında denge kurar. Böylece huyların tamamen mizaçtan kaynaklanması da engellenmiş olur.<sup>24</sup> Müellifimiz, pek çok İslâm ahlâk düşünürü gibi, Aristo'yu takip ederek ahlâkın temelini hikmet, iffet ve şecaat faziletlerinden ibaret olduğunu belirtir. Bu faziletlere denk gelen nefis güçlerinin ifrat ve tefrit noktalarında bulunması sonucu reziletlerin ortaya çıktığını fakat bu kuvvetleri şeriat tarafından belirlenmiş itidal noktasına çekmenin mümkün olduğunu söyleyerek şeriata göre ahlâkın değişebilirliğini ifade eder.<sup>25</sup> Faziletleri ise tabiî ve kazanılmış olarak iki grupta değerlendirir. Tabiî faziletler fitrî yol ile var olan, huy ve mizaç arasındaki özel bir münasebetten dolayı meydana gelen ve değişimi mümkün olmayan faziletlerdir. Kazanılmış faziletler ise fitrî olmayan ancak sonradan kazanılan ve değişimi mümkün olan faziletlerdir ki, insanın özgür ve

---

<sup>20</sup> “Akıl” kavramı için bkz. Taşköprizâde, *el-Me'âlim fi İlmi'l-Kelâm: Taşköprizâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, thk. Ahmet Süruri (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), s. 302; “Kuvve-i müfekkire” için bkz. Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 1940, vr. 3b.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, s. 19-22; *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, thk. Bedevî Tabâne, (Endonezya: Kuryâte Fûtrâ, Semârâğ, tsz.), c. III, s. 3-4; *Meâricu'l-Kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, trc. Serkan Özburun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), s.83-86.

<sup>22</sup> Taşköprizâde, annesi tarafından ilmî ve tasavvufî meziyetleri olan bir aileye mensuptur. Bu yönü dikkate alındığında onun aynı zamanda ilk hocaları olan babası, amcası ve dayısının tesiri altında kalarak ilmî ve tasavvufî yönleri mezceden bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilir. Nitekim *Şakâik*'te ve *Miftâh*'in giriş kısmında onların ve diğer hocalarının tasavvufî yönlerinden büyük bir sitayişle bahseder. *Miftâh*'in birinci ve ikinci cildini akfî ve naklî ilimlere ayırırken üçüncü ciltte tamamen tasavvufî ilimlere yer vermesi de bunu destekler mahiyettedir. Bkz. Ali Uğur, “Taşköprizâde Ahmed İshâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi Hayatı, Şahsiyeti ve İlmi Görüşleri” (Doçentlik tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1980), s. 232. Müellifin Halvetiyye tarikatına mensup olduğuna dair Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Taşköprizâde Ahmed Efendi”, 152.

<sup>23</sup> Bkz. A' râf, 7/179; Hacc 22/46; Şu'arâ, 26/200; Muhammed, 47/24.

<sup>24</sup> Taşköprizâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr.3b.

<sup>25</sup> Taşköprizâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr.3b.

sorumlu yanını gösterir. İnsana düşen her iki tür fazileti de muhafaza etmek, reziletlerden mümkün mertebe kaçınmaktır.<sup>26</sup> O risalesinin devamında bunun yol ve yöntemlerinden bahseder.

## 2. Hükümdar ya da İdareci Olarak İnsan: Velâyet, Saltanat ve İmâretin Hükümü

Taşköprüzâde, genel, kapsamlı ve birbirini tamamlayan “adalet” ve “ihsan” kavramlarına vurguda bulunan, “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı yakınlarına yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”<sup>27</sup> ayetiyle konuya başlayarak daha baştan muhatabın dikkatini önemli gördüğü noktalara çeker. Ayetten sonra her kademedeki yönetici/idarecinin uyması gereken ilkeleri, uymadığı takdirde karşılaşıacağı sorunları anlatan pek çok rivayetle konuya devam eder. Söz konusu rivayetlerde âdil olmayan, zalim, idaresi altındakilere merhamet etmeyen, fakir ve yoksulu gözetmeyen ve güzel nasihatte bulunmayan, emanete riayet etmeyen yöneticiler eleştirilmekte, bunların Allah tarafından misliyle cezalandırılacakları bildirilmektedir.<sup>28</sup>

Taşköprüzâde, insanın yapı itibarıyla siyasî bir düzene ve bir idareciye ihtiyaç duyduğunu Aristocu tanımdan hareketle açıklar:

İnsan, tabiatı itibarıyla medenî bir varlıktır; Allah’ın koruması altına aldığı pek azı müstesna, faydasına olanı elde etmeye, zararlı olanı da kendisinden uzaklaştırmaya yönelir.<sup>29</sup> Bundan dolayıdır ki insanoğlu, şehvet kuvvetinin etkisiyle başkalarının elindekini almaya çalışır; bir engellemeyle karşılaştığında ise öfke kuvvetiyle mukavemette bulunur. Bu ise kavga ve çatışmaya götürür. Bu durum “temeddün”, “ictima” ve “imâretü’l-müdün” yani uygarca medenî bir toplum fikrine aykırıdır. Bundan dolayıdır ki İlâhî hikmet, hiçbir ayırım yapmaksızın “adalet ilkesi” uyarınca herkesi bağlayacak genel kanunların konulmasını gerekli kılar. Bu kanunlar ise ancak, Allah’ın melekler vasıtasıyla öğrettiği, herkes tasdik etsin diye kendi katından mucizelerle desteklediği peygamberden alınır. Bu kişide kudsî bir kuvvet ve tam bir hikmet olduğundan, onaylanmak için cahil ve zaafarla yüklü kimselerin talepte bulunduğu fizikî mucizelere (el-mu’cizetu’l-hissiyye) ihtiyaç duymaz, sahip olduğu manevî mucizeler (el-mu’cizetu’l-bâtıniyyeh) yeterlidir. Peygamber, bu mucizeleri sahip olduğu kudsî kuvvet yönüyle Allah’tan alır, beşerî yönüyle de olgunluğa ulaşması istenilen insanlığa iletir.<sup>30</sup>

Müellif, aklî ilkelerle toplumsal düzenin sağlanabileceğini ancak düzen fikrinde esas belirleyici olanın nebevî değerler olduğunu ifade eder. Ona göre, âlemin bu

<sup>26</sup> Taşköprüzâde, Şerhu’l-ahlâki’l-adudiyye, vr.11b.

<sup>27</sup> Nahl, 16/90.

<sup>28</sup> Taşköprüzâde, Hilâfetu’l-insâniyye, vr. 30a-30b.

<sup>29</sup> Benzeri düşünceler için bkz. Fârâbî, *Ârâu Ehli’l-Medineti’l-Fâdila*, nşr. Albert. N. Nader (Beyrut: yy., 1991), 116. Fârâbî’ye göre insanın, ihtiyaçlarını karşılamak ve türüne özgü yetkinliklere ulaşmak için bir toplum içinde ve belli bir politik rejim uyarınca yaşaması kaçınılmazdır.

<sup>30</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 1: 380-81.

tür nurlardan, ilmin ve sırların madeninden (peygamberlerden) mahrum kaldığı dönemlerde Allah kanunu gereği insan aklını, kendi cinsi arasında düzeni olabildiğince sağlamasına, böylece dünyevî yararların çoğunu uhrevî yararların ise bir kısmını elde etmelerine imkân tanıyacak kabiliyette yaratmıştır. Peygamberlerin Allah'tan getirdikleri gerçek adalettir, akıllı ve bilge kişilerin akıllarının güzel gördüğü şey ise adalet değil ancak benzeridir.<sup>31</sup> Buna istilâhî siyaset (es-siyâsetü'l-istilâhiyye) denir. Bu siyaset etkinliği ile uhrevî yararlar devşirilemezse de toplum düzeni (nizâmü'l-âlem) sağlanabilir. Meşrûyetini saf akıldan alan bu etkinlik, nebevî değerlerin sosyal hayata ikamesi söz konusu olduğunda yerini nebevî ölçülere uygun inisiyatife bırakacaktır.<sup>32</sup>

Taşköprizâde'nin bu düşüncesi Turtûşî'nin *Sirâcu'l-Mulûk* adlı eserinde yöneticilerin uyması gereken en önemli ilke olarak birinci sırada zikrettiği adalet hakkındaki görüşüyle birebir örtüşmektedir.<sup>33</sup> O, adaleti ikiye ayırır, birincisinin İlâhî/nebevî/şer'î adalet, ikincisinin ise bu esas adaletin benzeri hükmünde olan “es-siyâsetü'l-islâhiyye” olduğunu belirtir. Şer'î ya da nebevî adaletin gelmesi ile artık hükmün Allah'ın indirdiğiyle olacağını dolayısıyla da siyasî adaletin hükmünün ortadan kalkacağını söyler.<sup>34</sup>

Taşköprizâde şeriatın siyasetle birlikte iş görmesi gerektiğini savunanları cahillikle suçlayarak onlara sert çıkar. Zira ona göre şeriat başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak kadar tam ve mükemmeldir. Oysaki aksi durumda çeşitli mazeretlerle hukuk dışına çıkılabilecektir; öldürülmesi asla caiz olmayanlar öldürülebilecek, işlenmesi helal olmayan birçok kötü fiil işlenebilecek ve bunun da adına pekâlâ siyaset denilebilecektir. Nebevî ölçüler (şeriat) ise hukuk düzenini tam olarak sağlayan, dünyevî olduğu gibi uhrevî yararların da teminini mümkün kılan değerlere dayanır. Dünyanın bütün akıllı ve bilge insanları bir araya gelse bu eksiksiz değer sistemine en küçük bir şey bile ilave edemezler. “Nebilerle birlikte her iki alemin işleri tamamlanıyorken ve bütün insanlık ilmî, amelî, zevkî, keşfî ve şuhûdî bütün yönleriyle (hiçbir ayırım olmaksızın) onunla ıslah oluyorken şeriat ne diye siyasete ihtiyaç duysun ki?! İnsanların en hayırlısının ağızından dökülenden daha tam daha iyi hiçbir kelam olamaz.”<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Müellifin buradaki ifadelerinden, husun ve kubuh konusunda Eş'ârî çizgiyi takip ettiği açıkça görülmektedir.

<sup>32</sup> “Aklın hükümleriyle amel etmek şer'î şerif gelinceye kadardır; Allah'ın şeriatı gelince aklın hükümleri ortadan kalkar.” Bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 381-82; Konu hakkında bir değerlendirme için bkz. İlhan Kutluer, “Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2, sy. 4-5 (Şubat-Temmuz 2000): 24.

<sup>33</sup> Onun Turtûşî'den etkilenmesi kuvvetle muhtemeldir. Zira, *Miftâh*'ın dördüncü şu'besinde “İlmu Âdâbî'l-Muluk” başlığı altında bu alanda yazılmış eserlere örnek verirken sadece onun ismini ve sözkonusu eserini zikreder. Ardından da hakkında genişçe bilgi verir. Bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 391-92.

<sup>34</sup> Ebû Bekir Muhammed b. el-Velîd el-Fihriyyi et-Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, thk. Muhammed Fethî Ebû Bekr, (Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnâniyye, 1994), 1: 215, 221-22.

<sup>35</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 382; Kutluer, “Fârâbî'den Taşköprizâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim”, 24. Müellifin siyaset hakkındaki fikirlerinin analizi için bkz. Mustakim Arıcı, *İnsan ve Toplum Taşköprizâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 95-142; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyeye*, (İstanbul: Klasik Yayınlar, 2016), 267-



*Miftâhu's-Saâde* adlı eserinin amelî hikmet başlığı altındaki üçüncü şubede siyaset ilminden bahsederken bu ilmin konusunu “medenîliğin dereceleri ve hükümleri”, faydasını “erdemli medenî bir toplumun (nasıl olması gerektiğinin) bilinmesi” şeklinde açıklar. Bu ilmin amacını ise, toplumu ayakta tutacak her bir unsurun devamlılığını, çöküş ve yok oluşa götürecek nedenlerin ise ortadan kaldırılmasını sağlamak olarak belirtir. Ona göre bir devleti çöküşe götürecek en önemli sebep, şeriatın erkânlarından herhangi birinin ihlalidir. Yönetici devleti mamur etmeye ve şeriatın kurallarına uymaya devam ettiği müddetçe yerinde kalır, Allah’ın gazabından da kendini korumuş olur. Siyaset ilmine önce sultan ve yöneticilerin sonra da diğer insanların muhtaç olduğunu belirttikten sonra bunun gerekçesi olarak, “insanın tabiatı itibariyle medenî olmasını” gösterir. Bundan dolayıdır ki kişinin, kötülüklerden uzaklaşarak erdemli-medenî bir toplumda yaşamayı tercih etmesi, kendi toplumuna nasıl faydalı olacağını ve onlardan nasıl faydalanacağını bilmesi gerekir.<sup>36</sup> Müellife göre insanoğlu için âdil bir idarecinin varlığını zorunluluğa dönüştüren nedenler şunlardır:

İnsanların yapıları yaratılış itibariyle, yetenekler ve nitelikler (husûsiyyet) yönünden farklı farklıdır. Bu yüzden de Allah’ın Cemâlî ve Celâlî tecellilerinin nurlarını kabullenmeleri yönünden (Allah’ın bu iki sıfatını kendi yapılarında yansıtmaya bakımından) birbirinden ayrılırlar. Bunun sonucu olarak da onların amaçları, sözleri, davranışları, inançları, sıfat ve ahlakları da farklı farklıdır. İlâhî hikmet, işte tam da bundan dolayı, var olan düzenin kıyamete kadar bozulmaması için, âdil bir idarecinin, mazlumu zalimden koruyan, (dinî) hükümleri uygulayan ve bütün insanlar arasında eşit davranan bir imamın tayin edilmesini gerektirir. Bu mesuliyeti (makamı) ilk üstlenen, insanoğlunun babası Âdem (as)’dır. Sayısı kırk bine ulaşan evlatlarına şer’î hükümleri tebliğ etmiş, yaşamın asıl/temel ve tali/ayrıntı kanunlarını tanzim etmiştir...<sup>37</sup>

Nefsânî ve hevaî hiçbir vesvesenin nübüvvet makamına işemeyeceğini ancak saltanata bulaşabileceğini söyleyen Taşköprizâde, hem peygamberlik hem de saltanat gibi iki makamı birlikte yürüten Hz. Peygamber, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman gibi peygamberler ve râşid halifeler hariç hiç kimsenin bu görevi tam olarak yerine getirmedeğini ifade eder. Yöneticilerin hevâ ve heveslerine uyararak yoldan çıkma ihtimallerinin yüksek olmasından dolayı o, bu tür kişiler işittiklerinde korksun ve kötü fiiller işlesinler diye bazı âdil imamların hallerinden bahseden hikâyeler anlatmanın gerekli olduğunu söyleyerek bu hikâyelerden bir kısmını anlatmaya başlar. Hikâyelerin kahramanları, kanaatkâr, mütevazî, fakir, muhtaç, dünya malına göz dikmeyen, yaşamları boyunca maddî sıkıntılarla karşılaşmalarına rağmen bundan şikayetçi olmayan kişiliklerdir. Musa (as)’ın hikâyesiyle başlayan bu anlatımda, onun otuz altı sene komutanlık yaptığı fakat ne bir bineğinin ne de bir evinin olduğu, yiyecek bir tas yemeğinin dahi

281. Bu iki eserdeki fikirlerin kritiği için bkz. Asım C. Köksal, “Taşköprizâde’de Akıl, Siyaset ve Tarih –Bir Eleştiri Vesilesiyle-“, *İnsan ve Toplum Dergisi* 7, sy. 1 (2017): 233-247.

<sup>36</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 386.

<sup>37</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu'l-insâniyye*, vr. 30b-31a.

olmadığını belirtir. Bolluk ve refah içinde olmasına rağmen Hz. Yusuf ve Süleyman'ın kendileri aç kalarak fakirleri doyurma gayreti içinde olduklarını anlatan Taşkoprîzâde Hz. Peygamber'in ve ev ahalisinin de yaşamları boyunca aç ve muhtaç olduklarını rivayetler kanalıyla anlatır.<sup>38</sup>

Müellif, râşit halifeler bahsinde Hz. Osman hariç diğer halifelerin, özellikle de Hz. Ali'nin yaşamından kesitler sunar. Onların da maddî anlamda zorlu bir yaşam sürdürdüklerinden, Beytü'l-mal'den kendilerine çok cüzî bir miktar tahsis edildiğinde bile bunu borç olarak kabul edip fırsatını bulduklarında ödeme yoluna gittiklerinden, halktan fakir olanlara karşı oldukça hassas davrandıklarından bahseder. Bahsi geçen hususları Hz. Ali'nin dilinden şu şekilde aktarır: “Hicaz çevresinde açlar varken ben nasıl tok durayım, onların zorlu yaşam koşullarına, bela ve dertlerine ortak olmadan emiru'l-mü'minin olarak isimlendirilmekten nasıl razı olayım? Oysaki Allah, ileri gelenlerin (zenginlerin) uyması, zayıf olanların da üzülmemesi için halkın en düşkününün giyindiği şekilde giyinmesi gerektiğine dair yöneticilerden söz aldı.”<sup>39</sup>

Bölüm (Fasl) sonunda müellifimiz yöneticilere hitaben, dünya hayatının ahiretle kıyaslandığında yol üstündeki bir han mesabesinde olduğunu, değerli taşlardan olan altın ve gümüş de olsa dünya malının hiçbir değerinin olmadığını belirtir. Yönetim işinde sabır, sevgi, merhamet, adalet ve ihsan gibi kavramları önceleyen şu sözleriyle de meseleyi sonlandırır:

Bütün bu ayrıntılı bilgilerden sen, hulefâ-i râşidînin bütün güçleri ve mallarıyla nasıl yönetim işlerinde gayret gösterdiklerini, dünya sıkıntılarına karşı nasıl **sabrettiklerini**, **sevgi** ve **ihsanla adaleti** nasıl ayakta tuttuklarını öğrendin. Yönetim işi gerçekten çok önemli, bir o kadar da riskli bir iştir. Şayet sultan, **adalet** yolunu tutarsa “Allah'ın gölgesi ve Rahman'ın halifesi olur; hevasına uyup insanlara karşı **merhametli** olmazsa lanetli Deccâlin yardımcısı, Allah'ın düşmanı, şeytanın da halifesi olur.

Bir yandan yöneticinin halkın en düşkününe göre kendini ayarlaması gerektiğini salık veren, öbür yandan aşırı tevekkül ve kaderci bir yaklaşımın<sup>40</sup> ipuçlarını sunan bu anlatımlarda zühd, takvâ, tevekkül, verâ, kanaat<sup>41</sup> gibi tasavvufî kavramlar öne çıkar. Bu kavramlara yapılan aşırı vurgu, müellifin tasavvufî eğilimini gösterdiği gibi, dönemin yönetim anlayışında kendini gösteren bazı sıkıntıların ve buna yönelik ince eleştirilerin izlerini taşır. Halkla sıkı ilişkide bulunmakla beraber dönemin üst kadrolarında görev yapmış olmasının (kadılık, müderrislik vs.) Taşkoprîzâde'ye, hem halkı hem de saray kadrosunu daha yakından gözlemleme ve sorunları daha doğru tespit ve teşhis etme imkânı sağladığı söylenebilir. Bütün bunlar dikkate alındığında onun, yükselme dönemindeki bir imparatorluğun sorumlu bir âlimi olarak, döneminin sorunlarına karşı kayıtsız kalması

<sup>38</sup> Taşkoprîzâde, Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 31a, 31b, 32a.

<sup>39</sup> Taşkoprîzâde, Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 32b, 33a, 33b.

<sup>40</sup> Bu kavramların yoğun bir şekilde ele alındığı müellifin başka bir eseri için bkz. Taşkoprîzâde, *Risâletü'ş-Şifâ li Edoâi'l-Vebâ* (Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1292/1875).

<sup>41</sup> Kanaat fazileti için bkz. Taşkoprîzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-aduîyye, vr. 9b.

düşünülemezdi. Müellifimiz de bu portreye yakışır şekilde, hem halka hem de yönetime hitaben yazmış olduğu bu risalesinde tespit edebildiği bazı sıkıntılardan bahsetmiş ve çözüm yolları önermiştir. Yukarıdaki anekdotlar ve vurgulu ifadeler zihinlerde, söz konusu dönemin sarayla halk arasında ekonomik anlamda bir uçurumun bulunduğu, halk geçim sıkıntısı çekerken yöneticilerin buna kayıtsız kaldıklarına, süs ve gösterişe aşırı düşkünlük göstererek israfa yöneldiklerine dair bir takım kanaatler uyandırsa da, sadece bu verilerden hareketle bu şekilde net bir çıkarımda bulunmak hem zor hem de sorunludur. Ancak bu verilerin, zirve dönemini yaşayan bir imparatorluğu çöküşe götüren nedenlerin kaynaklarından en azından bir kısmını bizlere sunduğunu söyleyebiliriz.

## 2.1. Sultanın Halka Karşı Görevleri

Taşköprîzâde başta sultan olmak üzere yönetici konumunda olan kişilerin, düzeni sağlama ve muhafaza etme anlamında uyması gereken görevlerini on maddede aşağıdaki şekilde özetler:

- Karar esnasında kendini halktan biri olarak görmeli, kendisi için razı olmadığı şeyi başkasına da yapmamalı.
- Müslümanların bir ihtiyacını gidermek en faziletli ibadettir. Müslüman bir sultanın, ibadetle meşgul olup muhtaçları kapıda bekletmemesi, derhal ihtiyaçlarını gidermesi, bedeninin rahatı için onların maslahatlarını terk etmemesi gerekir.
- Yeme-içme ve giyinmede râşid halifelerin yaşamlarını ölçü almalıdır. Bir diğer eseri olan *Miftâh'ta* aza kanaat ettikçe bunun Allah'a yakınlaşmaya vesile olacağını söyler.<sup>42</sup>
- Politik davranarak söz oyunlarına girmemeli, sebepsiz yere sertlik göstermemeli, insanların öne sürdüğü delilleri dinlemekten usanmamalı, fakir ve zayıflarla konuşmaktan sıkılmamalıdır.
- Hüküm vermede gevşeklik göstermemeli, insanların rızasını gözetmeli ancak şeriatın emirlerine karşı çıkmamalıdır.
- Yönetim ve idari işlerde uyanık olmalıdır. Yöneticilik ya saadetin ya da şekâvetin aracıdır. Uhrevî devleti elde etme ve doğruluk ve adalet yolunda ilerleme tercihi kişinin ellerindedir.
- Âlim ve salih kişileri sık sık ziyaret etmeli, onlarla muhabbeti kuvvetlendirmelidir.<sup>43</sup> Onları görme ve nasihatlerini dinleme konusunda istekli olmalı, yöneticilik günlerinin saadetinin buna bağlı olduğunu bilmelidir. Âlim kılıklı deccallerden, salih kılıklı şeytanlardan uzak durmalıdır.

Taşköprîzâde, âlim ve sâlihlerin sohbetinde bulunmanın yöneticiler için önemini anlattığı bir başka eserinde Tâhâ Suresi'nin 33. âyetini yorumlarken şunları söyler: "Bu âyet işaret ediyor ki, dünya ve âhîret işleri, âlim ve sâlih, tecrübe ve mârifet

<sup>42</sup> Konunun ayrıntıları için bkz. Taşköprîzâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1:61-66; Krş. M. Tayyib Gökbilgin, "Taşköprü-zâde ve İlmî Görüşleri", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6, sy. 1-2 (İstanbul 1975): 179.

<sup>43</sup> Turtûşî'nin *Sirâcu'l-Mülûk* adlı eserinde de bu konu, önemine binaen müstakil bir başlık altında oldukça geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bkz. Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 1: 117-158.

ehli kişilerin sohbet meclisinde bulunmakla ancak düzene girer.”<sup>44</sup> Eserinin başka bir yerinde Allah'ın Davut (as)'a İsrâiloğulları ruhbanlarının, mutlaka muttaki, âlim ve akıllılarla birlikte bulunmaları gerektiğini, helâkini istediği kimselere, bunların hiçbirini nasip etmediğini söylediğini nakleder.<sup>45</sup>

- Zorbalık ve kibirle insanları kendinden uzaklaştırmamalı aksine, halka ve acizlere adalet, ihsan ve şefkatle muamelede bulunarak kendini onlara sevdirmelidir.
- Emri altında çalışanların zulümlerini ve vezirlerin ihanetlerini hoş görmemeli, halkı kurtların saldırısına maruz bırakmamalıdır. Eğer bunlarda bir zulüm eseri görürse, derhal ibret-i âlem olsunlar diye onları sözle ya da fiilî olarak cezalandırmalıdır. Siyasî işlerde gevşek olmamalı, devlet erkânını siyaset ve nasihatle eğitmelidir.
- Hadiselere ferasetle yaklaşmalı, asli olmayan ayrıntılara ve bağlantılarına basiretle bakmalı, eğer mesele ayan beyan ise şer'î hükümlerle, anlaşılması zor, kapalı ise onu basiretle açıklama yoluna gitmelidir.<sup>46</sup>

## 2.2. Firâset İlmî ve Sultan

İnsanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü keşfetme, gelecek hakkında doğru tahminlerde bulunma melekesini ifade eden bir terim ve bu konuyu ele alan ilim dalına “el-İlmü'l-Firâse” ya da kısaca firâset denir.<sup>47</sup> Taşkoprizâde, yöneticilerin sadece şer'î hükümlerle karar vermesinin yeterli olmayacağını, çözümü güç, kapalı meselelerde ferasetle hareket etmesi gerektiğini söyler. Bu düşüncesiyle o, karar vermede hataya düşme riskini aşağılara çekmeyi hedeflemiştir. Sultanın hatası bütün bir halkın hatasına ve helâkına yol açabileceğinden konu oldukça hassastır. Onun yedinci sırada zikrettiği “Âlim ve salih kişileri sık sık ziyaret etmeli, onlarla muhabbeti kuvvetlendirmelidir” ifadesinde de aynı kaygıyı görmek mümkündür. Tasavvufî kişiliğinin etkilerini de gördüğümüz meseleye “Dostluk Hukuku” başlığı altında genişçe yer verir.

Müellif, şer'î ve hükmî olmak üzere firâsetin iki kısma ayrıldığını belirtir. Şer'î firâset, düşük ahlaktan nefsi tezkiye etme, kötü sıfatlardan kalbi arındırma yoluyla oluşan yakînî bir nurla gerçekleşir. Böylece kişi artık Allah'ın nuruyla bakmaya başlar, hatta Allah bir nevi onun gören gözü, işiten kulağı olur.<sup>48</sup> Hükmî feraset ise

---

<sup>44</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 393.

<sup>45</sup> Bkz. Taşkoprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 14.

<sup>46</sup> Taşkoprizâde, *Hilâfetu'l-insâniyye*, vr. 35a, 35b, 36a.

<sup>47</sup> Bir diğer ismi fizyonomi olan konu hakkında “İlm-i sîmâ, ilmü'l-esrâr, ilmü kıyâfeti'l-beşer, ilmü'l-firâse” isimleri altında birtakım eserler kaleme alınmıştır. Yarı ilmî, yarı edebî olan, istidlâl ve akıl yürütmeden çok sezgi, tahmin, şahsî gözlem ve tecrübeye dayanan bu bilgilerin yer aldığı çalışmalara örnek olarak Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin *Risâle fi'l-Firâse'si*, Fahreddin er-Râzî'nin *Kitâbü'l-Firâse'si* ve Erzurumlu İbrâhim Hakkî'nun *Kıyâfetnâme'si* verilebilir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Firâset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 116; Hayati Hökelekli, “Şahsiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yay., 2010) 298; Ömer Bozkurt, “Etiğin Fizyonomik Temellerine Bir Giriş”, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy.2 (2015): 27-46

<sup>48</sup> Bunu ifade eden bir rivayet için bkz. Buhârî, “Rikak”, 38.(Hadis no: 96)

daha çok fikhî bir terim olarak, bir takım delillerin işaret ettiği ahlaka, hâkimlerin tecrübe yoluyla ulaşmasıdır.<sup>49</sup>

Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde'*de a'yânla alakalı ilimler arasında saydığı Tabîî İlimler'in (el-İlmu't-Tabîî) alt dalları arasında bu ilmi zikreder.<sup>50</sup> "Fîrâset İlmi" başlığı altında tanım ve bu konuda yazılmış önemli birkaç eser ismi verdikten sonra bu ilmin önemini gösteren âyet<sup>51</sup> ve hadislerden<sup>52</sup> örnekler sunar. Bu eserinde sadece yöneticilerin değil, sosyal bir varlık olan insanın, yapısı gereği faydalı olanı zararlıdan ayıracak böyle bir bilgiye muhtaç olduğunu belirtir.<sup>53</sup> Risâlesinde olduğu gibi burada da benzer ifadeler kullanarak fîrâset ilminin iki kısma ayrıldığını belirttikten sonra özellikle şer'î ferâset üzerinde yoğunlaşır ve şunları söyler:

İyi bil ki, kim nefsinin ve ahvâlini kontrol altında tutar, küçük büyük bütün günahlardan kaçınır, Peygamber'in (sav) ahlakıyla ahlaklanır ve yüce bir edeple süslenirse hayrı ve şerri, faydalı ve zararlı olanı mutlaka Allah'ın inayetiyle görür. Böylece herhangi bir ihtiyacının giderilmesi için yaratılmışlardan kimseye göz ucu kadar bile iltifat etmez, itimat etmez. Onun fîrâseti âdeti ışık saçan parlak güneş gibi olur; doğrulukla konuşur ve hakkı söyler.<sup>54</sup>

Taşköprizâde'de hem şer'î hem de hükmi ferâset sahibi olmanın yolu, ilimle ameli bir arada bulunduran "yüce bir edeple süslenmek"ten yani "peygamber ahlâkıyla ahlâklanmak"tan geçmektedir. Bu aynı zamanda akâid konularının yanında insanların ahlâkını düzeltmek şeklinde özetleyeceğimiz Peygamberlerin gönderiliş amaçlarından biridir de.<sup>55</sup> Ahlâkı faziletleri elde edip reziletlerden kaçınmak şeklinde özetleyen, fazileti de ifrat ve tefrit arasında orta yolu bulmak (itidal) olarak niteleyen Taşköprizâde, bunu insanın dış görünüşüne de teşmil eder. Yani fiziksel özellikler de dahil olmak üzere mutedil olan, her zaman doğru, iyi ve güzel olandır. Fîrâset ilmine örnek olmak üzere aşağıda verdiğimiz cümleleri bunu doğrular niteliktedir:

Küçük **kulaklar** hafıza ve anlama kabiliyetinin kuvvetli oluşuna, büyük kulaklar ise ahmaklık ve (laf, söz) çalmaya işaretler. Yoğun bir **kaşa** sahip olmak konuşmada sertlik ve kabalığa; şakaklara kadar uzanan uzun kaşlara sahip olmak kendini beğenme ve kibrin; orta uzunlukta siyah kaşlara sahip olmak anlama kapasitesinin genişliğinin ve dindarlığın göstergesidir... Yüksek **ses tonu** cesareti, ince ses tonu sû-i zannı, orta derecede olanı ise kendi kendine yetmeyi ve çekip çevirebilmeyi gösterir. Burnundan konuşma ise ahmaklığı, kibri ve kötü anlayışı betimler... Kısa **boyunlu** olma kötülük ve tuzak peşinde olmayı, ince ve uzun boyun ahmak ve kötü niyetli olmayı,

<sup>49</sup> Taşköprizâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr. 36a; *Miftâhu's-Saâde*, 1: 310.

<sup>50</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 301.

<sup>51</sup> Bakara, 2/273; En'âm, 6/122; Hicr, 15/75.

<sup>52</sup> "Mü'mininin ferasetinden sakının; zirâ o, Allah'ın nuruyla bakar" Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 15-16.

<sup>53</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 311.

<sup>54</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 309-311.

<sup>55</sup> Taşköprizâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr. 2a.

geniş boyun cehalet ve boğaz açıklığı (çok yemeyi), orta halli bir boyun ise doğruluk ve adalet sahibi olmayı, organizasyon ve planlama gücünü gösterir...<sup>56</sup>

### 2.3. Halkın Sultan Üzerindeki Hakları

Taşköprizâde konunun, Müslüman halkın hakları ve Ehl-i zimmetin hakları şeklinde iki başlık altında incelenebileceğinden söz eder.<sup>57</sup> Ancak, ehl-i zimmet konusunu, haklardan ziyade uymaları gereken kurallar çerçevesinde inceler ve başlığı da “şurût-u Ömer”e göndermede bulunarak “Bu Yirmi Şarttır” şeklinde koymayı uygun görür.

#### 2.3.1. Müslüman Halkın Hakları

Müellif, yöneticilerin (sultanlar) mutlaka yerine getirmesi gereken Müslüman halkın haklarını yirmi madde halinde sıralamıştır. Yukarıda on madde halinde sıraladığı yöneticinin görevleri kısmının bir nevi ayrıntıları ve onlara yenilerinin eklenmesinden oluşmaktadır. Her bir maddeyi, ayetlerden, hadislerden, sahabe ve tabinin büyüklerinin yaşam hikâyelerinden ve varsa hikmetli sözlerden örnekler sunarak zenginleştirir.<sup>58</sup>

- Sultan, büyüklük taslamamalı, mütevazı olmalıdır. Çünkü “Allah hiçbir kibirleneni, övüngeyi sevmeyiz.”<sup>59</sup>
- Gerek kendisi gerekse başkası hakkında konuşan, özellikle de fâsık, hasetçi, tamahkâr ve heva düşkününü insanların sözlerine kulak vermemelidir. Çünkü tamahkâr kişilikler bir lokma uğruna insanlara eziyet etmekten geri durmazlar. Haset sahibi insanlar da güzellikleri hasetlerinden dolayı ayıp ve kusur olarak görürler (ve gösterirler). Allah “...Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onu mutlaka araştırın...”<sup>60</sup> demiştir. Hikmetli söz sahipleri de “Sana laf ileten senden de laf iletir” demişlerdir.
- Gücü ve imkânı varsa, suçluların cezasını üç güne kadar geciktirmelidir. Eğer bu suç, dine karşı bir öfkeden kaynaklı ise tevbe etmediği sürece ömür boyunca o kişiyle alakayı kesmelidir. Ancak suç dünya işleriyle alakalı ise af yolunu tutmak daha doğru bir davranış olur.
- Müslim ve kâfir ayırt etmeksizin adalet, fazl ve ihsanını bütün mahlûkat üzerinde göstermelidir. Çünkü sultan Allah’ın gölgesidir. Allah ni’metlerini Müslim ve kâfir ayırt etmeksizin herkese dağıtır.
- Müslümanların mahremine (saygı duyduklarına) bakmamalı, izinleri olmaksızın evlerine girmemelidir.
- Halk tabakalarıyla mertebelerine göre muhatap olmalı, durumlarına uygun muamelede bulunmalıdır. Kaba ve düşük seviyede olanlarından latîf ibareler,

<sup>56</sup> Taşköprizâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr. 36a, 36b, 37a.

<sup>57</sup> “Halkın (sultan üzerindeki) hakları, Müslümanların ve kâfirlerin olmak üzere iki çeşittir”. Taşköprizâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr.37a.

<sup>58</sup> Bkz. Taşköprizâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr. 37b-39b.

<sup>59</sup> Lokmân, 31/18; Ayrıca bkz. Hadîd, 57/23; Nahl, 16/23.

<sup>60</sup> Hucûrât, 49/6.

cahil çoğunluktan fesahat ve belagat, bedevî ve köylülerden de asil insanların duruş ve oturuşunu beklememelidir. Hiç kimseye gücünün üstünde bir şey yüklememeli ve onları güç yetiremedikleri meselelerde mazur görmelidir. Görüşme taleplerini de geri çevirmemelidir.

- Yaşlılara, özellikle de dindar olanlarına hürmet göstermeli, çocuklara şefkat nazarıyla yaklaşmalıdır.
- Verdiği sözden dönmemeli.
- Hüküm/karar verirken sertlik ve şiddet yanlısı olmamalı, en alt seviyesinden en üst tabakasına kadar herkese karşı güler yüzlü ve müjdeleyici, zayıf ve güçsüzlere karşı da şefkatli olmalıdır.
- İnsafa riayet etmeli, başkası yaptığında razı olacağı şeyleri yapmalıdır.
- Arabulucu olmalıdır. Sorunların çözümünde gecikmemeli, muhataplara verilecek hükmün açık olması durumunda beklememelidir. En ufak bir gecikme, kin ve düşmanlığın depreşmesine yol açabilir.
- İnsanların günahlarını ortaya çıkarmak için uğraşmamalı, ufak tefek hatalarında hemen halkı cezalandırmamalı, kusurlarını merak saikiyle araştırmaya kalkmamalı, vakıf olduğu kusurlarını örtmeye çalışmalıdır.
- Şüpheli şeyler yapmamalı ki insanlar da bundan cesaret alarak günah (münkirât) işlememeli. İthama uğrayacağı mekânlardan uzak durmalıdır. Çünkü halkın çoğu yöneticilerinin dini üzeredir: Eğer onun işlediği bir günahı işlerse, onların işlediğinin bir misli onun hanesine yazılır, eğer onun taatiyle itaatkâr olurlarsa onların ecirleri kadar sevap hanesine yazılır.
- İnsanların ihtiyaçlarının giderilmesi şayet hâkimin/yöneticinin aracılığını gerektiriyorsa derhal bunu gidermeli, ihmalkâr davranmamalıdır. Bazen önemli bir meselenin çözümü, sadece idarecinin bir tek kelimesine bakabilir.
- Güçlü ve zenginden yana olmaksızın zayıf ve fakirlerin tarafını tutmalı, fakir ve Allah dostlarıyla sürekli görüşme halinde olmalıdır. İnsanlarla özellikle ehl-i dünya ve zenginlerle fazla haşır neşir olmak kalbi katılaştırır, kasvete sürükler.
- Zayıf ve fukaraların ahvalinden gafil olmamalı, düşkünlerin ihtiyaçlarını gidererek onlara yardım etmeli, dul ve yetimlerin durumunu her daim araştırıp sormalıdır.
- Müslümanlar'ın yollarını ıslah etmeli, yol kesici ve zalimlerin saldırılarından korumalı, onları yakalayıp başkalarına ibret olacak şekilde cezalandırmalıdır. Ölümünü engellemek ve karşılaşılabilecek sıkıntıları ortadan kaldırmak için tenha, ıssız bölgelerdeki yollarda görevliler tayin etmelidir.
- İhtiyaç duyulan yerlerde bağlantı noktalarının ve köprülerin inşasını ihmal etmemelidir.
- Beldelerin belirli kesimlerinde mescit inşa etmeli, maişet derdine düşüp görevlerini ihmal etmemeleri için de imam ve müezzinlerine maaş bağlamalıdır.
- En uygun yöntemi gözeterek iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktan hiçbir zaman vazgeçmemeli, âvam ve havassın kendisine nasihat etmesine engel olmamalı, halka Allah'a itaat etmeleri ve günah ve çirkinliklerden

sakinmaları konusunda sürekli telkinlerde bulunmalıdır.<sup>61</sup> Taşköprizâde burada, “din nasihattir” rivayetine öncekiler gibi anlam vererek, kendisine kadar tekrarlanan gelen bir yanlışı sürdürmüştür.<sup>62</sup>

Müellif, yukarıda sıralamış olduğu kuralların bir kısmını bir başka eseri olan *Miftâh*’ta, “İlmu Âdâbi’l-Mulûk” başlığı altında ele alır. Bu ilmin konusunu ise yöneticilerin, gerek tecrübe, gerek sezgi gerekse isabetli görüş yoluyla yapmak ve kaçınmak zorunda kalacakları şeyleri öğretmesi şeklinde niteler. Özetle de olsa konunun mutlaka anlatılması gerektiğini belirtir.<sup>63</sup>

### **2.3.2. Zimmet Ehli’nin Uyması Gereken Kurallar**

Müellif Zimmet Ehli’nin haklarını, uymaları gereken kurallar ya da yasaklar çerçevesinde açıklamayı uygun görmüştür. Bunları tespit ederken de Hz. Ömer’e (ra) atfedilen, sıhhat durumu tartışmalı “Şurûtu Ömer” olarak şöhret bulmuş bir sözleşmeden hareket etmiştir. Ehl-i zimmet’in mutlaka uyması gereken, ihlal etmeleri durumunda kanlarını helal kılan bu yasakları incelememize konu olan risalesinde yirmi maddede sıralamıştır.

- İslam beldelerinde havra ve kilise inşa etmemeliler.
- Bunlardan yıkılanlarını restore veya yeniden inşa etmemelidirler.
- Müslüman yolcuların oralarda misafir olarak kalmalarına engel olunmamalıdır.
- Üç gün boyunca oralarda kalacak olan Müslümanlar’a bu üç gün boyunca izzet-ikramda kusur edilmemeli.
- Müslümanlar’ın ahvalleri tecessüsle gizli gizli araştırılmamalı, küfür ehline bunları bildirmemelidirler. (Yani ajanlık yapmamalıdır)
- Müslüman olmak isteyen yakınlarını bu konuda engellememeliler.
- Müslümanlar’a saygıda kusur etmemeliler.
- Müslümanlar’ın hazır bulunduğu meclislerde yerlerini Müslümanlar’a bırakmalılar.
- Giyim-kuşam ve süslenmede Müslümanlar’a benzememeliler.
- Müslüman ismini kullanmamalılar.
- Üzerinde eyeri olan ve ağzına gem vurulmuş ata binemezler.
- Yay, mızrak, kılıç vs. gibi şeyleri beraberlerinde bulduramazlar.
- Üzerinde taş ve nakış olan yüzük takamazlar.
- İçki satışı yapamaz, açıktan (alenî) içki içemezler.
- Müslümanlar’la karıştırılmamaları için, şirk ehline ait giysilerini giymeyi terk etmemeliler.

---

<sup>61</sup> Taşköprizâde, *İlmu’l-İhtisâb* (Hikmetü’l-Ameliyye’nin alt başlıklarından) başlığı altında bu ilmi, toplumun işlerinin kanuna ve şeriata (emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ani’l-münker) uygun yürütülüp yürütülmediğinin kontrolü şeklinde tanımlar. Bu yöntemle maslahatın gerçekleşmesi için muhtesiple beraber sultan, vezir ve hatta hizmetçilerin bile ayrı ayrı önem ve konumunun olduğunu belirtir. Bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 1: 393-394.

<sup>62</sup> Hadis hakkında, “Din nasihattir, nasihat ise samimiyettir” şeklinde farklı bir değerlendirme için bkz. Mehmet Görmez, “Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı –Bir Hadisin Semantik Tahlili-, *Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav)* Özel Sayı, (2003): 338.

<sup>63</sup> Krş. Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 1: 388-391.



- Şirk ehli arasında yaygın olan gelenek-görenek ve eserlerini açıktan teşhir edemezler.
- Müslümanlar'ın yakınlarına ev ve meskenler inşa edemezler.
- Ölülerini Müslüman kabristanının yakınına gömemezler.
- Bir felakete uğradıklarında feryat figan edemez, akrabalarının vefatı durumunda yüksek sesle ağlayamazlar.
- Müslümanlar'ın kölelerini satın alamazlar.<sup>64</sup>

Abdurrahman b. Çanem tarafından rivayet edilen ve Şam halkı Hıristiyanları tarafından Hz. Ömer'e yazılan bir mektuptan ibaret<sup>65</sup> olan belgedeki şartlar bir kaç açıdan eleştirilmiş, metnin tartışmalı ve hatta uydurma olduğu iddia edilmiştir. Bunlar; zimmîlerin aleyhine olacak bazı ilave ve değişiklikler içermesi, bir şehir adı zikredilmeden ve senetsiz bir şekilde yazılmış olması, mağlûp tarafça tertip edilmesi, Hz. Ömer'in yaptığı diğer antlaşmalara zıt düşmesi gibi.<sup>66</sup> Tritton, fethedilen yerlerdeki insanların antlaşmak için birtakım şartları koşmalarının hiç de normal olmadığını, yenilgiye uğrayan Hıristiyanlar'ın Kur'an öğrenmekten kendilerini engellemek gibi bir şartı öne sürmelerinin tuhaf olduğunu söyleyerek metni ciddi anlamda eleştirir.<sup>67</sup>

Bu belgeye ilk defa "eş-şurûtu'l-Ömeriyye" adını verdiği düşünülen İbn Kayyım el-Cevziyye,<sup>68</sup> çok meşhur olan bu mektubun isnada ihtiyacı olmadığını, çünkü imamların bunu kabul edip kitaplarında zikrettiklerini ve delil olarak gösterdiklerini, halifelerin de bununla amel ettiklerini belirtir.<sup>69</sup> Kitabın muhakkiki olan Subhî es-Sâlih, yaygınlığın ve şöhretin metnin sıhhatine delil olamayacağını, sadece şöhretine bakılarak isnaddan müstağni kabul edilemeyeceğini, metinde Hz. Ömer zamanında konulan bazı şartların bulunmasının metnin tamamının sahih kabul edildiğini göstermeyeceğini söyleyerek eleştirmiştir.<sup>70</sup>

Öyle görünüyor ki Taşköprizâde de İbn Kayyım gibi düşünmüş, zikredilen eleştirileri görmezden gelerek, yaygınlık ve şöhreti yeterli görüp antlaşma şartlarını risalesine dâhil etmiştir.

<sup>64</sup> Taşköprizâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr. 39b-40a.

<sup>65</sup> Mustafa Fayda, "eş-Şurûtu'l-Ömeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 273; Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 2: 542-550; Krş. *Sirâcu'l-Mülûk Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, haz. Said Aykut, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 363-371.

<sup>66</sup> Eleştiriler için bkz. Mustafa Fayda, "Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.34 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 50-51; "eş-Şurûtu'l-Ömeriyye", 273; Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 188-201; Levent Öztürk, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 112-119, 148-160, 207-209, 240-248, 254-260.

<sup>67</sup> A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, (London: Oxford University Press, 1930), 8-17.

<sup>68</sup> Mustafa Fayda, "eş-Şurûtu'l-Ömeriyye", 273.

<sup>69</sup> Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, thk. Subhî es-Sâlih, (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1085), 2: 663-664.

<sup>70</sup> el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, c. II, s. 663/ 3 nolu dipnot ve s. 664'te aynı dipnotun devamı. Ayrıca Aynı kitabın mukaddimesine de bakılabilir.

### 3. Ailenin Bir Ferdi Olarak İnsan (İlmu Tedbîri'l-Menzil)

#### 3.1. Anne-Baba ve Çocuğun Hakları

Allah'ın emirlerine karşı itaatkâr olan ebeveynin rızasını almanın en faziletli ibadet olduğunu belirten Taşkoprîzâde, bunun gerekçesi olarak, ebeveynin evladın, dünyaya gelerek nimetlerden istifade etmesinin ve terbiyesinin zâhirî sebebi olmasını gösterir. Anne-babaya saygıda kusur edilmemesi gerektiğinin altını çizen Taşkoprîzâde, onlara iyiliği emr ve kötülükten nehyin (ihtisâb) nasıl uygulanması gerektiği konusunda da önemli açıklamalarda bulunur. O, emr ve nehyin beş mertebesi olduğunu bildirmekle beraber risâlesinde bunlardan ancak dördünü ismen zikreder. Herhangi bir isimlendirmede bulunmadığı üçüncü mertebeyi örneklerle açıklar.

Bu noktada evlada düşen görevin, birinci ve ikinci mertebe olan meseleyi açıklama ya da nasihatte bulunmaktan öteye geçmemesi gerektiğini, dördüncü ve beşinci mertebe olan fiilî engelleme ya da güç kullanımının ittifakla caiz olmadığını söyler. Âlimlerin üçüncü mertebe hakkında farklı fikirler öne sürdüğünü belirten Taşkoprîzâde, şüpheli şeyleri işlemenin de Allah'ın hakkını çiğnemek anlamına geleceğini söyler. Dolayısıyla bir evlat, zikredilen fiilleri işleyen anne-babasına karşı çıktığında, saygısızlık etmiş, haddi aşmış olmaz. Çünkü bunlar Allah'ın haklarından ve Allah'ın hakkı onların haklarından önceliklidir. Bu görüşünü desteklemek üzere de Tevbe Suresi'nin 23. ayetini örnek vererek konuyu sonlandırır:<sup>71</sup> “Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ederlerse, babalarımızı ve kardeşlerinizi bile dost edinmeyin...”<sup>72</sup>

Şer'î akıl ya da hükümleri daima öncelediğini bildiğimiz Taşkoprîzâde'nin, ana-baba hakkıyla Allah'ın hakkının kıyaslanacağı bir meselede tercihini Allah'ın hakkından yana kullanacağı açıktır. Ancak sorun, Allah'ın hakkı sayılıp sayılmayacağı noktasında ciddi şüphe ve ihtilafın olduğu bir konuda keskin bir tutum sergilemesi, meseleyi iman-küfür meselesine dönüştürmesi ve alakası olmayan bir ayeti fikrine delil olarak göstermesidir. Bu tutumunun, diğer görüşlerine olan güvene gölge düşürdüğü söylenebilir.

Müellif, çocuğun anne-baba üzerindeki haklarını, sisteminin dışına çıkarak ilgili ayet kullanmadan, bazı rivayetler üzerinden ve ayrıntılara girmeden oldukça kısa tutar.<sup>73</sup> Bu rivayetlerin birinde en iyi kişinin kim olduğuna dair bir soruya Hz. Peygamber, “anne babaya iyilik edendir” diye cevap verir. Soruyu soranın anne-babasının olmadığını bildirmesi üzerine de “Evlatlarına iyilik edendir. Anne babanın nasıl senin üzerinde hakları varsa evlatlarının da senin üzerinde hakları var” der. Bir başka rivayet üzerinden çocuğun haklarını şu şekilde sıralar: Doğumunun yedinci gününde akika adanıp yerine getirilmeli, altı yaşına geldiğinde terbiye ve eğitim verilmeli, yedi yaşına geldiğinde ayrı bir yatakta

<sup>71</sup> Taşkoprîzâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr. 40b-41a.

<sup>72</sup> Tevbe, 9/23.

<sup>73</sup> Taşkoprîzâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr. 41a.

yatırılmalı, on üç yaşına geldiğinde namaz alışkanlığını kazanması için vurulmalı, on altı yaşına bastığında evlendirmelidir.<sup>74</sup>

### 3.2. Eşler Arası Hukuk Üzerinden Kadın Algısı

Taşköprizâde, “eşler arası hukuk” ve “erkeğin kadın üzerindeki hakları” başlıkları altında, metoduna uygun bir şekilde, bir ayet<sup>75</sup> ve onu takip eden rivayetlerle<sup>76</sup> giriş yaparak kadın-erkek ilişkilerini tartışır. Ardından, nikâh için bir erkekte bulunması gereken özellikleri yedi maddede özetler: İyi muamele, bir evi idare edebilme, çekip çevirebilme yeteneğine (siyâset) sahip olma, gayret (kıskançlık, özsaygı) nafaka, eğitim, adalet ve tedip (disipline etme). Her bir maddede ele aldığı konular hakkındaki düşüncelerini, yoğun bir şekilde rivayetler ve ara ara da ayetlerle desteklemeye çalışır.

Konuya birinci şart olarak kadınlarla iyi geçinilmesi gerektiğiyle ve bunu vurgulayan bir âyetle<sup>77</sup> başlaması oldukça yerindedir. Hemen sonrasında, meselenin önemine işaret etmek üzere, Hz. Peygamberin (sas) şu hadisini nakleder: “Namaz, elleriniz altında bulundurduklarınız ve vallahi vallahi özellikle de kadınlar hakkında Allah’tan korkunuz. Çünkü onlar eliniz altındaki yardımcı (melekleriniz)larınızdır.”<sup>78</sup> Hz. Peygamber’in eşi Hz. Aişe ile yarıştığını hatırlatarak eşler arasında şakalaşma ve eğlenmenin önemini, Lokman Hekim’in ağzından şu sözlerle belirtir: “Akıllı başında bir adam, evinde ailesiyle beraberken onlarla (şakalaşan, eğlenen) bir çocuk gibi, insanların arasına karıştığında ise tam bir adam gibi davranması gerekir”<sup>79</sup>.

İkinci olarak saydığı ev idaresi (siyâset) şartında aile reisinin, kadınların heveslerine göre hareket etmemesi, saygınlığını kaybetmeyecek derecede onlarla şakalaşması, şeriate muhalif davrandıklarında etkili söz ve fiille (savlet ve hamiyetle) buna engel olması gerektiği üzerinde durur. Taşköprizâde gayret (kıskanç) maddesi altında, erkeğin kadınlarla yapılan istişareye göre hareket etmesini doğru bulmadığını söyler ve bunu Hz. Peygamber (sas)’den geldiğini iddia ettiği bir söze dayandırır.<sup>80</sup> Bu yanlışa bir de, Hz. Ömer’in eşine yönelik olarak söylediğini iddia ettiği “Sen, ihtiyaç halinde kendisiyle oynadığımız,

<sup>74</sup> Sıhhati tartışmalı olan rivayetler için bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 216-217.

<sup>75</sup> “Andolsun, senden önce de peygamberler gönderdik. Onlara da eşler ve çocuklar verdik.” Ra’d, 13/38.

<sup>76</sup> Rivayetlere örnek olmak üzere bkz.: “Size, dininden ve ahlakından razı olduğunuz biri gelirse onunla evlenin. Eğer bunu yapmazsanız yeryüzünde büyük bir fitne ve fesad çıkar.” Tirmîzî, “Nikah”, 3.

<sup>77</sup> “...Onlarla (kadınlarla) iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.” Nisâ, 4/19.

<sup>78</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Müslim, “Radâ”, 61-62; “Birr”, 149; Tirmîzî, “Radâ”, 11;

<sup>79</sup> Taşköprizâde, Hilâfetu’l-insâniyye, vr. 41a.

<sup>80</sup> Taşköprizâde’nin “Kadınlarla istişare edin fakat dediklerinin tam tersini yapın, zira onlara muhalefette hayır vardır” sözünü Peygamber’e isnad ederek vermesini doğru bulmadığımızı belirtmek gerekir. Kur’an’ın ruhuna ve Hz. Peygamber’in (sas) uygulamalarına aykırı bulduğumuz bu rivayetin uydurma olduğunu söyleyebiliriz. Bu rivayetin bir değerlendirmesi için bkz. Ünal Damar, “Mevlânâ’nın Divan-ı Kebir’inde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirilmesi”, (Y.L.T., Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001), 77-79.

oynamadığımız zamanlarda da yerinde sessiz sedasız oturan evdeki bir oyuncaktan başka bir şey değilsin” sözünü eklemekle, meseleyi daha da sorunlu hale getirir.

Aile reisliğinin erkeğe ait olduğunu söyleyen Taşkoprîzâde, bu görev ve sorumluluğun kadınların üzerine yüklenmesi durumunda büyük bir sıkıntıyla karşılaşılacağını göstermek üzere Hz. Peygamber'in şu sözünü nakleder: “Yönetimini (işlerini) kadına bırakan bir toplum asla iflah olmaz.”<sup>81</sup> Böylece o, ailede en büyük görev ve sorumluluğun erkeğe ait olduğunun, görevini ihmal etmesi ve bu yükü kadının omuzlarına yüklemesi durumunda aileden başlamak üzere toplumda büyük bir ifsadın baş göstereceğinin uyarısında bulunur.<sup>82</sup> Zira bu durum, sosyal hayatın hemen hemen her kademesinde aktif olması beklenen erkeğin pasifleşmesine, kaldırılabileceğinden daha fazla yük yüklenmek zorunda kalan kadının da zulüm ve haksızlığa uğramasına ve böylece aslî vazifelerini bile yerine getiremeyecek duruma düşmesine, iki cinsin de yapılarının bozulmasına yol açacaktır.

Rivayetin, kadının devlet başkanı olup olamayacağına ya da erkeğin üstünlüğüne bir delil olduğuna yönelik kısır tartışmalara malzeme yapılması doğru değildir.<sup>83</sup> Burada açık bir şekilde, erkeğin ontolojik üstünlüğünden ziyade fonksiyonel bir yetki farklılığı,<sup>84</sup> her iki cinsin yapısına uygun bir görev taksimi söz konusudur. Aile reisliği de dâhil olmak üzere bütün idarî görevlerde haklardan önce sorumluluklar ve bu sorumlulukları yüklenilme ehliyetine sahip olma gelir. Kur'an her iki cinsin de kendilerine verilen görev oranında bir takım haklarının olduğunu belirtmiştir.<sup>85</sup> Bu görevin erkeğe verilmesini, toplumun bu en küçük biriminde ortaya çıkacak karmaşayı önleme ve huzuru sağlama hedefine yönelik olarak görmek gerekir.<sup>86</sup> İslâm bu konuda temel hak ve ilkeleri belirtmekle yetinmiş, geri kalan kısmı Müslüman toplumların kendi sosyoekonomik ve kültürel şart ve ihtiyaçların gelişim seyrine terk etmiştir. Yoksa kadın olmak, bizatihi hak ehliyetini ve fiil ehliyetini daraltan bir sebep olarak görülmemelidir. Taşkoprîzâde'nin böyle bir rivayeti konu hakkında örnek olarak sunmasının gayet makul ve yerinde olduğunu, ancak, yukarıda aktardığımız sözlerinden hemen

---

<sup>81</sup> Buhârî, “Meğâzî”, 82; “Fiten”, 18; Tirmîzî, “Fiten”, 75; Nesâî, “Kudât”, 8; Ahmet b. Hanbel, V, s. 43, 51, 38.

<sup>82</sup> Bunu ihsas eden rivayetin bir başka varyantı da şu şekildedir: “Yöneticileriniz hayırlılarınız; zenginleriniz cömertleriniz olduğu, işleriniz de aranızda danışarak görüldüğü sürece yerin üstü sizin için yerin altından daha hayırlıdır. Yöneticileriniz şerirleriniz; zenginleriniz cimrilere olduğu, işleriniz de kadınlara kaldığı zaman yerin altı sizin için yerin üstünden daha hayırlıdır.” Tirmîzî, “Fiten”, 78

<sup>83</sup> Konu hakkında geniş bir tartışma için bkz. Şebnem Aslan v. dğr., “İslam'ın Liderliğe ve Kadın Liderliğe Bakışı: Benazir Bhutto Otobiyografisinin Doküman İncelemesi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 19, sy.1 (2016): 16.

<sup>84</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 93.

<sup>85</sup> Bakara, 2/228.

<sup>86</sup> Mehmet Akif Aydın, “Kadın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yay., 2001) 89.

sonra hiçbir açıklamaya girmeden zikretmesinin rivayeti, asıl anlamından uzaklaştırdığını belirtmemiz gerekir.

Taşköprizâde, erkeğin kıskançlığının makul ölçülerde kalması, aşırı gidip sû-i zanda bulunmaması, ayıp ve kusurlarını öğrenme konusunda aşırı merak göstermemesi gerektiğini ekler. Konunun hassas olduğunun altını çizerek ve erkeğin bu konuda dengeli olmaya davet eder. Hz. Peygamber'in bir hadisinde<sup>87</sup> geçen benzetmeden hareketle kadının kırılğan yapısını dikkate sunarak,<sup>88</sup> erkeğin "kaş yapayım derken göz çıkarma" durumuna düşmemesini salık verir. Böylece o, Hz. Peygamber'in bu hadisiyle kadının yaratılışına (yaradılış/fitrat değil) dair biyolojik bilgi vermekten ziyade kadının yapısına işaret edip, onlarla nasıl geçinilmesi gerektiğini öğrettiğinin farkında/bilincinde olduğunu gösterir.

"Nafaka" şartında, helal kazanca vurguda bulunan Taşköprizâde,<sup>89</sup> "tâlim ve terbiye" maddesinde kadının eğitim hakkından bahseder ve bu hakkın hiçbir şekilde ihlal edilemeyeceğini, ihmali durumunda ise, izne bile gerek kalmadan kadının gidip bunları öğrenebileceğini savunur. Müellifin ilme verdiği bu değer, *Miftâh* ve *Şakâik* adlı eserlerinin ruhuna uygun olduğunu belirtmemiz gerekir. Ancak, aynı Taşköprizâde'nin aynı risâlesinde, rızalarını almanın namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerden daha önemli olduğunu savunduğu anne-babayı ölüm döşeğinde ziyaret etmek isteyen kadının önüne "eşin izni" engelini/kaydını koyması, büyük bir çelişkinin ve kafa karışıklığının göstergesidir.

"Erkeğin Kadın Üzerindeki Hakları" başlığı altında, oldukça keskin ve sert ifadelerle giriş yapan Taşköprizâde'nin, neredeyse bütün bir ahlak felsefesini tanımlayan "adalet/i'tidâl" şartından uzaklaştığını söyleyebiliriz. Erkeğin kadın üzerindeki haklarına yaptığı vurgunun şiddeti, ailenin bir ferdi olan kadının sahip olduğu temel insanî hakları dahi, bir sonraki başlıkta bahsi geçen köle, cariye ve hizmetçilere tanınan hakların da gerisine iterek, adeta görünmez kılmıştır. Onun, hâkim klasik düşüncenin ve sosyo-kültürel birikimin bilinçaltındaki kodlarının bir nevi dışavurumu olarak gördüğümüz açıklamaları şu şekildedir:<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Taşköprizâde'nin "Kadınlar kaburga kemiği gibidirler. Onda bir takım eğrilikler vardır; eğer kuvvet uygulayarak onu düzeltmek istersen kırarsın" şeklinde aktardığı bu rivayetin çok çeşitli varyantları bulunmaktadır. Bkz. Buhârî, "Enbiyâ" 1, "Nikâh" 80; Müslim, "Radâ" 60, 61, 62, 65; Tirmizî, "Radâ" 11, "Talak" 12; İbn Mâce, "Nikâh" 3; Dârimî, "Nikâh" 45.

<sup>88</sup> Söz konusu rivayetlerin bir kısmının başında bazılarının da sonunda geçen "kadınlara iyi davranmanızı tavsiye ediyorum", "kadınlar hakkında hayır tavsiye ediniz" anlamındaki cümleler aslında, başka hiçbir tartışmaya ihtiyaç bırakmaksızın, hadisin anlam ve gayesini göstermesi açısından yeterlidir. Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Hatice K. Arpağuş, "Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçür v.dğr., (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 597 vd.; Züleyha Birinci, " 'Nefs-i vâhide' İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılış Hakkında Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, (2014): 152-155; Ziya Durmuş, Kadınlara İlgili Müttefakın Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi, (Y.L.T., Fatih Sultan Mehmet Vakfı Üniversitesi, 2016), 33-38; Ömer Faruk Harman, "Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV. Yay., 1997), 544.

<sup>89</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetü'l-insâniyye*, vr. 41b.

<sup>90</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetü'l-insâniyye*, vr. 42a.

Bu haklar çoktur. Nikâh bir nevi köleliktir. Zira sahibiyet/mülkiyet şeriatte iki şekilde gerçekleşir: Aynî mülk (maddî sahibiyet) ve nikah mülkü (nikah yoluyla birine sahip olma). Bir kölenin sahibine nasıl itaat etmesi gerekiyorsa, bir kadının da aynı şekilde eşine itaat etmesi gerekir. Resulullah (sas) şöyle söylemiştir: “Eğer bir insanın başka bir insana secde etmesini emretseydim, kadının, kendisi üzerindeki pek çok hakkından dolayı erkeğe secde etmesini söylerdim”<sup>91</sup> Rivayet edilir ki bir adam yolculuğa çıkmadan önce üst katta oturan eşine, alt katlara inmemesini tembih eder. Alt katta da kadının babası oturmaktadır. Kadının babası bir gün hastalanır, kadın da bunun üzerine Resulullah’a (sas) giderek babasını ziyaret için izin ister. Resulullah (sas) “eşinin söylediğine itaat etmen babanı ziyaret etmeden daha hayırlıdır” der. Sonra babası ölür ve kadın izin talebini yineler. Peygamber (sas) de önceki söylediğini tekrar eder. Kadının babası defnedilir ve kadın hiçbir zaman aşağıya, babasının yanına inemez. Bunun üzerine Rasulullah (sas) şöyle der: “Kadının eşine bu itaatinden dolayı Allah da onun babasının günahlarını bağışlamıştır.”<sup>92</sup>

Taşköprizâde, *Miftâh* adlı eserinde pratik felsefenin (Hikmetu'l-ameliyye) bir alt başlığı olarak ele aldığı “Tedbîru'l-Menzil İlmi”ni tanımlarken, kişinin aile efradıyla, ki buna hizmetçi, köle, cariyeler de dâhildir, olan ilişkilerinde kendisiyle, itidâlin ve itidâl dışı davranışların çözümünün öğrenildiği bir ilim olarak bahsetmiştir. Bu ilmin faydasını ise, “itidal ve intizam fikriyle dünya ve ahiret saadetine ulaştırma” şeklinde belirtmiş,<sup>93</sup> nefsin üç yetisinde (kuvve) gösterilecek itidâli, “fazilet” olarak nitelemiştir. Orta yolun (adalet) gözetilmesini bu kadar önemseyen ve savunan bir müellifin bu konuda da aynı tavrı takınması beklenir. Ancak bunu yapmayarak kendisiyle çelişmiştir.<sup>94</sup> Kişiler arası ilişkilerde kişiliklerin yok sayılmasıyla bir düzen oluşturma kurgusu bir hayalden öteye gidemez. Aile içinde kadını kimliksizleştiren, köle, cariye ve hizmetçilerin bile gerisine iten ifrata varan bu tür açıklamaların ailede düzenin kurulmasında ve muhafazasında ne derece etkin olacağı da kuşkuludur. Dolayısıyla burada anlatılanların Müslüman toplumda yüzyıllardır yaygın bir kanaat olarak kız çocuğuna neden değer verilmediğinin önemli ipuçlarını sunduğunu söylememiz gerekir.

Müellifimiz, nefsin güçlerinin ifrat ve tefrit noktalarında bulunması sonucu reziletlerin ortaya çıktığını fakat bu kuvvetleri şeriat tarafından belirlenmiş itidal

<sup>91</sup> Tirmizî, “Rada” 10; Ebû Dâvûd, “Nikâh” 40; İbni Mâce, “Nikâh” 4. Bir rivayetin mesajını (ğarad) tam olarak anlayabilmek için metin ve senet yönünden sıhhatinin tespitinin yanında, söylenildiği tarihî, sosyal, kültürel ve özel bağlamının da iyi belirlenmesi gerekir. Bu rivayet de aynı kriterler ölçüsünde, kadına karşı merhametle muamelede bulunulması gerektiğini bildiren diğer rivayetlerle birlikte değerlendirilmelidir. Ayrıca burada, kadına karşı vazifelerini imkânlar ölçüsünde yerine getiren, ‘vefa’ anlamının ağır bastığı bir hakkın sahibi olan erkekten bahsedildiği ayrıntısı da dikkatlerden kaçmamalıdır.

<sup>92</sup> Sahih kaynaklarda bulamadığımız bu rivayetin, Muhammed Bakır el-Meclisî’nin (v.1110/1698) Şif-İmâmî rivayetleri içine alarak Arapça derlenen *Bihârü'l-Envâr* adlı eserinin 12. cildinin 145. sayfasında olduğu bilgisine ulaştık. Hadisin uydurma olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>93</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 1: 385.

<sup>94</sup> Açıklama için bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 1: 383.

noktasına çekmenin mümkün olduğunu belirtir.<sup>95</sup> Ayrıca, Hz. Peygamber'in getirdiği şeriatın diğer şeriatlere olan üstünlüğünü, onların ifrat ve tefrite varan yönlerini terk edip mutedil olan güzelliklerini bünyesine alması ve müsamahakâr olmasıyla açıklar. Bunu da "hakîki/gerçek adalet" olarak isimlendirir.<sup>96</sup> Şayet nefsin kuvvelerinin ifrat ve tefritinden reziletler ortaya çıkıyorsa, erkeğin taleplerini ifrat derecesine vardiyan, kadınınkini ise tefrit derekesine düşüren yaklaşımların tamamının "rezilet"ten başka bir anlam ifade etmemesi gerekir. Kendisinin de yerinde tespitiyle, ahlâkın muhafazası için öncelikle reziletlerin giderilmesi, sonra da faziletlerin korunması gerekir.<sup>97</sup> Buna göre, fazilet temelleri üzerinden yükselmesi ve muhafaza edilmesi beklenen bir aile fikrine odaklanmış her düşüncenin, her şeyden önce bu türden reziletlerin (dengesizlik) ortadan kaldırılmasını merkezine alması gerekecektir.

Aile içi ilişkilerde ayrıntılara giren müellifimiz, farklı içerik ve boyutlarda erkek için de bağlayıcı olan görev ve sorumlulukları,<sup>98</sup> daha çok kadının görevi olarak sunmayı tercih etmiştir. Bunda, yazarın, muhtemel okuyucu kitlesinin ve ilk muhatapların erkek olmasının etkisi hiç kuşkusuzdur. Konu tartışılırken, neden ve gerekçesi açıklanmamış bir gereklilik kipiyle hitap edilmesi, zaman zaman vurgulamalarda dengenin gözetilmeyip yersiz ve zamansız bazı tonlamalarda bulunulması ve konuya önyargılarla dolu keskin bir giriş yapılması, doğruluk payı olan fikirlerin etkinliğini azaltmıştır diyebiliriz. Vurgu ve tonlamaların derecesini ve niteliğini belirleyen ise ihtiyaçlar ya da zorunluluklardır. Taşköprüzâde'yi bu tür bir vurguya götüren gerekliliklerin neler olduğu konusu ise soru işaretidir.

Müslüman toplumlarda yüzyıllarca hüküm sürmüş kadın karşıtı söylemin beslendiği kaynakların ipuçlarını, Osmanlı'nın zirve döneminin medrese ulemasından birinin cümlelerinde yakaladığımızı itiraf etmeliyiz. Kendisinin ve dolayısıyla döneminin kadın algısı hakkında elde ettiğimiz bu bilgiler, bize aynı zamanda zirve sonrası gerilemenin nedenleri hakkında da bir takım veriler sunmaktadır. Ancak burada zikredilen düşüncelerin tamamen yazarın şahsî kanaatini mi yoksa döneminin genel düşüncesini mi yansıttığını tam olarak kestirmek biraz zordur. Taşköprüzâde'nin yaşadığı dönemin Osmanlı saray yaşamında Hürrem Sultan'la birlikte kadınların daha etkin olmaya, yönetimin ise zayıflamaya başladığı döneme (XVI. yüzyıl) denk geldiğini belirtmemiz gerekir. Taşköprüzâde'nin bunun etkisinde kalarak bir tepki ya da uyarı mahiyetinde böyle bir refleks geliştirmesi mümkündür. Öte yandan, özel yaşamına yönelik örtük bir eleştiri ve tepki olma ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir. Nakilci kişiliğinin bir uzantısı olarak her türlü nakle duyduğu aşırı güvenin, zaman zaman kendi sisteminin dışına çıkarak bu tür hatalı çıkarımlarda bulunmasına yol açtığını da gözden kaçırmamak lazım.

<sup>95</sup> Taşköprüzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, 3b.

<sup>96</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Saâde*, 1: 381.

<sup>97</sup> Taşköprüzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr. 12b.

<sup>98</sup> "Akrabalarına eşinin ayıp ve kusurlarından bahsetmemeli, gücünün üstünde ondan bir şey istememeli, sevinç ve üzüntüsüne ortak olmalı, onu çok kıskanmamalı, daima temiz olmalı, eşinin sevmediği şeyleri yapmamalı, evlatlarına beddua okumamalıdır" vs. Bkz. Taşköprüzâde, Hilâfetü'l-insâniyye, vr. 42a-42b.

Her şeyden önce müellifimiz bir Osmanlı âlimidir. Osmanlı toplumunda aile, evlilik ilişkileri, kadının durumu gibi özel hukuk alanına giren konularda şer'î hukukun yanında örfî hukuk da yer almıştır. Toplumun ataerkil yapısı ve sosyo-kültürel, ekonomik birtakım şartların tazyikiyle zaman zaman örfî hukuk daha baskın hale gelebilmiş, dini hükümler mevcut ataerkil zihniyetle yorumlanabilmiş, bu da dinî kurallardan sapmalara yol açabilmiştir.<sup>99</sup> Geleneksel normların fazlasıyla hâkim olduğu ve zaman zaman bunlara dinî kisvelerin giydirildiği bir toplumda ve dönemde yetişip bu kodlarla donanmış birinin, gelenek üzerinden kendini inşa etmesi ve onun dilinden konuşması ise gayet doğaldır.

### 3.3. Köle, Cariye ve Hizmetçilerin Hakları

Taşköprizâde'nin risalesinde böyle bir başlık açması ve efendinin köle ve cariyeler (hatta hayvanlar) üzerindeki haklarından ziyade, kölenin efendisi üzerindeki haklarından bahsetmesi oldukça anlamlıdır. O dönemin şartlarında böyle bir yol izlemesi, bu anlamı daha da katlamaktadır. Müellifin bir önceki başlıkta ihmal ettiğini düşündüğümüz adalet ve i'tidal şartına burada hassasiyet gösterdiği söylenebilir. Onun, kölenin efendisi üzerindeki haklarına geçmeden önce sarf ettiği, “Kimin bir çalışanı (hizmetçi) ya da hayvanı varsa bundan mutlaka hesaba çekilecektir!”<sup>100</sup> cümlesi adeta manifesto niteliğindedir. Gerçek mülk sahibinin yalnızca Allah olduğunun (Mâlikü'l-mülk), kendi canımız da dâhil olmak üzere sahiplendiğimiz her şeyin birer emanet olduğunun ve bunlardan hesaba çekileceğimizin, toplumun en zayıf halkası üzerinden yeniden hatırlatılmasıdır.

Taşköprizâde, kölenin efendisi üzerinde, en genel anlamda, yedi hakkı olduğunu söyleyerek onları sıralar. Yediğinden yedirmeli, giydiğinden giydirmeli, gücünün üstünde bir yük yüklememeli, kendisi için zorunlu olan şer'î hükümleri öğretmeli, günlük hizmetini tamamladığında bir de gece hizmeti yüklememeli, yüzüne hakir görücü bir şekilde bakmamalı, farz ibadetlerini yerine getirdiği sırada ibadetini bitirmesini beklemeli, herhangi bir iş buyurmamalı, yerine getirmedeği dinî noksanlıklardan dolayı da onu affetmelidir.<sup>101</sup>

Bu maddelerin tamamında öne çıkan esas fikir, evin bir ferdi olarak görülen çalışana karşı bir baba şefkatiyle muamelede bulunulmasıdır. “Yüzüne hâkîr göreceğ şekilde bakmamalı” ifadesi, konunun hassasiyetini göstermekle beraber, insanlık onuru açısından herkesin eşit olduğunu ve gereken saygıyı hak ettiğini vurgulamaya yöneliktir. Çalışanların görevlerinden ziyade haklarının öncelenmesi, güç ve yetki sahibinin, taleplerinin bir önkoşulu olarak, öncelikle belli şartları yerine getirmesi gerektiğine işaret eder. Müellifin bu duyarlılığının referans noktasını, hiç şüphesiz ki sistematığının de önemli yönünü teşkil eden

<sup>99</sup> Muallâ Kavuncu, “Osmanlılarda Aile ve Kadın”, *Dinî Araştırmalar* 2, sy. 4 (1999): 166-68; Osmanlı'da kadın algısı için ayrıca bkz. *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlıda Kadın*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri G. Müdürlüğü, İstanbul 2015,464 sayfa; Selçuk Düğer, “Batılı Kadın Seyyahlar İnceleminde Osmanlı Kadını”, *KOSBED* 29 (2015): 71-90; Fatma Aliye Topuz, *Osmanlı'da Kadın* (İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınevi, 2009).

<sup>100</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu'l-insâniyye*, vr. 42b.

<sup>101</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu'l-insâniyye*, vr. 42b.



ayet ve hadisler oluşturmaktadır.<sup>102</sup> Referans aldığı rivayetlerin birinde Hz. Peygamber şunları söyler: “Ellerinizi (himayeniz) altında bulundurduklarınız hakkında Allah’tan korkun; yediklerinizden yedin, giydiklerinizden giydirin, güçlerinin yetmediği işleri onlardan istemeyin. Onlardan sevdiklerinizi yanınızda tutun, sevmediklerinizi de satın. Sakın Allah’ın yaratıklarına zulmetmeyin. Çünkü sizleri Allah onlara sahip kıldı, eğer dileyseydi onları sizlere sahipler kılardı.”<sup>103</sup>

#### 4. Kardeşlik/Dostluk Hukuku ve Sadakat Özelinde Arkadaş Olarak İnsan

Taşköprizâde’ye göre adalet faziletinin bir alt dalı olan dostluk, kişinin arkadaşından bir çıkar beklememesi ve iyilikleri öncelikle arkadaşı için istemesidir. İnsanın içinde bir şekilde bulunan bu sevginin fiiller yoluyla dışa aksetmesine ise “diğerkâmlık” fazileti ismini verir.<sup>104</sup> Taşköprizâde *Şerhu’l-ahlâki’l-adudiyye* adlı eserinin ikinci makalesinde ahlâkî düzeninin muhafazası için öncelikle reziletlerin yok edilmesi, sonrasında ise faziletlerin kazanılması ve korunması gerektiğini söyler. Faziletleri koruma yolları olarak saydığı dört maddeden ikisi, salih arkadaşlar edinmek, fazilet sahibi kişilerin yanından ayrılmamak, rezilet sahibi kişilerle de arkadaşlık yapmamak üzerinedir. Ona göre kişi, ancak kudsî yetkinliğe sahip tasavvuf ehliyle vakit geçirirse nefis sağlığını muhafaza edebilir. Arkadaşlar karakter üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğundan, rezilet ehliyle arkadaşlıktan mümkün merteye uzaklaşmak gerekir.<sup>105</sup>

İncelediğimiz risalesinde ise, metnin karakteristiğini bozmadan konuya ilgili şu ayetle bir giriş yapar:<sup>106</sup> *“Hep birlikte Allah’ın ipine (Kur’an’a) sınımsız sarılın. Parçalanıp bölünmeyin. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O’nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.”*<sup>107</sup> Ayetlerden sonra, destekleyici mahiyette Hz. Peygamber (sas) başta olmak üzere diğer peygamberler ve sahabenin arkadaşlık ve iyi arkadaşın önemi hakkındaki sözlerine yer verir.<sup>108</sup> “Allah kime iyilik yapmak isterse ona, unuttuğu zaman kendisine hatırlatmalarda bulunan, hatırladığında da yardım edecek salih bir arkadaş ihsan eder.”<sup>109</sup>

<sup>102</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu’l-insâniyye*, vr. 43a.

<sup>103</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, “Edeb”, 124; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 22; Krş. Buhârî, “İman”, 22, “İtk”, 16, “Edeb”, 44; Müslim, “Eyman”, 38, 39, 40; Ebu Dâvûd, “Edeb”, 133; Tirmizî, “Birr”; Ebu Abdillâh Muhammed İbn Sa’ d, *Kitâbu’t-Tabakâtu’l-Kubrâ*, thk. Ali Muhammed Umer (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 2012), 2: 167, 223.

<sup>104</sup> Taşköprizâde, *Şerhu’l-ahlâki’l-adudiyye*, vr. 11a.

<sup>105</sup> Taşköprizâde, *Şerhu’l-ahlâki’l-adudiyye*, vr.12b-13a.

<sup>106</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu’l-İnsâniyye*, vr. 43a.

<sup>107</sup> Âi-i İmrân, 3/103.

<sup>108</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu’l-insâniyye*, vr. 43a-43b.

<sup>109</sup> “Arkadaş” kelimesi yerine “vezir” kelimesinin geçtiği rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, “Harâc”, 4; Nesâî, “Bey’ât”, 33.

Müellif önce, “Allah için sevmenin gerekli koşullarını öğrendiğinde, sana gelip de kardeşlik iddiasında bulunan herkesin Allah için sevmediğini bilmen gerek. Zira bu muhabbet ancak, hassas bir şekilde araştıran/sorgulayan ve Allah’tan korkanlarda bulunur, cahil ve fâsıklarda değil” ikazında bulunur. Gazzâlî’nin bir dostta bulunması gerektiğini söylediği beş özelliği,<sup>110</sup> “insanın şu beş kişiyle arkadaşlık etmemesi gerekir” şeklinde değiştirerek sıralar: Cahil ve ahmak, kötü ahlak sahibi, günahunda ısrarcı fâsık, bidatçi, cimri.<sup>111</sup>

Taşköprizâde Gazzâlî’nin İhya’sında geçen ifadelerle benzer şekilde Câfer-i Sâdık’ın konuyla ilgili taksimatını, ardından da Me’mun’un insanları üç kategoride ele alan değerlendirmesini aktarır.

Ona göre arkadaşlık kurmaktan uzak durulacak kişiler beştir: *Yalancılar* taifesi. Bunlar serap gibidirler. Olmayan bir şeyi sana gerçekmiş gibi gösterir, sonra ortaya çıkan (gerçeklik ise ancak) mahrumiyet olur. *Ahmaklarla* dostluk kurmaktan kaçın. Çünkü bunlar sana fayda vermek ister fakat ahmaklıklarından sürekli zarar verirler. *Cimrilerle*; çünkü senin onlarla senelerce dostluğun olsa da ihtiyaç halinde senden yüz çevirir. *Korkaklarla*; çünkü onlar ihtiyaç halinde ancak kendi canını kurtarmanın derdine düşer, seni de düşmanların elinde yapayalnız bırakıverir. *Fâsıklarla*; çünkü onlar senin arkadaşlığını bir lokmaya satar. Rivayet edilir ki Halife Me’mun şöyle demiştir: “Mahlukat üç kısma ayrılır: Birincisi gıda gibidir; ondan ayrı kalmak mümkün değildir. Bunlar kalp ehli evliyalar ki onların dostluğuyla ölü kalpler hayat bulur. İkincisi ise hastalık halinde kendisine ihtiyaç duyulan ilaç gibidir. Bunlar zâhirî/yüzeysel/sathî âlimlerdir ki kendilerine, dinle alakalı konularda bir sıkıntı çıktığında ihtiyaç hissedilir. Üçüncüsü ise hastalık gibi olan dünya ehlidir. Bunlara asla ihtiyaç olmaz fakat arkadaşlıkları ve sohbetleriyle insanları kendilerine bağlarlar.<sup>112</sup>

Müellifimiz, Gazzâlî’nin on yedi madde halinde sıraladığı<sup>113</sup> dostluk/kardeşlik hukukunu, özetleyerek yediye indirir ve her birini ayet, hadis, büyüklerin söz ve rivayetleri ve hikâyelerle açıklamaya çalışır.<sup>114</sup>

**Birbirlerinin Malları Üzerindeki Hakları:** Malın geçici, gerçek arkadaşlığın ise bâkî olduğunu söyleyen müellif, görüşünü desteklemek üzere, “*Kendileri ihtiyaç halinde olsa bile kardeşlerini kendilerine tercih ederler*”<sup>115</sup> ayetini ve pek çok rivayeti delil olarak sunar. Arkadaşları, biri diğerini yıkayıp temizleyen iki ele benzeter ve

---

<sup>110</sup> Gazzâlî, *Bidâyetu'l-Hidâye, Hidâyet Rehberi*, haz. Veysel Akkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 158. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 168.

<sup>111</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu'l-insâniyye*, vr. 44a. Krş. Gazzâlî, *Bidâyetu'l-Hidâye*, s. 158-160; Krş. *İhyâ*, 2: 168-69.

<sup>112</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu'l-insâniyye*, vr. 44a-44b. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *Bidâyetu'l-Hidâye*, s. 161; *İhyâ*, 2: 170.

<sup>113</sup> Bkz. Gazzâlî, *Bidâyetu'l-Hidâye*, s. 162-163. İhyâ adlı eserinde ise bunları sekiz maddede sıralar ve her biri için geniş açıklamalarda bulunur. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 170 vd.

<sup>114</sup> Taşköprizâde, *Hilâfetu'l-insâniyye*, vr. 44b-45b.

<sup>115</sup> Haşr, 59/9.

bir Arap atasözünden hareketle kardeşe yapılan harcamanın ölçüsünün dostluğun ölçüsü olduğunu söyler.<sup>116</sup>

**İhtiyaç halinde sıkıntının giderilmesi için yardımlaşmak:** Müellif, buna örnek olarak, tabînin bazı büyüklerinin, bir görev bilinciyle, arkadaşlarının evini öldükten sonra, kırk sene boyunca defalarca ziyaret ettiklerini aktarır. Arkadaşlar arasındaki bu yardımlaşmayı bir başka risalesinde, “ülfet” ve “vefâ” kavramları üzerinden açıklar<sup>117</sup> ve gazabın sebeplerinden birinin vefasızlık olduğunu belirtir. Zira dünyaya aşırı bağlılığın bir sonucu olarak insanları mal, ırz, can ve başka konularda aldatmak olan vefasızlık, yeryüzünde fesada yol açar. Fânî dünya nimetlerinin dostlara tercih edilmesi vefasızlığın en kötü şeklidir. Bu bir hastalıktır; tedavisi ancak dünya nimetlerinin faniliği ve ahiret nimetlerinin bakiliği düşünülerek gerçekleşir.<sup>118</sup>

**Lisan:** Kişinin arkadaşının yüzüne karşı söyledikleriyle arkasından söyledikleri aynı olmalıdır. Kusurlarından bahsetmemeli, başkalarına onları ifşa etmemeli, benzeri şeyleri başkasının söylemesine de izin vermemelidir.

**Gıybet edildiğinde kardeşine yardım etmek, himayede bulunmak.** Böyle bir durum karşısında kesinlikle susmamalı, tahammül göstermemelidir. Susan, kardeşini köpeklerin parçalamasına ve etini yemesine terk etmiş gibidir.

**Arkadaşını eğitmeli, ona nasihatte bulunmalıdır.** Kusurları görüp ikaz edecek samimi arkadaşların varlığı malî konulardaki yardımdan daha önemlidir. Bu tür arkadaşları, zamanında nadir bulunan kibrit-i ahmere benzetir.<sup>119</sup>

**Unutarak işlediği ufak tefek kusurlarını affetmelidir.** Taşköprüzâde, dinî konularda yapılan hataların affında ihtilaf olduğunu ancak, kendisinin tercihini aften yana kullandığını belirtir. İbrahim Nehaî'nin “Günah işlediğinde kardeşini sakın terk etme; zira bugün yaptığını yarın terk eder” şeklindeki sözünü aktardıktan sonra “*Sana başkaldırırlarsa: ‘Yaptıklarınızdan uzağım’ de*”<sup>120</sup> ayetini nakleder. Arkadaşlarından birinin günah işlediği kendisine bildirilen Ebû Derdâ'nın, “Ondan değil fakat işlediği fiilden nefret ediyorum”<sup>121</sup> dediğini iletir. O bu yaklaşımın, hem nezaket bakımından hem de kişiyi tevbe ve pişmanlığa sevk etmesi yönüyle en doğru yöntem olduğunu söyler. Nefret duygularıyla alakayı kesmek, kişiyi günaha ısrara yönlendirebilir. Ona göre, fakirliği engellemek nasıl gerekliyse kötü ahlaktan engellemeye çalışmak da o derece zorunludur.

**Hem hayattayken hem de öldükten sonra kardeşinin arkasından hayır duasında ve ihsanda bulunmalı, vefâ göstermelidir.**<sup>122</sup>

<sup>116</sup> Ayrıca bkz. Taşköprüzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr. 9b, 10a.

<sup>117</sup> Taşköprüzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr. 11b, 10a.

<sup>118</sup> Taşköprüzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr. 17a.

<sup>119</sup> Taşköprüzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-adudiyye, vr. 14a.

<sup>120</sup> Suarâ, 26/216.

<sup>121</sup> Nakledilen bu bilgiler için bkz. Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, 2: 181-182.

<sup>122</sup> Bkz. Taşköprüzâde, Hilâfetu'l-insâniyye, vr. 45b.

Müellifimiz son olarak, arkadaşlık hukuku üzerinden Kur'ânî ilkelerden biri olan “emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker”in hayata geçirilmesine göndermelerde bulunur. Bunu, “nasihat”, “takva”, bilgilendirme” ve “irşât” gibi kavramlar özelinden yapar ve gerçek samimiyet ve muhabbetin bu kavramların hakkını vermekten geçtiğini salık verir. Bu şekilde olmayan bir sevginin sonunun düşmanlık ve pişmanlık olduğunu ayetler üzerinden açıklar.<sup>123</sup> Gerçek dostluk ve muhabbetin alameti ise, dinî nasihatle süslenmek, ebedî saadet yolu hakkında bilgilendirmek, ebedî kurtuluş sebebi olacak yolları hakkında irşatta bulunmaktır.<sup>124</sup> Faziletleri korumada önemli etkiye sahip olan arkadaşlıkta samimiyetin de itidalde olması gerekir. Buna göre kişinin arkadaşları ile samimiyeti güzel konuşma, güler yüzlülük, hoş mizah ve güzel söz ile sınırlı olmalı, bundan öteye geçmemelidir. Buna dikkat edildiği sürece arkadaşlık ilişkisinde her iki tarafın da mutlu olabileceğini belirtir.<sup>125</sup> Taşkoprîzâde'nin bu başlık altında paylaştığı fikirlerin, Gazzâlî'nin gerek *İhyâ'*sında gerekse *Bidâyetu'l-Hidâye'*sindeki düşüncelerinin bir terkibinden ibaret olduğu söylenebilir.

## Sonuç

Taşkoprîzâde, ezbere dayalı eğitim sisteminin hüküm sürdüğü bir dönemde iyi bir derleyici, nakilci ve ansiklopedist kişiliğiyle devraldığı bilgi birikimini, döneminin kültürel, sosyal ve tarihî gerçeklikleriyle harmanlayarak kendinden sonraki nesillere aktarmış, çeşitli alanlarda çok sayıda eser telif etmiştir. Onun aklî ve naklî ilimlere vukûfiyeti ve bunları mezcededeki başarısı, medrese-tekke ilişkilerini bir bütünlük içinde ele alma gayreti yadsınamaz. Teorik (tariku'n-nazar) ve mistik arınma yöntemini (tariku't-tasfiye) birleştirerek, yetkinliğe bu iki yöntemin birleştirilmesiyle ulaşılabileceğini vurgulaması, felsefî ve irfânî bilgiyi birlikte değerli görmesi ve Kelâm metoduna olan bağlılığı onu farklı kılan nitelikleridir. Çalışmaları, söz konusu alanlardan biriyle sınırlandırılmayacak kadar çeşitli ve renklidir. Felsefe, Kelâm ve Tasavvufu birleştiren eklektik bir âlim tipini temsil eden müellif eserleriyle, özellikle eğitim, siyasal ve sosyal hayat içerisinde görülen ihtiyaca cevap vermeyi amaçlamıştır. İncelediğimiz risalenin, müellifin zikrettiğimiz özelliklerini tam olarak yansıtan bir eser olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Taşkoprîzâde, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaş(tır)ma hedefine kilitli bütüncül yaklaşımını temellendirmek adına söz konusu düalizmi bir çıkış noktası olarak kullanır. Risalede, ilimleri tasnif ederken de kullandığı şer'î-aklî/hikemî düalizmini, sosyo-politik çizgide tedeyyün-temeddün, insanın ontolojisinde ruh-beden ve kalp-akıl ikilemine giderek ahiret-dünya vurgusu üzerinden sergilemiştir. Bütün bunlar, kurguladığı bütünün parçaları olmakla beraber, ilk olarak zikredilen kavramların sonrakilere oranla bir tercih üstünlüğünden bahsedilebilir. Felsefî Kelâmı tasavvufu birleştiren bu çalışmada, tasavvufî yön baskın gelmekle birlikte eserin sadece tasavvufî perspektifte ya da sadece bir

---

<sup>123</sup> Bkz. Zuhrûf, 43/67; Zuhrûf, 43/38; Furkân, 25/28.

<sup>124</sup> Taşkoprîzâde, Hilâfetu'l-İnsâniyye, vr. 46a.

<sup>125</sup> Taşkoprîzâde, Şerhu'l-ahlâki'l-aduîyye, vr. 13a.

şahsın etkisinde kalınarak yazıldığını söylemek yanlış olur. Diğer çalışmalarında olduğu gibi burada da beslendiği bütün kaynakların bir terkibi söz konusudur. Olgı, olay ve kavramları yorumlamada Meşşâî geleneğin argümanlarını tasavvufî süzgeçten geçirerek kullanmış, İslâm kanunu üzere şartını ön planda tutmuştur. Ancak, Gazzâlî ve eseri İhyâ'nın metin üzerinde yoğun bir etkisi olduğunu da itiraf etmek gerekir.

Ahlâkın nazarî kısmından hareketle pratiğinin tartışıldığı risâle, konunun öznesi olan ve “yeryüzünün halifesi”, “sultan/idareci”, “aile reisi”, “efendi” ve “arkadaş” gibi kimliklere sahip olan insanı, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi yönüyle ele alır. Bu sorumluluk, fazilet ya da reziletlerin kazanılmasında insan iradesinin sergileyeceği tutumda kendini göstermektedir. Bundan dolayıdır ki müellif, nefis, ruh, akıl vs. gibi nazarî ahlâkın konularına giren meseleler üzerinde durmaktan ziyade faziletleri kazanmanın, reziletlerden kaçınmanın yolları üzerinde yoğunlaşmayı tercih etmiştir. Ahlâkî olanın pratiğe dönüştürülmesinde bir yöntem olarak, bilgiyle amel arasındaki dengenin, akıl ve nakil doğrultusunda gerçekleştirilmesini hedefler. Burada etkinlik ve değer kaynağı ise İslam Dini'nin temel ilkeleridir. Dolayısıyla, ahlâkî iyi ve kötünün kaynağının ilâhî bildirimler olduğuna yönelik Eş'ârî düşüncenin risalede esas alındığını söylemek yanlış olmaz. Her bir başlık altında delillendirme yönüyle aklın nakle tabi kılınarak naklin öncelenmesi, bunun somut örneğidir.

Delillendirme yönteminde aklın, zaman zaman naklin oldukça gerisinde, hatta bazen yok hükmünde kaldığını gözlemlemek mümkündür. Burada sorun, bir akıl-nakil çatışmasının varlığından ziyade, vahiy ve sahih sünnet dışında kalan diğer nakil türlerini hiçbir kritiğe tabi tutmadan ve akıl süzgecinden geçirmeden muteber bir delil olarak alması ve konuyu bunlar üzerinden tartışmasıdır. Onun *eş-Şurûr* meselesinde sıhhatine bakmaksızın “şöhret bulma” esasını savunması, kadınlarla ilgili meselelerde mevzu bir rivayeti Hz. Peygamber'e atfetmesi buna örnek olarak gösterilebilir. Benzeri bir sorun, sahih naklin yanlış yerde yanlış bir tonlamayla kullanılmasında da görülmektedir. Bütün bunların, i'tidal, denge ve adalet kavramları etrafında şekillenen, bunun için de ilim ve amelin, akıl ve kalbin, akıl ve naklin beraberce yürümesi, işletilmesi ve böylece insanı iyi amele yönlendirerek dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırması hedefine yoğunlaşmış bir risâlenin ruhuna uymadığını belirtmek gerekir. Taşkoprîzâde'nin, sıhhat durumuna bakmaksızın pek çok rivayeti düşüncesini ispatlamak adına metne dâhil etmesi, metnin güvenilirliğini zedelerken, bazı fikirlerin doğruluk derecesini de sorgular hale getirmiştir.

Kur'an'ın, insanın “dengeli” bir şekilde, kendisini kuşatan evrenin de bir “düzen” fikri içinde yaratıldığına yönelik vurgusu, bu risalenin de ana temalarından birini oluşturur. İnsan nefsinden (enfüs) başlayarak bütün bir evreni (âfak) kuşatan bu denge ve düzenin sürdürülmesi esas gayedir. Zira insan ancak bu sayede dünya ve ahiret mutluluğuna ulaşabilir. Bunu gerçekleştirecek olan, yeryüzünün halifesi olmakla iftihar eden her kademedeki “yetki sahibi” “özgür” insandır. Bu yetki ve özgürlüğü, sınırsızlık ve başıboşluktan kurtaracak olan da “emanet” ve “sorumluluk” duygusudur. Müellif bunları açıklamada ahiret, yeniden dirilme

(haşr), hesap, mizan, cennet-cehennem gibi kavramlardan istifade eder. Yetke sahibinin hak talebinin görev bilincinden sonra geldiğini, toplumun en zayıf biriminden hareketle açıklar. Bunu gerçekleştirirken takip edilmesi gereken en güvenli ve sağlam yol ise, insan ruhunun mekânı olarak kabul ettiği kalbin Allah'la kuvvetli bağ kurmasıdır. Buradan alınan enerji (nur), diğer azalara da sirayet edecek, böylece bütün amelleri de salah bulacaktır. Müellif, gayet yerinde bir tespitle, insanın hem bu dünyada hem de ahirette en büyük şefaathçisinin salih amelleri olduğunu örtük bir tarzda söyler. Salih amelin devamlılığını sağlayacak en önemli unsur ise kişiyi reziletlerden sakındırıp faziletlere yönlendirecek salih arkadaşlar edinmesidir. Müellifin bu sözleriyle ehl-i irfanın (tasavvuf erbabının) meclisinde bulunmanın önemine imada bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Özellikle de idareciler buna hassasiyet göstermelidir. Bu bir nevi “iyiliği emr, kötülükten men etme” prensibinin hayata geçirilmesidir ve herkes derecesine göre sorumluluğu altındakilere bunları uygulamakla mükelleftir.

Taşköprizâde, uygarlık fikri ile dinî hayat arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu savunmakla beraber, dinî değerlerle irtibatsız bir sosyo-politik hayatın imkânını da kabul eder. Şerî siyasetin tam ve mükemmel, geleneksel siyasetin ise eksikliklerle malul olduğunu, bundan dolayı da geleneksel siyasetin, şerî siyasetin gelmesiyle yerini ona bırakmak zorunda olduğunu belirtir. Yönetimin temelini Allah'ın emir ve yasalarına itaat şekillendirir. Düşünürü göre siyaset ilmi, yasal bir zemin üzerinde yalnızca politik ilişkileri problem edinmekle yetinmez, bayındırlığın (imâretü'l-müdün) gereklerini de araştırma alanına dâhil eder. Devlet başkanı hukuk (şeria) ve bayındırlığın (el-imâre) gereklerine riayet ettikçe iktidarını yitirmez. Halkı, zaman zaman nasihatlerle kötülükten engellemek, iyiliğe yönlendirmek, bunun için gerekli tedbirleri almak bayındırlığın gereklerinden biridir.

Geleneksel İslam siyaset anlayışında olduğu gibi bu risalede de merkezde, sistemden ziyade idarecinin şahsî nitelikleri, özellikle de ahlâkî kişiliği yer alır. Bu kişilikte acz, fakr, tevazu gibi kavramların öne çıkması, müellifin tasavvufî kişiliğinden kaynaklanmakla beraber, döneminin siyasal erkine israftan ve gösterişten kaçınmaları yönünde örtük bir uyarı niteliği de taşımaktadır. Doğru kararlar alıp uygulamak oldukça ciddi bir iş olduğundan karar mercii hata yapma riskini en aşağılara çekmenin yollarını aramalıdır; basiretini geliştirmeli, firâsetini arttırmalıdır. Düşünürümüz, dolaylı da olsa, bunun yolunun Tasavvufî bir ekole intisaptan ya da ehl-i tarikatle birlikte olmaktan geçtiğini belirtir.

### Kaynakça

- Altun, Hilmi Kemal. “Osmanlı Müelliflerince Yazılan Kazâ-Kader Risâleleri ve Taşköprizâde'in Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader Adlı Eseri”. Y.L.T., Marmara Üniversitesi, 2010.
- Apaydın, Yunus. “İlimler Tasnifi ve Taşköprülü-zâde”. *Taşköprülü Zâde Ahmet Efendi*, ed. Ahmet Hulusi Köker, 11-23. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1989.

- Arıcı, Müstakim. *İnsan ve Toplum Taşköprüzâde'nin Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Arpaguş, Hatice K. "Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçır, Necdet Yılmaz, Ömer Kara, Muhammed Abay, Necmettin Gökçır, 587-606. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Aslan, Şebnem, Mustafa Karabacak ve Osman Z. Çiftçi. "İslam'ın Liderliğe ve Kadın Liderliğe Bakışı: Benazir Bhutto Otobiyografisinin Doküman İncelemesi". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi*, 19, sy. 1 (Konya 2016): 1-29.
- Aydın, Mehmet Akif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 86-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birinci, Züleyha. " 'Nefs-i vâhide' İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, sy. 47 (2014): 151-164.
- Bozkurt, Ömer. "Etiğin Fizyonomik Temellerine Bir Giriş". *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 2 (2015): 27-46.
- el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım. *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, thk. Subhî es-Sâlih. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1085.
- Damar, Ünal. "Mevlânâ'nın Divan-ı Kebir'inde Geçen Hadislerin Tahriç ve Değerlendirilmesi". Y.L.T., Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001.
- Durmuş, Ziya. "Kadınlarla İlgili Müttefakun Aleyh Hadislerin Kur'an'a Aykırılığı İddiasının Değerlendirilmesi". Y.L.T., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2016.
- Düğer, Selçuk. "Batılı Kadın Seyyahlar İmgeleminde Osmanlı Kadını". *KOSBED* 29 (2015): 71-90.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Ârâu Ehli'l-Medineti'l-Fâdila*, nşr. Albert N. Nader. Beyrut: yy., 1991.
- Fayda, Mustafa. "eş-Şürûtü'l-Ömeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 272-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, "Ömer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- el-Gazzâlî, Zeynü'd-Dîn Ebû Hamîd Muhammed. *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, thk. Bedevî Tabâne. Endonezya: Kuryâte Fûtrâ, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Bidâyetü'l-Hidâye, Hidâyet Rehberi*, hzr. Veysel Akkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. Ali Arslan, yy.: Merve Basım Yayın, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Meâricu'l-Kuds, Hakikat Bilgisine Yükseliş*, trc. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gökbilgin, M. Tayyib. “Taşköprü-zâde ve İlmî Görüşleri”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 6, sy. 1-2 (İstanbul 1975): 127-38.
- Görmez, Mehmet. “Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı –Bir Hadisin Semantik Tahlili-” *Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav,)* Özel Sayı (2003): 331-38.
- Harman, Ömer Faruk. “Havvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 542-545. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hökelekli, Hayati. “Şahsiyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 297-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed. *Kitâbu't-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. Ali Muhammed Umer. 2. Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2012.
- Kavuncu, Muallâ. “Osmanlılarda Aile ve Kadın”. *Dinî Araştırmalar* 2, sy. 4 (1999): 143-68.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*, İstanbul: Klasik Yayınlar, 2016.
- \_\_\_\_\_, “Taşköprüzâde’de Akıl, Siyaset ve Tarih –Bir Eleştiri Vesilesiyle-”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 7, sy. 1 (2017): 233-247.
- Kutluer, İlhan. “Fârâbî’den Taşköprüzâde’ye: Uygarlık, Din ve Bilim”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2, sy. 4-5 (2000): 13-30.
- Öztürk, Levent. *Asr-ı Saadet’ten Haçlı Seferlerine Kadar İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*. İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur’an*, trc. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Topuz, Fatma Aliye. *Osmanlı’da Kadın*. İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınevi, 2009.
- Şahinalp, Hacer. “Taşköprülüzâde”. *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Ömer Bozkurt, 475-94. Ankara: Divan Kitap, 2014.
- Taşköprüzâde, Ebu'l-Hayr İsâmuddîn Ahmed b. Mustafa b. Halil. *Risâle fi Beyâni Esrâri'l-Hilâfeti'l-İnsâniyye ve's-Saltanati'l-Ma'neviyye*. Nuruosmaniye, 04902-005: 28b-46a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- \_\_\_\_\_, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûati'l-'Ulûm*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Ahlâki'l-Adudiyye*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 1940.



- \_\_\_\_\_, *Risâle fi'l-Kazâ ve'l-Kader*, Konya, Yusuf Ağa Ktp., nr. 346/8, vr. 97-117, 960/1560.
- \_\_\_\_\_, *el-Me'âlim fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmet Süruri, *Taşköprizâde'nin el-Me'âlim'i ve Kelâmî Görüşleri*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Risâletü's-Şifâ li Edvâi'l-Vebâ*. Kahire: Matbaatu'l-Vehbiyye, 1292/1875.
- Topuz, Fatma Aliye. *Osmanlı'da Kadın*. İstanbul: Bizim Kitaplar Yayınevi, 2009.
- Tritton, A. S.. *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. London: Oxford University Press, 1930.
- et-Turtûşî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Velîd el-Fihriyyi. *Sirâcu'l-Mülûk*. thk. Muhammed Fethî Ebû Bekr. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lubnâniyye, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Sirâcu'l-Mülûk Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair*, haz. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Fırâset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Uğur, Ali. "Taşköprizâde Ahmed İsâmeddin Ebu'l-Hayr Efendi Hayatı, Şahsiyeti ve İlmi Görüşleri". Doçentlik tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 1980.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşköprizâde Ahmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.



Kader  
Cilt: 15, Sayı: 3, 2017, ss. 678-697

e-ISSN: 2602-2710  
Volume: 15, Issue: 3, 2017, pp. 678-697

## KELAM KONULARINA TASAVVUFÎ YAKLAŞIM: HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN "ER-RİÂYE Lİ HUKÛKİLLÂH" ESERİ ÖRNEĞİ

Tarık TANRİBİLİR

Öğr. Gör., Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat F.  
[tariktanribilir@osmaniye.edu.tr](mailto:tariktanribilir@osmaniye.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0002-4276-9972>

Nail KARAGÖZ

Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat F.  
[nailkaragoz@osmaniye.edu.tr](mailto:nailkaragoz@osmaniye.edu.tr)  
<https://orcid.org/0000-0001-6409-6513>

### Öz

Kelam ve Tasavvuf, İslâm düşünce sisteminin yapıtaşlarını oluşturan önemli disiplinlerdendir. Bunların doğuş ve gelişim süreçlerini bilmek ve aralarındaki ilişkiyi doğru okuyabilmek, İslâm düşüncesinin gelişmesine önemli katkı sağlayacaktır. Hem Kelam hem de Tasavvuf tarihi açısından önemli bir şahsiyet olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), bunları sentezleyerek karma bir metod ortaya koymaya çalışması bakımından öncül bir şahsiyettir. En hacimli eseri olan "*er-Riâye li Hukûkillâh*", onun Kelam-Tasavvuf ilişkisine dair düşüncelerini yansıtan oldukça önemli bir kaynaktır. Esasında bir Tasavvuf ve Ahlak kitabı olan "*er-Riâye li Hukûkillâh*", Tasavvufa ait teorik denemelerin ilklerinden birini oluşturması ve bazı tasavvufî kavramları ilk defa kullanması bakımından kendi alanında büyük bir öneme sahiptir. Eserimiz, maksadına uygun olarak daha ziyade tasavvufî kavramlar ve problemler üzerinde durmuş, belli başlı kelamî konulara da değinerek adeta Tasavvuf ile Sünnî Kelamı mezcetmiştir. Biz de erken dönem Kelam-Tasavvuf ilişkisine ışık tutması açısından Hâris el-Muhâsibî'nin "*er-Riâye li Hukûkillâh*" eseri örneğinde kelam konularına tasavvufî yaklaşımını değerlendirdik.

**Anahtar Kelimeler:** Hâris el-Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillâh, Kelam, Tasavvuf, Ehli Sünnet.

## THE SUFISTIC APPROACH TO THE TOPICS OF KELAM: THE EXAMPLE OF THE "ER-RİÂYE Lİ HUKÛKİLLÂH" OF HÂRİS AL-MUHÂSİBÎ

### Abstract

Kelam and Sufism are important disciplines that constituents of the Islamic thought system. Knowing their origins and development processes and reading the relation between them will play an important role in the development of Islamic thought. Hâris al-Muhâsibî (d. 243/857), who we are working on and founding member of both sciences, is a preliminary figure in terms of trying to put forward the Sunni-Sufi hybrid method by synthesizing them. His most voluminous work, "*er-Riâye li Hukûkillâh*" is a very important resource to learn of our writer's thoughts about the Kelam-Sufi relationship. Fundamentally, a book of mysticism and moral philosophy, "*er-Riâye li Hukûkillâh*", has a great prestige in its field in terms of the first attempts of Sufism methodology and the use of some mystical concepts for the first time. Our work has emphasized the more sufistic concepts and issues in accordance with its purpose, and has touched upon some important Kelami issues and has almost mystified Sufism and Sunni. We have also evaluated the Sufi approach to the matters of Kalam in the sample of Hâris al-Muhâsibî's "*er-Riâye li Hukûkillâh*" in terms of shedding light on the relationship between early Kelam and Sufism.

**Keywords:** Hâris al-Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillâh, The Islamic theology, Sufism, Ahl al-Sunna.

**Atf:** Tanribilir, Tarık ve Nail Karagöz. "Kelam Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris El-Muhâsibî'nin "*Er-Riâye Li Hukûkillâh*" Eseri Örneği". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 678-697.

## Giriş

İlk dönem mutasavvıflarının ve takipçilerinin Tasavvuf kitaplarında akideye dair önemli meselelere değinmelerinin ve Tasavvufla Kelamı iç içe etüt etmelerinin temelinde, bir ahlak ve davranış bilimi olan Tasavvuf için sağlam bir inanç temeli oluşturmak, bu sayede meşruyetlerini sahih bir inanca dayandırmak ve dinin köklerinden ayrılmayan bir faaliyette bulunmak yatmaktadır. Nitekim Kuran’da sağlam ve doğru bir inanç üzerine bina edilmeyen amellerin şiddetli rüzgârda savrulan küllere benzetilmesi,<sup>1</sup> bütün dini disiplinlerde itikadî bir prensip olarak benimsenmiş ve “önce itikadı tashih sonra amelleri tezyin” söylemi düstur edinilmiştir. Kelamcıların Tasavvufa ilgi duymalarının sebebi, dönemlerindeki popüler ve entelektüel tasavvuf cereyanlarından çeşitli şekillerde etkilenme sonucunda bu organizasyona kayıtsız kalamamak ve tasavvufun geniş halk kitleleri içerisinde yaygınlaşmasına paralel olarak içerisine karışabilecek her türlü gayr-i İslâmî düşünce, inanç ve ayinleri İslâm inanç sisteminin denetimi ve kontrolü altına alıp bu yolla akideyi korumak şeklinde tespit edilebilir. Bununla birlikte Kelam ve Tasavvuf etkileşimi, bu ilimlerin yoğun bir şekilde felsefe ve muhtelif kültürlerin etki alanına girmesiyle birlikte mütekellim-sûfî çekişmesine dönüşmüş, karşılıklı olarak çeşitli ithamlara ve ciddi eleştirilere neden olmuştur.

Hâris el-Muhâsibî, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) öncülüğünü yaptığı eser merkezci Ehli Hadis taraftarlarıyla Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) temellerini attığı akıl merkezci Mu’tezile’nin mücadele ettiği çetin bir ortamda yaşamıştır. Muhâsibî, çoğunlukla Ehl-i Hadise daha yakın görüşler serdetmesine rağmen metot olarak orta bir yolu takip etmiş ve akıl-nakil dengesini kurma eğiliminde olmuştur. Muhâsibî, İbn Küllâb (ö. 240/854) ve Kalânîsî (ö. IV./X. yy. başları) ile birlikte Sünnî düşünce sistemi içerisinde aklı düşüncenin öncülüğünü yapmış, kelam ilmiyle uğraşarak selef akidesini kelamdan elde ettiği delillerle savunmaya çalışmıştır.

Ehli Sünnetin kurucu unsurlarından sayılacak kadar kelamda mahir olmasının yanı sıra İslâm düşünce tarihinde sûfî dünya görüşünün ilk teorisyeni olarak kabul edilmesi, Muhâsibî’nin çok yönlü zengin bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Onun ilk sistematik tasavvuf eserlerinden biri kabul edilen “*er-Riâye li Hukûkillâh*” adlı eseri, tasavvufa birçok orijinal kavram ve perspektif kazandırmakla kalmamış aynı zamanda onun kelamî görüşlerini de bize yansıtmıştır. Biz de bu iki farklı ilmi birbirine mezcedercesine kitabında yansıtan Muhâsibî’nin, bütün Kelamî görüşlerini değil, *er-Riâye li Hukûkillâh* eseri örnekleminde tasavvuf bakış açısıyla yaklaştığı Kelâmî görüşlerini değerlendirdik. Bu sayede onun, mütekellim ve sûfî yönlerini nasıl uzlaştırdığını ve kendisinden sonra gelen sûfî ve kelamcılara nasıl bir rota çizdiğini görmek, Kelam ve Tasavvuf dalları arasındaki ilişkiyi ve bunların doğru süreçlerini daha iyi okumamıza yardımcı olacaktır.

<sup>1</sup> İbrahim 14/18.

## 1. Muhâsibî'nin Kelam İlmine Eleştirel Yaklaşımı

Kelam, ilk dönem mutasavvıfları nazarında olumsuz bir algıya sahiptir.<sup>2</sup> Muhâsibî de kelama yönelik bir takım olumsuz eleştiriler yönelten erken dönem sûfîleri arasında yerini almaktadır. Onun, özellikle adlarını vererek eleştirdiği Mutezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Müşebbihe, Mücessime, Râfıza, Harûriyye, Mürcie gibi ekoller, hedeflediği Kelam gruplarının kimlikleri hakkında bize önemli birer ipucu vermektedir.<sup>3</sup> Adı geçen ekoller, onun hedefine aldığı kelam grupları içerisinde bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet ise onun merkezine aldığı ve savunduğu ekol olarak belirginleşmektedir. Ayrıca genel bir tavır olarak dönemselleşen, Kelam ve kelamcı anlayışını cedel ve cedelci kavramlarıyla eşdeğer görmesi ve cedel ile de sistematik ve müdevven bir tartışma ilmini değil, usulsüz ve faydasız bir tartışmayı anlaması onun bu eleştirilerin diğer bir nedenini de açıklamaktadır.<sup>4</sup>

Muhâsibî; bazı insanların, sapkın mezhep ve gayr-i İslâmî din mensupları olarak nitelenen gruplarla tartışmaya girerek yanıldıklarını ifade eder. Çünkü onlar, imanı düzeltmeden amelin menfaat vermeyeceği ve diğer ekollerin Allah'ı tanımadığı vb. söylemleriyle kendilerini avutarak ve kuruntu yaparak amelden cedele, çoğulculuktan tekerciliğe yönelmişler, sadece kendilerinin doğru inanç üzere olduklarını iddia etmişlerdir.<sup>5</sup>

O, sapkın mezhep ve İslâm dışı din mensuplarıyla tartışarak yanılığa düşenleri iki grupta değerlendirmektedir:

1. grup, kelamî meselelerde derinleşerek delillere hâkim oldukları ve muhaliflerine karşı deliller sundukları için kendi sapkınlıklarının farkında olmayarak başkalarını da bu sapkınlığa çağırıcılardır. Muhâsibî, bu tür insanları hem sapkın hem de saptırıcı olarak nitelemiştir. Bunların sadece kendilerini kurtuluş ehli göyerek diğer grupları tekfire kadar ileri gittiklerini ifade etmiştir.

2. grup ise, bütün ömürlerini marifetullah ile geçirdiklerini sanarak günahlarının çoğunu görmeyenlerdir. Onlar, tartışmada yanılmayı asla kabul etmez, sünnet üzere oldukları konusunda aldanırlar.<sup>6</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla Muhâsibî, böylesi bir taksimle, Allah'ı ve sahih bir imanı araştıran kimsenin, Allah'ın razı olacağı amellerle meşgul olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, hakikat davası kendi günah ve kusurlarımızı görmeye engel olmamalı; tasavvufun temel ilkelerinden sayılan Allah'a ubudiyet, günahları itiraf ve onlardan nedamet ile nefis muhasebesi ve tezkiye yapılmalıdır.<sup>7</sup> Kısacası

<sup>2</sup> Salih Çift, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi* içinde, (İstanbul: Ensar Neş. (İSAV), 2016), 435.

<sup>3</sup> Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûküllâh*, thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr, (Mısır: Daru'l-Yakin, 1999), 125-29, 393-94; "*en-Nesâih*", *el-Vasâyâ* içerisinde, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 115-16.

<sup>4</sup> Ahmet Erkol, "Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazalı Örneği)", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002), 263.

<sup>5</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 582-84.

<sup>6</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 582-85.

<sup>7</sup> Karşılaştırmak için bkz. Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, thk. Seyyid İmran, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3: 64-97.

o, sufi kimliğinin bir sonucu olarak, kelimî konularda tartışmak yerine nefis tezkiyesi yapmanın daha doğru olacağı kanaatindedir.

Muhâsibî, sahabe ve tabiûnun sapkın fikirli insanlarla görüştikleri halde ömürlerini tartışmalarla değil Allah'a ibadetle geçirdiklerini, yalnızca ihtiyaç hâsıl olduğunda ve gerekli zeminde hakkı söylediklerini, Allah adına batılı batılla reddetmediklerini ifade ederek tezini sahabe ve tabiûn davranışlarıyla temellendirmekte; bunun yanında bu husustaki görüşlerini desteklemek için naslardan da bir takım deliller getirmektedir. Tartışmanın yanlış olduğunu kanıtlamak amacıyla delil getirdiği hadisler şunlardır: “Dalâlete düşen bir topluluğa mutlaka tartışma verilmiştir.”<sup>8</sup>, “Böyle durumlarda peygamberimizin yüzü kızarır, tartışanlara “Bununla mı gönderildim? Yoksa siz Kur’an’ın bir kısmını bir kısmına karşı ileri sürmek mi istiyorsunuz? Siz emredilen şeyi yerine getirin, nehyedilen şeyden kaçının” buyururdu.<sup>9</sup> Kur’an’dan ise: “...O hasımların en yamanıdır”<sup>10</sup> ve “...Doğrusu onlar kavgacı bir topluluktur”<sup>11</sup> ayetleriyle delil getirmektedir.

Muhâsibî, tartışmanın yanlışlığına ilişkin ileriye sürdüğü aklî delil olarak ise Peygamberimizin tavrını göstermektedir. Nitekim O, Muhâsibî’ye göre, Kur’an’dan başka bir şey öğretmemiş; kelamın incelikleri ve kıyası değil, hidayetin burada olmadığını bildiği için sadece Kur’an’da geçen delilleri öğretmiştir. Bu şekilde Muhâsibî, hakikati bulmak için tevîl ve reylerimizi kesin görmemek, müteşâbih ayetlerde sükût ederek muhkem ayetlerle amel etmek, Allah’ın bize bilgi vermediği konularda konuşmamak ve ümmetin icmasının dışına çıkmamak gibi selef âlimlerinin genel geçer kabul ettikleri ilkeleri savunmuştur.<sup>12</sup>

Muhâsibî, dinle ilgili tartışmalarda İslam’ın en üst erdemi sayılan takva prensibine<sup>13</sup> dayanarak dinle ilgili yanlış bir şey söylememek için çekimser bir yaklaşım sergilemiştir. “Zarurât-ı dîniyye”nin önemli bir rüknü olan dini muhafaza etme gerekliliğini<sup>14</sup> vicdanında hisseden kelamcılar ise kendi dönemlerinin gereklerine uygun sistem ve usul geliştirmişlerdir. Ayrıca Muhâsibî’nin ileriye sürdüğü Peygamberin Kur’an’dan başka bir şey öğretmediği yönündeki aklî delil, sadece kelam ilminin değil, peygamberimiz zamanında tedvin edilmeyen bütün ilimlerin de gayr-ı meşru sayılmasına neden olabilir. Her ne kadar Muhâsibî, dinle ilgili konularda tartışma yapılmasına karşı çıksa da fikirlerini ispat etmek amacıyla bir takım aklî deliller ve istidlaller öne sürerek tartışma yönteminden kendisini kurtaramamıştır. Bu da onun, Ehli Sünnet’in ilk

<sup>8</sup> Tirmizî, Sünen, “Tefsîru sûre”, 43.

<sup>9</sup> Tirmizî, “Kader”, 1:2133; İbn Mâce, “Mukaddime”, 10.

<sup>10</sup> Bakara 2/204.

<sup>11</sup> Zuhruf 43/58.

<sup>12</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 582-586; Ebu Hamid el-Gazâlî, “İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelam”, *Mecmûatü Resâli Gazâlî* içinde, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 42.

<sup>13</sup> Hucurat 49/13.

<sup>14</sup> Muhammed Tahir b. Âşûr, *Makâsidü’ş-Şeriatü’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tahir el-Misavî, (Ürdün: Daru’n-Nefâis, 2000), 301.

kalamcılarında sayılma<sup>15</sup> sebeplerinden birini açıklamakta bize yol gösterici olmaktadır.

Gazâlî, kelam ilmiyle uğraşmanın hükmü konusunda dönemselleşimin sergilediği kökten ve toptancı olumsuz tavrın aksine, eklektik bir yaklaşım sergileyerek selevin metodu ile kelamı belli zeminlerde uzlaştırma eğiliminde olmuştur. Ona göre insanlar, Kelam ilminin hükmü konusunda ifrat ve tefrite düşmüşlerdir. Bir kısım insanlar, Kelam ilminin şirk dışındaki bütün günahlardan daha ağır olduğunu; bir kısım insanlar da Kelam ilmiyle uğraşmanın farz-ı ayn olduğunu iddia etmektedirler. Bu konuyu toptan makbul ya da toptan batıl saymak mümkün değildir.<sup>16</sup> Nitekim bıçak, ateş ve su gibi bazı varlıkların pek çok faydalarının yanında olumsuz etkileri de olabilir. Kelamı da bu meyanda değerlendirmek gerekir.

Gazâlî'ye göre Kelam, akideyi sağlamlaştırmak, bilgi ve inanç kirliliğinden insanları korumak vb. menfaatler sağladığı gibi bir takım riskleri de uhdesinde barındırmaktadır. Onun risk olarak gördüğü iki husus vardır ki bunlardan birincisi, bidatçilerin bidatlerini kökleştirmek; ikincisi ise inançla ilgili şüpheler uyandırmaktır. O, aynı zamanda Kelam ve cedelle ilgili Kuran'dan bir takım deliller getirerek bunların bidat olmadıklarını, bilakis ihtiyaç anında inkârcılara karşı önerilen etkili yöntemler olduklarını ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Gazâlî'nin görüşünü destekler mahiyette Taftâzânî (ö. 792/1390) de Muhâsibî gibi bazı selev âlimlerinden nakledilen kalamcılarla ilgili çeşitli ithamların temelinde; metod ve sistemden yoksun, yetersiz, art niyetli ve faydasız felsefî derinliklere dalan kimselerin faaliyetlerinin bulunduğunu düşünmektedir. Yoksa onların dinin asıllarını, ilimlerin temelini oluşturan kelam hakkında başka türlü düşünceleri söz konusu değildir.<sup>18</sup>

## 2. Muhâsibî'de Bilgi

### 2.1. Muhkem-Müteşâbih ve Tevil

Lügatte sağlam ve dayanıklı anlamına gelen muhkem, terim olarak; nesih, tebdil, tevil ve tahsise ihtimali bulunmayan kesin lafız anlamına gelmektedir. Müteşâbih ise muhkemin aksine, kastedilen anlamın kapalı ve muhtemel bulunup karinelere hareketle potansiyel manalardan biriyle tevil etme imkânı sağlayan lafız anlamına gelmektedir. Genellikle müteşâbihi anlama çabası olarak ortaya konulan tevil ise, lafzın taşıdığı çoklu anlam yönleri içerisinde bir takım delil ve karinelere dayanarak anlamları birbirine tercih etme faaliyetidir.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Muhammed b. Abdulkemim eş-Şehristânî, *el-Milel ven'Nihal*, (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabiye, ty.), 1: 90; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlimine Giriş*, (İstanbul: Damla Yay., 2016), 29; İsmail Şık v.dğr., *Kelam Tarihi/Kelam Ekoller*, 135.

<sup>16</sup> Ebu Hamid el-Gazalî, "Kavâidü'l-Akâid", *İhya-i Ulumi'd-Din* içinde, thk. Seyyid İmran, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004), 1: 126-29.

<sup>17</sup> Gazâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, 1: 130-31.

<sup>18</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ty.), 18.

<sup>19</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 434-35/ 2: 389-93, 441.

Kur'an, ayetlerin; muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu ifade etmektedir: *"Sana Kitabı indiren O'dur. O Kitap'ta bir kısım ayetler Kitabın anasıdır (muhkem). Diğer bir kısım ayetler de müteşâbihtir. Kalplerinde bozukluk olanlar fitne ve tevil isteyerek, Kitabın müteşâbihleri peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler 'ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler. Ancak akıl sahipleri düşünür."*<sup>20</sup> Ayetin bildirdiğine göre Kur'an'ın temelini muhkem ayetler oluşturmaktadır. Müteşâbihi tevil hakkındaki tartışmaların arka planını ise *"ilimde derinleşenler"* ibaresinde geçen 'vav' harfinin gramerle ilgili boyutu oluşturmaktadır. "Vav" atıf harfi olarak değerlendirilirse müteşâbih ayetlerin tevilini Allah ile birlikte ilimde derinleşen ilim adamlarının da bileceği anlaşılır. Ancak ilgili vav harfi isti'nafiyye/ibtidâiyye ise yani başlangıç ifade ediyorsa müteşâbihin tevilini yalnızca Allah'ın bileceği ve ilimde derinleşenler de dâhil olmak üzere bir başkası için bu bilginin asla mümkün olmayacağı anlaşılmış olur.<sup>21</sup>

Muhâsibî, Allah'ın ayetlerini; ümmetin ne anlama geldiği konusunda ittifak ettiği muhkem ve teville elverişli gördükleri müteşâbih olmak üzere ikiye ayırır. Müteşâbih ayetleri de; itibarlı âlimlerin tevilinde ihtilaf ettikleri ve kalbinde eğrilik olanların aralarında ihtilaf ettikleri şeklinde ikiye taksim etmektedir. O, Peygamberimizin müteşâbih hadislerini de Kuran için yaptığı bu taksime uygun formda değerlendirmiştir. Muhâsibî'nin bu taksimini; müteşâbih nasların zatına göre değil, onu tevil eden bilginlerin konumuna göre yaptığı gözlemlenmektedir. Muhâsibî, Sünnî âlimlerin ihtilafından doğan her türlü anlam farklılıklarını doğrularken, bidate nispet ettiği grupların gerek kendi aralarındaki ve gerekse Sünnî âlimlerle aralarındaki ihtilaflarından doğan her türlü anlam farklılıklarını ise geçersiz kabul etmiştir.

Muhâsibî, muhkem ve müteşâbih naslar konusunda her Müslümanın bilmesi ve dikkat etmesi gerektiğini düşündüğü üç hususa dikkat çekmektedir:

1. Kitap ve Sünnetin bir kısmı muhkemdir. Bu kısmın manası açıktır ve tefsirinde ittifak vardır. Öğrenmek için nazara ihtiyaç yoktur.
2. Bir meselenin hükmünü belirlemek için Kitap, Sünnet ve İcma'dan kendisine kıyas edilecek benzeri bir meseleye ihtiyaç duyulabilir. Bu durumda acelecilik ve aşırı özgüven ile Allah katında yanlış şeyleri söylemekten kaçınmak, sadece Kitap, Sünnet ve İcma'ya dayanan, ihtilafli konularda ise bunlarla çatışmayan tevilleri kabul etmek gerekir. Çünkü insanoğlu; gafleti, yanılması ve zaafı sebebiyle şeytanın ona amellerini süslü göstermesi neticesinde bazı ayet ve hadislerle çelişik anlamlar yükleyebilir.
3. Neyi kastettiğinin ve tevilinin Allah'a bırakılması ve olduğu gibi inanılması gereken müteşâbih ayetler söz konusu olunca bunlar üzerinde tevakkuf edip teviden kaçınmak gerekir. Nitekim Allah, ilimde derinleşmiş âlimleri amel etmeyi

<sup>20</sup> Âli İmran 3/7.

<sup>21</sup> Celaleddin Abdurrahman es- Suyûti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, thk. Ahmet b. Ali, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 3: 5-32.

gerektirecek bir hüküm içermeyen müteşâbih ayetlere olduğu gibi inandığı ve tevil etmediği için methetmiştir.<sup>22</sup>

Muhâsibi, yukarıda bildirdiği üç maddede muhkem ve müteşâbih nasları tanımlamakta, müteşâbih nasları tevil etmeyi kabul etmekle beraber buna bir takım sınırlamalar ve kurallar getirmektedir. O, ikinci maddede, tevil yaparken Kitap, Sünnet ve İcma'ya uymak, nefsin arzu ve isteklerine tabi olmamak ve tevilde acele etmemek gerektiğini; üçüncü maddede ise insanları bağlayıcı olmayan ve ameli gerektirmeyen müteşâbihlerde mümkün mertebe tevilden kaçınmayı, ihtiyaç olmadığı sürece müteşâbih naslardan hüküm çıkarmaya çalışmamayı öngörmek suretiyle mutlak tevil gibi mutlak teslimiyetçiliğe de karşı çıkarak selef ile halef bilginler arasında köprü işlevi gören orta bir yol izlemiştir.

Ayrıca müteşâbihlerin çözümü hakkında müteşâbih nasları muhkem naslara arz etmeyi yani anlamları kapalı ve ihtimalli müteşâbihleri, anlamları gayet açık ve net olan muhkemlerin süzgecinden geçirerek değerlendirmeyi öngörerek ihtilafı müteşâbih nasları, üzerinde ittifak edilen muhkem naslara kıyas etme olarak özetlenebilecek bir istidlal metoduna<sup>23</sup> vurgu yapmıştır.<sup>24</sup>

## 2.2. Akıl

Kelam ilminde genel olarak üç bilgi yolu olduğu kabul edilmektedir. Bunlar; sağlam duyular, sadık haber ve akıldır. Bunların oluşumları ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Bilgi kaynağı, idrak eden zatın dışında ise bu sadık haberdur. Dâhilî bir sebep olup; bilgiyi değerlendirebilecek bir araç olursa akıl, aksi durumda ise duyudur. Bu taksim, bilgiyi meydana getirmek bakımından yapılmamıştır. Çünkü bütün bilgiler Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği için müessir ve mucit sebep yalnızca Allah'tır. Söz konusu taksim bilgiye iletme açısından yapılsaydı bu durumda sayılan üçlünün dışında vicdan, hads, tecrübe, nazar ve kıyas gibi daha birçok sebep sayılabilirdi. Sonuç olarak bu taksim kelamcılarının maksatları özetleme metodu üzerine yapılmıştır. Kelamcılar, birtakım bilgileri, duyuların kullanımı sonucu buldukları için müstakil olarak "hisleri"; namaz, oruç, zekât ve hac gibi dinî bilgilerin çoğunu sadık kimselerin verdiği haberler aracılığıyla elde ettikleri için "sadık haberi"; içsel duyular, vicdan, hads, tecrübe, nazar ve kıyas gibi bütün yöntemleri de akla dönük buldukları için "aklı", bilgi kaynakları olarak benimsemişlerdir.<sup>25</sup>

Akıl, Tasavvuf da dâhil olmak üzere bütün İslam ilimleri tarafından insanlara dinî sorumluluk yüklemenin temel nedeni<sup>26</sup> olarak kabul edilmektedir. Ancak bütün İslam disiplinlerinin akla yaklaşımı, ona takdir ettiği rol ve verdiği değer aynı

<sup>22</sup> Muhâsibi, *er-Riâye*, 442-43.

<sup>23</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Nail Karagöz, *Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlal (Hulviyyât Örneği)*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 139-42.

<sup>24</sup> Muhâsibi, *er-Riâye*, 583.

<sup>25</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 19-20; Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty.), 39-42; Muhammed Abdulaziz el-Ferhânî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, (İstanbul: Asitane Kitabevi, ty.), 42-44.

<sup>26</sup> Zekiyüddin Şaban, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016), 317-19; Hallâf, Abdülvehhab, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2002), 156; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usuli'l-Fıkhi*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirun, 2010), 81.



oranda değildir. Örneğin, Felsefe, Mantık ve Kelam gibi ilimler akla önemli ölçüde ve nispeten daha fazla değer atfederken bir çeşit mistik/gizem ve ezoterik/deruni hareket olan Tasavvuf ise konumu ve muhtevası gereği akı, ilham ve keşfin gerisinde ikinci plana taşımıştır. Aklı aşan birtakım deruni ve batını hükümlerin izahı için akıl ötesi bir dayanak arayan tasavvuf, aklı küllî gibi üstün niteliklere sahip bir idrak aracı geliştirerek bunu evliya olarak niteledikleri özel bir zümreye has kılmışlardır. Ayrıca hiçbir kesbimiz olmadan direkt olarak elde edilen ilham bilgisi, hakikat bilgisinin ve ilahi sırların yegâne sebebi görülerek avam denilen tabakanın tikel ve seküler akıllarıyla bu bilgiyi kesbedemeyecekleri ve bu uğurdaki bütün çabaların kabuktan öte geçerek öze ulaşamayacağı ifade edilmiştir.<sup>27</sup>

Muhâsibî'ye göre akıl kesin bir bilgi kaynağıdır. Muhâsibî aklın bilgi kaynağı olduğuna üç delil getirmektedir. Birincisi, duyumsanan nesnelere edinilen izlenimler akıl ile işlenmeseydi bunlar insan için hiçbir anlam ifade etmezdi. İkinci delil, akıl sahibi insanın eşyanın adlarını ve aralarındaki anlam bağıntısını doğuştan bilmeyip bunları, çocukluğundan beri görüp işittikleriyle aklî istidalde bulunarak öğrenmesidir. Üçüncü delil ise akıl yürütmenin illeti ve temeli olan tabiat ve naslardır.<sup>28</sup> Muhâsibî, üçüncü delilinde akıl ile tabiat ve naslar arasında gereklilik alakası kurmaktadır. Şöyle ki tabiat ve naslar, akledilmek için var olduğu gibi akıl da bu önermeler olmadan düşünmeyi gerçekleştirememektedir. Sonuçta tabiat ve naslar anlaşılacak için var olduğundan dolayı bunları anlayacak bir akıl gerekli olmaktadır.

Muhâsibî, kişinin düşünme eyleminde aklına değil, Allah'a güvenmesi gerektiğini belirtir. Böyle yapılırsa Allah vergisiyle ufukların açılacağını ve meselelerin çözüme kavuşacağını ifade eder.<sup>29</sup> Muhâsibî aklın bilgiye kaynaklık etmesini, akıl-bilgi ikilisindeki sebeplilik ilişkisine dayandırarak akıl yoluyla bilgi sağlamak için birtakım şartları zikretse de bilgi kaynağının hakikatte Allah olduğunu, bu şartların bilgiyi zorunlu kılmadığını ve bilginin ancak Allah'ın yaratmasıyla meydana gelebileceğini anlatmak istemiştir.

Muhâsibî, akıl ile ilim arasındaki ilişkiyi, göz ile ışığın ilişkisine benzetmektedir. Şöyle ki göz, ışık olmadan göremeyeceği gibi, ışık da göz organı bulunmadan insan için bir görüntü vermez.<sup>30</sup> Dolayısıyla akıl ve ilim birbirine muhtaç ve tamamlayıcı cüzlerdir.

Muhâsibî, mahlûkatı akıl yönünden üç sınıfta değerlendirmiştir. Birincisi, akıl ve basirete sahip olup isyana teşvik eden nefis ve şehvet gibi şer odaklarından uzak olan melekler sınıfıdır. Meleklerin bu özelliklerinden dolayı Allah'a asla isyan etmediklerini ve daima O'na ibadet ettiklerini ifade etmiştir. İkincisi, akıldan mahrum, yalnız hayatî ihtiyaçlarını karşılayacak şehvetlerle donatılmış hayvanlar sınıfıdır. Bu özelliklerinden dolayı Allah hayvanları ubudiyet ile mükellef

<sup>27</sup> Bkz. Şihabüddin Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif, (Kahire: Daru'l-Maârif, ty.), 2: 254; Kadir Özköse, "Mevlânâ'nın Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımları" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 11, (2017): 26-30.

<sup>28</sup> Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kuran*, thk. Hüseyin Kuvvetli, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971), 203-206, 232.

<sup>29</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 97-100.

<sup>30</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 237-238.

tutmamıştır. Üçüncüsü ise, işleri tedbirli ve hesaplı olarak yerine getirme aracı olan akıl ve şer odağını temsil eden nefsin her ikisine birden sahip olan insanlar ve cinlerdir. Bu özelliklerinden dolayı insanlar ve cinler kullukla mükellef tutulmuşlardır.<sup>31</sup> Muhâsibî'nin bu tasnifine bazı Kelam kitaplarında da rastlamak mümkündür. Kelam kitapları; Allah'ı salt akıl ile bulabilmenin imkân ve gerekliliğine, akıl sahiplerinin bu konuda mazur sayılmayacaklarına, insanların genelinin meleklerin genelinden daha üstün olduğuna veya insanların hayvanlardan bile daha aşağılık duruma düşebileceklerine Muhâsibî'nin mezkûr kuramıyla istidlalde bulunmuşlardır.<sup>32</sup>

Muhâsibî, felsefî ayrıntılarına ve çeşitli sınıflandırmalara girmeksizin selim aklı kesin bir bilgi kaynağı kabul ederek halefi olan kelimcılara aklın bilgi kaynağı olması konusunda rehberlik etmiştir denilebilir. Selefin genel karakteristiğiyle uyumlu olarak henüz felsefenin etki alanına girmeyen, yalın Kur'an ve Sünnet merkezli bir tasavvuf düşüncesine sahip olan Muhâsibî'nin, aklın bilgi kaynağı olması konusunda naslardan aldığı ilham ve edindiği kanaat doğrultusunda akla gerektiği değeri verdiği söylenebilir.

### 2.3. İlham

İlham kelimesinin kökü olan l-h-m'nin sözlük anlamı yutmak ve yutturmaktır. Birisi bir şeyi tek hamlede yuttuğu zaman Araplar, '*Leheme's-Şeye*' veya '*İltehemehî'* ifadelerini kullanırlar.<sup>33</sup> Terim olarak ise "bir şeyin kalple buluşturulması", "Allah tarafından birinin kalbine doğdurulan mana", "insanı bir şeyler meydana getirmeye ve bir şeyler yapmaya sevk eden duygu" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>34</sup>

Genel anlamda Kelam ilmi yalnız peygamberlerin ilhamını kabul eder. Peygamberler dışındaki diğer insanlarda feyiz yoluyla meydana gelen bilginin yakinî bilgi olma hususunda Kelam bilginleri ihtilâf etmişlerdir. Kıya'l-Herrâsî (ö. 504/ 1110), Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi bazı müteahhir kelimciler, nazar ve istidlal söz konusu olmaksızın ilhamla yakinî ve kat'î bilgilerin elde edileceğini kabul ederler.<sup>35</sup>

Tasavvufta ilham, kişinin manevi mertebesine ve ulaştığı manevi makama bağlı olarak kesin ve doğru bilgi sağlayan bir ilim kaynağı kabul edilmiştir. Mutasavvıflar ilim sebebi olarak akıldan daha çok ilhamı ön plana çıkarmışlardır. Bu, onları diğer düşünce ekollerinden ayıran en önemli özellikleridir. Onlara göre ilham, fiziksel objeyi idrak eden akıl ve duyunun ilinti alanlarını ve bunların algılayamadığı metafizik alanı idrak eden kapsamlı bir bilgi kaynağıdır.<sup>36</sup>

Muhâsibî, ilhamı üç kısımda değerlendirmektedir.

<sup>31</sup> Muhasibi, *er-Riâye*, 250.

<sup>32</sup> Ali b. Osman el-Üşî, *Merhu'l-Meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, haz. Seyyid Ahmed Asım Ayntâbî, (Dersaadet: Matbaa-ı Osmaniyye, 1887), 151.

<sup>33</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 12: 554-55.

<sup>34</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, 32; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 256-257.

<sup>35</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, (Ankara: yy., 1981), 35.

<sup>36</sup> Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 119-20.

1. Rahmânî ilham: Allah'ın direkt olarak hatıra getirmesi ile veya görevli melekler aracılığıyla oluşan düşüncelerdir. Bu kısım, Peygamberimizin “insan, biri melekten diğeri de şeytandan gelen iki uyarı/dürtüye maruz kalır”<sup>37</sup> ifadesiyle delillendirilmiştir.

2. Nefsânî ilham: Nefsin emir ve teşvikiyle gerçekleşen vesveselerdir. Muhâsibî, bu kısma şu ayetleri delil olarak getirmektedir: “Belki de nefisleriniz size kötü bir işi güzel gösterdi”<sup>38</sup>, “Nihayet nefsi kardeşini öldürmeye itti de onu öldürdü”<sup>39</sup> ve “Doğrusu nefis kötülüğü emredicidir.”<sup>40</sup>

3. Şeytânî ilham: Şeytanın kötülüğü cazip göstermesi, vesvese vermesi ve kışkırtmasıyla meydana gelen düşüncelerdir. Nitekim Allah, peygamberimize böyle bir durumda kendisine sığınmasını emrederek “Eğer şeytandan bir kışkırtma gelip seni dürterse hemen Allah'a sığın. Çünkü O işiten ve bilendir”<sup>41</sup> buyurmuştur.

Muhâsibî, havâtırın hangi cinsten olduğunu ayırt etmek için ilmî ölçütleri esas almayı, Kuran ve Sünneti rehber edinmeyi, zararlı olan ilhamları yararlısından temyiz edecek zorunlu bir araç olarak akli etkin bir biçimde kullanmayı öngörmüştür. Ona göre kişi, kalbine doğan her ilhamın meşruiyetine dair adı geçen delillere başvurmalıdır.<sup>42</sup>

Muhâsibî'ye göre bu ilhamlar, kimi zaman bidatleri bile sünnet olarak göstermeye çalışan nefsânî veya şeytânî bir yanıltmadan ibaret olabilir. Örneğin, Allah'ı tenzih etmek için Kaderiyye, teşbihi reddetmek için Cebriyye, Cehmiyye'yi reddetmek için Müşebbihe, ahiretteki azabı kabullenmek için Mu'tezile, Allah adına gazaplanıp kılıcı öne çıkararak Hariciyye, imanı eksiklikten tenzih etmek için Mürcie gibi akımlar; akıl, ilim, Kitap ve Sünnet delillerinin bütünüyle etkin olduğu bir kontrol mekanizması geliştiremedikleri için iyi niyetleri bile onları hakikate ulaştıramamış, bilakis bidate düşmelerine neden olmuştur.<sup>43</sup>

Muhâsibî, Kuran, Sünnet ve İcma'ya uymayan, akıl ve ilmin süzgecinden geçirilmeyen bir ilhamın meşru olmadığını ifade ederek ilhamı bir takım şartlara bağlı olarak bilgi kaynağı kabul etmiştir. O, bu yönüyle ilhamın bilgi kaynaklığını kabul eden bazı müteahhir kelimcılara örneklik teşkil ettiği gibi ilham bilgisinin değerlendirilmesi konusunda ise mutasavvıflar için makul ve meşru bir yöntem ortaya koymuştur.

### 3. İman

Lügatte kabullenmek, benimsemek, güvenmek, güven vermek, tasdik etmek vb. anlamlara gelen iman<sup>44</sup> ıstilahta ise Allah tarafından peygamberler aracılığıyla bildirilen her türlü bilgi, esas ve hükümlere gönülden boyun eğmek, benimsemek,

<sup>37</sup> Tirmizi, *Sünen*, “Tefsiru sûre”, 2.

<sup>38</sup> Yusuf 12/18.

<sup>39</sup> Maide 5/30.

<sup>40</sup> Yusuf 12/53.

<sup>41</sup> Araf 7/200.

<sup>42</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 126-27.

<sup>43</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 125-29.

<sup>44</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 13: 21.

inanmak ve tasdik etmek anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> İmanda asıl olan gayba iman etmektir. Gayb ise dış duyu araçlarıyla hissedilemeyen, bilinemeyen, mecliste hazır bulunmayan, emaresi bulunmaksızın istikbalde gerçekleşecek olan, mazide gerçekleşse bile unutulmaya mahkûm olan, halde gerçekleşse bile duyu alanımızın haricinde bulunan ve erişme imkânı bulunmayan gizemli alanlar hakkında kullanılan iman ve ilimle ilgili önemli bir kavramdır.<sup>46</sup>

Muhâsibî, gaybı görme duyusu ile görülemeyen şeyler olarak tanımlar. Ona göre gayb, yalnızca yakîn denilen derin bir inanç ve gönül gözü ile idrak edilebilir. Nitekim o, Allah'ın va'd ve va'idde bulunmasının hikmetini, insanların göremediği ahiret âlemi hakkında va'd ve va'id ayetleri üzerinde tefekkür ederek gaybı anlaması ve kesin bir inanca sahip olması ile açıklamaktadır. Muhâsibî'ye göre gayb, görmek ile; gaybı görmek de tefekkür ile bilinebilir. Dolayısıyla tefekkür etmeden kesin bir inanca ulaşamayacağı açıktır.<sup>47</sup> Böylece Muhâsibî, tahkiki imanın gerekliliğine akli istidlalde bulunmuştur.

Muhâsibî gayba imanın ancak tefekkür ve tezekkür ile gerçekleşebileceğine naslardan da birtakım deliller getirmiştir. "Hz. Peygamber, gecenin geç saatlerinde, 'Şüphesiz bütün bunlarda düşünen toplum için ibretler vardır'<sup>48</sup> ve 'Ayakta dururken, otururken, yanları üzere yatarken Allah'ı anarlar. Rabbimiz! Sen bu varlığı boşa yaratmadın. Seni tenzih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!'<sup>49</sup> ayetlerini okudu ve 'bu ayetleri okuduktan sonra sakalına elini süren, fakat onları düşünmeyene yazıklar olsun!' deyip geceyi ağlayarak namaz kılmakla geçirdi."<sup>50</sup> anlamındaki hadis gaybe imanın ancak derin düşünce ile gerçekleşebileceğini destekler mahiyettedir.

Muhâsibî, imanın mahiyetiyle ilgili açıklama meyanında ise Allah hakkına riayet etmeğe kalpten başlamak gerektiğini; çünkü kalbin insana ilk tesir eden ve bütün organlara tahakküm eden bir merkez olduğunu ifade ederek bu bağlamda kalbin yapması gereken üç eylemi zikretmiştir.

1. İman edip küfürden uzaklaşma,
2. Sünnete inanıp bidatten uzaklaşma,
3. İbadete inanıp Allah'ın hoşlanmadığı kalbî fiillerden uzaklaşma.<sup>51</sup>

Muhâsibî, mezkûr maddelerden de anlaşılacağı üzere imanı bir kalp ve vicdan işi yani kalbin bir fiili olarak görmüş, kalp ile organların eylemleri arasında sıkı bir ilişki ortaya koyarak iman-amel ilişkisinde ameli imanın bir sonucu olarak görmüştür. O, inanç merkezi olan kalbin; iman, sünnet ve kulluk bilinci/sevgisi ile süslendiğinde küfür, bidat ve Allah'ın razı olmayacağı bütün inanç ve

<sup>45</sup> İsmail Yürük, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Huseynî, es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı), (Doktora Tezi, Erzurum, 1987), 146.

<sup>46</sup> Muhammed Ali es-Sabûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 122-27; İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yay., 1996) 404-9.

<sup>47</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 89.

<sup>48</sup> Ra'd 13/3.

<sup>49</sup> Ali İmran 3/191.

<sup>50</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 88-89.

<sup>51</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 124.

düşüncelerden arınarak fitrat üzere halis ve doğru bir imana sahip olacağına işaret etmiştir.

#### 4. Küfür

Genel kabule göre insanlar, inkâr bakımından üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar, müşrik, münafık ve kâfir olarak gruplandırılır. Müşrik, Allah'a zat, sıfat ve fiillerinde ortak koşan kimseye denir. Şirkin; müstakil şirk, teb'iz şirki, takrîb şirki, taklîd şirki, sebepler şirki ve gizli şirk gibi çeşitli kısımları bulunmaktadır. İnkârcıların en tehlikelisi ise münafıktır. Münafık, diliyle tevhidi ikrar ettiği halde kalbi dilini tekzip eden, dış görünüşte Müslüman gibi davranan ancak içinde küfrü gizleyen ikiyüzlü kimse demektir. Kâfir ise daha geniş bir kavram olarak bütün inkâr akımlarını kapsamakla birlikte özel olarak hem kalbi ile tekzip hem de dili ile inkâr eden kimseye isim olarak verilmektedir. Küfür de kendi içerisinde cehalete dayalı küfür, inattan veya imana aykırı söz ve davranıştan kaynaklı (hükmî) küfür gibi çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.<sup>52</sup>

Muhâsibî şirki riya penceresinden incelemektedir. Ona göre riya, ilk önce küçük riya ve büyük riya olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. O büyük riya'yı, "kişinin ibadetlerini sadece insanlara yaranmak için yapması ve Allah'ı asla amaçlamaması" olarak tanımlamaktadır. Bu kısma dayanak olarak şu hadisi getirmiştir: Şeddâd b. Evs : "Bir gün Peygamberimizi ağlarken gördüm. Sebebini sorunca şu cevabı verdi. "Ümmetim için korktuğum bir iş var: Şirk. Ümmetim puta, güneşe, aya vb. tapmayacaktır. Ancak amellerine riya sokacaktır. Bu da korktuğum şeylerin en kötüsüdür."<sup>53</sup>

Muhâsibî'ye göre küçük riya ise "Allah'a kullukta Allah'la birlikte başkalarını da amaçlamak" diye tanımlanmaktadır. Muhâsibî, bunu "amelî şirk" olarak nitelmiştir. Buna delil olarak ise şu hadisi getirmektedir: Tavus'un rivayetine göre, Peygamberimize bir adam gelip "Ya Rasulallah! Kişi sadaka verir ve buna mukabil övülmeyi arzularsa durumu nedir? diye sorar. Peygamberimiz, "Kim rabbine kavuşmak istiyorsa iyi bir iş yapсын ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın"<sup>54</sup> ayeti nazil oluncaya kadar bir şey demedi.<sup>55</sup> Bu ayetin, kullukta hem hakkın hem de halkın rızasını birlikte amaç edinen kimseye cevap olarak indiği açıktır. Bütün bunların ışığında Muhâsibî'ye göre şirki, "Allah'tan başkasına ya da Allah'la birlikte başkalarına kulluk etmek" olarak tanımlayabiliriz. O, şirki, gizli şirk olarak nitelenen riya ile açıklamıştır. Riyanın da büyük olanını Allah'a müstakil şirk koşmak, küçük olanını ise Allah'a ulûhiyette teb'iz şirki yani Allah'la birlikte başkalarına kulluk olarak değerlendirmiştir. Kelam ilminde ise riyadan arınarak ibadetlerde yalnız Allah'ı arzulamak "amelî ve irâdî tevhid" olarak değerlendirilmiştir.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Detaylı bilgi için bkz. Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), 138-43.

<sup>53</sup> Müsned, 4: 24, 126.

<sup>54</sup> Kehf 16/110.

<sup>55</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 210-212.

<sup>56</sup> Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2016), 49-50.

Muhâsibî, insanlar duymasaydı ya da görmeseydi münafıkların hiç kulluk etmeyeceklerini ifade ederek şirkin tanımına benzer bir şekilde nifakı da riya ile bağlantılı değerlendirmiştir. Münafıkların, yalnızca insanların gözü önünde kulluk sergilemeleri, Allah'ın gazabından emin olduklarının ve Allah'ı hafife aldıklarının göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bunların her ikisi de itikadî açıdan çok problemlî yaklaşımlardır. Muhâsibî, "Allah'ın işlerini hafife alanı Allah da hafife alır" vecizesiyle istihfâfın/dini hafife almanın nifak alametlerinden oluşunu ayrıca ifade etmiştir.<sup>57</sup>

Muhâsibî, Yahudilerin peygamberimize iman etmemesinin sebebini hasetle açıklayarak, onların hasedini daha önce sahip oldukları riyasetin elden giderek peygamberimize geçmesi endişesine dayandırır. Bundan dolayı Yahudilerin, Peygamberimizin Allah katından hak olarak gönderildiğini bildikleri halde küfürde inatları/inadî küfür sebebiyle iman etmediklerini ifade eder.<sup>58</sup>

## 5. Zelle

Lügatte; kaymak, ayak sürçmesi, tökezlemek ve hata yapmak gibi anlamlara gelen zelle kavramı<sup>59</sup>, kelimeler literatüründe; peygamberlerin ismet sıfatları çerçevesinde günah işleme potansiyellerinin ve yaptıkları hataların mahiyet ve boyutunun incelendiği önemli bir nübüvvet konusudur.<sup>60</sup> Peygamberlerin bazı günahlar işlediğini düşündüren rivayetler, onların günahlardan masum olup olmadığı ve bu tür nasların nasıl anlaşılması gerektiği problemini ortaya çıkarmıştır.

Muhâsibî; Davud, Süleyman ve Eyyüb peygamberler örneğinde peygamberlerden sadır olabilecek zelle hakkında bir takım değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, Davud'un: "Ey Rabbim, Davud ailesinden birinin ihya etmediği bir gece ve oruç tutmadığı bir gün yoktur" dediğini rivayet ederek onun, Allah'a olan itaatini beğenip ucuba kapılması sebebiyle günaha girdiğini belirtirken bu günahı ifadede kelâm literatüründe peygamberlerin hatası için kullanılan "zelle" kavramı yerine "zenb" kavramını tercih etmiştir. Allah'ın bu hatasından dolayı Davud'u nefsiyle baş başa bırakmakla cezalandırdığını, bu olayın vefat edinceye kadar onda pişmanlığa neden olduğu gibi ahirette de rahatsızlık vereceğini belirtmiştir.<sup>61</sup> Muhâsibî'nin bu ifadelerinden peygamberler için gerek dünyada ve gerekse ahirette nevi şahıslarına münhasır ilâhî bir cezalandırılmanın imkânını çıkarsamak mümkündür. Yine Davud'un, Allah'tan imtihan edilmeyi istediğini fakat imtihana tabi tutulduğunda ise sabredemeyerek imtihanı kaybettiğini söyleyerek<sup>62</sup> peygamberlerin de imtihanda kusur edebileceğini hissettirmiş ve onların beşeriyet vasfına vurgu yapmıştır.

Eyyüb'ün meşhur imtihanı sırasında "Ey Rabbim! Ben bütün işlerimde senin isteğini kendi isteğime tercih ettim. Sen de beni buna müptela kıldın" diyerek

<sup>57</sup> Muhasibi, *er-Riâye*, 367-70.

<sup>58</sup> Muhasibi, *er-Riâye*, 616.

<sup>59</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11: 21.

<sup>60</sup> Abdulkahir el-Bağdâdî, *Kitabu Usuli'd-Din*, (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 167-68.

<sup>61</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 443-44.

<sup>62</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 423

yakarınca “bunu yapma gücünü kimden aldın Eyyüb” diye bir ses işitip bunun üzerine hatasının hemen farkına vararak “senden ey Rabbim” itirafıyla tevbe ettiğini anlatmaktadır.<sup>63</sup> Eyyüb Peygamber örneğinde ise peygamberlerin, hataları sırasında ilahi uyarıya muhatap alınıp hatada istikrar etmeyerek bundan derhal döndüklerini görmekteyiz.

Muhâsibî, Süleyman’ın, “bu akşam eşlerimden yüz tanesini dolaşacağım” deyip inşallah demediği için çocuk elde etme maksadının gerçekleşmediğini aktarmaktadır.<sup>64</sup> Bu anlatıma göre, Süleyman’ın Allah’a tevekkül etmeyi unutarak nefesine güvenmesi sonucunda irade ettiği evlatlardan mahrumiyetle cezalandırıldığını çıkarsamak mümkündür.

Kelamda öncelikle bu tür haberlerin sıhhati üzerinde durulmuş ve âhâd yolla gelenlerin reddedilmesi, tevâtür yoluyla gelenlerin ise mümkün mertebe hakiki manalarından sarf-ı nazar edilerek tevil edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Sıhhati sabit olan bu tarz haberlerin de ya evlâyı terk ya da peygamberlikten önce vuku bulmasıyla tevil edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>65</sup>

Muhâsibî, esasen bir ahlak felsefesi kitabı olan *er-Riâye*’de kendini beğenmemek, Allah’a tevekkül etmek ve Allah’ın her hükmüne rıza göstermek gibi güzel ahlak hasletlerinin anlatımında kimi peygamberlerden çeşitli örnekler vererek bu bağlamda zelle ile ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Sistematik bir Kelam kitabı olarak yazılmayan *er-Riâye*, tasavvuf merkezli bir üsluba sahip olduğu için nübüvvet konusunun diğer problemleriyle ilgili yeterince bilgi içermemektedir. O, peygamberlerin zelleden sonra tertemiz, şehvetin bulaşmadığı ve harama götüren zevklerden arınmış bir kalbe döndüklerini ifade ederek<sup>66</sup> günah işleme noktasında peygamberler ve diğer insanlar arasındaki farklara dikkat çekmiştir. Yani insanlar günahı ısrarlı ve inatçı olabilirken; peygamberler hakkında günahı istikrar bulunmadığını, onların her günahı hemen sonra kendilerini temizlediklerini ve bu yüzden hiçbir zaman günahın içerisine batmayacaklarını anlatmak istemiştir.

## 6. Meâd

### 6.1. Şefaât

Ehl-i Sünnet’in genel kanaatine göre şefaât; peygamberler, âlimler, şehitler, melekler vb. Allah’ın razı olduğu çeşitli sınıfların yine Allah’ın izin verdiği ve razı olduğu bir takım gruplar için günahlarının bağışlanması veya mertebelerinin yükseltilmesi gibi menfaat içerikli konularda Allah’tan talep ve duada bulunması anlamına gelmektedir.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 427.

<sup>64</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 347-48.

<sup>65</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelam*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: TYEKB, 2015), 3: 488-530; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 171.

<sup>66</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 78.

<sup>67</sup> Ebu’l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usulu’d-Din*, (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2003), 166; Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed el-Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd, ilâ Kavâidi’l-Edille fi Usuli’l-İtikâd*, (Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1950), 393.

Muhâsibî, şefaati neseple övünme başlığı altında incelemiştir. Ona göre salih olmayan bir soy ne kadar çok dünyalık itibar ve zenginliğe sahip olsa da bu hiçbir şekilde gurur ve övünç kaynağı olamaz. Övünülmesi gereken nesebin peygamberler ve salih insanların soyundan gelmek olduğunu söylemiştir. Bunun gerekçesi olarak da peygamberimizin yakınlarına şefaate edeceğini ifade ettiği sözü öne sürülmüştür. Muhâsibî, Salih insanları peygamberimize kıyas ederek onların da yakınlarına şefaate edeceklerini çıkarmıştır. Ancak o, bunu açıklarken sadece neseple bağına güvenilmemesi gerektiğini, korku ile ümit arasında amellere yönelmemizi uyarmayı da ihmal etmemiştir. Bunun gerekçesi olarak ise peygamberimizin yukarıdaki sözünün başında ifade ettiği "Ey Muhammed'in kızı Fatıma ve ey Muhammed'in amcası Abdulmuttalib'in kızı Safiye! Kendiniz için iyi ameller işleyin. Allah katında size hiçbir yardımım olamaz" <sup>68</sup> sözlerini öne sürmüştür. Muhâsibî; bu tarz hadislerde şefaatin yakınlarla tayin edilmesinin, şefaatin anılan kesimlere mahsus olduğu anlamına gelmediğini; çünkü buradaki zikrin tahsis anlamında olmayıp temsil ve benzeri başka anlamlar içerdiğini ve ifade etmiştir. Ayrıca sadece yakınlığa güvenilmeyip, amellere yönelmeyi tavsiye eden hadislerle şefaatin bütün ümmete şamil olduğu görüşünü desteklemiştir.<sup>69</sup>

Muhâsibî, peygamberlerin ve evliyanın şefaatinin mutlak değil, bazı sınırlamalarla geçerli olduğu kanaatindedir. O şefaati, Allah'ın gazabını hak eden kullara merhamet etmek için peygamberler, veliler ve diğer salih kulların vesile kılındığı bir izin olarak tanımlamaktadır. Nitekim Allah, melekler hakkında "*Ancak Allah'ın razı olduğu kişiye şefaate edebiliyorlar*"<sup>70</sup> buyurmaktadır. Peygamberimiz ise "Ashabımdan bir kısmı sol tarafa gitmekle emredilir. Ben Ey Rabbim! Onlar benim ashabımdır! diye yalvarırım. Allah cevaben "senden sonra onların ne yaptıklarını bilmiyorsun der."<sup>71</sup> buyurmaktadır. Muhâsibî geride geçen naslar yardımıyla, şefaatin kabul edilmesinin şartı olarak kabul ettiği Allah'ın razı olması ve şefaate için izin vermesi tezini kanıtlamaya yönelik delil getirirken; diğer yandan salt akrabalık bağına güvenerek amelleri terk etmenin şefaatten mahrum olmaya neden olacağını görüşünü de desteklemek istemiştir.<sup>72</sup>

## 6.2. Ru'yet

Ru'yet insanların Allah'ı görebilme yetisinin olup olmadığı, bu yetiye herhangi bir zaman, mekân ya da şartlarda sahip olup olamayacağı, Allah'ın görülmeye elverişli olup olmadığı, görme mümkünse nasıl gerçekleşeceği, muhal ise neden gerçekleşemeyeceği gibi konuları kapsayan tartışmalı bir kelam konusudur. Muhâsibî, nefsin tanıyan ve kalbine dikkat edenlerle sadece dünya kaygısı taşıyanların akibetlerinin aynı olmayacağını ifade etmektedir. O, nefsin tanıyan ve kalbine dikkat eden insanların parlak bir geleceğe yani ahiret saadetine kavuşacaklarını ifade etmiştir. Ona göre fani olmayan kalıcı hedeflerin peşinde koşan insanların, Allah'ın komşuluğunu sağlayacaklarını, rızasını kazanacaklarını,

<sup>68</sup> el-Buhârî, *Vasâyâ*, 11; Nesâî, *Vasâyâ*, 375.

<sup>69</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 454-55.

<sup>70</sup> Enbiya 21/28.

<sup>71</sup> Buhari, "Fiten", 1.

<sup>72</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 454-55.



gazabından emin olacaklarını ve hatta Allah'ın bu lütuflarla yetinmeyip onları kendisini görme nimetiyle ödüllendireceğini ifade etmektedir. Muhâsibî saydığı nimetler içerisinde ru'yetullah'ı en büyük nimet olarak değerlendirmiştir. O, seçkin kulların cennette Allah'ı görme nimetiyle ödüllendirileceklerini, “*Takva sahipleri cennetlerde ve ırmak kenarlarında güçlü ve yüce Allah'ın huzurunda hak meclislerindedirler*”<sup>73</sup> ayetine dayandırmaktadır.<sup>74</sup>

### 6.3. Nefis ve Ruh

Muhâsibî, Allah'ı tanımayı, nefsin varlığını kabule bağlamaktadır. Çünkü nefsi tanıyıp, ondan sakınmak Allah'a olan tevekkül ve yakınlığımızı artırmaktadır. O, Allah ile nefis arasında ters orantı kurarak nefisten nefret edenin Allah'ı seveceğini, nefsimizi tanıdıkça ona kızgınlığımızın, Allah'a ise sevgimizin artacağını ifade etmektedir. İşte bu yüzden Muhâsibî, nefis ile mücadelenin yollarını göstermektedir. Ona göre nefse karşı Kitap ve Sünnet delilleriyle mücadele edilmelidir. Nefse karşı ayetten ve sünnetten deliller getirerek ayıp ve kusurlarını terke zorlanmalıdır. Nefis, günahlarını itiraf eder ve dönüş yaparsa ne âlâ! Yok, eğer inat ederse ona vazgeçmesi için Allah'ın azabı hatırlatılmalıdır.<sup>75</sup> Bu açıklamalarında Muhâsibî, nefsi, insan bedeninde mevcut, şer ve fesat cibilliyetli, insanı fenalığa sevk ve teşvik eden, salih amellerden vazgeçiren, yerilmiş ve muhalefet edilmesi gereken bir şey olarak anlatmıştır. Nitekim Kur'an'da tespit edilen nefsin çeşitlerinden<sup>76</sup> biri de Muhâsibî'nin zikrettiği türden olan nefistir. Bu nefsin varlığına, “*Ben nefsimi kötülükten temize çıkarmam. Elbette nefis daima insana kabahat ve isyan ile emreder; ancak Rabbimin gûnahtan muhafaza ettikleri başka*”<sup>77</sup> ayeti delil getirilmektedir.

Muhâsibî, ruhu ölüm acısı ve sıkıntısı üzerinden anlatır. Ruh, bütün vücudumuzu kapladığı için bir diken bile batsa acısının hissedildiğini ifade eder. Bu örneği, acı ve lezzet duymanın ruh sayesinde gerçekleştiğini anlatmak için zikreder. Hatta ruh çıktıktan sonra bedenin ateşe bile atılsa acı duymayacağını ifade ederek nimet ve azabın ancak ruh ile hissedilebileceğini anlatır. Ona göre ölüm acısı, ruh bütün zerrelere kadar söküldüğü için her acıdan daha şiddetli olacaktır.<sup>78</sup> Muhâsibî, ruhu maddi bir cevher olarak değerlendirmiştir. Bu görüşü savunanlara göre ruh, mahiyet itibarıyla hislerle algılanan bedenden farklı olarak, gül suyunun gülde, zeytinyağının zeytin tanesinde, ateşin köz halindeki kömürde yayıldığı gibi bedene yayılan ve hayatla bizzat vasıflanan, nurânî, yüce, hareketli, latîf ve şeffaf bir cisimdir. Çözülme ve parçalara ayrılmayı kabul etmez. Beden ruhla birleşmeye elverişli olduğu müddetçe onunla birleşir, ona hayat verir. Bu denge bozulduğu zaman ruh bedeni terk eder ve hayat kesilir.<sup>79</sup>

### Sonuç

<sup>73</sup> Kamer 54/54-55.

<sup>74</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 90.

<sup>75</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 408-11.

<sup>76</sup> M. Ali Aynî, Nefs Kelimesinin Anlamaları, *Daru 'l-Fünûn fakültesi Mecmûası* 4, sy. 14, (1930 Şubat), 50

<sup>77</sup> Yusuf 12/53.

<sup>78</sup> Muhâsibî, *er-Riâye*, 181.

<sup>79</sup> Şehristânî, *el-Milel ven 'Nihal*, 1: 157.

Muhâsibî, “*er-Riâye li Hukûkillâh*” adlı eserinde Kelam-Tasavvuf ilişkisini sistematik bir tarzda ortaya koymuş, mutlak teslimiyetçi sûfî yönüyle akılcı mütekellim yönünü uzlaştırarak Kelamî-Tasavvufî görüşlerini maharetle sentezlemeyi başarmıştır. O, başarıyla temsil ettiği bu çift yönlü özelliği sayesinde başta Gazâlî (ö. 505/1111) olmak üzere kendisinden sonra gelen birçok önemli mütekellim-mutasavvıf şahsiyet için rol model olmuştur.

Muhâsibî, ilk dönem sûfî düşüncenin genel karakteristiğiyle uyumlu olarak Kelam yöntemine karşı mesafeli bir duruş sergilemiş ve Kelama yönelik bir takım olumsuz eleştiriler yöneltmiştir. O, eleştirilerinde hedef aldığı “kelamcılar” ifadesiyle Sünnî ekolün dışındaki mezhepleri kastetmiş ve onların faaliyetlerini anti sistematik ve basit bir cedele indirgemıştır. O, prensip olarak tartışma yöntemine karşı çıksa da bu yöntemin etkisinden kurtulamamıştır. Bu tavrı, onun Ehli Sünnet’in ilk kelamcılarında ve kurucu unsurlarında kabul edilmesinin bir sebebi olarak açıklanabilir.

Muhâsibî, müteşâbihin tevil edilmesi konusunda prensip olarak çekimser bir tavır sergilemiştir. O, müteşâbih nasların tevil edilmesini gerekli gördüğü durumlarda tevilin sağlıklı olabilmesi birtakım kurallar geliştirmiştir. Ona göre tevilin; Kitap, Sünnet ve İcma’ya uygun olması ve anlamı açık olmayan müteşâbih nasların anlamı açık ve net olan muhkem nasların süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. O, bu yaklaşımıyla teslimiyetçi sûfî ve akılcı mütekellim karakterlerini uzlaştırarak dönemsel selefin set çektiği tevil kapısını ilk aralayan şahsiyetlerden biri olmuştur. Bu yönüyle de kendisinden sonra gelen başta Eş’arî (ö. 324/935-36) olmak üzere birçok önemli kelamcı şahsiyet için rol model olmuştur.

Muhâsibî aklın, kesin bir bilgi kaynağı olduğuna dair bir takım akli deliller getirmiştir. O, akli; bilgi için hakiki bir sebep değil, sadece sıradan bir vasıta olarak görmektedir. Bundan dolayı kişinin, düşünme eyleminde aklına değil, Allah’a güvenmesi gerektiğini belirtir. O, akli tamamen devre dışı bırakmamış, aklın kullanımı sonucunda çözüme kavuşturulamayan problemlerin çözümünü konusunda ilhamı takviye edici bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Onun, akla gösterdiği önem ve verdiği değer ardından gelen Ehl-i Sünnet kelamcıları için de örneklik teşkil etmiştir.

İlhamı belirli şartlara bağlı kalarak meşru kabul eden Muhâsibî, ilhamın bilgi kaynaklığını kabul eden bazı müteahhir kelamcılar için bu yönüyle örneklik teşkil ederken, sûfîler için de ilhamın bilgi değerine yönelik meşru ve makul bir ölçü ortaya koymuştur. Ona göre ilhamın makbul olabilmesi için Kitap, Sünnet ve İcma’ya uyması, aklın ve ilmin süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir.

Muhâsibî, iman konusunda “gayb” kavramını merkeze alan bir yaklaşım sergilemiştir. O, gayba kesin bir şekilde iman etmeyi Allah’ın ayetleri üzerinde tefekkür etmeye bağlamıştır. Tefekkür etmeksizin gaybe imanın tam anlamıyla gerçekleşemeyeceğini ifade eden Muhâsibî, tahkikî imanın gerekliliğine işaret etmiştir.

Muhâsibî, şirk, nifak ve küfürden oluşan inkâr çeşitlerini riya, haset, istihfâf ve Allah'ın gazabından emin olmak gibi Tasavvuf ilmi tarafından mezmûm/yerilmiş haslet olarak kabul edilen kavramlarla ilişkili olarak değerlendirmiştir. O bu üslubuyla kötü ahlakın iman üzerindeki olumsuz etkileri ve bunun doğuracağı inanç problemlerine işaret etmiştir.

Zelle konusunda bir kısım peygamberler hakkında yaptığı nakillerle onların beşeri yönlerini ön plana çıkararak peygamber hakkında zenb/günah, kusur ve cezalandırılma gibi beşeri nitelikler ortaya koyan Muhâsibî, hatadan derhal vazgeçen, tertemiz, şehvetsiz, kasvetsiz ve art niyetsiz bir kalbe dönme hususunda da onları diğer insanlardan farklı bir formda değerlendirmiştir.

Muhâsibî, nefis ve ruh kavramlarına farklı anlamlar yüklemiştir. Nefis kavramına daha çok tasavvufî perspektiften yaklaşan Muhâsibî, nefsi; fesat cibilliyetli, insanı sürekli kötülüğe teşvik eden, yerilmiş ve muhalefet edilmesi gereken bir tabiat olarak nitelemiştir. O, ruhu ise nefisten farklı olarak hayat ve idrake kaynaklık eden, bedenden bağımsız, nurani bir cisim olarak değerlendirmiştir.

Muhâsibî, ahiretteki şefaât ve ru'yet ile ilgili konuları daha ziyade Allah'ın rızası, velayet, takva, maiyet, lütuf, gazap ve rahmet gibi tasavvufî kavramlarla ilişkili olarak değerlendirerek kelim konularına tasavvufî bir yaklaşım sergilemiştir.

## Kaynakça

- Bağdâdî, Abdulkahir. *Kitabu Usuli'd-Din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Daru'l-Fazile, ty.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Cüveynî, Abdümelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed. *Kitabü'l-İrşâd, ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd, Mektebetü'l-Hancî*. Mısır: yy., 1950.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 404-409. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Çift, Salih. "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi* içinde. İstanbul: Ensar Neş., (İSAV), 2016.
- Ebu Nuaym el-İsfehânî. Ahmed b. Abdullah, *Hilyetül'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31: 13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Erkol, Ahmet. "Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazali Örneği)". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.

- Ferhânî, Muhammed Abdulaziz. *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Asitane Kitabevi, ty..
- Gazâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulûmi'd-Din*, thk. Seyyid İmran. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- \_\_\_\_\_. "İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelam", *Mecmûatü Resâili Gazâlî* içinde, 3: 41-83. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- \_\_\_\_\_. "Kavaidü'l-Akaid", *İhya-i Ulumi'd-Din* içinde, thk. Seyyid İmran 1: 121-167. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- Gölcük, Şefafeddin ve Süleyman Toprak. *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2012.
- Hallâf, Abdülvehhab. *Usulu'l-Fıkhü'l-İslâmî*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Makâsidü's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tahir el-Mîsavî. Ürdün: Daru'n-Nefâis, 2000.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed. *Vefeyatü'l-A'yan ve Ebnâü Ebnâi'z-Zaman*, thk İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sâdır, 1994.
- İbn Kesir, Ebu'l-Feda İsmail. *el-Bidâye ven'-Nihâye*. Dımaşk: Daru İbni Kesir, 2010.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sâdır, 1300.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli. Ankara: yy. 1981.
- Karagöz, Nail. *Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlal (Hulviyyât Örneği)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin. *er-Risâle*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Aynî, M. Ali. "Nefs Kelimesinin Anlamaları". *Daru'l-Fünûn Fakültesi Mecmûası* 4, sy. 14, (1930): 45-52.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmü'l-Kuran*, thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971.
- \_\_\_\_\_. "en-Nesâih", *el-Vasâyâ* içerisinde, thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- \_\_\_\_\_. "er-Riâye li Hukûkillâh", thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr. Mısır: Daru'l-Yakin, 1999.
- Özköse, Kadir. "Mevlânâ'nın Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 11, (2017): 13-34.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yay., 2016.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usulu'd-Din*. Kahire: yy. 2003.

- Ramazan Efendi. *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref Şemsüddin. *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Riyad: yy., ty.
- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fî Ulumi'l-Kuran*, thk. Ahmet b. Ali, Daru'l-Hadis. Kahire: yy. 2006.
- Sühreverdî, Şihabüddin Ebu Hafs Ömer. *Avârifü'lMaârif*, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif. Kahire: Daru'l-Maârif, ty.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkерim. *el-Milel ven'Nihal*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabiye, ty.
- Şık, İsmail, İsmail Yürük, Nail Karagöz, İbrahim Kaplan, Ömer Sadıker, Hamdi Akbaş. *Kelam Tarihi/Kelam Ekolleri (KELAM I)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ty.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yay., 2016.
- Ûşî, Ali b. Osman. *Merhu'l-Meâlî fî Şerhi'l-Emâlî*, haz. Seyyid Ahmed Asım Ayntâbî. Dersaadet: Matbaa-ı Osmanıyye, 1887.
- Yürük, İsmail. "Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987.
- Zekiyyüddin Şaban. *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmi*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016.
- Zeydan, Abdulkерim. *el-Vecîz fî Usuli'l-Fıkhi*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle Nâşirun, 2010.



## A HISTORICAL CASE STUDY: HUMAN BODY AS A VISUAL FIELD IN 18<sup>TH</sup> CENTURY ANATOMY

Mesut Malik YAVUZ

Dr., Istanbul Medeniyet U. Political Science and Public Administration Dpt.

[malikyavuz@yahoo.com](mailto:malikyavuz@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6580-2093>

### Abstract

I will attempt to provide a historical case study in this article where I suggest that the demarcation between perception and how a figure is 'seen' is the process of perpetual filtering. I argue that this filtering operates through the basic visual principles, which may vary and have divergent functions in different paradigms. This historical case study will focus on the work of William Cheselden, to reveal the paradigm-based filtering in these prints by arguing that the sense data is organized in the simplest manner to view figures in their unity. I will focus on the visual principle of simplicity, which features the patterns of similarity, contrast and symmetry. I will conclude that these visual principles were used by Cheselden to achieve perfection by conveying right proportions of scales of human body since his observations was laden-with Newtonian-paradigm. Finally, I will conclude that these findings would enable an inter-disciplinary study to disclose Kalam as a theo-centric science discipline.

**Keywords:** Human body, visual principles, perfection, simplicity, filtering.

## TARİHSEL BİR VAKA ÇALIŞMASI: 18. YÜZYIL ANATOMİSİNDE BİR GÖRSEL ALAN OLARAK İNSAN BEDENİ

### Öz

Burada, içinde bir figürün görülmesi ile algılanması arasındaki sınır belirleniminin duyumsama ve algılama arasındaki sürekli filtreleme süreci olduğunu savunacağım bir tarihsel vaka çalışması sunmaya çalışacağım. Bu filtrelemenin, farklı paradigmalarda farklılık gösterip, farklı işlevlere sahip olması mümkün temel görsel ilkeler aracılığıyla işlediği iddiasında bulunacağım. Bu tarihsel vaka çalışması, Londra'lı ünlü cerrah William Cheselden'in insan iskeletine ait 66 şilte içeren etkili eserine odaklanarak bu nüshalardaki paradigma-temelli filtrelemeyi, duyu verilerinin figürü bütünlüğüyle gösterebilmek için en basit biçimde organize edildiğini savunarak ortaya koyacaktır. Burada kullanılan görsel ilkenin benzerlik, karşıtlık ve simetri kalıplarını içeren, basitlik olduğunu göstereceğim. Cheselden'in kullandığı görsel ilkelerin, onun gözlemlerinin Newton paradigması ile dolu olduğundan, insan bedenindeki ölçüklerin doğru sayısını ve doğru orantılarını aksettirerek mükemmelliğe erişmeye çalıştığı sonucuna varacağım. Nihayetinde, bu sonuçların Kelam'ın Tanrı ile Yaratılış arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaç edinen nesnel bilişsel içeriğe sahip ilahiyat temelli bilimsel bir araştırma programı olarak ortaya konmasında ileride disiplinler arası bir çalışmaya imkan tanıyacağını vurguladım.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan bedeni, görsel ilkeler, mükemmellik, basitlik, filtreleme.

**Atf:** Yavuz, Mesut Malik. "A Historical Case Study: Human Body As A Visual Field In 18<sup>th</sup> Century Anatomy". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 698-717.

## 1. Introduction

The term seeing has been central in the issues related to the discussions concerning the nature of one's visual interactions with his/her surrounding reality since Ancient Greeks although it has been subjected to changes on its way to the Enlightenment. Ancient philosophers paid great attention to the word '*theoria*'<sup>1</sup>, which means "to contemplate" or to "take a look at", in their attempts to come up with epistemological explanations about the relationship between the subject and object of perception. Although the etymological analysis of the Greek equivalent of the term theory discloses that knowing was a particular way of seeing. In this etymological sense, one can observe the implication that a theory is based on how we see the world. Plato used the act of seeing in his 'Allegory of Cave' to demonstrate the need to transcend sensation in terms of avoiding deception in the pursuit of truth, so that we need to see what is beyond this deceptive perception. In this regard, ancient philosophers used it to talk about a hierarchy between different levels of human knowledge: sensation and perception. However, if there is a dichotomy between sensation and perception, this requires an exploration of the question 'what is the relationship between perception and how a figure is 'seen?', and the further question: 'is a theory based on a particular way of seeing or a particular way of perceiving'?

The same dichotomy between the word and image represented the dichotomy between truth and deception through the middle ages. However, with the Enlightenment, during the 18<sup>th</sup> century the triumph of Newtonian mathematics and axiomatic science gave a new impetus to the Neoplatonic desire for exactness in the knowledge of inexact things.<sup>2</sup> In a similar vein, I argue that by the emergence of the Enlightenment, how we 'see' the world was considered being shaped by the theory we have about our surroundings. This is tantamount to saying that the visual field, which surrounds us, is filled with theory. In other words, our perception is theory-laden. In this regard, it is reasonable to argue in the context of medicine that, "the development of animal anatomy during the 18<sup>th</sup> cc. was perfectly paralleled by a motivation in the engraving technique of the scientific illustrators to illustrate a simple and assimilable truth".<sup>3</sup> Thus, it is congruent to argue that as products of the illustrators' interactions with their visual field, scientific illustrations might be instrumental to explore the relationship between perception and how a figure is 'seen'. I will use William Cheselden's work titled 'Anatomy of the Humane Body' in this paper as a primary source to demonstrate

<sup>1</sup> The word *theoria*, Greek correspondent of the English word 'theory', is derived from the *θέα* (a view) + *ὄρα* (to see). Thus, seeing has a pivotal impact on the ancient thinking concerning the interactions between the perceiving subject and perceived object.

<sup>2</sup> B. M. Stafford, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, (Cambridge: MIT Press, 1993), 11.

<sup>3</sup> B. Ford, *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 576.

that his illustrations were the instruments to reflect the human body as a meaningful whole.

Hence, this article will use visual culture to dig deeper into the conceptual underpinnings of eighteenth century anatomy. I will focus on the prints featured in the above-mentioned work of Cheselden, to argue that he used the perceptual principles of symmetry and similarity to depict body parts on the page and that this visual form of representation mirrored the conceptual unity that he 'saw' in the human body as a whole. To demonstrate this, firstly, I will argue that the sense data is organized in the simplest manner in Cheselden's illustrations to enable readers in terms of perceiving figures in their unity, which will be later related to the maxim of Gestalt principle (in the fourth section) that the whole is other than the sum of its parts. Secondly, the principles of grouping by similarity, contrast and symmetry will be analysed as particular patterns of simplicity to suggest the view that Cheselden's illustrations used these principles to justify that every bone in human body is united to one another through a structure. Moreover, the notion of human body will be related to the concept of perfection that incorporates the structures of simplicity and symmetry. Finally, it will be concluded that human body and thereby the illustrations of Cheselden can be perceived in their unity by the reinforcing visual principles, which helps Cheselden to achieve the notion of perfection by conveying the right proportions in human body. I will compare this to the principles used by Ibn Sīnā in his work *Canon of Medicine*. I will conclude that this comparison would enable us to comprehend how human body is represented as a visual field through the filter of paradigmatic differences.

## 2. Sensation, Perception and Visual Field

Divergent epistemic status given to sensing and perceiving is a function of the value that is assigned to the truth seeking process. In this regard, "the English scientists' enormous intellectual influence throughout the 18<sup>th</sup> century reinforced Neo-platonic view of low degree of reality belonging to matter, and by analogy, to physical or sensory impressions".<sup>4</sup> The same conception can be attributed validly to the positivists of the post-modern era. However, the advocates of this position neglect the view that sensation and perception are also mixed and intermingled processes that "one cannot straightly do one without involving the others".<sup>5</sup> Thus, an analysis of perception is not sufficient on its own to conceive the interaction of the subject and object of the perception within the visual field.

Sensation is only one of the significant processes in point in terms of revealing the conceptual underpinnings of the relationship between the subject (the knower) and the object (the known). In this regard, sensation is the first point of access – but not as a distinct one – for the subject (the knower) to relate with the visual field since "all the minds of all living thinking organisms are prisoners that must rely on

---

<sup>4</sup> B. M. Stafford, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, (Cambridge: MIT Press, 1993), 420.

<sup>5</sup> B. M. Stafford, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, (Cambridge: MIT Press, 1993), 429.



information smuggled in to them by the senses".<sup>6</sup> This does not imply that sensation is a process that limits the perception of a subject. Rather, this points to the fact that sensory stimulation provides the data for our hypotheses about the nature of the external world, and it is those hypotheses that form our perceptions of the world.<sup>7</sup> Thus, to use an analogy, sensation provides the raw material for the production of the knowledge about the external world. In this regard, producing knowledge contains and transcends perception. Describing constitution of visual knowledge in such a manner requires a particular organization between these intermingled levels of interaction with the visual field.

We can find one salient definition of perception as "a mental construction of the outside world: for example your perception of two words on this page is something that your brain has constructed from lots of coded electrical impulses from your eye".<sup>8</sup> This is tantamount to saying that understanding is combining present perceptions to the previous ones. Thus, the subject chooses which object to perceive within the visual field since the object is constituted in the subject. However, this choice is made according to the patterns discovered in the visual field in the sense that there are relational structures in the visual field that enables this constitution. Thus, perception is the conscious experience of objects and object relations.<sup>9</sup> In this regard, the reference made to conscious experience reveals the transformation from the ancient conception of visual knowledge to that of the modern era.

The emergence of the role of visual culture reveals the function of figures in perceiving objects. However, it is reasonable to argue in this regard that the nature of perceived figure depends on the character of surrounding field, which may comprise not only a simple ground but also other figure.<sup>10</sup> Thus, the patterns and structures in the visual field are instrumental to provide a valid explanation of the relationship between sensation and perception. This calls for the question 'what kind of field organization yields to these patterns?'

The concept of perceptual organization is central to the following key question with regard to perception. "How does a subject leap from the information detected by his/her sensory receptors, which some theories based on the Platonic hierarchy hold to be incomplete or at least ambiguous, to his/her perceptions of the world, which are typically accurate, unambiguous and phenomenologically complete".<sup>11</sup> There are many objects in the visual field of a cognitive subject and these objects have many sensory details; however when a cognitive subject *sees* an object, it is not other object's details but the details of that object are *seen*. In this regard, it is reasonable to argue that seeing is determined through one's eyes that a certain

<sup>6</sup> S. Coren, *Sensation and Perception*. (Fort Worth TX: Harcourt Brace Colleague Publishers, 1994), 4.

<sup>7</sup> S. Coren, *Sensation and Perception*. (Fort Worth TX: Harcourt Brace Colleague Publishers, 1994), 7.

<sup>8</sup> A. Slater, and J. Oates, 'Sensation to Perception', in Oates, J. Grayson A. and Wood C. (eds.) *Psychological Development and Early Childhood*, (Milton Keynes: Open University Press, 2005), 93.

<sup>9</sup> S. Coren, *Sensation and Perception*. (Fort Worth TX: Harcourt Brace Colleague Publishers, 1994), 12.

<sup>10</sup> G. W. Hartmann, *Gestalt Psychology*, (New York: The Ronald Press Company, 1935), 100.

<sup>11</sup> K. R. Boff, (eds.). *Handbook of Perception and Human Performance*. (New York: Wiley, 1986), 36-2.

thing is present at a certain place.<sup>12</sup> However, vision is different from seeing in terms of being an active exploration rather than passive recording.<sup>13</sup> Thus, perception is a selective process that contains seeing as the provider of raw material. This points out to the claim that perception is grasping the structural features from this visual field.

Thus, the perceptual organization is a function of the way the sense data is acquired from the visual field. This brings the discussion to the crucial notion that “it is the particular arrangement, patterning, or organization of the parts into perceptual whole that determines the appearance and identity of a stimulus”.<sup>14</sup> In this particular arrangement, “any stimulus pattern tends to be seen in such a way that the resulting structure is as simple as the given conditions permit.”<sup>15</sup> This claim requires an analysis of the role of the notions of simplicity and perception in the discussion of visual objects, and human body, in particular, in this historical case study.

### 3. Anatomy of the Bones and Simplicity

#### 3.1. Simplicity and Perfection

Simplicity is one of the significant issues in point on the discussion of scientific explanation, since according to early modern epistemic values, the simpler the scientific explanation, the better its scientific value is. In this regard, scientific clarity is one of the major factors behind the drive towards simplicity in the modern scientists. Furthermore, this can be inferred from the methodology, in which history is measured by before and after. In the modern world, “scientific illustration is replete with images designed to impress the public with a sense of unattainable complexity rather than to illuminate a simple truth”.<sup>16</sup> However, “in the 18<sup>th</sup> century viewers enjoyed a respite from the complex illustrations of scientific matters due to the wonder of the scientists and their appreciation of representing reality in a scientifically perfect manner.”<sup>17</sup> Thus, the images in the studies of 18<sup>th</sup> century represent a notion of wonder and the transformation of this wonder into a figure is realized through the eyes of the scientists of the century.

The notion of perfection is another significant case in point on the discussion of scientific illustrations. Knoeff claims that almost all anatomists of early modern era were professing to aim at perfection.<sup>18</sup> Although perfection was the shared aim of the illustrators of almost all 18<sup>th</sup> century anatomists, the approach held by these

---

<sup>12</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 32.

<sup>13</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 33.

<sup>14</sup> K. R. Boff, (eds.). *Handbook of Perception and Human Performance*. (New York: Wiley, 1986), 36-7.

<sup>15</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 53.

<sup>16</sup> B. Ford, *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 564.

<sup>17</sup> B. Ford, *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 565.

<sup>18</sup> R. Knoeff, 'Moral Lessons of Perfection', O P Grell (ed) *Medicine and Religion in Early Modern Europe*, (Hampshire: Ashgate, 2007), 121.

anatomists varies at different levels. For, “the concept of perfection can and has to be defined according to the assumptions of the author employing the concept”.<sup>19</sup> Thus, it might be instrumental to analyse the way the author sees the figure in front of him/her that is to be represented in the illustrations. Moreover, achieving perfection in the illustrations of human body depends on the usage of the simplicity since this can be demonstrated only through the proper arrangement of the bones of human body, and the resulting structure is as simple as the given conditions permit.

Cheselden’s ‘The Anatomy of Bones’, which is a standard work of reference from 18<sup>th</sup> century, was intended to be a comprehensive system of human anatomy.<sup>20</sup> In the 18<sup>th</sup> century, the new thirst for knowledge based on the Enlightenment gave “impetus to new ways of communicating the realities of science”.<sup>21</sup> Moreover, the simplest way “to use space to communicate is to arrange or rearrange the things in it”.<sup>22</sup> Before Cheselden’s work, the manuscripts of medieval era were the source of reference to apply in case of human anatomy. However, “the decorative manuscripts of the medieval era were no longer enough, and the demand for books brought the technology that in turn drove the interest in scientific illustration”.<sup>23</sup> In this regard, the impulse to generate visual knowledge paved the way for using figures as a whole via the arrangement of their parts.

The emerging notion of wonder under the era of Enlightenment also points out to a significant function of scientific illustrations that is the recording of the state of human understanding of the era.<sup>24</sup> Moreover, it is reasonable to argue that in the era of enlightenment the human body represented “the ultimate visual compendium and also as the organizing structure of structures”.<sup>25</sup> 18<sup>th</sup> century anatomists, Overcoup and Bantekoe, argued that all laws governing the body are the same as those that govern the rest of the universe.<sup>26</sup> Thus, we can refer to Cheselden’s work as a recording of the Enlightenment thinking with regard to the role of bones in human body. Moreover, I argue that the patterns of simplicity is instrumental to comprehend the relationship between perception and how a figure is ‘seen’ – which is human body in Cheselden’s work in our case – since these patterns reinforce the unity of the structure of human body.

<sup>19</sup> R. Knoeff, ‘Moral Lessons of Perfection’, O P Grell (ed) *Medicine and Religion in Early Modern Europe*, (Hampshire: Ashgate, 2007), 143.

<sup>20</sup> B. Harrison, and H. C. G. Matthew, (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 315.

<sup>21</sup> B. Ford, *Images of Science: A History of Scientific Illustrations*, (London: British Library, 1992), 4.

<sup>22</sup> B. Trevisky, Visualizing Thought, *Topics in Cognitive Science* 3 (3) (2010): 499- 535, p. 504.

<sup>23</sup> B. Ford, *Images of Science: A History of Scientific Illustrations*, (London: British Library, 1992), 4.

<sup>24</sup> B. Ford, *Images of Science: A History of Scientific Illustrations*, (London: British Library, 1992), 2.

<sup>25</sup> B. M. Stafford, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, (Cambridge: MIT Press, 1993), 12.

<sup>26</sup> L. J. Israel, ‘Enlightenment, Radical Enlightenment and the Medical Revolution of the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries’, O P Grell (ed) *Medicine and Religion in Early Modern Europe*, (Hampshire: Ashgate, 2007), 9.

One strong claim a defender of the above-mentioned position might often adopt is that interactions within our visual field demonstrate correlations with the principles of simplicity. Although, at prima facie, the principle of simplicity might seem to be a basic one, the determination of simplicity through the analysis of the shapes requires a question of 'how'? Is it the number of elements in a figure that constitutes the simplicity or is there another force? A reply to these questions is instrumental in analysing the notion of simplicity in the Cheselden's work since I will take the shapes of the bones and human body – as a figure – drawn in his illustrations as reference to this analysis. Arnheim argues that through "the structural features, not the number of elements in a figure", a good definition of simplicity can be provided.<sup>27</sup> This means that "perceptual forces, in relation to the visual field, will organize themselves in the simplest, most regular and most symmetrical pattern available".<sup>28</sup> Thus, it is necessary to reply the following questions 'Does the structure of the bones represent a pattern of simplicity?' and 'if so, how this is achieved?' I will demonstrate, in the next section, that the visual principles of similarity, contrast and symmetry are three ways to achieve simplicity and perfection, which are two notions of focus in the 18<sup>th</sup> century anatomy.

## 3.2. Similarity, Contrast and Symmetry

### 3.2.1. Similarity

One of the key notions in point on the discussion of simplicity is the principle of grouping by similarity. In this regard, "the process of transforming the subtle realism of Nature", or human body for this case, into an engraver's line "imposes constraints and conventions of its own".<sup>29</sup> Cheselden argues that it is useless to make long descriptions, since one view of such prints has the function of showing more than the fullest and best description can possibly do.<sup>30</sup> Actually, this is reinforced by the use of camera-obscura in his work. Cheselden is the first person to have used the camera obscura to gain precision in his illustrations, and the vignette on the title page shows him using this instrument.<sup>31</sup> Thus, a scientific illustration is a mirror of the contemporaneous preoccupations and approach of the engraver.<sup>32</sup> In this regard, it can be expected that, the Enlightenment paradigm's most significant feature – namely simplicity – will be reflected on Cheselden's prints about human skeleton.

I agree that instead of providing full descriptions for human anatomy, Cheselden demonstrates the scope of the human body to the fullest extent by using the conventions of simplicity through the principle of grouping by similarity. For,

---

<sup>27</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 57.

<sup>28</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 68.

<sup>29</sup> B. Ford, *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 561.

<sup>30</sup> K. B Roberts, *The Fabric of the Body*, (Oxford: Clarendon Press, 1990), 424.

<sup>31</sup> J. M. Norman, (ed.) *Morton's Medical Bibliography: An Annotated Checklist of Texts Illustrating the History of Medicine*. 5<sup>th</sup> edition, (Aldershot: Scholar Press, 1991), 78.

<sup>32</sup> B. Ford, *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 561.

structural features (shape, size, colour etc.) must be determined for the total pattern since the relations between parts depend on the structure of the whole.<sup>33</sup> In the case of human body, these relations can be envisioned through the principles of grouping by similarity of the structural patterns. This is much more salient in the version dedicated to the Queen<sup>34</sup>, since there are also outline diagrams for many of the illustrations that contain notations by which the figures were interpreted. To see these patterns, which are actually present in the illustrations, an analysis of plates themselves is required with the discussion of these patterns.

The claim that the conventions of simplicity can be implemented by the principles of grouping by similarity is in itself a response to the question 'What is the simplest way of organizing the structure?' For, by this claim it is argued that the conventions organize a wealth of meaning and form in an overall structure that clearly defines the place and function of every detail in the whole.<sup>35</sup> This is the case for the Cheselden's 'The Anatomy of Bones' since he argues that, in his introductory notes to the reader, "every bone in the human body here delineated as large as life and again reduced to lesser scales in order to show them united to one another".<sup>36</sup> Thus, it can be defended that "the unity of the artist's conception leads to a simplicity that far from being incompatible with complexity, and shows its virtue only in mastering the abundance of human experience rather than escaping to the poverty of abstinence".<sup>37</sup> For, human body can be compared to a complex machine although its perception can be operated through the simple structural relations of this united whole by using the principles of grouping by similarity, contrast and symmetry.

The first element of grouping principles by similarity that reinforces the notion of simplicity in Cheselden's illustrations is the continuity of the shape. In his thirteenth plate, Cheselden illustrates the spine of a human.

---

<sup>33</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 57.

<sup>34</sup> This is the version used for this essay as the primary source.

<sup>35</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 60.

<sup>36</sup> W. Cheselden, *Osteographia, or The anatomy of the bones. By William Cheselden surgeon to Her Majesty; F.R.S. Surgeon to St. Thomas's Hospital, and Member of The Royal Academy of Surgery*, (London : [s.n.], MDCCXXXIII, 1733), 62.

<sup>37</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 60.

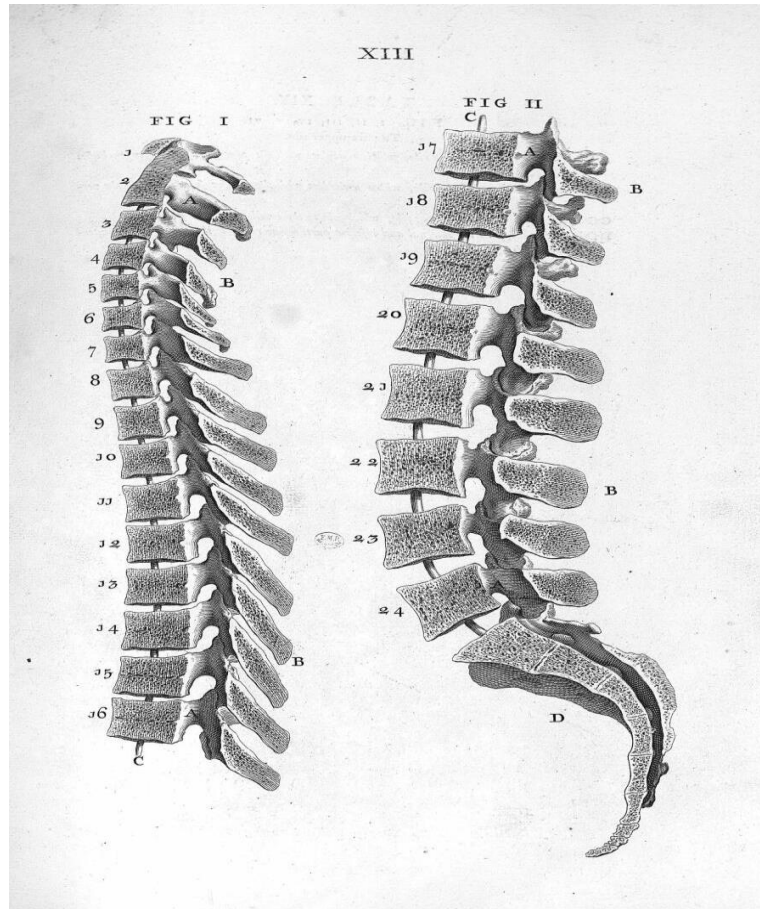


Plate 13, Cheselden's Anatomy of the Bones

For the thirteenth plate, Cheselden argues- in the Chapter III- that the bodies of vertebrae are all in the same manner connected by strong intervening ligaments and cartilages.<sup>38</sup> In the Table XIII, it can be seen that Cheselden gives every vertebrae a number. There are sixteen vertebrae in the superior part (Figure I) and there are additional eight vertebrae for the remaining part (Figure II). However, the numbers are in a sequence from 1 to 24 starting with the first vertebrae in Figure I and ending with the last vertebrae of Figure II. This is a crucial point since there is a thin bone behind these bones (vertebrae) and although in the illustration this bone is intercepted by the spongy ligaments, it can be easily perceived as a distinct continuous bone not only for the first image but also for the both images in the Plate 13 due to the pattern of the continuity of the shape. Cheselden reinforces this pattern with the help of the usage of the numbers in Table XIII. Thus, there is a filtering process between the instant a figure is seen and perceived; and this filtering process is reinforced by the pattern of continuity of shape in this case.

<sup>38</sup> W. Cheselden, *Osteographia, or The anatomy of the bones. By William Cheselden surgeon to Her Majesty; F.R.S. Surgeon to St. Thomas's Hospital, and Member of The Royal Academy of Surgery*, (London : [s.n.], MDCCXXXIII, 1733), 84.

The last but not least element of grouping principles by similarity that is present in the illustrations of Cheselden is the direction of movement. This is a significant pattern, since Cheselden states that the actions of all the skeletons both human and comparative as well as the attitudes of every bone were his own choice.<sup>39</sup> A salient example of the usage of this pattern is in the Plate 36, in which Cheselden chooses to illustrate the side view of a skeleton of a very robust man.

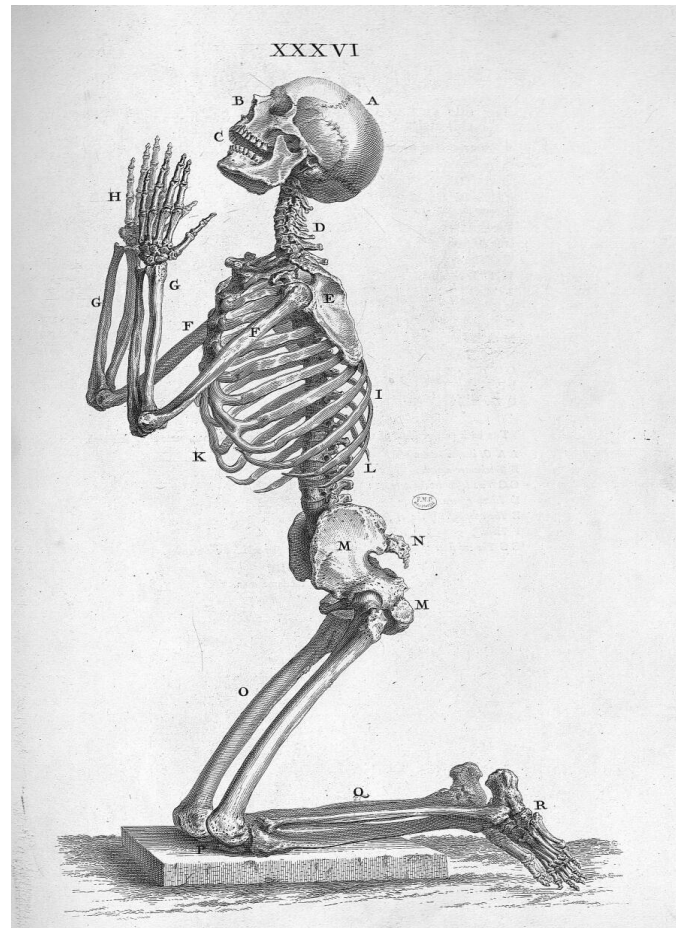


Plate 36, Anatomy of the Bones

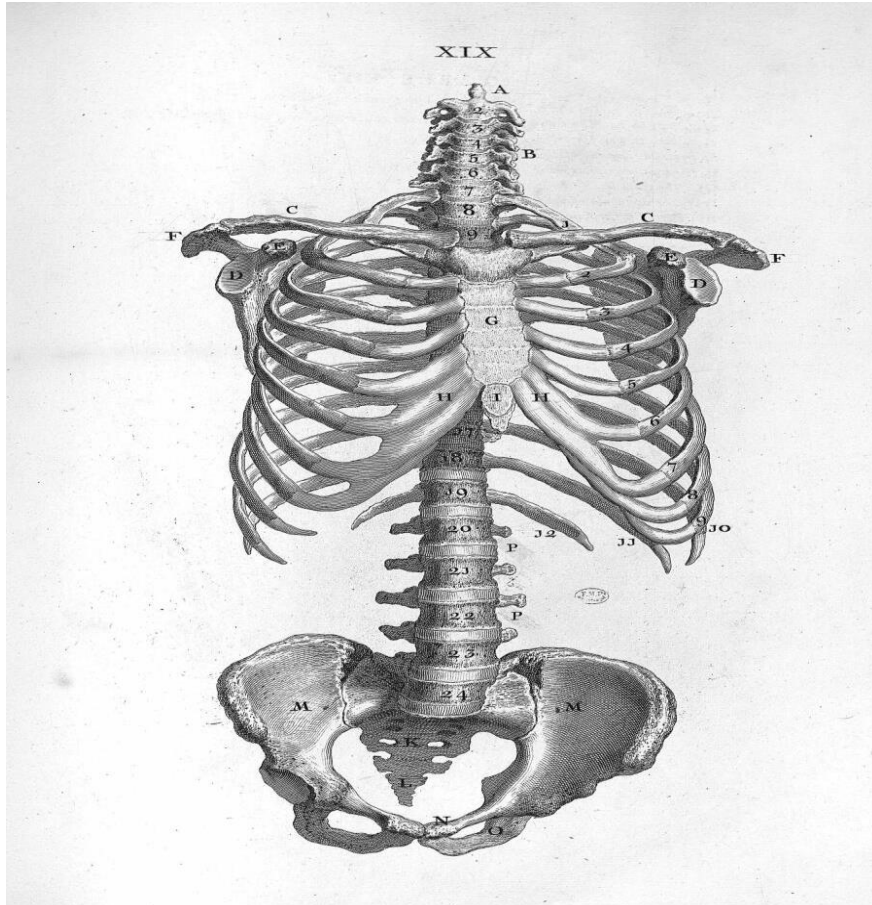
Cheselden states that the skeleton is put into this attitude to represent the figure of human body in a larger scale.<sup>40</sup> However, this illustration is replete with the principles of similarity and simplicity mentioned above. The continuity of shape is present with the help of usage of difference of brightness in the area of ribs and spine. Also, the hands are discernible with the usage of the pattern of direction of movement. In the case of an absence of this pattern, the hands would not be discernible and this would have led to an ambiguity in perception of human body.

<sup>39</sup> K. B Roberts, *The Fabric of the Body*, (Oxford: Clarendon Press, 1990), 426.

<sup>40</sup> W. Cheselden, *Osteographia, or The anatomy of the bones. By William Cheselden surgeon to Her Majesty; F.R.S. Surgeon to St. Thomas's Hospital, and Member of The Royal Academy of Surgery*, (London : [s.n.], MDCCXXXIII, 1733), 181.

### 3.2.2. Contrast

Another visual principle that reinforces the notion of simplicity in Chelselden's illustrations is the visual principle of grouping by contrast. The Plate 19 has a figure that shows the anterior view of the trunk of a skeleton.



Once again twenty three of the vertebrae are numbered in a sequence in the Table XIX, and the ones that cannot be seen due to the obstruction of the bone of sternum are not numbered. However, this time the sequence is also interrupted after the 9<sup>th</sup> vertebrae till 17<sup>th</sup> one. This is a stronger usage of continuity of shape with the help of another visual principle of grouping by contrast. For, the bone of sternum is illustrated brighter than the bones of vertebrae. This helps the viewer to discern the spine from the sternum and also to trace the spine in a clear manner. The grouping of two distinct bones would not be possible, if the difference of brightness were not present. For, it is the principle of contrast that collects the spine as one part and the sternum as another in the perception of the figure.

Another figure that demonstrates the usage of contrast to illustrate the integrity of body is in the Plate 36 (Please see above). As has been mentioned above, the hands can be discerned by two visual principles: one is the contrast and the other is direction of the bones of the two distinct hands. Since, the contrast is not a



sufficient pattern to discern the hands, Cheselden wisely chooses the skeleton in that attitude so that the direction of the bones of the fingers might be instrumental to perceive them as distinct hands. Working together with the principles of grouping by similarity, usage of contrast helps Cheselden to show the unity of bones without any ambiguity although the perception of the relation of bones might be a complex issue without the visual principles of simplicity. For, complexity brings ambiguity with it if there is no organizing structure in this complexity.

### 3.2.3. Symmetry

Symmetry is the next visual principle that reinforces the notion of simplicity in the illustrations of human body in Cheselden's work. One salient figure that represents the usage of symmetry as a visual principle of simplicity in this work can be found in Plate 25 (Please see below). Two figures of hand are shown in this plate by the principle of simplicity through the usage of symmetry. Cheselden argues that carpus is composed of eight bones of very irregular forms, undoubtedly the most proper that can be; yet why in these forms, rather than any other, no one was able to show.<sup>41</sup> Although the carpus is composed is irregular bones, the illustration helps the viewer to perceive two hands by putting them in a symmetrical position.

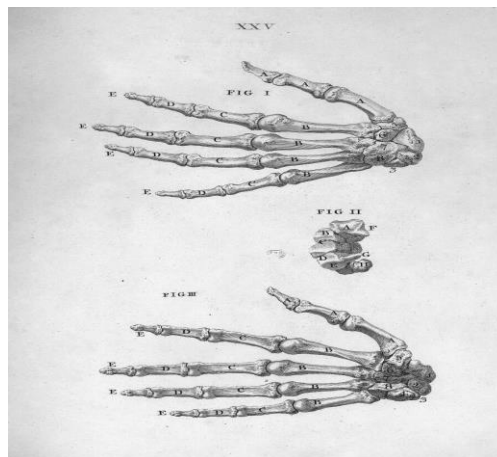


Plate 26, Anatomy of the Bones

In this regard, it is reasonable to argue that “comparisons, connections and separations cannot be made between unrelated things, but only when the setup as a whole suggests a sufficient basis”.<sup>42</sup> For, symmetry is used wherever it is available; if there is any other simpler pattern available then it will be the percept rather than symmetry.<sup>43</sup> Since there is not any other simpler pattern available for the corpus of the hand, Cheselden uses the principle of symmetry to provide the

<sup>41</sup> W. Cheselden, *Osteographia, or The anatomy of the bones. By William Cheselden surgeon to Her Majesty; F.R.S. Surgeon to St. Thomas's Hospital, and Member of The Royal Academy of Surgery*, (London : [s.n.], MDCCXXXIII, 1733), 90.

<sup>42</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 79.

<sup>43</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 95.

viewer a meaningful whole. In the Table XXV, each bone of the corpus is assigned with a number and each bone of the fingers is notated with a letter. This usage of letters and numbers can be conceived as a reflection of the principle of symmetry. For, in the Plate 25, it seems that as if there were a horizontal axis as the centre of a symmetrical division between the two hands that leads the viewer to perceive the hands in the simplest structure obtainable within the given figure. This simplicity helps the viewer to discern two hands and also to perceive the structure that of the human hand.

Another salient figure that represents the usage of symmetry as a principle of simplicity is shown in the Plate 29, in which Cheselden presents the bones of the foot.

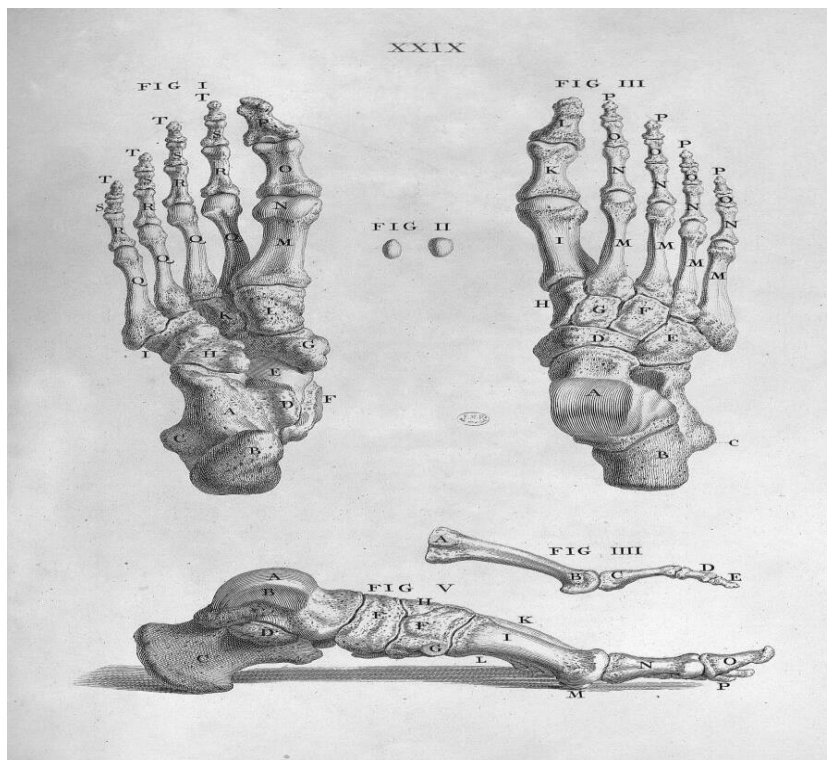


Plate 29, Anatomy of the Bones

Once again, the right foot is exposed in two figures, which show the underside of the bones of the foot and the upper side of the bones of the foot side by side. However, this time the figures are seen in a way as if there were a vertical axis as the centre of a symmetrical division between the two views of the foot. This helps the viewer to comprehend the bones of the foot from different perspectives, but still as the figures of the same foot. Thus, symmetry is used by Cheselden to point the relationship between the perception and the way a figure is 'seen'.

Plate 36 is another case in point on the discussion of the usage of symmetry to reinforce the idea of Cheselden that every bone in human body is united to one another through a structure (please see the figure above). The pattern of symmetry

is used both horizontally for the ribs and vertically for the bones of the legs in this figure. Moreover, the suture in the skull is made by the mutual indentation of one bone with another, which is another example of the usage of symmetry. The usage of symmetry by Cheselden is also instrumental to understand his aim to achieve perfection. For, it can be claimed that European convention aimed at conveying right proportions, the correct number of scales, the alignment of petals in right order in 18<sup>th</sup> century.<sup>44</sup> The usage of symmetry – both horizontally and vertically – helps the viewer to understand Cheselden’s attempt to view the bones in the right proportions since when Cheselden reduced the ratio of the bones to a lesser scale, there is no other parameter that he could have applied other than the symmetry of the bones. This provides Cheselden to reach a level of perfection. For, 18<sup>th</sup> century was an era of science to mature in scientific illustrations, in which “its findings came to a state of representational perfection that something exceeded the standards in modern reference sources”.<sup>45</sup> In this regard, my claim that the way a figure is seen depends on the paradigmatic attitudes of its era, is in line with this comparison. Since, while the sense data – human body and skeleton in our case study – remains fixed, its illustrations vary to the perceptual standards held in different periods.

My claim that visual knowledge is deeply rooted to the theory-laden perception of the particular figures, is corroborated by the obvious difference between medieval and modern descriptions with regard to the anatomy of the bones. Firstly, according to Ball, the work of Hippocrates depends on speculative ideas rather than empirical observations made on the body.<sup>46</sup> This might be partly a function of the ontological significance given to soul over body during the classical times. However, Aristotle’s contributions enabled physicians to hold teleological approach in medicine as well. In this regard, the relation between structure and function was the subject matter of the classical medical literature in the similar sense that “Galen regards the anatomy as the expression of the nature”.<sup>47</sup> In his anatomical descriptions, Ibn Sīnā follows teleological principles, which influence the way he ‘sees’ the human bones.<sup>48</sup> This function-based approach was valid for Islamic anatomy from 9<sup>th</sup> to 12<sup>th</sup> century as was it case for the anatomy in the Western World during the time.<sup>49</sup> This was partly due to the fact that dissection of human bodies was forbidden in Islam, but mostly it was a function of the conjectural signposting that lead Ibn Sīnā to adopt a function-based approach when depicting human bones. For, on the one hand, human skeleton would still be

<sup>44</sup> B. Ford, *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 562.

<sup>45</sup> B. Ford, *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 563.

<sup>46</sup> K. H. Keskinbora, et. al. A systematic review of Ibn Sīnā’s studies: reflections on anatomy, *European Journal of Anatomy* 20 (1) (2016): 99-100, p.99.

<sup>47</sup> Ibn Sīnā, *A treatise on the Canon of medicine of Avicenna*, incorporating a translation of the first book. (London :Luzac & co., 1930), 104.

<sup>48</sup> H. F. Batirel, Early Islamic Physicians and Throax. *The Annals of Thoracic Surgery* 67 (2) (1999) : 578-580, p. 598.

<sup>49</sup> P. Pioreschi, Anatomy in Medieval Islam, *JISHIM* 5 (2006): 2-6, s.2.

accessible after someone passed away, which would eliminate the influence of Islam's prohibition of dissection; and on the other hand "human skeleton seemed to medieval anatomist deceptively simple and self-evident in ways that less visible structures did not".<sup>50</sup> However, this simplicity was not aimed at perfection as a consequence of perceptual filtering rather it was aimed at demonstrating functional features of the skeleton.

In this regard, the descriptions of human skeleton gives us an idea of the motive to demonstrate the functional features of the skeleton. Ibn Sīnā expresses "an association between the size and shape of a vertebra and its functions", which enables him "to consider the spine in sub-sections: cervical, thoracic, lumbar, sacral and coccygeal".<sup>51</sup> However, this function-based approach led him to provide some inaccurate information on C2 and T12 vertebrae, as well as on the number of sacral vertebrae.<sup>52</sup> For, although human skeleton remains the same, namely the sense data does not change, the knowledge derived from this sense data is a reflection of the theory-laden filtering of the data. However we see that "the biomechanical characteristics of the vertebrae and the spine are successfully delineated" in terms of reflecting Ibn Sīnā's function-based approach at its best; in a similar vein, "his view on the biomechanical properties on the craniovertebral junction is remarkable".<sup>53</sup> In this regard, "the different characteristics of atlas and axis are very well defined" since they are instrumental to disclose their unique function in the sense that "the head-atlas segment is responsible for tilting the head toward the sides, while C0-C2 segment allows backward-forward movement."<sup>54</sup> Thus, the success of the descriptions with regard to human anatomy depend on the fulfilment of the principles held and arriving at the aims on basis of these principles. However, although the principles followed by Ibn Sīnā and Cheselden are different, they have the common principle that the whole is other than the sum of the parts. For Ibn Sīnā, this was the function the parts have in contribution to the organism as a whole; as for Cheselden, this was structural patterns shared by the parts in constituting a perfect whole.

The principles discussed above provide us with the framework to compose the whole not just by summing up the parts, but through constructing structural patterns between the relational parts. Cheselden's attempt, which is rooted to notion of wonder in Enlightenment, to represent the human body perfectly required the usage of the patterns of visual perception. For, perception of a figure is the filtering process of the perceiver that operates through intermingled processes of sensation and perception; and without the usage of these structural

---

<sup>50</sup> Paula Findlen, 2010, <https://web.stanford.edu/class/history13/earlysciencelab/main/index.html>.

<sup>51</sup> K. H. Keskinbora, et. al. A systematic review of Ibn Sīnā's studies: reflections on anatomy, *European Journal of Anatomy* 20 (1) (2016): 99-100, p.99.

<sup>52</sup> K. H. Keskinbora, et. al. A systematic review of Ibn Sīnā's studies: reflections on anatomy, *European Journal of Anatomy* 20 (1) (2016): 99-100, p.99.

<sup>53</sup> K. H. Keskinbora, et. al. A systematic review of Ibn Sīnā's studies: reflections on anatomy, *European Journal of Anatomy* 20 (1) (2016): 99-100, p.99.

<sup>54</sup> K. H. Keskinbora, et. al. A systematic review of Ibn Sīnā's studies: reflections on anatomy, *European Journal of Anatomy* 20 (1) (2016): 99-100, p.99.

patterns bones of the human body would not constitute a whole. In this regard, human skeleton is considered to be the structural element of such a perceptual filtering for human body. Although the human body is represented as a whole in the Plate 36, among many others in the work of Cheselden, relation of the parts is the crucial notion to come up with a meaningful whole. This brings the discussion to the Gestaltian statement that “the whole is other than the sum of its parts”.

#### 4. Whole and Parts

Gestalt is a German word that can be translated to mean *form*, *whole*, or even *whole form* as “a result of the basic observation that elements within a pattern do not seem to operate differently”.<sup>55</sup> Actually, this can be interpreted as a reflection of the influence of Newtonian thought (which is also influential on Enlightenment thinking) on the Gestaltian maxim that “the whole is other than the sum of its parts”. For, this maxim presupposes that “there appear to be attractive forces among the various elements that cause them to form a meaningful and coherent figure, much as gravity organizes the planets, sun and means of the solar system”.<sup>56</sup> In Newtonian physics, it is the notion of gravity that explains the organization of planets, which enables a holistic explanation of the operation of universe. As for the perception (of a figure), it is the structural patterns that explain the organization of sense data to come up with a meaningful percept.

It is reasonable to argue that the unification of parts takes shape according to the relational principles that are present in the visual field. The rationale behind this claim is the argument that “all reality is structured, formed and patterned with highly concrete total attributes and invariably obeys the law that total processes define what shall take place in subordinate areas”.<sup>57</sup> In this regard, a salient example can be demonstrated by arguing that “human brain is structured to deal with the holistic properties of the stimulus, such as configuration, symmetry and closure of a visual form”.<sup>58</sup> A perceptual object is then conceived as some kind of whole, consisting of a structure that is not the same as the set consisting of the non-relational parts of a structure; rather as a holistic unit consisting of relational parts.<sup>59</sup> Thus, relational elements enable these parts to be a whole, which is something more than the sum of them.

Cheselden’s work ‘The Anatomy of Bones’ is a case in point on the discussion of whole and part since human body, which consists of parts as well, is the perceptual object in his work. As a visible natural whole that is made up of bones (which are revealed through the illustration of skeletons), the human body is “the organic paradigm or architectonic standard for all complex unions”.<sup>60</sup> Thus, relational

<sup>55</sup> S. Coren, *Sensation and Perception*, (Fort Worth TX: Harcourt Brace Colleague Publishers, 1994), 380.

<sup>56</sup> S. Coren, *Sensation and Perception*, (Fort Worth TX: Harcourt Brace Colleague Publishers, 1994), 381.

<sup>57</sup> G. W. Hartmann, *Gestalt Psychology*, (New York: The Ronald Press Company, 1935), 65.

<sup>58</sup> K. R. Boff, et. Al. (eds.), *Handbook of Perception and Human Performance*, (New York: Wiley, 1986), 36-7.

<sup>59</sup> R. Grossmann, The Philosophical Background of Gestalt Psychology, *Critica* (9): 24 (1977: 3-21, p. 7.

<sup>60</sup> B. M. Stafford, *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, (Cambridge: MIT Press, 1993), 12.

patterns of grouping by similarity, contrast and symmetry constitute the human body as a visual field to investigate. If these patterns were not applicable to human body, then it would not be possible to conceive human body as a whole.

In that case, it would be only a summing of some parts into a unit that does not form a meaning contrary to the statement of Chesleden that “every bone in the human body is delineated as large as the life, and again reduced to lesser scales in order to show them united to each other”. In this regard, visual elements reflect the relationship between the form and meaning. For, “the true shape of an object (human body in this case) is constituted by its essential spatial features”.<sup>61</sup> These features are reinforced by the structural patterns of the visual field, yet otherwise summing up these features would be a meaningless procedure. Therefore, the perception of human body as a figure is a constant result of the perpetual filtering process that combines the sense data into a meaningful whole according to the principles of simplicity.

In this regard, the role of kalam can be disclosed as a question with regards to the meaning attached to human body and how to approach it. Kalam can be situated in its full intellectual historical context as “a systematic theocentric scientific research program possessing of objective cognitive content” in the sense that “it is about understanding God, on the one hand, and on the other, it is concerned with understanding Creation”.<sup>62</sup> Al-Ghazālī also mentions the origins of such inquiry in the works of one type of group of philosophers he calls Ta’biyyun:

A body of philosophers who have engaged in manifold researches into the world of nature and the marvels of animals and plants and have expended much effort in the science of dissecting the organs of animals. They see there sufficient of the wonders of God’s creation and the inventions of His wisdom to compel them to acknowledge a wise Creator Who is aware of the aims and purposes of things. No one can make a careful study of anatomy and the wonderful uses of the members and organs without attaining to the necessary knowledge that there is a perfection in the order, which the framer gave to the animal frame, and especially to that of man.<sup>63</sup>

Although Al-Ghazālī criticizes them on the basis of their conception with regards to the soul, according to the new Ottoman scientists of Kalam, “the issues related to the authentic nature of the soul, or whether it exists independently of the human body, cannot be known assertively”.<sup>64</sup> In this regard, it is congruent to claim that the new Ottoman scientists of Kalam were attempting to initiate a Theologic-Scientific research program. In such a program, the rational mind oscillates between the two axes of being: “one absolute, the other contingent, relating one to

---

<sup>61</sup> R. Arnheim, *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*, (California: UCP, 1974), 38.

<sup>62</sup> A. Setia, “The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimun: Intellectual Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr Al-Din Al-Rāzī”, *Islam and Science* 3(2) (2005): 127-151, p. 127.

<sup>63</sup> W. M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*. (Oxford: One World Publications, 2007), 23.

<sup>64</sup> M. Bulgen, Osmanli Yeni Ilm-i Kelamında Materyalizm Eleştirileri, *Bilimname XXX: (1)* (2016): 391-433, s. 424, translation is mine.

the other and integrating them within the framework of a comprehensive and coherent Qur'anic worldview".<sup>65</sup> For, the new Ottoman scientists of Kalam considers "the issues related to the nature of soul and whether it is material or not, as contingent issues, which is not related to the necessities belonging to the religion (the fundamentals of faith) or the tenets of Islam".<sup>66</sup> It is also significant to note that "the new Ottoman Mutakallimuns' dualist conception of human being is deeply rooted in Muteahirrun Mutaallimuns such as Al-Ghazālī and Fakhr al-din al-Rāzī".<sup>67</sup> This is particularly interesting when we consider the fact that Fakhr al-din al-Rāzī devoted a significant part of his theological treatise to the descriptions of human body.<sup>68</sup> For, this reflects the origins of the theologico-scientific agenda of the new Ottoman scientists of Kalam were deeply rooted in the Islamic Golden age conception, where anatomy had been interlaced with theology.

Thereby, although it is not possible within the limits of this article, it would be fruitful to analyse how the perpetual filtering in a theologico-scientific programme would operate in Ottoman anatomical studies in terms of revealing its theory-ladenness to the agenda of the new Ottoman scientists of kalam.

## 5. Conclusion

This paper has used Cheselden's 'The Anatomy of Bones' to reinforce the claims that the way a figure seen is influenced by the visual field. I have argued that in the eighteenth century, this visual field is eclipsed by the principles of similarity by grouping and symmetry. Moreover, I have demonstrated that perception is a result of this grouping, which is the filtering of sense data (namely products of seeing in this case) into a meaningful whole (human body). In order to demonstrate this, firstly, the interpenetrating relationship between the processes of sensation and perception has been analysed. I have shown that organization of sense data is realized in the simplest manner available in the prints drawn by Chelselden. Moreover, it has been shown that human body would be perceived as a meaningful whole palpably by the reinforcing visual principles rather than as a sum of bones and flesh. Finally, it has been concluded that human body and thereby Cheselden's illustrations can be perceived in their unity and this enables the viewers to attribute a meaning to the figures they see in the illustrations. I have referred to Ibn Sīnā's descriptions of human skeleton, in their attempt to disclose their function, to demonstrate the difference in the principles that determine the nature of illustrations.

<sup>65</sup> A. Setia, "The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimun: Intellectual Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr Al-Din Al-Rāzī", *Islam and Science* 3(2) (2005): 127-151, p. 127.

<sup>66</sup> M. Bulgen, Osmanli Yeni Ilm-i Kelaminda Materyalizm Elestirileri, *Bilimname XXX: (1)* (2016): 391-433, p. 423, translation is mine.

<sup>67</sup> M. Bulgen, Osmanli Yeni Ilm-i Kelaminda Materyalizm Elestirileri, *Bilimname XXX: (1)* (2016): 391-433, p. 423, translation is mine.

<sup>68</sup> M. M. Shoja, M. M., & Tubbs, R. S.. The History of Anatomy in Persia. *Journal of Anatomy*, 210(4), (2007), 359–378, p. 363. <http://doi.org/10.1111/j.1469-7580.2007.00711>.

By way of conclusion, it can reasonably be stated that in the era of Enlightenment meaning is communicated through the graphic techniques. This statement shows parallelism with the claim that graphic technique is a tool of the scientific illustration. This essay has demonstrated that Cheselden used the graphic technique to come up with a comprehensive conception of human anatomy aimed at perfection. Thus, it can be concluded that rather than using long descriptions and arguing in favour of these descriptions, Cheselden made use of principles of simplicity – which depends on the structural features of objects such as direction, shape, shade, and proximity – and symmetry to attribute a unity and perfection to the figure of human body. It has also been argued that the main thesis of this article can also be applied to a comparative case-study between Cheselden and Ottoman anatomists, which might be provide the readers with an interdisciplinary study.

## References

- Arnheim, R. *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*. California: UCP, 1974.
- Batirel, H. F. "Early Islamic Physicians and Thorax". *The Annals of Thoracic Surgery* 67 no. 2 (1999): 578-580.
- Boff, K. R et. al. (eds.). *Handbook of Perception and Human Performance*. New York: Wiley, 1986.
- Bulgen, M.. "Osmanli Yeni Ilm-i Kelaminda Materyalizm Elestirileri", *Bilimname* XXX, no. 1 (2016): 391-433.
- Cheselden, W. *Osteographia, or The anatomy of the bones. By William Cheselden surgeon to Her Majesty; F.R.S. Surgeon to St. Thomas's Hospital, and Member of The Royal Academy of Surgery*. London : [s.n.], MDCCXXXIII, 1733.
- Coren, S. *Sensation and Perception*. Fort Worth TX: Harcourt Brace Colleague Publishers, 1994.
- Ford, B. *Images of Science: A History of Scientific Illustrations*. London: British Library, 1992.
- Ford, B. *Scientific Illustration in the Eighteenth Century*, R. Porter (ed) *The Cambridge History of Science vol. 4 Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Grossmann, R. "The Philosophical Background of Gestalt Psychology". *Critica* 9 no. 24 (1977): 3-21
- Harrison, B. and Matthew, H. C. G. (eds.). *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Israel, J. I. 'Enlightenment, Radical Enlightenment and the Medical Revolution of the Late Seventeenth and Eighteenth Centuries', O P Grell (ed) *Medicine and Religion in Early Modern Europe*. Hampshire: Ashgate, 2007.



- Hartmann, G. W. *Gestalt Psychology*. New York: The Ronald Press Company, 1935.
- Ibn Sīnā. *A treatise on the Canon of medicine of Avicenna*, incorporating a translation of the first book. London :Luzac & co., 1930.
- Keskinbora, K. H. et. al. "A systematic review of Ibn Sīnā's studies: reflections on anatomy". *European Journal of Anatomy* 20 no.1, (2016): 99-100.
- Knoeff, R. 'Moral Lessons of Perfection', O P Grell (ed) *Medicine and Religion in Early Modern Europe*. Hampshire: Ashgate, 2007.
- Norman, J. M. (ed). *Morton's Medical Bibliography: An Annotated Checklist of Texts Illustrating the History of Medicine*. 5<sup>th</sup> edition. Aldershot: Scholar Press, 1991.
- Prioreschi, P. "Anatomy in Medieval Islam". *JISHIM* 5 (2006): 2-6.
- Roberts, K. B. *The Fabric of the Body*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Setia, A. "The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimun: Intellectual Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr Al-Din Al-Rāzī", *Islam and Science* 3 no.2, (2005): 127-151.
- Shoja, M. M., & Tubbs, R. S. "The History of Anatomy in Persia". *Journal of Anatomy*, 210 no.4, (2007), 359-378. <http://doi.org/10.1111/j.1469-7580.2007.00711>.
- Slater, A. and Oates, J. 'Sensation to Perception', in Oates, J. Grayson A. and Wood C. (eds.) *Psychological Development and Early Childhood*. Milton Keynes: Open University Press, 2005.
- Stafford, B. M. *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge: MIT Press, 1993.
- Trevisky, B. "Visualizing Thought". *Topics in Cognitive Science* 3 no.3, (2010): 499-535.
- Watt, W. M. *The Faith and Practice of Al-Ghazālī*. Oxford: One World Publications, 2007.



## FELSEFE TARİHİNDE ZAMAN DÜŞÜNCELERİ\*

Cenker OKTAV  
Yüksek Lisans Öğr., Yıldız Teknik Ü.  
[oktavcenker@gmail.com](mailto:oktavcenker@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-1517-8082>

Osman Caner TASLAMAN  
Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.  
[ctaslaman@yahoo.com](mailto:ctaslaman@yahoo.com)  
<https://orcid.org/0000-0001-7978-2436>

### Öz

Bu çalışma, zamanın ne'liği problemi üzerine felsefi bir sorgulama amacını taşımaktadır. Zamanın ne'liği meselesi, Antikçağdan günümüze kadar pek çok felsefeci tarafından incelenmiştir. Bu felsefeciler arasında yirminci yüzyıl felsefecilerinden John Ellis McTaggart'ın ortaya attığı "Zamanın Gerçekdışılığı Argümanı", sorgulamanın gidişatı açısından son derece önem teşkil etmiştir. Bu nedenle çalışmanın merkezi McTaggart'ın argümanının incelenmesine ayrılmış, diğer bölümlerde ise McTaggart öncesi ve McTaggart sonrasına ait düşünceler ele alınmıştır. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde McTaggart'a kadarki süreç içerisinde felsefe tarihinde geliştirilmiş zaman düşünceleri ele alınacaktır. Çalışmanın ikinci bölümü, McTaggart'ın "Zamanın Gerçekdışılığı Argümanı"nın incelenmesine ayrılmıştır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise McTaggart sonrası geliştirilen zaman teorileri ve yirminci yüzyıl zaman felsefesinin tartışmaları ele alınacaktır. Sonuç niteliğindeki son bölüm ise felsefe tarihindeki zaman düşüncelerine ait genel değerlendirmeleri ve yazarın kişisel düşüncelerini içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Zaman Felsefesi, Zaman, Zamanın Gerçekdışılığı, McTaggart, A serisi, B serisi.

## TIME THOUGHT IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

### Abstract

This study is aimed to philosophical inquiry into the problem of what is time. This question has been examined by philosophers from Ancient ages to the present. Among these philosophers, John Ellis McTaggart's argument of "The Unreality of Time" was great importance in course of the examination. For this reason, the center of the study is devoted to examination of McTaggart's argument, while pre- and post-McTaggart ideas were considered on the other sections. The first part of the study will focus on time thought as far as McTaggart. The second part of the study is devoted to an examination about McTaggart's "The Unreality of Time" argument. In the third part of the study, the time theories developed after McTaggart and the discussions of the twentieth-century philosophy of time will be discussed. And the last section contains general considerations of the philosophical history of time and the author's personal thoughts.

**Keywords:** History of Philosophy, Philosophy of Time, Time, Unreality Of Time, McTaggart, A series, B series.

**Atıf:** Oktav, Cenker ve Osman Caner Taslaman. "Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 718-742.

\* Bu çalışma yazarın "McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı Argümanının Zaman Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi" (Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2017) konulu yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## Giriş

Günlük hayatımızda pek çok kişi için zaman, kolay kavranabilen ve oldukça basit bir şekilde algılanabilen bir olgudur. Bu düşüncenin nedeni, her şeyin zaman içinde var olmasından kaynaklanmaktadır. Günlük deneyimlerimiz ile zaman arasında bir bağ kurmak için herhangi bir aracıya gerek yoktur. Dolayısıyla zamanı deneyimlemek, kendiliğinden yapılabilecek kadar basit bir olaydır. Bu durum çoğu kişinin zaman kavramına dair üzerinde düşünmemize gerek olmayacak kadar hakkında bilgi sahibi olduğumuz düşüncesine varmasına neden olmuştur. Ancak zamanın mahiyeti üzerine felsefi bir soruşturma yapmaya kalkan biri, ilkçağdan beri zaman üzerine düşünceler üreten felsefecilerden yirminci yüzyıl zaman felsefesine kadar gelen süreç içerisinde, felsefecilerin zamanın mahiyeti üzerine sorulan sorulara kesin bir cevap veremediklerini veya ortak bir bakış açısında birleşemediklerini gözlemleyecektir. Aynı şekilde bir bilim tarihi taraması yapıldığında da zamana dair yapılan saptamalardaki değişiklikler gözler önüne serilecektir. Ne olduğunu kesin olarak bildiğimizi söylediğimiz bu kavram üzerine yapılan tartışmalarda bu denli farklı görüşlere rastlanması, zamanın ne'liği üzerine tekrardan düşünmemiz gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Günümüzde, zamana dair konuların modern fiziğin çalışma alanı içerisinde incelenmesi gerektiğine dair yaygın bir görüş vardır. Her ne kadar özellikle yirminci yüzyıl fiziğindeki devrimsel gelişmeler ışığında zaman kavramı üzerine oldukça önemli düşünceler ortaya çıkmış olsa da genel olarak fizik, zamanın ne olduğuyula ilgilenmez. Fizik için zaman, "t" ile gösterilen ölçülebilir bir veridir. Fizik için zamanın tanımsız kalması bir sorun oluşturmaz, çünkü doğa olaylarının fiziksel olarak açıklanmasında "t" yeterlidir. Ancak felsefe için zamanın ontolojik boyutuna dair tartışmalar sürmektedir. Dolayısıyla zamanın ne olduğunu tam olarak anlayabilmek, esas olarak felsefi bir soruşturma yapmaktan geçer. Zaman kavramı disiplinler arası bir çalışma gerektirmekte ve her türlü bilim dalının verilerinden yararlanmayı gerektirmektedir. Ancak felsefe dışındaki disiplinler için zaman, dolaylı olarak bilinmesi yeterli görülebilir bir araçken, felsefe için ise mahiyet bakımından ne olduğunu aramaya çalıştığımız bir amaç halindedir. Çünkü felsefe için zaman gizemliliğini korumaktadır.

Bütün bunlar dikkate alındığında felsefe alanında zaman kavramı üzerine çalışmanın en önemli ve belki de cezbedici kısmı konunun gizemliliğidir. Düşüncelerinden vazgeçip başka bir düşünceye yönelme eğilimine çok fazla alışık olmadığımız birçok sistem filozofu dahil pek çok felsefeci, zaman üzerine düşünürken ya kararlarını değiştirmişler, ya eklemeler yapmışlar ya da zamanın bilinemeyeceğine dair söylemlerde bulunmuşlardır. Bu durum, zamanın henüz çözülmeyi bekleyen gizemlilikte bir kavram olduğunu ve bir felsefeci için bu kadar yanı başımızdayken bu kadar az şey bildiğimiz bu kavramı anlamının önemini ortaya koymaktadır. İnsanın kendi varlığını ve diğer tüm varlıkları anlayabilmesi için zamanın ne olduğunu kavrayabilmesi gerekmektedir. Günlük yaşantımızın temelini ve adeta başlangıç noktasını oluşturan zaman, yapacağımız tüm eylemlerden düşüneceğimiz tüm sorgulamalara kadar bizimle birlikte. Öyle ki eşyayı algılamamızın ve onun hakkında düşünmemizin tek yolu bunu zamanda

yapmaktır. Eğer ki zamanın ne olduğuna dair açık bir düşünceye ulaşamazsak, zaman ile ilişkimiz sayesinde kavradığımız somut ve soyut tüm varlıkların ne olduğuna dair bir yargıya ulaşmakta da kuşkuya düşeriz. Bu durum, zaman kavramı üzerine yapılacak bir felsefi sorgulamanın önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çalışma zamanın ontolojik boyutu üzerine yoğunlaşmaktadır. Zamanın mahiyeti üzerine düşünüldüğünde ortaya dört temel soru çıkmaktadır. Bu dört temel soruya verilecek yanıtlar, zaman üzerine yapılacak diğer bütün sorgulamalar açısından temel oluşturur. Bu sorulardan üçü, McTaggart'a kadarki süreç içerisinde felsefe tarihi içerisinde sorgulanmıştır. Çalışmanın bir sonraki bölümü olan 'McTaggart'a Kadarki Süreçte Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri' başlıklı bölüm, bu üç soru üzerine yapılan sorgulamaları içermektedir. Bunlardan birincisi, zamanın öznel mi, yoksa nesnel mi olduğu sorusudur. İkincisi, zamanın mutlak mı yoksa ilişkisel mi olduğu sorusu iken üçüncü soru ise zamanın mutlak mı yoksa göreceli mi olduğu sorusudur. McTaggart'a kadarki süreç içerisinde felsefe tarihi içerisinde tartışılan bu soruların incelenmesinden sonra çalışmanın bir sonraki bölümünde ise dördüncü temel soru olan zamanın kipli mi yoksa kipsiz mi olduğu sorusunu içeren 'McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı Argümanı' ele alınacaktır. Çalışmanın son bölümü olan 'McTaggart Sonrası Zaman Teorileri ve 20. Yüzyıl Zaman Felsefesi Tartışmaları' başlığı altında ise McTaggart sonrası döneme ışık tutularak, McTaggart'ın Zaman Felsefesinin oluşumuna etkisi, Zaman Felsefesi başlığı altında sistemleştirilen akımlar ve Zaman Felsefesi konuları içerisindeki tartışmalar incelenecektir.

Çalışmada McTaggart öncesi, McTaggart'ın argümanı ve McTaggart'ın sorası şeklinde üçlü bir dönemsel incelemeye gidilmiştir. Bunun sebebi McTaggart'ın argümanının zamana dair felsefi yaklaşımlar arasında çok önemli bir kırılma noktası oluşturmasıdır. Ancak bu üç dönemi birbirlerinden tamamen ayrı ve kopuk dönemler olarak görmemek adına da McTaggart'ın argümanının hem kendisinden önceki felsefe tarihi ile hem de kendisinden sonraki Zaman Felsefesi ile bağlantısı saptanmaya çalışılacak ve dönemler arasında düşünsel bir köprü kurulmaya çalışılacaktır.

## 1. McTaggart'a Kadarki Süreçte Felsefe Tarihinde Zaman Düşünceleri

Felsefe tarihinde zaman düşüncelerini üç başlık altında ele aldığımız bu çalışmanın ilk başlığı, ilkçağdan yirminci yüzyılın başlarına kadar uzanan çok geniş kapsamlı bir dönemi içermektedir. Bu dönemi de kendi içerisinde üç ayrı dönemde incelemek mümkündür. Bu dönemler sırasıyla Aristo fiziği dönemi zaman düşünceleri, Newton fiziği dönemi zaman düşünceleri ve Einstein fiziği dönemi zaman düşünceleri olarak sınıflandırılabilir. Bu şekilde bir sınıflandırmaya gidilmesinin en önemli nedeni, üç temel evren anlayışının ve aynı doğrultuda da üç temel zaman anlayışının insanlık tarihinde etkili olmasıdır. Bu üç dönemin zaman anlayışının birbirlerinden en temel ayrımları ise, zaman kavramı ile hareket kavramı arasındaki, ontolojik olarak doğanın incelenmesi bakımından önceliğin

hangisinde olduğuna yönelik farklılıktır. Yani zamanın mı harekete bağımlı olduğu yoksa hareketin mi zamana bağımlı olduğu sorusuna bu üç dönemde de farklı karşılıklar verilmiştir.

Aristo fiziği merkezli zaman düşüncelerine göre doğa, özünde bir hareket ilkesidir. Dolayısıyla yer, zaman ve boşluk hareketin gerektirdiği şeylerdir.<sup>1</sup> Bu düşünce sisteminde hareket zamandan daha öncül bir kavram olarak görülmüştür. Aristo fiziğinin temel bir özelliği olarak bu öncelleme, zamanın aynı zamanda nesnel olduğunun kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Hareket ile birlikte var olabilen bir zaman tanımı, ontolojik açıdan önce hareketin sonra zamanın geldiği ve hareketin, nesnenin olmadığı bir koşulda zamanın da var olamayacağı anlamına gelmektedir.

Aristo fiziği dönemi nesnel zaman anlayışının en önemli temsilcisi Aristoteles'tir. Aristoteles zamanı 'nun' dediği an kavramına indirgemiş ve zamanın ölçütünü iki an arasında meydana gelen hareket olarak nitelendirmiştir.<sup>2</sup> Bu noktada Aristoteles'in ulaştığı zaman tanımı ise 'öncesine ve sonrasına göre hareketin sayısı' şeklindedir.<sup>3</sup> Zamanı, hareket halinde olan varlıkların birbirleriyle kurdukları öncelik ve sonralık ilişkisi olarak gören Aristoteles için hareket etme potansiyeli olan her varlık için zaman söz konusudur. Dolayısıyla zaman için gerekli olan tek şey harekettir.

Aristoteles'in nesnel zaman anlayışı, kendisinden Galileo ve Newton'a kadarki iki bin yıla yakın süren süreç içerisinde hakim görüş olarak kalmayı başarmıştır. Batı felsefesinin çok büyük bir kısmının yanı sıra Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam felsefecileri de dahil olmak üzere kendisinden sonra gelen felsefecilerin büyük çoğunluğu Aristo fiziği ve Aristo fiziğinin oluşturduğu nesnel zaman anlayışını büyük oranda benimsemişlerdir. Öte yandan dönem içerisinde bu nesnel zaman anlayışına karşı geliştirilmiş zaman anlayışları da mevcuttur. Bunlar içerisinde en önemlisi Augustinus'un öznel zaman anlayışı olup dönem içerisindeki zamanın öznel mi yoksa nesnel mi olduğu tartışmasına yön vermesi bakımından son derece önem teşkil etmektedir.

Augustinus zamanın harekete bağımlı olduğunu reddederek evrende hiçbir hareketin olmadığı bir durumda bile zihnimizdeki zamanın varlığını koruyacağını söylemiştir. Ona göre hareket ile bu hareketin zihindeki ölçüsü olan zaman birbirlerinden ayrı varlıklardır. Fiziksel öğeler ile hiçbir şekilde varlığı ispat edilemeyen zaman kavramı, idrak etme, hatırlama ve beklenti şeklinde insan zihninde yer kaplamaktadır. Bu bağlamda Augustinus fiziksel zamanın gerçek olmadığını, gerçek olanın fiziksel olayların zihnimizde bıraktığı izlenim olan öznel zaman olduğu sonucuna varmıştır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> David Ross, *Aristoteles*, trc. İ. Oktay Anar (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2011), 136.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Fizik 4*, haz. H. Tezgör, T. Armaner, trc. Saffet Babür (İstanbul: YKY,1997), 185.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Fizik 4*, 191.

<sup>4</sup> Augustinus, *İtiraflar*, trc. Dominik Pamir (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007), 265-291.

Öznel zaman anlayışı, Augustinus'tan bu yana nesnel zaman anlayışına karşı getirilen en büyük itiraz olarak varlığını sürdürmektedir. Dönemin ilerleyen yıllarında İslam filozofu Ebu'l Berekat el Bağdadi tarafından da benimsenerek İslam felsefesindeki Aristocu geleneğe karşı getirilen itirazların merkezinde yer almıştır. Bu bağlamda Newton fiziğine kadar felsefe tarihindeki zaman düşüncelerinin zamanın öznel mi yoksa nesnel mi olduğu sorusuna verdikleri yanıtlar, filozofların zamana dair düşüncelerinde merkezi rol oynamıştır. Öznel zaman ile nesnel zaman ayrımının temelinde ise, zamanın yapısının parçalı veya bütüncül olarak düşünülmesi yatmaktadır. Zamanın yapısının parçalı görülmesi nesnel zaman anlayışına yönelmesine yol açarken, zamanın yapısına bütüncül bir yaklaşımda bulunulması ise öznel zaman anlayışının benimsenmesine neden olmuştur. Özetle Aristo fiziği dönemi zaman düşünceleri, zamanın nesnel mi olduğu, yoksa öznel mi olduğu sorusundan yola çıkarak, zamanın yapısının parçalı mı yoksa bütüncül mü olduğu, zamanın harekete gereksinim duyup duymadığı tartışmaları üzerinden ilerlemiş ve bu sorulara verdikleri yanıtlara göre felsefeciler, çeşitli zaman anlayışlarına sahip olmuşlardır.

Felsefe tarihindeki zaman düşünceleri içerisindeki ikinci dönem, Newton fiziğinin hakim olduğu dönemdir. Aristo fiziğinden Newton fiziğine geçiş ile oluşan yeni evren anlayışı ile birlikte zamana dair saptamalarda da derin farklılıklara gidilmiştir. Aristo fiziğinin kabul ettiği zamanın harekete bağlı olduğu tespiti, yerini hareketin zamana bağlı olduğu tespitine bırakmıştır. Dolayısıyla bu düşüncede zaman, hareketten daha temel ve öncül bir kavramdır. Zamana dair bu yeni yaklaşımın en önemli sebebi, Newton fiziğinin getirdiği mutlak zaman anlayışındır.

Mutlak zaman anlayışı, zamanın her türlü hareketten ve evrendeki tüm varlıklardan bağımsız olarak kendi başına bir varlık teşkil ettiğini savunur. Bu bağlamda mutlak zaman anlayışı, nesnel zaman anlayışının savunduğu zamanın hareket, değişim gibi fiziksel öğelere bağlı olduğu görüşünü reddettiği gibi öznel zaman anlayışının savunduğu zamanın insan düşüncesine bağlı olduğu görüşünü de reddeder. Mutlak zaman anlayışının ilk savunucularından Gassendi, nasıl ki mekanın varlığını insan düşüncesinden bağımsız olarak kabul ediyorsak, aynı şeyi zaman için de yapmamız gerektiğini söylemiştir. Öte yandan varlıkların nerede olduklarının muhatabı mekan ise, varlıkların ne zamanda olduklarının muhatabının zaman olması gerektiğini belirterek de zamanın mekandan da ayrı bir varlığa sahip olduğunu düşünmüştür. Bu bağlamda zaman, fiziksel veya zihinsel hiçbir varlığın etkisi altında kalmadan varlığını sürdüren bir varlıktır.<sup>5</sup>

Isaac Newton, zamana dair yaptığı tespitler ile Einstein'e kadar gelen iki yüz küsür yıllık süreç içerisinde mutlak zaman anlayışının en yaygın görüş haline gelmesine neden olmuştur. Newton zamanın insan ölçümü ve hissiyatından tamamen bağımsız, doğası gereği eşyayla ilişkiye girmeyen, matematiksel bir sistemi olan bir ontolojisinin olduğunu söylemiştir.<sup>6</sup> Dönemin diğer filozoflarından Rene Descartes

<sup>5</sup> Saul Fisher, *Pierre Gassendi's Philosophy and Science* (Leiden Boston: Brill, 2005), 215.

<sup>6</sup> Philip Turetzky, "Mutlak ve İdeal Zaman", trc. N.Yılmaz, *Teori ve Politika*, sy.14, (1999): 2.

ve John Locke gibi isimler de mutlak zaman anlayışını kendi düşünce sistemlerinde kullanmışlar ve zamanın ne ölçtüğümüz gibi, ne de hissettiğimiz gibi olduğunu, başlı başına bir varlık olarak bulunmasının yanı sıra mekan ile birlikte diğer tüm varlıkların var olmasını sağlayan bir yapıda olduğunu kabul etmişlerdir. Bu yaygın kabulün karşısında ise dönemin diğer filozofları olan Leibniz, Spinoza, Hume ve Berkeley gibi isimlerin ortaya attıkları ilişkisel zaman anlayışı bulunur.

İlişkisel zaman anlayışı, zaman ve mekanın birer varlık olmadıklarını, madde ile aramızdaki bağlantıyı sağlayan ilişkiler topluluğu olduklarını savunur. Bu görüşün en önemli temsilcisi olan Leibniz'e göre zaman, iki olay arasındaki zamansal ilişki, uzay ise iki olay arasındaki mekansal ilişkidir.<sup>7</sup> Dolayısıyla zaman ve uzayın varlığı, her zaman en az iki olaya bağlı olduğu için Newton'un savunduğu gibi mutlak olamaz. Aynı şekilde Spinoza, zamanın öze değil varoluşa ait bir şey olduğunu söyleyerek bir çemberin veya bir üçgenin özünün, şu anda, Adem'in yaratıldığı zamana kıyasla daha uzun süre var olmuş olduğunun söylenemeyeceğini düşünmüştür.<sup>8</sup> Görünen ve dokunulabilen somut nesnelerin düzeninden mekan kavramına ulaştığımız gibi, izlenimlerin ve tasavvurların peş peşe gelmesinden zaman kavramına ulaştığımızı söyleyen David Hume da zamanın hem bilinçte hem de olgular dünyasında karşılığı olan ilişkisel bir kavram olduğu sonucuna varmıştır.<sup>9</sup> Mutlak zaman anlayışına karşı geliştirilen bütün bu düşünceler, kendi dönemlerinde arka planda kalmalarına rağmen özellikle Einstein fiziğinin yeni tespitleri ile yeniden gün yüzüne çıkmış ve çağımızda yorumlanmıştır.

20. yüzyılın başına kadar geliştirilen zaman düşünceleri arasında hiçbir düşünce, zamanın izafi olabileceği ile ilgili en ufak bir şüpheye dahi varmamıştır. Einstein'a kadarki düşüncelerin hepsinde zamanın herkes için aynı olduğuna dair kuşku duyulmaz bir kabul söz konusudur. Aristoteles'in zamanı harekete bağlı olsa da bu hareket mutlak bir uzayın içerisinde var olan ve herkes için aynı sonuçları doğuran bir harekettir. Benzer şekilde Leibniz'in zamanı da ilişkisel olmasına karşın zamanın ilişki halinde olduğu tüm ögeler evrensel bir düzen içerisinde herkes için ortak sonuçlar doğuracak yapıdadır. Ancak zamanın izafiliğini ortaya koyan Einstein için zaman, hareket eden kişiye göre hızlanan veya yavaşlayan bir yapıdadır. Fiziksel olarak 'Zamanın hızlı geçmesi' meselesi, ilk kez İzafiyet teorisi ile ortaya atılmıştır.

Einstein fiziği, kütle çekimi ve hızın artmasıyla zamanın yavaşladığını tespit etmiştir. Bu tespitten doğan izafi zaman anlayışı, zamanın herkes için farklı işleyen bir yapıda olduğunu, bizim yapıp ettiklerimizle zamanın değişime uğradığı sonucuna varmıştır. Bu bağlamda zaman kavramı yerine 'uzay zamanı' (space time) kavramını getiren Einstein, birbirlerinden bağımsız olarak üç boyutlu uzay

<sup>7</sup> G. W. Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, trc. Afşar Timuçin (İstanbul: Bulut Yayınları, 2010), 68.

<sup>8</sup> Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, trc. Coşkun Şenkaya (İstanbul: Dost Yayıncılık, 2014), 190.

<sup>9</sup> David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, trc. Ergün Baylan (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 28.

ve lineer bir zaman gibi ayrı ayrıkların olmadığını, zamanı da uzaydaki bütün koordinatlar gibi bir koordinat olarak düşünmemiz gerektiğini söylemiştir. Böylece Aristo fiziğinin hareketi zamana öncelenmesi de, Newton fiziğinin zamanı harekete öncelenmesi de yanlışlanarak, hareket ve zamanın birlikte oluşturdukları bir sistem tespit edilmiştir. Uzaydaki bütün boyutları düşündüğümüzde sol-sağ (x), ileri-geri (y) ve aşağı yukarı (z) ya da en, boy ve yükseklik olarak üç boyutu belirlemektediriz. Zamanın da t olarak bütün bu x, y, z koordinatlarından bir dördüncüsü olduğunu söyleyen Einstein için eni boydan ayırmak ne kadar anlamsızsa, zamanı mekandan ayırmak da o kadar anlamsızdır. Zaman ile mekan arasında ayrılmaz bir bağ vardır, zamansız bir mekan olmadığı gibi, mekansız bir zaman da söz konusu olamaz. Bu konuda insan zihninin farklı bir algılama içerisinde olmasını ise Einstein, bir yanlısıma olarak görmüştür. Bizim zamana dair bugüne kadarki ve belki de bundan sonra da değişmeyecek olan algımız, Einstein'a göre zihnimizin bir yanlısamasıdır. Bizim zaman algımız, zamanın olayların gerçekleşmesini mümkün kılan ancak kendisinin herhangi bir gerçekleşme faaliyetinde bulunmadığı şeklindedir. Yani evrende bir şeyler olmaktadır ve bu olaylar bir "zaman" da olmaktadır. Ancak zamanın kendisinin katıldığı herhangi bir "oluş" söz konusu değildir. İzafiyet Teorisine göre ise zaman da bizzat oluşun içindedir. Bu yüzden oluşu mümkün kılan ayrı bir zaman kavramı yerine oluşun içinde olan bir uzay zamanı kavramı getirilmiştir.

İzafi zaman anlayışının yirminci yüzyıl felsefesine en büyük etkisi, zaman kavramının tek başına değil, bir başka kavramla birlikte ele alınarak yeni bir kavram elde etmek gerektiğine dair yeni fikirdir. Newton fiziğindeki mutlak ve kendi başına olan bir zamanın kabulü ile bu tarz bir girişime gitmek mümkün görünmemektedir. Ancak Einstein'ın zamanın mutlak ve değişmez olmadığına dair bulguları, sadece fiziksel anlamda bir zaman yerine 'uzay zamanı'nın kabulü olarak yansımamıştır; düşünsel anlamda da zamanın başka bir varlık ile iç içe olma ihtimali üzerine felsefecilerin kafa yormasına vesile olmuştur. Nitekim 'uzay zamanı'nın zihinsel ifadesine benzer bir 'işsel zaman bilinci' tanımı ile Husserl, bilinci zamanla birlikte, zamanı da bilinçle birlikte ele almıştır. Husserl'a göre bilinç ve zaman, birbirlerine muhtaç olarak ve başka hiçbir şeye muhtaç olmayarak var olurlar. Bu bağlamda Husserl 'işsel zaman bilinci' kavramını ortaya atmıştır.<sup>10</sup> Benzer şekilde Heidegger de 'varoluş' kavramı ile varlığı zamanla birlikte, zamanı da varlıkla birlikte ele almıştır. Bu bağlamda dönemin tüm düşünürleri için mutlak zaman anlayışından uzaklaşıldığı ve zamanın bilinçten bilince, varlıktan varlığa veya başka bir vasıtayla, bir şekilde izafi olduğu görüşünün hakim olduğunu söylemek mümkündür.

## 2. McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı Argümanı

McTaggart'a kadarki süreçte Aristo fiziği, Newton fiziği ve Einstein fiziği dönemlerinde zamanın mahiyeti üzerine sorulan üç temel sorudan sora incelenmesi gereken dördüncü soru, zamanın kipli ve dinamik mi, yoksa kipsiz ve statik mi olduğu sorusudur. Bu soru felsefe tarihinin başından itibaren

<sup>10</sup> Edmund Husserl, "İşsel Zaman Bilinci", trc. D. Şahiner, *Cogito*, sy 11, (1997): 18.



düşünürlerin fikirlerinde yer edinmiş olsa da ilk kez sistematik olarak McTaggart tarafından ele alınmıştır. McTaggart, eğer zaman var ise, zamanın nasıl bir gerçeklik yapısında olabileceğine dair yaptığı araştırma sonucunda iki temel ihtimal olduğunu söylemiştir. Bu ihtimallerden biri zamandaki herhangi bir olayın ya geçmişte, ya şimdide ya da gelecekte bulunuyor olması ve zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç dilime ait bir ontolojik yapıda olmasıdır. Zamanın böyle bir gerçekliğinin olma ihtimaline McTaggart, zamanın A serisi adını vermiştir. Bu seri, zamanın kipli ve dinamik yapısını kabul eder ve zamandaki kipleri dilsel bir kullanım değil, ontolojik bir gerçeklik olarak görür.

McTaggart'ın eğer zaman var ise nasıl bir gerçeklik yapısında olabileceğine dair yaptığı araştırma sonucunda ulaştığı ikinci ihtimal, herhangi bir olayın başka bir olaydan ya önce olduğu ya da sonra olduğu ve bu bağlamda zamanın önce ve sonra ile ilişkili bir ontolojisinin olma ihtimalidir. Zamanın bu şekilde bir gerçeklikte olma ihtimaline McTaggart, zamanın B serisi adını vermiştir. Zamanı kipsiz ve statik bir yapıda gören bu seri için kullandığımız kipler dilin bir ürünü, hissettiğimiz zamanın akma özelliği ise psikolojimizin bir ürünü olup gerçeklik ile ilişkileri yoktur. Gerçeklik ile ilişkisi olan ise statik, kipsiz ve bütün olayları önce olan olaylar, sonra olan olaylar veya eşzamanlı olan olaylar olarak içerisinde barındıran yapıdaki bir zamandır.

McTaggart'a kadarki felsefe tarihinde felsefecilerin bir kısmı, zamanın kipli mi yoksa kipsiz mi olduğu sorusuna yorumda bulunmuşlardır. Aristo fiziği döneminde Augustinus'un zamanı öznel ve kipli, Kindi ve Farabi'nin nesnel ve kipli, Aristoteles, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün nesnel ve kipsiz, Plotinus ve Bağdadi'nin ise öznel ve kipsiz düşündüklerini söylemek mümkündür. Newton fiziği dönemine gelindiğinde Descartes ve Hegel zamanı mutlak ve kipli görürken, Leibniz ve Spinoza ilişkisel ve kipli, Newton Locke ve Kant ise mutlak ve kipsiz görmüşlerdir. Einstein fiziği döneminde ise Bergson, Husserl ve Heidegger'in zaman kavramlarının A serisine, Einstein'ın uzay zamanının ise B serisine yakın olduğu söylenebilir. Buna karşın felsefe tarihinde hangi felsefecinin A serisine, hangi felsefecinin B serisine yakın görüşler sarf ettiğine dair görüş bildirmek aslında her türlü yoruma ve eleştiriye açık bir uğraştır. Bu bağlamda burada yapılan sınıflandırmalar da yoruma bağlı olup kişisel değerlendirmelerimizle oluşturulmuştur. Zira McTaggart'a kadar aslında bu tarz bir sınıflandırma yapılmamıştır. McTaggart'ın özgünlüğü de buradadır. McTaggart'ın A serisi ve B serisi, yeni bir düşünce olmamasına rağmen bu iki seriyi birden inceleyerek zamanın bunlar dışında bir gerçekliğinin olamayacağına dair yaptığı tespit ve zamana dair bu tür bir sınıflandırma ilk kez McTaggart tarafından yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümü, McTaggart'ın bu sınıflandırmayı yaptığı argümanının incelenmesine ayrılmıştır.

## 2.1. Birinci Önerme: Zaman Ancak Değişim İle Mümkündür

McTaggart'ın zamanın gerçektışılığı argümanını doğru tahlil edebilmek için, onun genel ontolojisindeki gerçek ve gerçek dışı kavramlarını anlamak gerekmektedir. McTaggart'a göre, bir kavramın gerçek olarak nitelendirilmesi, o kavramın kendi

varlığı içerisinde çelişki barındırmamasına bağlıdır. Yani ontolojik bir kavram kendi varlığı içerisinde çelişki barındırıyorsa, o kavram gerçek değildir, gerçektir. Buradan McTaggart'ın gerçeklik ile varlık kavramlarını aynı anlamda kullandığını çıkartmaktayız. Ona göre bir şeyin var olabilmesi, gerçekliğe uygulanabilmesine bağlıdır. Yani McTaggart için var olan her şey gerçek, gerçek olan her şey de vardır. Burada McTaggart'ın, gerçeklik ile ilgili ontolojik bir tespitten çok kavramsal bir tespit bulduğunu söylemek mümkündür. Çünkü McTaggart için bir kavramın gerçeklikten pay alabilmesinin koşulu, o kavramın kendi içerisinde tutarlı olması gerekmektedir. Bu da ontolojik bir tespitten çok kavramsal ve analitik bir söylemdir.

Bir kavramın gerçeklikten pay alabilmesinin koşulu olarak o kavramın kendi varlığı içerisinde tutarlı olması gerektiğini ortaya koyduktan sonra McTaggart, zaman kavramının gerçek olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun için zaman kavramının var olabilmesi için gereksinim duyduğu başka bir kavram olup olmadığı sorusu sorulmalıdır. McTaggart için böyle bir kavram vardır. Ona göre zaman, ancak değişimin varlığı ile mümkün olabilmekte, değişimin ortadan kaldırılacağı bir durumda zamanın var olabilmesi imkansız hale gelmektedir. Bu bağlamda McTaggart'ın argümanını kurarken temele oturttuğu ilk önermesi, zamanın ancak ve ancak değişim ile mümkün olabileceği, değişim yoksa zamanın var olamayacağı önermesidir.<sup>11</sup>

McTaggart'a göre herhangi bir nesnenin değiştiğinin söylemi, ancak o nesnenin çevresindeki diğer nesnelerin değişimi ile doğru bir söylem haline gelebilir. Değişen hiçbir şeyin olmadığı bir evren düşündüğümüzde McTaggart, bunun zamansız bir evren olacağını, hiçbir nesnenin zamana dair hiçbir şey barındıramayacağını öne sürmüştür. Fiziksel dünyaya ait bağıl hareket ve İzafiyet teorisinin getirdiği göreceli değişim kavramları, McTaggart'ın bu bakış açısını doğrulamaktadır. Dolayısıyla fiziki dünyada zamanın değişime indirgenmesi veya değişim ve zaman kavramlarının beraber kullanılması, karşıtlarına rağmen çağımızın yaygın kabulüdür. Ancak değişim olmadığında bilinçli bir varlığın zamana ait bir şey barındırıp barındıramayacağı sorusu, üzerinde durulması gereken bir tartışma konusudur. McTaggart, değişen hiçbir şeyin olmadığı bir yaşantıda, bilinçli varlıkların düşüncelerinin de zamana ait hiçbir şey barındıramayacağını söylemiştir. McTaggart'ın bu konu üzerinde herhangi bir açıklama gereksinimi duymamasının nedeni, zamanı nesnel olarak görmesidir. Zamanı nesnel olarak gördükten sonra McTaggart, insan bilincindeki zamanın ürününü de fiziki dünyadaki zaman olarak görmüş, fiziki dünyadaki zamanı değişime bağlı kabul ettiği için de, bilincin zamanını da değişime bağlı olarak kabul etmiştir. Böylece McTaggart, zamanın ancak değişim ile mümkün olduğu önermesini evrensel bir kabul olarak nitelendirmiş ve argümanının sistematliğini bu önerme üzerine oturtmuştur.

<sup>11</sup> John Ellis McTaggart, "The Unreality Of Time" , *Mind New Series*, sy 17 (1908): 458. John Ellis McTaggart, *The Nature Of Existence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 11.

## 2.2. İkinci Önerme: Değişim ve Zaman Ancak A Serisi İle Mümkündür

Zamanın var olabilmesi için değişimin zorunlu olduğunu kabul ettikten sonra McTaggart, şu soruyu sorar: Zaman var ise nasıl bir gerçeklik yapısı içerisindedir? Bu soru ile McTaggart, A serisi ve B serisi olmak üzere olası iki temel zaman gerçekliğinden bahsetmektedir. Zaman var ise ya A serisi ile, ya da B serisi ile mümkündür. Bunların dışında bir zaman gerçekliğinden söz etmek mümkün değildir. Bu noktada McTaggart, zamanın hangi seri ile mümkün olduğu sorusuna verdiği yanıtı, ikinci önermesi olarak kabul edecektir.

McTaggart'a göre eğer B serisi gerçekse, o halde zaman, bizim deneyimlediğimizden çok farklı bir yapıdadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek olarak algıladıklarımızın zamanın mahiyeti açısından herhangi bir karşılığı olmadığı gibi, olayları deneyimlemekte olduğumuz 'şu an' perspektifi de zamanın bize göre olan ve kısmi bir alanı durumundadır. Zamanın böyle bir yapıda olup olmadığının yanıtı, McTaggart için B serisinin tutarlı bir yapı oluşturup oluşturamadığında yatmaktadır. Böyle bir incelemeye girdiğinde McTaggart, B serisini son derece tutarlı görmüş ve B serisinin zamanı tam anlamıyla kapsayıcı yapısından son derece etkilenmiştir. B serisi içerisindeki bir M olayı eğer N'den önce gerçekleşmiş ise, tarihin hangi perspektifinden bakılırsa bakılsın, M N'den öncedir veya N M'den sonradır.<sup>12</sup> Sokrates'in ölümü, McTaggart'ın doğumundan öncedir veya McTaggart'ın doğumu Sokrates'in ölümünden sonradır. Bu bağlamda McTaggart, B serisini matematiğe benzetmiştir ve sayılar arasındaki tutarlı düzende olduğu gibi, B serisinin önce ve sonra diziliminde de tutarlı bir düzen görmüştür. Nasıl ki 17 sayısını 21 ve 26 sayılarının arasına koyamıyorsak, B serisindeki tutarlı dizilimi de hiçbir şekilde bozamayız.<sup>13</sup>

B serisinin zaman kavramını kavramsal olarak nitelendirmeye uygun olduğunun tespitinden sonra, McTaggart'ın argümanının sistematiği içerisinde zamanın gerçekliğinin B serisi ile mümkün olduğunun kabulü için tek bir şart gerekmektedir. O şart, değişimin B serisi ile mümkün olabilme şartıdır. McTaggart, B serisinin, argümanın birinci önermesi olan "Zaman Ancak Değişim İle Mümkündür" önermesi ile ilişkisini test etmek istemiştir. Bu şart sağlanabilirse argümanın iki önermesi, 'Zaman ancak değişim ile mümkündür' ve 'Değişim B serisi ile mümkündür' olarak 'Zaman B serisi ile mümkündür' sonucuna varılacaktır. Yani zaman ancak değişim ile mümkün oluyorken değişim de B serisi ile mümkün oluyorsa; zamanın da B serisi ile mümkün olabileceği kabul edilir ve B serisi zamanın gerçek yapısı olarak nitelendirilebilir.

McTaggart'ın değişimden ne anladığının tespiti, ikinci önermenin doğru tahlil edilebilmesi için en temel şarttır. McTaggart, değişimi, bir olayın başka bir olaya dönüşmesi veya bir olayın bitip başka bir olayın başlaması olarak algılamaktadır. Dolayısıyla değişim, başlangıç ve son kavramlarını içerisinde barındırır. Bu

<sup>12</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 457.

<sup>13</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 462.

noktadan sonra B serisi ile değişimi açıklamak mümkün değildir. Çünkü B serisinde başlangıç ve son kavramlarına yer yoktur. Başlangıç ve son kavramları ancak kipli bir A serisi ile anlamlıdır. Çünkü son kavramı geçmişin kabulü ile, başlangıç kavramı ise geleceğin kabulü ile mümkün olabilmektedir. Bir olayın sona erip diğer bir olayın başlaması için zamanın kipli yapısı kabul edilebilir. Bir olayın sona ermesi, A serisindeki geçmiş zamanın artık var olmadığını kabulü ile mümkündür. Başka türlü herhangi bir olayın sona ermesi mümkün değildir. Statik bir anlayışta olayların hiçbiri sona ermemekte, neyse o olarak kalmaktadır. Aynı şekilde bir olayın başlaması da, A serisindeki gelecek zamanın şimdiye dönüşmesi ile mümkündür. B serisinin yapısında ise herhangi bir zaman diliminin henüz var olmadığı ve ileride varlığa geleceği veya herhangi bir zaman diliminin eskiden var olduğu ve artık var olmadığı gibi bir yapı mevcut değildir. B serisinde bir olay, her daim bir olay olmuştur ve hiçbir şekilde bir olay olmaya başlayamaz ve bir olay olmayı da durduramaz.<sup>14</sup>

McTaggart'a göre bir olayın başka bir olaya dönüşürken kendi olaylığını durdurması gerekmektedir. Yani bir M olayının başka bir N olayına dönüştüğünü söyleyebilmemiz için M'nin sona ermesi, N'nin başlaması ve böylece M'nin N olması gerekmektedir. McTaggart'ın ifadesiyle bir şeyin diğer bir şeyden önce veya sonra olduğunun söylenebilmesi için belirli bir zamanda (anda) bir olayın bitip diğer bir olayın başladığını söyleyebilmemiz gerekir.<sup>15</sup> B serisinde bir olayın kendisi olmaya başlaması veya kendisi olmayı durdurması gibi durumlar söz konusu olmadığına göre varılan sonuç, değişimin B serisi ile mümkün olamayacağıdır. Zamanın ancak değişim ile mümkün olduğu ilk önerme dikkate alınırsa, B serisinin zamanın gerçekliğini sağlamadığı sonucu da ortaya çıkmış olacaktır.

Zamanın mümkün olabilmesi için değişimin mümkün olduğunun kabulünün ardından değişimin B serisi ile mümkün olmadığını tespiti ile birlikte, zamanın gerçekliğini ortaya koyabilmek için geriye tek bir alternatif kalmıştır. O da A serisinin değişimi açıklaması ve kendi içerisinde tutarlı olmasıdır. Her ne kadar kendi içerisinde tutarlı olsa da öncelik ve sonralığın değişimi açıklamada yetersiz kaldığını düşünen McTaggart, eğer kendi içerisinde tutarlı ve değişimi açıklayabilen bir A serisinin varlığından bahsedebilirsek, ancak o durumda zamanın gerçekliğinden bahsedebileceğimiz sonucuna varmıştır.

A serisinin gerçekliğinin mümkün olup olmadığı sorgulamasına McTaggart, değişimin A serisi ile mümkün olup olmadığı sorusu ile başlamıştır. McTaggart'ın değişimden ne anladığı üzerine yaptığımız analizden de anlaşılacağı üzere, McTaggart için değişimin A serisi ile mümkün olduğunu kabul etmek hiç de zor değildir. McTaggart'ın değişim tanımı zamanın dinamik yapısını ifade eder ki A serisi de zaten zamanın dinamik yapısını açıklamaktadır. McTaggart, A Serisinin değişim ile mümkün olduğunu şu örnek üzerinden anlatmıştır: "Zamandaki bir olay, uzak gelecek olarak başlar, her geçen an yakın geleceğe döner. Bir an gelir ve

<sup>14</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 459.

<sup>15</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 460.

şimdi olur, ardından ise geçmiş ve uzak geçmiş olarak devam eder. Her geçen an ise daha da uzak geçmiş olarak değişmeye devam eder ve zaman var olduğu sürece bu değişim durmaksızın devam eder.”<sup>16</sup>

Böylece McTaggart; geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının gerçekliğinin reddedilmesinin, değişimin varlığını da reddetmek anlamına geldiği sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla değişim ancak A serisi ile mümkündür. Zamanın da değişim ile mümkün olduğu bu bakış açısının vardığı sonuç, zamanın ancak A serisi ile mümkün olduğudur.<sup>17</sup> Böylece McTaggart, argümanının ikinci önermesini de ortaya koymuş olup, sistematığın oluşturulması için geriye tek bir önerme kalmıştır. O önerme ya A serisinin varlığını kabul edip zamanın gerçekliğini ortaya koymak olacaktır; ya da A serisinin gerçek olmadığını kabul edip zamanın gerçekdışı olduğunu ortaya koymak olacaktır. Bu seçimi belirleyecek olan ise A serisinin kendi içerisinde tutarlı olup olmadığı sorusudur. Bu sorunun inceleneceği üçüncü önermenin incelenmesi ile argümanın sistematığı ortaya konmuş olacaktır.

### 2.3 Üçüncü Önerme ve Sonuç: A Serisi Çelişkilidir O Halde Zaman Gerçekdışıdır

A serisinin mümkünlüğü sorgulamasında McTaggart, iki ihtimal üzerine yoğunlaşmıştır. Birincisi A serisinin kiplerinin var olanlar olarak kabul edilmesi, yani McTaggart’ın söylemiyle geçmiş, şimdi ve geleceğin zamana ait nitelikler olarak kabul edilmesi; ikincisi ise A serisinin kiplerinin var olanlar değil, var olanlara ait bağıntılar olarak kabul edilmesidir. Bu iki ihtimali ayrı ayrı inceleyen McTaggart, bu iki ihtimalden herhangi birinin A serisi içerisinde tutarlı gözükmesi halinde, A serisinin gerçekliğini kabul edecektir.

Geçmiş, şimdi ve geleceğin var olanlar olarak ya da zamana ait nitelikler olarak kabul edilmesi, zaman kiplerinin sadece olaylara ait birer sıfat veya nitelendirme olmaktan çok daha fazlasını ifade ettiğinin kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda bir olayın geçmiş olması, bu olayın temel karakteristiği olup, o olayı o olay yapan temel bir özellik kabul edilmektedir. McTaggart, böyle bir kabulün hiçbir olayın aynı kalamamasına yol açtığını vurgulamıştır. Bütün olaylar gelecek iken şimdi, şimdi iken de geçmiş olmaktadır. Eğer bu değişim olayların nitelikleri olarak kabul edilirse, bir olayın geçmişteki hali ile gelecekteki halini aynı olay olarak değerlendirmek mümkün olamamaktadır. Sokrates’in ölümüne bugün geçmiş diyorsak ve Sokrates yaşarken bu olaya gelecek denildiyse, A serisinin kiplerinin zamana ait nitelikler olarak kabul edilmesi halinde bu iki olay birbirlerinden farklı olmalıdır. Ancak ortada tek bir olay vardır. Sokrates’in ölümü olayı tek bir olayken Sokrates’in ölümünün gelecekte olması ve Sokrates’in ölümünün geçmişte olması, bu tek olayı iki ayrı nitelik haline getirmektedir. Yani bir olay hem geçmişe, hem geleceğe hem de şimdiye sahip olabilmektedir. Bu durum, kiplerin zamana ait nitelik olarak kabul edilmesine terstir. Ya Sokrates’in ölümünü tek bir olay olarak kabul edip kiplerin ontolojik statüsü reddedilecek, ya

<sup>16</sup> McTaggart, “The Unreality Of Time”, 461. McTaggart, *The Nature Of Existence*, 13.

<sup>17</sup> McTaggart, *The Nature Of Existence*, 11-13.

da Sokrates'in ölümünü üç farklı olay olarak kabul edip, A serisinin kipleri var olanlar olarak ele alınmaya devam edilecektir.

A serisinin kipleri birer var olanlar olarak ele alınacaksa, McTaggart'ın da belirttiği gibi üç tane nitelik ile karşı karşıya kalırız. Bunlar gelecek olma, şimdi olma ve geçmiş olma nitelikleridir.<sup>18</sup> Öte yandan McTaggart, bir olayı yaşamanın da üç farklı niteliği olduğunu söylemiştir. Bunlar ise olayı deneyimleyen kişinin deneyimi, kişinin olayı önceden yaşaması ve olayı deneyimleyen kişinin olay ile ilgili hatırasıdır. Kişinin olayı sonradan yaşaması gelecek, olayla ilgili hatırası geçmiş, deneyimi ise şimdidir. McTaggart, yaşadığımız bu üç nitelik ile, olayın kiplerine ait geçmiş olma, gelecek olma ve şimdi olma niteliklerinin birbirleriyle uyummadığını düşünmüştür. Bizim için geçmiş, şimdi ve gelecek keskin bir şekilde birbirlerinden ayrılabilirken olay için bu durum söz konusu değildir. Çünkü aynı olayda geçmiş olma, şimdi olma ve gelecek olmanın üçü birden mevcuttur. Bu bağlamda McTaggart'ın vardığı sonuç, A serisinin niteliklerinin birbirleriyle uyumlu olmadığıdır. McTaggart'a göre, değişimi açıklayan A serisi, kiplerin nitelik olarak kabul edilmesi halinde, olayların aynı kalma özelliğini açıklayamamıştır. Kiplerin nitelik olarak kabul edilebilmesi için aynı kalan hiçbir olayın olmadığı kabul edilmelidir. McTaggart bunu reddeder ve aynı kalan olaylar arasında bir sürekliliğin var olduğunu ve bunun açıklanması gerektiğini düşünür.

A serisinin mümkünliğünün sorgulamasındaki ikinci ihtimal, A serisinin kiplerinin var olanlar değil, var olanlara ait bağıntılar olarak kabul edilme ihtimalidir. McTaggart, bu ihtimali diğer ihtimale göre çok daha makul görmüş ve zaman kiplerine dair kurduğu düşünce sisteminin temelini bu kiplerin bağıntı olduğu fikrini oturtmuştur. McTaggart için zaman ancak değişim ile, değişim ise ancak A serisi ile mümkündür ve A serisindeki zamansal akış, şimdinin geçmişten geleceğe doğru hareketi ile değişimi açıklar. Olaylar ilk önce gelecek, sonra şimdi ve daha sonra da geçmiş olurlar. Olayların kiplerinde meydana gelen bu değişiklikler, olayların kendi temel yapılarına ait değişiklikler değildir. Bir olayın gelecekte geçmişe dönüşmesi, o olayı ontolojik açıdan değiştirmez. O olay gelecekte geçmişe dönüşmüştür, onun dışında başka hiçbir şeyi değişmez, o olay ne ise odur.

A serisinin kiplerinin zamana ait bağıntılar olarak kabul edilmesi, olayların aynı kalmasını ve olaylar arasındaki sürekli düzeni açıklamakta mıdır? Eğer yanıt evet ise, McTaggart için A serisinin zamanı mümkün kıldığı kabul edilmelidir. Ancak McTaggart için bu sorunun yanıtı hayırdır. Ona göre bir olayın tamamen aynı kalmasını, A serisinin kiplerinin zamana ait bağıntılar olarak kabul edilmesi de sağlayamamaktadır. Çünkü bağıntıdaki bir değişim, niteliğe ait değişimi de içermektedir. McTaggart'ın söylemiyle geçmiş bir olay tek bir anlamda değişir; her an, şimdiden, önceden olduğundan daha fazla uzaklaşır.<sup>19</sup> 'Sokrates'in ölümü' adını verdiğimiz bir olay, sabit ve değişmez bir şekilde durmamakta, her geçen gün daha da uzak geçmişe doğru hareket etmektedir. A serisinin bu dinamik

<sup>18</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 470.

<sup>19</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 461.

zaman anlayışı, olaylar arasında herhangi sabit bir ilişkinin varlığını açıklayamamaktadır. Dolayısıyla A serisinin kiplerini olaylar arasındaki bağıntılar olarak da açıklasak, olayların nitelikleri olarak da açıklasak, McTaggart'a göre A serisi çelişkilidir. McTaggart, A serisinin gerçekliğini açıklayamamıştır. McTaggart'a göre A serisinin gerçekliğini açıklamada yaşanan herhangi bir zorluk, zamanın gerçekliğini açıklamada yaşanan zorluk anlamına geldiği için bu durum, zamanın gerçek olmadığı sonucunu doğurmaktadır.<sup>20</sup>

McTaggart, A serisinin kiplerini zamana ait nitelikler olarak da ele alsak, bağıntılar olarak da ele alsak A serisinin zamanın varlığını açıklayamadığı sonucuna ulaşmıştır. Bu sonucun temel gerekçesi, dinamik yapıdaki bir zaman düşüncesinin sürekliliği ve aynı kalan olayları açıklayamamasıdır. Kipli zaman anlayışının temelini oluşturan 'hareket eden bir şimdi' anlayışına McTaggart karşı çıkmıştır. Ona göre hareket eden bir şimdinin varlığının kabulü çelişki yaratmaktadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek kavramları bütüncül bir düzen oluşturmak bir yana, birbirlerini dışlayan uyumsuzlukta kavramlardır. Her olayın bu üç zaman kipinden en az ve az fazla biri olabileceğine dikkat çeken McTaggart, eğer bir olayın geçmiş ise, bu olayın şimdi ve gelecek olmadığı anlamına geldiğini ve bu durumun da geçmiş, şimdi ve geleceğin birbirlerini dışlayan, uyumsuz bir yapıda olduklarının kanıtı olduğunu vurgulamıştır.<sup>21</sup> Dolayısıyla bir olaya geçmiş, şimdi ve gelecek sıfatlarından sadece biri yüklenebilir. Ancak hareket eden bir şimdinin kabulü ile yapılacak bir açıklama, gelecek bir olayın hem şimdi hem de geçmiş olacağını söylemek anlamına gelmektedir ki bu sıfatlar birbirlerini dışladıkları için bu durum imkansızdır. McTaggart'a göre her biri eşit derecede gerçek bir duruma tekabül eden geçmiş, şimdi ve geleceğin -burada zaman kiplerinin bağıntı olduğu kabulünün etkisi bir kez daha görülmektedir- yerlerini hareket eden bir şimdi ile başka kiplere bırakması mümkün değildir. Çünkü şimdinin hareketi gerçek olan bir geçmişten gerçek olan bir geleceğe doğrudur ki iki gerçekliğin birbirlerinin yerini alması imkansızdır. Bu yüzden McTaggart, A serisinin zamana dair açıklamasını reddetmiştir.

William Lane Craig, McTaggart'ın A serisini neden reddettiğini anlamak için tüm zaman dilimlerinde yaşayan insanları birden düşünmemizi önerir. Öyle ki t1 zaman diliminde bulunan insanlar için t1 anı şimdi, t2 anı gelecektir. t2 zaman diliminde bulunan insanlar için ise t2 şimdi iken t1 geçmiştir. t1 zaman diliminde bulunan insanlar için şimdi olan t1'in hareket edip yerini t2'ye bırakması gibi bir durum söz konusu değildir. Aynı şekilde t2 zaman diliminde bulunan insanlar için geçmiş olan t1'in geçmişliğini başka bir kiple değiştirmesi de söz konusu değildir. Bu durumda McTaggart, t1'in değişmez bir biçimde hem şimdi hem de geçmiş olacağını, bunun da imkansız olduğunu söylemiştir.<sup>22</sup> Dolayısıyla hareket eden bir şimdi ve dinamik bir zaman anlayışı tutarsızdır.

<sup>20</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 458.

<sup>21</sup> McTaggart, *The Nature Of Existence*, 20.

<sup>22</sup> William Lane Craig, *Time and Eternity*, Wheaton (Illinois: Crossway Books, 2001), 145.

Hatırlanacağı üzere McTaggart'ın genel ontolojisinden bahsederken bir kavramın gerçek olarak nitelenebilmesinin ancak o kavramın kendi varlığı içerisinde çelişki barındırmamasına bağlı olduğunu kabul ettiğini belirtmiştik. Bir kavramın gerçek olduğunun söylenebilmesi için o kavramın kendi varlığı içerisinde çelişki barındırmaması gerektiğinin kabulü, o kavramın değişim içerisinde olmaması gerektiğinin, her durumda, her koşulda ve herkes için tek ve aynı kavram olarak kalması gerektiğinin kabulüdür. McTaggart bu koşulu A serisinin kiplerine uyguladığında, geçmiş, şimdi ve gelecek kavramlarının her durumda ve her koşulda tek ve aynı kavram olarak nitelendirilebilecek tutarlılıkta olmadığını tespit etmiştir. Bu bağlamda McTaggart, zamanın ancak değişim ile mümkün olduğuna dair tespiti ile başladığı argümanında değişimin ancak A serisi ile mümkün olduğu ve A serisinin de çelişkili olduğu önermeleri ile birlikte, zamanın gerçekliğini mümkün kılacak bir açıklama getirememiştir. Bu nedenle McTaggart için kabul edilmesi gereken, zamanın varlığına açıklama getirebilecek bir sistem oluşturana kadar zamanın gerçekliğini reddetmektir.<sup>23</sup>

Zamanın gerçek olmadığına dair McTaggart'ın ulaştığı sonuç, varlığa dair genel ontolojik perspektif açısından ne ifade etmektedir? McTaggart'ın bu soruya yanıtı, var olan hiçbir şeyin zamansal olmadığıdır. McTaggart'ın söylemiyle bir şeyin zamanda var olduğu hükmüne vardığımız her daim hata içinde oluruz. Bir şeyi zamanda var oluyor olarak algıladığımız her daim, gerçekte olmayan bir şeyi algılıyoruzdur. Öte yandan bizim şeyleri algılamamızın tek yolu, onları zamanda var oluyor olarak algılamak olduğunu da kabul eden McTaggart, zamanın gerçekdışı ve aldatıcı olduğunu kabul ederek bizim şeyleri algılamak için geriye hiçbir aracımızın kalmadığını da kabul etmiştir.<sup>24</sup> Bu durumun vardığı sonuç epistemolojik açıdan da son derece önemlidir. Zira var olan hiçbir şeyin zamansal olmamasına rağmen bizim her şeyin bilgisine zamansal olarak ulaşmamız ve geriye başka bir aracımızın kalmaması, elde ettiğimiz bilgiden de şüphe duymamız gerektiğini doğurur. Bu bağlamda zamanın gerçekdışı olduğuna dair ilk görüşlerden birinin şüphecilik akımının temsilcilerinden Sextus Empirikus olması da kesinlikle tesadüf değildir.

McTaggart'ın zamana dair şüpheci yaklaşımının şüphecilerin zamana dair şüpheci yaklaşımından en büyük farkı, McTaggart'ın reel dünyanın gerçekliğini kabul etmesidir. Şüpheciler reel dünyaya dair şüpheci bir yaklaşımdan sonra zamanın gerçekdışılığına ulaşmış iken McTaggart, reel dünyanın gerçekliğini kabul ettiği için zamanın gerçekliğini reddetmiştir. McTaggart bu durumu şöyle dile getirmiştir: "Her şey yanıltıcı bir şimdi içerisinde gözlenir ama hiçbir şey, gözlemlerin kendisi bile yanıltıcı bir şimdide var olamaz. Bu durumda, hiçbir şey aslında bir şimdi içinde değildir."<sup>25</sup> Yani McTaggart için gerçeklik vardır, ancak gerçekliğin zaman içerisindeki olaylar olarak algılanması hatalıdır. Bir anlamda

<sup>23</sup> McTaggart, *The Nature Of Existence*, 22.

<sup>24</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 471.

<sup>25</sup> McTaggart, "The Unreality Of Time", 473. McTaggart. "Zamanın Gerçekdışılığı", trc. N.Şimşek. *Kutadgubilig Dergisi*, sy 17 (2010): 144.



ontolojik bir hakikat söz konusu iken bu ontolojiye varmak için kullandığımız epistemolojik bir zaman aracı hatalıdır.

McTaggart'ın zamanın gerçektışıılığı argümanı, bu argümana katmadığı üç nokta ve daha birçok konu, 20. Yüzyılda Zaman Felsefesi başlığı altında tartışılmış ve hala da tartışılmaya devam etmektedir. Zamanın A serisi ile uyumlu olduğunu savunanların gerekçeleri, zamanın B serisi ile uyumlu olduğunu savunanların karşı tezleri, zamanın nesnel değil öznel olduğunu savunanların görüşleri, Einstein fiziği ile birlikte dört boyutlu uzay zamanı kavramının kullanılmaya başlanmasının tartışmaya getirdiği noktalar, zamanın C serisi veya başka geliştirilebilecek yeni bir seri ile mümkünliğünün olup olamayacağı gibi pek çok tartışma konusu, bu konuların başında gelmektedir. Çalışmanın bir sonraki bölümü bu konularının analizini ve McTaggart'ın argümanı ile bağlantısını içermektedir.

### 3. McTaggart Sonrası Zaman Teorileri Ve 20. Yüzyıl Zaman Felsefesi Tartışmaları

McTaggart'ın 'Zamanın Gerçektışıılığı' argümanından sonra yirminci yüzyılda, 'Zaman Felsefesi' adı altında yeni bir disiplin ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyıl Zaman Felsefesi, zamanın mahiyeti ile ilgili tarih boyunca sorulan sorulara McTaggart'ın argümanı ile gelen yeni yönelimleri de ekleyerek tartışmanın yeni bir boyuta yönelmesine katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda pek çok yeni düşünce, akım ve teori ortaya atılmıştır. Bu teorilerin bir kısmı A serisinin gerçekliğinin, diğer bir kısmı ise B serisinin gerçekliğinin bir savunması niteliğindedir. Çalışma kapsamında bu teorilerden en yaygın olanlarından, A serisi savunması olarak Şimdıcilik Teorisi (Presentism), Genişleyen Evren Teorisi (Growing Universe Theory) ve İndirgemeci Yaklaşım (Reductionism), B serisi savunması olarak ise Ezeli Zaman Teorisi (Eternalism), Blok Evren Teorisi ve Platonizm Teorisi incelenecektir.

Zamanın akışkanlığının veya sürekliliğinin nasıl sağlandığı sorusuna, diğer bir değişle geçmiş ile gelecek arasındaki bağlantının nasıl sağlandığı ve geleceğin nasıl geçmiş olduğu sorusuna üç farklı bakış açısı söz konusudur. Bu bakış açıları, Şimdıcilik Teorisinin, Genişleyen Evren Teorisinin ve Ezeli Zaman Teorisinin bakış açılarıdır. Şimdıcilik Teorisi, şimdilerin ardı ardına gelmesiyle değişim ve akışın meydana geldiğini savunur. Bu teoriye göre var olan her şey şimdide vardır, yani geçmişte var olanlar ve gelecekte var olacak olanlar varlıktan pay alamazlar. Şimdıciliğe göre geçmiş ve gelecek mevcut değildir, mevcut olan tek gerçeklik şimdidir. Gerçeklik, ardı ardına gelen şimdilerin toplamıdır ve her şey sadece şimdide var olmaktadır. Bu ardı ardına gelen şimdilerden geride kalanlar geçmiş, var olanlar şimdii ve de henüz var olmamışlar geleceği oluştururlar.

Şimdıciliğin bu tanımı, McTaggart'ın A serisi ile birebir uyuşmakta gibi gözükmektedir. Ancak McTaggart'ın A serisi tanımı ile Şimdıcilik arasında çok önemli bir fark vardır. Bir önceki bölümde değinmiş olduğumuz üzere, McTaggart için zaman kipleri, zamana ait nitelikler değil bağıntılardı. Bu durum zaman

kiplerinin, olaylara ontolojik açıdan bir etkilerinin olmadığı anlamına gelmektedir. Yani McTaggart için olayların geçmiş, şimdi ve gelecekte olması ile olayların var olup olmaması arasında hiçbir ilişki yoktur. Şimdıcilikte ise zaman kipleri, zamana ait bağıntılar olmayıp, nesnelerin bizatihi var veya yok olmalarını ifade eden ontolojik kavramlardır.<sup>26</sup> Bu bağlamda McTaggart'ın A serisini çelişkili kabul ettiği ve bu yüzden de zamanın gerçekdışı olduğu sonucuna vardığı noktada Şimdıcilik, A serisini kabul etmenin şimdıciliği kabul etmeyi gerektirdiğini ve şimdıciliğin kabulü halinde de A serisinin çelişkili olmadığını savunmaktadır.<sup>27</sup>

Bir diğer A serisi savunması olan Genişleyen Evren Teorisi, sadece şimdinin varlığının kabul edilmesi halinde zamanın akma ve süreklilik özelliğinin açıklanamayacağı görüşünü savunmaktadır. Bu teoriye göre var olan sadece şimdi ise, şimdi nasıl var olmuştur ve nereye doğru akacaktır gibi sorular belirsizliğini koruyacaktır. Ayrıca sadece tek bir tane mi şimdi vardır, yoksa kişiden kişiye, mekandan mekana göre değişen şimdiler mi vardır? Eğer var olan tek gerçeklik şimdi ise değişim nasıl mümkündür ve şimdinin geçmiş olması, geleceğin de şimdi olması nasıl gerçekleşmektedir? Bu soruların karşılıklarını Şimdıcilik teorisinde bulamayan bazı düşünürler, ortaya A serisinin yeni bir bakış açısını sunan Genişleyen Evren teorisini ortaya atmışlardır.

Genişleyen Evren Teorisinin temel savı, geçmiş ile geleceğin ontolojik açıdan eşit olmadığıdır. Bu düşünce B serisine karşı olduğu gibi Şimdıciliğe de karşıdır. Zira Şimdıcilikte tek gerçeklik şimdi olduğu için geçmiş ve gelecek eşit derece yoktur. Ancak Genişleyen Evren Teorisi, geçmişe gelecek gibi yaklaşamayacağını savunmaktadır. Bu teori, şimdi ile birlikte geçmişin de ontolojik bir gerçeklik olduğunu, geçmiş ve şimdinin var olanları meydana getirdiğini savunmaktadır. Var olmayan zaman dilimi ise gelecek zamandır. Gelecek zamanın varlığa geliş süreci ise Şimdıciliğin savunduğu gibi şimdilerin ardı ardına olan hareketi değil, geçmişin geleceği şimdi haline dönüştürmesidir. Geçmişin geçmişliğe ulaşması sayesinde gelecek şimdiliğe ulaşır ve gerçeklik haline gelir. Tek başına şimdi hiçbir gerçekliği sağlayamazken geçmiş ile şimdi arasındaki bu ilişki, varlığı, değişimi ve zamanın akışını açıklamaktadır. Genişleyen Evren Teorisi, ismini evrende gerçekleşen tüm olayların ve varlığa gelen tüm nesnelerin varlıklarının yok olmasının mümkün olmadığı görüşünden almıştır. Bu teori için 'eskiden vardı ama artık yok' gibi bir düşünce kabul edilemez. Varlığa gelen her şey var olmaya devam eder ve geçmiş zaman ve şimdiki zaman olarak her geçen gün genişler. Var olmayan gelecek zaman, her geçen gün eksilerek varlığa geçmekte ve önce şimdiki zaman olarak, sonra da geçmiş zaman olarak varlığını sürdürmektedir.

Zamanın nasıl süreklilik kazandığı sorusuna B serisinin bakış açısını sunan teori, Ezeli Zaman Teorisidir. Sadece şimdiki zamanın var olduğunu söyleyen Şimdıcilik ve şimdi ve geçmişin var olduğunu, geleceğin var olmadığını söyleyen Genişleyen

<sup>26</sup> Robin Le Poidevin, *Travels In Four Dimensions* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 136. Craig, *Time and Eternity*, 148.

<sup>27</sup> Craig, *Time and Eternity*, 148-150.

Evren Teorisine karşılık olarak Ezeli Zaman Teorisi, geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman arasında hiçbir ontolojik farklılık olmadığını savunmuştur. Ezeli zaman teorisyenlerine göre zamana bütün olaylara tepeden bakan adeta Tanrısal bir bakış açısı ile bakıldığında, olaylar arasında değişmez bir öncelik sonralık ilişkisinin getirdiği statik bir yapı ile karşılaşırız. Bu bakış açısı da bütün olayların eşit biçimde gerçek olduğu, evrenin tarihini oluşturan her bir parçanın eşit biçimde var olduğu bir düşünceye varır.<sup>28</sup>

Ezeli zaman teorisinin kabul edilmesi halinde 'varlığa gelme', 'yok olma' gibi değişime dayalı durumların açıklanamayacağı eleştirileri yapılmıştır. Statik bir yapıda değişimin nasıl açıklanacağı sorusuna ezeli zaman teorisyenleri, tarihteki bütün olayların eşit şekilde var olmasının, bu olayların aynı anda var olduğu anlamına gelmediğini söyleyerek yanıt vermişlerdir. Olaylar belirli bir öncelik sonralık ilişkisine dayalı bir şekilde ard arda meydana gelirler. Her bir olay içinde bulunduğu zaman dilimi içerisinde kipsiz olarak vardır ve olaylar arasındaki bu zaman farkı değişime neden olur.<sup>29</sup> Ezeli zaman teorisyenlerine göre zaman, önce, sonra ve eş zamanlılıktan oluşmakta iken değişim de önce ile sonra arasındaki ardıllık ilişkisinden oluşmaktadır.<sup>30</sup> Bu düşünce ile ezeli zaman teorisyenleri, değişimi açıklamak için geçmiş, şimdi ve geleceğin varlığını kabul etmek ve geçmişin yok olarak şimdi haline gelmesi ve geleceğin de şimdi olarak var olması gibi bir açıklamaya gerek duymamışlardır.

Zamanın sürekliliği ve değişimin nasıl sağlandığı tartışmasının dışında yirminci yüzyıl zaman felsefesindeki bir diğer tartışma, değişim ile zaman arasındaki ilişkiye dayalı tartışmadır. Tartışmanın temel sorusu, hiçbir değişimin olmadığı bir durumda zamandan söz edilip edilemeyeceği sorusudur. Bu soruya A serisi savunması içerisinde İndirgemeci Yaklaşım, B serisi savunması içerisinde ise Platonizm karşılık vermişlerdir. İndirgemeci yaklaşım, Leibniz'in zaman anlayışının 20. Yüzyıl versiyonu olarak özetlenebilir. Hatırlanacağı üzere Leibniz, Newton'un kendi başına ve mutlak zaman anlayışına karşı çıkarak, zamanın değişim var olduğu müddetçe var olabileceğini, hiçbir değişimin olmadığı bir durumda zamandan söz edilemeyeceğini savunmuştur. Aynı şekilde indirgemeci yaklaşımın zamana dair tespitini içeren en temel sav şudur: Evrende hareket halinde olan her şeyin hareketi bir süreliğine dursa, değişim halinde olan nesnelerin, varlıkların hiçbiri bir süreliğine hiçbir değişime uğramasa, bu 'bir süre' dediğimiz zaman dilimi mevcut olamaz. Çünkü 'Bir süre' olarak nitelendirdiğimiz zaman dilimi, hareket ve değişimin varlığı ile mümkün olabilmektedir. Örneğin bir yıl, dünyanın güneş etrafında dönüşü ile var olabilen, harekete ve değişime bağımlı bir süredir. Aynı şekilde gün, ay, saat gibi bütün zamansal ifadeler için bu durum geçerlidir. Dolayısıyla indirgemeci yaklaşım için zaman değişime muhtaçtır ve değişimin olmadığı durumda zamanı sorgulamak anlamsızdır.

<sup>28</sup> L. Nathan Oaklander, *Temporal Relations and Temporal Becoming*, Lanham (New York: University Press of America, 1984), 5.

<sup>29</sup> Nathan Oaklander, *Temporal Relations and Temporal Becoming*, Lanham, 170.

<sup>30</sup> Nathan Oaklander, *Temporal Relations and Temporal Becoming*, Lanham, 171.

İndirgemecilere göre zaman, olaylar arasındaki ilişkileri ifade eden bir araçtır. Bu ifade McTaggart'ın A serisi tanımına yakın gözükmektedir. Şimdilik Teorisi, kiplerin zamana ait birer bağıntı olduklarına karşı çıkararak McTaggart'ın bakış açısını eleştirmişti. İndirgemeci yaklaşım ise zaman kiplerini zamana ait nitelik olarak görmekten çok, McTaggart gibi bağıntı olarak görmektedir. Bu noktadan sonra McTaggart, nesnenin tek sıfatlı olması gerektiğinden hareketle A serisini ve zamanı gerçekdışı olarak nitelendirmiştir. İndirgemeci yaklaşım ise Leibniz'den aldığı zamanın kendi başına bir ontolojik varlığının olmadığı görüşünden dolayı, McTaggart'ın yapmaya çalıştığı gibi bir ontolojik delil çabasına girmemiştir. İndirgemecilere göre McTaggart'ın yapmaya çalıştığı gibi zamanın ontolojik varlığını kanıtlamaya çalışmak gereksizdir; çünkü zaman varlıksal olarak değil, ilişkisel olarak mevcuttur. Zamanı mümkün kılan unsurlar olmaz ise -ki bu unsurlar değişim ve harekettir.- zamanın var olduğunu iddia etmek, zamanın tanımına terstir. Bu bağlamda İndirgemeci yaklaşım, zamanın A serisi ile mümkün olduğunun söylenmesinin, zamanın değişime muhtaç olduğu anlamına geldiğini söyler ki bunu söyledikten sonra McTaggart'ın yapmaya çalıştığı gibi değişimden bağımsız bir zaman arayışı kendi içerisinde tutarsız olacaktır.

Yirminci yüzyıl zaman felsefesinde, değişimin olmadığı bir durumda zamanın var olabileceğinin savunması, Platonizm Teorisi tarafından yapılmıştır. Teorinin savunucularından Sydney Shoemaker, 1969 yılında 'Değişim Olmaksızın Zaman' (Time Without Change) adlı makalesinde sunduğu düşünce deneyi ile teoriye yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre Shoemaker üç galaksiden oluşan bir evren hayal etmemizi ister. A, B, ve C galaksilerinde yaşayan canlılar, birbirlerini gözlemleyebilmekte ve birbirleriyle iletişime geçebilmektedirler. Böyle bir sistemde A galaksisinin her 3 yılda bir, B galaksisinin her 4 yılda bir ve C galaksisinin de her 5 yılda bir donduğunu varsayalım. Yani 3. Yılda B ve C galaksilerindekiler A galaksisindekilere galaksilerinde hiçbir değişimin olmadığını bildirecekler. Aynı şekilde 12. Yılda C galaksisinde yaşayanlar, A ve B galaksilerinin ikisinin birden donduklarını saptayacak ve galakside yaşayanlara aktaracaklar. Bu sistem bu şekilde devam ettiğinde, 60. Yılda A, B, ve C galaksilerinin üçü birden, yani evrenin tamamı donmuş olacaktır. Dolayısıyla bu durumda evrenin hiçbir yerinde herhangi bir değişim ve hareket kalmamış, bir galaksinin diğerine zamanın donduğunu bildirebilecek bir vasıta kalmamıştır. Shoemaker, hiç kimsenin fark edemeyeceği bu tarz bir donmanın mümkün olmasını, zamanın varlığını fark edebileceğimiz bir referans hareket bulunmamasına rağmen zamanın varlığını koruduğunun kanıtı olarak görmüştür. Zira 60. Yıldan sonra 61 yılda üç galakside de yaşayanlar hiçbir donma olmamış gibi yaşamlarına devam etmişlerdir. Yani hareket ve değişim yok olmuştur, ancak zaman varlığını korumuştur. Böylece Shoemaker, değişimden ve bizim algılamamızdan bağımsız bir zamanın var olduğunu ontolojik olarak ispat ettiğini savunmuştur.

Zaman felsefesi içerisindeki tartışmalar arasında ele alacağımız son tartışma, İzafiyet teorisinin A serisi ile mi, yoksa B serisi ile mi tutarlı olduğu yönündeki tartışmadır. Tartışmanın temsilcileri olarak A serisi savunmasını Ned Markosian, B

serisi savunmasını ise Blok Evren Teorisi gerçekleştirmiştir. Bir Şimdıcilik savunucusu olan Ned Markosian, İzafiyet teorisi ile Şimdıcilik anlayışının aynı noktada buluşabileceğini savunmuştur. Markosian, bizim gelecek ve geçmiş zaman dediğimiz zaman dilimlerinin de aslında şimdiki zaman olduklarını, bu yüzden şimdinin izafiliğinin bir sorun teşkil etmeyeceğini savunmuştur. Markosian'a göre bize göre geçmişte ve gelecekte olan olaylar, o olayları deneyimleyen nesnelere için şimdidir. İzafiyet teorisinin de tam olarak bunu ifade ettiğini söyleyen Markosian, benim şimdinin bir başkasının şimdinden farklı olmasının, aslında şimdi diye bir şey olmadığı şeklinde yorumlanmasının tam aksine, var olan tek gerçekliğin şimdi olduğu için her şeyin herkese göre şimdi olarak deneyimlendiğini söylemiştir.<sup>31</sup>

Einstein'ın zaman ile mekanı aynı ontolojik yapıda görmesi, Blok Evren savunucuları tarafından İzafiyet teorisinin B serisinin bir ispatı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Einstein'a göre zaman ve mekan arasında bir ayrım olduğuna dair tespitimiz, insan zihninin ürettiği bir şeydir. Blok Evren Teorisi, Einstein'ın bu tespitinden hareketle 'şimdi' ile 'burada' arasındaki ilişkiyi sorgulamıştır. Buna göre bizim 'şimdi' dediğimizin aslında iki türü vardır. Birincisi zamansal şimdi, diğeri ise mekansal şimdi. Mekansal şimdiiyi 'burada' olarak ifade ederiz. Örneğin 'Elinizde tuttuğunuz bu kağıt parçası burada' dediğimde, bu ifadenin kişilerin buldukları mekansal konuma göre göreceli olduğu açıktır. Yani sizin için bu kağıt burada olabilir, ama bir başkası için burada değildir. Dolayısıyla ortada mutlak bir 'burada' yoktur ve mekansal şimdinin göreceli olduğu kolaylıkla kabul edilebilir. Einstein fiziğinin yeniliği, zamansal şimdinin de göreceli olduğunun keşfidir. Örneğin ben 'Elinizde tuttuğunuz bu kağıt parçası şimdiki zamanda bulunmaktadır' dediğimde, yine göreceli bir ifade kullanmış oluyordum. Çünkü bu kağıt parçası kimi için geçmişte, kimi için de gelecekte bulunmaktadır. Dolayısıyla mutlak bir mekansal şimdinin olmadığı gibi, mutlak bir zamansal şimdi de yoktur. Bu bağlamda zamansal şimdinin göreceliliğinin Blok Evren yorumu, gerçekliğin tutarsız bir geçmiş, şimdi ve geleceği içeren A serisi ile değil, Einstein fiziği ile tutarlı olan önce ve sonrayı içeren B serisinde yattığı şeklinde yapılmıştır.

McTaggart sonrası Zaman Teorileri ve yirminci yüzyıl zaman felsefesi tartışmalarının çok geniş kapsamlı bir çalışmayı gerektirdiği ve burada yapılanın ana hatlarıyla bilgi vermek ve McTaggart'ın argümanının yirminci yüzyıl zaman felsefesine yansımalarını saptamak olduğunu hatırlatmakta fayda var. Bu bağlamda çalışma kapsamında ele alınan üç temel dönem olan McTaggart'a kadarki süreç, McTaggart'ın argümanı ve McTaggart sonrası arasındaki düşünsel köprü tespit edilmiş olup zamanın ontolojisine dair genel tespitler ortaya konulmuştur.

<sup>31</sup> Ned Markosian, *A Defence Of Presentism* (Cambridge: MIT Press, 2006), 6-35.

#### 4. Genel Değerlendirme Ve Sonuç

Çalışmada sonuç niteliği taşıyan bu bölüm, incelenen bütün düşünceler hakkındaki kişisel değerlendirmelerimizi içermektedir. Bu bağlamda öncelikle zamanın öznel mi yoksa nesnel mi olduğu ve zamanın mutlak olup olmadığı sorularına bakış açımız paylaşılacaktır. Akabinde McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı argümanına beş temel eleştiri getirilecek ve bu eleştiriler ışığında argüman bir kez daha ele alınacaktır. Ardından zamanın A serisi ve B serisine dair değerlendirmelere gidilerek yirminci yüzyılın en önemli sorusu olan zamanı kipli ve dinamik mi yoksa kipsiz ve statik mi olduğu sorusuna karşı görüşümüz paylaşılacaktır.

Birbirlerinden tamamen farklı olarak nesnel zaman ve öznel zaman şeklinde iki ayrı zaman gerçekliğinin birden var olma ihtimalini göz ardı etmesek de, zamanın nesnel olma ihtimalini öznel olma ihtimalinden daha olası görmekteyiz. Bunun en temel sebebinin zamanın mutlak olduğuna dair düşünceyi reddetmemiz olduğunu söylemek mümkündür. Einstein fiziğinin kabulü, zamanın mutlaklığının reddidir ki bu düşünce yirminci yüzyıldaki çoğu düşünür için kabul görmüş bir düşüncedir. Ancak yine de zamanın öznel olduğunu söyleyen biri için öznel anlamda bir mutlak zamandan bahsetmeye devam etmek mümkündür. Ters bir okumayla da zamanın izafi olduğunun söylemi, kişiyi zamanın öznel olmaktan ziyade nesnel olduğu düşüncesine yaklaştırmaktadır. Zira kişiden kişiye değişen izafi bir zaman anlayışı, zamanın içsel hissiyatımızdan ziyade bizden bağımsız olan 'dışarıdaki' gerçeklikte aranması gerektiği yorumunu doğurur.

McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı argümanı ile ilgili beş temel eleştiriye ortaya koyacak olursak, ilk olarak McTaggart'ın genel ontolojisindeki gerçeklik kavramının doğurduğu sonuçtan söz etmeliyiz. McTaggart için bir şeyin var olabilmesi, gerçekliğe uygulanabilmesine bağlıdır. Sadece var olan bir şeyin gerçek olabileceği bu anlayışın ulaşacağı sonuç A serisini reddetmek gerektiği şeklindedir. Geçmiş zamanın artık var olmaması ve gelecek zamanın henüz var olmaması, geçmiş ve geleceğin gerçek olmadığını, dolayısıyla zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ayıran A serisinin de gerçekdışı olduğu anlamına gelmektedir. Bu bağlamda McTaggart, genel ontolojisindeki gerçeklik kabulünden kaynaklı bir A serisi reddine gitmiş, bir anlamda argümanına başlamadan önermelerinden birini ihtimal dışı görmüştür.

İkinci olarak McTaggart'ın değişim algısının B serisinin reddi anlamına geldiğini söylemek mümkündür. McTaggart için değişim, bir olayın bitip başka bir olayın başlaması anlamına gelmektedir. Bir olayın başlaması ve bitmesi için başlangıç ve son, bu bağlamda geçmiş ve gelecek gibi kipli ifadeler kabul edilmelidir. Dolayısıyla McTaggart'ın değişim algısı B serisinin reddini gerektirir. Gerçeklik algısının A serisinin reddini, değişim algısının da B serisinin reddini gerektirdiği bu düşüncede McTaggart, iki seriyi de reddederek zamanın gerçek olmadığı sonucuna ulaşır. Ancak bir tür ters okumayla McTaggart'ın gerçeklik algısının B serisinin kabulü anlamına geldiğini, değişim algısının ise A serisinin kabulü olduğunu ve bu bağlamda McTaggart'ın gerçeklik ve değişim algılarının

McTaggart'ın düşünce sistemi içerisinde tutarsızlığa yol açtığını söylemek de mümkündür.

McTaggart'ın argümanına yönelik diğer iki eleştiri, McTaggart'ın öznel zaman ve izafi zaman anlayışlarını göz ardı etmesi üzerinedir. Argümanının hiçbir yerinde zamanın niçin nesnel olması gerektiğini açıklamadığı için McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı Argümanı, zamanı öznel kabul eden biri için otomatikman yok hükmündedir. Benzer şekilde izafi zaman kavramını başlı başına ele almadan ve izafi bir gerçekliğin mümkün olma ihtimalini sorgulamadan yola çıkması da önemli bir eleştiri gerekçesidir.

Bütün bu sorgulamalar içerisinde McTaggart'ın Zamanın Gerçekdışılığı argümanına dair söylenebilecek en temel nokta, McTaggart'ın aslında zamanın gerçek olmadığına dair bir neticeye ulaşmadığıdır. Argümanı son derece çarpıcı kılan başlığı, aslında argümanın ortaya çıkardığı sonuca uymamaktadır. McTaggart'ın aslında söylediği son söz, analitik felsefe içerisinde zaman kavramının bir karşılığı olmadığı şeklindedir. Bu söz epistemolojik bir söylemdir. Zamanın gerçekdışı olduğu ise ontolojik bir söylemdir. McTaggart'ın argümanı, zamanın gerçekdışı olduğuna dair ontolojik bir sonuca ulaşmaktan ziyade, zamanın analitik felsefe içerisinde bir karşılığı olmadığına dair epistemolojik bir sonuca ulaşmıştır. McTaggart da bir anlamda bunu kabul ederek zamanın varlığına açıklama getirecek bir sistem oluşturana kadar zamanın gerçekliğini reddetmek gerektiğini sonucuna varmıştır.<sup>32</sup> Aslında bu durum zamanın gerçekliğini reddetmekten ziyade, zamanın gerçek olduğuna dair elimizde kesin bir epistemolojik bilginin olmadığına dair bir saptamadır.

Son olarak zamanın A serisi ile mi yoksa B serisi ile mi daha uyumlu olduğuna dair kanaatimiz, konuşan ve algılayan varlıklar olmaksızın bizatihi bir A serisinin var olamayacağı şeklindedir. Şayet A serisi zamanı ifade ediyorsa, konuşan ve algılayan varlıkların olmadığı durumda zaman da söz konusu olmayacaktır. Bu durum olası olsa da kabul etmek için yeterli gerekçeye rastlanmamıştır. Bu nedenle, entropinin zamanın değil hareketin bir yasası olduğu ve bu bağlamda zamanın belirli bir yönde aktığına dair herhangi bir bulguya sahip olmadığımız, zaman ve mekan kavramlarının ayrı ayrı olarak ele alındığı düşünce tarihinin bu kavramları iç içe ele almaya doğru evrildiği, zamanın mekandan herhangi farklı bir ontolojik yapısının olduğuna dair herhangi bir tespiti sahip olmadığımız, 'taşın düşmesi' olayının şimdi olduğunu söylemenin sadece gözlemi yapan özne için geçerli olduğu ve bütün bunlar ışığında zamanın A serisi ile uyumlu olduğunun analitik makul bir gerekçesinin olmadığı tarafımızca düşünülmektedir. Ancak tıpkı McTaggart'ta analitik felsefe içerisinde zaman kavramının karşılığının olmamasının zamanın gerçekdışı olduğu anlamına gelmediği saptamasını yaptığımız gibi burada da A serisinin analitik bir gerekçesinin belirlenememesinin A serisinin reddini gerektirdiği sonucunu da çıkarmamız gerektiğini belirtmek gerekir. Burada söylenmek istenen A serisini kabul etmek için herhangi bir sistematik gerekçenin tespit edilmediğidir. Öte yandan içimizdeki zaman

<sup>32</sup> McTaggart, *The Nature Of Existence*, 22.

hissiyatının A serisi ile uyumlu olduğu veya Craig'ın söylediği gibi zamanın kipli olmadığına kadar hepimizin doğuştan kipli bir zaman inancına sahip olacağımız düşünceleri de son derece makul gözükmektedir.

### Kaynakça

- Adam, Barbara. *Time*, y.y. Polity Press, 2004.
- Aristoteles. *Fizik*. haz. H. Tezgör, T. Armaner. trc. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Metafizik*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- Aristoteles, Augustinus ve Martin Heidegger. *Zaman Kavramı*. trc. Saffet Babür. İstanbul: İmge Yayınevi, 2012.
- Augustinus. *İtirafı*. trc. Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Callender, Craig. *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Craig, William Lane. *The Tenseless Theory of Time*. London Boston Dordrecht: Kluwe Academic Publishers, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Time and Eternity*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, 2001.
- Davies, Paul. *About Time*. London: Penguin Books, 1995.
- Davis, Adam Hart. *Zaman*. trc. Cem Duran. İstanbul: NTV Yayıncılık, 2013.
- Descartes, Rene. *Felsefenin Temel İlkeleri*. trc. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Metafizik Düşünceler*. trc. Mehmet Karasan. İstanbul: MEB Yayınları, 1998.
- Dyke Heather ve Bardon Wiley. *A Companion to the Philosophy of Time*. Oxford: Blackwell, 2013.
- Einstein, Albert. *İzafiyyet Teorisi*. trc. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Einstein, Albert. *The Meaning of Relativity*. London: ElecBook Publishing, 2001.
- Elias, Norbert. *Zaman Üzerine*. trc. Veysel Atayman. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Erdem, Engin. "Zaman ve Kip". *Felsefe Tartışmaları*, sy.44 (2010): 49-71.
- Gale, Richard.M. *The Philosophy of Time*. London: Macmillan, 1968.
- Greene, Brian. *Evrenin Dokusu*. trc. Murat Alev. Ankara: Tübitak Yayınları, 2011.
- Gun, Alexander. *The Problem of Time*. London: Allen&Unwin, 1929.
- Hawking, Stephan. *Zamanın Daha Kısa Tarihi*. trc. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Kitap, 2009.



- Hume, David Desmond. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. trc. Ergün Baylan. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Husserl, Edmund. *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine*. trc. Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2011.
- Klein, Stefan. *Yaşamın Hammaddesi Zaman*. trc. Mustafa Tüzel. İstanbul: Aylak Kitap, 2011.
- Leibniz, Gottfreid Wilhelm. *Metafizik Üzerine Konuşma*. trc. Afşar Timuçin. İstanbul: Bulut Yayınları, 2010.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. trc. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Markosian, Ned. *A Defence Of Presentism*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- Mc Taggart, John Ellis. "The Unreality Of Time". *Mind New Series*, sy 17, (1908): 457-474.
- \_\_\_\_\_. "Zamanın Gerçekdışılığı". trc. N.Şimşek. *Kutadgubilig Dergisi*, sy 17, (2010): 131-145.
- \_\_\_\_\_. *The Nature of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Mellor, D. H. *Real Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. İng. Trc. A. Motte. Los Angeles: University of California Press, 1966.
- Oaklander, L. Nathan. *The Ontology of Time*. New York, Amherst: Prometheus Books, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Temporal Relations and temporal Becoming*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Parker, Barry. *Einstein'in Sırrı*. trc. Selda Göktan. İstanbul: Güncel Yayıncılık, 2004.
- Poidevin, Robin Le. *Travels In Four Dimensions*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Rochelle, Gerald. *The Life and Philosophy of John McTaggart 1866-1925*. Edward Mellon Press, 1991.
- Ross, David. *Aristoteles*. trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Rundle, Bede. *Time, Space and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Russell, Bertrand. "On The Experience of Time: The Collected Papers of Bertrand Russell". der. K. Blackwell, London: George Allen and Unwin Pub, c.7, 1983.
- Safalı, Levent. *Zamanın Kitabı*. İstanbul: YGS Yayınları, 2003.
- Shoemaker, Sydney. "Time Without Change". *The Journal of Philosophy*, 66(12), 1969, 56-79.

- Smith, Quentin. *Language and Time*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Spinoza, Benedictus. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. trc. Coşkun Şenkaya. İstanbul: Dost Yayıncılık, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Etika*, trc. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013
- Turetzky, Philip. *Time*. New York: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Mutlak ve İdeal Zaman". trc. N.Yılmaz. *Teori ve Politika*, sayı:14, 1999.



## TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

### BİLİM VE DİN ARASINDAKİ İLİŞKİ NEDİR?\*

“William Lane Craig\*\*, “What is the Relation between Science and Religion?”, Erişim 1 Eylül 2017, <https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/science-theology/what-is-the-relation-between-science-and-religion/>”

Çeviri:  
Mehmet Malkoç  
Dr., İzmir İl Vaizi  
[misafirmalkoc@hotmail.com](mailto:misafirmalkoc@hotmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-4910-6458>

**Atıf:** Craig, William Lane. “Bilim Ve Din Arasındaki İlişki Nedir?”. çev. Mehmet Malkoç. *Kader* 15, sy. 3 (2017): 743-752.

1986 yılında Cornell Üniversitesi Rektörü Andrew Dickson White, Hristiyanlık Dünyasında *Bilimin Din ile Harp Tarihi* adlı bir kitap yayınladı. White’ın etkisiyle 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca Hristiyan inancı ile bilim arasındaki ilişkileri tanımlamak için “savaş” metaforu çok yaygınlaştı. Batıdaki kültürel baskın görüş, - Hristiyanlar arasında bile- Bilim ve Hristiyanlığın hakikati aramada müttefik değil, hasım olmasıydı.

Örneğin, birkaç yıl önce Kanada’nın Vancouver kentindeki Simon Fraser Üniversitesinde bir bilim filozofuyla “Bilim ve din birbirinden alakasız mı?” sorusu üzerinde bir tartışmam vardı. Kampüse doğru ilerlerken “Bilime karşı Hristiyanlık” başlıklı afiş ve posterler taşıyarak ilan edilmiş tartışmanın reklamını yapan öğrencileri gördüm. Aslında öğrenciler, bu halleriyle Andrew Dickson White’ın yüzyıl önce ilan ettiği aynı savaş zihniyetini devam ettiriyorlardı.

Bununla birlikte aynı yüzyılın ikinci yarısında olan şey, tarihçi ve bilim filozoflarının bu sözde savaş tarihinin bir efsane olduğunu fark etmeye başlamalarıdır. Thaxton ve Pearcey, son kitapları “*Bilimin Ruhu*”nda 1500’lerde

\* Çevirideki numaralı dipnotlar yazara, diğer açıklama dipnotları çevirmene aittir.

modern bilimin ortaya çıkışı ile 1800'lerin sonuna doğru 300 yılı aşkın bir süre boyunca bilim ve din arasındaki ilişkinin bir ittifak olarak tanımlanabileceğine dikkat çekiyorlar. 19. Yüzyılın sonuna kadar, bilim ve inançları arasında bir çatışma görmeyenler Kepler, Böyle, Maxwell, Faraday, Kelvin ve diğerleri gibi tipik Hristiyan bilim adamlarıydı. Bilim ve din arasındaki savaş fikri, daha çok 19. yüzyılının sonlarında, amacı Batıda'ki Hristiyanlığın kültürel hakimiyetini yıkarak doğanın dışında hiçbir şeyin gerçek olmadığını, hakikati keşfetmenin tek yolunun bilim olduğu fikrine sahip Natüralizm ile değiştirmek olan seküler düşünürlerce özenle beslenen bir son icattır. Onların gündemlerini devam ettirmekte oldukça başarılı oldular. Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısında bilim felsefecileri, bilim ile din arasındaki "savaş" fikrinin açıkça bayağılaştırıldığının farkına varmışlardır. Artık bugün White'nin kitabı kötü bir şaka, tek taraflı ve çarpıtılmış propaganda parçası olarak kabul edilmektedir.

Bugün bazıları bilim ve dinin birbirlerine düşman olarak görülmemesi gerektiğini ancak birbirlerine dost olduklarının da kabul edilmemesini düşünmektedir. Bilim ve din karşılıklı ilgisiz olup birbirleriyle örtüşmeyen etki alanlarına sahiptir. Bazen "Bilim gerçeklerle ilgilenir, Din inançla ilgilenir" gibi sloganları duyarsınız. Fakat bu, bilimin ve dinin kötü bir karikatürüdür. Çünkü bilim, alemi araştırırken bilimsel olarak çözülemeyen fakat teolojik bir perspektif ile aydınlanabilecek felsefi karakterde soru ve problemler ile karşılaşır. Aynı şekilde, dinin dünya hakkında gerçekçi bir iddiada bulunmadığı da son derece yanlıştır. Dünya dinleri alemin ve insanlığın kökeni ve doğası hakkında farklı ve çelişkili iddialarda bulunur ve hepsi doğru olmayabilir. Bu yüzden bilim ve din, kesişen ve veya kısmî olarak çakışan iki dairedir. Bu kesişme bölgesinde diyalog gerçekleşir.

Ve son çeyrek asırda bilim ve din arasındaki gelişen bir diyalog, Kuzey Amerika ve Avrupa'da devam etmektedir. Termodinamiğin tarihi ve felsefesi konulu konferanstan önceki konuşmasında önde gelen İngiliz Fizikçi P. T. Landsberg, tartışmış olduğu bilimsel bir teorinin teolojik etkilerini birden keşfetmeye başladı. O, şunu gözlemledi:

"Bilimin teolojik imaları hakkında bilimsel bir toplantıda konuşmak bir tabuyu yıkmak gibi görünmektedir. Ancak böyle düşünenler tarihte kaldı. Son 15 yılda bu tabu dama atıldı ve bilimin ve teolojinin etkileşimine dair konuşma da aslında egemen olan görüşe uyuyorum..."

Avrupa Bilim ve Teoloji Araştırmaları Derneği, Bilim ve Din Forumu, Berkeley Teoloji ve Doğa Bilimi Merkezi ve diğerleri gibi bu diyalogu destekleyen çok sayıda topluluk ortaya çıkmıştır.

Berkeley Merkezi ve Vatikan Gözlemevi tarafından destekli süregelen konferanslarda Stephen Hawking ve Paul Davies gibi tanınmış bilim adamlarının, John Polkinghorne ve Wofhart Pannenberg gibi seçkin teologlarla bilimin teolojiye etkilerini araştırmaları özellikle önem taşımaktadır. Sadece bilim ve din arasındaki diyaloga vakfedilmiş *Zygon* ve *Perspectives on Science and Christian Faith* gibi profesyonel dergiler değil, daha önemlisi *Nature* ve *The British Journal for the Philosophy of Science* gibi seküler dergiler bilim ve din arasındaki karşılıklı

etkileşimi konu edinen makalelere sahiptir. Templeton Vakfı bilim ve din sahasındaki milyonlarca dolarlık Templeton Ödülü'nü bilim ve din konusundaki çalışmalarından dolayı Paul Davies, John Polkinghorne ve George Ellis gibi seçkin ve bütünlüştürücü düşünörlere verdi. Bilim ve teoloji arasındaki diyalog günümüzde çok önemli bir yere geldiğinden Cambridge Üniversitesi ve Oxford Üniversitesi bilim ve teoloji kürsüleri kurmuşlardır.

Bütün bu bilgileri bir noktayı örnelemek için paylaşıyorum. Bilim ve dinin birbiriyle ilgisiz olduklarını düşönen insanların kedinin çantanın dışına çıktığını anlamaları gerekir; ve onu geri çantaya katma imkanının kalmadığını açıkça söylemeliyim. Bilim ve din, karşılıklı önemli ilgi alanlarına sahip olduklarını ve birbirine önemli katkıda bulduklarını keşfetti. Bundan haz etmeyen kimseler, ikisi arasındaki iletişimi kesmemek ve onu anlamsız göstermemek şartıyla diyaloga katılmamayı seçebilir.

Öyleyse bilim ve dinin gerçeğı araştırmada iki müttefik olarak görev yaptığını yöntemleri birlikte keşfedelim. En genelden başlayarak özele doğru bilim ve dinin birbirleriyle ilgili olduklarını gösteren altı başlığı önermeye izin verin.

## 1. Din, bilimin gelişebileceğı kavramsal çerçeveyi sağlar.

Bilim insanlık için doğal bir hadise değıldir. Çünkü Bilim yazarı Loren Eiseley'nin vurguladığı gibi, bilim, gelişmek için "eşsiz bir toprak" isteyen "icat edilmiş bir kültür kurumudur".<sup>1</sup> Bilimin ilk kıvılcımları eski Yunanlılarda ve Çinlilerde ortaya çıkmasına rağmen modern bilim, Avrupa medeniyetinin çocuğudur. Bu niçin böyledir? Bu, Hristiyan inancının Batı kültürüne olan eşsiz katkısındanadır. Eiseley'in söylediğı gibi nihayetinde bizzat açık, anlaşılır biçimde bilimin deneysel yönetimini ortaya çıkaran Hristiyan dünyasıdır.<sup>2</sup> Hristiyanlık, panteistik veya animistik dinlerin aksine, dünyayı ilahi ya da ruhlarca ikamet edilen bir yer olarak görmez. Aksine, onu tasarlayan ve varlığa getiren aşkın bir yaratıcının tabii ürünüdür. Böylece dünya keşfetmeye ve buluş yapmaya uygun rasyonel bir yerdir.

Dahası, bilimsel girişimler, bilimsel olarak ispat edilemeyen fakat Hristiyan dünya görüşü tarafından kefil olunan belli varsayımlara dayanmaktadır. Örneğın, dış dünyanın düzenli doğası, dünyayı tanımada bilişsel yetilerimizin güvenilirliği ve bilimde kullanılan ahlaki değerlerin objektifliği yasaları bunlardan bazılarıdır. Şunu vurgulamak isterim ki, bilim bu varsayımlar olmadan var olamaz. Fakat bu varsayımlar bilimsel olarak da ispatlanamaz. İlginçtir ki bunlar, Hristiyan dünya görüşünün bölümü ve parçası olan felsefi varsayımlardır. Dolayısıyla din, bilimin var olabildiğı kavramsal çerçeveyi sağladığından bilim ile ilişkilidir. Dahası

<sup>1</sup> Loren Eiseley, "Francis Bacon," in *The Horizon Book of Makers of Modern Thought* (New York: American Heritage Publishing, 1972), 95-96.

<sup>2</sup> Loren Eiseley, *Darwin's Century* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1958), 62. Eiseley'in Nancy Percy ve Charles Thaxton'a olan göndermelerine teşekkür borçluyum. *The Soul of Science* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994).

tarihsel olarak Hristiyan dini, modern bilimin doğduğu ve beslendiği kavramsal çerçeveyi sağladı.

## 2. Bilim, dinin iddialarını hem doğrulayabilir hem de yanlışlayabilir.

Dinler, doğal dünyaya dair iddialarda bulunduğu bilim alanında kesişirler ve aslında bilimsel araştırmalar ile doğrulanabilen veya yanlışlanabilen tahminler yapar. Her biri için örnekler verelim:

İlk olarak yanlışlama örnekleri. Bazı örnekler açıktır. Gökyüzünün Atlas'ın omuzlarında dinlendiği veya dünyanın büyük bir kablumbağanın sırtında olduğu fikrine sahip eski Yunan ve Hind dinlerinin görüşleri kolayca yanlışlanabilir. Fakat daha ince örnekler de mevcuttur.

Adı kötüye çıkmış örneklerden biri, Orta Çağ Kilisesinin Galileo'nun güneşin değil de dünyanın güneşin etrafında döndüğüne dair görüşünü kınamasıdır. Belli İncil bölümlerinin yanlış yorumlanmasına dayanarak (Pasaj: 93.1.: "Tanrı, dünyayı kurmuştur ve asla hareket etmeyecektir.") Orta Çağ teologları dünyanın hareket ettiğini inkâr ettiler. Bilimsel kanıt, nihayetinde bu hipotezi yanlışladı ve Kilise, nihayetinde gecikmeli olarak hatasını kabul etti.

Bilimin dini bir görüşü yalanlamasına diğer ilginç örnek ise Taoizm ve Hinduizm'in belli formları gibi Uzakdoğu dinlerinin çeşitli iddialarından, dünyanın ilahi ve bu yüzden ebedi olmasıdır. Bu asırda evrenin genişlemesinin keşfi, her madde ve enerjinin ebedi olmaktan uzak, fiziki uzayın ve zamanın kendilerinin de hiçbir şeyin var olmadığı sonlu bir geçmişin bir noktasında var olduğunu ortaya koymaktadır. Stephen Hawking'in 1996 yılında "*Zaman ve Uzayın Doğası*" adlı kitabında dediği gibi "Bugün artık herkes evren ve zamanın kendisinin Big Bang'da bir başlangıcının olduğuna inanıyor."<sup>3</sup> Ancak Evren Big Bang'da var olduysa, o zaman evren, zaman bakımından sonlu ve geçici olup sonludur. Bu yüzden Panteistik dinlerin iddia ettiği gibi ne ilahi ne de sonsuzdur.

Diğer taraftan yine bilim dini iddiaları doğrulayabilir. Örneğin, Yahudi ve Hristiyan inancının temel prensiplerinden biri olan Tanrının evreni sonlu zaman öncesinde yoktan var ettiği. İncil, "Tanrı, başlangıçta gökleri ve yeri yarattı." (Bölüm 1.1.) sözü ile başlar. İncil, evrenin bir başlangıcının olduğunu öğretir. Bu öğretiyi, diyalektik materyalizm dahil hem eski Yunan felsefesi ve hem de modern Ateizm tarafından reddedilmiştir. Sonra 1929'da evrenin genişlemesinin keşfi ile bu öğretiyi ani ve belirgin şekilde kabul edildi. Fizikçiler John Barrow ve Frank Tipler, evrenin başlangıcından bahsederken tam anlamıyla öncesinde hiçbir şey var olmadığı bir tekillikten (singularity) uzay ve zaman meydana geldi. Eğer evren

<sup>3</sup> Stephen Hawking and Roger Penrose, *The Nature of Space and Time*, The Isaac Newton Institute Series of Lectures (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1996), 20.

böylesine bir tekillikten ortaya çıktı ise, biz hakikaten yoktan (*exnihilo*) bir yaratılışa sahibiz demektir."<sup>4</sup> Tüm beklentilerin tersine bilim, dinin bu verisini doğruladı.

NASA'nın Goddard Uzay Araştırmaları Enstitüsünün Başkanı olan Robert Jastrow bunu şu şekilde ifade ediyor:

"Bilim adamı cehaletin dağlarına tırmandı. En yüksek zirveye ulaşmada son kayayı fethederken orada asırlardır oturmakta olan bir grup teolog tarafından karşılandı."<sup>5</sup>

Bir dini inancın ikinci bir bilimsel doğrulaması ise, dünya akıllı bir tasarımın ürünüdür diyen büyük tek tanrılı inançların iddiasıdır. Başlangıçta bilim adamları, evrenin baştaki koşulları ne olursa olsun, nihayetinde evrenin bugün gördüğümüz kompleks yaşam formlarına evrileceğini düşünüyorlardı. Ancak son kırk yıl zarfında bilim adamları, kozmostaki akıllı yaşamın ortaya çıkışına ve evrimine izin vermek için Big Bang'deki başlangıç koşullarının hassas dengesi ve karmaşıklığı karşısında serseme dönmüşlerdir. Fizik ve astrofizik, klasik kozmoloji, kuantum mekaniği ve biyokimyanın çeşitli alanlarındaki keşifler, akıllı yaşamın varlığının, fiziksel sabitlerin ve niceliklerin hassas dengesine bağlı olduğunu tekrar tekrar ortaya koymuştur. Bunlardan herhangi biri biraz değişirse, denge bozulurdu ve hayat var olmazdı. Gerçekte evren, akıllı yaşamın üretimi için başladığı andan itibaren anlaşılabilir bir şekilde ince ayarlanmış gibi görünüyor. Bugün biz, yaşamı yasaklayan evrenlerin, bizimki gibi hayata izin veren herhangi bir evrenden çok daha olası olduğunu biliyoruz. Bu ne kadar bir olasılıktır?

Cevap, anlaşılabilir ve hesaplanmaz bir şekilde evrenin yaşama izin verme şansının son derece küçük olmasıdır. Örneğin Stephen Hawking,

Big Bang'den bir saniye sonra evrenin genişlemesi yüz bin milyon kere milyonda daha küçük olsaydı, evren içine çöker ve ateş topuna dönüşürdü tahminini yapar.<sup>6</sup> P. C. W Davies, daha sonraki yıldız oluşumları (ki onlarsız gezegenler var olmazdı) için uygun başlangıç koşullarının oluşmasına karşı ihtimalin en azından milyar kere milyarda biri takip eden sıfır olduğunu hesaplamıştır.<sup>7</sup> Ayrıca o şunu da tahmin etmektedir ki çekimin gücündeki değişimin veya bir kısmında 10 üzeri 100 değerinde zayıf güç değişimi olması, yaşama uygun bir evrenin oluşumunu engelleyebilirdi.<sup>8</sup> Big Bang'de var olan böyle bir takım nicelikler ve sabiteler vardır ki bunlar; evrenin hayata izin vermesi için bu şekilde ince ayarlanmış olmalıdır. Böylece başımız anlaşılabilir sayıların içinde dönünceye kadar imkânsızlık, imkânsızlık ile çarpılmaktadır.

Bu sabiteler ve niceliklerin, oldukları değere sahip olmaları için fiziksel bir sebep yoktur. Eski agnostik, fizikçi Paul Davies, "Bilimsel çalışmalarım yoluyla evrenin şaşırarak derecede beceri ile bir araya getirildiğine daha güçlü bir şekilde inanır

<sup>4</sup> John Barrow and Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 442.

<sup>5</sup> Robert Jastrow, *God and the Astronomers* (New York: W. W. Norton, 1978), 116.

<sup>6</sup> Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam Books, 1988), 123.

<sup>7</sup> P. C. W. Davies, *Other Worlds* (London: Dent, 1980), 160-61, 168-69.

<sup>8</sup> P. C. W. Davies, "The Anthropic Principle," in *Particle and Nuclear Physics* 10 (1983): 28.

oldum ki bunun sadece kaba bir gerçeklik olmasını kabul edemem.”<sup>9</sup> der. Aynı şekilde Fred Hoyle, gerçeklerin sağduyulu bir yorumu, süper bir aklın fizikle oynadığını ortaya koyar.<sup>10</sup>

Akıllı yaşam için büyük patlamadaki ince ayarı keşfetmemiz, birisinin Gobi Çölün’de zorlukla yürürken bir kum tepesinin yuvarlanması ve aniden Empire State Binası büyüklüğünde bir gökdelen ile karşı karşıya kalması gibidir. Bu olayın şans eseri meydana gelmiş olması önerisine çılgınca reddederdik. Aynı şekilde bu fikri anlamsız bulurduk. Orada kum taneciklerinin herhangi bir düzene girmesi imkansızdır ve açıklama imkânı da yoktur.

Bunun sebebi nedir? Çünkü gökdelen, kum taneciklerinin rastgele düzeninden -bir araya gelmesinden- uzak bir karmaşıklık sergiler. Ancak gökdelenin karmaşıklığı neden bizde özel bir etki bırakmalı? John Leslie, çünkü karmaşık gökdelenin açık bir izahı kum taneciklerinin rastgele dizilişiyle değil akıllı dizayn iledir der.<sup>11</sup> John Leslie evrendeki yaşam için başlangıç koşullarının ince ayarının akıllı dizaynın açık tanımına işaret ettiği sonucunu çıkarır.

Dolayısıyla bilim, dinin iddialarını hem doğrulayabilir hem de yanlışlayabilir.

### **3. Bilim, dinin çözmeye yardımcı olabileceği metafizik problemlerle karşılaşır.**

Bilim açıklamak için kanmak bilmez bir susuzluğa sahiptir. Fakat nihayetinde bilim, açıklama kabiliyetinin sınırlarına ulaşır. Örneğin bilim, niçin evrende çeşitli varlıkların olduğunu açıklarken en sonunda evrenin kendisinin niçin var olduğu sorusuyla yüzleşiyor. Burada evrenin zamansal başlangıcı hakkında bir soruya ihtiyaç olmadığına dikkat edin! Uzay- zaman başlangıçsız ve sonsuz olsa bile biz, uzay zamanının niçin var olduğunu sorabiliriz. Fizikçi David Park, “Uzay zamanının niçin var olduğuna gelince, bu mükemmel iyi bilimsel bir soru gibi görünüyor, ama kimse ona nasıl cevap vereceğini bilmiyor.” diye düşünür.<sup>12</sup>

Burada teoloji yardım edebilir. Geleneksel teistler, uzay ve zamanın mümkün evrenin yaratıcısı olan Tanrı’yı, var olmaması imkânsız zorunlu varlık olarak tasavvur ederler. Böylece Tanrı’ya inanan kimse, bilimin nihai açıklama için susuzluğunu giderecek kaynaklara sahiptir. Bu akıl yürütmeyi basit bir argüman formunda sunabiliriz:

- Var olan herşey varlığının bir açıklamasına sahiptir. (Ya kendi doğasının zorunlu kılması ya da harici bir sebep).
- Evren kendi varlığının bir açıklamasına sahip ise, bu açıklama Tanrı’dır.
- Evren vardır.

<sup>9</sup> Paul Davies, *The Mind of God* (New York: Simon & Schuster: 1992), 16.

<sup>10</sup> Fred Hoyle, “The Universe: Past and Present Reflections,” *Engineering and Science* (November, 1981), 12.

<sup>11</sup> John Leslie, *Universes* (London: Routledge, 1989), 10, 121.

<sup>12</sup> David Park, *The Image of Eternity* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1980), 84.



d. Bu yüzden evrenin varlığının açıklaması Tanrı'dır.

#### 4. Din, bilimsel teoriler arasında hüküm vermeye yardımcı olabilir.

Ünlü bilim felsefecisi Lawrence Sklar şöyle der: "Bir bilimsel teorinin diğer bilimsel bir teori yerine benimsenmesi, bazen çok önemli durumlarda, zor (bilimsel) verilere dayandığı kadar felsefi kabullere de dayanır..."<sup>13</sup> Özellikle zıt iki teorinin deneysel olarak eşdeğer olduğu durumlarda bir kimse, kanıt temelinde ikisi arasında karar veremez ve dini ilgiler dahil olmak üzere metafizik ilgiler devreye girer.

Özel İzafiyet Teorisi buna en güzel örnektir. Özel izafiyetin matematiksel özünü açıklamak için iki yol vardır. Einstein'ın değerlendirmesinde, hareket halindeki farklı gözlemcilerin durumlarıyla ilgili olan şimdiden öte, dünyada mutlak bir "şimdi" yoktur. Eğer siz ve ben karşılıklı hareket edersek, benim için şimdi olan şey, senin için şimdi değildir. Fakat H.A. Lorentz'in\* yorumuna gelince dünyada mutlak bir şimdi vardır. Ancak şu anda dünyada hangi olayların gerçekleştiğinden emin olamıyoruz; çünkü hareket, ölçüm araçlarımızı etkiliyor. Hareketli saatler yavaş çalışıyor, hareketli ölçüm cihazları kasılıyor. Einstein ve Lorentzian'ın yorumları deneysel olarak eşdeğerdir. Aralarında karar verebileceğin bir test imkânı da yoktur.<sup>14</sup> Ancak eğer Tanrı varsa Lorentz'in haklılığını savunmak isterim. İşte benim savunmam:

a. Eğer Tanrı var ise, o zaman Tanrı zamanın içindedir.

Bu doğrudur, çünkü sonuca sebep olarak Tanrı, hakikaten dünya ile ilgilidir. Ancak zamansal bir sonucun nedeni ya öncesinde ya da aynı zamanda var olmalıdır. Öyleyse Tanrı zamanın içindedir.

b. Eğer Tanrı zamanda ise, o halde bir gözlemci vardır.

Tanrı zamansal olarak dünyaya aşkın ve dünyada var olan her şeyin nedeni olduğundan, O'nun dünya üzerindeki perspektifi gerçek bir perspektiftir.

c. Eğer imtiyazlı bir gözlemci var ise, öyleyse mutlak bir şimdi vardır.

Tanrı imtiyazlı bir gözlemci olduğundan O'nun şimdisi imtiyazlıdır. Bu yüzden Lorentz'in iddia ettiği gibi mutlak bir şimdi vardır.

<sup>13</sup> Lawrence Sklar, *Space, Time, and Spacetime* (Berkeley: University of California Press, 1976), 417.

\* Hollandalı fizikçi. (1853-1923) Ülkesinde çeşitli üniversitelerde profesör ve araştırmacı olarak çalıştı. Maddenin elektron kuramını ilk olarak ortaya attı ve elektronun, elektriğin kaynağı olduğunu açıkladı. Ayrıca, hareket durumundaki bütün cisimlerin, hız doğrultusunda büzülerek kısalacağını öne sürdü ve bu büzülmenin değerini veren formülü kurdu. 1902 Nobel Fizik Ödülü'nü Pieter Zeeman ile paylaştı. "Lorentz formülleri", Einstein'a görelilik kuramını bulma olanağını sağladı.

<sup>14</sup> Aslında, bu cümle özellik taşımaktadır; Bell teoremine göre kuantum mekaniğinin tahminlerini doğrulayan Aspect deneylerinin bir sonucu olarak şimdi biz, Lorentzian yorumunu haklı çıkaran uzak olaylar arasındaki mutlak eşzamanlılık ilişkilerini doğrulamak için önemli ampirik gerekçelere sahibiz. Bundan dolay Lorentzian yorumunu haklı çıkarıyor.

Bu gerçekten şaşırtıcı bir çıkarımdır. Kesin olarak inanıyorum ki eğer Tanrı varsa, Einstein'ın torisinden ziyade Lorentz'in görelilik teorisi doğrudur. Dinin bir teorinin doğru, diğer bir teorinin yanlış olduğunu göstermek için bundan fazla bilim ile gerçek bir ilişki kurabileceğine hayal etmek zordur.

## 5. Din, bilimin açıklayıcı gücünü arttırabilir.

Dünyanın çağdaş bilimsel görüşünün temel şartlarından biri, biyolojik karmaşıklığın daha ilkel yaşam biçimlerinden evrimleşmesidir. Maalesef, bugünkü Yeni Darvinci sentez, biyolojik karmaşıklığın tedrici yükselişinin açıklamasında yetersiz bir açıklama olarak gözükmüyor. İlk aşamada, Yeni Darvinci doğal seleksiyon ve tesadüfi mutasyon mekanizması tek başına duyarlı yaşam yaratmak için çok yavaş işlemektedir. Antropik Kozmoloji Prensipte (Anthropic Cosmological Principle) Barrow ve Tipler, DNA temelli genetik kodun gelişmesi, mitokondri ve fotosentezin kaynağı, oksijene ihtiyaç duyan solunumun gelişmesi gibi diğer aşamalar dahil insan ırkının -homo sapiens- evrimleşmesinde on adım sayar. Bunlardan her biri öyle imkansızdır ki gerçekleştirmeleri öncesinde ana sıra yıldızı olarak güneş dururdu ve dünyayı yakardı.<sup>15</sup> Onlar, homo sapiensin bilgi işleme yeteneğiyle karşılaştırabilecek akıllı yaşamın görünen evrendeki bir başka gezegende evrilmesi ihtimalinin imkânsız derecede düşük olduğuna yönelik evrimcilerin arasında genel bir konsensüsü rapor ettiler.<sup>16</sup> Fakat durum böyleyse, biri yardım edemez fakat merak eder: doğalcılığı benimsemekten başka niçin bu gezegende tesadüfen geliştiğine inanmalıyız? İkincisi gelişigüzel mutasyon ve doğal seleksiyon, indirgenemez karmaşık sistemlerin kökeni için problem oluşturmaktadır. *Darwin'in Kara Kutu* adlı son kitabında mikrobiyolog Michael Behe, silia veya protein taşıma sistemi gibi bazı hücrel sistemlerin tüm parçalar hazır ve işler olmadıkça inanılmaz derecede karmaşık mikroskobik makinalar olduğunu açıklıyor.<sup>17</sup> Neo-Darvinci sentez içinde böyle indirgenemez karmaşık sistemin gelişigüzel mutasyon ve doğal seleksiyon ile nasıl evrimleşeceğine dair bir anlayış yoktur. Onlara göre mevcut evrim teorisinin açıklayıcı gücü sıfırdır. Fakat Bey'e göre diğer bir bağlamda tereddütsüz istihdam ettiğimiz indirgenemez karmaşıklığı açıklamak için bir "akıllı tasarım" izahı vardır. O, dünya üzerindeki en temel sevideki yaşamın temel bileşenlerinin akıllı bir aktivitenin ürünü olduğu sonucuna varıyor.<sup>18</sup> Biyolojik karmaşıklığın tedrici evrimi, sürecin yalnız kör bir işleyişten ziyade ardında akıllı bir neden varsa daha iyi açıklanabilir. Neticede Teist, doğa bilimcinin yoksun olduğu hazır açıklayıcı kaynaklara sahiptir.

<sup>15</sup> Barrow and Tipler, *Anthropic Cosmological Principle*, 561-65.

<sup>16</sup> a.g.e., 133.

<sup>17</sup> Michael J. Behe, *Darwin's Black Box* (New York: Free Press, 1996).

<sup>18</sup> a.g.e., 193.

## 6. Bilim, sonucu dini öneme haiz bir argümanda bir öncül tesis edebilir.

Orta çağ Teoloğu Thomas Aquinas, Tanrı'nın varlığı adına girdiği tüm argümanlarında evrenin ezeli olmadığını varsayardı. Çünkü evrenin var olmaya başladığını düşünmek teistler için işleri kolaylaştırdı. O, "Dünya ve hareket bir ilk başlangıca sahipse, bazı sebepler bu dünya ve hareketin başlangıcında açıkça yerini almalıdır." der. (*Summa contra gentiles* 1. 13. 30). Dahası Orta Çağ boyunca evrenin geçmişteki sonluluğunu kanıtlamak için açıkça bir deneysel yol yoktu. Fakat bu yüzyılda Genel İzafiyet Teorisinin kozmolojiye uygulanması ve evrenin genişlediğinin keşfi, Tanrı'nın varlığı adına başarılı bir savunmada kaybedilmekte olan varsayımı felsefi teoloğun tam kucağına düşürmüş gibi gözükmektedir.

- a. Var olmaya başlayan her şey bir nedene sahiptir.
- b. Evren var olmaya başladı.
- c. Bu yüzden evren, bir nedene sahiptir.

İkinci varsayım, astronomi ve astrofizikçe dair hemen hemen her metinde bulunabilen dini açıdan tarafsız bir cümledir. Ancak bu ateisti çok zor bir durumda bırakır. Oxford Üniversitesinden Anthony Kenny'nin ileri sürdüğü fikre göre, Big Bang teorisinin savunucusu eğer Ateist ise, en azından evrenin hiçbir şey ile ve hiçbir şeyden meydana geldiğine inanmalıdır.<sup>19</sup>

Fakat, elbette bu metafizik olarak imkansızdır. Hiçbir şeyden hiçbir şey gelir. Öyleyse evren neden yok değil de vardır? Evreni varlığa getiren bir neden olması gerektiği makuldür. Konunun doğası gereği mantıklı olan, uzay ve zamanın bu nedeni, nedensiz, değişmez, zamansız ve evreni yaratan, hayal edilemeyecek derecede güçlü, madde ötesi bir varlık olmalıdır. Dahası onun aynı zamanda bir zât olması gerektiğini savunurdum. Çünkü evren gibi zamansal bir sonuca zamansız bir neden başka nasıl olabilirdi? Neden, kişisel olmayan zorunlu ve yeterli koşulların bir dizisi ise, o zaman sonuç bir etki olmadan asla var olamazdı. Neden, ebedi olarak mevcut ise, o zaman aynı şekilde sonuç da ebedi olarak mevcut olurdu. Nedenin zamansız olması ve sonucun zamanda başlamasının tek yolu, önceden belirleyici şartlar olmaksızın zamanında bir etki yaratmayı özgürce seçen zâti bir fâil (personel agent) olmasıdır. Böylece biz sadece evrenin aşkın nedenini değil, onun özel yaratıcısını da ortaya koymuş oluyoruz.

Bütün bu anlatılanlar "Bilim Tanrı'nın var olduğunu ispatlıyor." gibi bazı saf ve basit bir yargıda bulunmak için değildir. Şunu söylemek gerekir ki bilim, sonucu dini öneme sahip bir argümanın öncülünün hakikat olduğunu tesis edebilir.

Özetle, bilim ile dinin karşılıklı ilgili oldukları altı farklı yolu görmüş olduk. Bunlar:

1. Din, bilimin gelişebileceği kavramsal çerçeveyi sağlar.

<sup>19</sup> Anthony Kenny, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas Proofs of God's Existence* (New York: Schocken Books, 1969), 66.

2. Bilim, dinin iddialarını hem doğrulayabilir hem de yanlışlayabilir.
3. Bilim, dinin çözmeye yardımcı olabileceği metafizik problemlerle karşılaşır.
4. Din, bilimsel teoriler arasında hüküm vermeye yardımcı olabilir.
5. Din, bilimin açıklayıcı gücünü arttırabilir.
6. Bilim, sonucu dini öneme sahip bir argümanın öncülünün hakikat olduğunu tesis edebilir.

Neticede bilim ve din, düşmanlar olarak veya karşılıklı ilgisiz şekilde düşünülmemesi gerektiğini görmüş olduk. Dahası verimli bir şekilde etkileşim kurabilecekleri çeşitli yollar gördük. Sonuçta tüm bunlardan dolayı bu iki disiplin arasında bu şekilde gelişen bir diyalog vardır ve halen devam etmektedir.



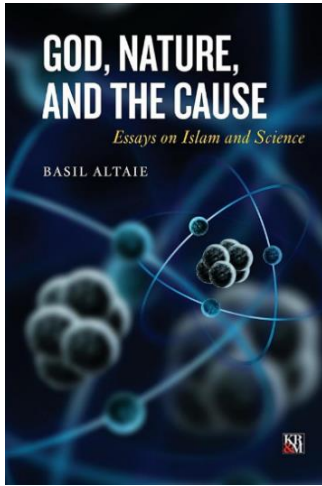
## KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW:

### *GOD, NATURE AND THE CAUSE: ESSAYS IN ISLAM AND SCIENCE*

*“God, Nature and the Cause: Essays in Islam and Science, Bâsil ALTAÏE, USA: Kalam Research&Media, 2016, 224 s.”*

#### Tanıtım:

Ahmet Mekin KANDEMİR  
Arş. Gör., Konya NEÜ. İlahiyat F.  
[ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0002-0030-8297](http://orcid.org/0000-0002-0030-8297)



Din-bilim ilişkisi düşünce tarihi boyunca çok yoğun tartışmaların yaşandığı bir alan olmuştur. Bu tartışmaların özellikle batıda Rönesans ve Aydınlanma sonrasında zirveye çıktığı bilinmektedir. Batıda din-bilim ilişkisine duyulan yoğun ilginin ve bu konuda yazılan akademik eserlerin çokluğuna karşın İslam dünyasındaki çalışmaların son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Bu nadir çalışmalardan biri de geçtiğimiz yıl Ürdün/Yermük Üniversitesi Fizik bölümünden Muhammed Bâsil et-Tâî tarafın yayınlanan “God, Nature and the Cause” isimli eserdir. Yazarın fizik alanındaki yetkinliğinin yanı sıra kelâm ve felsefe alanındaki üretkenliği<sup>1</sup> ve yöntem olarak hem

<sup>1</sup> Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: M. Bâsil et-Tâî, *Dakîku'l-kelâm: er-ru'yetu'l-İslamiyye li felsefeti't-tabî'a* (Amman: Alemu'l-Kutubi'l-Hadis, 2010); *İlmu'l-felek ve't-tekâvîm* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003); *Halku'l-kevn beyne'l-'ilm ve'l-îmân* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1998); *Evhâmu ilhâdi'l-'ilmî* (Merkezü'd-Delâil, 2017).

Tâî'nin Türkçe'ye çevrilen makaleleri için bkz. M. Bâsil et-Tâî, “Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri”, çev. Mehmet Bulğen, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010/2): 149-162; Aynı makale Lütfü Cengiz tarafından da çevrilmiştir: “Dakîku'l-Kelâmın Bilimsel Değeri”, çev. Lütfü Cengiz, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2009): 181-194; M. Bâsil et-Tâî ve diğerleri, “Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelâmcılar Açısından Sebeplilik Kavramı”, çev. Kübra Şenel, *Kutadgu Bilig*, 24 (2013): 207-253.

kelâmî hem de bilimsel perspektifi bir arada kullanması eseri önemli kılan nedenlerin başında gelmektedir.

Eserde genel olarak kelâm-bilim ilişkisinin odağında yer alan “ilahi fiiller, tabiat yasaları, nedensellik, uzay ve zaman” gibi konular ve bunlarla ilişkili problemler ele alınmaktadır. Yazar, eserin önsözünde iki şeyi hedeflediğini ifade etmektedir. Birincisi kelâmın tabiat felsefesi bağlamında ortaya koyduğu birikimin günümüz bilimsel gelişmeleri açısından ifade ettiği anlamı tespit etmek, ikincisi ise İslam’ın temel kaynaklarından ve Kelâm İlminden hareketle tabiat felsefesine ilişkin modern bir İslami bakış açısı geliştirmenin imkânını tahlil etmek. Yazar eserin başında İslam düşüncesindeki kelâm hareketinin, genelde modern doğa bilimlerinin, özelde ise fizik biliminin felsefi temellerine önemli katkılar sunabileceği varsayımından hareket ettiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre kelimcilerin tabiat felsefesi bağlamında ortaya koyduğu fikirler ve ilkeler ile modern fizik teorileri, kuantum mekaniği ve rölativite teorileri ekseninde şekillenen modern doğa algısı son derece uyumludur (s. ix-x).

Yedi bölümden oluşan eserin “Dakîq al-Kalâm: A Possible Role in Science and Religion Debates” başlığını taşıyan ilk bölümünde Tâî, öncelikle Kelâm ilmine aşina olmayan okuyuculara bu ilmin temel esaslarını tanıtmaktadır. Kelâm öncesi dönemi, kelâmın ortaya çıkış nedenlerini, kelâm mezheplerinin ortaya çıkışı ve gelişimini, kaynaklarını ve metodolojisini kısaca özetledikten sonra yazar ilk kez Ebu’l-Hasan el-Eş’ari’nin kullandığı dakîku’l-keâm ve celîlu’l-keâm ayırımını<sup>2</sup> esas alarak tabiata ilişkin konulara kelâmî yaklaşımları izah etmektedir. Buna göre kelimciler dakîku’l-keâm bahislerinde tabiat felsefesinin temel problemleri ile âlemin yaratılışı, yapısı, zamandaki gelişimi ve sebeplilik konuları ile ilgilenmiş ve bu konuları tartışırken uzay, zaman, boşluk, hareket ve kuvvet gibi birçok fizik problemini ele almışlardır (s. 11-15). Yazara göre klasik kelâm eserleri incelendiğinde kelâm tabiat felsefesinin temel ilkelerini şöyle sıralamak mümkündür: Âlemin hudûsu, cevher ve araz teorisi, süreksizlik/sürekli yeniden yaratma, her an değişen indeterminist bir âlem ve uzay-zaman bütünlüğü (s. 16-18). Kelâm kozmolojisinin bu temel ilkelerinin günümüz biliminin birçok probleminin çözümüne katkı sunabileceğini yazar şu sözleriyle ifade etmektedir.

“Ben dakîku’l-keâmın modern bilimlerle uyumlu, sürdürülebilir ve güvenilir bir felsefe için güçlü bir temel oluşturabileceğini önermekteyim. Dahası, eğer dakîku’l-keâm kapsamlı bir şekilde yapılandırılabilir ve istihdam edilebilirse, İslam düşüncesinde köklü bir yenilenmenin yollarını açacağı gibi, dünya üzerindeki diğer entelektüel sistemlere de katkı sunabilir. İslam kelâmı doğa, gerçeklik, Allah-âlem ilişkisi, insanın kaderi ve hayatın anlamı ve amacı gibi konulardaki anlayışımızı yeniden inşa etme potansiyelini taşımaktadır. Bu nedenle ben dakîku’l-keâmın tabiat ve onun aşkın olanla ilişkisine dair yeni bir anlayışın oluşturulması için en iyi aday olduğunu düşünüyorum.” (s. 22)

<sup>2</sup> Ebu’l-Hasan el-Eş’ari, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn*, thk. Navvâf el-Cerrâh (Beirut: Dâru Sadr, 2006), 74-75. Bu ayırım ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Yumnî Tarîf Hülî, *et-Tabîyyât fi ‘ilmi’l-Kelâm: mine’l-mâzi ile’l-mustakbel* (Kahire: Dâru’s-Sekâfe li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1995) 71.

Yazar eserin sonraki bölümlerinde din-bilim ilişkisine dair güncel problemleri, kendisinin belirlediği bazı kelâmî argümanlar bağlamında tartışmaya açmakta ve kelâmın bu problemlerin çözümüne ilişkin önerilerini de okuyucuya sunmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda “Laws of Nature and Laws of Physics” başlığını taşıyan ikinci bölümde “tabiat kanunları” ile “fizik yasaları” kavramlarını ele almakta ve bu iki kavramın anlaşılması ile ilgili bir kafa karışıklığı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre kökleri Yunan felsefesine dayanan ve temelde Aristo’nun “tabiat” kavramına yüklediği anlamdan kaynaklanan bu karışıklık fizik yasaları ve bilimsel ilke ve teorilerin gerçek değeri ile ilgili ciddi yanlış anlamalara sebep olmaktadır (s. 27). Ona göre tabiat kanunları belli koşullar altında ve düzenli bir şekilde meydana gelen olgulardır. Fizik yasaları ise bu kanunlara ilişkin ortaya koyduğumuz rasyonel/akli izahlarımızdır. Örneğin yer çekimi olgusu bir tabiat kanunu iken, Newton’un yer çekimi kanunu ise bir fizik yasasıdır (s. 29). Yani tabiat kanunu ontolojik bir olguyu temsil ederken, fizik yasası bu olguyu matematiksel ilkelerle izah etmemize olanak sağlayan epistemolojiyi ifade etmektedir (s. 34). Tâî’ye göre asıl problem fizik yasalarının bir evren meydana getirmesini mümkün görmektir. Oysa fizik yasalarının kendisi bir tabiat kanununa ve o da bir ilk nedene dayanmak zorundadır. Çünkü tabiat kanunları var kılınmaya muhtaçtır ve ondaki belirlenimsizlik/indeterminizm bu yasaların işlemlerini sağlayacak bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Bunları işletecek olan şey, başka tabiat yasaları da olamaz çünkü bu durumda bu tabiat yasası da tabiatın özelliklerini taşıyan başka bir yasaya dayanmak durumunda kalacak ve bu sonsuza kadar sürecektir. Sonuç olarak tabiat yasalarını işleten varlığın zaman ve mekân üstü olması, yani bizim fiziksel evrenimizin dışında olması gerekmektedir (s. 43-44, 47).

“Causality: An Islamic Perspective” başlığını taşıyan üçüncü bölümde yazar, din ve bilim arasındaki en hararetli tartışma konularından biri olan nedensellik konusunu, bilimsel teoriler –özellikle fizik- bağlamında İslami bir bakış açısıyla tartışmaktadır. Yazara göre genel olarak kelâmcıların tabiatta nedenselliği ve her türlü nedensel ilişkiyi tümüyle reddettikleri ve bunun da İslam dünyasında bilimin gelişmesine engel teşkil ettiği şeklinde özellikle Gazzâlî’nin şahsında somutlaşan yaygın ve yanlış bir kanaat hâkimdir (s. 52). Ancak kaynaklara bakıldığında müslümanların neden-sonuç arasındaki ilişkiyi tümüyle reddetmedikleri, sadece zorunlu nedensellik fikrini (deterministic causality) reddettikleri görülmektedir. Bu konuya açıklık getirmek amacıyla neden, nedensel ilişki, doğa, determinizm, nedensel determinizm ve indeterminizm kavramlarının tanımlarına yer veren yazar (s. 53-54), İslam’ın en temel kaynağı olan Kur’an’da bile nedenselliğin reddedilmediğini vurgulamaktadır (s. 58-62). Yazara göre kelâmcılar âlemde tabiat yasalarının ve düzenli bir işleyişin mümkün olabilmesi için neden-sonuç arasında bir ilişki bulunduğunu kabul etmişler, ancak Allah’ın bu işleyişe her an müdahale etmeye ve tabiat yasalarını askıya almaya kadir olduğunu da kabul etmiş ve böylelikle mucizenin imkânını göstermek için bu ilişkiyi zorunlu görmemişlerdir. Gazzâlî’nin nedensellik düşüncesine de temas eden yazar, iddia

edildiği üzere onun nedenselliği tümüyle reddetmediğini, sadece kendi kendine mekanik bir şekilde işleyen tabii nedenselliği reddettiğini ifade etmektedir (s. 66-68). İbn Rüşd'ün Eş'ariliğin ve Gazzâlî'nin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirilere de yer veren yazar, onun da iddia edildiği gibi bu konuda Aristoteles çizgisinde bulunmadığını, çünkü neden ve sonuç arasında tamamen kendiliğinden ve mekanik bir etkileşimi savunmadığını, bu etkileşimi tanrının ikincil sebepler aracılığıyla yaratması olarak açıkladığını vurgulamaktadır (s. 70).

Bu tarihsel arka plandan sonra yazar çağdaş fiziğin nedensellik konusundaki yaklaşımlarını değerlendirmektedir. Öncelikle Laplace determinizmini ele alan yazar, tabiatta zorunlu bir nedensellik düşüncesini savunan bu teorinin klasik fiziğin mükemmel bir ifadesi olduğunu ancak artık geçerliliğini yitirdiğini (s. 71), çünkü görelilik teorisi ve kuantum mekaniğinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu yaklaşımın evrene ilişkin isabetli bir tasvir olmadığını anlaşıldığını savunmaktadır (s. 72, 74). Ona göre modern fizikteki tartışmalar ve fikirlerin ortaya koyduğu yeni evren tasavvuru göstermektedir ki kelâmın tabiata yaklaşımı ve nedensellik düşüncesi modern fizikle son derece uyumlu ve isabetlidir. Örneğin İslam Kelâmında sürekli yeniden yaratılış fikrini esas alan nedensellik düşüncesi ile kuantum fiziğinin tasvir ettiği indeterministik yapı birebir örtüşmektedir (s. 83-84).

“Divine Action from a Modern Islamic Perspective” başlıklı dördüncü bölümde din ile bilim arasında temel tartışma konularından biri olan âlemde ilahi fiillerin imkânı ve keyfiyeti konusu tartışılmıştır. Yazara göre tabiattaki ilahi etkinliğin doğrudan bilimsel verilerle ispat edilmesi mümkün görünmese de kuantum fiziği ve görelilik teorileri aşkın bir varlığa işaret etmektedir. Çünkü bu teoriler doğada klasik mekanik işleyişin geçerli olmadığını ortaya koymaktadır. Bu durumda modern fiziğin cevap vermesi gereken önemli bir soru ortaya çıkmaktadır: Kuantum mekaniğinin ortaya koyduğu üzere indeterministik bir doğa kendiliğinden nasıl ortaya çıkabilir? Buna verilecek ilk cevap böyle bir sistemin ortaya çıkması için harici bir sebebin gerektiği şeklinde olacaktır. Çünkü sistemi ortaya çıkaran nedenin dâhili olması durumunda, onun evrenin yasalarına tabi olması gerekecektir. Ancak bu durumda onu da ortaya çıkaran bir nedenin aranması gerekir. Bu durumda şu soruyu sormak gerekir: Bu harici neden nasıl oluyor da bizim fiziksel evrenimizi etkileyebiliyor? (s. 85) Tâî, kuantum mekaniğinin başta kuantum ölçümü problemi olmak üzere bu ve benzeri sorunlarının çözümü için yeni bir öneri sunmakta ve tüm bu problemleri kelâmcıların cevher ve arzılardan oluşan, süreksizliği esas alan ve “sürekli yeniden yaratılan” evren tasavvurunun çözebileceğini savunmaktadır (s. 94-95). Buna göre bir sistemin bütün bileşenleri, toplam enerjisine bağlı olarak belli aralıklarla yeniden yaratılmaktadır (s. 105). Bu kabulün, Heisenberg'in belirsizlik ilkesinin fiziki temelini daha açık bir şekilde ortaya koyabileceğini, ayrıca kuantum ölçümü, kuantum dolanıklığı, çift yarık deneyleri ve uzaktan etki etme gibi birçok kuantum olgusunu izah edebileceğini savunan yazar, bu konuların her birine ayrı ayrı açıklık getirmeye çalışmaktadır (s. 105-108). Yazara göre sürekli yeniden



yaratılış düşüncesi bu fizik problemlerinin yanı sıra mucize, ilahi fiiller ve insan iradesi gibi birçok dini/felsefi probleme de açılım sağlayabilir (s.108-111).

“Space, Time and Kalâm” başlığını taşıyan beşinci bölümde uzay ve zaman kavramları İslam kelâmı açısından ele alınmış ve çağdaş yorumlarla karşılaştırılmıştır. İslam tarihinde Fârâbî ve İbn Sînâ’nın öncülüğünü yaptığı Aristotelesçi gelenek ile Kelâmcıların temsil ettiği gelenek olmak üzere uzay ve zaman konusunda iki farklı yaklaşım olduğunu belirten yazar, İbn Hazm ve Gazzâlî örnekleri üzerinden Kelâmî geleneği ele almaktadır (s. 133, 136). Ona göre bu konuda kelâmî bakış açısının en önemli özelliği atomculuk düşüncesine uygun olarak uzay ve zamanın atomik yapılardan oluştuğunu, süreksiz olduğunu savunması ve uzay-zaman bütünlüğünü önermesidir (s. 119, 130). Fizik açısından da konuyu ele alan yazar, Newton fiziğinin mutlak uzay ve zaman düşüncesine dayandığını (s. 123-124), ancak Einstein’ın 1905 yılında ortaya koyduğu Görelilik teorisi ile birlikte mutlak uzay ve mutlak zaman düşüncesinin sona erdiğini ifade etmektedir (s. 126-127). Mutezilî âlim Nazzâm tarafından ortaya konan tafra teorisi ile diğer kelâmcılar tarafından savunulan hareketin süreksizliği ilkesi bu bölümde ele alınan diğer konulardır. Tâî’ye göre bu konuda en dikkat çekici şey modern fiziğin ve kozmolojinin gelişimi için son derece önemli olan zamanın süreksizliği ilkesinin kelâmcılar tarafından da savunulmuş olmasıdır.

Altıncı bölüm “Cases from Old Debates: The Size of the Universe and the Fate of the Sun” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Gazzâlî’nin konu ile ilgili zamanının ötesinde olarak nitelenebilecek fikirlerine iki örnek sunulmuştur. Birincisi evrenin boyutları, sınırları ve bunun daha büyük veya daha küçük olma ihtimaline ilişkin tartışmalar, ikincisi ise güneşin yok oluşuna ilişkin tartışmalardır (s. 143-144). Gazzâlî evrenin, zamanın ve hareketin sonsuz olamayacağını ispat etmek için Tahâfütü’l-Fâsife’inde, yaşadığımız âlemin daha büyük ve daha küçük bir şekilde yaratılabileceğini, içinde yaşadığımız mekânın ve zamanın da ancak referans alınabilecek noktalarla kavranabileceğini, yani zamansal ve mekânsal boyutların var olduğunu felsefi deliller ortaya koyarak savunmuştur (s. 148-149). Bu fikirleri, Gazzâlî’nin Aristo metafiziğini reddetmek için verdiği mücadeleye güzel bir örnek teşkil etmektedir. Gazzâlî’nin bu fikirlerini günümüz bilimsel verileri açısından değerlendiren yazar, yirminci yüzyılın başlarında keşfedilen evrenin genişlemesi ve bunun üzerine bina edilen büyük patlama kuramı ile Einstein’ın görelilik kuramlarını Gazzâlî’nin fikirleri açısından ele almaktadır. Buna göre büyük patlama kuramı statik evren fikrini ortadan kaldırdığı gibi, evrenin geçmişte belli bir noktadan ani ve büyük bir genişleme ile meydana geldiğini, bunun öncesinde zaman ve mekânın ve hiçbir enerjinin var olmadığını ortaya koymaktadır. Einstein’ın kuramları ile uyumlu olan bu teori evrenin bir başlangıcı olduğu ve genişlediğini, zaman ve mekânın ise mutlak olmadığını ispat etmesi yönüyle Gazzâlî’nin fikirlerini haklı çıkarmaktadır (153-155). Ayrıca modern bilimlerin ortaya koyduğu üzere güneş, Aristoteles başta olmak üzere Yunan felsefesinin ve bazı İslam filozoflarının savunduğu gibi sonsuza kadar varlığını

sürdüremeyecektir; tam da Gazzâlî'nin savunduğu gibi belli bir zaman sonra enerjisini yitirecek ve yok olacaktır (s. 158). Tâî'ye göre dakîku'l-kelâmın buraya kadar zikredilen temel ilkeleri uzun yıllar boyunca klasik fiziğin ortaya çıkardığı felsefi/bilimsel durum ile yani sonsuz/ezeli ve deterministik bir evren tablosu ile çelişkili bir pozisyonda kalmıştır. Ancak modern fizik ile birlikte bu çelişki ortadan kalkmış ve bu ilkelerin modern doğa bilimleri için sağlam bir felsefi/temel oluşturduğu anlaşılmıştır. (s. 163-164).

“Neo Kalâm: A Possible Transformation of Traditional Islamic Thought” başlığını taşıyan yedinci ve son bölümde ise Tâî, İslam düşüncesinde modern bir dönüşümü başlatacak ve Müslümanların insanlığın barış ve refahına katkıda bulunmasına imkân tanyacak olan bir “Yeni İlm-i Kelâm” önerisini sunmaktadır. Ayrıca böyle bir dönüşümün karşılaşılabileceği engelleri de tartışan yazar, bu konuda uzun soluklu bir yol haritası sunmaktadır. Öncelikle 18. Yüzyıldan itibaren Türkiye, Mısır, Hindistan ve Pakistan’daki kelâmı yenileme çabalarını ele alan yazar, daha sonra 19. ve 20. Yüzyıldan itibaren İslam toplumlarında etkili olan selefi, liberal ve seküler hareketlerin etkisine dikkat çekmektedir (s. 170-176). Yazar, başarılı bir yenilenme hareketi için ilk olarak İslam düşüncesinin kendisinde bir dönüşümün başlatılması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun başarılabilmesi için ise; şer’î hükümlerin kaynağı (Kur’an, sünnet, rey), Kur’an’ın anlaşılması (te’vil) ve Hz. Peygamberin sünneti ve dindeki konumu gibi kronik hale gelmiş bazı temel problemlerin çözüme kavuşturulması gerekmektedir (s. 182-185). İkinci olarak ise yazar, İslami kaynaklardan beslenen güçlü bir felsefi temelin inşa edilmesinin gerekli olduğunu belirtmektedir. Bu iki hedefin gerçekleştirilmesi için ihtiyaç duyulacak olan metodoloji ve birikimin ise kelâm ilminin ve geleneğinin yeniden canlandırılması ile elde edilebileceğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre tabiata ve bilime İslami bir yaklaşım oluşturulabilmesi dakîku'l-kelâm düşünce geleneğinin canlandırılması ile mümkün olabilir. Modern doğa bilimleri ve kozmolojisi ile son derece uyumlu olan bu düşünce geleneğinin ilkeleri ve metodolojisi tesis edildikten sonra, doğa bilimleri, sosyal bilimler ile din ve sanat gibi disiplinlerin temel problemlerini bu metodoloji ışığında teşhis ve tedavi etmek mümkün olacaktır (s. 178).

Ian Barbour’un modelinden hareketle din-bilim arasındaki ilişkiye dair çatışma, ayrışma, diyalog ve entegrasyon olmak üzere dört temel yaklaşım<sup>3</sup> olduğunu kabul edersek, bu eserde Tâî'nin iki disiplin arasında entegrasyonu savunduğunu söylemek mümkündür. Eserin genelinde yazarın hem fizik alanındaki yetkinliği hem de klasik kelâm kaynaklarına ve felsefeye olan hâkimiyeti belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Yazar, ele aldığı problemleri gerek kelâmî/felsefi yönüyle gerekse de çağdaş bilim teorileri açısından derinlemesine tahlil etmiş, bu problemlere ilişkin kendi önerilerini ortaya koymuş ve savunduğu düşünce ve iddiaları ikna edici argümanlarla temellendirmiştir. Sonuç olarak çağdaş bir fizikçi/ilahiyatçı tarafından telif edilen bu eserin genel olarak din-bilim ilişkisi, özel olarak ise kelâm-bilim ilişkisi alanına önemli bir katkı sağladığını ve

<sup>3</sup> Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (Newyork: HarperSanFrancisco, 2000), 10-34.

bu alanda çalışma yapan araştırmacılar için temel bir kaynak niteliği taşıdığını söylemek mümkündür.

### Kaynakça

- Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion*. Newyork: HarperSanFrancisco, 2000.
- el-Eş 'ari, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Navvâf el-Cerrâh. Beyrut: Dâru Sadr, 2006.
- et-Tâî, M. Bâsil. *Halku'l-kevn beyne'l-'ilm ve'l-îmân*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1998.
- \_\_\_\_\_. *'İlmu'l-felek ve't-tekâvîm*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Dakîku'l-kelâm: er-ru'yetu'l-İslamiyye li felsefeti't-tabî'a*. Amman: Alemu'l-Kutubi'l-Hadis, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Evhâmu ilhâdi'l-'ilmî*. Merkezü'd-Delâil, 2017.
- \_\_\_\_\_. "Kelâm Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelâm) Bilimsel Değeri". çev. Mehmet Bulğen. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, sy. 2 (2010): 149-162.
- \_\_\_\_\_. "Dakîku'l-Kelâmın Bilimsel Değeri". çev. Lütfü Cengiz. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009), s. 181-194.
- et-Tâî, M. Bâsil ve Diğerleri. "Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelâmcılar Açısından Sebeplilik Kavramı". çev. Kübra şenel. *Kutadgu Bilig* 24 (2013): 207-253.
- Hûlî, Yumnî Tarîf. *et-Tabîyyât fi 'ilmi'l-Kelâm: mine'l-mâzi ile'l-mustakbel*. Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1995.



## KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW:

### MÂVERÂÜNNEHİR'DEN OSMANLI COĞRAFYASINA ÜNLÜ TÜRK KELÂMCILARI

**“Yurdagür, Metin. *Mâverâünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelâmcıları*. İstanbul:İFAV Yayınları, 2017, 295 s.” (ISBN: 9789755484334)**

Züleyha BİRİNCİ

Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Ü. İlahiyat F.

[zbirinci@ktu.edu.tr](mailto:zbirinci@ktu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-0397-8130>

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kurucusu olduğu Mâtürîdîlik mezhebi, Eş'arîlikle birlikte Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolunu teşkil eder. Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini benimseyen, onları kendine has yöntemlerle temellendirip geliştiren İmâm Mâtürîdî, özellikle bilgi teorisi konusundaki görüşleri ve itikadî meselelere yaklaşımıyla İslâm düşüncesi içinde özgün bir yere sahiptir. Türklerin bulunduğu bir coğrafyada yaşamış olması, bazı dil ve üslup özelliklerinden hareketle kendisinin de Türk olduğu anlaşılan İmâm Mâtürîdî'nin, önderi olduğu Mâtürîdîlik ekolü de çoğunlukla Türkler arasında yaygınlık kazanmıştır.

Akıl ve nakil dengesini sağlamada ve itidal çizgisinin korunmasında önemli bir rol üstlenen Mâtürîdîlik mezhebi, buna rağmen yeterli ilgiye mazhar olamamıştır. Bu meyanda Mâtürîdî âlimlerin biyografik bilgileri korunamamış, eserleri muhafaza edilememiş, fikirleri gereğince işlenememiş ve geliştirilememiştir. Öyle ki mezhep kurucusu İmâm Mâtürîdî hakkında bilinen bilgiler bile son derece sınırlı kalmış, bize ulaşabilen eserleri de yakın zamanlara kadar adeta kaderine terk edilmiştir. Nihayet özellikle son yarım asırdır ülkemizde yapılan çalışmalarla İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, bu terk edilmişlik durumundan çıkarılmaya çalışılmış ve bu yolda epeyce mesafe kat edilmiştir.

Tanıtımını yapacağımız eser de Mâtürîdîliğe katkı sağlamayı hedefleyen, bu nitelikteki çalışmalardan biridir. Eserde esasen Mâtürîdî âlimlerin ve Mâtürîdiyye'nin tanıtılması amaçlanmıştır. Bununla beraber Mâtürîdî kelâmcıların Türklerden oluşması, Türklerin ise hem Mâtürîdîliğe hem de İslâm dinine büyük hizmetleri olması dolayısıyla inceleme alanı Türk kelâmcıları olarak genişletilmiştir. Böylece Mâverâünnehir'den başlayıp Osmanlı coğrafyasına uzanan tarihî süreçte bu coğrafyanın çeşitli yerlerinde yaşayıp eserler vererek öğrenciler yetiştirmiş olan ünlü Türk kelâm âlimleri, günümüzü de kapsayacak şekilde ele alınıp incelenmiştir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden, Diyanet İslâm Ansiklopedisi madde yazarı ve redaktörlerinden olan, aynı zamanda kendisi de Mâtürîdî bir kelâmcı olan Prof. Dr. Metin Yurdağur tarafından kaleme alınan bu eser giriş, yedi bölüm, ekler ve bibliyografya kısımlarından oluşmaktadır. Türklerin Müslüman oluş sürecine, Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdîlikteki öncü rolüne, Mâtürîdîliğin kuruluş ve ilerleyen aşamalarındaki âlimlerinin yanısıra Osmanlı dönemi ve sonrasındaki Türk kelâmcılarına ve ilmî çalışmalarına da yer veren kitap, Mâtürîdiyye'nin tarihî sürecini bütüncül bir şekilde yansıtması yönüyle takdire şayandır. Ele aldığı konularda gerekli ve yeterli miktarda bilgiler ihtiva eden kitap, açık ve akıcı bir üsluba sahip olmasıyla da ilahiyat fakültesi öğrencileri yanında konuya ilgi duyan her kesimden okuyucuya hitap edebilecek bir düzeydedir. Kaynakçada büyük ölçüde Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin ilmî birikiminden yararlanılmış, bazı haritalar ve fotoğraflar da eklenmek suretiyle kitaba görsel bir zenginlik katılmıştır.

Kitabın "Giriş" (s. 15-30) kısmında Türkler ve Müslüman oluşları hakkında özlü bilgiler verilmektedir. Bu anlamda Türkler ve Araplar arasındaki ilişkilerden, Türklerle ilgili bazı hadis rivayetlerinden, Türklerin İslâm'a giriş sürecinden, ilk Müslüman Türk devletlerinden ve Mâverâünnehir bölgesinin Türk-İslâm ilim, kültür ve medeniyet tarihi açısından öneminden bahsedilmektedir. Bu noktada "Mâverâünnehir" tabirinin, Orta Asya'nın en büyük iki nehrinden biri olan Ceyhun Nehri kastedilerek "nehirin öte tarafında bulunan bölge" anlamında kullanıldığını, bu bölgenin Buhara ve Semerkant gibi önemli kültür merkezlerini içine aldığını hatırlatmak faydalı olacaktır.

Kitabın "Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebinin Mâtürîdiyye'ye Etkisi" başlığını taşıyan "Birinci Bölüm"ünde (s. 30-50) Ebû Hanîfe'nin, Mâtürîdîliğin oluşumu üzerindeki rolü ele alınmaktadır. Burada Abbasî halîfelerinin devlet yönetiminde kâdîkudâtlik makamını ihdas edip bu makama Irak (re'y) fıkıh ekolüne yani Hanefî mezhebine mensup fakihleri ağırlıklı biçimde tayin etmelerinin, onların da Abbâsîler'in hakimiyet alanındaki Irak, İran, Horasan ve Mâverâünnehir gibi bölgelere daha çok Ebû Hanîfe'nin ashabına mensup olan kadıları atamasının, bu mezhebin bahsi geçen bölgelerde kısa zamanda tanınıp yayılmasında etkin bir rol oynadığına işaret edilmektedir. Ebû Hanîfe'nin akaid ve kelâma dair görüşlerinin de Ehl-i Sünnet akidesinin oluşmasına ve Mâverâünnehir bölgesinde kendi yöntemine benzer bir metod izleyen Mâtürîdiyye kelâm ekolünün doğmasına zemin hazırladığı belirtilmektedir. Buna göre Mâverâünnehir coğrafyasında Ebû Hanîfe çizgisinde başlayan kelâm hareketi, önceleri Cûzcâniyye ve İyâziyye daha sonraları ise Mâtürîdiyye adıyla şöhret bularak yaygın hale gelmiştir. Kitabın bu bölümünde bunun gibi mühim bilgilere ek olarak muhtasaran da olsa Ebû Hanîfe'nin biyografisine ayrıca yer verilmesinin, bu kısmı daha eksiksiz bir hale getireceği ifade edilebilir.

"İkinci Bölüm" (s. 51-65), "İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî" başlığını taşımakta ve Mâtürîdîliğin imâmı, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin hayatı, ilmî çevresi, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Hanefî mezhebinin dördüncü veya üçüncü kuşak âlimlerinden olan İmâm Mâtürîdî'nin hayatı ve ilmî çevresi ile ilgili

maalesef sınırlı bilgilere sahip bulunmaktayız. Bu konularda onun hakkında bilgi veren en eski kaynak, kendisinden sonra Mâtürîdîliği sistematize eden ve Mâtürîdî'nin talebelerinin talebesi konumunda olan Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin *Tebsiratü'l-edille* adlı eseridir. Böyle olmakla birlikte İmâm Mâtürîdî'yi bize ulaşan eserleriyle de tanıma imkânına sahip bulunduğumuzu ifade edebiliriz. Nitekim onun *Kitâbü't-tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinden hareketle hem geniş ilminden istifade etmekte hem de ilmî duruşu, yöntemi, İslâm'a hizmeti ve İslâm dini için tehlike oluşturan din ve mezheplere karşı mücadelesi hakkında fikir edinebilmekteyiz. Burada bilhassa bu eserlerin neşredilerek ilim dünyasına ve günümüz insanına kazandırılmasına ömrünü adanmış olan merhum Bekir Topaloğlu hocamızı hayırla yâd etmeyi de üzerimize düşen bir borç addetmekteyiz.

"Mâtürîdiyye'yi Kuran İlk Nesil" başlıklı "Üçüncü Bölüm"de (s. 67-82) Mâtürîdiyye'nin oluşumunda ve sistemleşmesinde emeği bulunan âlimlerden Hakîm es-Semerkandî, Rüstüfağnî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Neseffî ve Alâeddîn es-Semerkandî'nin hayatları, ilmî şahsiyetleri ve eserleri üzerinde durulmaktadır.

"Mâtürîdiyye'nin Teşekkülünden Sonraki Nesil" olarak başlıklandırılan "Dördüncü Bölümde" (s. 83-96) ilmî çalışmalarına ve Mâtürîdîliğe katkılarına yer verilen temsilciler el-Keşşî, el-Hasîrî, Ebü İshak es-Saffâr, Necmeddîn Ömer en-Neseffî, Alâeddîn el-Üsmendî, Ali b. Osman el-Üşî ve Nüreddîn es-Sâbûnî'dir.

"Beşinci Bölüm"ün (s. 97-106) başlığı ise "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdiyye Ulemâsı" şeklindedir. Bu bölümde tanıtılan Mâtürîdî âlimler de Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, Ubeydullah es-Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Ebü'l-Berekât en-Neseffî ve Lâmişî'dir.

"Altıncı Bölüm"e (s. 107-192) "Osmanlı Dönemi Türk Kelâmcıları" başlığı verilmiş, bu bölümde önce kısaca medreselerin tarihinden, sonra da Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan kelâm kitaplarından bahsedilmiştir. Buna göre Osmanlı kelâm eğitiminin merkezinde daha çok şu eserler bulunmaktadır: *el-Akaidü'n-Neseffiyye*, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseffiyye*, *el-Akaidü'l-Adudiyye ve Şerhleri*, *Şerhu'l-Mevakif*, *Şerhu'l-Makasid*, *Tavaliu'l-envâr*, *Tecridü'l-İtikad*, *Risâle fî isbâti'l-vâcib*. Bu noktada Osmanlı kelâm âlimlerinin daha çok Eş'arî kelâm ekolüne mensup ve Fahreddîn er-Râzî çizgisini sürdüren müteahhirîn ulemanın eserleri üzerinde yoğunlaştıklarına dikkat çekmek gerekir. Eserde bunun akabinde Osmanlı dönemi meşhur kelâmcılarından bahsedilmiştir. Bu kısma Molla Fenârî, İbnü'l-Hümâm, Hızır Bey, Hayâlî, Ali Kuşçu gibi kelâm âlimleriyle başlanmış, Giritli Sırrı Paşa, Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi Efendi ve İsmail Fennî Ertuğrul ile de son verilerek toplamda on sekiz kelâm âlimi tanıtılmıştır. Ayrıca bu kısımda Hocazâde Muslihuddîn Mustafa'nın eserleri bahsinin ardından, *Tehâfüt* literatürüne ve Hocazâde'nin *Tehâfüt*'üne genişçe yer ayrılmıştır.

"Yedinci Bölüm" (s. 193-231) "Yeni İlm-i Kelâm Hareketi ve Dârülfünûn İlahiyat Fakültesindeki İlm-i Kelâm Müderrisleri" başlığını taşır. Burada Osmanlı

İmparatorluğu ve Cumhuriyet Türkiye'sindeki Batılılaşma hareketine temas edildikten sonra Yeni İlm-i Kelâm cereyanına yer verilmiştir. Yeni İlm-i Kelâm sürecinin doğuşuna etki eden faktörler, bu dönemin belli başlı simaları ve eserlerine işaret edildikten sonra Dârülfünûn eğitim müessesesi ve Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nin geçirdiği aşamalara değinilmiştir. Bu bölümde haklarında bilgi verilen, ilmî çalışmaları incelenip tanıtılan Dârülfünûn kelâm müderrisleri Abdüllatîf Harpûti, İzmirli İsmâil Hakkı, Mehmed Şerefeddîn Yaltkaya, Arapkirli Hüseyin Avni, Yusuf Ziya Yörükân, Mehmed Şemseddîn Günaltay ve Şeyhulislâm Mustafa Sabri Efendi'dir.

"Ekler" (s. 235-263) kısmında üç ek yer almıştır. "Ek 1."de (s. 235-239), kitapta işlenen mevzuu tamamlamak açısından İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde hizmeti geçen kelâm hocalarına yer vermenin de uygun olacağı düşünülmüştür. Bu sadette merhum Ömer Nasuhi Bilmen, Muhammed Tâvî et-Tancî ve Bekir Topaloğlu'nun hayatları, ilmî serüvenleri ve eserleri beyan edilmiştir. Ek 1'in başında ayrıca Türkiye'deki Yüksek Din Eğitimi'nin önemli kurumlarından biri olan Yüksek İslâm Enstitüleri'nin tarihçesi hakkında da bilgi verilmiştir. "Ek 2."de (s. 252-259) "Merhum Hocamız Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nun Ardından Birkaç Cümle..." başlıklı, 13-15 Mayıs 2016 tarihleri arasında düzenlenen XXI. *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı ve Kelâm İliminde Metodoloji Sorunu Uluslararası Sempozyumu*'ndaki Prof. Dr. Bekir Topaloğlu'nu Anma Özel Oturumunda, bu kitabın müellifi Metin Yurdağür tarafından sunulan tatlı hatıralarla dolu bir tebliğ ve Ahmet Karataş'ın kaleme aldığı "Bekir Topaloğlu Hocamızın Vefâtına Târîh" adlı şiire yer verilmiştir. "Ek 3." (s. 260-263) ise *İslâm İnançları ve Felsefesi* adlı kitabıyla tanınan Ali Arslan Aydın'ın hayatı ve eserlerine ayrılmıştır.

Eseri tamamlamadan önce "İlahiyat nesline omuzlarındaki temsil ve tebliğ görevinin ne kadar geniş olduğunu hatırlatması dileğiyle..." şeklindeki tesirli bir ifadeyle Dünya Siyasî Haritası'na yer verilmiştir. Kitap bunun ardından "Bibliyografya" (s. 269-295) kısmıyla sona ermiştir.

Bölüm başlıklarından hareketle Mâtürîdiyye'nin tarihi sürecini dönemlere ayırmada orijinal bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade edebileceğimiz ve ele alınan mevzuu vuzuha kavuşturmadaki maharetini yadsıyamayacağımız bu eserin, halk ve Hak nezdinde amaçladığı gayesine ulaşmasını temenni ederiz.



## KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW:

### *KELÂMDA NEDENSELLİK: İLK DÖNEM KELÂMCILARINDA TABİAT VE İNSAN*

**“Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 320 s.”**

Tanıtım:

Ahmet AYTEP

Arş. Gör., İstanbul 29 Mayıs Ü.

[aytepahmet@gmail.com](mailto:aytepahmet@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8508-0067>

Mevcûdatın yapısında ne var? Değişimin faili kimdir ya da nedir? Âlemdeki işleyiş nasıl sağlanmaktadır? Aynı sebepler zorunlu olarak aynı sonuçları mı doğurur? İnsan ile fiilleri arasındaki ilişkinin mahiyeti nedir? İnsan, fiilleri üzerinde ne kadar etkilidir?

Bu ve benzeri sorulara İslâm düşüncesinde farklı âlimler tarafından verilen cevaplar üç grupta toplanabilir: (1) Varlık ile olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini hiçbir surette kabul etmeyenler, (2) söz konusu ilişkiyi kabul eden ve bunun *zorunlu* olduğunu iddia edenler, (3) söz konusu ilişkiyi kabul etmekle birlikte bunun *zorunsuz* olduğunu söyleyenler. Kelâmcıların çoğunluğu bu son gruba dâhildir ve İslam düşüncesindeki hâkim görüş de budur. Ne var ki son dönemde Türkiye’de kelâmcılar özelinde nedensellik olgusunu ele alan çalışmalar özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi belli bir şahıs ya da mucize gibi muayyen bir kavram merkezli kalmaktadır.<sup>1</sup> Halbuki sonraki dönem İslâm düşüncesini ve bilimini derinden etkileyen ilk dönem kelâmcılarının tabiat telakkilerinin ortaya konması da büyük önem arz etmektedir. Özellikle de, günümüzdeki anlamıyla pozitivist, maddeci, mekanik bir bilimin niçin İslâm dünyasında esaslı bir yer edinemediği sorusunun muhtemel cevaplarından birisi, böyle bir araştırma ile ortaya koyulabilecektir.

<sup>1</sup> Yusuf Okşar tarafından “İslam Kelâmında Nedensellik ve Adetullah” başlıklı bir yüksek lisans tezi yapılmış olsa da, bu tezde, nedensellik olgusunun araştırılması tam anlamıyla kelâmcılar odaklı olarak yapılmamış, ilk dönem kelâmcılarına atıfta bulunulmakla birlikte daha çok Gazzâlî merkezli olarak âdetullah ve mucizenin imkânı bağlamında ele alınmış, ayrıntılara girilmemiştir.



Doç. Dr. Osman Demir tarafından kaleme alınan *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* başlıklı çalışma bu ihtiyaca büyük ölçüde cevap verir niteliktedir. Demir, çalışmalarını daha çok fizik teorileri, sebeplilik problemi, kelâm atomculuğu, din-bilim ilişkisi, Mu'tezile'de insan psikolojisi ve modern çağın inanç problemleri etrafında sürdürmektedir. Bu kitap da, yazarın "İlk Dönem Kelâmcılarında Sebep-Sonuç İlişkisi" başlığıyla 2006 yılında tamamladığı doktora çalışmasının geliştirmiş halidir. Kitapta, ilk dönem (yani Gazzâlî öncesi) kelâmcılarının, varlık ile eşya arasındaki ilişkinin mahiyetine dair geliştirdikleri teoriler üzerinden insana ve tabiata bakışları ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Eserde, nedensellik olgusu "Allah-âlem İlişkisinde Nedensellik", "Alemin Yapısı ve İşleyişinde Nedensellik" ve "İnsan Fiillerinde Nedensellik" ana başlıkları altında ele alınmaktadır. Birinci bölümde "âlem" ibaresi, Allah'tan başka her şeyi (mâsivallah) ifade edecek şekilde mutlak olarak kullanılmakta, ikinci bölümün başlığındaki "Âlem" ibaresinin haricî (insan dışındaki) varlığın mevzuu (tabiat) anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Esasında bir yönüyle insan da haricî bir varlık olmakla birlikte, fiilleri cihetiyle üçüncü bölümde ele alınmıştır. Demir'in, nedenselliği "metafizik nedensellik" ve "empirik nedensellik" şeklinde iki boyutlu olarak tasavvur ettiği (s. 24), birinci ve üçüncü bölümleri metafizik nedensellik, ikinci bölümü ise empirik nedensellik düzleminde ele aldığı anlaşılmaktadır.

İslâm düşüncesinde, ezeli olan ile yaratılmış olan arasındaki ilişkinin nasıl sağlandığı önemli bir sorudur. Zira bu soruya verilecek cevaplar aynı zamanda yaratılmış olanın (tabiat) nasıl telakki edileceğini tayin edecek, dolayısıyla inançtan tecrübî ilimlere kadar geniş bir alanı etkileyecektir. Demir, birinci bölümde bu meseleyi ele almakta, "Allah'ın âlemle ilişkisini sıfatları aracılığıyla kurduğunu" (s. 40) belirttikten sonra, Sünnî kelâmcıların Allah-âlem ilişkisini temellendirirken ilim, irade ve kudret sıfatlarını vurgulamalarından yola çıkarak bu sıfatlar ve onların taallukâtı üzerinde durmaktadır. Böylece ileride sunulacak teorilerin arka planındaki temel ilkeleri ortaya koymayı hedeflemektedir.

Allah-âlem ilişkisinin kelâmcılar nezdinde nasıl açıklandığı, ilahi sıfatlar üzerinden ortaya konulduktan sonra da, âlemin kendi içindeki nedensellik bir sorun olmaya devam etmektedir. Kitabın en hacimli kısmı olan ikinci bölümde bu sorun ele alınmaktadır. Konu hakkında geliştirilen teorilerin ortaya çıkışı, genel özellikleri, teoriye karşı çıkanlar ve bazen de kaynakları üzerinde durulmaktadır. Âlemdeki nedensellik iki katmanlı olarak tasavvur edilmektedir: Âlemin yapısındaki nedensellik ve âlemin işleyişindeki nedensellik. "Âlemin Yapısındaki Nedensellik" alt başlığında, konuyla ilgili ortaya atılan atom, tabiat, araz ve cisim teorilerinden; "Âlemin İşleyişinde Nedensellik" alt başlığında ise âdet, kümûn-zuhûr, i'timad ve fenâ-bekâ teorilerinden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmektedir.

Belki bir mülâhaza olarak belirtmek gerekir ki bu bölümde konuların sunulmuş düzeninde bir aksaklık göze çarpmaktadır. Âlemin "yapısı" ile "işleyişi" birbirinden bağımsız değildir. Dolayısıyla âlemdeki nedensellik anlatılırken, âlemin yapısı hakkındaki teoriler ile işleyişi hakkındaki teorilerin müstakil başlıklar altında ele alınması, bu zorunlu irtibatın kurulmasını zorlaştırmış, bazı

tekrarlara ve bir takım noktalarda kapalılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Sözelimi, âlemin işleyişiyle ilgili teorilerde Nazzam'a (ö. 231/845) biri kümûn-zuhûr, diğeri i'timad teorisinde olmak üzere iki kere teori nispet edilmiş ve bu nispetlerin zıtlık doğurup doğurmayacağı sorusu dikkate alınmamıştır. Halbuki mezkûr iki teori "Âlemin Yapısında Nedensellik" alt başlığında Nazzam'ın tabiat teorisine birlikte işlenebilirdi. Yine atom teorisine ile âdet teorisine ve fenâ-bekâ teorisine, tabiat teorisine ile kümûn-zuhur ve i'timad teorilerine tek başlık altında birlikte işlenerek teoriler arasındaki sıkı irtibat vurgulanabilirdi.

Âlemin kendi içindeki nedenselliğinin bir boyutunu da insan fiilleri oluşturmaktadır. Yazar tarafından da işaret edildiği üzere, esasında İslâm düşüncesinde nedensellik konusunda yapılan ilk tartışmalar insan fiilleri alanında ortaya çıkmıştır (s. 217). Demir, üçüncü ve son bölümde bu konuyu ele almakta ve bu konuda ortaya atılan görüşleri nedenselliği merkeze alarak özgün bir taksime tabi tutmaktadır: "Cebr" ve "tefviz" görüşlerini "İnsan Fiillerinde *Doğrudan* Nedensellik", "tevlid" ve "kesb" teorilerini de "İnsan Fiillerinde *Dolaylı* Nedensellik" alt başlıklarında ele almaktadır.

İlk dönem kelâmcıları, kelâm ilminde ele alınan Allah'ın varlığı ve Hz. Muhammed'in (as) peygamberliği gibi İslâm itikadında sâbit ve celî olan esasları "celîlü'l-kelâm", bu esasları temellendirmede kullanılan mesele ve kavramları da "dakîku'l-kelâm" olarak tavsif etmişlerdir. Dakîku'l-kelâmı oluşturan meselelerin önemli bir kısmı pozitif bilimlerle doğrudan irtibatlı olmakla birlikte, bazı çağdaş düşünürlerin iddia ettiği gibi hiçbir zaman celîlü'l-kelâm ile dakîku'l-kelâm arasında keskin bir ayrıma gidilmemiş, tabîyyât bahisleri ilâhiyyât bahislerini sürekli destekleyecek şekilde aradaki sağlam irtibat kurulmuş ve korunmuştur.<sup>2</sup> Bu açıdan bakıldığında Demir'in Sonuç bölümünde, nedensellik etrafında cereyan eden tartışmaların, aynı zamanda Müslümanların ilk bilimsel kavram tartışmalarına imkân hazırladığını vurgulaması (s. 294) ve "ilk dönem kelâmında nedensellik problemi öncelikle insan fiilleri alanında başlamış, daha sonra tabiat olaylarının izahı için bir yöntem haline gelmiştir" (s. 293) şeklinde bir yargıda bulunması isabetli olmuştur.

Son olarak, İslâm düşüncesinde ana çizgi olan bazı görüşlere yapılan vurguların zayıf kaldığını, ayrıca kimi yerlerde tasvirî bir anlatım izlenmesinin okuyucuda hafif bir donukluk hissi yarattığını belirtmek gerekir. Buna rağmen, Demir'in bu eserinin, İslâm düşüncesini inşa etmede başat rol oynayan ilk dönem kelâmcılarının insan ve özellikle tabiat anlayışını ortaya koyma noktasında önemli bir ihtiyaca cevap verdiğini söylemeliyiz.

<sup>2</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Saîd Abdüllatif Fûde, *Risâle fi beyâni celîli'l-kelâm ve dakîkih* (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015).



## SEMPOZYUM TANITIMI / SYMPOSIUM REVIEW:

### *UNDERSTANDING MATURIDI KALAM - LEGACY, PRESENT & FUTURE CHALLENGES*

*Mâtürîdî Kelâmını Anlamak - Miras, Şimdiki & Gelecek Zorluklar  
(28-29 Ekim 2017, Amman/Ürdün)*

Ayşe Betül TEKİN  
Yrd. Doç. Dr., Yalova Ü. İslami İlimler F.  
betul.tekin@yalova.edu.tr  
[orcid.org/0000-0002-8311-8818](https://orcid.org/0000-0002-8311-8818)

Kalam Research & Media tarafından John Templeton Foundation işbirliğiyle organize edilen "Understanding Mâtürîdî Kalam - Legacy, Present & Future Challenges" başlıklı sempozyum 28-29 Ekim 2017 tarihlerinde Ürdün'ün başkenti Amman'da Olive Tree Hotel'de gerçekleştirildi. İki gün süren sempozyumda ABD, İngiltere, Avustralya, Filistin, Ürdün ve Türkiye'den bir araya gelen araştırmacılar Mâtürîdî mezhebinde öne çıkan çeşitli konularda Arapça ve İngilizce tebliğler sundu. Açılış, kapanış ve beş oturum şeklinde düzenlenen sempozyum toplam on üç tebliğden oluşmaktaydı. Paralel oturumların olmaması katılımcıların bütün sunumları dinleyip müzakere edebilmesine imkân sağladı.



Açış konuşmalarından ilkinin Libya'nın eski BAE büyükelçisi olan Dr. Aref Ali Nayed yaptı. "İlahi Yaratıcılığa Mâtürîdiyye Yaklaşımı" başlıklı tebliğine Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin *Şerhu'l-Umde* adlı eserinden Tekvîn sıfatı bölümü okuyarak başlayan Nayed, Nesefî'nin burada tekvîn, tahlîk, halk, îcâd, ihdâs, ihtirâ kelimelerinin eşanlamlı olduğunu belirtmesi; tekvînin yokluktan varlığa çıkarmak anlamına gelen Allah'ın zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğunu vurgulaması; ayrıca tekvînin âlemi ve cüzlerini belli bir sıraya göre zamanı geldiğinde yaratmak şeklinde yorumlamasının önemli bir nokta olduğunu altını çizdi. İlgili pasajı yorumladıktan sonra Nayed, Kelâm ilmini bir müze parçası veya tarihsel görüşlerin bir arşivi olarak görmediğini söyleyerek, aksine kendi zamanımızda kendi inancımızın gerçek bir ifadesi olarak bu görüşlerin tazelenmesi bakımından tekvîn sıfatının önemli olduğuna işaret etti. Nayed'e göre her jenerasyon farklı bir sığata odaklandığı için inancı sunma biçimi farklılaşır. Örnek olarak, İrâde sıfatına önem verilirse, inancımız siyasi-hukuki bir yaklaşımla öğretilir. Fakat eğer Tekvîn sıfatı merkeze alınır, günümüzdeki yaratılış hakkındaki felsefi ve teolojik tartışmalara dâhil olunabilir. Son olarak Nayed, Tekvîn'in "yaratmak mı yaratılış mı yaratıcılık mı anlamına geldiği" sorusundan yola çıkarak buradaki tercüme probleminden bahsetti. Örneğin "İmran İngilizce konuşur" dediğimizde Chomsky'nin söylediği gibi İngilizce konuşma yeteneğine sahip olduğunu kastediyoruz, şu anda İngilizce konuşma yaptığını değil. Bunun gibi Kelâm ve Tekvîn sıfatlarıyla da yetenek mi uygulama mı kastediliyor diye soran Nayed, Mâtürîdîlerin Allah'ın yaratmak için ilahi kabiliyete ezeli olarak sahip olduğunu kastedtiklerini, aksi takdirde yani uygulama kastedildiğinde Eş'arileri de endişelendiren âlemin kıdemi probleminin ortaya çıkacağını ileri sürdü.

İkinci açış konuşmasını yapan Dr. Said Foudeh'nin "Mâtürîdî Kelâmı ve Teolojiye Modern Reddiyeler" başlıklı sunumu günümüz Kelâm problemlerine işaret etmesi açısından oldukça mühimdi. Foudeh, tebliğın amacının çözüm üretmek olmadığını, sadece metodolojik ve doktrinsel problemleri tartışmak olduğunu belirterek konuşmasına başladı. Modern dönemde din kavramı ve hakikatin bilgisi hakkında çok fazla eleştiri ve şüpheci yaklaşımlar bulunduğunu, dini delillerin göz ardı edildiğini, dinin düşünsel temelleri yerine dini tecrübe gibi aklın karşısında yer alan yeni söylemlerin ortaya çıktığını ifade eden Foudeh, bir dinin kendi epistemolojik temelinden koparıldığında onun farklı bir şekilde yapılanmasının kolaylaşacağını; hatta modern dindarlar için tanınamaz hale geleceğini savundu. Modern filozofların çoğunun insan aklının dini doktrinlerin, tutarlı rasyonel bir argümanla kanıtlanamayacağını, sözelimi Allah'ın varlığına delil getiremeyeceğini düşündüğüne değinen Foudeh, aklın anlamları hakkında Kant ve Hume tarafından farklı fikirlerin ortaya atıldığını ve bu tarz modern fikirlerin bazılarının Heisenberg'in Belirsizlik İlkesi ve Kurt Gödel'in Eksiklik Teoremi gibi Fizik prensiplerinden alındığını açıkladı. Belirsizlik ilkesine göre bazı filozofların varlığın da belirsiz olduğundan ve dış dünyada gerçek belirli bir şey olmadığı için daha yukarıda metafizik bir sistem de olamayacağını çıkardıklarını, yine Gödel'in eksiklik teorisini dine uygulayarak eksik bir sistemin doğrulanamayacağından söz ettiklerini dile getirdi. Foudeh, epistemoloji ve metodoloji ile ilgili itirazların bazılarına cevap

veren günümüz dindar düşünürlerinden şu iki örneği verdi: Birincisi, temel dini hakikatleri saf akılla bilmeyi reddeden Taha Abdurrahman, müsedded akıl ve müeyyed akıl kavramlarını ortaya atmıştır. İkincisi ise Batı dünyasının en büyük filozoflarından Alvin Plantinga'nın son kitaplarındaki görüşleridir. Buna göre Tanrıya inanmak temeldir, makul olmak için başka delillere ihtiyacı yoktur. Bu düşünürler saf aklın dinin bazı hakikatleri bilemeyeceği şeklinde epistemoloji problemini çözmeye çalışmışlardır. Ayrıca metodolojiyle ilgili Foudeh, deneysel bilim ile din arasındaki çatışmaya değinerek şu sorudan söz etti: Eğer deneysel bilim fiziksel âlemi tam olarak ve fiziksel olarak gözlemlenebilen her fenomeni niteleyebilirse, bu durumda Tanrıya ihtiyacımız olur mu? Foudeh'nin işaret ettiği modern dönemdeki diğer problemlerden, evrim teorisi ve Darwinizm ile İbrahimî dinlerin dayandığı metinlerdeki ilk insanın yaratılışı, Kuantum Mekaniğinin yani atom altı düzeyde ihtimallerin varlığına dair bazı yorumların felsefi ve kelamî ilkelerle çatışması, hümanizm gibi modern akımların dayandığı belli epistemolojik temellerin genellikle dini normlarla, özellikle İslam'daki kadın-erkek hakkındaki kanunlar, devlet ve insan hakları, ekonomi, siyaset konusunda çatışması gibi hususlar doğrudan Kelamla ilgili olmasa da tartışılmalıdır. Foudeh'ye göre bugüne kadar tam olarak bahsedilmeyen bir diğer problem dini metinlerin tarihselliğini savunan Nasr Hamid Ebu Zeyd, Abdülkerim Suruş, Muhammed Arkun gibi düşünürlerin dini metinlerin zamansal olduğunu iddia etmeleridir ki bu görüş zaman üstü dini bir hükmü yok saymaktadır. Bu tür genel meseleleri dinleyicilere aktardıktan sonra Foudeh, Mâtürîdî mezhebine has olan objektif yani kendinde iyi ve kötü şeylerin var olduğu ve Allah'ın ona göre yarattığı meselesini ele aldı ve bu konuda Mutezile'nin fikirlerini de not etmek gerektiğini belirtti. Son olarak kötülük probleminin yaşadığımız çağın problemi olduğunu vurgulayan Foudeh, bu problemin kâfirlerin cehennemde ebedi azabı gibi dinin bazı doktrinleriyle de ilişkili olduğuna değindi. Buna çözüm getirmeye çalışanlardan biri olarak İbn Arabî'nin cennet ve cehennem ebedi olarak kalacağını, fakat cehennemdeki insanların gerçekliğinin bir süre sonra değişeceğini ve cezalarının dönüşeceği fikrine işaret etti. Bu probleme farklı bir çözüm bulmak için Foudeh, Eşariliğin İrade ve Kudret sıfatlarına Matüridilik'teki Hikmet sıfatının eklenmesi gerektiğini düşündüğünü belirtti. "Allah'ın kullarını ebedi olarak cezalandırması Matüridi teolojideki hikmete uyar mı?" sorusunu ortaya atan Foudeh, kötülük problemi konusu üzerine ayrı bir sempozyum düzenlenmesi gerektiği fikrini öne sürdü.

"Mâtürîdî Kelâmının Biyoetiğe Etkisi" başlıklı üçüncü açış konuşmasında, Şeyh Muhammed Emin Kholwadia, İslam tarihinde iki tür vahiy algısını ortaya koydu: Metlûv vahiy (Kur'an) ve gayr-ı metlûv vahiy (sünnet). Gayr-ı metlûv vahyin sözlü gelenele aktarıldığını ve modern öncesi zamanlarda İslam dininin bu şekilde nesilden nesile aktarıldığını belirten Kholwadia, zamanla bu geleneğin İslam dünyasında yaşanan dönüşümle arka plana itildiğini ifade etti. ABD'nin Şikago kentinde başında bulunduğu Daru'l-Kasım'ın yeniden sözlü geleneği ihya etmeye çalıştığını söyleyen Kholwadia bu minvalde üniversitelerin çeşitli bölümlerinde okuyup hayatın farklı alanlarında uzmanlaşan Müslümanların başında bulunduğu

medresede sunulan eğitimden istifade ettiklerine değindi. Aldıkları dini eğitim ile bu Müslümanların çalıştıkları kurumlarda karşılaştıkları sorunları İslami bir hassasiyetle yaklaşım çözebileceklerine değinen Kholwadia, bu bağlamda doktorların artık sıklıkla karar vermeleri gereken etik meselelere sözlü gelenekle elde ettikleri İslami duyarlılıkla yaklaşabilecekleri örneğini zikretti.

"Mâtürîdiyye Kelâmında Atomculuğun Yeri ve Rolü" başlıklı tebliğinde, Doç. Dr. Mehmet Bulğen öncelikle atomculuğun Antik Yunan'a kadar uzanan İslam öncesi köklerine işaret etti. Ardından İslâm dünyasında erken dönemdeki Dırâr b. Amr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm gibi mütekellimlerin, birbirlerinden farklı madde teorileri benimsediğine değinen Bulğen, bilhassa İmam Mâtürîdî'nin atomculukla ilişkisini ortaya koymaya çalıştı. İmam Mâtürîdî'nin kitaplarında madde teorisi konusunda kendisinden sonraki Mâtürîdiyye kelamcılarında farklı bir dil kullandığına dikkat çeken Bulğen, onun özellikle "âlem aklî delillerle değil gözlemlerle biliniyor" ilkesi gereğince cisimlerin farklı cinsteki arazların bileşimiyle oluştuğu görüşüne sempati duyduğunu belirtti. Ancak Bulğen'e göre İmam Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, onun anti-atomcu olduğu anlamına gelmemektedir; çünkü âlemin sırf arazlardan oluştuğunu iddia eden görüş de ona göre bir tür atomcu perspektife sahiptir. Bulğen'e göre İmam Mâtürîdî, doğrudan gözlemlenememesi nedeniyle cevherin varlığına kuşkuyla yaklaşırsa da, Pezdevî de dâhil olmak üzere sonraki Mâtürîdiyye mütekellimleri, kelâm atomculuğunun standart modeli olan âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu görüşünü büyük ölçüde benimseyerek bu konuda Eş'arîler ve Mu'tezilîler'in de bulunduğu ana akıma dâhil oldular. Atomculuğun rolü konusunda ise Bulğen, sürekli yeniden yaratma (vesilecilik), kulların fiilleri ve mucizenin imkânı gibi teolojik prensipleri açıklamada Mâtürîdîler'in atomculuğu nasıl kullandıklarını Ebü'l-Mu'în en-Nesefî ve Nureddin es-Sâbûnî gibi sonraki dönem kelamcılarının eserleri üzerinden göstermeye çalıştı.

Sempozyumda dikkat çeken tebliğlerden biri de Dr. Nazif Muhtaroglu'nun, Mâtürîdîliliğin insan hürriyeti ile ilgili görüşlerinin çağdaş psikolojiye bazı açılımlar getirebileceğini iddia ettiği sunumuydu. Muhtaroglu Hanefî-Mâtürîdî düşüncesinin en etkili düşünürlerinden Sadruşşeria'ya göre insan hürriyetinin emr-i itibârî kategorisinde yer aldığını söyleyerek, iradenin nedenselliğe ve dolayısıyla yaratılışa mevzu olamayacağı fikrini vurguladı. Ayrıca nörolog Benjamin Libet'nin insan hürriyetiyle ilgili deneyine değinen Muhtaroglu, bu deneyle ilgili determinist yorumların Mâtürîdîlik'teki insan hürriyetinin tasavvuruyla bertaraf edilebileceğini öne sürdü.

Sadruşşeria'nın irade hürriyeti hakkındaki yorumlarını ele alan diğer bir sunumu Harvard Üniversitesi'nde doktor adayı olan Hadel Jarada yaptı. Tebliğinde Jarada, Mâtürîdî Kelâm geleneğini Eş'arî gelenekten ayıran hüsün-kubuh meselesini, Sadruşşeria'nın *Et-Tavzih* eseri bağlamında tartıştı. Jarada'ya göre Sadruşşeria, fail özgürce hareket edemiyorsa şer'i hukuk sisteminin icbarlarına nasıl muhatap olabilir sorusu üzerinden insanın eyleme kabiliyetiyle ilgili zamanındaki yaygın anlayışı yeniden şekillendirmektedir. Jarada hüsün-kubuh meselesinin insanın

özgür iradesi ve kader problemiyle çok yakından ilişkili olduğunun altını çizerek Sadrüşşeria'nın bu görüşünün sonraki Matürîdî gelenekte sıklıkla yorumlandığına işaret etti.

Osmanlı'daki Hanefi-Mâtürîdî geleneğinde etkili kaynaklarından biri olan *Şerhu'l-Akâid*'in 19. yüzyılda Giritli Sırrı Paşa tarafından yapılan tercümesini tebliğinde tanıtan Dr. Ayşe Betül Tekin, tercüme metoduna ilişkin açıklamalarda bulundu. Buna göre Sırrı Paşa tercümesinde söz konusu metinle sınırlı kalmamış, özellikle Hayalî, Siyalkûtî, Ramazan Efendi ve İsâm haşiyeleri gibi pek çok kaynaktan alıntı yapmış, bazen de özetlemiş ve kendi görüşlerini "li'l-mütercim" başlığı altında tercümeyle dahil etmiştir. Tekin, o dönemde neden böyle bir tercümeyle ihtiyaç duyulabileceği sorusuna Sırrı'nın tercümenin mukaddimesinde Hristiyanlığı uzunca anlatmasından yola çıkarak ondokuzuncu yüzyılda Girit'te ve Balkanlarda, mütercimin yaşayıp görev yaptığı yerlerde, Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki dini ve siyasi çatışmaların etkisi altında kalmış olabileceği şeklinde cevap verdi. Son olarak, tercümede cüz'î irade meselesinin önemine değinerek Sırrı'nın bu meselede Akkirmani'nin irade-i cüziyye risalesinden ve Cevdet Paşa'nın Mukaddime tercümesindeki yorumlarından alıntı yaptığına işaret etti.

Sempozyumda Osmanlı topraklarında yaşamış bir diğer âlim hakkındaki sunumu Abdurrahman Mihiring yaptı. Kemalpaşazade'nin mücib bizzat hakkındaki risalesini inceleyen Mihiring, söz konusu risalede İbn Sina'nın "mücib-i bizzat" kavramını İbn Kemal'in Matürîdilik'teki "muktezâ-yı hikmet" görüşüne denk geldiği şeklinde yorumladığını belirtti.

Açış konuşmasında belirtildiği üzere Mâtürîdilik'te öne çıkan meselelerden biri olan kötülük problemi üzerine yoğunlaşan iki ayrı tebliğ Dr. Safaruk Chowdry ve Dr. Ali Al-Omari tarafından sunuldu. Chowdry Batı'da İslam alanında yapılan çalışmalarda kötülüğün varlığı ilahi adalet ve inayetin savunması şeklinde yapıldığından söz etti. Allah'ın dünyada neden kötülüğe ve acıya izin verdiğine ve bu gerçekliklerin Kur'an'daki merhametli Yaratıcı tasviriyle nasıl uyduğuna dair mütekellimlerin geçmişte argümanlar sundukları fakat böyle bir teodisenin insan dışındaki canlılar için adil olup olmadığının pek çalışılmadığına işaret eden Chowdhury tebliğinde bu konuya değindi. İnsan dışındaki canlıların neden acı çektiği hakkındaki tebliğinde, Mâtürîdî, Eş'arî ve Mutezilî açıklamaları karşılaştıran Chowdhury, Mâtürîdî görüşünün teolojik ve felsefi olarak tutarlı olmasına rağmen hayvanlara karşı daha ahlakî tavır alan modern toplum için tatmin edici olmadığına değindi. Al-Omari'nin tebliği ise kötülük problemini İmam Matürîdî'nin yaklaşımını kendi eserlerinden ortaya koydu. Buna göre Allah hikmeti gereği insanı marifetullahı ulaştıran bir araç olarak kötülüğü yaratmaktadır. Al-Omari Matürîdî'nin ortaya koyduğu görüşleri çağdaş teodise çalışmalarıyla ilişkili olarak ele almaya çalıştı.

Kapanış oturumunda Yermük Üniversitesi'nden Prof. Dr. Basil Altaie konuşmasında kendisinin Kelam ilmine özellikle zaman, mekan, hareket, atomizm, determinizm gibi konularının tartışıldığı ve dakîku'l-keâm denilen tabiat felsefesine neden ilgi duyduğunu açıkladı. Asrımızda Kelam ilminin İslam düşüncesinde büyük dönüşüm sağlamaya imkân sağladığını düşünen Altaie'ye göre yeni bir Kelam, hem İslam'ın temel akidelerine bağlı kalmalı hem de modern problemlere çözüm getirebilmelidir. Böyle bir Kelam, Müslümanların entelektüel standardını da yükseltecektir. Konuşmasını Müslüman gençliği dakîku'l-keâmı modern bilimle ilişkili bir biçimde çalışıp alana katkı sağlamaya davet etmekle noktaladı.

Sonuç olarak, sempozyumda iki gün boyunca çok yoğun bir şekilde Matüridilikle ilgili araştırmalar, günümüzle de irtibatlı olarak tartışıldı. Her oturumda genellikle iki sunum olması, soru-cevap için yeterli zaman ayrılması sayesinde derinlikli tartışmalar yapılan bu sempozyum, katılımcılar açısından oldukça verimli geçti. Sempozyum sonunda Ürdün Prenslерinden Gazi bin Muhammed, tebliğ sunan araştırmacıları kabul etti. Gelecek sempozyumların Mâtürîdî Kelâm düşüncesini daha kapsamlı ve derinlikli olarak incelenmesine vesile olmasını umuyoruz.







## YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce öz (120-150 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı *Kader*'e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, "Word" formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.
- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 4 cm boşluk bırakılarak, en az, 12nk` satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto "Palatino Linotype" yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına

taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde Chicago stilinde gönderilen yazılar kabul edilecektir.

- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

## **YAYIN ARALIKLARI VE TARİHLERİ**

Aralık (31 Aralık)

Haziran (30 Haziran)

## **ETİK KURALLAR**

KADER'de uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. KADER, yayın etiği kapsamında tüm paydaşlardan aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklemektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen enstitülerinin çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

### **1. Yazarların Etik Sorumlulukları**

- Dergiye gönderilen yazılar için telif hakkı talep edilemez.
- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir.

- Kaynakça listesi eksiksiz olmalı ve alıntı yapılan kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yayın için gönderilmiş çalışmalarını gecikme veya diğer bir nedenle dergiden çekmek isteyenlerin bir yazı ile başvurmaları gerekir.
- Yazar(lar)ın potansiyel çıkar çatışmaları belirtilmelidir.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.
- Yayın kurulu, KADER için gönderilmiş yazılarda makale sahiplerinin bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayar.
- Yazarların KADER'e gönderdikleri çalışmalar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- **a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- **b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- **c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- **ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar

sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

## 2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" ve "[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

### Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

### Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve

uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

### **Yazarlar ile ilişkiler**

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

### **Hakemler ile ilişkiler**

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editoryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasında çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körlük hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

### **Yayın kurulu ile ilişkiler**

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

### **Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler**

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

### **Editöryal ve kör hakemlik süreçleri**

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

### **Kalite güvencesi**

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

### **Kişisel verilerin korunması**

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

### **Etik kurul, insan ve hayvan hakları**

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

#### **Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem**

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

#### **Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak**

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

#### **Fikri mülkiyet haklarının korunması**

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

#### **Yapıcılık ve tartışmaya açıklık**

Editörler;

Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

#### **Şikâyetler**

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

#### **Politik ve Ticari kaygılar**

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

#### **Çıkar çatışmaları**

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlamasını garanti eder.

### 3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.
- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmalarını değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayınlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasal inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabi olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

### 4. Yayıncının Etik Sorumlulukları



Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
- Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

##### 5. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com) adresine e-posta yoluyla bildirin. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılıyoruz, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

## DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

[“The Chicago Manual of Style Dipnot ve Kaynakça Sistemi”](#)

### Kitap

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, *eserin tam ismi*, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

Kaynakçada: yazar(lar)ın birden fazla eseri metinde kullanıldıysa her bir eserin künyesi verilirken yazar(lar)ın soyadı, adı sırasıyla tekrarlanır.

### Tek Yazarlı:

#### İlk Dipnot:

- Erdiñç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 95.

- İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1988), 28–29.

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

İkinci Dipnot vd.:

- Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, 2: 39.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 45-47.

Kaynakça:

- Ahatlı, Erdiñ. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

**İki Yazarlı:**

İlk Dipnot:

- Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1973), 520.

- Oliver Leaman ve Kecia Ali, *İslam: The Key Concepts* (London/New York: Routledge, 2008), 155-58.

İkinci Dipnot vd.:

- Barkan ve Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, 159.

Kaynakça:

- Barkan, Ömer Lütfi ve Ekrem Hakkı Ayverdi. *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1973.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:**

İlk Dipnot:

- Bekir Topaloğlu v.dđr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

İkinci Dipnot:

- Topaloğlu v.dđr., *İslam'da İnanç Esasları*, 75.

Kaynakça:

- Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

**Çeviri:**

İlk Dipnot:

- Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, trc. Celal A. Kanat (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), 25.

İkinci Dipnot vd.

- Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, 26.

Kaynakça:

- Hourani, Albert Habib. *Batı Düşüncesinde İslam*. trc. Celal A. Kanat. İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

**Kitap Bölümü:**İlk Dipnot:

- Hişam İbrahim Mahmud, "Mukaddime," *Telhîşü'l-edille li-kaavâ'idi't-tevhîd* içinde, thk. Hişam İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam* içinde, ed. Peter Malcolm Holt v.dğr. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 2: 633–41.

- John D. Kelly, "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War", *Anthropology and Global Counterinsurgency* içinde, ed. John D. Kelly v.dğr. (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 77.

İkinci Dipnot vd.:

- Mahmud, "Mukaddime", 1: 34.

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", 642.

- Kelly, "Seeing Red," 81–82.

Kaynakça:

- Mahmud, Hişam İbrahim. "Mukaddime". *Telhîşü'l-edille li-kaavâ'idi't-tevhîd* içinde, thk. Hişam İbrâhim Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

- Fazlur Rahman. "Revival and Reform in Islam". *The Cambridge History of Islam* içinde, ed. Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton ve Bernard Lewis, 2: 633–41. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- Kelly, John D. "Seeing Red: Mao Fetishism, Pax Americana, and the Moral Economy of War". *Anthropology and Global Counterinsurgency* içinde, ed. John D. Kelly, Beatrice Jauregui, Sean T. Mitchell, and Jeremy Walton, 67–83. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

**Osmanlıca Eserler:**

İlk Dipnot:

- Nev'îzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 600-1.

İkinci Dipnot vd.:

- Nev'îzâde, *Hadâiku'l-Hakâik*, 607-8.

Kaynakça:

- Atâî, Nev'îzâde. *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şekâik*. haz. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

**Arapça Eserler:**

İlk Dipnot:

- İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'ul-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), 181-83.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: y.y., 1934-1962), 1: 45.

İkinci Dipnot vd.:

- Cüveynî, *el-İrşâd*, 112-36.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 2: 35.

Kaynakça:

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ Kavâti'ul-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

- Fahreddin er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamid. 2. cilt. Kahire: y.y., 1934-1962),

**Not:**

1. Arapça eser künyeleri için bk. TDV İslam Ansiklopedisi Bibliyografya Kısaltmaları.
2. Yayınevi tespit edilemiyorsa baskı yeri ve tarihiyle yetinilebilir.
3. Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir: (Kahire: 1934-1962) gibi.

4. Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır.

#### Sözlükler

##### İlk Dipnot:

- Muhammed Fuâd b. Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire-Beyrut: 1364/1945), "ecl" md., 332.

##### İkinci Dipnot:

- M.F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "ecl" md., 337.

##### Kaynakça:

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire-Beyrut: 1364/1945.

#### Yazma Eserler:

##### İlk Dipnot:

- Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77b.

##### İkinci Dipnot:

- Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 79a.

##### Kaynakça:

- Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

#### Makale:

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, "makalenin tam adı", *derginin adı*, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

##### İlk Dipnot:

- Mustafa Selim Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 3 (2014): 534.

- Fida Mohammad, "Ibn Khaldun's Theory of Social Change", *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15, sy. 2 (1998): 36-38.
- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic", *Classical Philology* 104 (2009): 440.
- Şaban Ali Düzgün, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2. (2003): 58, erişim 6 Ekim 2017, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179661>.

İkinci Dipnot vd.:

- Yılmaz, "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme", 538.
- Mohammad, "Ibn Khaldun's Theory of Social Change", 39.
- Weinstein, "Plato's Republic," 452-53.
- Düzgün, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", 65.

Kaynakça:

- Yılmaz, Mustafa Selim. "İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3, sy. 3 (2014): 532-53.
- Mohammad, Fida. "Ibn Khaldun's Theory of Social Change". *The American Journal of Islamic Social Sciences* 15, sy. 2 (1998): 36-50.
- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic". *Classical Philology* 104 (2009): 439- 58.
- Düzgün, Şaban Ali. "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 2. (2003): 57-80. Erişim 6 Ekim 2017. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179661>.

**Not:**

1. Derginin cilt ve sayı numarası var ise "Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası" şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi. Derginin sadece sayı numarası var ise, "Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa" şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.
2. Yayımlanmış sempozyum bildirileri makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**Ansiklopedi Maddesi**

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, “maddenin tam adı” (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), *ansiklopedinin adı*, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, basım yeri, yayın evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

**İlk Dipnot:**

- Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (Ankara: TDV Yay., 1993) 228.

- Norris S. Hetherington, “Avicenna”, *Encyclopedia of Cosmology*, ed. Norris S. Hetherington (New York/London: Garland Publishing, 1993), 27.

**İkinci Dipnot vd.:**

- Topaloğlu, “Cehennem”, 228.

- Hetherington, “Avicenna”, 27.

**Kaynakça:**

- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 227-228. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- Hetherington, Norris S.. “Avicenna”. *Encyclopedia of Cosmology*. ed. Norris S. Hetherington. 27-28. New York/London: Garland Publishing, 1993.

**Gazete Yazısı:****İlk Dipnot:**

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, *Açık Söz* (13 Şaban 1340), 2.

**Kaynakça:**

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”. *Açık Söz* (13 Şaban 1340).

**Arşiv Belgesi:****İlk Dipnot ve Kaynakça:**

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.

İkinci Dipnot vd.:

- BOA, I. Mes. Müh., 2079.

Kaynakça:

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (I. Mes. Müh), 2079.

**Not:** Arşiv belgelerinin bibliyografik künyesi ve kısaltmaları için Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi'nde (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr., İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2000) belirlenmiş olan kurallar geçerlidir.

**Tez:**

İlk Dipnot:

- Hayrettin Nebi Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı" (Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 75.

İkinci Dipnot vd.:

- Güdekli, "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı", 80.

Kaynakça:

- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

**Hadisler**

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta'da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, Müsned'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

- Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4:289.

- Ebû Dâvud, Muvatta, "İlim", 18.

- Buhârî, "İlim", 12.

- Müslim, "Ticârât", 45.

**Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes Bölümlerine Atıf**

Âyet atflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.



Örnek:

“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).

“İmdi, insanların size her ne yapmalarını istiyorsanız, siz de onlara öyle yapın; çünkü şeriat budur, peygamberler de.” (Matta 7:12)

### Sayfa Numaraları Veriş Şekli

15 / 10–17 / 26, 31 / 100–7 / 255–58 / 1265–69 / 1390–403.

### Genel Kısaltmalar

b.	Bin, ibn
bkz.	Bakınız
bl.	Bölüm
bs.	Baskı
c.	Cilt
trc.	Tercüme eden
der.	Derleyen
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
hk.	Hakkında
krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphane/Kütüphanesi
m.ö.	Milattan önce
m.s.	Milattan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
sy.	Sayı
s.nşr.	Sadeleştirerek neşreden
ş.	Şemsî
ts.	Tarihsiz
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
vr.	Varak
y.y.	Yayın yeri yok

## PUBLICATION STANDARDS

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Articles submitted for consideration of publication must be academic, original and make contributions to the concerning area and should be written by ethical principles.
- ◆ Articles may not exceed 10,000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (at least 120-150 words) along with key words (5-7 words).
- ◆ Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome.
- ◆ The editorial board peruses the submitted article with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, the submitted article is sent to two referees. If the article is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any article to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their articles.
- ◆ The authors have to take notice of referee's report. The authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. Texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in *Kader* are copyrighted by the journal; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in word file format.
- ◆ Chicago style must be used in the footnotes and bibliography.
- ◆ The information below must be given:
- ◆ The title of the article, the name and surname of the author, his/her title, institution and Orcid ID must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

## THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30<sup>th</sup> June)

December (31<sup>th</sup> December)

---

## ETHICS POLICY

### Publication Ethics

The publication process at KADER is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. KADER expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

### Ethical Responsibilities of Authors

The authors who submit their manuscripts to KADER are expected to comply with the following ethical responsibilities:

- There is no charge for the paper submitted to the journal.
- Author(s) must submit original studies to the journal.
- If author(s) utilize or use other studies, they must make the in-text and end-text references accurately and completely.
- People who have not contributed to the study at the intellectual level should not be indicated as author.
- If the manuscripts submitted to be published are subject of conflicting interests or relations, these must be explained.
- During the review process of their manuscripts, author(s) may be asked to supply raw data. In such a case, author(s) should be ready to submit such data and information to the editorial board.
- Author(s) should document that they have the participants' consent and the necessary permissions related with the sharing and research/analysis of the data that are used.
- Author(s) bears the responsibility to inform the editor of the journal or publisher if they happen to notice a mistake in their study which is in early release or

publication process and to cooperate with the editors during the correction or withdrawal process.

- Authors cannot submit their studies to multiple journals simultaneously. Each submission can be made only after the previous one is completed. A study published in another journal cannot be submitted to KADER.
- Author responsibilities given in a study (e.g., adding an author, reordering of author names) cannot be changed if the review process has begun.

### **Ethical Responsibilities of Editors**

The editors of KADER should hold the following ethical responsibilities that are based on the guides "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" and "[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" published as open Access by [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#).

#### General duties and responsibilities

Editors are responsible for each study published in KADER. In this respect, the editors have the following roles and responsibilities:

- Making efforts to meet the demand for knowledge from readers and authors,
- Ensuring the continuous development of the journal,
- Managing the procedures aimed to improve the quality of the studies published in the journal,
- Supporting intellectual freedom,
- Ensuring academic integrity,
- Following the procedures without making concessions on intellectual property rights and ethical standards,
- Being transparent and clear in issues that require correction or explanation.

#### Relationships with Readers

Editors must make decisions taking into consideration the knowledge, skills and expectations of all readers, researchers and practitioners that they need. Editors must also ensure that the published studies should contribute to literature and be original. Moreover, they must take notice of the feedback received from readers, researchers and practitioners and provide explanatory and informative feedback.

#### Relationships with Authors

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with authors:

- Editors must make positive or negative decisions about the studies' importance, originality, validity, clarity in wording and suitability with the journal's aims and objectives.

- 
- Editors must take the studies that are within the scope of publication into pre-review process unless there are serious problems with the study.
  - Editors must not ignore positive suggestions made by reviewers unless there are serious problems with the study.
  - New editors, unless there are serious issues, must not change the previous editor's decisions about the studies.
  - "[Blind Review and Review Process](#)" must be published and editors must prevent possible diversions from the defined processes.
  - Editors must publish an "[Author's Guide](#)" that is comprehensive enough in answering queries by authors. This guide must be updated regularly.
  - Authors should be provided with explanatory and informative feedback.

#### Relationships with Reviewers

Editors have the following duties and responsibilities in their relations with reviewers:

Editors must

- respect that their own papers are evaluated by appropriate independent referees from the editorial board.
- choose reviewers according to the subject of the study.
- provide the information and guidance reviewers may need during the review process.
- observe whether there are conflicting interests between reviewers and authors.
- keep the identities of reviewers confidential in blind review.
- encourage the reviewers to review the manuscript in an unbiased, scientific and objective tone.
- evaluate reviewers regularly based on criteria like performance and timing.
- develop practices and policies that increase the performance of reviewers.
- take necessary steps to update the reviewer pool dynamically.
- prevent unkind and unscientific reviews.
- make effort to ensure the reviewer pool has a wide range.

#### Relationships with the Editorial Board

Editors must make sure that the members of the editorial board follow the procedures in accordance with the publication policies and guidelines, and must inform the members about the publication policies and developments. The editors must also train new members of the editorial board and provide the information they need.

Moreover, editors must

- ensure that the members of the editorial board review the manuscripts in an unbiased and independent manner.
- select the new members of the editorial board from those who can contribute to the journal and are qualified enough.
- send manuscripts for review based on the subject of expertise of the editorial board members.
- regularly communicate with the editorial board.
- arrange regular meetings with the editorial board for the development of publication policies and the journal.

Relationships with the Journal's Owner and Publisher

The relationship between the editors and publisher is based on the principle of the independency of editors.

Editorial and Blind Review Processes

Editors are obliged to comply with the policies of "Blind Review and Review Process" stated in the journal's publication policies. Therefore, the editors ensure that each manuscript is reviewed in an unbiased, fair and timely manner.

Quality Assurance

Editors must make sure that articles in the journal are published in accordance with the publication policies of the journal and international standards.

Protection of Personal Information

Editors are supposed to protect the personal information related with the subjects or visuals in the studies being reviewed, and to reject the study if there is no documentation of the subjects' consent. Furthermore, editors are supposed to protect the personal information of the authors, reviewers and readers.

Encouraging Ethical Rules and Protection of Human and Animal Rights

Editors are supposed to protect human and animal rights in the studies being reviewed and must reject the experimental studies which do not have ethical and related committee's approval about the population given in such studies.

Precautions against possible Abuse and Malpractice

Editors are supposed to take precautions against possible abuse and malpractice. They must conduct investigations meticulously and objectively in determining

and evaluating complaints about such situations. They must also share the results of the investigation.

#### Ensuring Academic Integrity

Editors must make sure that the mistakes, inconsistencies or misdirections in studies are corrected quickly.

#### Protection of Intellectual Property Rights

Editors are responsible for protecting the intellectual property rights of all the articles published in the journal and the rights of the journal and author(s) in cases where these rights are violated. Also, editors must take the necessary precautions in order to prevent the content of all published articles from violating the intellectual property rights of other publications.

#### Constructiveness and Openness to Discussion

Editors must

- pay attention to the convincing criticism about studies published in the journal and must have a constructive attitude towards such criticism.
- grant the right of reply to the author(s) of the criticized study.
- not ignore or exclude the study that include negative results.

#### Complaints

Editors must examine the complaints from authors, reviewers or readers and respond to them in an explanatory and enlightening manner.

#### Political and Economic Apprehensions

Neither the owner of the journal, publisher or any other political or economical factor can influence the independent decision taking of the editors.

#### Conflicting Interests

Editors, acknowledging that there may be conflicting interests between reviewers and other editors, guarantee that the publication process of the manuscripts will be completed in an independent and unbiased manner.

#### **Ethical Responsibilities of Reviewers**

The fact that all manuscripts are reviewed through “Blind Review” has a direct influence on the publication quality. This process ensures confidentiality by objective and independent review. The review process at KADER is carried out on

the principle of double blind review. Reviewers do not contact the authors directly, and the reviews and comments are conveyed through the journal management system. In this process, the reviewer comments on the evaluation forms and full texts are assigned to the author(s) by the editor. After the blind review process is completed, the accepted papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not, and they have been previously published or not. In this context, the reviewers doing review work for KADER are supposed to bear the following ethical responsibilities:

- Each paper submitted to the journal is evaluated by two referees at least.
- If one of the two referees rejects a paper while the other accepts it; the paper is sent to third referee or to the editor for making final decision.

Reviewers must

- agree to review only in their subject of expertise.
- review in an unbiased and confidential manner.
- inform the editor of the journal if they think that they encounter conflict of interests and decline to review the manuscript during the review process.
- dispose the manuscripts they have reviewed in accordance with the principle of confidentiality after the review process. Reviewers can use the final versions of the manuscripts they have reviewed only after publication.
- review the manuscript objectively and only in terms of its content and ensure that nationality, gender, religious and political beliefs, and economic apprehension do not influence the review.
- review the manuscript in a constructive and kind tone, avoid making personal comments including hostility, slander and insult.
- review the manuscript they have agreed to review on time and in accordance with the ethical rules stated above.

#### **Ethical Responsibilities of Publisher**

The Board of KADER is conscious of the fact that they must observe the ethical responsibilities below and act accordingly:

- KADER does not charge any article submission from authors.
- Editors are responsible for all the processes that the manuscripts submitted to KADER will go through. Within this framework, ignoring the economic or political interests, the decision-makers are the editors.
- The publisher undertakes to have an independent editorial decision made.
- However, the journal has left the database open on the internet.
- The publisher bears all the responsibility to take the precautions against scientific abuse, fraud and plagiarism.



**Unethical Behavior**

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com).

**FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE**

*[“The Chicago Manual of Citation Style”](#)*

**ABBREVIATIONS**

abr.	abridged by
b.	born
ca.	about, approximately
cf.	compare
chap. /chaps	chapter/chapters
comp.	compiler/compiled by
d.	died
diss.	dissertation
ed.	edited by/edition/editor
eds.	editors
et al.	and others
fn.	footnote
n.d.	no date
no.	number/issue
n.p.	no place/no publisher
p./pp.	page/pages
par.	paragraph
pt.	part
rev. ed.	revised edition
sec.	section
trans.	translated by
vol.	volume