

e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 16

Sayı | Issue : 1

Haziran | June : 2018

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

Kader

e-ISSN: 2602-2710
Cilt | Volume: 16
Sayı | Issue: 1
Haziran | June 2018



Kuruluş Tarihi | Founded In: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:

KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN:

1309-2030

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

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

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

Sahibi / Owner

Mehmet BULĞEN

Editörler / Editors

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / Ankara Ü.

duzgun@ankara.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / Marmara Ü.

mehmet.bulgen@marmara.edu.tr

Dr. Öğr. Üy. Mustafa Selim YILMAZ / Karabük Ü.

s.mutekellim@gmail.com

Dr. Öğr. Üy. Abdullah DEMİR / Yıldırım Beyazıt Ü.

abdillahdemir@hotmail.com

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN / Ankara Ü.

duzgun@ankara.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / Marmara Ü.

mehmet.bulgen@marmara.edu.tr

Dr. Öğr. Üy. Mustafa Selim YILMAZ / Karabük Ü.

s.mutekellim@gmail.com

Dr. Öğr. Üy. Abdullah DEMİR / Yıldırım Beyazıt Ü.

abdillahdemir@hotmail.com

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / 29 Mayıs Ü.

ilyas_celebi@yahoo.com

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / Marmara Ü.

myurdagur@marmara.edu.tr

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

maltai@yu.edu.jo

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / Erciyes Ü.

temelyesilyurt@erciyes.edu.tr

Assoc.Prof.Dr.Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH

/ Al-Farabi Kazakh National U. - Kazakhstan

sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz

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

aelsayed@sjr.edu

Arş. Gör. Abdülkerim İskender SARICA / Siirt Ü.

iskendersarica@gmail.com

Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR / Konya NEÜ.

ahmetmekin@hotmail.com

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / İstanbul Ü.

afyavuz@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Bilal KIR / Amasya Ü.

bilal_086@hotmail.com

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / Çukurova Ü.

hamdiakbas83@hotmail.com

Arş. Gör. Harun ASLAN / Marmara Ü.

harunilahiyat04@gmail.com

Arş. Gör. Hasan CANSIZ / Şirnak Ü.

hcansiz@gmail.com

Arş. Gör. Kamile AKBAL / Ankara YBÜ.

hilalakbal89@gmail.com

Arş. Gör. Muhammed Bilal GÜLTEKİN / Siirt Ü.

mbilalgultekin@gmail.com

Arş. Gör. Muhammed Mustafa SANCAR / Siirt Ü.

snr.mustafa@gmail.com

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

mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr

Arş. Gör. Oğuz BOZMAOĞLU / Karabük Ü.

oguzbozmaoglu@gmail.com

Arş. Gör. Osman SEZGİN / Marmara Ü.

osmansezgin@gmail.com

Arş. Gör. Ömer SADIKER / Çukurova Ü.

01sadiker@gmail.com

Arş. Gör. Semra CEYLAN / Bülent Ecevit Ü.

semraceylan19@gmail.com

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / Trakya Ü.

sezinelmali@gmail.com

Arş. Gör. Sibel KAYA / Erciyes Ü.

sibelkaya@erciyes.edu.tr

Arş. Gör. Tuğba GÜNAL / Ankara Ü.

t.gunal@hotmail.com

Recep ERKMEN (Doktora Öğr.) / Indiana U. USA

recep.erkmen@nyu.edu

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

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

Dr. Öğr. Üy. Mustafa Selim YILMAZ

KBÜ İlahiyat Fakültesi

Karabük Üniversitesi Balıklar Kayası Kampüsü

78050 /KARABÜK

s.mutekellim@gmail.com

Teknik İletişim / Technical Contact

Hasan CANSIZ

hcansiz@gmail.com

Ahmet Mekin KANDEMİR

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

ULAKBİM Tr Dizini

(Kabul Tarihi | Approval Date: 02/04/2018)

Başlangıç\Indexing Start: 2017, Cilt/Sayı | Vol./Issue: 15/1)

Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-250 kelime), İngilizce geniş özet (750-1000) kelime, anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İsnad stiline uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Dergimizde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır. Dergimizde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Kader'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılmaz, çoğaltılmaz ve elektronik ortama taşınmaz. 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 BAĞÇECİ (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. Tevfik 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 OĞÜ.)
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 Tevfik 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 ÖÇÜK (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.)
Dr. Öğr. Üy. M. Selim YILMAZ (Karabük Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Recep ÖNAL (Balıkesir Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Zübeyir BULUT (Abant İBÜ.)
Dr. Öğr. Üy. Rabiye ÇETİN (Ankara Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Mustafa BOZKURT (İnönü Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Hilmi KARAAÇAÇ (Gümüşhane Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Berat SARIKAYA, (Gümüşhane Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Fikret SOYAL (İstanbul Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Durmuş ÖZBEK (Konya NEÜ)
Dr. Öğr. Üy. Hikmet Y. MAVİL (Abant İBÜ)
Dr. Öğr. Üy. Harun ÇAĞLAYAN (Kırıkkale Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Hüseyin DOĞAN (Kafkas Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Kılıç Aslan MAVİL (Abant İBÜ)
Dr. Öğr. Üy. Hülya ALTUNYA (SDÜ)
Dr. Öğr. Üy. İsmail YÜRÜK (Çukurova Ü.)
Dr. Öğr. Üy. M. Cüneyt GÖKÇE (Harran Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Lütfi CENGİZ (Balıkesir Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Mahsum AYTEPE (Muş AÜ.)
Dr. Öğr. Üy. Mustafa CAN (İstanbul Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Orhan AKTEPE (Erzincan Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Mustafa ÜNVERDİ (Gaziantep Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Mürsel ATA (İğdir Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Mustafa YILDIZ (Karabük Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Ayhan IŞIK (Karabük Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Nurullah KAYIŞOĞLU (Harran Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Ahmet CEYLAN (Mardin AÜ.)
Dr. Öğr. Üy. Ahmet SÜRÜRİ (Yalova Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Özden KANTER (Hitit Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Selim SANCAKLI (Yalova Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Veysi ÜNVERDİ (Mardin AÜ.)
Dr. Öğr. Üy. Veysel KASAR (Harran Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Osman DEMİRCİ (KATÜ)
Dr. Öğr. Üy. Hacer ŞAHİNALP (Mardin AÜ.)
Dr. Öğr. Üy. Züleyha BİRİNCİ (KATÜ)
Dr. Öğr. Üy. Recai ÇETRES (Kocaeli Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Metin YILDIZ (Yüzüncü Yıl Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Ü.)
Dr. Öğr. Üy. Rıdvan ÖZDİNÇ (İstanbul Ü.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

IV-V Editörden
Editorial

Makaleler – Articles

- 1-13 Dr. Öğr. Üy. Enis DOKO
Kalam Cosmological Argument and the Modern Science
Kelâm'ın Kozmolojik Argümanı ve Modern Bilim
- 14-37 Doç. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN
Kerrâmiyye ve İman Kavramı
Karrâmiya and the Concept of Faith
- 38-65 Dr. Öğr. Üy. Cafer GENÇ
Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkânı
The Possibility of Kalâm as an Epistemological Axis
- 66-88 Dr. Öğr. Üy. Murat AKIN
Günümüzde Bazı Marjinal Mehdî Tipler ve Söylem Analizleri
Some Marginal Mahdi Typologies and Discourse Analyzes
- 89-112 Dr. Öğr. Üy. Mustafa BOZKURT
Arapkiri Hüseyin Avni'de Bilgi, Bilginin Kaynakları ve Değeri
Knowledge, Sources of Knowledge and Its Value in Huseyin Avni of Arapkir
- 113-128 Dr. Öğr. Üy. Nail KARAGÖZ
Senûsî'nin Ümmü'l-Berâhin Adlı Risalesinde Peygamberlerin Sıfatlarının İspatında Kullanılan İstidlâller
Argumentations in Proving Attributions of Prophets in Sanûsî's Treatise, Umm al-Barâhîn
- 129-156 Dr. Ekrem Sefa GÜL
Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlahî Sıfatların Ezeliliği
The Eternity of the Divine Attributes within the Context of the Origination of the Universe, the Temporality and the Mutability of Particulars and Human Freedom
- 157-187 Dr. Fatma AYGÜN
İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr
The Main Theories of the Relationship Between God and the Universe in the Islamic Thought: Origination (Hudûth), Emanation (Şudûr), and Manifestation (Zuhûr)

Tanıtlar - Reviews

- 188-193 Arş. Gör. Damla SAVAŞ
İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif El-Murtazâ Örneği)
- 194-211 Yayın Esasları
Publication Standards

EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli hocalarımız ve sevgili okurlarımız,

Tartışmasız hepimiz, ilahiyat camiasında üretilen düşüncenin niteliği kadar bu düşünceyi kitlelere taşıyan dergilerin niteliği ile ilgili tartışmaları da gözlemliyoruz. Dergilerimizin kalite standardı ile yazıların kalite standardı bir asimetri taşımaktadır. Yazılar çok daha nitelikli, uluslararası standartlara uygun dergilerde yayınlanmayı ve böylece daha çok okura ulaşmayı hak ediyor. Bu ihtiyaçtan hareket ederek KADER'in editoryal ekibini genişlettik. Doç. Dr. Mehmet Bulgen, Dr. Mustafa Selim Yılmaz, Dr. Abdullah Demir, Abdulkemim İskender Sarıca, Ahmet Mekin Kandemir, Bilal Kır, Hasan Cansız, Muhammed Bilal Gültekin, Muhammed Mustafa Sancar, Mustafa Borsbuğa, Osman Sezgin, Oğuz Bozmaoğlu, Ömer Sadıker, Sibel Kaya ve Tuğba Günal'la zenginleştirdiğimiz ekibimize son olarak da Ali Fikri Yavuz, Hamdi Akbaş, Harun Aslan, Kamile Akbal, Semra Ceylan, Sezgin Elmalı ve Recep Erkmen katılmıştır. Kolektif çabalarımız neticesinde KADER, 23.02.2018 tarihinden itibaren Ulakbim TR Dizin tarafından indekslenmeye başlamıştır. Bu vesileyle bütün editoryal ekibime teşekkür ediyorum.

Diğer taraftan dergimizde yayınlanan makalelerin uluslararası akademik camiada takip edilmesi ve daha yüksek atıf alabilmesini temin adına 17.03.2018 tarihli Yayın Kurulu toplantımızda alınan karar doğrultusunda her makaleyi en az 750 kelimelik genişletilmiş İngilizce özetle yayınlamaya başladık. Yine aynı kararlar çerçevesinde ülkemizde özellikle ilahiyat alanında, ortak bir atıf sistemi oluşturulması çabaları neticesinde ortaya konulan İSNAD atıf sisteminin dergimizde de uygulanması benimsenmiştir.

Derginin teknik niteliğinin artırılmasına dönük bu adımlar, yazarlarımızın kıymetli metinlerine nitelikli bir platform olma arzusuna yöneliktir. Bu niteliği artırmaya dönük çabalarımız sürecektir.

Başta Kelam olmak üzere farklı disiplinlerden yazarlarımızın çalışmalarıyla sizi baş başa bırakmadan önce, yazıları için yazarlarımıza, yazıların hakemlerine ve tüm süreçleri dakik bir şekilde takip eden editörler kurulumuzun üyelerine teşekkür ediyorum.

Bu sayımız vesilesiyle hocalarımıza ve okuyucularımıza içten selam, sevgi ve saygılarımızı sunuyorum.

Son sayımızı yayınladığımız bugün, bilindiği üzere değerli bilim adamı Fuat Sezgin Hocamız Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Bu vesileyle, KADER ailesi olarak, İslam coğrafyasında üretilen bilginin bütün insanlığa katkısını ortaya koyan, kendini bilime adayanlara mükemmel bir model ve motivasyon kaynağı olan değerli hocamız Prof. Dr. Fuat Sezgin'e Allah'tan rahmet diliyoruz. Mekânı cennet olsun...

Editörler a.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



KALAM COSMOLOGICAL ARGUMENT AND THE MODERN SCIENCE

Enis DOKO
Dr. Öğr. Üy., İbn Haldun Ü.
enis.doko@ihu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9021-6021>

Abstract

Huduth argument (in contemporary Western philosophy known as Kalam Cosmological argument) is an argument for the existence of God which rests on the idea that the universe has a beginning in time. Some theists have claimed that modern science, particularly modern cosmology and second law of thermodynamics supports the key premise of the argument which argues that universe began to exist. On the other hand, some atheists have claimed that Quantum Mechanics have demonstrated that particles can be created without cause falsifying the causal principle of the Kalam cosmological argument which states that everything that begins to exist has a cause. In this article we will evaluate these claims and try to determine what modern science has to say about this argument developed by medieval Muslim theologians.

Key words: Huduth argument, Kalam cosmological argument, Existence of God, Big Bang Theory, Quantum Mechanics, Second Law of Thermodynamics

KELÂM'IN KOZMOLOJİK ARGÜMANI VE MODERN BİLİM

Öz

Hudus delili (Günümüz batı felsefesinde Kelam'ın kozmolojik kanıtı olarak da bilinir) Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilmiş, evrenin zamanda bir başlangıcı olduğu fikrine dayanan bir delildir. Bazı teistler modern bilimin, özellikle modern kozmoloji ve termodinamiğinin ikinci yasasının argümanın kilit öncülü olan evrenin zamanda bir başlangıcı olduğu iddiasını desteklediğini iddia etmişlerdir. Diğer taraftan bazı ateistler Kuantum Mekaniğinin parçacıkların nedensiz olarak yaratılabileceğini gösterdiğini, bunun da başlangıcı olan her şeyin bir nedeni olduğunu ifade eden Hudus delilinin nedensellik öncülünü yanlışladığını iddia etmişlerdir. Bu makaledeki amacımız bu iddiaları değerlendirip, modern bilimin Müslüman kelimacılar tarafından geliştirilen bu delil hakkında ne söylediğini belirlemektir.

Anahtar kelimeler: Hudus delili, Kelam'ın kozmolojik argümanı, Tanrı'nın varlığı, Büyük Patlama Kuramı, Kuantum Mekaniği, Termodinamiğin İkinci Yasası

Atfı: Doko, Enis. "Kalam Cosmological Argument and the Modern Science". *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 1-13.

Introduction

Cosmological argument is a type of argument for the existence of God. Its history can be traced back to the writings of Plato and Aristotle. It was probably the most popular argument in Islamic tradition, defended by Al-Kindi, Al-Ghazali, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd etc. All the cosmological arguments share the following form:

1. There is something of type X.
2. Due to Y, X requires cause/explanation.
3. Due to Z, the chain of causes/explanations must terminate at some first cause.
4. This first cause shares some unique properties with God; therefore can be identified as God.

X is an object, phenomenon or proposition which requires explanation or causation. It is the focus of the argument. Different cosmological arguments have different foci: Motion, change, existence of contingent beings¹, truth of true contingent propositions, contingent beings' persistence etc. Y is the causal principle or some kind of Principle of sufficient reason. It is a general principle which is used to show that X requires cause or explanation. Examples of Y are following principles: For every true contingent proposition there is sufficient explanation why it is true rather than false; every contingently existing being, requires some outside cause which caused it to exist; motion/change requires cause; everything that began to exist has a cause etc. Z is the reason supplied to deduce that chain of causes cannot be infinite, or even if it is infinite it is not sufficient to explain/cause Y, hence there must be a first cause.

Cosmological argument is not only an argument based on some out of date medieval principles, in fact there are several contemporary versions of it still defended today. Probably most famous of these arguments is Kalam cosmological argument, which can be traced back to 'Ilm al-Kalām, from where it gets its name. Historically it has been defended by John Philoponus, Al-Kindi, Al-Ghazali, Saadia ben Gaon, Bonaventure, John Locke etc². The argument was resurrected by William Lane Craig³, who modernized and defended the argument. Besides Craig the argument has been defended by contemporary Western philosophers Mark Nowacki⁴, Stuart

¹ Beings whose existence is not necessary.

² W.L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*. (London: The Macmillan Press, 1979), 1-50.

³ W.L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*. (London: The Macmillan Press, 1979); W.L. Craig and J. D. Sinclair, 'The Kalām Cosmological Argument', in W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. (London: Blackwell, 2009) 101-201.

⁴ M.Nowacki, *The Kalām Cosmological Argument for God*. (New York: Barnes and Noble, 2007).

Hackett⁵, Robert Koons⁶ and David Oderberg⁷. Argument has also been studied by many contemporary Muslim thinkers.⁸

The focus (X) of Kalam cosmological argument is the universe, more specifically beginning of the universe to exist. Having such intuitive focus is one of the big advantages of the argument. While concepts such as contingency are abstract and difficult to understand by lay people, beginning to exist is very familiar concept and can be grasped by anyone. The causal principle (Y) of the Kalam cosmological argument is "Everything that begins to exist has a cause". This causal principle is weaker compared to the classical causal principles such as the Leibnitz's Principle of sufficient reason that every true proposition must have sufficient reason for why it is true rather than false, or the Causal Principle which states that every contingent being must have some explanation for its existence. Since this principle is weaker and makes less assumptions, the person who denies these principles can nevertheless accept the Kalam cosmological argument's causal principle which is immune to the problems faced by those principles. This is another advantage of the Kalam cosmological argument. The first cause in Kalam cosmological argument is usually reached (Z) by either denying the possibility of the actual infinite or defending the thesis that a collection formed by successive addition cannot be an actual infinite. One particularly attractive feature of this argument is its concordance with Quran's claim that God created everything out of nothing (Al-An'am 6/101). Thus, a successful Kalam cosmological besides providing an evidential support for theism, it also confirms one of the most basic claim of Quran, i.e. universe have a finite past.

Using above guidelines, Kalam cosmological argument can be presented in the following form:

1. The universe began to exist.
2. Everything that begins to exist has a cause.
3. Therefore, the universe has a cause. (From 1 and 2)
4. If the universe has a cause, that cause is God. ⁹

⁵ S. Hackett, *The Resurrection of Theism*. (Chicago: Moody Press, 1957).

⁶ R. C. Koons, 'A New Kalam Argument: Revenge of the Grim Reaper' *Noûs*, 48 no.2 (2014): 256-267

⁷ D. S. Oderberg, 'Traversal of the Infinite, the 'Big Bang,' and the Kalam Cosmological argument', *Philosophia Christi*, 4 no.2 (2002): 305-344.

⁸ For some example see: U. M. Kılavuz, *Kelâm'da kozmolojik delil*. (İstanbul: İz yayıncılık, 2009); M. Bulğen, 'Continuous Re-Creation: From Kalam Atomism to Contemporary Cosmology', *Kalam Journal*, 1 no.1 (2018); R. Acar, 'Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler mi?', *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no.14 (2006); E. Doko, 'Bilfil sonsuzun imkansızlığına dayanmayan yeni bir Hudus delili savunması', *Felsefe Tartışmaları*, no.54 (2017): 61-79.

⁹ Following Ghazali Craig usually presents the argument as: "1. Everything that begins to exist has a cause. 2. The universe began to exist. 3. Therefore universe has a cause. ". Of course, in this form argument is incomplete. In order to have a successful argument, we must also show that the cause of the universe is God.

5. God exists. (From 3 and 4)

A sound (successful) argument is an argument which is logically valid, and its premises must be more plausible than their denials. Above argument is obviously logically valid, if we deny the conclusion we must deny at least one of the premises. Therefore, in order to have sound argument, one must defend three claims: That universe began to exist, the beginning of the universe was caused, and the cause of the universe is God. If one can show that these three claims are more likely to be true compared to their denials we have a successful argument.

In support of the first premise, the claim that universe has finite past, Craig gives two philosophical arguments as well as two scientific confirmations¹⁰. The first argument is the philosophical argument based on the impossibility of actual infinite. Craig formulates the argument as follows:

1. An actual infinite cannot exist.
2. An infinite temporal regress of events is an actual infinite.
3. Therefore, an infinite temporal regress of events cannot exist.¹¹

Second argument is a philosophical argument based on impossibility of formation of actual infinite by successive addition. This argument can be expressed as follows:

1. A collection formed by successive addition cannot be an actual infinite.
2. The temporal series of events is a collection formed by successive addition.
3. Therefore, the temporal series of events cannot be an actual infinite.¹²

The third argument is based on the claim that Big bang theory provides a scientific confirmation to the claim that universe began to exist. The fourth argument is based on the second law of thermodynamics and claims that this law too provides a scientific confirmation of the claim that universe began to exist.¹³

In this paper we are not going to be concerned with the philosophical arguments formulated in support of the first premise. Rather we will try to evaluate Craig's

¹⁰ W.L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*. (London: The Macmillan Press, 1979).

¹¹ W.L. Craig and J. D. Sinclair, 'The Kalām Cosmological Argument', in W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. (London: Blackwell, 2009) 103

¹² W.L. Craig and J. D. Sinclair, 'The Kalām Cosmological Argument', in W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. (London: Blackwell, 2009) 117.

¹³ We should note that traditional Kalam argument is based on The A-theory of time also known as tensed theory of time. According to A-theory of time, past, present and future are mind independent properties of time. In this view future does not exist. The flow or passage of time is objective feature of reality. If flow of time is illusion, than the past, present and future events exist all together, time is like space. Even if we can show that the past is finite, still the second premise cannot be justified. In tensless theories of time, universe is tenslessly existing 4 dimensional block. Finitude of past simply means that, the space-time block has an edge.. For defense of A-theory of time as well as critique of tensless B-theory of time see: W. L. Craig, *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000); W. L. Craig, *The Tenseless Theory of Time: A Critical Examination*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000)

claim that modern Cosmology and the second law of thermodynamics provide evidential support to the first premise of Kalam cosmological argument. Thus, we will evaluate the claim that modern science supports the first premise of the Kalam cosmological argument. We will argue that cosmology has demonstrated that observable universe is not immutable and is evolving, a result which seems to suggest that universe must have finite past and the Standard Model in cosmology known as Λ CDM model predicts that universe has a beginning in time. We also argued that while second law of thermodynamics and the fact that universe is not in thermal equilibrium is compatible with the eternal universe, given the Boltzmann Brain problem it seems to suggest that with high probability universe has a beginning in time.

In case of the second premise, the causal principle which states that everything began to exist has a cause for its existence, some philosophers have claimed that Quantum Mechanics have demonstrated that this premise is false¹⁴. We will also try to evaluate this claim as well. We will argue that the wave function collapse is not uncaused event and virtual particles are excitations of the quantum fields, they do not come uncaused from nothing. Therefore Quantum Mechanics does not give us good counter examples against the second premise of the Kalam cosmological argument.

1. Cosmology and the Beginning of the Universe

Physical Cosmology is a scientific discipline, which studies the origin, evolution, and fate of the universe. Since cosmology is the scientific discipline directly interested to the origin of the universe, the most natural question which comes to mind is what modern cosmology has to say about the question of the age of the universe. Does it exist eternally, or did it begin to exist? The answer seems to be the observable universe *almost certainly* and the universe in general *probably* began to exist.

Modern cosmology is dominated by the so called Big Bang theory, or more specifically the Λ CDM model also known as Standard model of cosmology. This model is based on General Theory of relativity and provides very accurate description of several important properties of the universe: Hubble's law and the expansion of the universe, the existence and structure of the cosmic microwave background radiation, the abundance of light elements (Hydrogen, Deuterium, Helium, Lithium), the large scale structure of the universe, the existence of the baryon acoustic oscillation etc.¹⁵ Empirical observations have clearly shown that universe is evolving and past universe is different than its current state. For example distant galaxies appear very different from nearby galaxies, given that light travels with finite speed, distant galaxies show the past state of the universe.¹⁶ In 2011

¹⁴ G. Oppy, 'Professor William Craig's Criticisms of Critiques of Kalam Cosmological Arguments by Paul Davies, Stephen Hawking, and Adolf Grunbaum', *Faith and Philosophy*, 12, no. 2 (1994): 237-250.

¹⁵ For detailed review see: V. Mukhanov, *Physical Foundations of Cosmology*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

¹⁶ E. Bertschinger, 'Simulations of Structure Formation in the Universe', *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 36 no.1 (1998): 599-654

astronomers observed structures which have no elements heavier than hydrogen and helium formed just minutes after the big bang¹⁷, providing direct confirmation of the claim that all the heavy elements are formed in the stars and are existing for finite amount of time. Thus, we can safely say that it is an empirical fact that observed universe is evolving and we do not live in immutable universe. This picture is in perfect accord with universe existing for finite time. If this successful Big Bang model is extrapolated to the early universe it predicts what our first premise claims that universe began to exist. Hence Big Bang model seems to confirm the first premise of the Kalam cosmological argument.

To counter this argument two strategies are used. First approach is to point some alternative cosmological model to Big Bang model, usually models which seem to involve eternal past. Space does not permit us to review all the alternative models, such comprehensive review has been done by Craig and Sinclair, interested reader is referred to their work¹⁸. They conclude that most of the alternatives also involve beginning and others have problems and involve incredible fine tunings. The important point to note is that neither of the alternatives is empirically better than the Big Bang model, neither of them is widely accepted by the community of cosmologist. Nearly all the alternatives involve speculative non-verified physics. Hence, we should take the predictions of the verified Big Bang model more seriously than its speculative alternatives.

Another important point to note is infinite can have different meanings in physics. For example, in statistical thermodynamics, phase transitions are defined inside a container with infinite volume. No physicist will claim that therefore kettle must be infinitely big to observe water turning to steam. Infinite in thermodynamics simply is interpreted as very big rather than literal infinite. Hence constructing successful cosmological models which involves universe with infinite age, does not necessarily imply that universe is eternal. Like in statistical thermodynamics, this infinite can also be interpreted as very big.

Second strategy is to point out the fact that we lack unification of Quantum Theory and General Relativity. Big Bang Model is based solely on General Relativity. It is usually claimed that in the Planck era, which is the first 10^{-43} seconds after the Big Bang, quantum effects become important; this era should be described by Quantum Gravity. Unfortunately we do not have complete theory of Quantum Gravity. The objectors usually claim that since we do not have theory of Quantum Gravity, it is possible that there was some pre-Big bang era. Perhaps Quantum Gravity will show that universe is eternal. Is this a successful objection?

Promissory note is not an argument. It is correct that Quantum Gravity may surprise us and show that there is pre-Big Bang era (that's why we claimed cosmology shows *probably* universe began to exist). But we have no good reason to assume that General

¹⁷ M. Fumagalli, J. M. O'Meara, J. X. Prochaska, 'Detection of Pristine Gas Two Billion Years After the Big Bang'. *Science* 334 no. 6060 (2011): 1245-9.

¹⁸ W.L. Craig and J. D. Sinclair, 'The *Kalām* Cosmological Argument', in W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. (London: Blackwell, 2009) 125-182

Relativity's prediction that universe is not eternal, will turn out to be false. There is no feature in Quantum Physics which implies that universe must be eternal, so why should we assume that its unification with General Relativity will lead to eternal universe? Thus, this speculative claim does not undermine the argument, unless there is some good reason which shows that Quantum Mechanics will change the story.

Second line of evidence from cosmology for the beginning of the universe comes from the so-called singularity theorems. As we noted above Classical Big Bang model predicts that there is an initial singularity at the first instants of our universe. One may think that this singularity is a theoretical artifact, rather than real physical entity. But the work pioneered by Penrose and Hawking showed that singularities seem to be intrinsic to General Theory of relativity. There are several different singularity theorems whose Hawking-Penrose singularity theorem based on the strong energy condition and Penrose's singularity theorem based on null energy condition are the most famous ones¹⁹. The strong energy condition is too strong and requires antigravity due to tension to be smaller than gravity. This is violated by the cosmological constant today; hence it is not a good argument in support of the beginning of the universe. Latter theorem is more interesting, because null energy condition is weaker and can be satisfied by most of the classical theories. But it too has two important weaknesses; first if the theorem is to work space must be infinite, an assumption whose truth is unknown. Secondly the null energy condition is violated by the Quantum fields²⁰; hence one may expect that this assumption fails at the early stages of the universe where quantum effects become important. Of course, if Penrose's null energy singularity theorem fails, it does not mean that universe is eternal, it simply means that theorem cannot be used as an argument in support of the finite past. However, the work of theoretical physicist Aron Wall²¹, suggest that Penrose's theorem, with the assumption that generalized second law of thermodynamics holds, may be valid even in Quantum Gravity situations. Wall uses semi-classical analysis, where quantum mechanical corrections are assumed to be small and are taken into account and shows that the singularity theorem holds in such scenario. He also gives arguments, claiming that most probably the theorem will hold even in the case where quantum fluctuations are large. If Aron Wall's arguments are correct, then singularity theorems should also apply for Quantum Gravity theories.

There is a third theorem which seems to support that universe had a beginning in time, the so called Kinematic Incompleteness Theorem, or Borde, Guth and Vilenkin (BVG) theorem. This theorem states that a space-time which on average is expanding (the average Hubble constant is positive), is past geodesically incomplete. In simple

¹⁹ S. W. Hawking and G.F.R. Ellis, *The large scale structure of space-time*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

²⁰ L. Ford, 'Negative Energy Densities in Quantum Field Theory', *International Journal of Modern Physics A* 25, no. 2355 (2010).

²¹ A. Wall, 'The Generalized Second Law implies a Quantum Singularity Theorem', *Class. Quantum Grav.* 30, no.165003 (2013).

terms such universe must have finite past. The advantage of this theorem is that it does not rely on any energy condition, it does not even assume the truth of General Relativity. Hence, we can say that it is a very powerful theorem which provides pretty strong evidence in support of finite past of the universe. Many models including the eternal inflationary model are subject to this theorem. Of course, this does not constitute decisive proof of the finitude of the past, since one can develop models which have on average larger or equal contracting periods compared to the expanding period. George Ellis' model of emergent universe is example of such model.²² While this model is not subject to BVG, nevertheless it cannot be stable when Quantum effects are taken in to account, hence cannot be past eternal.²³ Another alternative which can violate BVG theorem is to use some cyclic universe model. While some versions of these models can bypass the BVG theorem, second law of thermodynamics does not allow them to be past eternal.²⁴ Neil Turok and Paul Steinhardt's cyclic model can bypass this thermodynamic problem, but this model involves more expansion then contraction and therefore is subject to BVG theorem.²⁵ Thus given the lack of any empirical evidence of long contracting period, as well as speculative nature and problems faced by the models which are not subject to BVG theorem, we can say that BVG theorem provides compelling evidence in support of the first premise of the Kalam cosmological argument.

2. Second Law Of Thermodynamics And The Beginning Of The Universe

One of the most important quantities in thermodynamics is entropy. Entropy is the measure of disorder. More technically entropy is the logarithm of number of accessible microscopic states of the system²⁶. In other words, entropy is number measuring the total number of possible ways the atoms can be arranged in an object. According to the Second Law of Thermodynamics, entropy of a closed system increases or remains constant. If the entropy remains constant, system has maximum entropy and we say that system is in equilibrium²⁷. Universe is a giant closed system; therefore, second law can be applied to our universe too. Universe clearly is not in equilibrium, total entropy of the universe by far is smaller than the maximal entropy state. Entropy continues to increase with time. Second law of thermodynamics combined with the fact that our universe is not in equilibrium seems to imply that our universe exists for a finite amount of time. Because if the universe was eternal, it would have already reached the equilibrium. Therefore, it seems that Second law of thermodynamics combined with the observation that universe is in low entropy

²² G. Ellis, J. Murugan, and C. Tsagas, 'The Emergent Universe: An Explicit Construction', *Classical and Quantum Gravity* 21 (2004): 233–50

²³ A. Mithani and A. Vilenkin, 'Instability of an Emergent Universe', *Journal of Cosmology and Astroparticle Physics* 1405 (2014).

²⁴ R. C. Tolman, *Relativity, Thermodynamics, and Cosmology*, (New York: Dover, 1987).

²⁵ P. Steinhardt and N. Turok, 'A Cyclic Model of the Universe' *Science* 296 (2002): 1,436–39

²⁶ $S = k_B \ln(\Omega)$, here S denotes entropy, k_B is the Boltzman's constant, and Ω is the number of accessible microstates of the system.

²⁷ For technical, yet accessible introduction to entropy: H. Kroemer and C. Kittel, *Thermal Physics*. (W. H. Freeman Company, 1980) 27-55.

state verifies the claim that universe began to exist.

There are several objections to this argument. The most frequent objection is to point out the fact that Second Law of thermodynamics is statistical rather than exact law of nature. Entropy in average increases, but nevertheless it can sometimes decrease. Usually systems became more disordered, but nevertheless rarely random thermal fluctuations may create more ordered systems. Now if the universe is eternal and reached the equilibrium sometime in the far past, it will not remain forever in this state. Obviously after staying long time in this maximal entropy state, eventually its entropy will decrease due to thermal fluctuations, and some ordered subsystems will emerge. Perhaps our universe is just one such thermal fluctuation. All the low entropy (order) is result of that thermal fluctuation. Given infinite amount of time such fluctuation is expected.

Is this objection successful? I think not. While this objection correctly demonstrates that second law is compatible with eternal universe, it does not undermine the argument. Assuming that our ordered visible universe is result of thermal fluctuation of eternal universe leads to so called Boltzmann brain paradox. The probability of galaxy popping out as a thermal fluctuation is extremely higher than billions of galaxies popping out as a thermal fluctuation. Because entropy of latter will be much lower. The probability of just single star popping out randomly is unimaginably higher compared to single galaxy forming as a thermal fluctuation. Emergence of brain is more probable compared to single star. Obviously, single brain with false memory and perception popping out as thermal fluctuation, is astronomically more probable, than low entropy universe with billion galaxies like ours. Such brains are called Boltzmann Brains. It is perfectly possible that we are Boltzmann brains rather than normal human beings. How likely is that we are Boltzmann brains with fake memory and perception rather than normal human beings? If the universe exists for finite amount of time and we have not reached the equilibrium, it is very unlikely that we are Boltzmann brains. But if we live in eternal universe, then we almost certainly are Boltzmann brains, given the odds of emergence of our universe compared to Boltzmann brains. Therefore, if we assume that we are ordinary observers rather than Boltzmann brains, we most probably live in universe with finite past rather than thermal fluctuation. Hence the thermal fluctuations objection cannot undermine the fact that given second law of Thermodynamics our universe with very high probability began to exist.

There is one more way to respond this argument; one can build models such that in past the universe were at low entropy conditions at some middle time rather than beginning of the time. Call this time t . According to these models, when we move in both directions, past and future of this time t entropy decreases.

We should note that these models lack any empirical support. Secondly, the fact that entropy was low at time t is left as a brute fact (of course one may claim that universe having low entropy beginning is as mysterious as having at time t). But even if we assume that this proposal is correct, still it does not show that universe did not began to exist. Beginning of the universe can be defined in a geometrical or

thermodynamical sense. While these models will lack geometric beginning, if we identify the arrow of time with the increase of entropy (which is commonly done) then we can say that the universe has thermodynamic beginning at time t^{28} and time flows in two different directions.

To sum up, second law of thermodynamics combined, with the observation that universe is not in thermal equilibrium, while logically compatible with the existence of eternal universe, seems to suggest that with high probability universe exist for finite amount of time. Hence second law of thermodynamics seems to provide evidential support for the first premise, since in light of this law the truth of first premise seems to be more likely than its denial.

3. Quantum Mechanics and the Causality Principle

The most common objection to the causality principle is based on Quantum Mechanics²⁹. According to defenders of this objection, in quantum mechanics we have many uncaused events which result from indeterministic nature of the theory. Even we can talk about particle's coming to exist uncaused. Hence quantum mechanics provides clear counter example to the second premise.

How successful is this objection? First not everyone agrees with the claim that Quantum Mechanics is an indeterministic theory. This is so if we assume the orthodox Copenhagen interpretation. But there are alternative deterministic interpretations of Quantum Mechanics such as Bohm-De Broglie pilot wave interpretation which is empirically equivalent to Copenhagen interpretation. But even if we assume the standard Copenhagen interpretation of Quantum Mechanics, still it does not follow that quantum events lack cause. Unpredictability, does not imply no causation. In Quantum Mechanics causes does not necessitate their effects, but nevertheless all the effects have a cause. In quantum mechanics the behavior of the particles is determined by the Schrödinger (Dirac for relativistic particles) equation. This equation evolves deterministically. Indeterminism comes into play when some physical property of the particle is measured. Measurement results in what physicist call a wave function collapse. There are several (or perhaps many depending on the quantity measured) possible outcomes of this measurement. The possible outcomes and the probability of each these outcomes are determined by the Schrödinger equation. While there is finite probability associated with each of these outcomes, which one will come out is not determined by anything. This is the indeterminism involved in the quantum mechanics. Schrödinger equation basically depends on the potential and interactions the particle is subjected to. Hence outcomes and their probabilities are determined by environment (potential) as well as particle's interaction with other particles. Hence the indeterministic result of our measurement is not completely random it depends on many physical factors, such as the potential and the interaction with other particles. Hence outcomes are caused

²⁸ A. Wall, 'The Generalized Second Law implies a Quantum Singularity Theorem', *Class. Quantum Grav.* 30, no.165003 (2013).

²⁹ Oppy, 'Professor William Craig's Criticisms of Critiques of Kalam Cosmological Arguments by Paul Davies, Stephen Hawking, and Adolf Grunbaum',.

by these factors, they are not uncaused. If the potential was different or we had different interactions, then the outcome would have been different. Thus, even in Quantum Mechanics, events are caused, although the cause does not determine its effect. While this analysis is also valid for particles which come out of vacuum, we should also note that vacuum in Quantum Mechanics is not nothing. It is a physical state, which has energy and many properties. In fact, these particles are manifestation of quantum field's excitation from ground state, which normally is unnoticeable, to the excited state. Thus, particles are excitations of the quantum fields, they do not come uncaused from nothing. Thus, quantum mechanics does not constitute a counter example to the second premise.

Conclusion

In this paper we analyzed the claims that Modern Cosmology and Second Law of Thermodynamics support the first premise of the Kalam cosmological argument which states that universe began to exist. We argued that cosmology has demonstrated that observable universe is not immutable and is evolving, a result which seems to suggest that universe must have finite past. Standard Model in cosmology known as Λ CDM model which is based on General Theory of Relativity predicts that universe has a beginning in time. There seems to be no reason to assume that this result will fail when we will have fully Quantum Mechanical theory of Gravity. In fact the work of theoretical physicist Aron Wall suggest that Penrose's theorem which predicts that universe began to exist, with the assumption that generalized second law of thermodynamics holds, may be valid even in Quantum Gravity situations. Than we argued that while second law of thermodynamics combined, with the observation that universe is not in thermal equilibrium is compatible with the eternal universe, given the Boltzmann Brain problem it seems to suggest that with high probability universe exist for finite amount of time. Lastly, we examined the claim that Quantum Mechanics allows emergence of particles without cause falsifying the causal premise of the Kalam cosmological argument. We argued that wave function collapse is not uncaused, and the particles which emerge from vacuum are excitations of the quantum fields, they do not come uncaused from nothing. Hence Quantum Mechanics does not give us good counter examples against the second premise of the Kalam cosmological argument. Thus it seems modern science provides evidential support to the Kalam cosmological argument by supporting the first premise of the argument via cosmology and the second law of thermodynamics.

References

- Acar, R., 'Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler mi?', *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* no.14 (2006).
- Bertschinger, E., 'Simulations of Structure Formation in the Universe', *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 36 no.1 (1998): 599–654.

- Bulgen, M., 'Continuous Re-Creation: From Kalam Atomism to Contemporary Cosmology', *Kalam Journal*, 1 no.1 (2018).
- Craig, W. L., *The Kalām Cosmological Argument*, London: The Macmillan Press, 1979.
- Craig, W. L. and Sinclair, J. D., 'The Kalām Cosmological Argument', in W. L. Craig and J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, London: Blackwell, 2009, 101–201.
- Craig, W. L., *The Tensed Theory of Time: A Critical Examination*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Craig, W. L., *The Tenseless Theory of Time: A Critical Examination*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Doko, E., 'Bilfiil sonsuzun imkansızlığına dayanmayan yeni bir Hudus delili savunması', *Felsefe Tartışmaları*, no.54 (2017): 61-79.
- G. Ellis, G.; Murugan, J. and Tsagas, C., 'The Emergent Universe: An Explicit Construction', *Classical and Quantum Gravity* 21 (2004): 233–50.
- Ford, L., 'Negative Energy Densities in Quantum Field Theory', *International Journal of Modern Physics A* A25, no. 2355 (2010).
- Fumagalli, M., O'Meara, J. M., Prochaska, J. X., 'Detection of Pristine Gas Two Billion Years After the Big Bang'. *Science* 334 no. 6060 (2011): 1245–9.
- Hackett, S. *The Resurrection of Theism*, Chicago: Moody Press, 1957.
- Hawking, S. W., and Ellis, G.F.R, *The large scale structure of space-time*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- Koons, R. C. , 'A New Kalam Argument: Revenge of the Grim Reaper' *Noûs*, 48 no.2 (2014): 256-267
- Nowacki, M., *The Kalām Cosmological Argument for God*, New York: Barnes and Noble, 2007.
- Oderberg, D. S., 'Traversal of the Infinite, the 'Big Bang,'and the Kalam Cosmological argument', *Philosophia Christi*, 4 no.2 (2002): 305–344.
- Oppy, G., 'Professor William Craig's Criticisms of Critiques of Kalam Cosmological Arguments by Paul Davies, Stephen Hawking, and Adolf Grunbaum', *Faith and Philosophy*, 12, no. 2 (1994): 237-250.
- Kroemer, H. and Kittel, C., *Thermal Physics*, W. H. Freeman Company, 1980.

- Kılavuz, U. M., *Kelâm'da kozmolojik delil*, İstanbul: İz yayıncılık, 2009.
- Mithani, A. and Vilenkin, A., 'Instability of an Emergent Universe', *Journal of Cosmology and Astroparticle Physics* 1405, 2014.
- Mukhanov, V., *Physical Foundations of Cosmology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Steinhardt, P. and Turok, N., 'A Cyclic Model of the Universe" *Science* 296 no.1 (2002): 436-39
- Tolman, R. C., *Relativity, Thermodynamics, and Cosmology*, New York: Dover, 1987.
- Wall, A., 'The Generalized Second Law implies a Quantum Singularity Theorem', *Class. Quantum Grav.* 30, no.165003 (2013).



KERRÂMİYYE VE İMAN KAVRAMI

Mehmet Kenan ŞAHİN
Doç. Dr., Ordu Ü. İlahiyat F.

msahin@odu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4184-2509>

Öz

Bu makalenin amacı Horasan’da Muhammed b. Kerrâm (190/805-255/868)’ın öncülüğünde ortaya çıkan Kerrâmiyye mezhebinin iman tanımını dîni temelleri bakımından tahlil etmektir. Kerrâmiyye, imanı amele indirgeyen ve imanda kalp ile tasdiki imanun gerçekleşmesi için asli unsur sayan anlayışlara karşılık iman tanımında salt sözlü beyana yer vermiştir. Böylelikle de münafığın imanını geçerli saydıkları ve ameli imandan dışladıkları varsayılmış ve bu gerekçeyle de birçok kelâm âlimi tarafından eleştirilmiştir. Kerrâmîlerin iman teolojisine ilişkin bilgilerimizin kaynağının bizzat onlara ait eserler olmaması ve onlara ilişkin bilgilerin ancak muhaliflerinin eserlerinden öğrenilme imkânı olması Kerrâmiyye’nin imanun dil ile ikrar olduğu tezinin tam olarak anlaşılmasını güçleştirmiştir. Kur’ân’ı Kerim bağlamında iman kavramı ele alındığında imanun Kerrâmîlere isnad edilen iman doktrinlerinde anlaşıldığı şekliyle salt ikrardan ibaret tek bir yönünden söz edilemeyeceği imanun sözle beyanunun dışında ilgi, irade, bilgi, tasdik, gayb ve amel gibi yönlerinin de olduğu, Kerrâmiyye’nin de esasında iman tanımında bu unsurlara yer vermemekle birlikte imanun bu yönlerini inkâr ettiklerine dair güvenilir bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kerrâmiyye, İman, Bilgi, İkrâr, Tasdik.

KARRÂMIYA AND THE CONCEPT OF FAITH

Abstract

This study aims to analyze the concept of faith focusing on the Karrâmiya in Khurasan, which was pioneered by Muhammad b. Karrâm (190/805-255/868). The Karrâmiya claimed that one’s (public) testimony of faith is enough to be considered a Muslim as opposed to those who held that there is a relationship between faith and actions and argued for the assent (*taşdiq*) of faith at the heart. The Karrâmîs were criticized because, according to their opponents, they seem to accept hypocrites as Muslims and separate faith from deeds. The sources of the Karrâmiya are scarce and therefore we have to build their views based on heresiographical works. When the concept of faith is taken into account in the context of the Qur’an, it has different aspects. The Qur’an mentions the concept of faith within the contexts of will (*irâda*), knowledge (*‘ilm*), assent (*taşdiq*), the unseen (*al-ghayb*), and deeds (*‘amal*). Although the Karrâmîs did not seem to make emphases on those aspects of faith, we do not have reliable sources suggesting that they denied those Qur’anic aspects. We will shed some light on the Karrâmîs’ view of faith in this study.

Keywords: Kalam, The Karramiyyah, Faith, Knowledge, Confession, Attestation.

Atf: Şahin, Mehmet Kenan. “Kerrâmiyye ve İman Kavramı”. *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 14-37.

Summary

One of the most important aspects of Islamic thought is undoubtedly the connection of man with God. This relationship is required first to take place in the context of trust and faith, and then to maintain a sincere submission to God. The concept of faith constitutes a basis for the relationship and stands as the most basic and indispensable condition of one's own concept of God. With faith, man develops confidence in God and expresses his commitment to Him. It is known that this bond, which is formed on the ground of trust, also contains some aspects within itself. In the Qur'an, the term faith was mentioned in somewhat different contexts; therefore it should be considered more thoroughly. When it is examined semantically through the method of "the interpretation of the Qur'an by the Qur'an," faith appears to be the most personal way of one's connection to God.

Again, in the Qur'an, the term faith was treated within slightly different contexts and linked to such terms as the unseen (*al-ghayb*), knowledge (*'ilm*), acknowledgment (*iqrār*), assent (*taşdıq*), and action (*'amal*). Also, faith was represented as an ongoing process and a constant consciousness of one's relation to God. As mentioned, faith was connected to the Qur'anic concept of the unseen. First and foremost, the Qur'an repeatedly states that God holds the knowledge of the seen. As for the human beings, if there is such a thing as the unseen, there can be only two ways of how to arrive at its reality: the intellect and revelation. The intellect seems to have an insufficient role in the knowledge of the unseen. The knowledge of the unseen is as much as what was revealed to the prophets as well as how the followers understood the message.

There is also a close connection between faith and knowledge. While some theologians held that knowledge and faith are mutually exclusive, others argued that they are compatible and even the same. Considering that faith is related to trust, submission, love, sincerity and certainty, knowledge and faith cannot be the same. Rather, knowledge can be seen as a stage in the process of faith.

Faith and assent are mutually supportive and interdependent. Although many have argued that the assent of faith must be done through the heart, some argued that a public testimony of faith is required for its assent. From this point of view, one's statement of faith has a decisive role in whether she or he is a believer or disbeliever. In this study, we shed some light on this issue and examine the concept of faith in the Karrāmiya.

The debates about the relationship between faith and actions arose after the Battles of Jamal and Şiffīn, which were the result of political conflicts among Muslims, and led to the emergence of the first sects in the history of Islam. To the point that these internal conflicts of the Muslims brought about the question of the status of one's Islam who commits, for instance, a murder. Thus, the question of grave sin (*al-murtakib al-kabīra*) became the subject of intense debates in the first century. Four

different views can be mentioned regarding this debate. The Khārijīyya held that grave sinners are unbelievers, while the Murjīyya suggested that the judgment should be deferred to God. The Mu‘tazila argued that grave sinners are in the intermediate rank (*al-manzila bayn al-manzilatayn*), that is to say, neither believers nor unbelievers. Some argued that they are believers. In this paper, we will look into how the Karrāmiya responded to this issue.

The Karrāmiya, who were known by their anthropomorphic concept of God, emerged around Khorasan. The regions of Khorasan and Transoxiana (Mā warā’ an-Nahr) have been home to different cultures and ideas in history. The Māturīdī school of theology was born in this geography. Shia, Ismā‘īliyya, and Ahl al-Ḥadīth as well as Mu‘tazila had supporters in those regions. The Karrāmiya was born in this environment at the end of the 9th century (the Hijrī 3rd century) with the leadership of Muhammad b. Karrām, and accumulated a mass of followers within a short period. It should be noted that since the works of the earlier Karrāmīs did not reach to our day, we need to be critical on the heresiographical sources. The Karrāmiya held that the assent of faith by one’s (public) testimony is sufficient. If a person states that he is a Muslim, nothing can be further demanded from him. This view came in for criticism from other schools since it seems to make room for hypocrisy in Islam. Although the Karrāmīs did not feel the need to provide theological and philosophical explanations of faith, their mystical tendencies appear to be influential in their views. On the other hand, the Qur’ān offers us an understanding of faith relating it to specific concepts mentioned above. In this study, we will investigate the Karrāmī concept of faith discussing its various conflicting and overlapping aspects with the Qur’an.

Giriş

İslâm düşünce tarihinde kelâm âlimlerinin görüş ayrılığına düştükleri meselelerden biri, imanın tanımı ve mahiyeti meselesidir. İslâm’da temel inanç esasları dayanağını Kur’ân’dan almakla birlikte İslâm âlimlerinin imanın mahiyetine yönelik düşüncelerinde farklılıklar oluşmuştur. Öyle ki Allah’a, Resulüne, kitaplara, âhiret gününe ve meleklere iman gibi temel inanç esasları hususunda¹ aralarında görüş ayrılığı yaşamayan İslâm âlimleri Kur’ân’da bildirilen inanç esaslarına imanın ne şekilde gerçekleştiği; imanın mahiyeti ve aşamaları gibi hususlarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konuda yaşanan kelâmî tartışmaların odak noktası, iman için neyin yeterli olup olamayacağı meselesidir. Bazı kelâm âlimleri, iman için, dil ile ikrar ile birlikte kalp ile tasdik

¹ Kur’ân’ı Kerim’de zikredilen inanç esasları arasında kadere iman yer almamaktadır. Amentü şeklinde kadere imanı da içeren imanın şartları olarak bilinen altı inanç esası ilk defa Ebu Hanîfe tarafından formüle edilmiş ve daha sonraları ise Hakim es-Semerkandî’nin *es-Sevâdu’l-Azâm*’ında olduğu gibi temel inanç esasları şeklinde dile getirilmiştir. Süreç içerisinde bu, Amentü Şerhleriyle geleneksel hale gelmiştir. Bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü’l-Ekber (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V., 2008), 55; Yavuz, Yusuf Şevki, “Amentü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:29.

unsurunun gerekliliğine inanırken² bazıları imanın gerçekleşmesinde ikrâr ve tasdik tek başına yeterli olmadığını iman için amelin şart olduğunu savunmuşlardır.³ Bununla birlikte imanda sadece ikrârın yeterliliğine inananlar da olmuştur. Bu son anlayışı benimseyen Kerrâmiyye mezhebidir.⁴

Horasan'da Muhammed b. Kerrâm (190/805-255/868)'in öncülüğünde ortaya çıkan bu fırka, imanı sadece söz ile beyan olarak tanımlamıştır.⁵ İmanı amele indirgeyen

² İman kavramını tasdikle ilişkilendiren kelâm âlimleri genellikle Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerdir. Ebû Hanîfe'nin iman tanımında tasdik unsuruna yer verdiği ve Mürchie'den Bişr el-Merîsî (218/833) nin imanın tasdik olduğunu beyan ettiği bilinmekle birlikte Ehl-i Sünnet'in iki kurucu önderi olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/ 936) ve Ebû Mansur el Mâtürîdî (ö.333/944) de imanı tasdik olarak tanımlamış ve daha sonra onların takipçileri olan birçok kelâm âlimi bu anlayışı sürdürmüştür. Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn* (I-II), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısıriyye, 1950), 1: 279; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbu't Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İstanbul: by., 1979), 377; Neseffî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1: 25-26-27.

³ Hâricîler, Mu'tezile ve Ashâbu'l-hadis'in ekseriyeti, ameli, imanın ayrılmaz bir parçası ya da uzantısı olarak görmüşlerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısıriyye, 1950), 1: 166; Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, nşr. A.M. Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaikî'l-Kavmiyye, 2002), 5: 8.

⁴ Fahreddin er-Râzî imanın mahiyetine ilişkin görüşleri dört grupta toplamıştır. Birinci grupta imanı, kalplerin ve organların fiili ve dil ile ikrar olarak tanımlayan Mu'tezile, Hâricîler, Zeydîler ve Ehl-i Hadis'in görüşünü zikreden Râzî, ikinci grupta, imanun, kalb ve dil ile birlikte olduğunu söyleyenlerin görüşünü zikretmiştir. Râzî bu grubu kendi içinde üç kısma ayırmış: Birincisi, bütün fakihlerin ve Ebû Hanîfe'nin görüşü olan "iman, dil ile ikrar ve kalb tasdik" görüşüdür. İkincisi Ebû'l-Hasan el-Eşarî'nin "iman, kalb ve dil ile birlikte tasdik" şeklindeki görüşüdür. Üçüncüsü ise bazı sûfiler tarafından kabul edilen "iman, dilin ikrarı ve kalbin ihlâsıdır" görüşüdür. Üçüncü grup, imanun sadece kalbin işinden ibaret olduğunu söyleyenlerdir. Râzî, bunları da "İman, kalb ile Allah'ı bilmekten ibarettir" ve "iman, sırf kalbin tasdikidir" görüşlerini kabul eden iki alt kısma ayırır. Dördüncü grup, Kerrâmiyye'nin de içinde bulunduğu, "iman, sadece dilin ikrarıdır" diyenlerdir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (Ankara: Akçağ, 1998), 1: 23, 1: 270-271.

⁵ Klasik kaynaklarda Kerrâmiyye'nin imanı söz ile beyandan ibaret saydığı zikredilmekle beraber Kerrâmiyye'nin iman anlayışının büyük ölçüde onlara muhalif olan ve aralarında fikrî tartışmaların yaşandığı Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin eserlerinden öğrenme imkânı olmuştur. Dolayısıyla da bu konuda temkinli davranmakta ve Kerrâmiyye'nin iman teolojisinin muhalifleri tarafından anlaşılammış ya da tam olarak yansıtılmamış olunabileceğini de hesaba katmakta fayda vardır. İman amel münasebetinin tartışıldığı ve ameli imanun bir parçası sayan zümrelerin olduğu ve bu durumun Müslüman toplumunda ciddi sorunlara yol açtığı anlaşılmıştır. Bu dönemde Mürchie'nin ve Ebû Hanîfe'nin amel unsurunu doğrudan iman tanımına almadığı bir dönemde Kerrâmiyye'nin niçin imanı dil ikrar olarak tanımladığını iyi tahlil etmek gerekir. Kaldı ki Kerrâmîler, iman anlayışlarında Ebû Hanîfe'nin itikâdî çizgisinden beslenmişlerdir. Hâricîlerin imanı amele indirgediği bir dönemde onların imanı ikrâr olarak tanımladıklarını göz önünde bulundurmak gerekir. Şerafeddin, M. (Yaltkaya), "Kerrâmîler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 11 (Nisan 1929): 1-15; Bosworth, C.Edmund, "The Rise of the Karramiyyah in Khurasan", *Muslim World L/1* (1960): 5-14; Madelung, Wilfred, "Sûfism and the Karramiyya", *Religious Trends in Early Islamic Iran*

ve imanda kalp ile tasdiki imanın gerçekleşmesi için asli unsur sayan anlayışlara karşın, onlar, iman için sözlü beyanın yeterliliğine inanmışlar ve iman tanımlarında tasdik ve amel gibi unsurlara yer vermemişlerdir. Böylesine bir iman anlayışıyla münafığın imanını geçerli saydıkları ve ameli imandan dışladıkları gerekçesiyle eleştiri hedefi olmuşlardır.⁶

Kaynaklarda Kerrâmiyye'nin kurucusu İbn Kerrâm'a ait eserlerden söz edilmekle birlikte onun eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.⁷ Dolayısıyla da Kerrâmiyye'ye ait görüşleri bizzat mezhebin kurucusunun eserlerinden öğrenme imkânı olmamıştır. Onların görüşleri daha çok muhaliflerinin eserlerinden öğrenilmiştir. Kerrâmiyye mezhebine ve görüşlerine ilişkin net bilgilere ulaşabildiğimiz kaynaklardan biri, Eş'ariyye'nin kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) nin *Makalatü'l-İslâmiyyin* adlı eseridir. Eş'arî bu eserinde Kerrâmiyye'nin imanı lisanla ikrârdan ibaret gördüğünden söz etmekte ve onların imanda tasdik veya marifete önem vermediğini ve dolayısıyla da münafıkları gerçek mü'min saydıklarını nakledilmektedir.⁸ Eş'arî ile aynı çağda yaşayan ancak ondan bağımsız ve uzak bir coğrafyada ortaya çıkan Ehl-i Sünnet'in bir kanadını oluşturan Mâtürîdîyye'nin kurucusu, İmam Matürîdî de "*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*" adlı eserinde, Kerrâmiyye'nin iman anlayışını eleştirmektedir. Matürîdî'ye göre Yüce Allah'ın "*Öyle insanlar vardır ki, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler ama aslında iman etmemişlerdir.*"⁹ beyanında "*Öyle insanlar vardır ki, "Allah'a ve ahiret gününe inandık'' derler.*" ifadesi, bazı insanların bu sözü dilleriyle ifade etmiş olsalar da aslında kalplerindeki kanaatin aksini dile getirdiklerini bildirmiş ve onların mümin, yani kalben tasdik edici olmadıklarını Peygamber'ine haber vermiştir.

İmam Mâtürîdî Yüce Allah'ın: "*(Ey Resûl!) Küfür içinde koşanlar seni üzmesin, ağızlarıyla inandık deyip kalpleri iman etmeyenlerden...*"¹⁰; "*Hayır, Rabb'ine yemin olsun ki onlar aralarında çıkan anlaşmazlıklarda seni hakem kabul etmedikçe iman etmiş olmazlar*"¹¹ mealindeki beyanlarının da Kerrâmiyye mezhebinin iman doktrinini geçersiz kıldığı düşüncesindedir. Mâtürîdî'ye göre Kerrâmiyye imanı kalben tasdik değil, dil ile ikrârdan ibaret sayar. Hâlbuki yüce Allah münafıklar zümresinin, kalben tasdik edici olmadıklarını ve bunun için de mümin sayılmadıklarını haber vermiştir. Dolayısıyla da bu, Kerrâmiyye'nin aksine, imanın

(Albania: by., 1988): 39-53; Karadaş, Çağfer, "Kerrâmiyye ve İtikâdı", *Kelam Araştırmaları* 5: 2 (2007): 41-62.

⁶ Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huşi (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.): 111-115, 187.

⁷ Kaynaklarda İbn Kerrâm'a aidiyeti üzerinde durulan eserlerden söz edilmiştir. Tarihî süreçte Kerrâmiyye genellikle toplumdaki dışlanmış ve yaftalanmıştır. Bunun bir sonucu olarak onların eserlerinin bize ulaşmamasında ve imha edilmesinde etkin bir faktör olabilir.

⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 1: 205-206.

⁹ Bakara 2/8.

¹⁰ Mâide 5/41.

¹¹ Nisâ 4/65.

kalbin tasdiki ile oluştuğunu kanıtlar.¹² Böylelikle başta Ehl-i Sünnet'in iki kanadının kurucusu olmak üzere birçok kelâm âlimi tarafından eleştirilen Kerrâmiyye'nin iman anlayışı ve bu anlayışın dinî açıdan herhangi bir temelini olup olmadığı hususu bizim için merak konusudur. Diğer bir deyişle Kerrâmiyye'ye göre iman nedir? Dinî temeller doğrultusunda konu irdelendiğinde iman kavramının, ikrârın dışında, başka boyutlarından söz edilebilir mi?

Kerrâmiyye'nin iman görüşünü anlamak için, öncelikle Kerrâmiyye'yi doğru anlamak gerekir. Öyle ki çoğu zaman fikir ve görüşler içinde doğduğu kültürel ortamın yanı sıra siyâsî ve ekonomik koşullarından da izler taşırlar. Bu yönüyle Kerrâmiyye'nin iman anlayışı, içinde doğduğu coğrafyanın dini ve kültürel atmosferinden bağımsız değerlendirilmemelidir. Kaldı ki hangi düşünce olursa olsun o düşüncenin karakteristik yapısını çözmek için önce o düşüncenin doğduğu coğrafyanın sosyo-kültürel yapısının bilinmesinde fayda vardır. Biz de önce Kerrâmiyye mezhebinin hangi koşullarda ortaya çıktığını, fikir ve düşüncelerinin gerisinde hangi anlayışın var olduğunu, kurucusunun kim olduğunu, bu düşüncenin hangi coğrafyada doğduğunu, nerelere yayıldığını ve mezhebin ortaya çıktığı coğrafyada hâkim düşüncenin karakteristik yapısını konu edineceğiz. Ardından imanın mahiyetin ne olduğunu konu edineceğiz ve dinî temelleri açısından Kerrâmiyye'nin iman anlayışını tartışacağız.

1.1. Kerrâmiyye'nin Tarihî Süreci ve Fikirleri

İslam coğrafyasının doğusunda yer alan Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi tarihte farklı kültür ve düşüncelere ev sahipliği yapmıştır. Ehl-i Sünnet'in önemli bir kanadını oluşturan Eş'arîlik Bağdat'da ortaya çıktığında aynı zamanda Matürîdîlik de bu coğrafyada doğmuştur. Yine Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde başta Mu'tezilî fikirler olmak üzere, Şia, İsmailîlik ve Ehl-i Hadis'in fikirleri de taraftar bulmuştur. Kerrâmiyye de h.III./m.IX asrının başlarında Muhammed b. Kerrâm'ın öncülüğünde bu coğrafyada doğmuş ve geniş bir taraftar kitlesine kavuşmuştur. Muhammed b. Kerrâm'dan sonra da Nîşâbur ve civarında İbrahim b. Muhacir, İshak b. Mehmeşâz gibi şahsiyetler sayesinde güçlü bir ekol haline gelmiş ve Ebu Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz, Muhammed b. Heysem ve İbn Kıdve gibi âlimler bu ekolün gelişiminde etkili olmuştur.¹³ Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu olan İbn Kerrâm hakkında tabakat kitaplarında detaylı bilgilere ulaşılmasa da onun Sicistan'da Zerenc'e bağlı bir köyde, h. 190/m. 805'de dünyaya geldiği bilinmektedir. İlk eğitimini köyünde alan İbn Kerrâm, ilim tahsili için birçok yere seyahat etmiş ve Horasan'ın birçok şehrini dolaşmıştır. Nîşâbur'da Mürcie âlim Ahmed b. Harb'in yanında kalmıştır.¹⁴ Onun el-Kelbî'nin tefsirini dönemin önemli âlimlerinden olan Ali b. İshak el-Hanzalî es-Semerkindî'den okuduğu, Belh'te

¹² Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2008), 1: 62.

¹³ Sönmez Kutlu, "Kerramiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 27: 294.

¹⁴ Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimi, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988), 5: 44; Nisâbü'rî, *Târihu ulemâ'i ehl-i Nîsâbü'r* (*Târih-i Nîsâbü'r*), nşr. Richard N. Frye (Mouton: The Hague (Elr), 1965) 1: 250.

Mürçî İbrahim b. Yûsuf el-Mâkiyânî'den, Merv'de Ali b. Hacer'den, Herat'ta Mürçî Abdullah b. Mâlik b. Süleyman'dan, Atîk b. Muhammed ve Muhammed b. el-Ezher gibi dönemin önde gelen Mürçî âlimlerden ders aldığı rivayet edilmektedir.¹⁵ İbn Kerrâm gittiği yerlerde zâhid kişiliği ve etkileyici vaazlarıyla halkı etkileyebilmiştir.¹⁶ Bununla birlikte Ashâbü'l-hadîs ve Şîa ile de fikir ayrılığı yaşamış ve onlarla mücadele etmiştir. Onun fikirleri Gür, Garcistan (Gazne) ve Horasan'ın kırsal alanlarında ilgi görmüştür.¹⁷ Başta Nîşabûr olmak üzere, Belh, Herat, Merv gibi yerler de onun seyahatlerde bulunduğu ve fikirlerinin taraftar bulup yayıldığı Horasan şehirleridir.¹⁸

İbn Kerrâm'ın Ebû Hanîfe'nin izinden gittiği söylenmekle birlikte o, başta iman meselesi olmak üzere ilâhî sıfatlar konusunda aykırı görüşleri ile de tanınmıştır.¹⁹ Öyle ki zühd ve ibadete düşkünlüğü ile bilinen²⁰ Muhammed b. Kerrâm Ebû Hanîfe gibi iman tanımına ameli dâhil etmekle birlikte imanı ikrâr olarak tanımlamış ve tasdik unsuruna yer vermemiştir.²¹ O, teccimi çağrıştıran fikirler de ileri sürmüştür.²² Allah'ın cisim ve cevher olduğu yönünde kanaat bildirmiştir.²³

¹⁵ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5: 44.

¹⁶ Kerrâmîyyenin doğduğu tarihî ve siyasî arena ile İbn Kerrâm'ın hayatı hakkında detaylı bilgiler için bkz. Hüseyin, Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 132; Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmîyyesi", trc. Hüseyin Doğan, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 538.

¹⁷ Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 44, 112; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 160.

¹⁸ Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifetil-Ekâlîm* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 323; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 323-324.

¹⁹ Kerrâmîyye'nin görüşlerinin temelinde Ebû Hanîfe olduğu yönünde bir değerlendirme için bkz. M. Şerafettin, "Kerrâmîler", *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Tarihî İctimâî, Dînî Felsefî* 11 (Nisan 1929) (İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, 1929), 1; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 40; Bosworth, *The Rise of the Karramiyyah in Khurasan*, 23.

²⁰ Zehebî, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk. Ebû Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî (Beyrut: Ebû Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî, 1985), 1: 366, *Siyerü A'lâmi'n-Nübela* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 11: 522, *Mizânü'l-İ'tidâl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1963), 4: 21; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: y.y., 1950), 5: 354; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehb fî Ahbâri men Zeheb* (Beyrut: y.y., ts.), 2: 131.

²¹ İbn Furek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008), 91, 106, 198.

²² Şehristânî İbn Kerrâm'ın yerli bir bilgiye sahip din âlimi olmadığı ve görüşlerinin daha çok Haricîlere ve Mücessimeye yakın olduğunu: "Sonraki dönemde Sicistân'da Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm adında zühd ile tanınan biri ortaya çıktı. İlmi zayıf olan İbn Kerrâm çeşitli eserlerden derlediği kitabını avam arasında tervîc etmiş ve Horasan halkının ekseriyetinin teveccühünü kazanmıştır. Tuttuğu yöntem zaman içinde olgunlaşarak bir kelâm mezhebi halini almış ve Sultan Mahmud b. Sebüktekin tarafından da siyasal olarak desteklenmiştir. Onun etkisindeki sultan, Ehl-i Hadis ve Şîa üzerine belâ yağdırmıştır. Kerrâmîler, kelâm fırkaları arasında daha çok Haricîlere yakın olup Mücessimedirler. Muhammed b. Heysam'ı bundan müstesna tutmak gerekir, zira kendisi o [kelâmcılara] yakındır." Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: y.y., 1975), 1:32-33.

²³ Kerrâmîye fırkasının doğuşu ve itikadî görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Çağfer Karadaş, "Kerrâmîyye ve İtikadî", *Kelâm Araştırmaları* 5/ 2 (2007): 41-62; Çift, Salih,

Muhammed b. Kerrâm bu ve benzer görüşüyle İslâm düşünce tarihinde antropomorfist tanrı tasavvurunun ilk sayılabilecek savunucusu olmuştur. Onun kelâmî meselelerdeki bu ve buna benzer aykırı görüşleri onun eleştirilmesine, sorgulanmasına yol açmış ve fikirlerinden dolayı bir süre hapsedilmiştir. Ardından da sürgün hayatı yaşamıştır. Nitekim kaynaklarda onun Sicistan'da taraftar bir kitleye kavuştuğu, aykırı itikâdî görüşlerinin taraftar bulduğu, sapkın görüşlerinden dolayı Sicistan valisi İbrâhîm b. el-Husayn tarafından sorgulandığı ve şehirden çıkartıldığı ve Gârcistan'a²⁴ sürüldüğünden bahsedilmektedir.²⁵ Yine Muhammed b. Kerrâm gittiği yörelerde Ashabü'l-Hadis ve Şia taraftarlarıyla çatışma içinde olmuş ve onların fikirlerine karşı çıkmıştır.²⁶ Muhammed b. Kerrâm Horasan'ın Nisâbûr şehrinde de taraftar kazanmıştır; ancak burada fikirleri ve faaliyetlerinden dolayı baskı ile de karşılaşmış, takibata uğramış, sekiz yıl hapis yatmış ve ardından serbest kalınca Nisâbûr'u terk etmek zorunda kalmıştır.²⁷ O, Kudüs'e gitmiş, burada faaliyetlerini devam ettirmiş ve önemli bir taraftar kitlesine kavuşmuş olmakla birlikte iman anlayışından dolayı tepkiyle de karşılaşmıştır. Dönemin valisi onu Remle'ye sürmüş ve burada, h. 255/m. 868 yılında vefat etmiştir.

İbn Kerrâm'ın görüşleri onun vefatından sonra da taraftar bulmuştur. Yaklaşık üç asır Horasanda etkili olmuş, özellikle Samaniler ve Gazneliler döneminde bir dönem siyasî otoritenin desteğini arkasına almış ve siyasî otoritenin resmi mezhebi olarak kabul görmüştür.²⁸ Haricîlerin, Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Hadis'in iman tanımlarına ikrâr ve tasdikini yanı sıra ameli de dâhil ettiği bir dönemde onlar, imanun sadece sözlü beyan olduğuna inandıkları ve münafığın imanını geçerli saydıkları ve Allah'ın arşta bulunduğu ve arşı kapladığı, bütün arşın O'nun mekânı olduğu, O'nun zât ve cevher bakımından tek olduğu, bir mekândan başka bir mekâna intikal edebileceği, bir halden başka bir hale dönüşebileceği görüşünde oldukları ve nüzulünü caiz gördükleri²⁹ gerekçesiyle de birçok İslâm âlimi tarafından eleştirilmişlerdir. İman ve diğer aykırı görüşlerinden dolayı Kerrâmiyye

İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), s. 439-462; Alimoğlu Sürmeli, Zeynep-Ahmet Bağlıoğlu, "Eşarî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211.

²⁴ Gârcistan, batıda Herat, doğuda Ğur, kuzeyde Merv ve güneyde Gazne ile sınırları olan Ğarcuşâr'ın genel adıdır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906), 4: 193.

²⁵ Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1992), 19: 312, 313; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*: 160.

²⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut, y.y., 1990): 45; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*: 160; Bosworth, C.E., "The rise of the Karamiyyah in Khurasan", *Muslim World* 50/1, (b.y., y.y., 1968): 6.

²⁷ Sem'ânî, 5: 44

²⁸ İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (y.y.: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1988), 12:38; Sönmez Kutlu, "Kerramiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 294.

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*: 112; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*: 161.

fırkası ehli bidat mezhepleri arasında gösterilmekle birlikte onları Ehl-i Sünnet'e dâhil edenler de olmuştur. İmâm Eş'arî, Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin bir alt kolu olarak tasnif ederken Bağdâdî, Şehristânî ve Râzî gibi Eş'arî kelâmcılar ise onları müstakil birer mezhep şeklinde değerlendirmiştir. IV. asır coğrafyacılarından biri olan Makdisî, Kerrâmîleri Hanefî mezhebine dâhil etmiş ve onları zühd ve ibadete düşkün Sünnîler olarak tanımlamıştır.³⁰ Hakîm es-Semerkindî de "*es-Sevadü'l-a'zam*" isimli eserinde "imanın dil ile ikrar kalb ile marifet olduğu" hususunda Kerrâmîlerle Mürcîilerin aynı görüşte olduğunu dile getirmiştir.³¹

1.2. Kerrâmiyye'nin İman Anlayışı

Haricîlerin yanı sıra Mu'tezile ve Ehl-i Hadis âlimlerinin imanın mahiyetine tasdik ve amel gibi unsurları da dâhil ettiği bir dönemde Kerrâmiyye imanı en basit haliyle sadece lisanla ikrar olarak tanımlamıştır.³² Böylelikle de kelime-i şehâdet getiren herkesi mü'min olarak sınıflandırmış ve inanç açısından insanları iki kategoriye dâhil etmiştir. Kerrâmiyye bir kişinin ya gerçekte mü'min ya da kâfir olabileceğini üçüncü bir ihtimalin söz konusu olmayacağını beyan etmiştir. Onlara göre münafık dünyada hakiki manada iman sahibidir. Ancak Kerrâmiyye münafığın imanını dünyada hakikî iman olarak saymakla birlikte onun ahirette ebedî azabı hak edeceğini de kabul etmektedir.³³ Kerrâmiyye bir kimsenin geçmişteki ve şu andaki durumu kastederek, "inşaallah mü'minim" demesini de uygun bulmamıştır.³⁴ Kerrâmiyye, ilk yaratılış (zerr-i evvel) sırasında herkeste imanın bulunduğu görüşündedir.³⁵ Kerrâmiyye'ye göre çocuklar, ister mü'min

³⁰ Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. M.J. De Goeje (E.J.: Brill, 1906), 365.

³¹ Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevadü'l-a'zam* (İstanbul: Mektebetü Yâsîn, t.s.), 64.

³² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde Kerrâmiyye'nin iman anlayışını : "Onlara göre iman, kalp ile tasdik aranmaksızın sadece dille ikrardan ibarettir. Diğer ameller de imanın esaslarından değildir. Zahirî hükümler ve mükellefiyetler bakımından mümin demekle, ahiret ve hesaba inanma bakımından mümin demek arasında fark olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre münafık, dünyada hakikî anlamda mümin, ahirette ise ebedî cehennemî hak etmiş kimsedir." ifadeleri ile dile getirmiştir. Şehristânî, *Milel ve Nihal*: 113; Benzer ifadeler için bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yay., 2005): 144.

³³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*: 113; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*: 144.

³⁴ Kutlu, "Kerrâmiyye", 25: 295.

³⁵ Kerrâmiyye insanla Allah arasında iman konusunda ezeli bir misaktan söz etmiştir. Bu yönüyle de Kerrâmiyye'nin iman tasavvuru Ebû Hanîfe'nin iman teolijisinden de izler taşımaktadır. Öyle ki Ebû Hanîfe *Fıkh-ı Ekber*'inde, "Allah Âdem'in neslini, sülbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl (ukelâ) vermiş, hitap etmiş, imanı emredip, küfrü yasaklamıştır. Onlar da hemen O'nun Rabb olduğunu ikrâr etmişlerdir. Bu onların imanıdır. İşte onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden de fitratında sabit kalmış ve devam etmiş olur" ifadeleriyle ezeli misâktan söz etmiştir. Kerrâmiyye de bir bakıma imanı açıklarken insanın fitratını ve ruhlar âleminde verdiği sözü ve ezeli misâkı esas almaktadır. Onlara göre insanın "Belâ-elbette Sen bizim Rabbimizsin" sözü ve ikrânı ezeli ruhlar âleminde söylenmiştir. Yani onlara göre insanla Allah arasında ezeli misâk söz konusudur. Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı Ekber*, 56

isterse de kâfir olarak doğmuş olsunlar, ilk yaratılış esnasında geçmiş olan ikrârlarıyla mü'min olarak doğmuşlardır.³⁶

Kerrâmiyye iman için sadece dil ile beyanın yeterli olduğu şeklindeki iman doktrinini nasslara dayandırmaya çalışmıştır. Onların iman anlayışlarını dayandırdıkları âyetlerden biri Yüce Allah'ın, "Allah onları takva sözü üzerinde sabit kıldı"³⁷ beyanıdır. Onlara göre bu âyette iman "kelime" ve "kavl" olarak isimlendirilmiştir.³⁸ Yine onlar Yüce Allah'ın "Allah'ı inkâr eden kadınlarla, iman edinceye kadar evlenmeyin. İman eden bir cariye, hoşunuza gitse de, müşrik bir kadından daha hayırlıdır. Müşrik erkeklere de iman edinceye kadar (mümin kadınları) nikâhlamayın. Mümin bir köle, hoşunuza gitse de, müşrikten daha hayırlıdır. İşte onlar sizi cehenneme çağırırlar. Allah ise kendi iradesi ile cennete ve mağfirete çağırır. İyice düşünüp ibret alsınlar diye Allah âyetlerini iyice açıklar."³⁹ buyruğunu da iman anlayışlarına kanıt göstermişlerdir. Onlara göre, Allah bu âyette imanı, haramlığın kalkmasına sebep addetmiştir. Burada haramlığın kalkma sebebi olan şey de ikrârdır. Dolayısıyla da iman ikrârdan ibarettir.⁴⁰ Kerrâmiyye Yüce Allah'ın "Onların çoğu ancak müşrik olarak Allah'a iman ederler"⁴¹ beyanını da 'Allah Teâlâ, müşrik oldukları halde, onların mü'min olduklarına hükmetmiştir' şeklinde anlamış ve iman anlayışına delil olarak göstermiştir.⁴²

Kerrâmiyye'nin iman tanımında sadece ikrara yani sözlü beyana yer vermesi onları mevcut birçok kelâm ekolünden ayırtmıştır. Kerrâmiyye'nin iman nazariyesi, Horasan, Maverâünnehir ve Hindistan'da Ehl-i Kitab'a ve diğer dinlere mensup pek çok kimsenin Müslüman olmasına katkı sağlasa da başta Ehl-i Sünnet olmak üzere bölgede aktif olan Ehl-i Hadis, Mu'tezile, Şîa ve İsmailiyye gibi akımlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir.⁴³ Bu uğurda reddiyeler dahi kaleme alınmıştır. Öyle ki Muhammed b. Eslem onları iman tanımında marifete yer vermedikleri için eleştirmiş, Abbas b. Hamza ve İbn Huzeyme ise Kerrâmîleri küfürle itham etmiştir. Onların tevbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri yönünde fetva dahi vermiştir.⁴⁴ Şîi âlimlerden olan Fadl b. Şazân (260/873) Kerrâmiyye

³⁶ Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* (İstanbul: y.y., 1928), 257, 259.

³⁷ Fetih 48/26.

³⁸ Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekkûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Red alel-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepler Tasnifi ve Mürcî Makâlât Geleneği İçindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 40; Kutlu, "Kerrâmiyye", 25: 295.

³⁹ Bakara 2/221.

⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2: 412.

⁴¹ Yûsuf 12/106

⁴² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6: 520.

⁴³ İbn Fûrek gibi Eş'arî kelâmcıları eserlerinde Kerrâmiyye'nin görüşlerine yer vermiş ve Kerrâmiyye'nin iman anlayışını eleştirmişlerdir. Bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008), 91, 106, 198.

⁴⁴ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl* (Kahire: y.y., 1963); Zehebî, *Mizân*, 4: 21; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* (Beirut, y.y., 1950), 5: 353-354.

fırkasını red bağlamında *Kitâbu'r-Red alâ Muhammed b. Kerrâm, Kitâbu'l-Îmân* adıyla reddiyeler kaleme almıştır.⁴⁵

2. İman Kavramının Semantik Tahlili

Kavramlar süreç içerisinde yeni anlamlar kazanırlar ya da anlam değişmesine uğrayabilirler. Bunun için Arapça bir kelime olan iman kelimesinin Kur'ân'da ve Arap dilinde kullanıldığı manalarının bilinmesinde ve kelimenin lingustik açıdan tahlil edilmesinde büyük yarar vardır. Kaldı ki Kur'ân'ı-Kerim Arap dili üzerine indirilmiştir. İman kavramının Arap dilindeki karşılığının tam olarak bilinmesi iman kavramının mahiyetini anlamamıza ve Kur'ân'da iman kavramının ne ifade ettiğini daha kolay kavramamıza katkı sağlayacaktır.

İman, "emn" kökünden türetilmiştir. "Emn" kök anlamı itibariyle "emin olmak, güvenmek, yardımını istemek" manasına geldiği gibi "kâmil inanç, içtenlik, doğruluk, bağlılık, koruma altına almak" manalarını da içerir. "Âmene", ifadesi inanmak, birine güven vermek demektir. Bu kelime "bî" harfi cerri ile kullanıldığında "kurumak emanete almak" anlamına gelmektedir. Yine iman, "emn" kökünden if'al vezninde türemiş bir kelime olarak "amentühu" (ona güvendim) ve "amentuhu ğayri" (başkası beni kendine güvencedi) şeklinde kullanılır. Bir, diğerini tasdik ettiğinde, "amenehu" denilir. Bunun manası, "yalanlamayacağı ve muhalefet etmeyeceği konusunda ona güvence verdi" şeklindedir. İmanın, mefulünü bâ harf-i cerri ile almasının sebebi bu kelime "onaylıyorum" ve "itiraf/kabul ediyorum" anlamının bulunmasıdır. Ebu Zeyd el-Ensari'nin (v.215/830) Araplardan naklettiği "*mâ âmentü en ecide sahabet*" (Arkadaş bulacağıma güvenemedim) ifadesinde geçen iman sözcüğünün manası ise güvenmek, sükûn bulmak ve mutmain olmaktır. Bu bağlamda Yüce Allah'ın "*onlar gayba iman ederler*" beyanı "onlar gaybı kabul ederler" veya "gerçek olduğu konusunda ona güvenirler" manasıdır.⁴⁶ Kur'ân'ı Kerim de Yusuf suresi 17. âyette de Yüce Allah'ın: "*Ama biz doğruyu söylesek desen bize inanmazsın*" beyanında, iman sözcüğü, sözün güven duygusu içinde tasdik edilmesi anlamında kullanılmıştır. Tasdik ise, yalanlamanın zıt anlamlıdır. Bakara suresi 75. âyette Yüce Allah "*Onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz.*" buyurmaktadır. Burada iman, "doğrulama ve onaylama" anlamına gelmektedir.

Tasdik de "*Doğrulama ve onaylama*" anlamı vardır. Yalanlamanın zıddıdır. Yüce Allah'ın: "*Onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz.*" mealindeki beyanında iman bu manada kullanılmıştır.⁴⁷ İslâmiyet'ten önce Araplar iman kavramını "tasdik" manasında kullanmışlardır.⁴⁸ Dolayısıyla iman sözcüğünün aldığı anlamlardan biri sözünü, ya da bir haberi ve hükmü güven duygusuyla tasdik etmektir. İçtenlikle bağlanmak, inanmak, doğruluğundan kuşku duymamak ve olduğu gibi

⁴⁵ Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *er-Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Muhammed Cevâd (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1988), 168-169.

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/140

⁴⁷ Bakara: 2/75.

⁴⁸ Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red âlâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. Richard J. Mc Carthy (Beyrut: el-Mektebetü'l-Katolikiyye, 1953), 75.

benimsemek iman kelimesinin içeriğini ifade etmektedir.⁴⁹ İmanda zorlamanın bir yeri bulunmamaktadır. Doğrudan ya da dolaylı hiçbir zorlayıcı gücün iman üzerinde bir tesiri olmamalıdır. Çünkü iman kalpte huzur anlamına gelen emn kökünden gelmektedir. Dolayısıyla zorlamaya dayalı bir iman aslî hüviyetinden uzaklaşmaktadır. İmanın sözlük anlamlarından biri de “*emniyet*”dir. Korkunun zıt anlamlısı olan emniyet de güven içinde olmak ve güven vermek demektir. Yüce Allah’ın: “*Allah onları korkudan emin kıldı.*” beyanında bu mana anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da imân kelimesinin lügatte emniyet ve tasdik şeklinde iki anlama geldiği söylenebilir.

Kur’ân’da iman daha çok inanç manasında kullanılmıştır. Ancak bu inanç akıl ve bilgiye dayalı delil üzerine bina edilmiş bir inanç mıdır? Yoksa körü körüne bir ön kabulle mi ilişkilidir? Bu konunun iyi anlaşılması gerekir. Bunun için Kur’ân’da imanın ilişkilendirildiği ve imanın yönlerine işaret eden başta gayb kavramı olmak üzere bazı kavramların ele alınmasında ve bu kavramların iman ile ilişkilerinin anlaşılmasında fayda vardır.

3. İmanın Yönleri

Kur’ân’da imanın söz konusu edildiği âyetler bir bütünlük içerisinde ele alındığında imanın birden çok yönünün bulunduğu, imanın sadece ikrârla ilişkilendirilmediği görülmektedir. Öyle ki Kur’ân’da iman ikrârla ilişkilendirilmekle birlikte, gayb, tasdik, amel ve bilgiyle de ilişkilendirilmiştir. Bu yönüyle de imanın, gayb, bilgi, ikrâr, tasdik ve amel gibi birçok yönünden söz edilebilir. Biz de Kerrâmiyye’nin imanın mahiyetine ilişkin olarak benimsediği iman tanımının dînî temelleri açısından taşıdığı değeri anlamak ve iman kavramını daha anlaşılır hale getirmek için imanın söz konusu edilen kavramlarla ilişkisine değineceğiz. Böylelikle de iman kavramının farklı yönlerinin olup olmadığını anlama imkânı bulacağız.

3.1. İman-Gayb İlişkisi

Arapça bir kelime olan *gayb*, sözlükte “gizli kalmak, görünmemek, gözden uzak olmak” anlamlarına gelir. Araplar *gayb* kelimesini mevcutta var olan ancak halihazırda görünürde olmayan şeyler için kullanırlar. Örneğin “güneş battı”, “tohum toprakta gizlendi”, “öğrenci öğretmenin huzurundan uzaklaştı”, şeklindeki ifadelerde Güneş, tohum ve öğrenci gibi varlıklar, mevcut ancak duyuların idrakinin dışında kaldıkları için *gayb* kelimesi ile ifade edilmiştir. Araplar gözden uzak ve yeri bilinmeyen kişilere *gâib* kocasının yanında bulunmayan kadına *muğîbe*, dibi görünmeyen çukura ve sık ağaçlı ormana da *el-ğâbe* ve *el-ğıyâbe* demişler ve bununla da “mevcut fakat gözden uzak olan varlığı” kastetmişlerdir. Kur’ân’ı Kerim’de bu kelime duyularla görülmeyen ve insan bilgisinin kapsamına girmeyen her şey için kullanılmıştır. Yüce Allah’ın “*Allah gaip*

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: y.y., 1994), 13: 21; Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi* (İstanbul: y.y., 1231), 1: 675; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu’l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: y.y. 1980), 276; Kılavuz A. Saim, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marife Yayınları, 1982), 19.

olanı da müşahede olanı da bilendir.”⁵⁰ beyânında gayb bu manada kullanılmıştır. Dolayısıyla da gayb, “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak” anlamında mastar olarak “gizlenen, hazırda olmayan, bulunmayan şey” manasında da isim ve sıfat şeklinde kullanılmıştır. Bu yönüyle gayb kelimesi bir bilgi kaynağı olarak akıl ve duyular aracılığıyla görülemeyen ve hakkında bilgi elde edinilemeyen varlık alanını ifade etmektedir.⁵¹ Diğer bir deyişle bir kavram olarak gayb, ister fiziki ister fizik ötesinde olsun duyuların alanı dışında kalan ve akıl yoluyla mahiyeti idrak edilemeyen şeydir. Duyularla görülmeyen ve beşeri bilginin kapsamına dâhil olmayan her şey için kullanılmaktadır.⁵² Kur’ân’ı Kerim’de Yüce Allah’ın “ *gayba inanırlar*”⁵³ beyanında geçen gayb kelimesi de duyuların kapsamına girmeyen ve akıl ile de bilinmeyen şeyler anlamındadır.

Gayba ait gerçekler vahiyle, sadece peygamberlerin haber vermesiyle bilinirler.⁵⁴ Bu bağlamda gaybdan murat, her şeyden haberdar olan Yüce Allah’ın bilgisi dışında hiçbir ilmin nüfuz edemediği gizli şeydir. Gayba dair bilgimiz de ancak Allah’ın bize bildirdiği ya da bilmemiz için delillerini gözümüzün önüne [tabiata] dikmiş olduğu şeylerle sınırlıdır. Bu sebeple de herhangi bir kimsenin mutlak manada gaybı bildiğini söylemesi doğru değildir. Yüce yaratıcının zatı, sıfatları, nübüvvet ve ona ilişkin hususlar, diriliş, mahşer, hesap, vaat, vaid ve benzeri hususlar gaybın kapsamına girmektedir.”⁵⁵

Yüce Allah “*Bu kitabın vahiy ürünü olduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. O, takva sahipleri için bir yol göstericidir. “Onlar ki duyuları aşan âlemin varlığına inanırlar ...”*⁵⁶ beyânında Kur’ân’ın muttakiler için hidayet rehberi olduğunu ve onların en önemli vasfı olarak da gayba iman olarak vurgulamaktadır. Matürîdî’ye göre bu âyette “Müttakiler için” ifadesi iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi âyet görmeden Allah’a iman ederler ve mesela İsrailoğulları’nın Hz. Musa’ya, “*Biz Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız*”⁵⁷ demeleri gibi eski ümmetlerin peygamberlerinden istedikleri şeyleri Resulullah’tan talep etmezler manasınadır. İkincisi Kur’ân’da yer alan gaybî gerçeklere, onun haber verdiği va’d-vaid, emir-nehiy, ölümden sonra diriliş, cennet-cehennem gibi hakikatlere inanırlar. Esasında da iman gaybî gerçeklere olur, çünkü iman, bir şeyin doğru ve gerçek olduğunu onaylamaktır (tasdik). Gerek onaylama (tasdik) gerekse yalanlama (tekzib) verilen habere yönelik bulunur. Haber ise zaten müşahede edilenden değil duyu ile algılanamayan hususlara ilişkin olur.”⁵⁸

⁵⁰ En’âm 6/73.

⁵¹ İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: y.y., 1389/1970); İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “gyb”, 1033

⁵² Isfehanî, *Müfredat*, 767.

⁵³ Bakara 2/3.

⁵⁴ Isfehanî, *Müfredat*, 767.

⁵⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 144.

⁵⁶ Bakara 2/2-3.

⁵⁷ Bakara 2/55.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 57-58.

Kur'ân'da "gayb" kavramının zıddı olarak şehâdet kavramı kullanılmıştır.⁵⁹ Gayb, bir bilgi alanı olarak duyular ötesini ifade ederken şehâdet ise, duyularla idrak olunan nesnel âlemin karşılığıdır. Dolayısıyla gayb duyuların ve aklın alanına giren bir bilgi değildir. Bir bakıma gayba iman, görünmeyene iman anlamına gelmektedir. Gayb alanına ait şeylere iman edilebilir. Burada görünmeyene imandan kasıt var olmayana iman da değildir. Gerçekte var olan ancak insanın mevcut kapasitesi ile tecrübe etme imkânına sahip olmadığı gerçekliği olan demektir. Burada gerçek olan tecrübe edilemiyorsa bu durumun insan yaşamını nasıl etkileyebileceği merak konusudur. Diğer bir deyişle burada akla gelen soru iman görünmeyene ise bu kavram insan yaşamını nasıl etkileyecektir? Allah'a inanan ve inkâr edenin eylemlerinde bir farklılık gözlenebilir mi? Allah'a ve ahiret gününe inananla bu inanç esaslarını inkâr eden arasındaki farkın anlaşılabilmesi için her şeyden önce inancın kişinin günlük yaşamını yönlendirmesi; bir bakıma günlük yaşamında gayba inanca yer verenle yer vermeyenin arasında hissedilebilir kayda değer bir farklılığın görülmesi gerekir. Aksi halde inanç esaslarına imanun bir anlamı kalmayacaktır.

Kur'ân'da bildirilen temel inanç esaslarına iman eden bir kimse için Allah ve Resulü tarafından belirlenen bir hedefte farklı bir hayat sürdürmesi gerekmektedir. Kur'ân'ın bir mü'minden beklediği de yaşadığı dünyayı yaşanabilir bir hale getirmesi ve böylelikle de hem dünyada mutluluğu elde etmesi hem de ahiret saadetini kazanmasıdır. Bu anlayış Allah'a iman edenle iman etmeyen arasında belirleyici bir farktır. Kaldı ki iman ehline düşen görev de İslam'ın hak din olduğuna şehadet etmesidir. Kişi kelime-i şehadet getirmekle İslam'a girmiş; Allah'a, ahiret gününe ve diğer iman esaslarına gönülden bağlanmış olmaktadır. Bu yönüyle de gayba iman sadece dil ile beyanla sınırlı bir hal değildir. Kişinin kalben de içselleştirdiği ve onun hayatı üzerinde olumlu ve anlamlı bir etkiye sahip kesin bir inançtır. Bu yönüyle Kerrâmiyye'nin iman tanımında gaybın kalb ile tasdiki açık bir şekilde yer almamaktadır.

3.2. İman Marifet/Bilgi İlişkisi

İmanda bilgi unsurunun olup olmadığı hususu kelâm âlimleri arasında görüş ayrılığının olduğu konulardan biridir. İman tanımlarında bilgiye hiç yer vermeyen kelâmcılar olmakla birlikte imanı marifet olarak tanımlayan, imanı bilgiyle özdeşleştiren ya da imandan önce bilginin gerekliliğine inananlar da olmuştur. Örneğin İmam Matürîdî bilgiyi imanun aslî unsuru olarak görmemekle birlikte imanda bilgi unsurunu kabul etmiş ve imanun tasdik olduğunu ancak tasdikten önce bilginin bulunduğunu " *bilmeyen kimse tasdik etmez.*"⁶⁰ ifadeleriyle dile getirmiştir. Matürîdî imanun bilgi değil tasdik olduğu şeklindeki anlayışını ise: " *iman sözlük açısından "tasdik" demektir, çünkü zıddı "yalanlamak"tır. Şu halde tezkibin zıddı tasdik olmalıdır. Tasdik ise kalple yapılır, çünkü Cenâb-ı Hak Kalpleri inanmadığı halde buyurmuştur. Dil ise içteki duyguyu açığa vurur, o halk anlayışında kalbin*

⁵⁹ Bkz. En'âm 6/73; Tevbe 9/94, 105; Ra'd 13/9; Müminûn 23/92; Secde 32/6; Zümer 39/46; Cum'a 62/8; Teğabün 64/18.

⁶⁰ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 467; Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V. Yay., 2002), 42.

tercümanıdır. Bu da imanın bilmek olmadığını gösterir, çünkü iman şayet bilmek olsaydı, zıddının bilmemek (cehalet) olması gerekirdi. İmanın zıddı tezkib olduğuna göre tezkibin zıddının da tasdik olması gerekir. Tasdik ile iman sözlükte aynı manaya gelirler. Şu da var ki bilgi (ma'rifet), çoğu kere bir fiil işlemeden kalpte hâsıl olur, tasdik ise sadece fiilin işlenmesini gerektirir, o da tasdikın zıddı olan şeyi, yani tezkibi terk etmektir. Bundan dolayıdır ki biz iman bilgi değil tasdiktir, dedik."⁶¹ ifadeleriyle açıklamıştır.

İmam Mâtürîdî iman için bilginin gerekliliğine inanmakla birlikte onun takipçileri bilgi ile imanı özdeşleştiren bir tutum içinde olmamışlardır. Zira Mâtürîdî kelâmcıları mukallidin imanını geçerli saymışlar ve bilgiyi imanın aslî unsuru olarak görmemişlerdir. Onlara göre tasdikın gerçekleşmesi için kelime-i şehâdet'in içerdiği Allah'tan başka ilâh olmadığı ve Hz. Muhammed'in O'nun resulü olduğunu bilmek yeterlidir.⁶² Onlar bu anlayışlarıyla bir bakıma bilginin olması ile imanın mutlaka gerçekleşeceği şeklinde bir kanaatten uzaklaşmışlardır. Öyle ki Mâtürîdî kelâmcısı Neseî'ye göre bilgi ve marifet şartı imana ulaştırır. Yoksa imanın bizzat kendisi değildir.⁶³ Delile dayalı bilgi olmadan da tasdik gerçekleşebilir. Peygamberler, melekler, mizan ve sırat gibi inanç esaslarına ilişkin bilgimiz olmadığı halde bu inanç esaslarını tasdik ederiz. Ona göre bilginin olmayışını tasdikın gerçekleşmesine engel bir durum değildir.⁶⁴

İmanda tasdik, mantıkta söz konusu olan sadece zihni bir unsurdan oluşan tasdik gibi düşünülmemelidir. İmanda tasdik, bir yönüyle inanç ve bilgiye dayanmakla birlikte güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik gibi yönler de haizdir.⁶⁵ Bu yönüyle de iman bilgi ile ilişkili ve bilgiye dayalı bir eylem olmakla birlikte güven, samimiyet ve teslimiyet gibi duygusal yöne de sahiptir. Kaldı ki bilgi, imanın bizzat kendisi olarak değil, iman sürecinde bir aşama olarak görülebilir. Bilgi olmadan da iman edilecek hususların bilinmesi nasıl mümkün olurdu? Eğer bilgi iman olsaydı her bilgi sahibi olanın tasdik etmesi ve dolayısıyla da Şeytan'ın da mü'min sayılması gerekirdi. Bu yönüyle de iman bilgi olmamakla birlikte bütünüyle bilgiden ve iradeden uzak gerçekleşen bir ruh hali olarak da düşünülmemelidir. Çünkü iman insanın algılarını aşan bir gerçekliğe sahip bulunan şeyler, yani gayb ile ilişkili bir durumu ifade eder. İmanın temel unsuru da gayb yani Allah ve ahiret inancıdır. İman yüce bir yaratıcının varlığını kabul ve tasdik ile başlar ve Allah'ın mutlak hâkimiyet ve otoritesi kabul edilerek ilahi iradeye teslim olunur ve bağlanılır.⁶⁶ Bu teslimiyet körü körüne bir bağlılığı değil bilinçli ve istekli bir boyun eğişin ifadesidir. Böylesine bir teslimiyette de ilgi ile başlayan kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçtikten sonra sonuçta bunların hepsini aşan sübjektif bir kesinlik söz konusudur. İmanın bu kesinliği her türlü

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 235.

⁶² Ebü'l-Muîn Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 8; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 5: 190.

⁶³ Neseî, *Tabsirâtü'l-edille fi Usûli'd-Dîn*, 1: 25, 38.

⁶⁴ Neseî, *Tabsirâtü'l-edille*, 1: 59.

⁶⁵ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 83-84.

⁶⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: T.D.V. Yay., 1998), 156.

tereddüsü ve kuşkuyu dışlamaktadır.⁶⁷ İnsanın en kararlı eylemi olarak gerçekleşmektedir.⁶⁸

3.3. İman İkrâr İlişkisi

Sözlükte “söyleme, bir şeyi bildirme, haber verme, yerine getirme, benimseme, onama, kabul, tasdik, hakkı itiraf etmek, karar vermek ve sabit kılmak, mukarrer kılmak”⁶⁹ gibi manalara gelen ikrâr sözcüğü dinî bir kavram olarak benimsenen inancının dil ile beyanı manasına gelir.⁷⁰ Kelime-i şهادet getirmek; Allah’ı bilme (marifet) ve Allah’ı ikrârla birlikte Rasûlü bilme ve O’nun elçiliğinde gelen vahyi de sözlü olarak açıklamak ikrâr olmaktadır.⁷¹

İkrâr, dille ve yahut kalple ya da her ikisi ile de olabilmektedir. Ancak Allah’ın birliğini ve onun yerine geçen bir şeyi kalp ile olmadan sadece dil ile ikrâr yeterli görülmemiştir. Çünkü ikrârın zıddı inkârdır.⁷² Yüce Allah: “Kendi tanıklığımızla bunu kabul etmişsiniz.”⁷³ Allah, (geçmiş) peygamberler (in) den and olsun ki size Kitab ve hikmet verdim. Sonra da size nezdinizdeki (o Kitab ve hikmeti) tasdik eden bir peygamber gelmiştir (gelecektir). Ona kat’iyyen îman ve ona her halde yardım edeceksiniz diye (ahd ve) mîsâk aldığı zaman dedi ki «İkrar ettiniz ve uhdenize bu ağır yükümü (vecîbemi) alıp kabul eylediniz mi»? Onlar (cevaben): «İkrar ettik» dediler. (Allah) dedi ki: “Öyleyse (birbirinize ve ümmetlerinize karşı) şâhid olun, ben de sizinle beraber (bu ikrarınıza) şâhidlik edenlerdenim”⁷⁴ buyurmaktadır. Yüce Allah’ın “bunu ikrâr ettiniz mi? sorusuna “İkrâr ettik” diye kesin söz verdiler”⁷⁵, buyruğunda ikrâr sözcüğü “kalpte gerçekleşen tasdik dille ifadesi ve söz verilmesi” manasında kullanılırken “ağızlarıyla inandık diyenler”⁷⁶ mealindeki beyanında ise sadece dil ile beyanın gerçek iman olmadığı anlaşılmaktadır.

Yine yüce Allah’ın “Yine birbirinizin kanını dökmeyeceğinize ve birbirinizi yurdunuzdan çıkarmayacağımıza dair sizden kesin söz almıştık. Siz bu antlaşmayı kabul etmişsiniz ve hata da etmektesiniz”⁷⁷ buyruğunda ikrâr, “dil ile söylemek” ve “Deyin ki: Allah’a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Ya’kub ve torunlarına indirilene, ayrıca Mûsa’ya ve İsa’ya verilenlere ve Rab’leri tarafından diğer peygamberlere gönderilen vahiylerle inandık. Onların hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz. Biz O’na teslim olmuş kimseleriz.” beyanında “deyin”⁷⁸ ifadesinde ise “dil ile ikrâr ediniz” manasındadır. Dolayısıyla da

⁶⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 90-91.

⁶⁸ Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief* (New Jersey: Princeton University Press, 1979), 33.

⁶⁹ Isfehâni, *Müfredat* (Beyrut, y.y., ts.), 25-26; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: y.y., 2000), 1:177-178; İbn Manzûr, *Lisanul Arab* (Beyrut: y.y., 1976), 13: 21-23.

⁷⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 147.

⁷¹ W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sakaç Yayınları, 2010), 183.

⁷² Isfehâni, *Müfredat*, 832.

⁷³ Bakara 2/84.

⁷⁴ Âl-i İmrân 3/81.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/81.

⁷⁶ Maide 4/1.

⁷⁷ Bakara 2/ 84.

⁷⁸ Bakara 2/136.

âyetlerde ikrâr, inancın dil ile beyanı, kalpte geçen tasdik veya kararın sözlü olarak ifadesi manalarında kullanılmaktadır. Böylelikle de Kerrâmiyye atfedilen şekliyle sadece dil ile beyanın tek başına iman olmadığı anlaşılmıştır. Ancak inancın sözlü olarak açıklanması bir Müslüman için, ölünce cenaze namazının kılınması ve Müslüman mezarlığına defnedilmesi gibi Müslümanların sahip olduğu hakları elde etmek için önem arz etmektedir. İnancını ikrâr etmeyen bir kimseye Müslümanlığa özgü bu tür hükümlerin uygulanması mümkün olmamaktadır.

Tasdikin sadece kalb ile değil, dil ve amelide gerçekleşebilmekte ve bu yönüyle de üç farklı tasdik şekli söz konusudur. Dil ile tasdik de hakiki tasdik ve zahiri tasdik olmak üzere kısımlara ayrılmaktadır.⁷⁹ Hakiki manada dil ile ikrâr da, kalb ile tasdik de vardır.⁸⁰ İmanın tasdikinde dil ile kalbin birlikteliği söz konusudur. İmanı bu şekilde gerçekleştiren bir kimsede gerçekte mü'min sınıfına dâhil olmaktadır. Aksi durumda ise kalb ile tasdik olmadığı ve dil ile tasdik gerçekleştiği iman şeklinde ise kalb ile dil arasında bir uyum söz konusudur. Görünürde mü'min olan gerçekte ise kâfir sanılan bu tür kimselere ise dînî literatürde münafık ismi verilmiştir.⁸¹ Bu yönüyle imanı salt ikrâr olarak tanımlamak münafığın imanına geçerlilik kazandırabileceği endişesini doğurmuştur.

3.4. İman-Tasdik İlişkisi

Kur'an'da imanın farklı anlamları ve yönleri söz konusudur.⁸² İbnü'l-Kayyim el-Cevzî (v.597/1201) Kur'an'da açıklanan iman kavramına dilin ikrârı, tevhid, peygamberi onaylama ve namaz gibi unsurların yanı sıra tasdik unsuruna da dâhil etmiştir.⁸³ Yüce Allah'ın: *““Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz. (Öyle ise, ‘iman ettik’ demeyin.) ‘Fakat boyun eğdik’ deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir...”⁸⁴ ‘İman ettik’ demeyin. Fakat boyun eğdik deyin”* mealindeki beyanı dil ile ikrârın yanında kalb ile tasdik gerekliliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla da iman kavramında imanın yeterliliği için “tasdik” en önemli unsur durumundadır.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşaf*, 3: 127.

⁸⁰ Kerrâmiyye'nin iman tanımında sadece sözlü beyan yer almakla birlikte onların imanı “mîsâk ve niyetten sonra ikrârla gerçekleşen bir olgu” olarak da gördükleri düşünülürse, bu yönüyle Mâtürîdîler ile Kerrâmîlerin benzer şeyi kastettikleri de söylenebilir. Öyle ki Mâtürîdîlerde “bilgiden tasdike giden yol”, Kerrâmîlerde “mîsâk ve niyetten sonra ikrârla gerçekleşen bir olgu” olarak ifade edilmiştir. Mâtürîdîlerce mukallidin imanının geçerli kabul edilmesi, aynı kökten beslenen Kerrâmîlerin dünyevi ahkâmın uygulanması için imanı dille ikrârdan ibaret kabul etmeleri birbirini destekler mahiyettedir. Çünkü Kerrâmîlerin genel taraftar kitlesi mevâlî denen şehirli olmayan, arazide ve kırsalda yaşayan insanlar ile iman ve taatleri çok sistematik olmayan kimselerdir. Kerrâmiyye imanı ikrâr olarak tanımakla bir bakıma insanları beyanlarına bakarak İslâm'a yeniden kazandırmayı ve İslâm'ın ortak paydasında birleştirmeyi de amaçlamış olabilir.

⁸¹ Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 76-77.

⁸² Bkz. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitabu't-temhid li kavaidi't-tevhid*, trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 143 vd., Bkz. Neseî, *Bahru'l kalam fi akaidi ehli'l-İslam*, trc. Cemil Akpınar (Konya: Rabita, ts.), 79 vd.

⁸³ Bkz. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetül-uyûn en-nevâzir fil-vüçûhi vennezâir* (Beirut: y.y., 1985), 145-146.

⁸⁴ Hucurat 49/14.

Tasdik inanılan inanç esaslarına gönülden kesin bağlılığı ifade etmektedir. Yüce Allah'ın "*Büyüklik taslayanlar ise, 'Biz de sizin inandığınızı inkâr ediyoruz' diye karşılık verdiler.*"⁸⁵ mealindeki buyruğunda iman, inkârın karşıtı olarak kullanılmış ve sözlük anlamına uygun bir mana da kullanılmıştır. Tekzip/inkâr ise, tasdik zıddıdır. Çünkü büyüklik taslayanlar, onların "*Biz onunla ne gönderilmişse ona inanırız*" sözlerine karşılık olarak inanmayı yalanladıklarını (tekzip) söylüyorlardı. Onlar, bazı insanların bildikleri gibi bütün taatların iman olduğunu bilmiyorlardı, onu ancak tasdik olarak biliyorlardı."⁸⁶

Kur'an'ı Kerimde imanın ikrar yönüne işaret edilmiş olmakla birlikte sadece sözlü beyan iman olarak tanımlanmamıştır. Diğer bir deyişle iman sadece ikrardan ibaret görülmemiştir. Kur'an'da iman'ın kalb ile onaylama/tasdik yönün bulunduğu birçok ayette vurgulanmıştır. Bakara suresi 8-9. âyetlerinde Yüce Allah'ın "*Öyle insanlar vardır ki, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler ama aslında iman etmemişlerdir.*" Yine Yüce Allah'ın "*Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla 'iman ettik' diyenlerden*" beyanında ikrarın imanın şartlarından olmadığı, aslında imanın kalbin tasdikine bağlı olduğu ancak dilin, bu tasdik ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da imanın tasdik yönüne verilen bu önem Kerrâmiyye fırkası tarafından iman tanımına dâhil edilmemiştir.⁸⁷

3.5. İman-Amel İlişkisi

Kur'an'da imana ulaşmak için insanlar tefekküre ve düşünmeye davet edildiği halde hitap mü'minler olunca ya salih amelin öneminden söz edilmiş ya da doğrudan bu amelin işlenmesi emredilmiştir. "*Ey İnananlar*" şeklinde başlayan âyetlerde ekseriyetle mü'minlere itikâdi, ahlâkî ve dînî görevler hatırlatılmıştır.⁸⁸ Söz konusu âyetlerde vurgulanan amelî hususlar da büyük ölçüde iman temellendiren, onun sürekliliğini sağlayan ve koruyan etkenlerdir. Dolayısıyla da Kur'an'da dikkat çeken hususlardan biri, iman sözcüğünün fiil halinin amel ile birlikte kullanılmış olmasıdır.

Kur'an'da ilâhî buyruklar arasında herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Yüce Allah "*...Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? İçinizden bunu yapanın cezası dünya hayatında zilletten ibarettir. Kıyamet gününde ise böyleleri en*

⁸⁵ A'raf 7/76.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 437.

⁸⁷ Kerrâmiyye'nin iman tanımında tasdik unsuruna yer vermemesi onların imanda tasdik unsurunu kabul etmedikleri, tasdik ve amel gibi unsurlar olmadan salt ikrarın hakiki manada mü'min olmak için yeterli olduğu şeklinde bir iman anlayışını benimsemiş olduklarını söylemek pek mümkün de gözükmemektedir. Kaldı ki Kerrâmiyye'ye göre iman tâ *Elest Bezm'*inde başlamış ve insanlar o andan itibaren kabul etmişlerdir. Eş'arî kelâmcılarından Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* adlı eserinde onların bu anlayışını; "Kerrâmiyye ise, imanın sadece ikrâr olduğunu ileri sürmüştür. Bu da Allah'ın, ilk yaratılıştaki yaratıklara: "Ben, sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: 'Evet' (belâ) dediler" (A'râf, 7/172) ifadesindeki 'evet' (belâ) sözüdür. Kerrâmiyye, bu sözün kıyamete kadar sussa veya dilsiz kalsa da bunu söyleyen herkeste devam edeceğini; bunun sadece dinden dönmekle (irtidât) geçersiz olabileceğini söylemiştir" ifadeleriyle dile getirmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 251.

⁸⁸ Bkz. Nisa 4/ 144; Hucurât 49/12; Bakara 2/ 153,172, 178,208; Âl-i İmran 3/200.

*şiddetli azaba sevkedileceklerdir. Allah yaptıklarımızdan asla habersiz değildir*⁸⁹ buyurmaktadır. Yüce Allah iman sahibi kimselerden Kur'ân'da yer alan hususların tamamına iman etmelerini ve imanın gereği olarak dînî ve ahlâkî bir takım yükümlülükleri yerine getirmelerini istemektedir. Dolayısıyla da Kur'ân'da, iman kavramının amele bakan yönü bulunmaktadır. Zira Kur'ân soyut ve sadece tevekkülden oluşan bir inancı değil, dînî manada gerçek imanı sağlamayı hedefler; salih amel, iyi huylar ve aksiyonlar aracılığıyla dünya ve ahiret saadetini elde etmenin yollarını gösterir. Kaldı ki Kur'ân'ı Kerim'de iman amel olarak tanımlanmamakla birlikte amel imandan bağımsız bir husus olarak da gösterilmemiştir. Kaldı ki Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Sahabe de imanın teorik boyutu ile değil imanın ardından bir Müslüman olarak yerine getirilmesi gereken itikâdî, ahlâkî ve amelî görev ve sorumluluklarla daha yakından ilgilenmiştir. Bu noktada Sahabenin imanı ile daha sonraları kitleler halinde İslâm'a giren kabilelerin ve toplulukların imanı arasında fark bulunmaktadır. Sahabe Kur'ân'ın indiriliş sürecine bizzat şahit olmuş ve vahyin buyruklarını içselleştirmiş; düşünerek ve kavrayarak İslâmı kabul etmiştir. Bu yönüyle sahabe Kur'ân'ın vurguladığı gerçek mü'min kategorisine dâhil olmuştur. İslâmı daha sonra kabul eden diğer kabileler ise İslâm'ı bir sistem haline geldiği dönemde topluca benimsemişlerdir. Yüce Allah: *"Ve insanların dalga dalga Allâh'ın dinine girdiklerini gördüğün zaman"*⁹⁰, *"Göçebe Araplar: "İnandık" dediler. De ki: "İnanmadınız, fakat 'İslâm olduk' deyin. Henüz iman kalblerinize girmedi. Eğer Allah'a ve Elçisine itâ'at ederseniz (Allâh), yaptığımız güzel işlerden hiçbirinin sevâbını size eksik vermez. Allâh çok başı şlayan, çok esirgeyendir"*⁹¹ buyurmaktadır.

Amelin imanın bir parçası olup olmadığına ilişkin kelâmî manada bir tartışma Hz. Peygamberin sağlığında gerçekleşmiş değildir. İman-amel münasebetine ilişkin ilk sorun Hz. Peygamberin vefatının ardından zekât vermek istemeyen bir kabilenin tutumunda ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı Arap kabileleri zekât vermek istememiştir. Kendilerinin zekâttan muaf tutulmaları için Hz. Ebû Bekir'e elçi gönderdiklerinde başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabeler, belli bir süre için bunlara müsamaha gösterilmesini ve onlardan zekât alınmamasını Halife'den istemişlerdir. Ancak Hz. Ebû Bekir söz konusu bu kabilelerin mutlaka zekâtlarını vermeleri gerektiğinde ısrar etmiş ve gerekirse onlara karşı savaşacağını beyan etmiştir. O bu konuda hiçbir şekilde müsamahaya yer vermemiştir. Savaşın karar aşamasında Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in *"Ben halk, lailâhe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) deyinceye kadar savaşmakla emr olundum. Ne zaman o kelimeyi söylerlerse kanlarını ve mallarını benden kurtarırlar ve hesapları Allah'a kalır"* şeklindeki hadisini Hz. Ebû Bekir'e hatırlatması üzerine Hz. Ebû Bekir, Peygamber'in hadisinde geçen bu kan ve mal korumasının *"illa bihakkıyhâ"* kaydıyla sınırlı olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın hakkı olan zekâtı vermedikleri

⁸⁹ Bakara 2/85.

⁹⁰ Nasr 110/2.

⁹¹ Hucurât, 49/14.

takdirde “*lailâheillallah*” deseler bile onların kanlarının dokunulmazlığının bulunmayacağını dile getirmiştir.⁹²

İman amel münasebetine ilişkin tartışmalar da Müslümanlar arasındaki siyâsî çekişmelerin bir sonucu olan Cemel ve Sıffîn savaşlarının ardından gelişen süreçte başlamış ve ilk mezheplerin doğuşuna kaynaklık eden tartışmalar halini almıştır. Öyle ki Müslümanların bu iç çatışmaları, (öldürme) katl suçunu işleyen kimsenin iman durumunun ne olacağı meselesini gündeme getirmiştir. Böylelikle de büyük günah işleyen kimselerin hükmü meselesi daha hicri I. asırda şiddetli tartışmalara konu olmuştur. Bu konuda dört farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bazı Müslümanlar büyük günah işleyenlerin kâfir olduğuna hükmederken, bazıları onlarla ilgili hükmün Allah’a havale edilmesi gerektiğine inanmış, bazıları onların ne mü’min ve ne de kâfir sayılabileceklerini iddia etmiş ve bazıları da onların mü’min olduklarına inanmıştır. İlk görüş Haricilerin iman doktrininin bir parçası halini alırken, ikinci görüşü Mürcîe benimsemiş, üçüncü görüş ise Mu’tezile tarafından savunulmuştur. Büyük günah meselesindeki görüşlerine bağlı kalarak ameli imana dâhil eden Mu’tezile ve Ehl-i Hadis’e karşılık Kerrâmiyye Ebû Hanîfe’de olduğu gibi iman ile ameli birbirinden ayırmıştır. Kerrâmiyye’ye göre iman sözdür. Amel ise onun ilkleridir. İman amelden ayrı olduğu için yapılan iyilikler imanda artmaya neden olmadığı gibi amelin terki ya da işlenen günah imanda eksilmeye neden olmaz. İman bakımından mü’minler arasında eşitlik söz konusudur. Bu durumda Hz. Peygamberin imanı ile büyük günah sahibi bir mü’minin imanı arasında hiçbir fark yoktur. Kerrâmiyye’nin iman ile ameli ayırdığı veya ameli ikinci planda değerlendirdiğine ilişkin yaklaşımlara temkinli yaklaşmakta fayda vardır. Esasında Kerrâmiyye, bu hususta tamamen Ebû Hanîfe’yi örnek almış gibidir. Zira Ebû Hanîfe imanı “ikrar ve tasdik” olarak tarif eder. Bu yönüyle de Kerrâmiyye ve Ebû Hanîfe, İslâm’ı kabulde tasdik ve ikrarın yeterli olacağını ön gördüklerinden ameli iman tanımlarında doğrudan zikretmemişlerdir. Ancak onlar, ameli inkâr da etmemişlerdir. Zira Kerrâmîlerin ibadet ve taatlerine düşkün oldukları, vaaz ve dînî sohbetler icra ettiklerini hatta bu düşünce ve pratiklerini sistematize edebilmek için hankâhlar kurmuş oldukları bilinmektedir.

Sonuç

Muhammed İbn Kerrâm’ın öncülüğünde ortaya çıkan ve Horasan bölgesinde varlık göstermiş olan Kerrâmiyye, yaklaşık üç asır dini, siyasi ve sosyal anlamda bölgede adından söz ettiren bir mezhep olmuştur. Kerrâmi âlimlerin zühd ve takvaya dayalı yaşayışları bu anlayışın yayılmasına ve büyük bir taraftar kitlesine kavuşmasında rol oynamıştır. Muhammed b. Heysem’in Kerrâmiyye’nin görüşlerine getirmiş olduğu yorumlamalar ile farklı bir boyut kazanmış ve tarihi süreçte birçok farklı mezhep ile mücadele edebilecek güce ulaşmıştır. Tarihi süreçte Kerrâmiyye Eş’arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından teolojik görüşlerinden dolayı şiddetle eleştirilmiştir.

⁹² Buharî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “İmân”, 17: 1, 12.

Kerrâmiyye mezhebinin iman teolojisi, bizzat onların kaynaklarından öğrenilememiştir. Onların başta iman anlayışları olmak üzere teolojik görüşleri daha çok onlarla tartışma içinde olan muhalifleri tarafından aktarılmıştır. Bu durum onların imanın dil ile ikrar olduğu şeklindeki düşüncelerinin tam olarak ne manaya geldiği hususunda bir kapalılığı da beraberinde getirmiştir. Bununla beraber Kerrâmiyye'nin muhaliflerinin bize aktardığı şekliyle salt ikrârdan oluşun iman tanımları, Kur'ân'ın vurguladığı iman tasavvuru doğrultusunda değerlendirildiğinde, daha çok indirgemeci bir iman tanımı hüviyetindedir. Zira iman duyuların algısını aşan bir bilgi kaynağından bildirilen şeylerin, yani vahye dayalı bilginin doğruluğunu kabul ve tasdik etmektir. Dînî manada iman, aşkın bir varlığa duyulan güven ve bağlılıktır. Kur'ân'da temel inanç esaslarına iman hususunda insanlar mü'min, kâfir ve münafık şeklinde sınıflandırılmıştır. Münafığın temel özelliği de inancını dil ile ikrar edip inancının gereği olan amelleri yerine getirmiş olmakla birlikte kalben inanmaması ve iman edilecek esaslara ilişkin bir kuşku duymasıdır. İman ile kuşku bir arada bulunamamaktadır. İman mahiyet olarak ilgi ile başlayan, bilgi, şüphe gibi aşamalardan sonra kalpte kesin kabulü ifade etmektedir. Dolayısıyla imanın mahiyetinde kalb ile tasdik imanın aslî unsurunu ve bilgi, ikrar ve aksiyon gibi unsurlar ise imanın en önemli yönlerini oluşturmaktadır.

İmanın diğer bir özelliği ise hiçbir zorlamaya dayanmadan bireyin kendi seçiminin sonucu olan bir iradeye dayalı olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Bu yönüyle iman iradeli bir eylemdir. Bireyin hiçbir baskı altından kalmadan kendi iradesi ile gönülden benimsediği her türlü kuşkudan uzak kesin bir inançtır. Kerrâmiyye'nin imanı, basit haliyle, dil ile ikrar şeklindeki tanımlaması, Kur'ân'da imanın mahiyetine ilişkin âyetler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, imanın mahiyetinin sadece bir yönünü ifade etmektedir. Kur'ân'da imanın birden çok yönünden söz edildiğini, iman ve insanın bir bütün olduğunu dikkate aldığımızda Kerrâmiyye'nin iman anlayışı her ne kadar yanlış olarak değerlendirilmese de imanın mahiyetini tam olarak yansıtmamakta ve imanın tek yönünü ifade etmektedir. Yine imanın güven ve sadakati içeren bir kavram olduğu, imanın kök anlamlısı olan "emn" in tasdik, inanma, gönül huzuru, korkunun bertaraf olması anlamlarına geldiği, iman sözcüğünün, ikrâr ve tasdikten ayrı olarak gaybî haberlere güven ve sadakatle inanmayı, bağlanmayı ve itaat etmeyi gerektiren hususlara ilişkin olduğu da dikkate alındığında da Kerrâmiyye'nin iman tanımı, efrâdını câmî ağyârını mânî bir tanım olmaktan da uzak olup ya imanın mahiyetini tam olarak yansıtamamakta ya da dînî bir imanı tam olarak tanımlamakta eksik kalmaktadır.

Kerrâmiyye'ye münafığın imanını geçerli saydığı gerekçesiyle yöneltilen eleştiriler, onların münafığın ahirette hak ettiği cezayı alacağını kabul ettiklerini ve ahirette de münafığın mü'min sayılacağını beyan etmediklerini dikkate alındığında bir ehemmiyet arz etmemektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber, münafıklara normal dünya hükümlerini uygulamış ve onları mü'minlerin sahip olduğu dünyevî haklardan mahrum bırakmamıştır. Kerrâmiyye de muhtemelen bu tezi savunmuştur. Onlar iman konusunda kelâmî ya da felsefî bir tanım ortaya koyma çabasında

olmamışlardır. Kerrâmiyye açısından insanların beyanı çok önemlidir: O sebeple onlara göre bir kişi imanının diliyle beyan ediyorsa ona mü'min hükümleri uygulanır. Ahiretteki durumu Allah'a kalmıştır. Bu konuda aynen Mürcie gibi düşünmüşlerdir.

Kaynakça

- Acar, Hasan. *Ebû Mutî' Mekkûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Red alel-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepler Tasnifi ve Mürciî Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep-Bağlıoğlu, Ahmet. "Eş'arî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferâyînî Örneği". *FÜİFD* 22/1 (2017): 183-211.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. Nşr. A. M. Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Âsım Efendi. *Kamus Tercemesi*. İstanbul: y.y., 1231.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed 'Adülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- _____. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul: y.y., 1928.
- _____. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-naciye minhum*, Thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Bosworth, C.E. "The rise of the Karamiyyah in Khurasan", *Muslim World* 50/1 (b.y., y.y., 1968):5-14.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Es-Sahîh*, Beyrut: Dâru Sadr, 2004.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *UÜİFD* 17/2 (2008): 439-462.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmli Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V. Yay., 2008.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: y.y., 2000.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafü'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- _____. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yay., 2005.
- _____. *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red àlâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Nşr. Richard J. Mc Carthy. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1953.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906.

- Hanbelî, İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: y.y., ts.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Isfehâni, Râgîb. *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Fûrek. *Şerhu'l-Alim ve'l-Müteallim*. Thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008.
- İbn Hacer, Askâlânî. *Lîsânü'l-Mîzân*. Beyrut: y.y., 1950.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Thk. Ali Şîrî. Y.y.: Daru'l-İhyâ, 1988.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: y.y., 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Nüzhâtül-uyûn en-nevâzir fil-vücûhi vennezâir*. Beyrut: y.y., 1985.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Karadağ, Cağfer. "Kerramiye ve İtikadı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007): 41-62.
- Kılavuz, A. Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marife Yayınları, 1982.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Madelung, Wilfred. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany: Persian Heritage Foundation, 1988.
- Malamud, Margaret. "Ortaçağ Horasan'ında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", Trc. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015): 533-552.
- Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2008.
- _____. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: b.y., 1979.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *er-Ricâlü'n-Necâşî*. Thk. Muhammed Cevâd. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm Matürîdi Akaidi*. Trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Kitap, 2010.
- _____. *Bahrü'l kelam fi akaidi ehli'l-İslam (İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları)*. Trc. Cemil Akpınar. Konya: Rabîta, 1977.
- _____. *Tabsirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

- _____. *Kitabu't-temhid li kavaidi't-tevhid*. Trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Nisâbü'rî. *Târîhu ulemâ'i ehl-i Nisâbü'r* (*Târîh-i Nisâbü'r*). nşr. Richard N. Frye. Mouton: The Hague (Elr), 1965.
- Özcan, Hanefi. *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V. Yay., 2002.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*. Trc. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-C. Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Beyrut: 1988.
- Semerkindî, Hâkim. *es-Sevâdü'l-Azâm*. İstanbul: Mekebetü Yasin, t.s.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *İslam Mezhepleri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- _____. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: y.y., 1990.
- Taftazânî, Sadeddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 1980.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Kerrâmîler". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3:11 (Nisan 1929).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Amentü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Watt, W.M. *The Formative Period of İslamic Thought (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri)*. Trc. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi Haberi men Ğaber*. thk. Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî. Beyrut: Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî, 1985.
- _____. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- _____. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- _____. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *El-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.



KELÂMİN EPİSTEMOLOJİK EKSEN OLMA İMKÂNI

Cafer GENÇ
Dr. Öğr. Üy., Artvin Çoruh Ü. İlahiyat F.
g.cafer@artvin.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5188-4892>

Öz

Kelâm âlimleri ilmi, kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmışlar ve insana ait olanı “hâdis ilim” olarak adlandırmışlardır. Kadîm ilimle hâdis ilmi bağımsız iki ilim olarak görmemişler; işlem kaplam ilişkisiyle kadîm ilmin hâdis ilmi de kapsadığını belirtmişlerdir. Kelâmcıların bu tanımlamasıyla, hangi çerçevede ele alınsa alınsın, insandan iradî olarak sâdır olan bütün ilimler “hâdis ilim” kapsamına girmektedir. Temel ilimler, aynı varlık alanlarını/konularını farklı açılardan ve farklı metotlarla ele alarak ortaya çıkmışlardır. Ancak bu ilimlere ait müktesebat çoğalınca, ait oldukları epistemolojik eksenini unutarak otonom olma sürecine girince, disiplinler arasında paradigmaya dayalı farklılaşmalar derinleşmeye başlamış; bunun bir sonucu olarak da epistemolojik parçalanma ortaya çıkmıştır. Her disiplin kendi “realitesini” ihdas etme sürecine girince, bilgi disiplinleri arasındaki farklılaşma derinleşerek “ayrışma” sürecine geçmiştir. Disiplinler arasındaki bu olumsuz ilişkiler ağı, insan hayatını da etkileyerek bu minvalde kurumsallaşmayı ortaya çıkarmıştır. Kelâm ilmi, tarih boyunca hep ilkeli bütünleşmeyi sağlama peşinde olduğundan dolayı epistemolojik parçalanmanın ortaya çıkardığı/çıkaracağı olumsuzlukları normatif bir dille ortaya koymakla yükümlüdür. Epistemoloji alanında birlik/uyum sağlanamadığı sürece, küresel düzeyde barış ve uyumun sağlanması düşünülemez. Bu açıdan, konu oldukça geniş kapsamlı olup çok yönlü ve bir arada çalışmayı gerekli kılmaktadır. Burada sadece, teorik düzeyde kelâmın epistemolojik eksen olma imkânı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Epistemoloji, Teoloji, Din Felsefesi, Sosyal Bilimler.

THE POSSIBILITY OF KALÂM AS AN EPISTEMOLOGICAL AXIS

Abstract

Scholars of kalâm have divided the knowledge into two as qadîm (eternal) and hâdith (temporal) and correlated "al-'ilm al-hâdith" with humanbeings. They never regarded eternal and temporal knowledge as two distinct types of knowledge, rather they established the framework that eternal knowledge encompasses temporal knowledge. According to this definition, all the knowledge voluntarily emanate from humans are parts of "al-'ilm al-hâdith". Fundamental disciplines have emerged by addressing the same subject-matter from different perspectives and by using different methods. However, as the knowledge these disciplines has accumulated, they became autonomous forgetting the epistemological axis to which they belonged and their interdisciplinary paradigm-based divergence has deepened gradually, resulting an epistemological disruption. Every discipline by starting a process of forming their own "reality", this divergence between the disciplines have deepened paving the way for the stage of "differentiation". This negative network of interrelational structure between the disciplines has also affected the human interactions causing an institutionalisation in that regard. Throughout history, kalâm has always sought to ensure an integration between different disciplines; therefore, it is obliged to put forth the disadvantages that were formed or will be formed by epistemological disruptions using its normative language. Thus, this work deals theoretically with the possibility of kalâm being an epistemological axis for this regard.

Keywords: Kalâm, Epistemology, Theology, Philosophy of Religion, Social Sciences.

Atıf: Genç, Cafer. “Kelâmın Epistemolojik Eksen Olma İmkânı”. *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 38-65.

Summary

Kalām is built upon the denomination and advocating of the principles of Islam, where denomination and identification have been carried out according to its subject and purpose. Denominations and identifications of kalām have been developed by its principles (wasā'il) according to the historical period, while its problems (masā'il) has always remained as the main axis of it. Of the names of kalām, 'ilm al-tawhīd (knowledge of unity) and usūl al-dīn (principles of the religion) carry special importance for our subject handled in this work.

'Ilm al-tawhīd focuses on Allah's essence and attributes, while usūl al-dīn focuses on principles of Islam. 'Ilm al-tawhīd taking Allah's essence and attributes as a reference point, starting from the freedom of act, it also addresses debates of understanding the nature and man. Because, it is impossible to discuss the essence and attributes of the necessary being independently without investigating the possible beings i.e. man and the nature. Taking Allah with his essence and attributes apart from the possible universe is out of the scope of the temporal (hādith) knowledge, but within the scope of the eternal (qadīm) knowledge. Usūl al-dīn is a denomination that aims the principles of Islam. The mind cannot operate without having the basic principles. People can only think based on basic principles; therefore, kalām questions basic principles of thought with a normative manner on the one hand and aims to build new/inherent/major principles on the other. In this context, while 'ilm al-tawhīd is more functional in the ontological grounds, usūl al-dīn is functional in the epistemological ground. While 'ilm al-tawhīd takes the created universe within the scope of the temporal beings, usūl al-dīn takes it within the scope of the temporal knowledge.

Perception of the diversity in beings directly shapes the perception of the diversity in knowledge. Since the kalām scholars categorize beings into two groups as eternal and temporal, consequently they also categorize knowledge into eternal knowledge and temporal knowledge. Eternal knowledge is the knowledge that belongs to Allah, and human knowledge about Allah is not within its context. Therefore, if we have to mention this in the method of kalām, any knowledge that willingly/by acquisition occurs out of human beings is temporal knowledge.

In accordance with the understanding of temporal universe and temporal knowledge, kalām definitely does not accept an absolute distinction between the disciplines of knowledge and considers this bisible distinction as a delusion. Nevertheless, it accepts nominal distinction within the context of its connection with its main axis; in some cases, it even deems it necessary for pedagogical purposes. For, kalām is not only responsible for corresponding to the truth, but it is also responsible for explaining it truthfully. Therefore, kalām is always responsible for developing an appropriate epistemological language according to the target population.

It is a strategical matter to debate the position of kalām in contemporary epistemological structure. A debate akin to the one between philosophical and Islamic sciences within the context of the reason-scripture relationship in early

period is taking place to the debate between kalâm/Islamic sciences and social sciences today. In the early period, revelation (waḥy)/kalâm carried out the epistemological struggle both extroversively against philosophy and introversively within the context of sectarianism through the bid'ah concept it developed. Today, kalâm is supposed to both develop a discourse towards the methods of social sciences and to open the debate of current internal capacity and boundaries of Islamic sciences.

In the early period, kalâm has not only dealt with knowledge in philosophical context; but it also dealt in relation with the works and methods of milal and niḥal i.e. different Islamic sects and other religions and beliefs. However, debate of kalâm with philosophy is something more apparent. Nevertheless, today, this method of kalâm can be utilized for epistemological relationships to be established with "religious sciences". In other words, it is important for kalâm to develop its relations based on milal and niḥal method manifested throughout its history rather than methods of modern religious and social sciences. Within this context, kalâm is responsible for developing theses based on a normative discourse along with the disciplines such as primarily theology, philosophy of religion, anthropology and religious education. Kalâm may not bring out a suitable conveying method by declaring that it will abide by the existing modern epistemological framework. Thus, it has to approach the basic paradigms of different disciplines with a critical methodology. The extent to which it could achieve this goal is an intrinsic matter of kalâm, and its discussion can be made within the framework of kalâm epistemology.

Kalâm should conduct its discussions in a normative language with the epistemological fields of philosophy, social sciences and religious sciences through its own method of wasā'il and masā'il and it should not let these disciplines intertwine with kalâm. To illustrate, kalâm should not get sick while trying to cure the sick and it should maintain its health. It is of crucial importance that kalâm scholars should not compromise on the fact that kalâm is a science based on revelation when they try to develop a discourse within the scope of wasā'il towards any kind of epistemological debates.

As a result of living in a global world, it is within possibility to meet with any kind of different understandings. Epistemological pluralism naturally paves the way for religious pluralism. It is necessary to discuss the hypotheses on how to respond to this process. Kalâm is supposed to discuss the contents and value of pluralism. Otherwise, in this globalizing world where only one in four is muslim, kalâm itself will face the question of legitimacy.

Giriş

Bir ilmin muhtevasıyla adlandırılması için seçilen lafız ve kavramlar arasında doğrudan bir ilişki olmasa bile, en azından ilintili olma açısından bir ilişkinin olması gerektiği rahatlıkla söylenebilir. Bu açıdan bir ilmin tarihi süreç içerisinde izlediği terimsel ve lafzî dönüşüm ve değişim söz konusu ilmin kapsamıyla ilgili önemli ipuçları verebilir.

Düşünce/felsefe “köken sorununu ilkeler bağlamında açıklama denemelerine” bağlı olarak çözmeye başladığından dolayı tabiatın oluşumu, insanın kökeni ve insan hayatının ilkelerinin mahiyeti üzerine araştırmalar yoğunlaşmıştır.¹ Felsefi bilgi tabiat ve insan üzerine olmak üzere iki ana zeminde gelişim göstermiş, aralarında pedagojik düzeydeki ayırım zamanla keskinleşerek epistemolojik ayırma eğilimine girmiştir. Günümüzde geçerli olan, düşüncenin/bilginin “sayısal” ve “sözel” şeklindeki ayırımı ve buna bağlı olarak şekillenen fen ve sosyal bilimler tasnifinin temelleri bu noktaya dayandırılabilir.²

Sistemli düşüncenin hangi minvalde başladığı tartışılan bir diğer konudur. Bazı araştırmacılar düşüncenin dinden kaynaklandığını söylerken, bazıları da insanî çabanın sonucu olarak ortaya çıktığını kabul etmektedirler.³ Her iki tarafın kendilerine göre “geçerli” argümanları vardır. Konu bir ölçüde nominalistlerle realistler arasındaki anlam-lâfız ilişkisine dayalı tartışmaya çıkmaktadır.⁴

İnsan zihninin dolayimli bir yapıda ve hayatının da çok yönlü olması her zaman bilgi çeşitliliği konusunu ortaya çıkarmıştır. Ama günümüzdeki şekliyle bilgi çeşitliliği büyük ölçüde konu olmaktan çıkmış, adeta bir “sorun” haline gelmiştir. Konuya yakından bakıldığında asıl sorunun bilgi çeşitliliğinden daha çok, bilgi çeşitliliğinin koordine edilememesinden kaynaklandığı görülebilir.

İnsan epistemolojik bir eksene sahip olmadan hiçbir bilgi elde edemez. Buradan hareketle psikoloji düzeyinde her insanın ana epistemolojik bir eksene sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ortak epistemolojik eksen sosyolojik alana çıkmadığı sürece asıl işlevini yerine getiremez. Diğer ifadeyle, bilgi tek taraflı olarak ele alındığında kendi içerisinde bütünselliğini/tutarlılığını sağlayamaz. Bundan dolayı, ana epistemolojik eksen sadece psikoloji veya sosyolojiye ircâ etmeden dengeli bir şekilde götürebilmek önemlidir. Bize göre kelâm, bu noktada metodu ve normatif oluşuyla stratejik bir konuma sahiptir. Onun stratejik oluşu aynı zamanda tarihi tecrübesinden de kaynaklanmaktadır.

¹ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 112.

² Doğan Özlem, *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, 3. Basım (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2003), 15.

³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, 5. Basım (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 14; Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi-Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013) 65-66.

⁴ Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, 103; Seyyid Yahya Yesribî, *İrfan Felsefesi*, trc. Kenan Çamurcu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 233.

1. Varlık Anlayışı Ve Epistemoloji

Her ilmin üzerine oturduğu bir zemini vardır. “Varlık alanlarıyla ilmî alanlar birbirlerine tekabül ederler.”⁵ Bütün varlık alanlarını “varlık” adı altında toplamak ilkesel açıdan doğru olmakla beraber, varlıktaki çeşitliliği ifade etmede kullanışlı değildir. Daha doğrusu insanlar “kategoriler” aracılığıyla düşünebildiklerinden dolayı, tek ilkeyle bu sağlanamaz.⁶ İnsanın doğuştan itibaren düşünebilen bir varlık olduğu varsayılsa bile, düşündüklerini başkalarına aktaramaz. Dolayısıyla düşüncenin teşekkülünde, daha da önemlisi aktarımında dile ihtiyaç zorunludur.

Varlık alanları(farklılaşması) tasavvur edilmeden düşüncenin ve dolayısıyla dilin teşekkülü imkânsızdır. Düşünme ile kategoriler arasındaki ilişki metaforik anlatımla, korumak amacıyla “çuvala doldurulan malzemeye” benzetilebilir. Çuvalın ağzı bağlanmadığında malzeme korunamadığı gibi, çuvalın ağzını bağlamayı abartıp malzemeyi sıkıştırdığımızda da malzemeyi bozabiliriz. Skolâstik bilim anlayışıyla post-modern bilgi anlayışı bu iki yönlü savrulmaya örnek olarak verilebilir. Belki de insanın yanlıgularından birisi, ilkesel olarak, ilgili kavramın işaret ettiği anlamın mefhum-i muhalifinden hareket etmekle doğru düşündüğünü zannetmesidir. Bütün sosyal, siyasî, epistemolojik vs. önyargıların bu noktadan başladığını söyleyebiliriz. Mefhum-i muhalifinden hareket etmek zihin için bir nebze kolay olup “nefse uymayı” andırmaktadır. İnsanın nefesine uyması söz konusu ise, neden toplumun nefesine uyması söz konusu olmasın ki! Buradaki “mefhum-i muhalif” tabirini fıkıh usûlündeki terim anlamıyla kullanmadığımızı belirtmeliyiz.

Her ilmin kendi sınırlarına bağlı olmasıyla “bağ”lı kalması farklı durumlara işaret eder. “Bağlı” olma bir aidiyete işaret ederken, “bağ”lı kalma hapsolmaya, kendi içine abanmaya işaret eder. Kavramlar üzerine tam bir mutabakat sağlanamadığı sürece, dilde tek başına kullanılmaları anlam bulanıklığına yol açabilir. Bu problemi ortadan kaldırmak için kavramları, bir bağlam çerçevesinde açıklayıcı ifadelerle beraber kullanmak uygun düşebilir.

İlimler ait oldukları temel ilkeye bağlı kalmadıklarında “epistemolojik dağınıklık” ortaya çıkarken, temel ilkeye “bağ”lı kaldıklarında ise “epistemolojik büzüşme” olarak adlandırılacak durum ortaya çıkar. Bu açıdan, ilim disiplinlerinin ana ilkeye göre kendi alanlarında nasıl işlevsel olabilecekleri stratejik öneme sahip bir konudur. Bu ilişkinin sağlanması başlı başına dinamik bir mesele olduğundan genel geçer bir kuralı yoktur. Bu disiplinlerle ana ilke arasında işlem-kaplam ilişkisi olup, biri genişlediğinde diğerinin alanı/konumu daralır. İşlem-kaplam ilişkisinde disiplinlerden birinin diğerinin sınırlarına gelmesi/yaklaşması olumlu ve olumsuz anlam içeriğiyle “epistemolojik krizin” bir ifadesidir. Din bilimlerinde, sosyal bilimlerde ve tabii bilimlerde ortaya çıkan keskin metot

⁵ İlhan Kutluer, *İslâm’ın Antik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 156.

⁶ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *el-İktisad fi’l-i’tikâd*, nşr. Abdullah Muhammed el-Huleyli (Lübnan: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 2004/ 1424), 77.

değişiklikleri/farklılıkları bu kriz dönemlerinin bir sonucudur.⁷ Bu durumda/dönemde tasavvur edilen varlık alanları ve bu alanlara ait bilgiler arasında tam bir karmaşa durumu ortaya çıkar. Ontolojik tasavvur ile epistemolojik bakış arasında ortaya çıkan kısır döngü, bütün bilgi disiplinlerine zarar vermeye başlar. Yine bu dönemde, bilimler arasındaki içlem-kaplam ilişkisi/kavgası bazı disiplinlerin dönüşümlerine, bazılarının da meşrûyetlerini kaybetmelerine yol açar. Örneğin, ortaçağda meşrûyet zeminine sahip olan “ilm-i nücûm” ve “ilm-i hey’et” günümüzde aynı derecede meşrûyete sahip değildir.⁸ Aynı şey “simya” için de söylenebilir.

Belli bir ana eksen etrafında seyrine devam eden ilimler arasında ortaya çıkan epistemolojik problemlerin ortadan kaldırılması için, aynı yapının içinde arayışa girmenin dışında bir imkân yoktur. Diğer bir ifadeyle, aynı *asla* dayalı disiplinler arasındaki problematik ilişkiler, yine aynı asla dayanarak ortadan kaldırılabılır. Disiplinler arası bu tarz problematik epistemolojik ilişkiler “eksen kayması/eksen düzelmesi” olarak adlandırılabilir. Aynı düşünce ve kültür evreni içinde ortaya çıkan epistemolojik problemler, önemli olmakla beraber, çözüm potansiyelini içerisinde taşımaları nedeniyle “problemsiz” olarak addedilebilir. Ancak, farklı ana eksene sahip olan düşünce tarzlarının bir araya gelmesi oldukça karmaşık bir durum ortaya çıkarır; daha doğrusu bu durum bizatihi yapısı itibariyle zaten karmaşık bir durumdur. Bu tarz bir karşılaşmada, iki farklı “kültüre” ait disiplinler arası ilişki biçimi, içlem-kaplam ilişkisinin ötesinde “şartlı varoluş” aşamasına geçmiş olmaktadır. Yani “ilişkisizlik” üzerinden ilişki geliştirmeyi gerekli kılmakta ve paradoksal bir durum ortaya çıkarmaktadır. İlintili olma düzeyinde bile ortak alana sahip olamayan veya bu ilişkinin görülemediği iki alan arasında epistemolojik köprü kurmak, imkânsız denecek kadar zordur.⁹ Bu durumda ancak ikame edilecek “kavramlar” arabuluculuk rolü üstlenebilir. Bu sürecin yönetilebilmesi ise başlı başına bir problemdir. Bu problemi ortadan kaldırmakla görevli kılınan lafızlar kavramsallaşp bizzat problemin birer unsuru haline gelip problemi daha da derinleştirebilirler.¹⁰

2. Bilgi Çeşitliliğinin Kategorize Edilmesi

Farklı ana eksene sahip epistemolojik yapılar kendi içinde kategorize edildiklerinde *ilâhî* ve *beşerî* şeklindeki adlandırmayla iki ana eksene ircâ edilebilir. Bu iki kavram meşhur/geçerli olmakla beraber, oturmuş kavramlar olduğu söylenemez. İlâhî ve beşerî ifadelerini burada disiplinler arasında ortak bir kavram olarak değil, temel farklılaşmayı ifade edebilmek için “tercih edilen” kavramlar

⁷ Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2007), 214-215.

⁸ Nev’î Efendi, *Netâyic el-fünûn*, nşr. Ömer Tolgay (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 225.

⁹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 490.

¹⁰ Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2004), 209; Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 5. Basım (İstanbul: Sentaz, 2012), 92.

olarak kullanılmaktadır.¹¹ Çünkü bu kavramlar farklı inanç mensupları ve inanç sahibi olmayanlar arasında ortak anlama işaret etmez; daha doğrusu edemez! Bunun için, bu iki ifade, işaret ettiği varlık alanından daha çok dile ait sübjektif bir adlandırmadır. Dolayısıyla burada bu kavramlara atfedilen anlam şudur: Bir kişi tabiata ve insana ait bütün fiil ve çabaları doğrudan tabiata ve insana ait kabul ediyorsa bu anlamı “beşerî” lafzının sağladığını, buna karşın insan ve tabiatta bitmeyip bunların ötesine geçtiğini görüyorsa/kabul ediyorsa bunu da “ilâhî” lafzının karşıladığını varsayıyoruz.

İslâm düşüncesi geleneğinde bu iki kavrama denk düşebilecek yakın ifade “ğayb ve şehâdet” şeklindeki tanımlamadır. Ancak ğayb ve şehadet tabirleri İslâma ait “özgün” tabirler olup “ilâhî-beşerî” ifadesi kadar genel değildir; aynı zamanda geniş kullanım alanına da sahip değildir. Ayrıca ğayb ve şehâdet tabiri tamamen “ilahilik-beşerîlik” tabirine denk gelecek şekilde kullanıldığında “ğayb ve şehâdet” tabirinin İslâmdeki özgün anlamını zedeleyeceğini söyleyebiliriz. Buna “iman” ve inanç kavramları örnek olarak verilebilir. Kavram olarak iman İslâma ait bir durumu anlatırken, inanç bütün inançları ifade etmektedir. Dolayısıyla ilâhîlik ve beşerîlik” tabiri kelime anlamları itibarıyla olabildiğince İslâma ait bir tabir olarak zannedilse de ilahilik ve beşerîlik kelimelerinin birbirleriyle “bağlantılı” olarak ifade ettikleri anlam doğrudan İslâmın bilgi ve varlık anlayışına işaret etmemektedir. Dolayısıyla “ilâhî-beşerî” tabiri kavram olarak yalın bir şekilde kullanılmamalı; işaret ettiği epistemolojik ve ontolojik duruma atfen kullanılmalıdır. Dolayısıyla bu iki kavram birbirinin zıddı veya birbirini tamamlayan anlamlarında kullanılmadığı gibi, biri olumlu diğeri olumsuz anlam içeriğiyle de kullanılmamaktadır. Bu ayrımın önemli olduğunu düşünüyoruz. Çünkü kaba bakış açısıyla ilâhî olanı “dine ait”, beşerî olanı da “dinin dışında olan” şeklindeki bir anlamlandırma problemlili bir adlandırmaya işaret edebilmektedir. En azından bu iki kavramı bütün disiplinlere ait ortak bir terim olarak kullanmanın doğru olmadığını, anlam örgüsü içinde yan anlamlarla desteklenerek kullanmanın daha doğru olacağını söylemek mümkündür. Bir deist, hulûl anlayışına sahip olan biri, bir müşrik, bir determinist, bir spiritüalis v.b. ontolojik ve buna bağlı olarak epistemolojik tasavvurları gereği “ilâhî ve beşerî” kavramına aynı anlamı atfedemez. Bu kavrama atfedilecek anlam içeriği, doğrudan tanrı ve kozmoloji anlayışıyla ilişkilidir. “Ganj Nehri”nin bir hinduistteki anlamıyla, başka bir inanca sahip veya herhangi bir inanca sahip olmayan için anlamı aynı değildir, olamaz da!

Yine, örneğin beşerî ve ilâhî kavramları bağlamında Allah’ın insana özgürlük verdiğiinden hareketle insandan sâdır olan/beşerî davranış “din dışı” görülemeyeceği gibi, insandan sâdır olmakla beraber ilâhî olarak addedilen davranış da meşru olması anlamında “ilâhî” değildir.¹² Bu tabirler İslâma ait epistemolojik, ontolojik ve kozmolojik anlayışı/değerlendirmeyi daha da müphem bir hale getirebilmektedir. Çünkü “beşerî olma” insandan kaynaklanmaya işaret

¹¹ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, trc. Lale Arslan, 2. Basım (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009), 27-28; Necdet Subaşı, *Türk Aydınlarının Din Anlayışı*, 2. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 225.

¹² Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, 203-204.

ettiği gibi, Allah'ın insan için yarattığına/*maslahata* da işaret etmektedir. Örneğin Kur'an insanın kazanmasını ve nimetlerin ona tahsis edilmesini, yeminlere sadık kalmasını beraberce ele almaktadır. Kazanma insana nisbet edilirken, rızık verme Allah'a nisbet edilmektedir. Yemin fiil olarak insana ait iken, Allah adına yapılması da yeminin şartlarındadır. Daha canlı örnek duadır. Duanın faili insan iken, muhatap yaratıcıdır(el-Bakara 2/29, 225, 267, 286). Örnekler daha da çoğaltılabilir. Burada bizim için önemli olan husus şudur: İnsana ve Allah'a nisbet edilen husus(lar) iki farklı olayın ya da durumun birleşmiş hali değil, bizzat tek durumdur. Buradan hareketle, ilâhîlik ve beşerîlik ayrımının itibârî bir ayrım olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak her "beşerî" olarak addedilen "din dışı" olmadığı gibi, her "ilâhî" olarak addedilen de gerçekten ilâhî/dinî değildir.

Dinler vahyî olan, muharref ve beşerî olanlar şeklinde üç gruba ayrılmaktadır.¹³ Bu noktadan hareketle disiplinleri de İslâm ilimleri, din ilimleri ve "seküler" ilimler olmak üzere üç ana eksenle ele alabiliriz. Bu üç eksenin birbirleriyle nasıl bir ilişki geliştirmesi gerektiği tartışılması gereken önemli bir konudur. Modern dönem bu üç esas arasında "ilişkisizlik" üzerinden ilişki geliştirmeyi hareket noktası seçerek seküler bilgi ekseninde epistemolojik yapılanmaya gitme eğiliminde olmuştur. Ancak daha sonra bu anlayış belli ölçüde kırılarak, seküler ilimlerle din bilimleri arasında yumuşak bir ilişkiye geçilmiştir.¹⁴ Din bilimlerinin metodlarına bakıldığında bunu görebiliriz. Din bilimleri, din fenomenini ancak bilimsel metoda bağlı kalmak şartıyla kabul etmiştir, daha doğrusu kabul edebilmiştir.

Din bilimleri ile beşerî/seküler bilimler arasında bu tartışma kendi mecrasında sürerken, esas konu İslâm ilimleriyle din bilimleri ve seküler/sosyal bilimler arasında nasıl bir ilişkinin olması/kurulması/gerektiği noktasına dayanmaktadır. İslâm ilimleri ile bu iki disiplin arasında içlem-kaplam ilişkisi mi, yoksa "ayrık olma/kalma" ilişkisi mi geliştirilebileceği problemin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu noktada İslâm ilimleri tartışmanın içine girmektedir. Bu epistemolojik tartışma başlamıştır. Bundan sonra bu epistemolojik tartışmanın daha belirginleşeceğini ve "şiddetleneceğini" söyleyebiliriz. Kelâm ilmi başta bilgi kaynakları olmak üzere, ikame edici, eleştirici ve tarihi tecrübesi imkânlarıyla bu tartışmalarda başat rol oynayacaktır.

3. Bir Bilgi Çeşidi Olarak Kelâm İlminin Teşekkülü

İslâm âlimleri, ilmi Allah'ın *İlim* sıfatının bir tecellisi olarak görürler.¹⁵ Naslarda, bilmeye delâlet eden "ilm" lafzı tekil olarak kullanılırken, ilim sahiplerine nisbetle çoğul olarak kullanılmaktadır. İlim, bilgi kaynaklarıyla âlemin incelenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Âlem tek olduğu gibi insanın âleme nisbetle elde ettiği bilgi de tektir. Ancak âlemi hangi minvalde kategorize ederse o minvalde ilim çeşidi ortaya

¹³ Mevdudî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, trc. Ahmet Asrar (İstanbul: Pınar yayınları, 1983), 282; Mahmut Aydın, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 41-42.

¹⁴ Günay Tümer v.dğr. *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınları, 2009), 414; Ahmet Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2008), 124.

¹⁵ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*, 9. Basım (Konya: Tekin Yayınları, 2016), 229-230; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l i'tikâd*, 61.

çıkar. Ancak bu durumda ortaya çıkan ilimler müstakil ilimler değil, esas ilimle ilişkili ilimlerdir. “İlm-i tevhîd” tabiri buna işaret etmektedir. Âlemin tekliği anlaşılmeden Yaraticının tek olduğu anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, ilimde tevhîd itikadda da tevhide yol açar. İlimin çoğulu ulûm olup Kur’an’da çoğul olarak kullanılmamaktadır. (el-Bakara 2/120, 145; Âl-i İmrân 3/7, 18, 19, 61; el-En’âm 6/80, 119, 143, 148; el-Ankebût29/43; Yûsuf 12/44; er-Rûm 30/22; eş-Şuarâ 26/197; el-Fâtır 35/28).

İlim hadd-i zatında tek olmakla beraber, bilenlerin farklı derecelerde bilgi sahibi olmaları itibarıyla çoktur. Burada varlık âlemindeki vahdet ile kesret ilişkine benzer ilişki söz konusu olup, her iki taraf birbirinden bağımsız değildir. Ayrıca varlık âlemindeki adlandırma, lafız-mana ve cüz’-küll sistematığına dayandığından belli derecede problematik yön barındırmaktadır. Dolayısıyla konu bir açıdan “nedir?” sorusunun kapsamına girerken, diğer açıdan “ne değildir?” sorusunun kapsamına girmektedir.¹⁶ Bu noktada ilim lafzının müstaklamlarının delâlet ettiği manaların farklı oluşlarından ortaya çıkabilecek mahzurlar, kelâm âlimleri tarafından kadîm ilim ve hâdis ilim şeklinde yapılan ayırımla giderilmeye çalışılmıştır.¹⁷

Tedvin asrına kadar ilim tabiri Kur’an ve hadislerden elde edilen bilgiye delâlet ediyordu. Rivayet lafzının çerçevesi geniş tutulduğunda bu dönemdeki bütün ilimleri “rivayet” tabirinin karşıladığını söyleyebiliriz.¹⁸ Bu dönemde, İslâm ilimlerinden her birine/kelâma ait kabul edilen bilgiler müstakil bir bilgi çeşidi olarak değil, rivayet kapsamındaki bilginin temellendirilmesinin metodu olarak görülüyordu. İlk dönemde ortaya çıkan Haricilik’in¹⁹ ve Mu’tezile’nin “aklı metoda” dayalı sünnet ve icmâ etrafındaki tartışmaları²⁰ bu minvaldeki

¹⁶ Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed (Ragıb el-İsfehânî), *el-Müfredat fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davedi (Beyrût: Dâru’l Kalem, 1412), 580.

¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, mhk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Daru’l Cami’ati’l Mısıryye), 49; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd ilâ kava’idi’l-edilleti fî usûli’l-’tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü’s Sekafeti’d Diniyye, 2009), 95-96.

¹⁸ Buhârî, “İtisam”, 25; Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet* (Diyarbakır: A Grafik, 2015), 34-36; Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri Ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 30-32.

¹⁹ Mezhepler kendilerine özgü metoda sahip olmaları yönüyle özel isim kapsamında ilk harflerinin büyük yazılması gerekir. Ancak özgün metotla dile getirdikleri bilgi İslâma ait/yönelik olduğundan cins isim kapsamında ilk harflerinin küçük yazılması düşünülebilir. Mezheplerin kendi aralarında karşılaştırılması yapıldığında özel isim kapsamında kabul edilmeleri gerekirken, İslâm’a ait değerlendirmeyi dile getirdiklerinde ilk harflerinin küçük yazılması gerekir. Bu kullanılan bağlamından hareketle yapılabilir. Bu tarz bir kullanımın bazı karışıklıklara yol açacağı ortadadır. Ancak sürekli büyük yazılmalarının da problemli olduğunu bilmek gerekir. Benzer durum İslâm dışındaki din ve inançlar için de geçerlidir. Her inanç ve din özel anlam evrenine sahip olması yönüyle özel isim kapsamına girer. Ancak konuya kelâm bilgi sistemiyle bakıldığında “yanlış olmaları ortak paydası altında” her biri özel isim kapsamının dışına çık(arı)mış olur. Bu durumda İslâm dışındaki din ve inançların kendi aralarında karşılaştırması yapıldığında ilk harflerinin büyük yazılması, İslâm’la ilişkileri bağlamında ise ilk harflerinin küçük yazılması daha uygun düşer.

²⁰ Sahabe arasında çıkan savaşlarda tahkim ve tarafların durumuyla ilgili görüşler icmâ ve sünnet anlayışında önemli rol oynamıştır. Hariciler tahkimi kebîre ve mürtekeb-i kebîreyi de kâfir

tartışmalardır. Selefin de aklî metoda karşı çıkışının “aklî metoda” dayandığı göz önüne alındığında, bütün meselenin rivayet ilminin çerçevesinin çizilmesine yönelik olduğu anlaşılır.²¹ Selef, aklî metoda karşı çıkarken bir başka “aklî metodu” kullanmıştır. Bir anlamda, karşı çıktıkları insanla beraber fitrî olarak var olan akıl değil, alternatifli/spekülatif akıldır. Bunu ne ölçüde sağladıkları ayrı bir konudur. Ancak mükellefiyetin temel şartı olan aklın selefiyenin karşı olduğu akıl olarak görülmesi/zannedilmesi yanlış bir değerlendirmedir.

Tedvin asrında rivayet ilmi kapsamında görülen ilimler günümüzde anlaşıldığı şekliyle müstakil bir “bilgi çeşidi” olarak görülüyor, bizzat bilginin kendisi/sıfatları olarak kabul ediliyordu.²² Dolayısıyla rivayet ilminin günümüzdeki izleği ile tedvin asrındaki izleği tamamen aynı değildir. O dönemdeki rivayet ilminin günümüzde bir karşılığının olup olmadığı önemli bir konudur. O gün rivayet ilminin kapsamına giren bütün konuların günümüzde mevcut olması, rivayet ilminin karşılığının olduğu intibayı verse de, bu intiba oldukça yanıltıcıdır. Aynı veya benzer bilgi malzemesine sahip olmak iki ilim arasında belli düzeyde ilişkinin olduğuna işaret etse bile, tamamen aynı oldukları anlamına gelmez. Bu açıdan, epistemolojik değer bakımından, günümüzde tedvin asrındaki anlam içeriğiyle rivayet ilminin karşılığının olmadığını söylemek gerekir. Konumuz açısından bu belirlemenin yapılması gerekir. Aksi takdirde günümüzde rivayet ilmine atfedilen anlam²³ aynen tedvin asrındaki rivayet ilmine atfedilmiş olacağından hatalı sonuçlara gidilebilir. Rivayet ilminin tedvin asrındaki anlam içeriğiyle karşılığı olmamakla beraber, günümüz ilim disiplinleriyle ilişki kurabilme adına formel düzeyde bir karşılık aranacaksa, bir çok mahzuruyla beraber kapsayıcı olması anlamıyla “ansiklopedik bilgi”dir denebilir. O dönemdeki bütün tartışmalar bu “ansiklopedik bilginin” türevleri olarak addedilebilir.

Kelâm ilmi, vahiyle çerçevesi çizilen inanç esaslarını tebliğ etme amacına bağlı olarak teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde nübüvvet nuru gereksiz tartışmalara alan açmıyordu. Onun, risâleti gereği nübüvvet nuruna sahip olmasından dolayı, peygambere iman “ahlâkî bağlılığı” gerekli kıldığı gibi, aynı zamanda getirdiği haberlere “ilmî bağlılığı” da gerekli kılıyordu. Peygamber döneminde “söylenen” söyleyenin içinde mündemiç olarak vardı. “Peygamber söylemişse doğrudur” sözü taklitle alakası olmayan derin bir sözdür. Dolayısıyla bu söz, peygambere nisbetle ahlâkî bağlılığa işaret ederken, söylenen söze nisbetle de ilmî bağlılığa/zihniyete işaret etmektedir. Bu açıdan, peygamberle muhatap olmak hem ahlâka hem de ilme dair özel sonuçlar ortaya çıkarmış olmaktadır.

saydıklarından tahkimdeki tarafların rivayetlerini kabul etmemişlerdir. Mu'tezile sahabenin tamamını tenkide tabi tutarken, Hariciler bir kısmını tenkide tabi tutmuştur. (Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Kitap Dünyası, 2000), 62.

²¹ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 25.

²² Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 83.

²³ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 28-29.

Nebevî bilginin içinde iç içe, beraber olan bilgi ve ahlâkın daha sonra ayrılaşma eğilimine girdiğini görmekteyiz.²⁴ Bu ayrılaşmaya tek taraflı bakıldığında, olumsuz anlamındaki muhtevasıyla “problem” olarak bakılabilir. Ancak bu ayrılaşmanın “yağmur yağdığında ıslanmak” kadar tabii/gerekli olduğunu bilmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, bu ayırım pedagojik maksada binaen ortaya çıkmıştır. Çünkü iman tasdik anlamını da içermektedir²⁵ ve felsefedeki/mantıktaki anlamıyla²⁶ sınırlı değildir. Bundan dolayı, anlam adaptasyonunun sağlanabilmesi için, farklı lafızlara/kavramlara ihtiyaç duyulmuştur.

Problemlerle yüzleşen epistemolojik bir sistemin problem yaşamaması sistem açısından övünülecek bir durum değil, çözüm potansiyeline sahip olmadığının bir göstergesidir. Diğer bir ifadeyle, kişinin dayandığı bilgi sisteminde hiçbir problem yaşamaması ilkesiz ve omurgasız bir bilgi anlayışına sahip olduğunun bir göstergesidir. Bir problem karşısında problem çözecek epistemolojik imkân varsa, aslında söz konusu sorunun “konjoktürel” olduğunu gösterir. Bir bilgi sistemi, kendi bilgi anlayışından ödün vermeden, daha doğrusu ödün verme gereği duymadan problemlerin üstesinden gelebiliyorsa, karşılaşmış olduğu bütün problemler/şartlar, kelâmın diliyle vesâil çerçevesinde kalıp “kurucu”/belirleyici birer unsur olarak addedilemezler. Yani kelâmın teşekkül sürecinde ortaya çıkan beşeri ve tarihi olaylar, ana belirleyiciler makamında değillerdir. Farz- muhal İslâm ilk dönemlerinde daha farklı bir süreçle karşılaşmış olsaydı bile, kelâm aynı minvalde teşekkül ederdi. İslâmın ilk ve tedvin döneminde karşılaştığı olaylar kelâmın vesâiliyle ilişkilidir. Kelâmın mesâili vahye dayandığından tarihsel değildir.

4. Genel Olarak Kelâm İlminin Dayandığı Zihniyet

Hız. Peygamber (s.a.v)’in ebedi hayata irtihalinden sonra ortaya çıkan durumu anlama biçimi doğrudan “ilmî bakışı” diğer ifadeyle zihniyet tarzını yönlendirmektedir.²⁷ Genel anlam içerikleriyle ehl-i hadis ile ehl-i rey’ arasındaki tartışmanın temelleri bu noktaya dayandırılabilir.²⁸ Ehl-i rey mensupları, nebevî bilginin “bilgi” kısmını, ehl-i hadis mensupları ise ahlâkî kısmını öne çıkararak nebevî bilginin bütünselliğini koruyacak metodu geliştirmeye çalışmışlardır.²⁹ Aynı amaç ve aynı asla bağlı olan iki metodun müstakil bir metot olarak anlaşılma sürecine girilmesi, diğer bir ifadeyle öyle zannedilmesi, ehl-i hadis ve ehl-i rey’ metotları arasında uzaklaşmaya/zıtlaşmaya yol açmıştır. Bu genel eğilimin kelâm/usûl ve fıkıh/furu’ ehli arasında eş zamanlı olarak başlaması³⁰ anlamlıdır.

²⁴ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 22-23.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 380.

²⁶ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, 6. Basım (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 180-181.

²⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 412-413.

²⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 356.

²⁹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 4. Basım (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 77-78.

³⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassal*, nşr. Refik Ergin (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 26.

Çünkü mesele daha çok âlimler arasında zihniyete/metoda ait bir mesele olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i hadis metodunda “zühd” anlayışına yer verilirken “sûfî” anlayışın dışlanması, benzer şekilde ehl-i rey’ metodunda tasavvufî anlayışın meşrulaştırılması, “ilm-i tevhid” ile “kelâm” arasında farklılaşmanın belirginleşmesi,³¹ itizâlî anlayışta felsefî ilkelerle kelâmî anlayışın birleştirilme çabaları,³² Sünnetin kapsamına dair tartışmalar ve aklileşme sürecine girilmesi... kısaca iki taraflı tüm metod arayışları/anlayışları, nebevî bilginin bütünselliğini koruma/ikame etme niyet ve çabasını yansıtmaktadır.³³ Bu çabalar, bir yönden âlimlerin şahsi müktesebat ve vizyonlarıyla ilişkili iken, diğer açıdan epistemolojik ve zihnî sürecin tamamlanma (el-İsrâ 17/59) gerekliliğinden başka bir şey değildir. Bir problemin çözümünde konunun sadece olgusal yönüne odaklanmak yeterli değildir; aynı zamanda problemin neye işaret ettiğine de bakmak gerekir.³⁴

İslâm düşünce geleneğinde tedvin asrı olarak adlandırılan dönem “din/İslâm inşâ etme” süreci değil, dini korumak için metod inşâ etme sürecidir. Epistemolojik bir problemin geliştirilen metotla çözülmesi beklenir. Dolayısıyla mezhepleşme ve fırkalaşma çok yönlü ve çoğulcu yapısıyla sosyal bilim metodu açısından olumlu bir gelişme olarak görülebilir. Çünkü bütün fikirlerin/te’vil sistemlerinin kendini gerçekleştirme imkânı bulması rasyonalitenin bir gereğidir. Ancak bu sürecin tedvin asrıyla sınırlı kalması/tutulması gerektiği için;³⁵ meselenin kıyamete kadar devam etmesi gereken doğal ve mutlak bir süreç olarak görülmesi doğru değildir. Tedvin asrı sadece tikel tarihsel ânı ifade etmediğinden dolayı sahip olduğu özel imkânlar dikkate alındığında İslâm düşüncesi için “belirleyici” bir dönemdir.³⁶

Kelâm ilminin ortaya çıkışında/şekillenmesinde müslüman toplumların içsel ve dışsal birtakım sorunlarla yüzleşmeleri etkili olmuştur. Tedvin asrı birçok stratejik olaya şahitlik etmiştir. Bu meyanda müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaf konularından ikisi mürtekb-i kebîre ve hilafet meselesidir. Büyük günah meselesi sosyal zeminde, yönetim meselesi de siyasî zeminde belirleyici rol oynamıştır. Her iki konu, birçok sosyal ve siyasi odağın oluşumuna yol açmıştır.

İmanın ne/nasıl olduğuna dair görüşler te’ville ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Sonunda te’vil önemli ölçüde meşruiyet zemini bulmakla beraber, tartışmalar tamamen kapanmamış; te’vilin sınırlarıyla ilgili tartışmalar devam etmiştir. Belli bir sorunu çözmek için geliştirilen bir yöntem, bir başka noktada farklı sorunlara neden olabilmıştır. İmanın mahiyetiyle ilgili tartışmaların zorluğu, lafızlarla ilmî ve ahlâkî unsurları bir arada taşıma ve ifade etme güçlüğünden kaynaklanmaktadır. Marjinal denilebilecek görüşler bir yana bırakılırsa, bilginin iman olmadığı kesin bir gerçektir. Olgusal bilginin ötesine geçen bir realite, haddi

³¹ İzmirli, *Muhassal*, 25.

³² İzmirli, *Muhassal*, 26.

³³ İlyas Çelebi, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 153-154.

³⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi* (İstanbul: Damla Yayınları, 1981), 296.

³⁵ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 356.

³⁶ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 23-24.

zatında gaybî olduğundan isimlendirme problemi ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla pedagojik maksada binaen iman tek başına ele alınsa bile, pratik açıdan ait olduğu fiilî bağlamından çıkarmamak gerekir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin iman-amel ilişkisine dair görüşünü ³⁷ buraya bağlayabiliriz.

Kelâm ile fıkıhın ayrışma sürecine girmesi iman ile amel arasındaki tartışmaya dayandırılabilir. Bilindiği üzere fıkıh tabiri ilk dönemlerde dinin tamamını ilmen ve ahlâken derin bir şekilde kavramayı ifade ediyordu. Daha sonra iman kelâmın, amel de fıkıhın konusu olarak görülmeye başlandı. Benzer şekilde amel içerisinde de ayrılaşmaya gidilerek, ahlâk tasavvufun alanına bırakılmış oldu. Modern dönemdeki fıkıh ve İslâm hukuku ayrışması da ibadet ve muamelat ayrışmasına dayandığından aynı zihniyetin bir uzantısı olarak görülebilir.

5. Kelâmın Teşekkülünde Te'vilin Rolü

Kelâmda te'vil sisteminde asl ve fer'/şâhid ve gâib önemli hareket noktası oluşturmaktadır. Şâhid ve gâib bir kıyas tekniği olarak kullanılmış olsa da, bu ikisinin içeriklendirilmesiyle ilgili farklı anlayışlar olmuş,³⁸ bu ikisi bazen yer değiştirerek biri diğerine hamledilebilmiştir. Konu aslında mekanizmanın işletilme yönüyle alakalı bir konudur. Benzeyen ile benzetilen arasında en azından ilineksel olarak bir ilişki vardır; veya var sayılmalıdır, çünkü olmadığında zaten kıyas yapılamaz. Zihin ilk gördüğü/sahip olduğu veya önem verdiği bilgiyi "asl/şâhid" olarak görme eğiliminde olduğundan, çoğu kere asl ile fer' yer değiştirebilmektedir. Günümüzde "din-bilim ilişkisi" bağlamında bunu belirgin bir şekilde müşahede edebiliriz. Konuya bilim felsefesi bağlamında bakanlar, bilimsel teoremleri/teorileri "asl"(hareket noktası) kabul etme eğilimindedirler. Kelâm şâhidin hükmünden gâibin hükmünü çıkarırken, şâhidin hükmünü vahye dayandırmakla bilim felsefesinden ayrılmaktadır. Yani bilim felsefesindeki teorem/"zannî bilgi" kelâmdaki ile aynı değildir. İctihaden/te'vilen vahye dayan(dırıl)an "sahih" bilgi de zannî bilgi kapsamında olduğundan, zannî bilgidan aynı ağırlıkta bir başka zannî bilgiye geçiş yapılamaz. Dolayısıyla fıkıh usûlündeki şekliyle zannî bilgiyi değerli kılan bizzat vahiy olmaktadır ve diğer bilimlerde karşılığı yoktur.

Derin kavrayış sahibi bir Müslüman dünya hayatını ahiret hayatına delil sayarken, bir başkasının bunu yapması düşünülemez. Aynı şekilde, geçmişle gelecek arasında ilişki kuran biri, geçmişte hareket noktası seçebilirken, bir başkası mekanizmayı tersinden işleterek günümüzden hareketle geçmişte yorumlamaya çalışabilir. Bu durumu bütün şiddetiyle günümüzde müşahede edebilmekteyiz. Örneğin yaşanmış tarihi bir realite olan "Emeviler" dönemi okuma şekline bağlı olarak zıt sonuçlara gidilecek şekilde değerlendirilebilmektedir. Yaşanmış bir realite üzerine bu denli geniş kapsamlı değerlendirme yapılabiliyorsa, geleceğe yönelik ne denli "uçuk" değerlendirmelerin yapılabileceğini kestirebiliriz. Bir bakıma, ortaçağın ilm-i nücûma atfettiği anlam, günümüzde fütürolojiye

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 385-386.

³⁸ Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 154.

atfedilmiş olmaktadır. Burada ilm-i nücûm ve fütürolojinin doğruluğu veya yanlışlığı konu edilmemekte, sadece iki farklı zihniyetin işleyiş bakımından benzerlik arzeden noktalarına işaret edilmekte ve te'vil mekanizmasının nasıl çerçevlendirilebileceğine telmihte bulunmaktadır. İslâmın ilk dönemlerinde te'ville ilgili yaşanan tartışmaların, oldukça derin köklere sahip olduğunu ve yüzeysel olmadığını şimdi daha iyi anlamaktayız.

Tedvin aşarında rivayet ilmi olarak tanımlanan ilim ansiklpedik mahiyette bir bilgi olması yönüyle bütün İslâm ilimlerinin bilgi malzemesi zeminini oluşturmaktadır. Kelâm ilminin bilgi kaynakları vahiy, akıl ve havass-ı selîmeden meydana gelmektedir. Kelâm ilmi bu bilgi kaynaklarını iki ana çizgide ele alarak teşekkül sürecine girmiştir. Kelâm ilminin rivayet ilmini akıl, vahiy ve havassı selime ile yorumlamasıyla selef metodu olarak adlandırılan yol ortaya çıkarken, aklın egemenlik alanını rivayet ilminin kapsamının dışına çıkararak "genişletmesiyle" de kelâm metodu ortaya çıkmıştır. Kelâmın başka dinlerden daha çok Mu'tezile'yi hedef alması, diğer ifadeyle iç bünyede tartışmalara girmesi rivayet ilmini koruma çabası olarak görülebilir.³⁹ Bu dönemde kelâm metodu olarak addedilebilecek metodu Mu'tezile kullanmıştır. Bu aşamada, kelâm ilminde "felsefileşme" süreci başlamıştır. Bu süreç kelâmı bir ölçüde İslâm ilimlerine karşı "yabancılaştırırken" felsefenin kapsamında bulunan ilimlere de açılım yapma imkânı sağlamıştır.

Kelâm ilminin teşekkül süreci genel eğilimlere göre ana dönemlere ayrılabilir de birçok unsur beraber yürümüştür. Mezhepleşme ve fırkalaşma süreci bunun bir göstergesidir. Mezhep ve fırkalarda felsefi ve rivayet bilginin çok yönlü etkileri gözlemlenebilir. Müşebbihe ve Muattıla örneğinde olduğu üzere, bazı mezheplerde dilin anlam delaleti öne çıkarken, bazılarında mantikî delalet öne çıkmaya başlamıştır. Nahivcilerin ve mantıkçıların sürekli olarak eklektik bir tarzda bir arada bulunmaları düşünülemezdi. Ehl-i sünnet her ikisini kapsayabilecek bir üst epistemolojik dil geliştirmeyi başararak iki taraflı sapmaların önüne geçmiştir.

Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) mantığı felsefeden ayrı ve insan doğasının asıl unsuru kabul ederek ona meşruiyet alanı açtı.⁴⁰ Bu şekilde felsefenin kapsamına giren ilimlerin kelâmın kapsamına girmesine zemin hazırladı. Kelâmın felsefenin alanına girmesini doğrudan "felsefileşme" olarak anlamak pek doğru değildir. "Felsefi bilgi" dendiğinde, bilginin felsefeden kaynaklandığına, bilginin sıfatına işaret edilmiş olur. Oysa felsefe alanında yapılan bilgi, her zaman felsefi olmak zorunda değildir. Mesele ilişkinin doğru yönetilmesinden geçmektedir. Bu açıdan, kelâmın bir bilgi çeşidi bağlamında felsefileşmesini doğrudan Gazzâlî'ye bağlamak doğru değildir.⁴¹ Kaldı ki, Gazzâlî aynı tonda eleştiriyi kelâma da yapmıştır.⁴² Aynı şekilde, Gazzâlî mantığı kabul etmekle beraber, felsefe ve

³⁹ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, 121.

⁴⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. Mahmut Kaya, trc. Hüseyin Sanoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) 11.

⁴¹ İzmirli, *Muhassal*, 32.

⁴² Gazzâlî, *İhyâ-u ulumi'd-dîn* (Beyrût: Daru'l Ma'rife, t.s.), 1, 33.

filozoflara çerçeve çizmekten de geri durmamıştır.⁴³ Kelâm ilmini Ehl-i sünnet inancını/metodunu ortaya koymakla yükümlü tutmuş,⁴⁴ bid'at görüşleri küfür çizgisinde görmemekle beraber merkezileşmesinin de önüne geçmiştir. Hem kelâmın metodunu genişletmiş, hem de bu genişlemenin getireceği mahzurları engelleyici sistemi kurmuştur. Bu açıdan, Gazzâlî "ansiklopedik" bir kimliğe sahip alim olup, "Gazzâlî kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe vs. bilginidir" tanımlamasından daha çok "Gazzâlî bilginidir" tanımlaması daha doğru düşmektedir. Benzer tanımlamaları ilk dönem âlimleri başta olmak üzere, tedvin asrı âlimleri için de kullanmak gerekir. "İsrailî" bir rivayetin kritiğini yapmakla felsefi/spekülatif bir bilginin kritiğini yapmak prensipte aynı olup, (el-Bakara 2/ 40-42; Âl-i İmrân 3/100, 149) müslüman aklın her ikisine karşı çalışma sistemi benzerdir.⁴⁵

Gazzâlî'nin ortaya koyduğu sistem orijinal ve toparlayıcı olmakla beraber, üstün bir vizyonu gerektirdiğinden, sonraki âlimlerin hepsi bu çizgiyi koruyamamış ve kelâm ilminde yukarıda işaret edilen mahzurlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Felsefileşme eğilimini pekiştiren kelâm hadis ve tefsir gibi ilimlere yabancılaşmaya başladı. Bu eğilimin dengelenebilmesi için "selefilik" meşru alan elde etti. Ancak bu aşamadaki "selefilik" ilk dönemdeki anlamıyla tamamen mutabık olamadı; olamazdı da! Bununla beraber, selefilik kelâm ve tasavvuftaki felsefileşmeyi dengelemesi açısından önemli olup, ortaya çıkışındaki arka planıyla değerlendirildiğinde olumlu bir süreçtir. Fakat arka planı unutulup selefilik "tez" olarak algılanınca, en az felsefi süreç kadar mahzurlu olmaya başlamıştır.

Mezhepleşme, Ehl-i sünnet metodunda bütünleşme, felsefileşme, yeni şekliyle selefilik süreçleri bir arada ele alındığında, meselenin eksen kaymasını önlemeye yönelik çabalar olduğu görülür. Ancak bu süreçler bağlamından koparılıp müstakil birer hareket olarak anlaşılması durumunda yanlışlıklara sapılacağı açıktır. Bu çerçevede, bid'îlik sadece tedvin asrına kadarki mezhepleşme sürecine özgü bir durum olarak görülmemelidir. Bid'îliğin her döneme ait çağdaş şekilleri vardır. Bütün mesele, te'vilin anlaşılma ve uygulama biçimine dayanmaktadır.⁴⁶ Te'vili geniş şekilde kullanan kelâm mezhepleri, bir yandan yeni açılımlar yapma imkânını bulurken, diğer yandan belli ölçüde yeni "bid'atlerin" kapısını da açmışlardır. Buna karşın, te'vili kullanmayan, daha doğrusu te'vile mesafeli davranan kelâm görüşleri ise, yeni açılımlar yapamayarak dar bir İslâm anlayışına kapı aralamış ve doğal olarak yeni bidatlere açılacak kapıları da kapamışlardır. Ancak yeni bidatlere kapı açmamaları orijinal oldukları anlamına gelmemektedir. Temsili anlatımla durum "terlememek için çalışmayan insanı" andırmaktadır. Ayrıca bu yaklaşım biçimi, fiili/çağdaş hayatla din arasında keskin ayrımı beraberinde getirdiğinden, dini koruma adına dinin dışına düşme durumunu da ortaya çıkarmıştır. Te'vilin aşırı kullanılmasıyla din marjinalize edilirken, te'vilin kullanılmamasıyla da hayat marjinalize edilmiştir denebilir. Sonuç olarak, her

⁴³ Karadaş, *Kelâm Tarihi*, 176-177.

⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, thk. Abdullah Muhammed el-Huleyli (Lübnan: Dâru'l Kutubi'l İlmîyye, 2004/1424), 9.

⁴⁵ İzmirli, *Muhassal*, 66; Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 202-203.

⁴⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İSAM Yayınları; 2010), 319-320.

anlayışın kendine özgü orijinal tarafı olduğu gibi, marjinal tarafı da bulunmaktadır. “Düşmanların” marjinal tarafları “dostların” ise orijinal tarafları öne çıkarmasıyla, ağırlıkları ve imkânları ölçüsünde sosyal-siyasi kurumlaşmalara ve fraksiyonlara hareket alanları açılabilir. Modern dönemde Hicaz, Osmanlı ve Hint bölgelerindeki bütün tartışmalar ve oluşumlar bu arka plana sahiptir.

Kelâmda yenilik anlayışları önemli ölçüde yukarıda işaret edilen bütünsellikten yoksun olduğundan⁴⁷ sağlam bir zemine oturamamıştır. Konunun sosyal ve siyasi erkle ilgili yanları vardır; ancak epistemolojik tabanın da yeterli olmadığını bilmek gerekir. Örneğin, yenilik anlayışlarının “selefilik” gölgesinde kalması düşündürücüdür. Burada doğrudan selefilik tartışması yapılmamaktadır. Ancak bir yandan sosyal ve siyasi açılımı/te’vili/içtihamı savunurken, bunu selefilik çerçevesinde ele almak en azından tutarsızlıktır. Bu süreçte, te’vilin/ dönemselleştirme eleştirel aklın “nasıl üretmeli” amacından çok “nasıl tüketmeli” amacına göre yapılandığı ortaya çıkmaktadır. “Üretmenin hukuku olduğu gibi tüketmenin de hukuku vardır.” İlginçtir, dönemin ana siyasi akımlarından kapitalizm “üretim” sosyalizm ise “tüetime” hukuki zemin arayışına girmiştir. Bu dönemdeki üretim ve tüketim felsefesi anlayışlarını, iki farklı zihnin tutumu olarak değil, aynı zihnin iki farklı açılımı olarak görmek daha doğrudur.

Tedvin asrından sonra tefsir, hadis, fıkıh, kelâm vb. müstakil birer ilim haline gelmeye başladı. Kelâm ve fıkıh normatif ilme dönüşürken tefsir, hadis rivayete dayalı ilim olarak kaldı. Bu sürecin başlamasıyla rivayet ilminin muhtevasında ve metodunda değişim/daralma ortaya çıktı. Bu değişim, klasik ilim anlayışında çözülmeye yol açtı. Kur’an ve Sünnet’e dayalı tek ilmin uhdesinde olan normatiflik fıkıh ve kelâmın inisiyatifine bırakılmış oldu. Bu değişimin bazı mahzurları olmakla beraber faydaları da olmuştur. Bu süreçte kelâm ve fıkıhın tefsir ve hadis ilminden/bilgi malzemesinden uzaklaşma eğilimine girmesi mahzurlu tarafını oluşturmaktadır. Buradaki “uzaklaşma” tabiri normatif olmanın bir gereği olarak takip edilen yöntem olarak anlaşılabilir. Tefsir ve hadis ilimleri hüküm verme makamında olmadıklarından daha geniş yelpazede zemin bulabilmişlerdir. Oysa fıkıh ve kelâm hüküm verme makamında ve mükellefi bağlayıcı olduklarından daha dikkatli davranmak zorunda kalmışlardır. Kelâm ve fıkıhın bu normatif fonksiyonu tarihteki konumundan kaynaklanmıştır. Ancak farklı bir tarihi evreye girilmekle normatifliklerini yitirebileceklerini söyleyebiliriz. Bir ölçüde bu durum “müftü” ile “kadı” arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Müftü ile kadı arasındaki dengeli durum olabildiğince bozulmuş ve bu süreç devam etmektedir. Bu durum belli ölçüde İslamî hayatın sekülerize olmasının da önünü açmıştır. Diğer yandan ise, fıkıh ve kelâm sayesinde farklı sosyal alanlara açılım sağlanarak, bütün olumsuzlukların bu iki disiplininde belirmesi ilk dönem rivayet ilminin mirasının tefsir ve hadis ilimleri ile korunmasını gündeme getirmiştir. Bir bakıma tefsir ve

⁴⁷ Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi Ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 23-24.

hadis “ilim mirasının” korunmasını,⁴⁸ kelâm ve fıkhıta “hayat mirasının” korunmasını sağlamıştır denebilir. Fail ile mef’ul, hat ile lafız, metin ile metnin işaret ettiği realite arasında rasyonel ilişkinin görülmesi oldukça zordur. Bu ancak peygamberin şahitliği(Sünnet) ile sağlanabilir.⁴⁹ Temel ibadetlere Kur’an’da işaret edilmekle beraber, uygulama gerektiren kısımların Peygamber’e bırakılmasını bu çerçevede anlamak gerekir.

6. Metotta Sürecin Tamamlanması Ve Ana Eksenin Oluşması

Hız. Peygamber’in(s.a.v) üstün müslüman toplulukları sıralamasındaki, ashâb, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn ile ilgili hadis-i şerifi⁵⁰ kelâm düşünce metodunun önemli hareket noktasını oluşturmaktadır. Hadiste derece sıralaması ashâb, tâbiîn ve etbeu’t-tâbiîn şeklindedir. Peygamberimizin sonraki dönemlerde yaşayanları övücü sözleri⁵¹ de hatırlandığında, buradaki ayırımın mutlak bir ayırım olmadığı; bu nesillerin derece derece sahip oldukları özel şartları ve imkânları ifade ettiği anlaşılmaktadır. Konu, sünneti de kapsayan anlamıyla vahyî bilgiyi taşımada ve aktarmada ashâbın özel bir konuma sahip olup olmadığı noktasına dayanmaktadır. Ashâbın özel imkânlarla sahip olduğu anlaşıldıktan sonra, zaten aklen tâbiîn ve etbeu’t-tâbiîn’in de özel imkânlarla sahip olduğu ortaya çıkar(et-Tevbe 9/100; en-Nisâ 4/115). Mezhepleşme sürecinin sonunda, ana eksen metodunun “ehl-i Kur’an” yerine “ehl-i Sünnet” olarak adlandırılması⁵² bu üç neslin özel oluşunun tescili olarak görülebilir. Epistemolojik açıdan yazı/metin ile işaret ettiği realite arasındaki ilişkinin zorluğuna yukarıda işaret edilmişti. Bu bağlamda, mezhepleşme süreci İslâm düşüncesi açısından oldukça rasyonel bir tecrübe olmuştur. Hız. Peygamber’in(s.a.v) sünneti olmadan, yazılı bilgi ile fiilî realite arasında rasyonel ilişkinin kurulamayacağı anlaşılmış oldu. Bu açıdan, Ehl-i sünnet tanımlaması “Sünnet merkezli” olmaktan daha çok, “Sünnet olmadan olamama” durumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, Ehl-sünnet adlandırması, ayırışmayı değil, öncelikle epistemolojik bütünleşmeyi ifade etmektedir. Bazı marjinal gruplar bir tarafa bırakılırsa, zaten ahlâk anlayışı açısından mezhepler arasında bir ayırışma söz konusu değildir. Ahlâk anlayışında ümmet arasında “icmâ” derecesinde bir mutabakat sağlanmıştır. Kelâmda amel imanla ilişkisi bağlamında teorik seviyede tartışılmış, ancak ahlâk zemininde tartışma konusu olmamıştır. Ahlâk ile dindarlık arasında ilişkinin zedelenmiş olması, ahlâk anlayışıyla ilgili değil, bilgi-iman anlayışıyla ilgili bir problemdir.

Kelâmın tarihi, metot bakımından nakil ve akıl ilişkisinin sentezine dayanır.⁵³ Aklın felsefi düşüncedeki anlam çerçevesiyle sadece akla dayanan bir kelâm

⁴⁸ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 43.

⁴⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 71-72.

⁵⁰ “İnsanların en hayırlıları benim asırında yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir.” (Buhârî, “Şehâdât”, 9).

⁵¹ “Sizler benim ashâbımsınız, kardeşlerimiz ise henüz gelmemiş olanlardır.”(Müslim, “Tahâret”, 39).

⁵² Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 73-74.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 4.

mezhebi yoktur. İlk dönem selef anlayışı “mutlak akla” karşı durmakla beraber, vahiyle mukayyed akılı önemsemıştır. Bundan dolayı, ilk dönem düşünce anlayışını akıl taraftarları ve akla karşı olanlar şeklinde kategorize etmek, çok kaba ve oldukça yanlış bir değerlendirmedir.⁵⁴

Bu noktada, mutlak akıl ile vahiyle mukayyed aklın ilişkisinin ele alınması gerekir. Bizce mutlak akılla nakil arasında ayrık olma değil, işlem kaplam ilişkisi vardır. Bu ilişki kabul edildiğinde, vahyin gelmesi, diğer bir ifadeyle bilgi sistemine dâhil olması akıl için bir problem teşkil etmez. Ancak, sadece akla dayanan bilginin konatif(bilginin ahlâkî açılımı) ve kognitif (bilginin bilişsel açılımı) açıdan derecesinin ne olabileceği tartışılabilir. Kelâm nakil ve akılı beraber bilgi sistemine almış olmakla, en azından örtülü de olsa akılla nakil arasında işlem kaplam ilişkisini kabul etmiş olduğunu anlayabiliriz. Dolayısıyla kelâmın mutlak akla dayanan bilgiye biçeceği maksimum değer, “eksik bilgi” olma derecesidir. Bir bilgi çeşidi, bütünsellik/iç tutarlılık bakımından doğru olmakla beraber, “eksik” kalabilir/olabilir.⁵⁵ Kur’an, gerçek bilgiye nisbetle kâfirlerin bilgilerini zan olarak adlandırdığı gibi (el-En’âm 6/94, 116, 136, 138, 148; es-Sâd, 38727; el-Câsiye 45/32), imana götür(e)meyen bilgiyi de, sahibi açısından kesin olsa bile yakîn ile vasıflandırmamaktadır (el-En’âm 6/75; el-Enfâl 8/2; Âl-i İmrân 3/174; el-Fetih 48/4). Dünya hayatında yakîn ister ilmin, ister tasdikî sıfatı kabul edilsin, müslüman akla ait bir sonuçtur/tasarruftur. Bu tabir, gayba taalluk etmesi yönüyle tasdike sıfat olabileceği gibi, kıyamet gününde ortaya çıkacak duruma işaret etmesi yönüyle de ilmin sıfatı olabilir; ancak kâfirlerin hâlihazırda sahip oldukları bilgi durumunu ifade etmez.

7. Kelâm Tartışmalarının Kısaca Modern Dönemdeki Yansımaları

XVI. yy. ile başlatılan modern dönem,⁵⁶ fen ve sosyal bilimlerin felsefeden bağımsızlaşmaya başlayıp özerkleşme sürecine girdikleri dönemdir. Hıristiyanlıkta protestanlaşmanın başlaması yine bu döneme denk düşmektedir. Bir anlamda, yeni bilim paradigması, hıristiyanlık inancında dönüşüm meydana getirerek köklü tartışmaların başlamasına yol açmıştır. Protestanlaşma süreci, hıristiyanlık inancı bağlamında, din ile bilim ilişkisinin tezahür ettiği süreçtir. Tartışmanın arka planında, din ve bilimden hangisinin belirleyici olması gerektiğine dair tartışma yatmaktadır. Diğer bir ifadeyle, protestanlık anlayışında hıristiyanlıkla bilim arasında işlem kaplam ilişkisi kabul edilmiş; ancak hangisinin belirleyici olması gerektiği, tartışma konusu olmaktan çıkamamıştır. Hıristiyanlık ile bilim arasında işlem kaplam ilişkisinin ötesine geçilerek “ayrık olma” anlayışının ortaya çıkması daha sonraki süreçtir. Bu sürecin bir devamı olarak,

⁵⁴ Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet*, 88-89.

⁵⁵ Küfr ve iman lafızları marife şekliyle kullanılmaktadır. “Kâfirin” bilgisi hakka nisbetle yanlış olmakla beraber, kendisi bakımından bilgi olma durumuna işaret etmektedir. “el-küfr” lafzının müslüman ve kâfirin zihnindeki delaleti aynı olmakla beraber, “el-iman” lafzının iki tarafta delaleti aynı değildir (el-Bakara 2/108, 217; el-Mâide 5/41; et-Tevbe 9/12, 17; en-Nahl 16/106).

⁵⁶ Adnan Aslan, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2015), 36-37.

protestanlıkla “laiklik” ilişkisi iç içe gelişmiştir.⁵⁷ Ancak protestanlık tüm bilimsel açılımlarına rağmen, bir inanç olması dolayısıyla konjoktürel açıdan laiklik anlayışı karşısında geri durmak zorunda kalmıştır.⁵⁸ Modern bilim paradigmasına göre başlayan hıristiyanlık ile bilim ilişkisinin zihinsel süreci laiklikten yana tamamlanmış oldu.

Modern dönem olarak adlandırılan XVI. yy. genel kanı olarak müslümanlar açısından gerilemenin başladığı dönem olarak tanımlanır. Bu iki olayın çakışık olarak görülmesi veya zannedilmesi gerçekten üzerinde durulması gereken önemli bir konudur. Bu dönem sünnî dünyada felsefe, kelâm ve tasavvuf sentezinin yapıldığı dönemdir. Felsefe, kelâm ve tasavvuf özelleşince, diğer bir ifadeyle ana eksenini tek başına temsil edemez duruma gelince, bu üç ilim arasında sentez gerekli olmuştur. Bu üç ilim teşekkül etmemiş olsaydı senteze gerek kalmayabilirdi. Yani bu üç unsuru İslâmın asıl üç unsuru kabul edip, bu noktadan hareket etme zorunluluğu bulunmamaktadır. Önemli olan husus, bilgi ve ahlâk/kognitif ve konatif unsurların bir arada olabilmesinin sağlanmasıdır. Çünkü ilk dönem ilim tanımında bilgi ve ahlâk iç içedir.⁵⁹ XVI yy. Osmanlı döneminde ilmin bu içeriği ancak felsefe, kelâm ve tasavvufun bir arada olmasıyla sağlanabilmiştir. Bu üç unsur uyumlu olduğu oranda ümera, ulema ve meşayih arasında da uyum olabilmıştır. Üç unsurun bir arada tutulabilmesi önemli bir başarı olmakla beraber, sürdürülebilir olması pek kolay değildir. Her üçünü beraber bir arada tutan epistemolojik üst yapı bulunmadığı ve korunamadığı sürece bir arada olmaları sürdürülemezdi.

Osmanlı'nın kuruluşunda medreselerin yapılandırılmasında önemli katkısı olan Davûd-i Kayserî felsefe, kelâm ve tasavvuf sentezine iyi bir örnektir.⁶⁰ Fatih zamanında medrese programına alınan ve felsefe bilgisi içeren eserler daha sonra programdan çıkarıldı. Konu tartışmalı hale getirildiğinde, birçok görüş ileri sürülebilir. Konuya Fatih'in popülaritesi bağlamında bakılırsa, Kanuni döneminde felsefe içeren kitapların programdan çıkarılması olumsuz bir gelişme olarak kabul edilebilir. Buna karşın, ortaya çıkan olumsuzluk bizzat felsefileşmeye bağlanarak, söz konusu derslerin programdan kaldırılması savunulabilir de! Bu durum bir ölçüde, modern dönemin müslümanlar açısından gerilemenin başladığı dönem olarak kabul edilmesi ön yargısına dayanmaktadır! Ancak İslâm tarihindeki fetihlere bütünsel olarak bakılırsa, doğrudan felsefe içerikli bilgilerle ilerleme arasında ilişki kurulamayacağı ortadadır. Dolayısıyla zaman açısından ardışık toplumsal olaylar arasında katı bir determinist ilişki kurma/kurgulama doğru değildir. Bu durumda, yasaklamanın doğruluğunu veya yanlışlığını başka gerekçelerle temellendirmek gerekir. Ayrıca yasaklama ve onaylama özel koşullarda farklı sonuçlar ortaya çıkarabileceğinden, genel geçer bir ilke olarak da

⁵⁷ Jean Bauberot, *Dünyada Laiklik*, trc. Ertuğrul Cenk Gürcan (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 27-28.

⁵⁸ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 229.

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 33.

⁶⁰ Çağfer Karadağ, “Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2006): 5-6.

görülemez. “İslâm ilimlerinin ilerlemesi için felsefe içerikli bilgiler eğitim programları için gereklidir/gerekli değildir” şeklindeki total tartışma sağlıklı bir zemine sahip değildir.

Kelâm, tarihi süreç içerisinde hatasıyla sevabıyla felsefe, belli ölçüde “din bilimleri” ile de hesaplaşmasını yapmış, bu minvalde önemli literatür ortaya konmuştur. Kelâm ilminin diğer din ve inançlara karşı geliştirdiği tezler, kısmen günümüz din bilimlerinin konularıyla benzerdir. İslâm ilimleriyle diğer disiplinler arasında ortaya çıkan sağlıklı ilişkilerde kelâm her zaman başat rol oynamıştır. Bu dönemde lafzen veya anlam itibarıyla “külli ilim” olarak adlandırılmış, bu yönde işlevsel olması beklenmiştir. Modern dönemde ise kelâm daha çok sosyal bilim ve din bilimleri teorileriyle ilişkisi bağlamında problem yaşamaktadır.

Modern dönemle beraber sırasıyla matematik, tabiat bilimleri ve sosyal bilimler felsefeden ayrışarak özerkleşmeye başladılar. Bu sıralama bile dönemin zihin yapısıyla ilgili önemli ipuçları vermektedir. Matematik, bilimler içerisinde en seküler olanı iken, tabiat ve sosyal bilimler ondan sonra gelmektedir. Sosyal bilimler için “tinsel bilimler” tabirinin kullanılması gerçekten anlamlıdır. Tinsellik doğrudan “dini” olmayı gerektirmese bile, belli ölçüde “seküler olmamayı” ifade eder.⁶¹ Ayrıca bu adlandırma, seküler tabiat anlayışına bağlı sosyal bilim anlayışına bir itirazı da yansıtmaktadır. Bu süreç, felsefe açısından da belli problemleri beraberinde getirmiş, felsefenin “bilimselleşmesine” giden yolu açmış, “felsefi bilim” sürecinden “bilimsel felsefe”⁶² sürecine evrilmiştir. Felsefe daha çok teorik akla önem verirken, bilim pratik/deneysel akla öne çıkarmıştır. Bu meşhur kaziye pozitif bilimin dine karşı cephe alırken kullandığı bir silah olup maalesef pozitif bilim bu iddiasına yeterince sadık kalamamıştır. Bilimsel felsefe içi boş, temeli ve ürünü olmayan bir iddia olarak kalmıştır. Zira evrim teorisi v.b din-bilim kavgası yürütülen konulara bakıldığında gözlemlenebilen deneyle ispatlanmış kesin kanıtlardan mahrum olmasına rağmen milyonlarca yıllık ihtimaller ve tahminlere dayalı teoriler yığınıyla bilimsellik iddiasında bulunmuşlardır. Türler içerisindeki çevreye adaptasyonu ifade eden mikro evrimin, gözlemleyemedikleri ve deneyle ispatlayamadıkları türler arası değişimin kanıtı olabileceğini iddia etmişlerdir. Bununla entelektüel bir kibir havası gömleği giyerek küçümseyerek bu açıklamaları da saklayacaklarını zannetmektedirler.

XVIII. ve XIX. yy. felsefe karşısında bilimin belirleyici(külli ilim) olduğu dönemdir. Külli ilim bir disiplin olarak var olmasa bile, üst epistemolojik yapı bu işlevi gördüğünden “külli ilim” olarak vasıflandırılabilir. Bu dönemde ayrı disiplinler olan matematik, tabiat bilimleri ve sosyal bilimlerin epistemolojik dayanağının “akıl” olduğu göz önünde alındığında, “aklı mekanizma”nın/kartezyen mantığın külli ilim işlevi gördüğünü söyleyebiliriz.

Kelâm ilminin bilgi kaynaklarından olan aklın mutlak şekliyle mi yoksa vahiyle mukayyed şekliyle mi delil olduğu tartışmalıdır (el-Bakara 2/171; el-Ankebût

⁶¹ Osman Bilen, *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları*, 91-92.

⁶² Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 27-28.

29/43). Mu'tezile'nin akıl anlayışıyla Ehl-i sünnet'in akıl anlayışı arasındaki temel fark bu noktadan kaynaklanmaktadır.⁶³ Aklın mutlak şekliyle delil olabileceği kabul edildiğinde, sosyal bilimlerdeki akıl anlayışının kelâm ilmine taşınması imkân dâhilinde olur ve kelâmın sosyal bilime dönüşmesinin önü açılır. Kelâm ilmi genel olarak Allah'ın zat ve sıfatlarından başlayarak konularını genişletmekle beraber, "insan merkezli" bir anlayışı savunmamıştır. Allah ve tabiat hakkında sağlıklı bir anlayışa sahip olan insanın kendisi hakkında da sağlıklı anlayışa sahip olabileceği düşünülmüş,⁶⁴ Allah'a iman ile insan anlayışı ayrıma tabi tutulmamıştır. Allah'a iman ile insan anlayışı arasında "lazım-i gayr-i müfarrık" bir ilişki olduğu gerekçesiyle ikisi bir arada ele alınmış, insan mutlak haliyle müstakil bir varlık olarak kelâmın konusu yapılmamıştır.⁶⁵ Örneğin "kader" konusu geleneksel kelâm anlayışında Allah inancıyla ilgili bir konu iken,⁶⁶ modern dönemde insanla alakalı bir konu olarak algılanmıştır.⁶⁷ Diğer bir ifadeyle, geleneksel kelâm kader konusunu Allah'ın ilim, kudret, irade ve tekvin sıfatları çerçevesinde ele alırken, modern anlayış daha çok "insanın özgürlüğü" çerçevesinde ele almaktadır. Burada, tercih edilen hareket noktası iki anlayışın oturduğu zemin hakkında ipuçları vermektedir. İlkinde amaç "marifetullah" iken ikincisinde "marifetulinan" dır.

8. Kelâmın Din Bilimleriyle İlişkisi

Kelâmın bilgi kaynaklarından akıl anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan bir diğer konu, kelâmın din bilimleriyle ortaya çıkan ilişkisidir. Teoloji bir inancı haklı bulduğu için savunma gereğini duyar. Savunduğu inancın doğruluğunu savunurken ister istemez örtülü de olsa diğer inançların yanlış olduklarını kabul etmiş olur. Din bilimleri ise teolojiden farklı olarak din olgusunu bilimsel metotla objektif bir şekilde ele alma iddiasındadır. Din bilimlerinin bu metodunun kuşkusuz bazı faydaları vardır. Bu metodun faydalı tarafı, bütün inançları tartışmaya açabilmiş olmasıdır. Küreselleşen dünyada her inancın otonomluk taleplerinin ortaya çıkaracağı kargaşa izahtan varestedir. İnançlar üzerine tartışmaların başlatılması önemli hareket noktası sunmaktadır. Ancak, konuya olgusal seviyede yaklaşması ve normatif bir dil kullanamaması metodun zayıf yönünü oluşturmakta ve beklenen amacı zedelemektedir. Din bilimleri⁶⁸, inançlarda meşruiyet tartışmasını başlatamadığından kargaşayı ortadan kaldırmaktan daha çok epistemolojik kargaşayı "pekiştirmektedir". Gerçekten

⁶³ Kadı Abdulcebbar, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, trc. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 117-118; Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, 40.

⁶⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'idi'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's Sekafeti'd Diniyye, 2009), 34-35.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, 53.

⁶⁷ Hasan Hanefi, *Gelenek Ve Yenilenme*, trc. Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 21-22.

⁶⁸ Burada "din bilimleri" ifadesi, dinleri kelâm ve teolojiden farklı sosyal bilim metodlarıyla olgusal düzeyde inceleyen bilimler anlamında kullanılmış olup tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimleri kapsamamaktadır. Ancak tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve usûl ilimleri sosyal bilim metodlarıyla incelenmeye başladığında din bilimlerinin kapsamına dâhil edilmiş olur ve "normatif" olma özelliklerini yitirirler.

paradoksal bir durum ortaya çıkmış olmaktadır! Teolojinin “kusurlu” bir savunma yapmaktan, din bilimlerinin de normatif olamamaktan kaynaklanan yetersizlikleri bulunmaktadır. Bunları söylerken din bilimlerinin normatif olması gerektiğini söylemek istemediğimizi özellikle belirtmeliyiz.

Teoloji⁶⁹ yanlı olduğundan yetersiz, din bilimleri normatif olmadığından eksik olunca, ortaya çıkan epistemolojik boşluk nasıl doldurulabilir? Yanlı olmayan ve normatif olabilecek bir bilgi sistemi olabilir mi? Modern dönem epistemolojik yapı, bu boşluğu doldurabilecek imkâna sahip değildir. Muhtemelen bu kriz post modern sosyal bilim teorilerini ortaya çıkarmıştır. Bu durumda kelâm açısından önemli olan nokta şurasıdır: Kelâmın da din bilimleri metoduyla tartışmaya açılması epistemolojik açıdan mümkün müdür, diğer bir ifadeyle açılması doğru mudur? Kelâm sadece bilimsel metotla işleyen eleştirel aklın nesnesi yapılabilir mi?

Kur’an-ı Kerîm prensip olarak tartışmayı önemsemekte ve Allah’ın varlığı ve birliği konusuna deliller çerçevesinde bakmayı tavsiye etmekte, hatta emretmektedir. Bu çerçevede, kelâmın eleştirel akla konu yapılmasından korkmamak gerektiği söylenebilir. Ancak, kelâmın bilgi kaynaklarından aklı “bilimsel akıl”⁷⁰ olarak çerçevlendirip epistemolojik yapıyı inşa etmek/değiştirmek olabildiğince problemlili bir meseledir. Bu metot, kelâm düşünce sisteminin gâibden şahide çıkarım metodunu ortadan kaldıracak, dinin “maddileşmesinin” önünü açacak, kelâm bilgi sistemini sosyal bilimlerin “nesnesi” haline getirebilecektir. Sosyal bilim teorilerinin çekim alanına girecek olan kelâm, belirleyen olmaktan çıkıp “belirlenen”, yönlendirici olmaktan çıkıp “yönlendirilen” bir pozisyona itilmiş olacaktır. Benzer durum, din bilimleri için de geçerlidir. Çünkü din bilimleri de bilimsel metodu kullanmaktadır.⁷¹ Kelâmın sosyal bilim haline gelmesiyle örneğin “din felsefesi” haline gelmesi arasında önemli bir fark yoktur. Her iki dönüşüm, kelâm için olumsuz bir aşamayı ifade etmektedir. Kelâm teoloji haline gelmemesi gerektiği gibi, din felsefesi haline de gelmemelidir!

Müslümanca olmayan bir zihniyet kelâmı teoloji veya din felsefesi olarak anlamak durumundadır.⁷² Kelâma bu rol verildiğinde ise kelâma ait bilgi mirasının

⁶⁹ Kelâm vahye dayanan ve vahyi savunan bir ilimdir. Teoloji ise vahiy olarak görüleni savunan ve buna dayanandır. Bu açıdan kelâm teoloji değildir.

⁷⁰ Mustafa Çevik, *David Hume Ve Din Felsefesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 42.

⁷¹ Jacques Waardenburg, *İslâm ve Din Bilimleri*, trc. Ramazan Adıbelli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 49-50.

⁷² Din felsefesi, teoloji ve kelâm tamamen birbirinden kopuk alanlar değildir. Din felsefesi metot anlayışı gereği bütün dinlere objektif yaklaşmayı amaçlamaktadır; dolayısıyla şekil yönünden Kur’an’a uygundur. Ancak istidlal sonucunda hak olanı belirleme amacında olmadığından kelâmdan ayrılmaktadır. (el-Bakara 2/145; el-En’âm 6/81; eş-Şûrâ 42/16) Benzer durum teoloji için de geçerlidir. Teoloji bütün inançların savunulmasını ifade eden müşterek bir lafız olduğundan yine kelâmdan ayrılmaktadır. (el-Bakara 2/ 147, 176; el-A’râf 7/181; el-Kasas 28/53) İslam düşünce tarihinde tedvin asrına kadar “kelâm” bid’î anlayışı temsil eden bir lafız/kavram olmasına rağmen, epistemolojik dönüşüme uğrayarak meşru anlam içeriğini kazandı. “Teoloji” ve “din

anlaşılma ve yorumlanma sorunu ortaya çıkabilir. Çünkü kelâmda, müslüman olmayan akıl açısından her iki tarafa denk düşen tartışmalar vardır; ancak bu tartışmalar kendi iç bağlantılarıyla yapıldığından doğrudan teoloji veya din felsefesi alanına girmez. Kelâm bir kavrama verdiği anlam içeriği dolayısıyla ortaya çıkan mahzuru başka kavramlara atfettiği anlamlarla ortadan kaldırmaktadır. Mâtürîdîlik'le Eş'ariliğin tekvin ve kudrete atfettikleri anlam bu duruma örnek olarak verilebilir. Ancak bunu görebilmek için müslüman bir yaklaşıma/zihne sahip olma zorunluluğu⁷³ vardır. Sonuç olarak, bütün kelâm müktesebatı var olsa bile, müslüman düşünce zihniyeti olmadığı sürece, epistemolojik değer anlamında kelâm bilgisi veya kelâmî bilgi düşünülemez.

Kelâm ilmi, İslâm inançlarını savunduğu için ilk bakışta teoloji olarak anlaşılabilir, bunda bir sakınca da görülmebilir. Ancak şu soruyu sormak gerekir: Kelâmın İslâmı savunmasıyla bir teolojinin kendi inancını savunması aynı şey midir? Kuşkusuz her iki inanca sahip olmayan biri için her ikisini savunmak aynı şeydir. Ancak kelâmın bu bakış açısını kabul etmesi imkânsızdır.⁷⁴ Konunun detaylarına girmeden şu kadarını söylemek gerekir: Kelâm yanlış üzerinde ısrar etmekle doğrudan ısrar etmeyi aynı görmez. Çünkü kelâm İslâmı, müslümanlara ait olan bir inanç olması saikiyle değil, Allah'a ait bir din olması saikiyle savunur.⁷⁵ Bu açıdan, kelâm teolojiden oldukça farklıdır. Aynı şekilde, kelâm bir konu üzerinde sürekli tartışmayı kabul etmez; tartışmanın belli seviyede sonuçlanmasını ister. Bu noktada normatif dil kullanarak, inançlar arasında fark olduğunu söyler ve her inancı meşru görmez. O doğruyu anlamakla yetinmez, yanlışı da normatif bir dille belirler. Kelâmın bu yapısı, sosyal bilimler ve din bilimleri açısından doğru bulunmayabilir ve sorun olarak da görülebilir. Ancak inançların insanlara ait bir fenomen olması açısından değerlendirilmesinin ortaya çıkaracağı problemleri de bilmek gerekir. Örneğin "ateizm, agnostizm, küfür, şirk gibi inanç durumları insan hakkı kapsamında mı, yoksa Allah'a karşı bir haksızlık kapsamında mı ele alınmalıdır?

Kanaatimizce, bu konularda günümüz sosyal bilim ve din bilimleri görüş beyan etseler bile, bu sorulara cevap verebilecek epistemolojik yapıdan yoksundurlar. Daha geniş bir ifadeyle, sosyal ve din bilimlerinin bu ve benzeri sorulara metodik anlamda verebilecekleri "cevaplar" gerçekten cevap olabileme niteliğine sahip

felsefesi" tanımlamaları da ilerleyen zaman içerisinde bu tür bir anlam dönüşümlerine uğraması durumunda benzer durum geçerli olabilir. Ancak günümüzdeki baskın epistemolojik yapı göz önünde bulundurulduğunda, şimdilik bunu ileri sürmek pek mümkün görünmüyor.

⁷³ Şer'î hükmün menşei Allah'a ve onun ilâhî iradesidir. Alah'a nispet edilen hüküm "hak" iken, müçtehide nispet edileni zannîdir. (Rahmi Telkenaroğlu, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 20109), 9) Fıkıh usulündeki zannî bilgi hem vahyi korumakta, hem de realiteye kapı açmaktadır. Zannî olması tek bir duruma değil, bir arada olma durumuna işaret etmektedir. Bu yönüyle fıkıh usulündeki "zannî bilgi" müslüman zihne ait özel bir bilgi çeşidi olmaktadır.

⁷⁴ Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Daru'l Kitabî'l Arabiyye, 2006/1427), 431.

⁷⁵ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd*, 107.

değildir. Bilgide “ilişkisizlik” bağlamında çoğulculuğu meşru gören ve normatif olma imkânına sahip olamayan bir metodun bu tarz sorulara cevap verememesinin doğal olduğunu belirtmek gerekir ki, bu çalışmada amaçlanan hedeflerden bir tanesi de budur.

Bu aşamada doğal olarak İslam ilimlerinin ve özelde kelâmın nerede ve nasıl durması gerektiğinin cevabının aranması gerekir. Konu te’vilin imkânı ve meşruiyetine dayanmaktadır. Te’vile/içtihadı dayanan bilginin kognitif ve konatif açıdan değeri ne olabilir? Bu soruya verilecek cevap kelâm ve fıkın yerini belirleyecektir. Asl-fer’/şâhid gaib arasında kurulacak ilişkiyle oluşacak bilgiyi, asl ve fer’den hangisine atfen anlamlandırmak doğrudur? Asla atfen yapılacak isimlendirme/anlamlandırmada te’vilî bilgi “ilâhî”, diğer ifadeyle İslâma ait bilgi olarak tanımlanacakken, fer’e atfen yapılacak isimlendirme ve anlamlandırmada ise “beşerî”, diğer ifadeyle insana ait “sosyal bilim” olarak tanımlanmış olacaktır.

Te’vilî bilgiyi kesin bir şekilde bilimsel tanımlama sürecine girmek, bunu yapılması gereken zorunlu bir tespit olarak algılamak doğru değildir. Ebu’l Hasan el-Eş’ârî (ö. 324/936) ictihadî bilginin “din” olup olmadığı konusunun tartışmalı olduğunu belirtmekle muhtemelen bu noktaya işaret etmektedir.⁷⁶ Çünkü dikotominal bir durum ortaya çıkmış olmakta, daha doğrusu ortaya çıkarılmış olmaktadır.⁷⁷ İctihadî bilginin asl-fer’/vahiy-“akıl” ilişkisine dayandığını bildikten sonra, ilâhî ve beşerî şeklinde bir sınıflandırmaya tabi tutmanın faydası olmadığı gibi, zararı vardır. Çünkü asl-fer’ sistemine bağlı bilgi bizatihi İslâma ait özgün bir bilgidir; dolayısıyla tanımlamaya gitmeye gerek yoktur. Zaten bu bilginin tanımlanması da mümkün değildir. Çünkü bilgi varlığın kendisi ve durumları hakkında temyiz imkânını vermektedir; dolayısıyla varlığı idrak ile dile getirme biçimi arasında ilişki vardır. Tenzih, teşbih, tecsim, tenasüh v.b. varlığa dair tartışmalara bağlı ortaya çıkan kavramlardan bazılarıdır. Varlık “alanları” arasındaki ilişki bilgiye teşmil edildiğinde benzer tartışmalar bilgi alanında da ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, konu belli ölçüde “sıfatullah” konusunu andırmaktadır. Ancak burada şu noktanın belirtilmesinde fayda vardır:

Doğrudan vahye dayanan te’vilî bilgi ile elde edilen te’vilî bilgiyi “asl” yapıp yeniden elde edilen “te’vili bilgi” arasında farkın olduğunu bilmek gerekir. İctihadî bilgi vahye dayandığı halde müçtehide ait bilgi olması dolayısıyla “zannî bilgi” olarak görüldüğüne göre, zannî bilgiye dayanan bilginin doğrudan vahye dayanmaması dolayısıyla ilk şeklindeki anlam içeriğiyle zannî bilgi olarak görülmesi mümkün değildir. İslâm düşünce geleneğinde vahye dayanan zannî bilginin/fıkın değeri üzerine önemli müktesebat olmakla beraber, zannî bilgiye dayanan bilginin değeriyle ilgili aynı ölçüde çalışmanın/müktesebatın olmadığını

⁷⁶ Ebu’l Hasan el- Eş’ârî, *Makalatü'l-islamiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, mhk. Nuaym Zerzûr (b.y. : el-Mektebetü'l Asriyye, 1426/2005), II, 360.

⁷⁷ İctihadın/te’vilin çerçevesi kurlsız bir şekilde genişletildiğinde bazı mahzurlara yol açabilir. İctihad illetlerin elenmesi esasına dayanır. Sosyal, siyasi ve etkin/popüler epistemolojik sebeplere bağlı olarak sağlam olmayan bir illet hükme mesned kılınabilir. Bu durumda insan hayatında yozlaşma ortaya çıkabilir. Bununla beraber bu mahzuru ortadan kaldırmanın yolu, yine diğer bir illetin öne çıkarılmasından geçmektedir.

söylemek gerekir. Zannî bilginin metodolojik yorumuyla temel İslâm ilimleri ile sosyal bilimler arasında bir geçiş sağlanabilir.⁷⁸

Günümüzde müslüman sosyal bilim çalışmaları daha çok “Kur’an” merkezli yapılmaktadır. Yani sosyal bilimlerin doğrudan Kur’an’a dayandırılmasına yönelik çalışmalar ön plana çıkmaktadır. Ancak bu noktada temel İslâm ilimlerinin alanıyla sosyal bilimlerin alanı çakışmakta ve sosyal bilimlerle temel İslâm ilimleri arasında epistemolojik “kavga” ortaya çıkmaktadır. Bu durum tedvin aşrındaki akıl-vahiy kavgasını andırmakta ve fıkıh usulündeki anlamıyla zannî bilgiyle sosyal bilim arasında sürmektedir. Günümüzde, zannî bilgiye dayalı sosyal bilim metodunun geliştirilmesinin imkânı ele alınabilir ve bu yönde çalışmalar yapılabilir. Bu yapılamadığında iki yönde bir gelişme olabilir: İlk olarak, sosyal bilimler felsefe bilimler klasmanında kalmaya devam eder; ikincisi temel İslâm ilimleri sosyal bilim haline gelir. Her iki gelişme İslâm ilimlerini manipüle edecek ve devreden çıkaracak gelişmelerdir.

Sonuç olarak, içlem-kaplam ilişkine dayalı olmak şartıyla ilim/bilgi; vahiy, İslâm ilimleri ve beşerî/sosyal bilimler şeklinde bir hiyerarşik sistem içinde düşünülebilir. Burada “İslam ilimleri” ifadesi “ilk te’vilî/ictihadî bilgiler” anlamında kullanılmakta, günümüzde var olan yapısıyla “İslam ilimleri” kastedilmemektedir. İslâm ilimlerinin epistemolojik imkânları kapsayıcı olmakla beraber, günümüzdeki şekliyle İslâm ilimleri algısı bu minvalde değildir. Dolayısıyla var olan algının hareket noktası olarak görülmesi, birtakım epistemolojik tıkanmalara sebep olabilir. Günümüzdeki İslâm ilimleri yapılanmasının ve algısının epistemolojik çerçevesi ve sunabileceği imkânlar ayrı bir değerlendirme konusudur

Sonuç

İlimler varlık realitesini konatif ve kognitif düzeyde ifade edebildikleri ölçüde kapsayıcı olabilirler. Bu açıdan, vahiy Allah’ın bildirdiği bilgi olduğundan evrensel nitelikte olup insanlığın ortak epistemolojik sisteminde yer alması gerekir. Burada “gerekir” ifadesini müslümanlara ait bir hakkın teslimi anlamında değil, mantıksal bir sonuç/durum olarak kullanılmaktayız.

Prensip olarak müslümana ait bilgi vahiy, akıl ve duyu verilerinden oluşmaktadır. Vahiy, akıl ve duyu verilerine dayanan bilgiler ayrık olarak kullanılabilirdiği gibi, sentezci bir metotla bir arada da kullanılabilir. Tarihte ortaya çıkan selef ve kelam metotlarının çıkış noktası burasıdır. Vahiy, akıl ve duyu verileri bağımsız birer bilgi kaynağı olarak görüldüğünde İslam ilimleri, felsefe ve sosyal bilimler bağımsız birer bilgi alanı haline gelir. Buna karşın, vahiy, akıl ve duyu verilerine dayalı bilgiler sentez yoluyla içlem kaplam ilişkisiyle bir arada ele alınabilirse İslâm ilimleri, felsefe ve sosyal bilimler şeklinde bir ayrılaşmaya gidilmeye gerek kalmaz. Dolayısıyla günümüz bilimler hiyerarşisinde İslâm ilimlerinin/kelâmın sosyal bilimler kategorisinde kabul edilmesi önemli bir “sorun” olarak görülebilir.

⁷⁸ Uyanık, *Çağdaş İslam Düşüncesi*, 124.

Vahyin te'viline bağlı ortaya çıkabilecek "mahzurlar" bir realite olup, bu noktadaki çekincelerin haklılık payı olmakla beraber, vahyi bilgi sisteminden uzak tutmakla temel problemlerin ortadan kalkmayacağı da açık bir gerçektir. Bundan dolayı, bazı "risklerine" rağmen, vahyin ortak epistemolojik yapıya dâhil edilmesi tutarlı olmanın bir gereğidir. İnsan olmaları yönüyle müslümanlara ait tasarrufların bir kısmına bazı çekincelerle çerçeve çizilebilir ve bunun bir izahı vardır, olmalıdır! Ancak Allah'a ait bir bilginin/vahyin, hangi gerekçeyle bilgi sisteminin dışında tutulması gerektiğinin açıklaması yoktur.

Kelâmın bu yaklaşımı ilk bakışta apolojik zannedilse de nazar ve istidlâl açısından bakıldığında apolojik bir tutum değil, bizzat realitenin kabulü ve hakkın teslimi olduğu anlaşılır. Kelâm ilminin "külli ilim" oluşu da bu özelliğinden kaynaklanmaktadır. Teorik olarak atfedilen özellikler itibariyle "ihdas edilen" ilâh ile gerçek ilâh (Allah) aynı olmadığı gibi, teolojinin savunduğu gerçeklik ile kelâmın savunduğu gerçekliğin de aynı olması mümkün değildir.

Kaynakça

- Alfred, Weber. *Felsefe Tarihi*. trc. H. Vehbi Eralp. 5. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Aslan, Adnan. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2015.
- Aydın, Mustafa. *Bilgi Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2004.
- Aydın, Mahmut. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Bauberot, Jean. *Dünyada Laiklik*. trc. Ertuğrul Cenk Gürcan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Bıçak, Ayhan. *Felsefenin Kuruluşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Bilen, Osman. *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2007.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. 2. Baskı. Bursa: Asa Kitabevi, 2008.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kava'idi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, Tefvik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's Sekafetü'd Diniyye, 2009.
- Çevik, Mustafa. *David Hume ve Din Felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Demir, Ömer. *Bilim Felsefesi*. 5. Baskı. İstanbul: Sentaz, 2012.
- Duralı, Ş.Teoman. *Aklın Anatomisi-Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, trc. Lale Arslan, 2. Basım. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.

- el-Eş'ârî, Ebu'l Hasan. *Makalatu'l-islamiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, mhk. Nuaym Zerzûr. el-Mektebetü'l Asriyye, 2. Cilt. 1426-2005.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-İktisad fi'l-i'tikad*. nşr. Abdullah Muhammed el-Huleyli. Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1424/2004.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. trc. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. 6. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî. *İhyâ-u ulumi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l Ma'rife, ts.
- Gölcük, Şerafettin-Süleyman Toprak. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. 9. Baskı. Konya: Tekin Yayınları, 2016.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 4. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. Beyrut: Daru'l Kitabî'l Arabiyye, 2006.
- Hanefi, Hasan. *Gelenek Ve Yenilenme*. trc. Emin Maşalı, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- el-İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Rağıb. *el-Müfredat fi garîbi'l Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davedi. Beyrut: Daru'l Kalem, h.1412.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal*. nşr. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- Kadı Abdulcebbar. *Mu'tezile'de Din Usûlü*. trc. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Karadaş, Çağfer. *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Karadaş, Çağfer. "Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15, sy. 2(2006): 1-17.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivâyet*. Diyarbakır: A Grafik, 2015.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Antik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınları, 2009.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l Cami'ati'l Mısriyye, ts.
- el-Mevdudî, Ebu'l Alâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi Ve Hz. Peygamberin Hayatı*. trc. Ahmet Asrar, İstanbul: Pınar yayınları, 1983.
- Nev'î Efendi, *Netâyic el-Fünûn*, nşr. Haz. Ömer Tolgay. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Özlem, Doğan. *Felsefe Ve Doğa Bilimleri*. 3. Basım. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2003.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Subaşı, Necdet. *Türk Aydınının Din Anlayışı*, 2. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Telkenaroğlu, Rahmi. *İctihadda İsbet ve Hata Meselesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi*. 5. Baskı. İstanbul: Damla Yayınları, 1981.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları, 2010.
- Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslâmileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Waardenburg, Jacques. *İslâm Ve Din Bilimleri*. trc. Ramazan Adıbelli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Yesribî, Seyyid Yahya. *İrfan Felsefesi*. trc. Kenan Çamurcu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.



GÜNÜMÜZDE BAZI MARJİNAL MEHDÎ TİPLEMELERİ VE SÖYLEM ANALİZLERİ

Murat AKIN
Dr. Öğr. Üy., Bülent Ecevit Ü. İlahiyat F.
makin119@hotmail.co.uk
<https://orcid.org/0000-0003-1276-9215>

Öz

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve sünnet, bazen bir takım kişi ve gruplar tarafından ulaşmak istedikleri amaç ve gayeler doğrultusunda kullanılmaktadır. Bununla beraber bu iki kaynak bazı kişiler tarafından zamanla insanları etkilemek veya saflarına çekmek arzusuyla rüya, ilham, keşif, keramet ve bazı yayınlarla işlevsiz hale getirilmektedir. Bu yöntemi, bilinen büyük yapılardan ayrı bazı marjinal tipler de kullanmaktadır. Bunlardan insanlığın kurtuluşu için kendilerini birer ruhanî otorite olarak kabul eden Adnan Oktar, Serdar Çiftçi, İskender Evrenesoğlu ve benzerleri, dini bilgiyi aktarmada subjektif tecrübeleri dinin birer kaynağı olarak görmektedirler. Aynı zamanda kendilerini huzurun kaynağı olarak göstermektedirler. Halbuki tarih boyu bu iddialarda bulunan yüzlerce kişi gelip geçmesine rağmen, onların dedikleri huzur ortamı oluşmadı aksine bunların kendileri huzursuzluğun sebebi oldular. Şu an bile çalışmamızda isimlerini belirttiğimiz kişiler, onlarca mağdur aile oluşturmuş olup hukuki soruşturmaları devam etmektedir. Nihayetinde bu tipler İslam alemine birlik ve huzur yerine tefrika ve buhranlı yaşam sunmaktadırlar. Çalışmamızda gün geçtikçe sayıları katlanan bazı marjinal mehdî tiplerini ve söylemlerini analiz etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mehdî, Oktar, Evrenesoğlu, Çiftçi.

SOME MARGINAL MAHDI TYPOLOGIES AND DISCOURSE ANALYZES

Abstract

The Qur'an and sunnah, the main sources of Islam, happen to be used in favour of personal goals and intentions for some people and/or groups to achieve. However, in order to influence people and to bring them to their fronts these two sources by means of dreams, oracles, prophecies and some publications become eventually dysfunctional. Some marginal types, apart from large familiar structures, are using this method as well. Adnan Oktar, Serdar Ciftci, Iskender Evrenesoglu, and so on, who define themselves as spiritual authority for the salvation of mankind, regard their subjective experiences as a source of religion in the transmission of religious knowledge. At the same time they introduce themselves as the source of peace. Despite hundreds having been in the same allegation throughout the history, none brought any peace, yet they themselves were the cause of trouble. Even now, the aforementioned names in our work, victimised dozens of families and their legal investigations are still ongoing. Ultimately, these typologies offer nothing but dissension and depression to Islamic world instead of peace and unity. We intend to analyse some of these day-by-day-multiplying marginalised Mahdi typologies and their discourses.

Keywords: Kalam, Mahdi, Oktar, Evrenesoglu, Ciftci.

Atıf: Akın, Murat. "Günümüzde Bazı Marjinal Mehdî Tiplerini Ve Söylem Analizleri". *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 66-88.

Summary

The concept of mahdism, which was discussed in the history of Islam and can even be traced back to pre-Islamic period, is still being debated today and continues to be regarded by some to be related to 'belief'. Since no evidence exists with certainty, this issue was not included in *'aqīda* books of early Islamic period.

Mahdism should actually be considered from an ideological, sociological, psychological and even an economic in addition to a theological perspective. Today, we often see a lot of people who use mahdism as a tool of rant, and as something that occupies people's daily lives with different delusions. We can also see a constant increase in the number of people who are resorting to Mahdism to keep themselves busy. In our study; we will attempt to analyze Adnan Oktar, Iskender Evrenseloglu and Tuncer Ciftci, who are considered to be marginalized mahdi typologies, who have a number of followers that keeps increasing day by day, and we will attempt to analyse their discourse.

In the past and today, the discourse of Mahdism is centered on the claim that the Mahdi is a descendant of the Prophet, either of Fatima or her son Hasan, and there are even rumors that he will have the same name of the Prophet and his father will also have the same name of the Prophet's father. We should point out that just like those made the same claims of being the Mahdī several centuries ago did not succeed in bringing peace to the world, the ones having the same claim today have not been progressing in doingso. We should also underline that it's not a superiority to be a descendant of the Prophet. For, even some of the Prophet's own uncles were his enemies. Besides, this logic represents the false idea, pride of ancestry in *Jahiliyya* era. Opposingly, Islam has been in fight with this idea by emphasising that the true supremacy is with *taqwā*.

Despite different theories on the origin of Mahdism, its final version has been formed by the Shiite cultural and social evolution. Followingly, Imāmī Shiite accepted mahdism as one the primary attribute of their Imams. When we analyze today about the typology of the Mahdi it can be observed that it is majorly a Shiite concept, rather than Sunni.

We see from the marginalized mahdi typologies today that religion is being abused extensively as a reference to prove their legitimacy. However, in order something to be within the boundaries of the religion, it must be pointed out clearly in the Quran. Yet, the fundamental beliefs of Islam are stated in the Qur'an and are matured and perfected by the time of the Prophet. After that, no increase or decrease is accepted in the concepts of belief.

Those we point out as marginalized Mahdī types show also similar tendencies in using women as a marketing strategy. They are producing TV programmes in their own channels with a crew of selected women. These programs have been criticised by the Presidency of Religious Affairs many times for their false representation of Islam and being malicious for Muslim family structure.

These marginalized Mahdî typologies almost control their followers by the use of mass media in order to maintain their loyalty. Such individuals and other that we have not included in this study utilise these media organs efficiently for their propaganda.

Another common feature of marginalized Mahdi's typologies is not having a stance against the global world order. On the contrary, materialism and earthly pretention are of utmost importance.

One of the most important features so-called Mahdi proclaimers is the harm they give to the family life. Unfortunately, many families are being damaged by the use of false Islamic beliefs. Many followers of these individuals are having serious conflicts with their families and if they have lack of Islamic education this damage can be done quite easily. However, if they had learned Islam from its original sources, they could have seen that Islam gives as much room to reason as it gives to the tradition.

These proclamations above should not be considered as a simple issue. For, the overall picture they provide is causing a negative attitude towards all Muslims. Moreover, their followers unquestioned loyalty brings the acception of esoteric interpretation of the Script.

Giriş

Kelâm ilmi, konusuna göre "Allah'ın zatından ve sıfatlarından nübüvvet ve risalete ait meselelerden başlangıç ve sonuç itibariyle mahlûkatın durumlarından İslam kanunu üzere bahseden ilim,"¹ şeklinde tanımlanmıştır. Gayesine göre ise; "kesin delillere dayanarak muhaliflerin ileri sürdüğü şüphe ve itirazları ortadan kaldırmaya ve bu yolla İslâm inançlarını ispatlamaya çalışan ve irşad olmak isteyen de irşad eden, imanda taklit derecesinden kesinlik derecesine yükselişi sağlayan ilim,"² olarak tanımlanmaktadır.

Kısaca İslam dininin inanç esaslarını naslardan ve aklî yöntemlerden hareketle temellendirmeye çalışan kelâm ilmi, dinin asıllarıyla ilgilenir. İnsanın başta Allah olmak üzere varlık, bilgi ve eşyaya bakış açısını belirleyen bir ilimdir. Bununla beraber dini, dışarıdan yapılan müdahalelere karşı koruyan ve bidat kategorisini de belirleyen bir özelliğe sahiptir.

Kelâm ilmi, kişiyi taklit çukurlarından araştırma ile elde edilen kesin bilgi (tahkik) düzeyine çıkarmayı gaye edinmektedir. Ayrıca kelâmın, inanç prensiplerini açıklığa kavuşturmak, doğru yolu arayanları aydınlatmak ve şüpheleri, itirazları ortadan kaldırmak ve inanmamakta inat edenleri susturmak gibi önemli bir diğer gayesi bulunmaktadır. Bu gayelerle beraber, kişiyi yanlış yöntemlerle üretilen

¹ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dârü'l-fazile, ts.), 155.

² Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1: 146, 147.

şüpheler karşısında da korumayı gaye edinmektedir. Bu gayeden hareketle, mehdilik meselesindeki yanlış yöntem ve izahatlar karşısında kelâm ilminin mutlaka değerlendirmeleri olmalıdır.

Bu amaçla; hakkında kesin bir delilin olmamasına rağmen, bir takım sosyo-kültürel etkenlerin yanında özellikle Emevîler'in kuruluşundan itibaren yaşanan bazı siyasi gelişmelerle bazı kesimler tarafından bir inanç esası olarak değerlendirilen mehdilik,³ kelâm ilminin direk olmasa da dolaylı olarak ilgilendiği konular içerisine girmiştir. Günümüzde mehdî olduğunu iddia edenler, bir takım dinî argümanlar kullanmaktadırlar. Bu argümanların analiz edilmesi önem arz etmektedir.

İslam tarihinde hatta İslam öncesi dönemlerde de tartışılan bu konu, günümüzde de tartışılmakta olup bazıları tarafından bir inanç esası olarak değerlendirilmeye devam etmektedir. Mehdîliğin bir inanç esası olarak değerlendirilmesi ise bir takım problemleri beraberinde getirmiştir.

Bu problemler aynı zamanda mehdilik iddiasında bulunanların özelliğini oluşturmaktadır. Şöyle ki; mehdî olmaksızın dinin fert olarak yaşanamayacağı vurgusu, adalet ve ahlakı temel alan bir öğretinin olmaması, hurafe ve bir takım gizemli gösterilerle göz bağlayıcı olması günümüz mehdî tiplmelerinin özelliklerindedir. Ayrıca küresel sömürüye ilkesel bir duruşun olmaması, lüks ve gösterişli hayatın peşinde olması ve aile bağlarının koparılmasına sebep olmasını da bu özelliklere dahil etmek mümkündür.

Ayrıca Mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkanların, çoğu defa fitneye sebep oldukları, tefrikayı kan dökmeye kadar ilerlettikleri ve başarısızlıkları sebebiyle kendilerine tabi olanların hüsrana uğradıkları bir diğer gerçektir. Bu tür şahısların öncelikle kendilerinin ve müntesiplerinin dinî bilgilerden mahrum olmaları, çoğu defa onları basit mülahazalarla başbaşa bırakmaktadır.

Çalışmamız İslam literatüründe mehdîliğin tüm yönleriyle incelemesi veya delillerin tahlili olmadığından, burada konunun çerçevesini dikkate alarak ayrıntılara girmeden günümüzdeki bazı marjinal tiplmelerden bahsedeceğiz. Ancak İslam literatüründe ve tarihinde bu kavramın genelde sözlük anlamında kullanıldığını birkaç örnek vermekle açıklamak gerektiğini düşünmekteyiz. Şöyleki "mehdî" kelimesi Kur'an-ı Kerim'de üç anlamda kullanılmaktadır. Birincisi "yol gösteren" anlamında peygamberler için kullanılmıştır.⁴ İkincisi "hidayete erenler" anlamında tüm mü'minler için kullanılmıştır.⁵ Diğerisi ise "cennetin yolunu göstermek/kavuşturmak" anlamında kullanılmıştır.⁶ Hz.

³ Bk. Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 50; Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 127.

⁴ "Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi vahyettik. Onlar, daima bize ibadet eden kimselerdi." (Enbiya, 21/73).

⁵ "Allah, doğru yola gidenlerin hidayetini artırır. Sürekli kalan iyi işler, Rabbinin nezdinde hem mükâfat bakımından daha hayırlı, hem de âkıbetçe daha iyidir." (Meryem, 19/76).

⁶ "Allah onları muratlarına erdirecek, gönüllerini şâdedecek." (Muhammed, 47/5).

Peygamber de mehdî kelimesini “hidayete erdirilmiş” anlamında kullanmaktadır (mehdîyyûn).⁷ Yine doğru yolu gösteren anlamında Hz. Ali ve Hz. Hüseyin için de kullanmıştır (Hâdi-Mehdî).⁸ Bu bağlamda kanaatimizce tarihte bu kavram, genelde sözlük anlamından hareketle kullanılmış olduğudur. Yoksa Kur’an’da ıstılah anlamında bir kullanım görülmemektedir. Bundan dolayıdır ki bu mesele bir itikad meselesi olarak değerlendirilmemiştir.⁹ Ancak Şii çevreler, onlarca ayeti kendilerine delil olarak getirip Kur’an’da terim anlamıyla mehdîliğin geçtiğini ileri sürmektedirler.¹⁰

Sübutu kesinlik ifade etmediğinden bu mesele ilk dönem akâid kitaplarında yer almamaktadır. Ancak bir meselenin akâid eserlerinde yer almaması onun dinde hiç yerinin olmadığı anlamına yorumlanamayacağını belirtenler de olmuştur. Zira her ne kadar ilk dönem eserler de olmazsa da sonrakilerde az da olsa meseleye yer verilmiştir. Bu meseleye çoğu defa yer verilmemesinin nedenini ulemanın bunu kabul etmeyişi değil, konunun hassasiyeti olarak değerlendirenler de olmuştur.¹¹ Eleştiriye açık olan bu düşünceden hareketle Sünnî ekol içerisinde mehdilik müessesesinin varlığını kabul eden ve bunun inkarının Hz. Peygamber’in bir çok hadisinin inkarı anlamına geleceğini söyleyenler de bulunmaktadır.¹²

İşte mehdîliği kabul eden kesimler içerisinde gündeme genellikle “Ehl-i sünnet hassasiyetiyle tanınan ve bilinen” büyük yapılar/cemaatler gelmektedir. Ve bunlar üzerinden mesele tartışılmaktadır. Ancak meselenin diğer taraftan ayrı yollarla suistimal edildiği ve gerisinde yüzlerce mağdur bıraktığı bazı marjinal kişiler tarafından gündemde olduğu da bilinmelidir. İşte biz bilinen yapıların meseleyi irdeleyişlerinden ziyade marjinal dediğimiz bu şahısların düşünceleri üzerinden ele almaya çalışacağız.

Mehdîlik konusu aslında teolojik olmanın yanında ideolojik, sosyolojik, psikolojik hatta ekonomik yönüyle de düşünülmelidir. Günümüzde çoğu defa mehdîliği, bir rant aracı olarak kullanan ve insanların gündemlerini farklı hezeyanlarla meşgul eden ayrıca gün geçtikçe sayıları artan bir çok şahıs görmekteyiz. Çalışmamızda; sayıları gün geçtikçe katlanan marjinal mehdî tiplerinden Adnan Oktar, İskender Evrenesoğlu ve Tuncer Çiftçi’yi ele almaya ve söylemlerinin analizini yapmaya çalışacağız. Bunun için kısaca bunları tanıtıp sonra söylem analizinin yapılmasının daha faydalı olacağını düşünmekteyiz.

⁷ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 5.

⁸ Muhammed b. İsmail el-Mukaddem, *el-Mehdî*, (İskenderiye: y.y., 1424), 27; Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, 23.

⁹ Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, 190.

¹⁰ Mahmut Çınar, “Çağdaş Mehdîlik Tasavvurları ve Bunların Tarihsel Arka Planı”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014): 58.

¹¹ Mehmet Ali Büyükkara, “Mehdîlik Meselesi Hakkında Mütâlaalarım”, *Beklenen Kurtarıcı İnanç Sempozyum Kitaplığı* (İstanbul, KURAMER Yayınları, 2017): 432

¹² Ali Coşkun, “Dini Kurtuluş (Mehdîlik) Hareketlerinin Sosyolojik Boyutu” *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014): 53.

1. Adnan Oktar

1956 yılında Ankara'da doğan Oktar, uzun bir dönem "Harun Yahya" müstear ismini kullandı. Oktar için hazırlanan site ve kitaplardan öğrendiğimiz kadarıyla; aile büyükleri Hülagu fitnessi sırasında Kafkasya'ya göç etmiş, sonra Osmanlı'ya sığınıp, en sonunda da Ankara Bala'ya yerleştikleri belirtilir. Oktar'ın hayatının anlatıldığı sitesinde uzunca izahatlarla onun seyyid olduğu vurgusunun yapılması dikkatleri çeken ilk hususlardan birisidir. Şöyleki "Osmanlı-Rus Savaşları ve Rus-Kafkas Savaşları sırasında Anadolu'ya göç eden çok sayıda Kafkasyalı'nın arasında bir çok seyyid de bulunmaktadır. Bu seyyidler daha ziyade İç Anadolu Bölgesi'ne yerleştirilmişlerdir. O dönemde Türkiye'ye yerleşen seyyid aileleri arasında, Oktar'ın dedesi Ömer Bey ve ailesi de bulunmaktadır." Şeklinde izah edilir.¹³

1979 yılında, girdiği Mimar Sinan Üniversitesi'nde eğitimine devam etmek üzere İstanbul'a taşınır. 1982 yılında ilk kez, yine Mimar Sinan Üniversitesi'nde okuyan birkaç genç, Oktar'ın fikirlerinden etkilenmiş ve onun yanında yer almaya karar vermişlerdir. Aradan yıllar geçtikçe, Oktar'ın fikirlerini benimseyen gençlerin sayısı artmıştır. Özellikle Oktar'ın Darwinizm, Materyalizm ve Ateizm aleyhine yürüttüğü çalışmalar bir süre sonra daha geniş çevrelerde olumlu karşılık bulmuştur. Daha sonraları hakkında yapılan şikayetlerden dolayı 1986'da tutuklanıp cezaevine konulmuştur. Sonra Bakırköy Akıl Hastanesi'ne nakledilip akıl sağlığı yerinde olmadığı iddiasıyla müşahade altına alınmıştır. Hatta burada şuur bulandıran ilaçlar kendisine zorla verildiği de iddia edilmektedir.¹⁴

Konumuz açısından Oktar'ın kendisini mehdî olarak değerlendirmesine baktığımızda ise, bir çok mehdî tiplemesinin yaptığı gibi, mehdî ile kendisinin ortak özelliklerini sıralayıp ama kendisini direk mehdî olarak ifade etmediğini görmekteyiz. Mesela, rivayetlerde geçen "["Mehdî'nin iki defa kaybolmasını"](#), "["iki defa hapishaneye gireceğine işaret"](#) olarak yorumlayarak, bunun kendisine işaret ettiğini söyler.¹⁵ "Mehdî'nin ellerinin beyaz ve güzel olduğu, İstanbul'da çıkacağı, kıyafetlerinin parlak olacağı, insanların ona deli diyeceği, sakalının kevsec (yanlarda az) alt taraftan cezmedilmiş (düzeltilmiş) olacağı,¹⁶ Beşar (Esad) Mehdî'ye artık sizin hizmetinizdeyim diyeceği, dolayısıyla bu dönemde Haleb'in kuşatılacağı, Mehdî zamanında kadınlara baskının tamamen kalkacağı" gibi onlarca rivayetten hareketle kendisinin mehdî olduğuna işaret etmektedir. Yine, "nerede olursanız olun güneşi nasıl görüyorsanız Mehdî'yi de o şekilde görürsünüz" rivayetini, televizyonla tevil ederek kendisinin her yerde görülebildiğini işaret etmektedir.¹⁷

¹³ "Harun Yahya", Harun Yahya -Adnan Oktar, 2 Şubat 2018, [http://www.harunyahya.org/tr/Makaleler/4212/Hz-Muhammed-\(sav\)-in-kutlu-soyu-Seyyidler](http://www.harunyahya.org/tr/Makaleler/4212/Hz-Muhammed-(sav)-in-kutlu-soyu-Seyyidler).

¹⁴ "Harun Yahya", Harun Yahya-Adnan Oktar, 2 Şubat 2018, <http://www.harunyahya.org/tr>.

¹⁵ "Mehdi İki Defa Hapse Girecek", Youtube, 12 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=krdQyye8sbY>.

¹⁶ Ahmet Demir, *Mehdî'nin Çıkış Alametleri ve Özellikleri*, (İstanbul: Güneş Yayınları, 2005), 7-9, 147.

¹⁷ "Mehdî", A9Tv, 1 Ocak 2018, [http://a9.com.tr/video/1009/Hz-Mehdi-\(as\)/all](http://a9.com.tr/video/1009/Hz-Mehdi-(as)/all).

Oktar'ın eserlerinin tamamını inceleme imkânımız olmamıştır. Fakat genel itibarıyla bakıldığında içerisinde İslam düşüncesine usûl açısından aykırı durumlar rahatlıkla görülmektedir. Burada örnek olması açısından bir tanesinden bahsedeceğiz. Oktar, *Hayalin Diğer Adı Madde* isimli eserinde materyalist düşünceyi eleştirirken farkında olmadan kendisi mantıksal ve bir takım metodolojik hatalara düşmüştür. Materyalizmin her şeyin aslının madde olduğu iddiasını eleştirmeye çalışırken, his ile idrak edilen şeylerin tamamının hayalden ibaret olduğunu, bunların bir gerçekliliğinin olmadığını hatta havass-ı selime dediğimiz organların bile olmadığını söyleyecek kadar aşırı septik düşünceler sıralamaktadır. Teolojide ilmin yollarından kabul edilen havass-ı selimeyi bazı basit ve yanlış örneklerle yok etmektedir. Mesela şaşının iki görmesi veya göze tuz kaçtığına iki görmesinden hareketle, bunların verdiği ilme güvenilmeyeceğini ifade eder.¹⁸ Hâlbuki İlm-i kelâm'da sağlam olan beş duyu organı ilme sebep olur yoksa arızalı olan duyular değil.

Ayrıca bütün ilahi dinler açısından da tehlikeli, ilimden uzak ve kabul edilemez yorumları bulunmaktadır. Zira muhdesatın inkârı insanı muhdisin inkârına sevk eder. Birçok akâid ve kelâm kitabının ilk konusu eşyanın hakikati olması son derece önemlidir. Eğer madde hayalden ibaret olursa istidlal metotlarından birçoğu devre dışı kalır.

Oktar'ın yalnız yukarıda ismini zikrettiğimiz kitap çerçevesinden görüşlerini incelemek bile; ayeti kerimelerin zahirine zıt birçok fikir bulabilmenin yanı sıra irade-i cüziyyenin yok edildiğini ve nihayetinde insanın sorumluluğunu izah edemeyeceğimizi söyleyebiliriz. Oktar'ın ve diğer mehdî tiplerinin söylem analizlerine çalışmamızın ileriki sayfalarında yer vereceğiz.

2. İskender Evrenesoğlu

İskender Evrenesoğlu adına açılan siteden kısaca hayatı hakkında önemli gördüğümüz bazı bilgileri buraya alalım. "Evrenesoğlu, ilk Osmanlı akıncı beyi Evrenos Bey ve aynı zamanda Hz. Hasan'ın soyundan (şeriftir) geldiği iddia edilir. Eşref Rumi'nin manevi bir işaretıyla 29 Kasım 1933 tarihinde İznik'te dünyaya gelmiştir. İlk, orta ve Lise tahsilini Bursa'da tamamlamıştır. Üniversiteyi ise İstanbul Yüksek Ekonomi ve Ticaret Okulunda okumuş, Banka ve Muhasebe bölümünden mezun olmuştur. Kamu İktisadi Teşekkülleri, Türkiye Vakıflar Bankası ve Devlet Planlama Teşkilatında müfettişlik, müdürlük ve uzmanlık görevlerinde bulunmuştur."¹⁹ Bu paragraftan hareketle bakılırsa Oktar ile ortak yönlerini görmemiz mümkündür. Zira Evrenesoğlu da Oktar gibi kendisini Hz. Ali ve onun çocuklarına dayandırma ve Osmanlıyla irtibatlandırmaya çalışmıştır.

¹⁸ Harun Yahya (Adnan Oktar), *Hayalin Diğer Adı Madde*, (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2014), 20, 81, 96, 123 vd.

¹⁹ "İmam İskender Ali Mihr Kimdir", İmam İskender Ali, 11 Şubat 2018, http://www.imamiskenderalimihir.com/iskender_evrenesoglu/imam_iskender_ali_mihir/rhS.aspx.

Mihr²⁰ Vakfı ve *International Mihr Foundation*'ın kurucusu ve başkanı olarak tanıtılmaktadır. Her ne kadar gerçek âlemde olmasa da kâinatta, dünya ve ahiret mutluluğunu öğretebileceğinin iddia edildiği "*Universite of Allah*"ın kurucusu ve rektörü olduğunu ifade eder. Aylık Mihr dergisinin sahibi ve başyazarı olarak tanıtılır. Nur TV'nin ve Nur Radyo'nun da kurucusu ve sahibidir. Dünyayla ilgili konularda "İskender Erol Evrenosoğlu" ismini, manevi konularda ise Allah'ın kendisine verdiği (!) "İmam İskender Ali Mihr" ismini kullanmaktadır.²¹ Yine burada da görülmektedir ki bu tiplmeler, müntesiplerini artırmak için yayın organlarını mutlaka kullanmışlardır. Burada da sürekli vaazlar yapmaktadırlar. Oktar'da olduğu gibi Evrenosoğlu da zamanla İslam'ın esaslarına aykırı davranışlarda bulunabilmektedirler. Mesela vahiy aldığını ifade etmesi bunlardan birisidir.²² Bu söylemlerle ilgili analizler, ileriki sayfalarda yapılacağından burada uzatmayı uygun görmemekteyiz.

Mehdilik görevini nasıl aldığına dair ise şu bilgileri görmekteyiz: "Vakıflar Bankasında müfettişlik görevi yaparken ilk müşidi Azerbaycan'lı Dayı Bey kendisine ulaşmış ve böylece İskender Erol Evrenosoğlu, tasavvufa ilk adımını atmıştır. 1976 yılında irşad görevine başlamış ve 1986 yılında indi ilahide yapılan bir tören sonrasında Allahu Teâla tarafından kendisine Mehdilik verildiği" (!) iddia edilmiştir. Kendisi hakkında uzunca bilgilerin yer aldığı sitede nihayetinde Evrenosoğlu, şöyle tanıtılmaktadır: "Peygamber Efendimizin müjdelediği, yeryüzünü adaletle dolduracak ve benim evladımdan dediği, çıkışı kıyamet alametlerinden biri olan ve İslam âleminin beklediği insanları hidayete ulaştıracak olan mehdî'dir."²³

Mehdilik iddiasında bulunanların genel karakteristik özelliklerinden biri olan, iddialarını bir sıralamayla yapmalarını Evrenosoğlu'nda gayet net görmekteyiz. Şöyle ki ilk başta bir "veli" olarak kendilerini tanıtır, sonra bu tutarsa kendilerini "mehdî" olarak tanıtır. Diğer bir ifade ile veli ve müceddit gibi aşamaları mehdîliğe geçişte bir basamak olarak kullanırlar. Nihayetinde mehdî olduğuna itiraz gelmez aksine onaylanma varsa, bu defa kendilerini "resûl" olarak tanıtır. Evrenosoğlu da başta Allah'ın seçtiği bir veli sonra imam, halife, mehdî ve nihayette Allah'ın seçtiği "resûl" olarak tanıtılır.²⁴ Fakat bir peygamber/nebi olmadığı söylenir. Ancak bu iddianın ileride olmayacağı garantisi yoktur

²⁰ m.i.h.r.: Mehdî, İmam, Halife ve Resûl kelimelerinin baş harflerinden oluşmuştur. mehdî'nin "m"si, imam'ın "i"si, halife'nin "h"si, resûl'ün "r"si bir araya geldiği zaman m. i. h. r. kelimesi oluşur. farsça'da "güneş" demektir. Bunun da Evrenosoğlu'na Allah'ın verdiği kabul edilmektedir.

²¹ "İmam İskender Ali Mihr Kimdir", İmam İskender Ali, 12 Şubat 2018, <http://www.imamiskenderalimihir.com/iskender-evrenosoglu/imam-iskender-ali-mihr/rhS.aspx>.

²² "Canlı Yayında Vahiy Geliyor", Youtube, 12 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Fws1DoWN70Q>.

²³ "İmam İskender Ali Mihr Kimdir", İmam İskender Ali, 11 Şubat 2018, <http://www.imamiskenderalimihir.com/iskender-evrenosoglu/imam-iskender-ali-mihr/hS.aspx>.

²⁴ "İmam İskender Ali Mihr Kimdir", İmam İskender Ali, 11 Şubat 2018, <http://www.imamiskenderalimihir.com/iskender-evrenosoglu/imam-iskender-ali-mihr/rhS.aspx>

diyebiliriz. Diğer taraftan bu aşamalı mehdîlik iddiasını Kadiyanilikteki Mirza Gulam'ın yöntemine²⁵ benzediğini söyleyebiliriz.

Bu mesele biraz daha incelendiğinde görülecektir ki Evrenesoğlu, bu iddiasını kendince görmüş olduğu rüyalara ve izlediğimiz videolardan hareketle söyleyecek olursak aldığı ilhamlara dayandırmaktadır.²⁶ Ancak peygamberlik yalnız sadık rüyayla ve ilhamla gerçekleşen bir durum değildir. Zira Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), “peygamberin aslı tüm hayır ve bereketten haber verendir” der. Diğer bir ifade ile kendisinde bulunması gereken vasıflarının tümünün bir araya gelmesi sebebiyle kendisine peygamber denilmiştir.²⁷ Mesela peygamberlerde bulunan vasıflardan birisi güzel ahlakıdır. Ancak her güzel ahlak sahibi nasıl peygamber olamıyorsa her salih rüya gören veya ilham alan da peygamber olamaz.

Zira peygamberleri diğer insanlardan ayıran vahye muhatap olması, mucize sahibi olması ve tebliğinde masum olması kendisinde aranan en önemli hususlardır. Yine kelâm literatürüne bakıldığında çoğunlukla nebî kavramı resûl kavramıyla, müteradif veya daha umumi kabul edilmiştir.²⁸ Dolayısıyla resuller nebiler arasından seçilmiştir. Buradan hareketle nebilerin son bulması resullerin de son bulması olarak kabul edilmiştir. Zira İslam akâidi açısından düşündüğümüzde Hz. Muhammed (s.a.s.)'in son peygamber olduğu “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”(Ahzab, 33/40) ayetiyle açık bir şekilde belirtilmiştir.

3. Tuncer Çiftçi

Hayatı hakkında internet ortamında fazla bilgi bulunmayan Çiftçi, Kocaeli'de yaşamaktadır. İlk başlarda bazı radyo kanallarında çeşitli programlarda ilahiler söylerken kendisini takip eden yüzlerce takipçiyi görünce onların bu duygularını sömüren ve nihayette kendisini mehdî olarak tanıtan bir şahıs olarak tanınmaktadır. Kocaeli'de yayın yapan Gonca FM'in de sahibi olan Çiftçi, bunun yanında *Goncanın Özlemi* isimle bir dergi de çıkarmaktadır.²⁹ *Gonca'nın Özlemi* isimli bu dergiyi hayır için sattığını söyleyen bayan grupları tarafından camii önlerinde dağıtılmaktadır. Çiftçi'nin resminin de içerisinde olduğu bu dergi, ilmi hüviyetten uzak bir özellik taşımaktadır.

Okuduğu dualarla kanserli hastaları bile iyileştirdiğini iddia etmesi, yatalak hastaları bir günde ayağa kaldırıyorum demesi, insanları ikna edebilmek için ilginç hikâyeler uydurup insanların duygularını sömürdüğünü, tüm bunları da televizyon kanalında rahatlıkla yaptığını yüzlerce insan görmektedir. Yaptığı

²⁵ Bk. Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 523-524.

²⁶ “Youtube”, 7 Aralık 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=Fws1DoWN7OQ>.

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Beslüm, (Beyrut: Saru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1426/2005), 7:242

²⁸ Vezir Harman, “Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Drgisi* 18/2 (2014): 45-78.

²⁹ “Goncanın Özlemi”, Gonca Tv, 13 Şubat 2018, <http://www.goncatv.com.tr/>.

yayınlarında adeta şifa dağıttığı iddiasında bulunarak insanları dini istismar yoluyla kazanç elde etmeye çalışmaktadır.³⁰

Konumuz açısından bakıldığında; mehdî tiplerinde ortak özellik olarak gördüğümüz, önce kendilerini bir davetçi olarak tanıtır etrafına kitleleri toplamaya başladıktan sonra da, mehdî olduğunu iddia etmeyi, bunda da görmekteyiz. Diğer taraftan yine bu tiplerin ortak özelliği olan yayın organlarını kullanma ve kadınlarla programlar icra etmeyi bu şahısta da görmekteyiz.

Çiftçi'nin sahibi olduğu şirket tarafında çıkarılan *Goncanın Özlemi* adlı derginin kapağında "Allah dostlarının ortak görüşü: Hz. Mehdî göreve başlamıştır. Mehdînin kim olduğunu tahminde zorlanmadınız sanırım. Tabii ki Tuncer Çiftçi..." yazısıyla bu bildirilmektedir. Dergide sayfalarca mehdîlik konusu anlatılmıştır. Mehdînin Türkiye'den çıkacağını, onun boyundan kilosuna, burnundan saçlarına, kaşlarından gözlerine varıncaya kadar fiziksel özellikleri tek tek anlatılmıştır. Anlatılan özellikler sıralanırken tamamen kendisini tarif etmektedir. Mehdînin kendisinin de olduğu gibi 30-40 yaşlarında olduğu ve yine kendisi gibi sağ yanağında bir benin bulunduğunu belirtir.³¹ Tabii bu iddiası birkaç yıl içerisinde bitmiş olacaktır. Zira yaşı ilerlemekte ancak mehdînin yapacağını düşündüğü işlerse yapılmamaktadır.

Günümüz mehdî tiplerinin özelliklerinden birisi de kendileriyle kadınlar arasında iletişiminin sağlam olduğunu ve bununda mehdînin özelliklerinden olduğunu belirtmeleridir. Mehdînin de kendisinin oluşturduğu topluluk gibi kadınların da içinde bulunduğu 313-314 kişilik bir gruptan çıkacağını, büyük bir şehirde doğacağını, ona çiftçi (herras) deneceğini belirtmiştir.³²

Bu iddiada bulunanların diğer bir özelliği maddiyat peşinde olmadığını söylemesine rağmen, yaşamının buna uymamasıdır. Yanında çalıştırmak için aldıkları genellikle varlıklı ailelerinin çocuklarının olduğu bu vasıta ile onlardan para sızdırmaya çalıştığı, bununla beraber lüks bir hayat içinde olup pahalı arabalara binmesi, villalarda oturması ve bunları canlı yayınlarla insanlara izletmesi onun halk tarafında bilinen en önemli özellikleridir.³³

Nihayetinde de görüldüğü üzere, Çiftçi de diğer mehdîlik iddiasında bulunanlar gibi kendisini kesinlikle sağlam delillerle temellendirememektedir. Aynı zamanda genel yöntem olan basını kendi arzusuna alet etme uygulamasını bunda da görmekteyiz. Şimdi bu tiplerin söylemlerini İslam inancı açısından değerlendirmeye çalışalım.

³⁰ "Ayak Rahatsızlığı İçin Dua Eden Tuncer Hoca", Youtube, 13 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=azh69Sgk2zk>

³¹ "Şimdi de Kendini Mehdi İlan Etti", Haber Dilovası, 12 Şubat 2018, <http://www.haberdilovasi.com/haber-simdi-de-kendini-mehdi-ilan-etti-1071.html>.

³² "Şimdide Kebdini Mehdi İlan Etti", Haber Dilovası, 12 Şubat 2018, <http://www.haberdilovasi.com/haber-simdi-de-kendini-mehdi-ilan-etti-1071.html>.

³³ "Yayın Akışı", Gonca Tv, 12 Şubat 2018, <http://www.goncatv.com.tr/>.

1. Psiko-Sosyal Söylem

Kısmen giriş bölümünde psiko-sosyal söyleme değinmekle beraber burada ayrı bir başlık halinde vurgulamayı uygun bulmaktayız. Zira tarihte olduğu gibi günümüzde de marjinal mehdî tiplerinin insanların duygusal yönlerinden istifade etmektedirler. Şöyleki Müslümanlar arasında hicri I. asrın sonlarında siyasi bir takım hadiseler neticesinde oluşan toplumsal buhranlardan kurtulmak için bazı rivayetlerden hareketle toplumda kurtarıcı bekleme inancı yayılmaya başlamıştı.³⁴ İnsanları bu sıkıntılı durumdan kurtaracak, onları refah içerisinde devam edecekleri bir hayat bahşedecek olan kişi mehdî olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifade ile siyasi iktidarı ele geçiremeyen muhalif gruplar, psikolojik olarak iktidar düşüncelerini canlı tutmak için mehdî inancına tutunmuşlardır.³⁵

Bu kurtarıcı şahıs aslında bir çıkar yolu olarak kabul edilmektedir. İnsanların böyle bir beklenti içerisinde girmelerinde ve kitlesel olarak hareket etmelerinde ise örflerin, sosyal ve siyasi hadiselerin, eğitim ve öğretimin rolü büyüktür.³⁶ Böyle bir ruh halini farklı toplumlarda görmek gayet mümkündür. Mesela Moğollar Çin'in baskılarından kurtulmak için, Cengiz Han'ın tekrar döneceğine inanmışlardır. İspanya'da Moriskolar, bir çok zulme maruz kaldıklarında, bir gün mutlaka Türkler/Osmanlı bizi kurtaracak diye düşünmüşlerdir.³⁷ Nihayetinde günümüzde mehdî tiplerinin katılımcı kitlelerine bakıldığında, hayatında bir şekilde mağdur olmuş bir çok kişi görmek mümkündür.

Ayrıca eski din ve inançların çoğunda insanlığın maddî ve mânevî sıkıntılarını giderecek, sosyal ve dinî hayatı ideal olgunluğa ulaştıracak bir otoritenin geleceği inancı vardır. Beklenen bu kişi için Aztekler quatzalcoatl, Eski Mısırlılar ameni, Hinduizm kalki, Budizm maytreya, Mecûsîlik saosyant, Yahudi ve Hıristiyan ise mesîh ismini kullanmaktadırlar.³⁸ Bunlar her inançta farklı isim ve özelliklerle tanıtılsa da adaleti getirme, zulmü kaldırma ve dinlerinin emirlerini yeniden ikame etme açısından ortak özellikler taşımaktadırlar.

Günümüzde de insanlar, içerisinde buldukları bazı sıkıntı ve buhranlardan kurtulmak için böyle bir çıkar yolu aramaktadırlar. Ancak böyle psikolojik bir durumda insanların eğitim ve öğretim durumu önem arz etmektedir. Zira hangi davranışın inanca zarar verip vermediği ancak bu alanda alınan sağlam ilimlerle tespit edilebilir. Mesela Şia'nın mehdîlik meselesine, inancın bir zarurati gibi önem verdikleri bilinmektedir. Hatta çocuklara kreşlerde bu konunun anlatıldığı bilinmektedir.³⁹ Dolayısıyla bu çevrede yetişen veya böyle bir ilim alan kişi, orada kabul gören görüşten farklı değerlendirmeler yapması neredeyse imkansız olmaktadır.

³⁴ Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", 129.

³⁵ Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/25, (2007): 184.

³⁶ Gustave Lebon, *Kitleler Psikolojisi*, trc. Selahattin Demirkan, (İstanbul: Yason Yayınları, 1979), 85.

³⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları, Siyasi Tarih*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 321.

³⁸ Ekrem Sankıoğlu, "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 369.

³⁹ Çınar, "Çağdaş Mehdîlik Tasavvurları ve Bunların Tarihsel Arka Planı", 62.

Nihayette insanın kısmen fıtratında olan adalet, barış, huzur, refah özlemi bu tür inanca meylettirmiştir denilebilir. Bu inanca meyledenler de kendilerini yukarıda belirttiğimiz kişilerin yanında bulmaktadırlar. Burada vurgulanması gereken; buhran ve sıkıntılardan kurtulmak için insanlar önce kendileri tedbirlerini almalı sonra da rabbine sığınmalıdır. Bugün mehdî olduğunu iddia edenlerin insanlığın hangi sıkıntılarını giderdikleri irdelenmelidir.

Diğer yönden bu tür inanışlar Müslümanların ekonomik hayatlarını, fen ve teknikte ilerlemelerini de etkilemiştir. “Bu işi ancak mehdî halledebilir” düşüncesi, işi üzerinden atma ve tembelliğe itilmiş bir haleti ruhiyenin gelişmesini doğurmuştur. Öyle ki ezilen kitleler olumsuzlukları değiştirmede başarısız olunca, kendilerini bu durumdan kurtaracak, gerektiğinde zalimlerden intikam alabilecek bir mehdî bekler olmuşlardır.⁴⁰ Böyle bir kişi veya toplum umudunu kırmış, haksızlığa uğradığını düşünmüş ve bu durumdan kurtulmak için mehdîyi bekler olmuştur.

2. Soy/Familya Söylemi

Tarihte de günümüzde de mehdîlik iddiasında bulunanların en çok üzerinde durdukları söylem, kendilerini peygamber soyuna dayandırmalarıdır. Zira Mehdî'nin Hz. Fatıma'nın soyundan veya onun oğlu Hz. Hasan'ın neslinden geleceği, isminin peygamberin ismine benzeyeceği, babasının isminin de babasının ismine benzeyeceği rivayetleri bulunmaktadır.⁴¹ Şii fırkalar başta Hz. Ali olmak üzere, Hz. Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye, Hasan el-Askerî, Muhammed Ali en-Nakî gibi kişiler hep bu soy ağacından hareketle mehdî kabul edilmişlerdir.⁴²

Tarihi süreçte, “mehdînin kendisini peygamber soyuna dayandırması” günümüzde de aynen devam etmektedir. Mesela tarihte Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye/Muhammed b. Abdillâh (ö. 356/967) peygamberin iki omuzu arasında yumurta büyüklüğünde bir benin olduğunu, isminin ve babasının isminin ona benzediğini ifade ederek mehdîlik iddiasında bulunmuştur.⁴³ Adnan Oktar da aynı şekilde, iki omuzunun arasında yumurta büyüklüğünde bir benin olduğunu belirtmek suretiyle aynı söylemleri kullanmaktadır.

Burada şunu belirtelim ki yüzyıllar önce aynı iddiaları dillendirenler, geldiğinde dünyayı nasıl huzura kavuşturma iddialarını gerçekleştiremedilerse, günümüzde de mehdîlik iddiasında bulunanlar da bu iddiayı gerçekleştirememektedirler. Ayrıca peygamberle aynı soydan olmak üstünlük alameti değildir. Zira öz amcalarının ona en büyük düşmanlık yaptıkları unutulmamalı. Diğer yönde bu tür düşünce cahiliyedeki soyla övünmeyi ön plana çıkartmaktadır. Oysa İslam bu tür yanlış düşüncelerle mücadele etmiş ve asıl üstünlüğün takva ile olduğunu vurgulamıştır.

⁴⁰ Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, trc. Turan Koç, (İstanbul: İz Yayınları, 1997), 197.

⁴¹ İbn Mace, “fiten”, 34; Ebû Davud, “Kitabü'l-Mehdî”, 106

⁴² Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Şii Fırkalar*, trc. Hasan Onat v.dğr., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 31, 53, 57, 61, 109

⁴³ İsfahanî, *Makâlâtü't-talibîn*, thk. Ahmed Sakar, (Kahire: y.y., 1949), 161-165.

3. Şîî Söylem

Mehdîliğin kökeni hakkında farklı bilgiler bulunmakla beraber,⁴⁴ Müslümanlar açısından düşünüldüğünde her ne kadar Sünnîler arasında yaygınlık kazanmış olsa da son hali Şîîler, özellikle de İsmailiyye ve Kat'ıyye'nin başını çektiği gruplar tarafından kültürel ve sosyal şartlarına uygun bir anlayış haline getirilmiştir. Daha sonra da İmamiyye Şiası, mehdîliği İmam'ın önemli vasfı olarak kabul etmiştir.⁴⁵ Böylelikle İmamiyye'ye göre beklenen mehdî onikinci imam Muhammed b. el-Hasan'dır.⁴⁶ Buradan hareketle de mehdîliği imametın bir devamı ve parçası olarak değerlendirdiklerinden artık onlar için bir inanç esası olmuştur.⁴⁷

Günümüzdeki mehdî tipolojilerini incelediğimizde de Sünnî düşünceden ziyade Şîî söylem içerdiğini söylemek mümkündür. Diğer bir ifade ile marjinal mehdî tiplerin beklenen kurtarıcıya yükledikleri misyon Sünnî kesim tarafından yüklenilen misyonla örtüşmeyip Şîî söylemi yansıtmaktadır. Şöyle ki; yukarıda isimlerini belirttiğimiz ve daha burada isimlerini belirtmediğimiz bir çok kişi mehdîlik meselesini zarûrât-ı diniyyeden saymaktadır. Halbuki Sünnî söylem mehdîliği zarûrât-ı diniyyeden saymamaktadır. Sünnî söylemde mehdîliği kabul edenler, mehdînin şu an hayatta olup olmadığına dair bir ifade kullanmazken, Şîîler mehdînin şu an hayatta olduğunu kesin ifadelerle belirtmektedirler. Günümüzdeki mehdî tiplerinin de şîî fırkalar gibi düşündükleri görülmektedir.

Ayrıca günümüzdeki mehdî tiplerinin mehdîye yükledikleri misyon açısından masum olduğunu belirtmeleri de, söylemlerinin Şîî söyleme yakın olduğunu göstermektedir. Zira masum olarak kabul ettikleri tipolojiler dinin kaynağı gibi görülmektedirler. Bu anlayış ise İslami gerçeği gözardı etmek olup hakikatın yerine başka şahısların konması olmaktadır. Bu tipolojiler tarafından nassların batınî anlamlarının öncelenmesi de bunların mehdîlik söylemlerinin Şia'ya yakın olduğunu göstermektedir. Özellikle siyasi söylemlerle Şia tarafından savunulan bu düşünce, kültürlerin ve bir tür inancın transformasyonu olarak diğer ekollerde de görülmeye başlanmıştır. Nihayetinde mehdîlik iddiasını asıl gündemlerinde tutanlar Şîî gruplar olmuşlardır demek mümkündür.

4. Kendilerini Din'e Dayandırma İhtiyacı

Tarihte bir takım grup ve şahıslar dini kendi çıkarlarına alet etmişlerdir. Halbuki din üzerinden topluma, toplumun sosyolojisine, psikolojisine ve kültürüne müdahale etmek din istismarı olmaktadır.⁴⁸ Kendilerinin meşruiyetlerini ispat ve desteklemek için seçtikleri bu yöntem ise dinin Allah'a has kılınmasına aykırıdır. Zira Allah, Kur'an'da "Dini Allah'a has kılarak O'na ibadet edin." (A'raf, 7/29).

⁴⁴ Geniş bilgi için bk. Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, 29 vd.

⁴⁵ Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", 131, 136.

⁴⁶ Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh el-Kummî "Şeyh Sadûk", Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Risaletü'l-i'tikadâtü'l-İmâmiyye (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, trc. E. Ruhi Fıçlalı, (Ankara: Ankara ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 124.

⁴⁷ Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*, 75.

⁴⁸ Mehmet Görmez, "Din İstismarı", *Din İstismarı*, (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 9.

buyurmaktadır. Bu durum bize İtalyan Filozofu Giordano Bruno'nun şu sözünü hatırlatmaktadır: "Tanrı, İradesini hakim kılmak için yeryüzündeki iyi insanları kullanır; yeryüzündeki kötü insanlar ise kendi iradelerini hakim kılmak için Tanrı'yı kullanırlar."⁴⁹ Aynı zamanda Allah'ın şu çağlar üstü hitabı da burada hatırlanmalıdır: "Ey insanlar, Allah'ın va'di haktır, doğrudur. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın. Hilekâr insanlar ve şeytan da, Allah'ı öne sürerek, Allah adına sizi kandırmasın." (Fâtır, 35/5).

Günümüzdeki marjinal mehdi tiplerinde de kendilerini dine dayandırma ihtiyacı olduğunu ve meşruiyetlerini ispat için dini referans olarak kullandıklarını görmekteyiz. Halbuki bir meselenin dinin inanç esasları içerisinde olabilmesi için Kur'an'da buna işaretin olması gerekmektedir. İslam'ın temel inanç esasları Kur'an-ı Kerim'de belirtilmiş ve Peygamber döneminde kemale ve tamama ermiştir. Bu dönemden sonra inanılacak hususlar bağlamında herhangi bir artış veya eksilme kabul edilmemiştir.

Mehdilik iddiasında bulunan tipler kendilerinin "kurtarıcı" olduklarını bir takım dini argümanlara dayandırmaktadırlar. Halbuki bu mesele için Kur'an'da bir delil bulunmamakta olup tamamen rivayet kültürüne ve bazı makâlât türü eserlere dayandırılmaktadır. Nihayetinde teorik bir söylem olan mehdilik iddiası bu şahıslar tarafından muhkem bir inanç haline dönüştürülmektedir. Mehdilik meselesi bu tipler tarafından özellikle kendilerine bir kutsallık ve ayrıcalık kazandırmak amacıyla kullanılmaktadır.

Diğer taraftan dinde bilgi kaynağı olarak kabul edilen havass-ı selime, haber akıl, yerine bu tür şahıslar daha çok rüya, ilham ve keşfi kullanılmaktadırlar. Halbuki kelâm kitaplarında bilginin kaynağı olarak ifade edilen veya bazı eserlerde bilgi edinme yolları (esbâbü'l-ilm) olarak belirtilen başlıkta bilginin nasıl ve nerelerde elde edildiği üzerinde durulmaktadır. Bilginin güvenilirliği açısından bilginin kaynağı son derece önemlidir. Bundan dolayı kelâm âlimleri Allah'ın bilgisine ulaştıracak kaynakların neler olması veya olmaması gerektiğini tespit etmeye çalışmışlardır. Nihayetinde kelâm ilminde bilgiye ulaştıran kaynaklar duyu, haber ve akıl olmak üzere üç çeşittir. Bunun yanında rüya, ilham ve keşf gibi hususlar ise herkesi ilgilendirmediklerinden bilginin kaynağı olarak kabul edilmemiştir.⁵⁰ Şu hakikati de belirtmek gerekir ki günümüz mehdî tipleri temel İslam ilimlerini tedris etmemişlerdir. Dolayısıyla aslında ilmin kaynağının neliği konusu muhtemelen onların gündemlerine bile gelmemiştir.

Müntesipleri eğer ilmi bir çevreden gelmemişse -ki geneli böyledir- liderlerine ilahi bir misyon yüklerken farkında olmadan onun aktardığı bilgilerin de ilahi kaynaklı olduğunu düşünmektedirler. Bu durumda lider, artık peygamberle görüşen, gördüğü rüyalar hak olan ve aktardığı tüm bilgiler kesin olan bir kisveye

⁴⁹ Halil Altuntaş, "Dini Kaldıraç Yapma İhaneti", *Din İstismarı*, (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 35.

⁵⁰ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal), trc. Hüseyin Atay, (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1978), 4-6.

bürünmüş olmaktadır.⁵¹ Burada Hz. Peygamberden nakledilen şu rivayeti hatırlatmamız faydalı olacaktır. “Allâh Teâlâ ilmi kullarının sadrından silmek ve çekip almak sûretiyle kaldırmaz. Ancak âlimlerin rûhunu kabzetmek sûretiyle alır. Nihâyet hiçbir âlim kalmayınca insanlar kendilerine câhil bir takım kimseleri reis edinirler. Bunlara sualler sorulur, onlar da ilimleri olmadığı halde fetvâ verirler. Böylece hem kendileri dalâlete düşer, hem insanları idlâl ederler.”⁵² Diğer taraftan bu tipler, nassların anlaşılmasında tamamen batını yorumlar tercih etmektedirler.

Nihayetinde yukarıda da açıkladığımız üzere; kelâm ilmi, rüyanın bilgi kaynağı olmasını kabul etmediği gibi onun uygulanmasını ve başkalarını bağlamasını da kabul etmemiştir. Diğer taraftan ilham ve keşf gibi durumlar doğrudan İslam’da bilgi kaynağı olarak değerlendirilmemiş, ancak açıklayıcı bir bilgi olarak kabul edildiği olmuştur. Zira ilhamın bir bilgi değerinin olmadığını söyleyen ilk kişilerden birisi İmam Mâtürîdî’dir.⁵³ Tüm bu bilgilerden hareketle görülmektedir ki mehdîlik iddiasında bulunanlar, bu düşüncelerini İslam’la sentezleyerek canlı tutmaya çalışmışlardır. Hâlbuki ki bir meselenin dinin aslında olması için belirlenen temel kaynaklarda varlığı kesin olmalıdır.

5. Kadın Algıları

Marjinal mehdî tipler olarak ifade ettiğimiz şahıslar kadınlarla gündeme gelme hususunda da benzerlik göstermektedirler. Bu şahıslar, kendilerine ait televizyonlarda genelde kadınlardan oluşan ekiplerle beraber bir takım programlar yapmaktadır. Yapılan bu programlar zamanla İslam’ın meşru dairesinin dışına çıktığı gerekçesi ve İslam aile yapısını zedelediğinden dolayı da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından eleştirilmiştir.⁵⁴ Diğer taraftan ne ilginçtir ki; başka yapılar kadınları belli mekanların dışına çıkmayı bile uygun görmeyerek aşırılığa giderken bunlar da kadının mahramiyetinde sınırın olmadığı bir bakış açısı getirerek aşırılığa gitmişlerdir. Bütün bunlar şu hakikati göstermektedir: “kadının bedeni üzerinden tahakküm kurmak hem seküler hem de dini ideolojiler için her zaman tercih edilen bir yol olmuştur.”⁵⁵

İslam, kadına şerefli bir mevki ve pek büyük bir makam vermiştir. Bununla beraber “Ana-babanıza öf bile demeyin.” (İsra, 17/28). ayetinde anne ve baba aynı ölçüde değerlendirilmiş, “Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O’ndan en çok korkanızdır.” (Hucurât, 49/13) ayetiyle de üstünlüğün cinsiyetle değil ancak takva ile olduğu bildirilmiştir. Peygamberimizde “cennet annelerin ayakları

⁵¹ Emine Kaya, “Dini Grupların Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanırken Araçsallaştırdığı Formlar (Fetö Örneği)”, *Journal of Analytic Dromity International Refereed Journal* 1/1, (2017): 71.

⁵² Buhârî, “İlim”, 34.

⁵³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Beyrut: Dâru sader, 2010), 69.

⁵⁴ “Diyanet İşleri Başkanı Erbaş’tan Adnan Oktar Açıklaması”, Dini Bülten, 12 Şubat 2018, <http://www.dinibulten.com/diyanet/diyanet-isleri-baskani-erbas-tan-adnan-oktar-aciklamasi/7220>.

⁵⁵ Hilmi Demir, *Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kültür Cemaatinin Radikalleşmesi*, (Ankara: Ay Yayınları, 2017), 121.

altındadır.”⁵⁶ buyurarak kadının İslam’daki konumuna işaret etmiştir. Bütün bunların yanında günümüzdeki mehdî tiplerinin kendi propagandalarında kadınları bir meta olarak kullanmaları, onlara değer verdiklerinden olmasa gerek kanaatindeyiz.

Özellikle Oktar’ın kanalında kadınlarla yaptığı program, ABD’deki The Family (Children of God)/Tanrının çocukları tarikatındaki “flirty fishing” yöntemini anımsatmaktadır. Zira bu hareket, kadınların cinsel yönlerini kullanarak erkekleri kendi tarikatlarına çekme veya onlardan bağış almaya çalışmışlardır. Her ne kadar sonraları bu uygulama kaldırılmış olsa da, “law of love/sevgi kanunu” adını verdikleri öğretiyle kadın-erkek gönüllülük esasıyla istedikleri zaman istedikleri kişilerle beraber olabiliyorlardı.⁵⁷ Belirttiğimiz kişilerin programlarında böyle yapıldığını söylememiz elde belgelerin olmamasından dolayı mümkün değildir. Ancak uyguladıkları yöntemin, İslam-örf ve âdetlerine uymadığını söylememiz mümkündür.

Oktar tarafından kadınlar devamlı övülmekte ve onların fedakârlık noktasında son derece cesur oldukları vurgulanmaktadır. Mesela “kadınlar, çok fedakâr ve yiğittirler. Sevginin karşısında yapmayacakları yoktur. Cesaretleri ve sabırları çok yamandır. Allah’ın ihtişamlı, güzel, en sanatlı tecellisidir kadınlar.”⁵⁸ Denilerek adeta doğru ifadelerle onlardan her türlü cesaret göstermeleri istenmiştir. Sözüm ona vücudunu teşhir etmeleri bunlar tarafından artık “cesur pozlar” olarak tanıtılmaktadır. Ve yine kadının güzelliğini ve cazibesini sunması İslam açısından meşru görüldüğü beyan edilmektedir.⁵⁹

Yalnız Oktar değil aynı zamanda Çiftçi de son dönemlerde televizyon programlarında kadınlara fazlaca yer vermektedir. Her ne kadar Oktar gibi olmazsa da etrafında topladığı kadınlara şifa dağıttığını iddia etmektedir.⁶⁰ Evrenesoğlu ise genelde tek başına programlar yapmakla beraber, İslam’a aykırı davranışlarla gündeme geldiği medyaya düşmüştür. Kadın mürideleriyle yaşadıkları bunlara örnek olarak gösterilebilir.⁶¹

⁵⁶ *Suyûtî, el-Camiü’s-sağir, (Beyrut, y.y., ts.), 3642*

⁵⁷ Ali Köse, *Milenyum Tarikatları Batıda Yeni Dini Akımları*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 124.

⁵⁸ “Günün Sözü”, Harun Yahya, 14 Şubat 2018, <http://podcast.harunyahya.com/bilgi/gununsozu/13052-peygamberimiz-s-a-v-in-kad%C4%B1nlarabak%C4%B1%C5%9F-a%C3%A7%C4%B1s%C4%Bm%C3%BCkemmeldi-kad%C4%B1n>.

⁵⁹ “Günün Sözü”, Harun Yahya, 14 Şubat 2018, <http://podcast.harunyahya.com/bilgi/gununsozu/13052-peygamberimiz-s-a-v-in-kad%C4%B1nlarabak%C4%B1%C5%9F-a%C3%A7%C4%B1s%C4%B1-m%C3%BCkemmeldi-kad%C4%B1n>.

⁶⁰ “Çiftçi İle Hoş Sohbetler”, Youtube, 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Lv2eouUqEOgA>.

⁶¹ “İskender Evrenesoğlu’ndan Müridinin Kızına Taciz”, Youtube, 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=XawkrCfDqoq>; <https://www.youtube.com/watch?v=DuzMnlx-g7Q>.

6. Basın-Yayın Organlarını Kullanmaları

Marjinal mehdî tiplerleri, kendilerine tâbi olanların mensubiyetlerindeki hassasiyetin yok olmaması için medyatik unsurlarla adeta onları kontrol altına almaktadırlar. Kendilerinin bastırıldığı kitap ve dergiler belirlenmiştir. Böylece nefisini temizlemek veya iyi bir dindar olmak isteyen müntesiplerin başka kişi ve mekanlara yönelmelerinin önüne geçilerek ruhanilikleri kaybolmamış olmaktadır.⁶² Zamanın şartlarına uygun olmaları için de modern vasıtalar, yazılı ve görsel kurumlar kurularak kendilerine bağlılık temin ve devam edilmeye çalışılmıştır.⁶³

Bu bağlamda Adnan Oktar ve Harun Yahya adıyla A9Tv⁶⁴, kendisine ait internet sitesi ve bir çok kitap ve bu kitapların pdf ortamında sunumu yapılmaktadır.⁶⁵ Hatta bir site ile yetinilmemiş farklı isim ve dillerde de sosyal alemde yerini almıştır.⁶⁶ Aynı şekilde İskender Evrenesoğlu, kendisine ait Nur Tv, MPL Tv⁶⁷ ve bir de sitesi⁶⁸ ayrıca videolarının yayınlandığı internet kanalları bulunmaktadır.⁶⁹ Bunlar kadar yaygın olmazsa da Serdar Çiftçi'nin de yayın yaptığı Gonca Tv⁷⁰ ve internet üzerinden yayının yapıldığı kanalları bulunmaktadır.⁷¹

Nihayetinde yukarıda isimlerini belirttiğimiz ve çalışmamızda daha isimlerini belirtmediğimiz bu tür şahıslar sohbet ve propagandalarında yayın organlarını etkili bir şekilde kullanmaktadırlar. Ancak bu yayın organlarında yaptıkları programların İslam'ın emir ve yasaklarına aykırı bir şekilde icra edildiği ve çoğu defada RTÜK tarafınadan ceza aldığı bilinmektedir.⁷² Bu şahıslar, televizyon kanallarında sabahlara kadar, insanların canlı yayına bağlanıp, doktordan, komşusundan, mahalle muhtarından veya Allah'tan isteyeceği şeyleri bunlardan istemeleri günümüz müslümanın manevi duruştan ne kadar uzak olduğunu göstermektedir. Ne yazık ki modern insanın kutsalla iletişimini sağladığı yol bu olmaktadır. Bu yolla modern insan içerisinde olduğu boşluğu giderdiğini düşünürken nice gönüllerde boşluklar oluşturmaktalar. Çünkü canlı yayına bağlananların isteklerinin çoğunluğu maddi sıkıntılara yönelik olup manevi buhranlara yönelik değildir.

Buradan hareketle marjinal mehdî tiplerlerinin savunduğu mehdî inancının Allah-insan ilişkisinde farklı bir yansıma meydana getirdiğini görmekteyiz. Bu yansıma Allah'ın insan ve toplumla ilişkisinin yanlış algılanmasına ve buna bağlı

⁶² Mehmet Evkuran, *15 Temmuz Üzerine Düşünceler*, (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017), 21.

⁶³ M. Saffet Sarıkaya, "Dini Zihniyetimizin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İz Düşümleri", *İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2001): 54.

⁶⁴ "A9 Tv", 14 Şubat 2018, <https://www.a9.com.tr/>.

⁶⁵ "Harun Yahya", 14 Şubat 2018, <http://harunyahya.org/>.

⁶⁶ "Harun Yahya", 14 Şubat 2018, <https://adnanoktarsays.com/>; <http://adnanoktar.com/>.

⁶⁷ "Nur Tv", 14 Şubat 2018, <https://www.canlitv.com/nur-tv/>; <https://mpl.tv.tr/>.

⁶⁸ "İskender Evrenesoğlu", 14 Şubat 2018, www.imamiskenderalimihir.com/.

⁶⁹ "Youtube", 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=hvpMw5xsDBA>.

⁷⁰ "Canlı Tv", 14 Şubat 2018, www.canlitvlive.io/izle/gonca-tv.html.

⁷¹ "Youtube", 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=BMkuULoLXHc>.

⁷² "RTÜK'ten Adnan Oktar'a Ceza", NTV, 14 Şubat 2018, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/son-dakika-haberi-rtukten-adnan-oktara-ceza,3Ov53TfO1kyOwmn8kM7jEg>.

olarak olmaması gereken bir Allah tasavvuruna yönlendirmektedir.⁷³ Zira insanlar Allah'tan istenilmesi gereken her şeyi adeta bir çırpıda bunlar tarafından yapılabileceğini ve verileceğini düşünmektedirler.

7. Küresel Sömürüye İlkesel Duruşlarının Olmaması

Marjinal mehdî tiplerinin ortak bir özelliği de küresel sisteme karşı ilkesel bir duruşlarının olmamasıdır. Bununla beraber maddiyata, gösterişe ve zevku sefaya son derece önem vermeleridir. İnfak konusunu ara ara gündeme getirirler ancak onu kendilerine yapılmasını teşvik ederler. Çünkü bu tipler ferdiyetçilikten uzaklaştırarak kendi grupları içerisinde anlam kazanmanın önemini vurgularlar.

Tv kanallarında yapılan programlara veya bastırdıkları kitap ve dergilere bakıldığında son derece göz alıcı, cafcacı ve dikkat çekici olmasına özel önem göstermişlerdir. Halbuki İslam gösteriş yasaklamış, sade ve mütevazı olmayı ise teşvik etmiştir. Bu tiplerin aşırılıkları, diğer bir ifadeyle kendilerini frenleyememeleri onları dünyevileşmeye yöneltmektedir. Dünyevileşmeyi kendilerine hedef tayin ettikten sonra ise hedefe ulaşmada her türlü araç meşru görülmeye başlamaktadır.

Bu tipler, yerel ve küresel bağlamda yayınlar yapmakla beraber yerel ve küresel bağlamda bir ahlakî ve hukukî sorunu çözmek için atılması gereken herhangi bir adım atmazlar. Aksine kendileri bu türden meselelerin müsebbipleri olurlar. Bu da kendi müntesipleri tarafından normal bir durum olarak algılanmaya başlanmaktadır. Bunun neticesinde “günahın sıradanlaştırması ve meşrulaştırılması”⁷⁴ gerçekleşmiş olmaktadır. “Allah’a isyanın olduğu yerde kula itaat edilmez” ana kaidesinden haberi olmayan müntesipler, mehdî tiplerinin dedikleri her hususa şüphesiz bir şekilde ittiba etmektedirler. Bu durum da sırf önderlerine itaat uğruna Allah'ın emir ve yasaklarına isyanı yaptırmaktadır. Zira bir dönem liderlerinin dediklerini Allah'ın dediklerinin üzerinde değerlendirerek bir gecede tesettürü teferruat olarak değerlendirenler olmuştu.⁷⁵

Nihayetinde marjinal mehdî tipleri ahlak kurallarının geçerli olmadığı, mahremiyet duygusunun kaybolduğu ve meşru olmayanın meşrulaştırıldığı ortamlar oluşturdukları görülmektedir. Dolayısıyla yer yüzüne adaleti tesis etmeyi vaadeden mehdî tipleri, küresel bağlamda hiçbir adaletsizliği engelleyememekte aksine bir çok adalet ve ahlak problemi üretmektedirler.

8. Aile Bağlarını Kopartma

Mehdîlik iddiasında bulunan kişilerin en önemli özelliklerinden birisi de aile yuvasına verdikleri zarardır. İslam'ın en çok önemseydiği kurumlardan olan aile, ne yazık ki yine İslam inancı alet edilerek zedelenmektedir. Bu şahıslara müntesip olanlar ailelerinin dediklerinden ziyade artık bunların dediklerini yapmaktadırlar.

⁷³ Mustafa Öztürk, “Beklenen Kurtarıcı (Mehdî) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış”, *Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyum Kitaplığı* (İstanbul, KURAMER Yayınları, 2017): 356.

⁷⁴ Öztürk, “Beklenen Kurtarıcı (Mehdî) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış”, 366.

⁷⁵ bk. Ekrem Keleş, “Bizi Aldatan Bizden Değildir”, *Din İstismarı*, (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 31.

Öncesinde aldıkları ilmi bir behre yok ise bu iş daha da kolay olmaktadır. Halbuki eğer İslam dinini asli kaynaklardan öğrenmiş olsaydı, İslam'ın nakle yer verdiği kadar akla da yer verdiğini görürdü. Nihayetinde söylenenlerin kaynağını tespit edemezse de akılla değerlendirme yoluna gidebilecekti.

Mesele Avusturya Viyana'da yaşayan bir Türk vatandaşı, uzun zamandan beri haber alamadığı kızlarını Oktar'ın programında görmesi son derece düşündürücüdür. Her ne kadar suç duyurusunda bulunup zararın neresinden dönülse kardır dese de o kızların hayatlarında ömür boyu izlerin bırakıldığı aşikardır.⁷⁶ Bu tür vakıaların yalnız bir tane ile sınırlı olmadığı ve yalnız Oktar için değil isimlerini yukarıda belirttiğimiz kişiler için de geçerli olduğunu basından rahatlıkla görmekteyiz.⁷⁷

Bundan kısa bir süre önce Türkiye'de yaşanan 15 Temmuz olayında bir grubun yaptıkları Müslüman toplumun din üzerinden nasıl mağdur edilebileceğinin tarihimizdeki en acı örneklerinden birisini oluşturmuştur.⁷⁸ Aynı tür mağduriyetlerin yaşanmaması için aile ile evlatları arasına giren bu tür şahıslara fırsat verilmemesi gerekmektedir. Zira sosyolojik bir gerçek olan bu tür şahısların, sosyolojik savrulmalara ve acılara yol açabilecekleri riski her daim bulunmaktadır.⁷⁹

Sonuç

Yukarıda isimlerini belirttiğimiz kişilerin mehdîlik iddiaları basit bir olay görünümünde değerlendirilmemelidir. Zira bu tür şahısların ortaya çıkardıkları tablo, tüm Müslümanlara dair olumsuz bir tavrın sergilenmesine sebep olmaktadır. Diğer taraftan Müslümanların içerisinde buldukları psikolojik durumun iç açıcı olmadığını da göstermektedir. Müslümanlar, içerisinde buldukları buhrandan kurtulmak için bir kurtarıcı aradıkları aşamada, ilmi birikimlerinin de olmaması onları yanlışlıklara sevk etmektedir. Öyle bir hal almaktadır ki kurtarıcı olarak kabul ettiklerine tereddütsüz teslimiyet göstermişlerdir. Bu tereddütsüz teslimiyet, "kurtarıcıların" nassların batını yorumlarını da kabule sevk etmiştir. Artık yapılan bu yorumlar onların inançları haline gelmektedir.

Günümüzdeki mehdîlik iddiaları şunu da hatırlatmaktadır: tarihte birçok mehdîlik iddiası oldu, fakat bu iddia sahipleri, mehdînin yapacaklarına inandıkları hususları yapamadılar. Bu günden sonra da böyle bir beklenti içerisine girmek ve bu iddia sahiplerine rağbet etmek tarihten ders alamamaktır. Bu durum mehdîliğin, toplumların siyasi ve kültürel eğilimleri neticesinde ortaya çıktığını göstermektedir.

⁷⁶ "Kızlarını Adnan Oktar'ın Programında Görünce", Haberler, 12 Şubat 2018, <https://www.haberler.com/kizlarini-adnan-oktar-in-programinda-gorunce-suc-10464551-haberi/>

⁷⁷ "Sahtekarı Kim Durduracak", Analiz Merkezi, 12 Şubat 2018, <http://www.analizmerkezi.com/bu-din-sahtekarini-kim-durduracak-32332h.htm>.

⁷⁸ Evkuran, *15 Temmuz Üzerine Düşünceler*, 25.

⁷⁹ Adem Çaylak, *Gülenizmin Soykütüğü*, (Ankara: Savaş Yayınları, 2016), 521.

Neredeyse mehdîlik iddiasında bulunanların tamamı kendilerine ait özel tv kanallarında eskiden üretilmiş teolojik bilgileri, özünde olmayan bir estetik ekleyerek izleyicilerine/müritlerine anlatmaktadırlar. Mehdîliği rüya, keşf ve aşırı te'villerle inanç haline getirilmiş bir olgu olarak sunmaktadırlar. Bu da körü körüne bağlılık veya yandaşlık olarak değişik boyutları ile giderek yaygınlaşmaktadır.

Görebildiğimiz kadarıyla Oktar, Çiftçi, Evrenesoğlu ve benzerleri, kendilerini insanlığın kurtuluşu için birer ruhanî otorite olarak kabul etmektedirler. Halbuki tarih boyu bu iddialarda bulunan yüzlerce kişinin gelip geçmesine rağmen, onların dedikleri huzur ortamı oluşmadı aksine bunların kendileri huzursuzluğun sebebi oldular. Şu an bile çalışmamızda isimlerini belirttiğimiz kişiler onlarca mağdur aile oluşturmuş olup, hukuki soruşturmaları devam etmektedir. Son tahlilde bu tipler İslam alemine birlik ve huzur yerine tefrika ve buhranlı yaşam sunmaktadırlar.

Nihayetinde, “tabiatın boşluk kabul etmediği” gerçeğinden hareketle, İslamî değerlerin hakiki anlamıyla yaşanmamasıyla oluşan alanları bu tür şahıslar doldurmaktadır. Bunlar da kendi yorumlarını dinle özdeşleştirmekte ve yalnız kendilerinin sahih dini bilgi taşıdıklarını ifade etmektedirler. Böyle olunca da sırf kendi platformlarında kullandıkları argümanları bir takım hamasi duygularla mezc ederek insanlığın kurtuluşu için bir gelecek vaatmeye koyuluyorlar.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil. “Dini Kaldıraç Yapma İhaneti”. *Din İstismarı*. 35-40. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Analiz Merkezi, “Sahtekarı Kim Durduracak”, 12 Şubat 2018, <http://www.analizmerkezi.com/bu-din-sahtekarini-kim-durduracak-32332h.htm>.
- A9Tv, “Mehdî”, 1 Ocak 2018, [http://a9.com.tr/video/1009/Hz-Mehdî-\(as\)/all](http://a9.com.tr/video/1009/Hz-Mehdî-(as)/all).
- A9 Tv, 14 Şubat 2018, <https://www.a9.com.tr/>.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Mehdîlik Meselesi Hakkında Mütâlalarım”. *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı Sempozyum Kitaplığı*. 431-436. İstanbul, KURAMER Yayınları, 2017.
- Canlı Tv, 14 Şubat 2018, www.canlitvlive.io/izle/gonca-tv.html.
- Coşkun, Ali. “Dinî Kurtuluş (Mehdîlik) Hareketlerinin Sosyolojik Boyutu”. *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*. 47-57. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Siddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-fazile, ts.

- _____. *Şerhu'l-Mevâkıf*. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çaylak, Adem. *Gülenizmin Soykütüğü*. Ankara: Savaş Yayınları, 2016.
- Çınar, Mahmut. *Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- _____. "Çağdaş Mehdîlik Tasavvurları ve Bunların Tarihsel Arka Planı". *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*. 57-73. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Demir, Ahmet. *Mehdînin Çıkış Alametleri ve Özellikleri*. İstanbul: Güneş Yayınları, 2005.
- Demir, Hilmi. *Gülen Örgütü Ezoterik Bir Kült Cemaatin Radikalleşmesi*. Ankara: Ay Yayınları, 2017.
- Dini Bülten, "Diyanet İşleri Başkanı Erbaş'tan Adnan Oktar Açıklaması", 12 Şubat 2018, <http://www.dinibulten.com/diyanet/diyanet-isleri-baskani-erbastan-adnan-oktar-aciklamasi/7220>.
- Ebû Davud, Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: y.y., 1992.
- Evkuran, Mehmet. *15 Temmuz Üzerine Düşünceler*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2017.
- Gonca Tv, "Goncanın Özlemi", 13 Şubat 2018, <http://www.goncatv.com.tr/>.
- Gonca Tv, "Yayın Akışı", 12 Şubat 2018, <http://www.goncatv.com.tr/>.
- Görmez, Mehmet. "Din İstismarı". *Din İstismarı*. 9-12. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Haber Dilovası, "Şimdide Kebdini Mehdî İlan Etti", 12 Şubat 2018, <http://www.haberdilovasi.com/haber-simdi-de-kendini-mehdi-ilan-etti-1071.html>.
- Haberler, "Kızlarını Adnan Oktar'ın Programında Görünce", 12 Şubat 2018, <https://www.haberler.com/kizlarini-adnan-oktar-in-programinda-gorunce-suc-10464551-haberi/>
- Hakyemez, Cemil. "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 127-144.
- Harman, Vezir. "Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Drgisi* 18/2 (2014): 45-78.
- Harun Yahya -Adnan Oktar "Harun Yahya", , 2 Şubat 2018, [http://www.harunyahya.org/tr/Makaleler/4212/Hz-Muhammed-\(sav\)-in-kutlu-soyu-Seyyidler](http://www.harunyahya.org/tr/Makaleler/4212/Hz-Muhammed-(sav)-in-kutlu-soyu-Seyyidler).
- Harun Yahya-Adnan Oktar, "Harun Yahya", 2 Şubat 2018, <http://www.harunyahya.org/tr>.
- Harun Yahya, 14 Şubat 2018, <http://harunyahya.org/>.
- Harun Yahya, 14 Şubat 2018, <https://adnanoktarsays.com/>; <http://adnanoktar.com/>.

- Harun Yahya, "Günün Sözü", 14 Şubat 2018, <http://podcast.harunyahya.com/bilgi/gununsozu/13052-peygamberimiz-s-a-v-in-kad%C4%B1nlara-bak%C4%B1%C5%9F-a%C3%A7%C4%B1s%C4%B1-m%C3%BCkemmeldi-kad%C4%B1na>
- İmam İskender Ali, "İmam İskender Ali Mihr Kimdir", 11 Şubat 2018, http://www.imamiskenderalimihir.com/iskenderevrenosoglu/imamiskender_ali_mihir/rhS.as
- İskender Evrenesoğlu, 14 Şubat 2018, www.imamiskenderalimihir.com/
- İsfahanî. *Makâlâtü't-talibîn*. thk. Ahmed Sakar, Kahire: y.y., 1949
- Kaya, Emine. "Dini Grupların Dini Bilgi Kaynaklarını Kullanırken Araçsallaştırdığı Formlar (Fetö Örneği)". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal* 1/1 (2017): 65-82.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/25 (2007): 177-226.
- Keleş, Ekrem. "Bizi Aldatan Bizden Değildir". *Din İstismarı*. 29-34. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kummî, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbaveyh. *Şîû Fırkalar*. trc. Hasan Onat v.dğr., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- _____. Ebu Cafer Muhammed b. Ali, *Risaletü'l-i'tikadâtü'l-İmâmiyye (Şîû İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. trc. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara: Ankara ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları Batıda Yeni Dini Akımları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Lebon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. trc. Selahattin Demirkan, İstanbul: Yason Yayınları, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. 7. cilt thk. Mecdi Beslüm, (Beyrut: Saru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- _____. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru sader, 2010.
- Mukaddem, Muhammed b. İsmail. *el-Mehdî*. İskenderiye: y.y., 1424.
- NTV, "RTÜK'ten Adnan Oktar'a Ceza", 14 Şubat 2018, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/son-dakika-haberi-rtukten-adnan-oktara-ceza,3Ov53TfQ1kyOwmn8kM7jEg>.
- Nur Tv, 14 Şubat 2018, <https://www.canlitv.com/nur-tv>; <https://mpl.tv.tr/>.
- Öztürk, Mustafa. "Beklenen Kurtarıcı (Mehdî) İnancının Günümüze Yansımalarına Genel Bir Bakış", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı Sempozyum Kitaplığı*. 353-376. İstanbul, KURAMER Yayınları, 2017.

- Özdemir, Mehmet. *Endülü's Müslümanları, Siyasi Tarih*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn. *Kelâm'a Giriş* (el-Muhassal). trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1978.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem, "Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 369-371.
- Suyûfî. *el-Camiü's-sağir*. Beyrut, y.y., ts
- Sarıkaya, M. Saffet. "Dini Zihniyetimizin Oluşumunda Dini Tarikat ve Cemaatlerin Olumsuz İz Düşümleri". *İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2001): 45-60.
- Watt, Montgomery. *İslami Hareketler ve Modernlik*. trc. Turan Koç, İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Yahya, Harun. *Hayalin Diğer Adı Madde*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2014.
- Youtube, "Mehdi İki Defa Hapse Girecek", 12 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=krdQyye8sbY>.
- Youtube, "Canlı Yayında Vahiy Geliyor", 12 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Fws1DoWN7OQ>.
- Youtube, "Ayak Rahatsızlığı İçin Dua Eden Tuncer Hoca", 13 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=azh69Sgk2zk>
- Youtube, "Çiftçi İle Hoş Sohbetler", 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=Lv2eoUqEOgA>.
- Youtube, "İskender Evrenesoğlu'ndan Müridinin Kızına Taciz", 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=XawkrCfDqgo>; <https://www.youtube.com/watch?v=DuzMnlx-g7Q>.
- Youtube, 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=hvpMw5xsDBA>.
- Youtube, 14 Şubat 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=BMkuULoIXHc>.



ARAPKIRLI HÜSEYİN AVNİ'DE BİLGİ, BİLGİNİN KAYNAKLARI VE DEĞERİ*

Mustafa BOZKURT

Dr. Öğr. Üy., İnönü Ü. İlahiyat F.

mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1615-4907>

Öz

Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyetin ilk yıllarında değişik eğitim kurumlarında kalam ilmi dersleri veren Arapkirli Hüseyin Avni, Mâtürîdî gelenekten gelmesine rağmen Eş'ari geleneğin önemli bir kolu olan felsefi-kelamın da son dönem önemli temsilcilerindedir. Bu çalışmada Hüseyin Avni'nin bilgi anlayışı, kendi eserleri temel alınarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hüseyin Avni, yapılan birçok bilgi tanımını eleştirmiştir. Mâtürîdî'ye ait olan tanımın güzel bir tanım olduğunu vurgulamıştır. Kendisi ise bilgi ile ilgili bir tanım denemesi yapmamıştır. Daha ziyade felsefe kelam tartışmalarının ve birbirlerine karşı reddiyelerin gündeme getirildiği tehâfüt geleneğine benzer bir bilgi tasnifi yapmaktadır. Bilginin kaynakları konusunda kelam geleneğine tam bir bağlılıkla bilginin kaynaklarının üç olduğunu belirtir. Bunların duyular, haber ve akıl olduğunu söyler. Bu kaynakların her birinin ayrı alanla ilgili bilgiler getirdiğini ve bu bilgilerin güvenilir keskin bilgiler olduğunu söyler. Duyuları tek tek ele alan Hüseyin Avni, kelamcıların kabul ettiği beş dış duyunun yanında İslam Filozoflarının kabul ettiği beş iç duyuya da yer vererek felsefi kelamın izlerini yansıtmaktadır. Haber konusuna özellikle de doğru haber konusuna değinerek resulün haberi ile daha ziyade hadisleri kastettiğini görmekteyiz. İlhamın sübjektif oluşu dolayısıyla kelamda delil olamayacağını belirtirken akıl hususunda hem kelamcılarının hem de filozofların kabullerine yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Arapkirli Hüseyin Avni, Epistemoloji, Bilgi Nazariyesi, Bilginin Kaynakları, Bilginin Değeri.

KNOWLEDGE, SOURCES OF KNOWLEDGE AND ITS VALUE IN HUSEYİN AVNİ OF ARAPKIR

Abstract

Hüseyin Avni of Arapkir was one of the representatives of philosophical Kalam, an important branch of the Ash'arî theological tradition, despite the fact that he belonged to the Mâtürîdî tradition. In this study, Avni's understanding of knowledge was tried to be revealed. Avni criticized many definitions of knowledge. He did not try to make his own definition of knowledge. He, however, made a classification of knowledge similar to that of the Tahâfüt tradition. For him, sources of knowledge are the five senses, reason, and transmission (*khavar*). He argues that each of these sources offers information about a certain area, and that knowledge in the question was reliable. Avni gave place in his understanding of knowledge to five internal senses accepted by Islamic philosophers and five external senses accepted by theologians, thereby reflecting philosophical kalam attitude. He touched upon *khavar* pecifically to the right message. With message of Prophet, he meant the Hadith.

Keywords: Kalam, Arapkirli Huseyin Avni, Epistemology, Theory of Knowledge, Sources of Knowledge, Value of Knowledge.

Atıf: Bozkurt, Mustafa. "Arapkirli Hüseyin Avni'de Bilgi, Bilginin Kaynakları Ve Değeri". *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 89-112.

* Bu makale, 17-19 Kasım 2017 tarihinde düzenlenen Uluslararası Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumunda sunulan sözlü bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

Summary

Huseyin Avni of Arapkir is an important figure who offers solutions to the major problems of his time. He worked at various positions in the Ottoman madrasah. He as a kalam professor wrote many treatises and epistles regarding the major issues of the field. He was also among the last important representatives of the madrasah tradition to which we can call the philosophical Kalam. He has important publications on how to defend the principles of Islam against materialist and positivist movements and how Muslims will get rid of the idle situation they are in.

This article aims to determine the outlines of Avni's epistemology by examining some theories of knowledge. In this context, it focuses on such topics as Avni's definition of knowledge, his classification of knowledge, the main sources of knowledge, and the epistemic value of those sources. This article aimed to reveal the basics of Avni's epistemology on which he established his system of thought by examining the method and the issues on which he reflected when delivering solutions to the contemporary problems of the era. In this connection, his account of the senses, reason and revelation, or transmission in general, and their status in his epistemology were discussed. Comparing to the classical period, his theory of knowledge was tried to be determined. The article also examined the extent to which the renewal efforts in the late Ottoman thought reflected on the theory of knowledge of Kalam.

Huseyin Avni goes on to determine his own preferences regarding the question of knowledge in Kalam, referring to the definitions made in the earlier periods. He mentions three essential approaches to the definition of knowledge. First, Fakhr al-Dīn al-Rāzī's approach to the definition of knowledge. According to him, knowledge cannot be defined. Second, the views of Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī and Ghazzālī. According to them, absolute knowledge is theoretical. It is not necessary nor *a priori*. Knowledge, thus, requires a definition, although it is very difficult to make a real and complete definition of it. It can be defined only by division (*taqṣīm*) and representation (*tamthīl*). Third, the view of the majority of the scholars: Absolute knowledge is theoretical and can be defined.

Huseyin Avni, mentioning several definitions of knowledge suggested by the theologians and the philosophers, prefers al-Māturīdī's definition: "Knowledge is a God-given attribute to man. If some one who is characterized by that attribute directs his mind to any of the things that can be known [by him], then that thing becomes self-evident and immediately obvious to him."

Huseyin Avni, based on the definition of knowledge proposed by the theologians of the classical period, puts forward an opinion which is inclined to the definition of al-Māturīdī. Also, he tries to respond to the materialists who base knowledge entirely on their materialist causality. It was Allah who bestows knowledge as a qualification on human beings. In our opinion, in order for this answer to be sufficient and persuasive, it is appropriate to show an approach that does not deny Allah's power, but also causality.

We can say that Huseyin Avni adopts the philosophical kalam which started with Ghazzālī and became a tradition with Fakhr al-Dīn al-Rāzī regarding the sorts/sources of knowledge and the means of obtaining it. Because he makes a kind of classification of knowledge that is similar to the *Tahāfut* tradition. Huseyin Avni makes a point that needs to be emphasized. He does not include the division of eternal knowledge (*qadīm*) and originated knowledge (*hādith*), which can be generally seen in almost every Kalām text, in his works explicitly. He slightly differs from the theologians in this respect. The classifications of knowledge Huseyin Avni referred to the philosophers can be seen in the works of many philosophical theologians.

Huseyin Avni states that by adhering to the tradition of the theologians about the sources of knowledge, the ways of obtaining knowledge are the five external senses, the reliable tradition (*al-khabar al-ṣādiq*) and reason. He also adds the views of the philosophers, including the internal senses (*al-ḥawās al-bāṭiniya*), to the opinions of the theologians on the epistemic value of the senses and reason. This is undoubtedly a pre-existing method, and Avni follows it. Since tradition (*khabar*) is not a separate source of knowledge according to the philosophers, Avni does not include their views only on this specific issue. Although philosophers do not treat tradition as an independent source of knowledge, they emphasize its epistemic value. Huseyin Avni, however, does not mention this subtle issue. This, too, shows that philosophers' opinions are generally transmitted from the sources of the theologians.

Huseyin Avni states that the information provided by the sources of knowledge is precise and reliable, and each source carries information about its own area. He does not mention that there is a privileged role of reason in the sources of knowledge, although many theologians argue that reason is an independent source of knowledge and it enables them to check the authenticity of knowledge obtained through other sources. The reason why he did not touch this subject might be the atmosphere of his time. The extreme emphasis on the Western rationalism probably kept him quiet.

In conclusion, Huseyin Avni attempts somehow to revive the forgotten philosophical kalam tradition. What is also new in his method is his use of modern developments and data to explain the sources of knowledge. However, it seems to be at the level of desire. Because he simply reports the views of his predecessors when he expresses an opinion. Avni mentions positivist and materialist approaches that might seem to be related to the problems of Kalam, and criticizes them. In this connection, it can be said that he contributes to Kalam by comparing his method to current problems.

Giriş

Arapkirli Hüseyin Avni Karamehmetoğlu (1864-1954) Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşayan önemli ilim adamlarımızdan birisidir. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi'ne bağlı Medresetü'l-Mütehassisîn'in umum müdürlüğü ve aynı medrese ile Dârülfünûn-ı Osmânî Ulûm-ı Âliye Şubesi'nin ilm-i kelâm müderrisliği yapmıştır.¹

Kelâm ilmine dair eserleri ve çok sayıda makalesi bulunan Hüseyin Avni, Mâtürîdî gelenekten gelen bir kelamcı olmakla birlikte Medrese geleneği de diyebileceğimiz Felsefi – Kelâmın da son dönemlerdeki önemli temsilcilerindendir. Materyalist ve pozitivist akımlara karşı İslam'ın inanç esaslarını savunup Müslümanların içerisinde buldukları atıl durumdan nasıl kurtulacaklarına dair önemli makaleleri kaleme almıştır.

Makalemizde yer verdiğimiz Hüseyin Avni, yaşadığı dönemin temel sorunlarına çözüm önerileri sunan, bir kelâm müderrisi ve Osmanlı medreselerinde çeşitli düzeylerde görev almış birisi olarak önemli bir şahsiyettir. Biz de onun bilgi nazariyesini inceleyerek epistemolojisinin ana hatlarını belirlemeye çalışacağız. Bu bağlamda onun bilgiyi nasıl tanımladığı, nasıl sınıflandırdığı, bilgi sisteminin temel kaynaklarının neler olduğu ve bu kaynakların epistemik değeri üzerinde durulacaktır. Tüm bunlara ek olarak Hüseyin Avni'nin dönemin çağdaş sorunlarına çözüm getirirken kullandığı yöntemin ve meseleleri temellendirirken üzerine sistemini oturttuğu epistemolojisinin mahiyeti ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu anlamda onun duyular, akıl ve vahye bakış açısı ve bunların epistemolojisindeki yeri ele alınacaktır. Amacımız, klasik dönemle kıyaslamalar yapmak suretiyle onun bilgi kuramını tespit etmek ve bilhassa son dönem Osmanlı düşüncesinde görülen yenileşme çabalarının Kelâmın bilgi kuramına yansıyor yansımadığını belirlemektir. Bunu yaparken Hüseyin Avni'nin kendi çalışmaları bizim temel kaynağımız olacaktır. Fakat gelenekle ve mevcut dönemle karşılaştırmalarda diğer kaynaklara da müracaat edilecektir.

Hüseyin Avni'nin Kelâm ilmi müderrisliği döneminde ders kitabı olarak kaleme aldığı "İlm-i Kelâm Dersleri" isimli bir eseri vardır.² Bu eseri incelediğimizde bilgi nazariyesi ile ilgili bölümlerin bu eserde olmadığını gördük. Biz de bu konuyu "Cerîde-i İlmiyye" dergisinde³ bir seri olarak yayınladığı "İlm-i Kelâm" başlıklı makalelerinden ortaya koymaya çalıştık.

¹ Arapkirli Hüseyin Avni'nin hayatı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Metin Yurdağür, "Arapkirli Hüseyin Avni" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 329-331; Sinan Şengezer, "Arapkirli Hüseyin Avni ve Kelâm İlmine Katkıları" (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008), 8-19; Özlem Demirtaş, "Son Dönem Kelamcılarında Arapkirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelâm Adlı Eseri" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 2-14.

² Bkz. Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, Haz.: Ebu'l-Ula; Nşr. Eşref Edib (İstanbul: Sırat Müstakim Matbaası, 1328).

³ Bâb-ı Meşihat tarafından 1914-1922 yılları arasında İstanbul'da yayımlanan bir dergidir. Osmanlı Devleti'nin dinî ve idarî kurumlarından biri olan Bâb-ı Meşihat ile buna bağlı kuruluşlardan Fetvahâne ve şer'î mahkemelerin dinî meselelerle ilgili fetva, hüküm ve kararlarının, medrese ve tekkelerle Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye gibi dinî kuruluşlara ait tâlimat, nizamnâme ve haberlerin

Hüseyin Avni, bu makalelerinde bilginin ne olduğu, kelamcılar ve filozoflar tarafından nasıl tanımlandığı, bilgi türlerinin neler olduğu ve bilginin kaynaklarının neler olduğunu ele almıştır. Özellikle bilginin kaynakları konusunda oldukça detay diyebileceğimiz meselelere değinmiştir. Bu kaynaklar vasıtasıyla ulaştığımız bilgilerin güvenilirliği hususunda değerlendirmeler yapmıştır. O, İslam dininin temellerinin vahye dayanması ve vahyin de bir tür haber olması sebebiyle haber konusuna oldukça fazla yer vermiştir. Bilgi teorisinde ise doğru haberin bilgi kaynağı olması dolayısıyla haber-i sâdik üzerinde durmuştur.

Felsefî kelâmın son dönem temsilcilerinden sayabileceğimiz Hüseyin Avni, konuları ele alırken hem geleneğe bağlı kalmış, hem de güncel problemlerle ilgilenmiştir. İslam düşüncesinin temel prensiplerine uymayan özellikle pozitivizm ve materyalizm gibi döneminin fikir akımlarına karşı İslam düşüncesini savunmuş, onların iddialarını da çürütmeye çalışmıştır.

Biz çalışmada Hüseyin Avni'nin bilgi problemleriyle ilgili söylemlerini çoğunlukla olduğu gibi alarak onun kendi ifadeleri ile vermeye çalıştık. Bu anlatım ve anlama hususunda bir zorluk oluştursa da kendi ifadelerinin kullanılmasının daha yerinde olacağını düşündük.

1. Bilginin Tanımı

Hüseyin Avni, bilginin ne olduğuna dair daha önceki dönemlerde yapılmış olan tanımlara değinerek kendi tercihini belirleme yoluna gitmiştir. O, bilginin tanımına ilişkin üç temel yaklaşımdan bahseder.

Birincisi: Fahreddin er-Râzî'nin bilginin tanımıyla ilgili yaklaşımı: O'na göre bilgi, tanımlanamaz. Daha doğrusu bilgi ve varlık gibi kavramların apaçık ve insanın ilk elde edeceği zorunlu şeyler olması itibarıyla tanıma ihtiyaçları yoktur.⁴ Ayrıca bilgi sayesinde diğer şeyler bilinmektedir. Eğer bilgiyi de diğer şeylerle bilindir şeklinde tanımlarsak o zaman kısır döngü oluşur. Kısır döngü batıldır. Eğer kendisini yine kendisiyle tanımlarsak bu da anlamsız olur diyerek Râzî'nin bilginin tanımlanamayacağına dair görüşünü böylece aktarmış olmaktadır.⁵

İkincisi: İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazâlî'nin görüşü: Onlara göre mutlak bilgi nazarîdir. Zorunlu ve bedihi değildir. Tanımlanmaya ihtiyacı vardır. Fakat bilginin gerçek ve tam bir tanımını yapmak çok zordur. Yalnız taksim/bölümlere ayırma ve temsil/örneklendirme ile tanımı yapılabilir. Bilginin taksimleme yöntemiyle tanımı yapıldığında itikattan başlayarak bir taksimde bulunmak gerekir. Buna göre itikat iki kısımdır; bunlar câzim/kesin, gayri câzim/kesin olmayan itikattir. Câzim de kendi arasında ikiye ayrılır; mutabık ve gayri mutabıktır. Mutabık da kendi arasında ikiye ayrılır; sabit ve gayri sabittir. İşte bu sabit, mutabık ve câzim olan itikat –yani vakıa mutabık, özünde sabit bir kesin

duyurulması maksadıyla yayımlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Nesimi Yazıcı, "Ceride-i İlmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 407-408.

⁴ Fahreddin er-Râzî'nin görüşünün ayrıntıları için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 1:186-187.

⁵ Avni, "İlm-i Kelâm -İlim, İlm-in Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-", *Ceride-i İlmiyye*, sy. 50 (Safer, 1338) :1578-82.

inaniş- hakikati ortaya çıkar ki o da “yakîn” anlamına gelen “bilgi” demektir.⁶ Mutlak bilginin temsil yöntemiyle tanımı ise: “Bilgi görme yetisinin algılamasına benzeyen bir idraktır”. Ya da “Bir ikinin yarısıdır, dememiz gibi bir gerçektir,” diye tanım yapılabilir.⁷

Üçüncüsü: Ulemanın çoğunun görüşü: Mutlak bilgi nazarî olup tanımı yapılabilir.

Bilgiyi kelamcılar farklı açılardan tanımlamışlardır. Eş’arilere göre bilgi mahalline itibarla: “Kendisinde bulunana âlim isminin verilmesini sağlayan bir sıfattır.” İlimin müteallikine itibarla: “Bir malumu olduğu hal üzere algılamaktır.” diye tarif olunmuştur.⁸ Fakat bu tariflerde bilgi kelimesinden türemiş lafızların kullanılması sebebi ile Hüseyin Avni bunun devir/kısır döngü gerektirdiğini ve bu tanımlara itiraz ve eleştiri getirilebileceğini söyler.⁹ Fahreddin Râzî ise bu tanımlara eleştiri getirilebileceğini ancak bu tanımlarda kesinlikle bir kısır döngünün olmadığını iddia eder.¹⁰

Çoğu kelamcı bilgiyi “Gerçeğe uygun kesin inaniş” olarak tarif etmişlerdir.” diyen Hüseyin Avni bu tanımın Mu’tezile kelamcılarına ait olduğu ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir. Aslında bu tanım birçok kelamcıya nispet edilse de temelde Mu’tezile kelamcılarının çoğunluğunun kabul ettiği bir tanımdır.¹¹

Filozoflara göre bilginin: “Bir şeyin suretinin akılda oluşması” diye tarif edildiğini söyleyen Hüseyin Avni, bazı hükemânın da bilgiyi “Algılayanda algılanan şeyin belirmesi yani idrak olunan şeyin mahiyetinin onu idrak eden kişide resm olunmasıdır.” diye tarif ettiklerini belirtir. O’na göre Hükemânın bu iki tarifi zihindeki varlıktan ibarettir. Fakat birinci tarif külliyyâtı ve cüz’iyyâtı¹² içine alır. İkincisi ise özellikle külliyyâtı ifade eder. Fakat bu tarifler zan/şüphe, cehalet,

⁶ Bkz. Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 10-12; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1:162-163.

⁷ Avni, “İlm-i Kelâm -İlim, İlimin Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-”, 1578.

⁸ Eş’arî’nin bilgi tanımı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 10. Seyfeddin Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr fi Usûli’l-Din*, thk. Ahmed Ferid Müzeydî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1:17. Ayrıca bkz. Mehmet Dağ, “Eş’arî Kelâmında Bilgi Problemi,” *İİED*. sy. 4 (1980):99 vd.

⁹ Avni, “İlm-i Kelâm -İlim, İlimin Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-”, 82.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, 2:184.

¹¹ Bkz. Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1:9; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Eboâbi’t-Tevhîdve’l-Adl -en-Nazar ve’l-Mearif*-thk. İbrahim Medkur ve Taha Hüseyin (Kahire, 1962), 12:13.

¹² Küllî: Türün altındaki fertleri ifade eden lafız ve bu lafzın gösterdiği varlık anlamında felsefe ve mantık terimi. Külliyyât da bu kavramın çoğulu olarak kullanılmaktadır. Sözlükte “bütün, hepsi, tamamı” mânasına gelen Arapça küll kelimesinden nispet ekiyle türetilmiş olup mantıkta cüz’ünün karşısı olarak kullanılır. Aristo’nun eserlerinde bu anlamı ifade eden *katholou* (*universal*) terimi Arapça’da küllî ile karşılanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “Küllî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yay., 2002), 539.

Cüzî: Bir varlık türünün yalnız bir veya birkaç ferdine ait olan durum, nitelik, kavram anlamında kullanılan felsefe ve mantık terimi. Sözlükte “parça, pay, unsur” anlamlarına gelen Arapça cüz kelimesine nispet eki getirilmek suretiyle türetilmiş bir kelime olup felsefe ve mantıkta küllî’nin karşısı olarak “bir varlık türünün tamamına değil sadece bir kısmına delâlet eden kavram”dır. Cüzüyyât ise bu kavramın çoğul şeklidir. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrıncı, “Cüz” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 149.

taklit, vehim ve şekki de içine alır. Hâlbuki bunlar bilginin tarifine girmezler. Çünkü cehalet ile cahil olana bilen denmez. Aynı şekilde zan, şek, vehm eden kimseye de bilen denmez.¹³

Bazı kelimciler da bilgiyi “صفة يوجب لمحلها تمييزا بين المعانى لا يحتمل النقيض” “Kendisinde bulunan kimseye, zıddına ihtimal vermeyecek şekilde manaları birbirinden ayırt etmeyi gerektiren bir sıfattır.” diye tanımlamışlardır.

Hüseyin Avni’ye göre bu tanımdaki “temyiz” kaydıyla idrak olunamayan sıfatlar tanımdan çıkartılmış olur. “Meani” kaydıyla da dış duyuların idrakleri/algıları çıkartılır. Çünkü bunlar aynel yakîn ayırt edilen idraklerdir. “Lâ yahtemilü’l-nakiz” kaydıyla da, zan, şek, vehim çıkar; ayrıca cehl-i mürekkeb ve taklid de bu tanımla çıkartılmış olur. Sıfat, araz olup tek başına bulunamayacağı için mutlaka bulunacağı bir mahalle ihtiyaç duyar ki, o mahalde bilen insandır (âlim).¹⁴

Temyizin gerçekleşmesi için itibar edilen bir müteallik olmalıdır. Bu müteallik de bilinen ve idrak edilen şeyden ibarettir. İnsanın bilen olarak vasıflandırılabilmesi için behemehâl ilminin taalluk ettiği bir şey gerekir.

Temyiz: Bilen kimse bir şeyi düşündüğü vakit zihninde meydana gelen suret ve o şeyde bir hal ve keyfiyet bulunup bulunmadığına dair hükümdür.

Bu izahlardan sonra bilgi: “İnsan ile kaim bir sıfattır ki taalluk ettiği şeyleri yani kendisinin bildiği ve idrak ettiği şeyleri, diğerlerinden nakîzine ihtimal olmazcasına temyiz eder” şeklinde tam bir tarif yapıldığını belirten Hüseyin Avni Efendi, bu tanımın da eleştirilebileceğini çünkü gündelik bilgileri (*ulûmu âdiyye*) içerisine almadığını söyler.¹⁵

Mâtürîdî’ye göre bilgi: “Kendisinde bulunan kimseye zikrolunması şanıdan olan her bir şeyin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır” diye tarif edilir.¹⁶ Seyit Şerif’in beyanına göre bu tarif bilginin mahiyeti/niteliği hakkında söylenilen tariflerin en güzelidir;¹⁷ efradını cami, ağyarını mani’ bir tanımdır. Bu suretle *bilgi insanın kendisi ile kaim Allah vergisi bir sıfattır ki onunla muttasıf olan kimse, bilinmesi mümkün olan şeylerden herhangi birine zihnini yönlendirse o şey kendisine hemen apaçık bir şekilde münkeşif olur demektir*¹⁸.

Ruh ve aklın varlığını kabul eden kelimciler ve felsefecilere göre Allah vergisi olan bu inkişafın meydana gelmesi insanın ruhu ve aklı ile olur. Ruhunu inkâr eden aşırı tabiatçılar ve maddiyuna/materyalistlere göre onun meydana gelmesi ancak beyinledir. Beyin kafatasının içinde sekiz kemiğin birleştiği mahalde bulunur. (Buna dimağ da derler). Kafatasından kuyruk sokumuna kadar olan otuz üç kemikten oluşan bel kemiğinin içindeki murdar ilikte bu dimağa bağlıdır. Bunda

¹³ Avni, “İlm-i Kelâm -İlim, İlm-in Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-”, 1578-79.

¹⁴ Avni, “İlm-i Kelâm -İlim, İlm-in Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-”, 1578-79; Krş. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1:170.

¹⁵ Avni, “İlm-i Kelâm -İlim, İlm-in Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-”, 1580.

¹⁶ Krş. Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, 1:19.

¹⁷ Krş. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1:176-77.

¹⁸ Avni, “İlm-i Kelâm -İlim, İlm-in Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-”, 1580.

bedenin her tarafına telgraf telleri ve ağaç dalları gibi dağılan sinirler vardır. Bu sinirler kendilerinde bulunan fosfor dalgalarıyla dimağda olan arzuları organlara, organlarda oluşan hisleri dimağa ulaştırır (inen ve çıkan sinirler). Maddiyun/materyalistler bilgiyi; "Sinirlerdeki fosfor dalgalarının beyindeki hücrelere ulaşması ile beyinde ortaya çıkan bir keyfiyettir" diye tarif etmişlerdir.

Hüseyin Avni, ruhun varlığını kabul eden kelimacılar bilgi yoluyla ortaya çıkan "açık olma" işinin hem ruh hem de akıl ile meydana geldiğini söylerken materyalistlerin ruhun varlığını reddettikleri için bilgi yoluyla oluşan bu apaçık olmanın sadece beyinde olacağını söylediklerini ifade eder.¹⁹

İslam âlimleri ise; Ruhun varlığını kabul ettikleri için Allah vergisi olan bu inkişafın insan ruhu ile ve Allah Teâlâ'nın kudretinin tesiri ile ortaya çıkmış olduğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ hikmet-i ilâhiyesine bağlı olan iradesine göre sebepler yaratır. Eşyaya çeşitli özellikler verir. Buna göre hiçbir şey tabiatı itibarı ile etkin değildir. Etkisi gerçekte ancak Allah'ın yaratması iledir. Görünen etkinin ortaya çıkması hakkında zorunlu zannedilen şeylerin her biri basit bir sebepten ibarettir. Öyle ise o inkişaf/açılım zihinde Allah'ın kudreti ile meydana gelir. Beyin ise basit sebeplerden biridir.²⁰

Bu verilerden anlaşıldığı üzere Arapkirli Hüseyin Avni, bilginin tanımı konusunda klasik kelimacıların yaklaşımlarını esas almış ve Mâtürîdî'nin tanımına temayül eden bir görüş ortaya koymuştur. Bunun yanında o, bilgiyi bütünüyle maddi sebeplere dayandıran Materyalistlere cevap vermeye çalışmış ve beyin gibi sebeplerin sıradan nedenlerden ibaret olduğunu söylemiş, bilgiyi bir nitelik olarak insana bahşeden asıl varlığın Allah olduğunu ileri sürmüştür. Bu cevabın yeterli ve tatminkâr olabilmesi için kanaatimizce, Allah'ın asıl rolünü inkâr etmeden ama görünür nedenleri de küçümsemeyen bir yaklaşım sergilemek yerinde olur. Aksi halde, bilginin görünür sebeplerini ihmal etme ve böylece araştırma ruhunu kaybetme riskini de beraberinde getirir.

2. Bilginin Türleri

İslam düşünürleri farklı yaklaşımlarla birçok bilgi türü belirlemişlerdir. Bu türler birbirini nakzetsin, aksine tamamlar niteliktedir. Hüseyin Avni bu geleneği takip ederek ilk olarak bilgiyi zâtı itibarıyla ele alır ve bilginin iki kısma ayrılabilirliğini söyler. Ona göre eğer bilgi nispetin vukuu veya vukuunun olmamasını kabul etmek anlamında bir hüküm olursa "tasdik", olmazsa "tasavvur"dur. Mütekaddimûn kelimacılarına göre bilgi; hükme maruz kalan idrak olursa "tasdik", olmazsa "tasavvur"dur. Müteahhirûna göre hükümden hâli/soyutlanmış olursa "tasavvur", hâli olmazsa "tasdik"tir.²¹ Bu tanımlamalarla Hüseyin Avni, bilgi ile ilgili hem mütekaddimûn hem de müteahhirûn döneminde kullanılan bu tasnife yer vermektedir. Tasavvur ve tasdik kavramlarının aynı

¹⁹ Avni, "İlm-i Kelâm -İlim, İlm-in Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-", 1581.

²⁰ Avni, "İlm-i Kelâm -İlim, İlm-in Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-", 1581-82.

²¹ Avni, "İlm-i Kelâm -Aksam-ı İlm-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 51 (Rebiyülevvel, 1338): 1625-28.

zamanda bir mantık kavramı olduğunun ve mantık ilminde üzerinde oldukça durulduğunun da burada ifade edilmesi gerekir.²²

Bilginin meydana gelmesi bakımından ikiye ayrılacağını ifade eden Hüseyin Avni, bunları da şöyle sıralar:²³

2.1. Zaruri/Bedihi Bilgi

Duyu organlarının eylemi olmaksızın, salt/mücerret akıl ile zorunlu ve kesin olarak ortaya çıkan bilgidir. Bütün, parçasından büyüktür; bir, ikinin yarısıdır gibi. Zaruriyyatın da bazı kısımlara ayrıldığını belirten Hüseyin Avni bunları şöyle sıralamaktadır.

1. **Bedihiyat:** Sadece taraflarını tasavvur ederek aklın hükmettiği yargılardır. Buna “evveliyat” da denir. “Bir, ikinin yarısıdır” gibi.
2. **Fitriyat:** Taraflarını tasavvurdan ileri gelen çıkarım vasıtasıyla aklın kesin olarak kanaat getirdiği yargılardır. Örneğin: “İkişerli ve eşit aralıkta olan dört kabirde yatanların, iki çift olduğunu çıkarmak” gibi.
3. **Müşahedat:** Beş duyu organından birisiyle aklın kesin olarak hükmettiği yargılardır. Örneğin: “Güneşin aydınlattığına, ateşin yaktığına hükmetmek” gibi. Ya da açlık ve susuzluk gibi havass-ı bâtine yoluyla aklın kesin olarak hükmettiği yargılardır.
4. **Mücerrebat:** Müşahedenin tekrar etmesi yoluyla tecrübe hâsıl olduğuna dair aklın hükmettiği yargılardır. “Sagmonyanın müshil olmasına hükmetmek” gibi.
5. **Mütevâtirat:** Aklen yalan üzere birleşmeleri düşünülemez sayıda kişinin şahitliği ile aklın hükmettiği yargılardır. “Mekke ile Medine’nin var olduğuna hükmetmek gibi.” Mücerrebat ve mütevâtiratta his ve tecrübeye dayanmak şarttır. Çünkü müşahedeye dayanmayan tevâtüre itibar olunmaz.
6. **Hadsiyat:** Öncüllerden hareketle sonuca intikal etmek melekesiyle aklın hükmettiği yargılardır. Yaratılmışların nizam ve intizamı ile yaratıcının ilminin ve kudretinin tam olduğuna hükmetmek gibi.

Zaruriyattan itimat olunanlar bedihiyat ve fitriyattır. Çünkü diğerleri başka vasıtalara ihtiyaç duyduğundan bu vasıtalara sahip olanlara bilgi ifade eder, ama bedihiyat ile fitriyyat bir vasıtaya ihtiyaç duymadığından herkes için bilgi ifade eder.²⁴

²² Bkz.Seyyid Ahmed Sıdkı b. Ali Bursevi, *ŞerhuTasavvurât ve Tasdikât -Mizânü'l-İntizam*. (Dersâadet: Ahmed Kamil Efendi Matbaası, 1327), 19 vd.

²³ Avni, “İlm-i Kelâm -Aksam-ı İlim-”, 1624.

²⁴ Avni, “İlm-i Kelâm -Aksam-ı İlim-”, 1626.

2.2. Nazarî/İktisâbî Bilgi

Nazar/düşünme ve kesp/çaba ile sebeplere dayanarak ortaya çıkan bilgidir. Nazar; bilinmeyene ulaşmak için bilinenleri zihinde tertip etmektir yahut matlubu tahsil için makul olanı mülâhaza etmekten ibarettir. Kesp ise bilinçli bir şekilde sebeplere dayanmak demektir ki beş duyu organı ve aklı kullanmaktan ibarettir.²⁵

Hüseyin Avni bilginin bilinene kıyasla da iki kısımda ele alınabileceğini söyler:

a. Tafsilî Bilgi: Malumun parçalarına ve kademelerine bakarak tek tek mülâhaza etmektir.

b. İcmalî Bilgi: Malumun bir defaya mahsus olarak zihinde ortaya çıkmasıdır. Bilginin bilenenen önce ve sonra şekillenmesi açısından da bilgiyi iki kısımda değerlendiren Hüseyin Avni, bu iki kısmı da fiilî ve infiâlî bilgi olarak belirtir.

- a. Fiilî Bilgi; başkasının varlığına sebep olmaktır. Buna göre bilgi malumdan öncedir. Örneğin öncelikle bir şeyi tasavvur edip, sonra onu vücuda getirmektir. Bir marangozun koltuk yapması gibi.
- b. İnfiâlî Bilgi: Başkasının varlığından faydalanmak ve malumun vücudundan sebeplenmektir. Buna göre bilgi, malumdan sonradır. Hariçte mevcut olan bir şeyi örneğin, yeri ve göğü görüp sonra tasavvur etmek gibi.²⁶

Hüseyin Avni'nin bilgi ile ilgili bir başka tasnifi ise bilen açısından diye bileceğimiz bir şeyi bilme temelli bir tasniftir. Bu tasnifinde o bilginin husûlî ve huzûrî şeklinde ikiye ayrılabilceğini ifade eder.

- a. Husûlî Bilgi: Eşyanın suretlerinin zihinde hâsıl olmasıdır.
- b. Huzurî Bilgi; Eşyanın kendisinin bileninin yanında olmasıdır. Bir şeye bağlı olmayarak sürekli olarak inkişafıdır. Allah Teâlâ'nın bilgisi gibi.²⁷

Hüseyin Avni'nin bu şekildeki bilgi tasnifine baktığımız zaman felsefî tarzda bir bilgi tasnifi yaptığını görüyoruz.²⁸ Zira bu tasnifler daha ziyade tehâfüt geleneğinde olan ve kelamcılarla filozofların ihtilaflarını anlatırken yapılan tasniflerdir. Hüseyin Avni'nin bu tasnifleri kullanırken, kelamcılarının en genel anlamda yapmış oldukları kadîm bilgi- hâdis bilgi tasnifini kullanmadığı görülür. Böylece kelamcılardan farklı bir yöntem takip ettiğini söylemek mümkündür. Bu açıdan o, klasik kelamcılarının bilgi tasnifinden ayrılıp, felsefe- kelâm ilişkisinin yoğun olduğu müteahhirîn kelamcılarının bilgi tasnifini benimsemiş görünmektedir.

²⁵ Avni, "İlm-i Kelâm -Aksam-ı İlm-", 1625-28.

²⁶ Avni, "İlm-i Kelâm -Aksam-ı İlm-", 1625-28.

²⁷ Avni, "İlm-i Kelâm -Aksam-ı İlim-", 1625-28.

²⁸ Krş. Alâeddin Ali et-Tûsî, *Tehafütü'l-Felasefe*, trc. Recep Duran (Ankara: KBY., 1990), 159, 166; Kemal Paşazade, *Tahafüt Haşiyesi*, trc. Ahmet Arslan (Ankara: KBY., 1987), 541.

3. Bilginin Kaynakları

Hüseyin Avni, bilginin kaynakları konusunda birçok kelamcının yaptığı gibi, insanlar için bilgi elde etmenin üç yolu olduğunu söyler. Allah'ın bilgisi için herhangi bir kaynak belirtilemeyeceği O'nun zatının bilgi için yeterli olacağını ve mahlûkat gibi esbaba ihtiyacının olmadığını belirtir.²⁹ Burada bilginin kaynakları derken aslında insan bilgisi temelinde akıllı ve iradeli olan mümkün varlıklar kastedilmektedir. Zorunlu varlık olan Allah için böyle bir kaynaktan bahsetmek imkânsızdır.

Bu izahlara baktığımızda Hüseyin Avni'nin, beşerî bilgi, ilahî bilgi ayrımını yaptığını söyleyebiliriz. Fakat bunu açıkça ifade etmediğini ve çoğu kelamcı gibi bunu tüm epistemolojisine yansıtmadığını görmekteyiz.

Ona göre de insan bilgisinin kaynakları üçtür. Bunlar: Havas-ı hamse-i zahire, haber-i sâdık ve akıldır.³⁰

3.1. Havâs-ı Hamse-i Zâhire

Havas -ı hamse yani beş dış duyu herhangi bir şeye yöneldiği zaman o şeye ilgili bilginin oluştuğuna dair mütekellimlerin ortak kanaatleri vardır. Bu nedenle kelamcılar havas-ı selimeyi doğru bilginin elde edildiği bir kaynak olarak kabul ederler.

Havas-ı hamse-i selime, bunlar bizim etrafımızda bulunan nesnelere kendileriyle idrak ettiğimiz beş duyudur ki, bunlarda, *işitmek, görmek, koklamak, tatmak ve dokunmadır*. Bu duyuların sağlam olması ve hastalıklı olmaması gerekir. Eğer hastalık varsa o duyunun verdiği bilgiye güvenilmez. Bu nedenle havas-ı selime yani sağlam duyu ifadesini kelamcılar özellikle kullanmışlardır.³¹

Hüseyin Avni, bu beş duyuyu tek tek ele alır ve her biri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Duyuların biyolojik yapısından tutun iletişimi nasıl sağladığına varıncaya kadar ayrıntılara girer.³² Biz burada bu bilgilerden özet olarak bahsedeceğiz. Zira duyuların kendi yapıları değil vermiş oldukları bilgilerin güvenilirliği bizim esas konumuzdur.

1. İşitme: İşitme kulak denilen duyu sayesinde hava vasıtasıyla gelen seslerin muhteşem bir yapıya sahip olan kulak tarafından ayırt edilmesi işidir. Kulağın üç bölümden (dış kulak-orta kulak-iç kulak) oluştuğunu belirterek onun biyolojik yapısından bahseden Hüseyin Avni, böylesine bir organın bu özelliğinin aslında Allah'ın her şeye gücü yeten bir yaratıcı olduğunun bir işareti olarak görülebileceğini söyler.³³

²⁹ Avni, "İlm-i Kelâm -Esbab-ı İlim-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 52 (Rebiyülahir, 1338) : 1654.

³⁰ Avni, "İlm-i Kelâm -Esbab-ı İlim-", 1654.

³¹ Avni, "İlm-i Kelâm -Havass-ı Selime-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 52 (Rebiyülahir, 1338) : 1654.

³² Avni, "İlm-i Kelâm -Havass-ı Selime-", 1654-57; "İlm-i Kelâm -Hiss-i Basar yahut Kuvve-i Bâsıra-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 54 (Cemaziyülevvel: 1338):1714-19.

³³ Avni, "İlm-i Kelâm -Hiss-i Semî' yahut Kuvve-i Sâmia-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 54 (Cemaziyülevvel: 1338): 1655.

2. Görme: Beyinden gözlerin her birine uzanan içi boş iki sinir ile birbirine bağlanan bir kuvve-i mahsusadan ibarettir. İki sinirden biri sağdan sola diğeri soldan sağa doğru uzanarak bir yerde birleştikten sonra sağdaki sağ göze soldaki de sol göze ulaşır. İşte bu sinirlerin beyne birleşik olması dolayısıyla gözün gördüğü şeylerin suret ve şekillerini beyne iletir. Böylece insanda o cisimleri idrak eder. Görme duyusunun kullanımında Allah'ın yaratmasıyla bu görülen şeyler idrak olunur. Göz, Allah'ın hayret ettiren, dakik ve nazik bir eseri olan duyu organıdır ki, ışık vasıtasıyla suretlerin resmedilmesi hususunda öylesine bir mükemmel alettir ki, onun fevkında bir görme organı icat edilmesi düşünülemez. Gözün üç çeşit sıvıdan oluştuğunu ve görmesi için sekiz şartının olduğundan bahseden Hüseyin Avni,³⁴aslında gözün görmesi için sayılan bu şeylerin Allah'ın koymuş olduğu birer adet olduğunu aslında görme işleminin gerçekleşmesi için Allah bu sebepler olmadan da bunu gerçekleştirebileceğini ifade eder. Bunların halk edilmesi Allah'ın kudretinin ne kadar da yüce olduğunu bize hatırlatır, der.³⁵

3. Koklama: Beynin ön tarafında meme başına benzer yumruca iki uzva dayanan bir duyudur. Koku ile karışan hava burun deliğinden girince Allah'ın kudretiyle koku bu duyu yoluyla idrak edilir. Kokulu cisimlerden yayılan iyi kötü her türlü koku, koklamakla beyinde hususi bir etki meydana getirir. İşte buna koklama duyusu denir. Bu hissin meydana gelmesine yardımcı olan burun delikleridir. Koklama organı, burun deliklerinden itibaren boğaza kadar ulaşan iki adet düzensiz kanaldan oluşmaktadır. Bu kanalların duvar ve zeminleri özel bir kabukla kaplanmış. Bu kabuğun yapısı kokulu olan şeylerin kokusunu alma yeteneğine sahip bir kısım hücre ve ince damarlarla donatılmıştır. Allah'ında yaratmasıyla koklama hadisesi meydana gelir.³⁶Böylece koklama yoluyla insana bilgi ulaşmış olur.³⁷

4. Tatma: Tatma duyusu dil üzerine döşenmiş olan sinirler yoluyla oluşan bir duyudur ki, bu kuvvet sebebiyle ağızda bulunan rutubetle tadılacak şeyin karışması ve o sinirlere ulaşması sebebiyle tatlar idrak edilir. Yiyecekler ve içeceklerin tadını almaya güç yetiren tatma organının faaliyeti sonucuna "tat alma" denilir. Tat almanın asıl mahalli dil olup ağız boşluğunun duvarlarının da tat almada azıcık rolünün olduğu söylenebilir.³⁸

5. Dokunma: Dokunma duyusu, bedenimizin dış yüzeyinin tamamına yayılmış bir kuvvedir ki, eşyanın bedene temas veya ittisali anında o kuvve ile sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi haller idrak edilir. Dokunma duyusu bedenin tamamını örten ve kaplayan cilt ile temasta meydana gelir. Cildinde iki kısımdan oluştuğunu ve bu kısımların yapılarından da bahseden Hüseyin Avni, Allah'ın yaratmasıyla birlikte dokunmayla bu hissin nasıl oluştuğunu anlatır. Dokunarak

³⁴ Geniş bilgi için bkz. Avni, "İlm-i Kelâm -Hiss-i basar yahut Kuvve-i Bâsıra-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 54 (Cemaziyülevvel: 1338): 1714-16.

³⁵ Avni, "İlm-i Kelâm -Hiss-i Basar yahut Kuvve-i Bâsıra-", 1715-16.

³⁶ Avni, "İlm-i Kelâm -Hiss-i Şem' yahut Kuvve-i Şâmme-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 54 (Cemaziyülevvel: 1338): 1716-17.

³⁷ Avni, "İlm-i Kelâm -Hiss-i Zevk yahut Kuvve-i Zâika-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 54 (Cemaziyülevvel: 1338): 1716-17.

³⁸ Avni, "İlm-i Kelâm -Hiss-i Lems yahut Kuvve-i Lâmise-", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 54 (Cemaziyülevvel: 1338): 1718.

elde ettiğimiz bu duyunun bize verdiği bilginin güvenilir bir bilgi olduğunu vurgular³⁹

Bu beş duyunun her biri ne için yaratılmış ise o alana dair doğru bilgi verir. Her birinin verdiği bilgiyi diğer duyular veremez. Bu duyuların biri ötekinin görevini yapar mı yapamaz mı tartışmaları vardır. Bu duyuların görevi Adetullah olarak belirlenmiştir. Bunları halk eden Allah olduğuna göre o zaman bu caizdir, denilmektedir.⁴⁰

Burada Allah'ın yaratması ve mutlak güç yetirmesi temelli bir yaklaşımın olduğunu görüyoruz. Adetullah bu duyuların her biri için bir görev vermiştir. Bu duyular o görevi yerine getirir. Fakat bunları ve bunların yaptıklarını yaratan Allah olduğu için kendi koyduğu âdeti dilerse bozarak (harikulade) bu duyulardan her birinin görevini diğerine verebilir. Buna onun gücü yeter. Bu nedenle her bir duyunun diğerinin görevini yapması mümkündür. Fakat bu harikulade yani mucize olarak nitelendirilmektedir. Bu da bize göstermektedir ki, normalde her duyu ne için yaratılmışsa onunla ilgili bilgi verir. İmkân anlamında olaya bakıldığında ise Eş'arî bir yaklaşımla Allah için bunun mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Hüseyin Avni, Allah'ın böylesine mükemmel özelliklere sahip duyuları yaratmış olmasını Allah'ın yüceliğinin bir delili olarak görür.⁴¹

Filozofların bilginin kaynağı olarak gördükleri *iç duyulara* gelince, iç duyular kelamcılar tarafından bilginin kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Çünkü iç duyular İslam usulüne göre idrake kadir olamaz. Nefsin bizzat kendisi maddi varlıklara vakıf olamaz. Maddi varlıklar ancak dış duyularla kavranabilir. İç idraklerin bilmesi dış idraklerin getirdiği bilgiye dayanmaktadır.

Hiss-i müşterek, hayal, kuvve-i mutasarrıfa, kuvvey-i vâhime, kuvve-i hafıza ile isimlendirilen batınî duyular sabit olmayıp bunların tamamı akılda birleşmektedir. Bu nedenle kelamcılar bâtinî duyuları değil fakat onların toplanmış buldukları akli, bilginin ayrı bir kaynağı olarak kabul etmişlerdir.

Kelamcılar iç duyuları kabul etmezken, filozoflar onun bilgi kaynağı olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü filozoflara göre, nefs-i natika-i insaniyye,⁴² basit ve mücerredir. Cüz'ıyyât ile vasıflanmasına bu basit oluşu manidir. Bu nedenle nefs-i natika-i insaniyyede sadece külli suretler bulunur. Cüz'î suretler bulunmaz. Bunlar bu nefs-i natikanın altında bir yeredirler. Nefs-i natikanın Cüz'ıyyâtı idraki altında bulunan bu cüz'î suretlerin bulunmasından kaynaklanmaktadır. İşte bu nedenle de iç duyuların varlığını filozoflar kabul etmektedirler.⁴³

³⁹ Ayrıntılar için bkz. Avni, "İlm-i Kelâm -Hissu Basar yahut Kuvve-i Bâsıra-", 1718.

⁴⁰ Avni, "İlm-i Kelâm -Hissu Basar yahut Kuvve-i Bâsıra-", 1718-19.

⁴¹ Bkz. Avni, "İlm-i Kelâm -Hissu Basar yahut Kuvve-i Bâsıra-", 1719.

⁴² Nefs-i natika-i insaniyye: Osmanlıca bir terkip olup, konuşan öz, insan; doğru ile yanlış birbirinden ayıran insan mahiyetinde bulunan nur, akli ve nakli meselelerin alâkalarını hissetmeye ve anlamaya kabiliyeti olan insan ruhu, yani insan şeklinde açıklanmaktadır. Bkz. Abdullah Yeğin, v.dğr., *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat* (İstanbul: TÜRD AV, 1990), 776.

⁴³ Avni, "İlm-i Kelâm-Havas-ı Bâtına-" *Ceride-i İlmiyye*, sy. 55 (Cemaziyühâhır, 1338): 1746.

Hüseyin Avni, filozofların bilginin kaynağı olarak gördükleri havas-ı bâtineyi tek tek alır ve filozofların açıklamaları doğrultusunda konuyu anlatır. Havas-ı batine: Hiss-i müşterek, hayal, kuvve-i mutasarrıfa, kuvve-i vâhime, kuvve-i hafızadan oluşmaktadır. Bu beş duyuya da batın(iç) duyular denilmiştir.

3.2. Havass-ı Hamse-i Bâtine

1. Hiss-i Müşterek: Beynin üç bölümünden birincisinin ön tarafında meydana gelen bir kuvvettir. Havass-ı zahirede bulunan suretlerin tamamını kabul eder. Dış duyular bu hiss-i müşterekin casusları gibi çalışır. Elde ettikleri bütün suretler, beş musluktan akan su gibi hiss-i müşterek havzunda toplanır.
2. Hayal: Beynin üç bölümünden birincisinin arka tarafında meydana gelen bir kuvvettir ki; hissi müşterekte bulunan suretlerin tamamını hafızasına alır. Hissi müşterek havuzundaki suretlerden unutilanlar zamanı geldiğinde bu hayal aracılığı ile tekrar hatırlanır. Bu nedenle hayal, hiss-i müşterekin hazinesi mesabesindedir.
3. Kuvve-i Mutasarrıfa: Beynin orta bölümünün ön tarafında bulunan bir kuvvettir ki hayalde olan suretleri ve hafızada bulunan manaları birbiriyle birleştirir ve ayrıştırır.
4. Kuvve-i Vahime: Beynin orta bölümünün arka tarafında bulunan bir kuvvettir ki; görünen varlıklarda bulunan cüz'î manaları idrak eder
5. Kuvve-i Hafıza: Dimağın son bölümünde bulunan bir kuvvettir ki, kuvve-i vâhime'nin algıladığı manayı muhafaza eder.⁴⁴

Netice itibariyle beş dış duyu ile bu âlemin mevcut olan hissedilebilir olguları algılanır. Hiss-i müşterek, dış duyu organlarıyla dışarıdan alınan verileri algılar. Hayal onu hıfz eder. Bu veride algılanan cüz'î anlamları vâhime idrak eder. Hafıza ise onu saklar. Örnek olarak; Koyun kurdu gördüğünde kurdun sureti koyunun hiss-i müşterekine aksedip hayalinde onu zapt eder. Bir kere daha gördüğünde, evvelki gördüğü suret olduğunu tahayyül eder, vahime de bir özel düşmanlık hissedip bu manayı hafızasında saklar.⁴⁵

Zikredilen hisler insanda olduğu gibi hayvanlarda da vardır. Fakat insan hislerin ötesinde akıl sebebiyle de hayal ve hafızasında kayıtlı olan cüz'î bilgilerle kuvve-i mutasarrıfası ile nice külli bilgilere ulaşır. İşte buna tasarrufat-ı zihniye ye " fikir " denir. Hayvanlarda fikir olmadığından küllî tasavvurları idrak edemezler sadece bazı cüz'î tasavvurları idrak ederler.

Hatta insanın vâhimesi külliyyâtı idrak edemediği için bazen akılla çelişki yaşar. Mesela, "Ölü cansızdır. Cansızdan ise hiçbir şekilde korkulmaz. Dolayısıyla ölüden korkulmaz." Diye akıl hükmederken, kuvve-i vahime bu külli hükmü idrak

⁴⁴ İç idraklerle ilgili bkz. Avni, "İlm-i Kelâm -Havas-ı Bâtına-", 1746-47.

⁴⁵ Avni, "İlm-i Kelâm -Havas-ı Bâtına-", 1748.

edemediğinden, bu hususta akla muaraza ederek ölünün görüntüsünden korkar. Dış ve iç duyuların toplamına meşair-i aşere/on duyu denir.⁴⁶

Hüseyin Avni, dış duyuların yanında iç duyularla ilgili bilgileri de makalesinde geniş bir şekilde almış ve kelamcıların değil filozofların görüşleri olduğunu söylemiştir. Aslında bu şekildeki bir izah tarzı ilk olarak Hüseyin Avni'de görülmez. Genel olarak felsefi kelâmın önemli isimlerinden Fahreddin er-Râzî,⁴⁷Seyfeddin Âmidî,⁴⁸ gibi kelamcılarda bu konuyu daha önce ele almıştır. Hatta bu hususta çok geniş bilgilere yer verdiklerini görüyoruz. Özellikle Râzî'nin bu hususları Ebu'l-Berekât el Bağdâdî'den ve İbn Sînâ'dan aldığını düşünüyoruz.⁴⁹

3.3. Haber-i Sâdık

Dini bilgilerin başlıcaları haber-i sâdık yoluyla elde edildiği için kelamcılar haber-i sâdıği bilgi elde etmenin ayrı bir kaynağı olarak kabul etmişlerdir.⁵⁰

Haber, doğrudur veya yalandır diye vasıflandırılması mümkün olan söze denir. Veyahut kendisinde nisbet-i tamme bulunan lafızdır. Bu nispet harice ve nefsi'l-emre mutabık ise "haber-i sâdık, değil ise "haber-i kâzib" denir.⁵¹

Burada genel anlamda baktığımız zaman kelamcılar haberi üç kısma ayırmışlardır. Doğruluğu kesin olan haberler. Yanlışlığı kesin olan haberler. Doğru ve yanlış olma ihtimali olan haberler.⁵²Kelamcıların kabul ettiği haber doğruluğu kesin olan haberlerdir. Buna da haber-i sâdık tabirini kullanırlar. Hüseyin Avni burada haberi iki kısımda değerlendirmiştir. Biri yalan haber diğeri ise doğru haberdır. Kelâmda delil olarak sadece doğru haber ele alındığı için Hüseyin Avni burada sadece doğru haberden bahseder. Tüm kelamcılar gibi o da doğru haber/haber-i sâdığın iki kısım olduğunu bunlarında haber-i mütevâtir ve haber-i resul olduğunu ifade eder.⁵³

Haber-i Mütevâtiri,"yalan üzere ittifak etmelerini aklın imkânsız gördüğü birçok kimsenin lisanları ve şahadetleriyle sabit olan haberdır" diye tanımlamaktadır.

Haber-i mütevâtirin sıtkına delalet eden şey, doğruluğunda asla şüphe edilmeyerek haber verenin haberini işiten kimsede bu haberle ilgili kesin bilginin oluşmasıdır(yakîn). Yoksa haber verenin adedi değildir. Bu hususta bazı sayılar

⁴⁶ Avni, "İlm-i Kelâm -Havas-ı Bâtına-", 1748.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlahiyyâtve't-Tabi'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1990), 2.250.

⁴⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Din* 1.49-50

⁴⁹ Râzî, *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlahiyyâtve't-Tabi'iyât*, 2: 250; Krş. Fahreddin er-Râzî, *Şerh-u Uyûni'l-Hikme*, Tahran: İsmailiyyan, 1415), 2: 243; *Şerhu'l-İşârâtve't-Tenbihât* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290), 115 vd.; Ebul Berekât el-Bağdâdî, *Kitabü'l-Muteber fi'l-Hikmeti'l-İlâhiye*, Haydarabat: Dairetü'l-Mearifî'l-Osmaniye, 1358), 2: 340-344.

⁵⁰ Avni, "İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdık-" *Cerîde-i İlmiyye*, sy. 56 (Cemâziyelâhir, 1338): 1777-80.

⁵¹ Avni, "İlm-i Kelâm-Haber-i Sâdık-",1777; krş. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, Thk. Muhammed Abdulkâdir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2: 93-97.

⁵² Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl*, 2: 98.

⁵³ Avni, "İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdık-", 1777.

verilmiştir. Atmıştan, kırktan, yirmiden aşağı olmayacak vs. diye, burada ölçü; duyanda o haberin yakînî bilgi oluşturmasıdır.

Haber-i mütevâtirin şartları oluştuğunda bu haber zorunlu bilgi ve yakînî bilgi ifade eder. Aklın doğruluğuna apaçık hükmettiği şeyi gerektirir.

Mütevâtirde iki yön vardır. Birisi, haber-i mütevâtirin ilmi mucib olmasıdır. Biz kendi kendimize kıyas etsek, Mekke ve Medine'nin varlığına dair bilgimizin doğru olduğunu kabul ederiz. Bu bilgimizin ise bize diğer bilgi yollarıyla değil sadece haber yoluyla geldiğini görürüz. Diğer ise haber-i mütevâtir ile sabit olan bilginin zorunlu olmasıdır. Çünkü bu şekilde gelen bir bilgi, delil bulmaya ve araştırmaya gücü olmayan çocuklar için bile kesinlik ifade eder. Dolayısıyla haber-i mütevâtir ile elde edilen bilginin zarûriyyâtan olması gerekir⁵⁴ diyerek, haber-i sâdığın doğru, güvenilir ve kesin bilgi ifade ettiğini belirtir. Bir haberin mütevâtir olması için bazı özellikleri taşıması gerektiğine vurgu yapan Hüseyin Avni bu şartları şöyle sıralar.

Haber-i mütevâtirin şartları:

1. Haber verenlerin yalan üzere ittifak etmeleri aklen imkânsız olmalıdır. Belli bir sayı şart değildir.
2. Haber verdikleri şeyi mücerret duyuya dayanan bir bilgi ile biliyor olmaları gerekir.
3. Haber verilen şey her ne ise-ister tecrübe isterse duyularla elde edilen bilgi olsun- mümkün ve görülebilen olup aklen imkânsız olmamalıdır. Zira herkes, aklen mümkün olmayan veya görülemeyen bir durumdan haber verse onların bu haberi yakîn ifade etmez. Meğerkibu haber veren zat risaleti mucize ile desteklenmiş olan nebiyyizişan olsun. O zaman yakîn ifade eder.
4. Bu haberin baştan sona kadar bir topluluk tarafından başka bir topluluğa aktarılarak gelip arada fasıla olmamasıdır.

İşte bu şartları taşıyan haber-i mütevâtir, zorunlu bilgi ifade eder, yakinen sıdkına akıl hükmeder.⁵⁵

Hüseyin Avni, mütevâtir haberle ilgili şöyle bir farazi soru sorarak konuyu açıklama yoluna gitmektedir. Mütevâtir haberde haber verenlerin her biri için yalan söylemeleri mümkündür denilebilir. Böylece tek tek yalan söyleyen insanlar bir araya gelerek bir yalan üzerinde birleşebilirler. Böylesi bir topluluğun verdiği bilgi kesinlik ifade edemez, bu verilen bilgi ancak zan ifade eder denilirse; cevap olarak şöyle söyleriz der: Topluluk durumu fert durumuna kıyaslanamaz. Toplulukla hâsıl olan şeyler fertle hâsıl olmayabilir. Bu hususu şöyle bir örnekle anlatır. Bu husus birçok telden oluşan ipin kuvveti gibidir. Zayıflık ve kuvvetlilikte birçok telden oluşan bir ipin hali, o ipi oluşturan tellerden her birinin haline kıyas kabul etmeyeceği apaçık(bedihi) bir gerçektir. Âhâd'dan her biri hakkında yalanın caiz olması bu fertlerden oluşan topluluğun yalan üzere birleşmelerinin cevazını gerektirmez. Yine her bir haberin zan ifade etmesi, bu

⁵⁴ Avni, "İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdik-", 1777--78.

⁵⁵ Mütevâtirin şartları için bkz. Avni, "İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdik-" 1778.

haberlerin birleştiği haberinde zan ifade etmesini gerektirmez. Haberin gerektirdiği doğru olmaktır. Haber verenlerin sayısının çoğalmasıyla haberin de sayısı artar böylece haberin doğruluğuna inanç kuvvetlenir ve ilm-i yakîn meydana gelir.⁵⁶

Burada Hüseyin Avni şuna vurgu yapmaktadır. Kelamcılara göre Peygamberliği mucize ile sabit olan kişinin dışındaki her ferdin verdiği haber âhâd haberdür. Âhâd haberler zan ifade ederler. Yani doğru olmaya da yalan olmaya da ihtimali vardır. Mütevâtir haberde ise bu fertler bir mesele hakkında aynı şeyleri söyleyerek bir ittifak oluşturmuşlardır. Akıl da böyle bir haberde bu kimselerin yalan üzerine birleşmelerini imkânsız olarak gördüğünde işte bu haberler kesinlik/yakîn ifade ederler. Bu nedenle mütevâtir haber zan değil yakîn ifade eder.

Mütevâtir haberin şartlarından olan “haber verenlerin yalan üzere ittifak etmeleri aklen imkânsız olmalı.” şartına vurgu yapan Hüseyin Avni, buna örnek olarak şu ifadelerle yer verir: İsevilerin Hz. İsa’nın ölmediğini söylemeleri, Musevilerin Hz. Musa’nın dininin ebediliğine dair sözleri mütevâtir değildir. Çünkü bunların yalan üzere birleşmelerini akıl kabul eder. Ayrıca ilk dönemde zaten bu bilgiler de tevâtür derecesinde değildir.⁵⁷

Haber-i Resul: Haber-i sâdığın ikincisi de haber-i resuldür. Yani risâlet ve nübüvveti mucize ile sabit olan şanı yüce peygamberin vermiş olduğu haberdür. Haber-i resul de bize gelişi itibarıyla üç kısımdır.⁵⁸

1. **Mütevâtir:** Yalan üzere ittifakları aklen caiz olmayan bir topluluğun naklettiği hadistir. Karnı evvel/ilk asırda olan sahabeden, daha sonra tabiine ve onlardan da tebei tabiine tevâtüren nakledilen hadislerdir.

2. **Meşhur:** Karnı evvel olan sahabe döneminde tevâtür derecesinde olmayıp tabiîn ve tebei tabiîn dönemlerinde tevâtür derecesine ulaşan hadislerdir ki, bu hadisler her ne kadar ilk dönemde tevâtür derecesinde nakledilmediği için Peygambere aidiyetinde bir şüphe varsa da ikinci ve üçüncü dönemlerde tevâtür derecesine çıkmış olması nefsi emirdeki şüpheyi kaldırır. Sureten tam bir ittisal olmayıp manen ittisal vardır.

3. **Âhâd:** Tevâtür ve meşhur mertebesine ulaşamayan ittisalinde hem sureten hem de manen şüphe bulunan haberlerdir. Râvisi ister tek kişi olsun isterse birden fazla kişiler olsun tevâtür derecesine ulaşamayan haberler, bilgi ve yakın ifade etmezler. Yani haberi vahit yoluyla gelen bir haber hakkında daha sonra çok rivayet edilmesi onu tevâtür derecesine ulaştırmaz.

Allah’ın haberi ve meleklerin haberi de peygamberliği mucize ile sabit olan zatın vermiş olduğu haber olması nedeniyle haber-i resuldür. İcma ehlinin haberi de mütevâtir hükmündedir. Enes b. Malik’den rivayet edilen bir hadiste (إن أمنى لاتجتمع) (على ضلالة) “ümmetim dalalet üzerine icma etmez” denilmek suretiyle icma ehlinin haberinin önemine vurgu yapılmaktadır.⁵⁹

⁵⁶ Avni, “İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdik-”, 1778.

⁵⁷ Bkz. Avni, “İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdik-”, 1778-1779.

⁵⁸ Avni, “İlm-i Kelâm -Haber-i Rasul-” *Ceride-i İlmîyye*, sy. 57 (Recep, 1338) : 1817-20.

⁵⁹ Avni, “İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdik-”, 1818.

Burada Allah'ın haberi ve meleklerin haberi de haber-i resul dür deniliyor fakat konunun ayrıntılarına girilmiyor. Aslında "vahiy" yani Kur'an ayetleri haber-i resul olup kesin bilgi ifade ettiği konusunda bir tartışma bulunmamaktadır. Çünkü peygamberliği mucize ile sabit olan zat Allah'tan aldığını haber vererek vahyi naklediyor. Bize ise vahyin intikali yine haber-i mütevâtir ile ulaşmaktadır. Vahyin haber-i resul olduğu bizler için mütevâtir olarak sabit olurken vahye muhatab olan kimseler için bu bizzat Hz. Peygamberin lisanından nakledilen haber-i resuldür. Burada vahiy ile hadislerin konumu farklıdır. Çünkü vahiy kayıt altına alınıp kontrol edilerek titiz bir şekilde belirlenmesi onun haber-i resul olarak değerlendirilmesi için yeterli olmaktadır. Fakat Hadis-i şerifler için aynı kesinlikte bir kabul imkânsızdır. Bu nedenle biz burada haber-i resul ile vahyin ifade edilmesi gerektiğini, hadislerin ise resul'den haber olarak diğer haber kriterlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söylüyoruz. Çünkü hadisler konusunda peygambere aidiyeti ile ilgili çok ciddi sıkıntılar olduğu bir gerçektir.

Hüseyin Avni temelde haber-i resul ile hadis-i şeriflerin kastedildiğini vurgulamaktadır. Doğrudan haber-i resulün üç kısımda-mütevâtir, meşhur, âhâd-şeklinde ele alması bunu göstermektedir. Fakat hadis-i şerifleri resulden haber olarak alınmasının gerektiğini ve diğer haber kriterlerine göre değerlendirilmesi icap ettiğini belirtmek isteriz. Bu anlamda eğer hadisler tevâtür derecesinde Hz. Peygambere nispet ediliyorsa bunun peygambere aidiyetinde şüphe yoktur demektir. Eğer tevâtür derecesinde bir haber değilse kelâmda kesin delil olarak alınmamaktadır. Fakat vahiy böyle değildir. Vahyin Hz. Peygambere aidiyetinde herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Kelamcıların haber-i sâdığı doğru bilginin müstakil bir kaynağı olarak belirlemeleri ve böyle kabulleri de aslında İslam'ın temel ilkelerinin vahye ve mütevâtir hadislere dayanmasındandır. Bu nedenle kelamcılar haberi, bilginin ayrı bir kaynağı olarak görürler.

3.4. Akıl

Diğer kelamcılar gibi akli bilgi elde etme konusunda duyu ve haber gibi bilginin ayrı bir kaynağı olarak gören Hüseyin Avni, aklın ne olduğuna dair ortak bir söylemden bahsedilemeyeceğine vurgu yapar. Meseleye akıl ile ilgili tanım problemiyle başlar ve şunları söyler; aklın tanımında ulema hayrete düşüp, akli hakikati ve zatı itibarıyla tanımlayamamışlardır. Fakat diğer şeylerden akli ayırt edebilecek şekilde arazlarıyla tanımlayabilmişlerdir. Bu tanımlarda da âlimler birçok farklı tanım yapmışlardır. Bu tanımlardan bazıları:

Akıl, "insanın bilmeye ve idrak etmeye kendisi ile güç yetirdiği bir kuvvettir." Akıl, "gaip ve meçhul olan hissedilebilir şeylerin müşahede ve idrak edilmesini sağlayan bir cevherdir." Akıl, "nazarî bilgilerin ortaya çıkmasını sağlayan bir melekedden ibarettir. Bir kısım kimseler de "akıl manevi bir kuvvettir ki, insan onun vasıtasıyla güzeli ve çirkini fark eder ve birbirinden ayırır" diye tanımlamışlardır.⁶⁰

⁶⁰ Yapılan tanımlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Avni, "İlm-i Kelâm -Akıl-" *Ceride-i İlmiyye*, sy. 57 (Recep, 1338):1819-20.

Âlimler bu ve bunlar gibi birçok tarif yapmışlarsa da kesin ve net bir tanım üzerinde birleşmemişlerdir.⁶¹

Hüseyin Avni, aklın insan için önemine vurgu yaparak buna ilişkin bir hadis nakleder: "Cibril-i emin, Allah'ın emriyle Hz. Âdem'e akıl, haya, din olmak üzere üç şeyi hediye getirerek bunlardan birini seçmesini teklif eder. Hz. Âdem bunlardan akli tercih eder. Bunun üzerine Cibril-i Emin, hayâ ile dine hitaben Hz. Âdem akli tercih etti siz gidiniz der. Onlar da biz gidemeyiz, zira bize verilen emir, akıl nerede karar ederse bizim de orada karar etmemiz gerektiğidir, derler."⁶² Burada Hz. Âdem'in akli seçerek hayâ ve dinden ona öncelik verdiğine vurgu yapılmaktadır. Çünkü akıl olmayınca ne hayâdan ne de dinden bahsetmenin imkânsızlığına dikkat çeker. Akıl varsa o zaman hayâ ve din gibi şeylerin değer kazanacağına vurgu yaparak insan için aklın ne kadar önemli olduğuna işaret eder. Mükellef olmanın da akıl ile olduğunu düşündüğümüzde gerçekten de aklın insan için nedenli bir gereklilik olduğu daha da anlaşılmaktadır.

Âlimler akıl, nefis ve zihnin idrak edilenleri kavrama anlamında aynı şeyler olduğunu söylemişlerdir. Fakat idrak edilmeye sebep olan şey bedendeki düzenleme ve tasarruf itibariye ele alındığında "nefs", eşyayı idrak eden olması açısından "akıl", ilim ve idrake güç yetirme kabiliyetinin bulunması açısından ise "zihin" ismi verilmiştir.⁶³ He ne kadar bu şekilde farklı açılardan farklı şekilde isimlendirilseler de aslında üçünün de yaptığı şey idrak olduğundan aynı görevi icra etmektedirler.

Aklın merkezinin ve mahallinin neresi olduğu konusunda ihtilaf edildiğini belirten Hüseyin Avni, filozoflar ve tıpçıların aklın mahallinin beyin(dimağ) olduğunu kabul ettiklerini söyler. İmâm-ı Âzam'dan da böyle bir rivayetin varlığını belirtir. İmam Şafii ve kelamcılarının çoğunun ise aklın mahallinin "kalb" olduğunu kabul ettiklerini söyler. Bazı düşünürlerin ise her ikisi arasında müşterek bir konumunun olduğunu belirtir.⁶⁴

Hüseyin Avni, filozofların akıl ile ilgili yapmış oldukları aklın mertebeleri tasnifini bir bilgi kaynağı olarak akıldan bahsettiği yerde ele alarak tasnifini yapar. Buna göre filozoflar, aklın dört mertebesi olduğunu ve bu mertebelerin şunlar olduğunu söyler.⁶⁵

1. Akl-ı heyûlânî: Nefsin makul olanları algılama yeteneğinden ibarettir. Bu akıl, yaratıldığından itibaren insanda mevcuttur. İdrak edemediği halde yazı yazabilen çocuklarda olduğu gibi.
2. Akl-ı bi'l-meleke: Akl-ı heyulânî'nin nazariyata ulaşmasını sağlayan, zorunlu bilgileri elde etme yeteneğidir. Kör olan bir kimsenin yazma öğrenebilmesi gibi.

⁶¹ Avni, "İlm-i Kelâm -Akıl-", 1819.

⁶² Avni, "İlm-i Kelâm -Akıl-", 1819-20.

⁶³ Avni, "İlm-i Kelâm -Akıl-", 1820.

⁶⁴ Avni, "İlm-i Kelâm -Akıl-", 1820.

⁶⁵ Avni, "İlm-i Kelâm -Aklın Merâtibi-" *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 58 (Şaban, 1338) : 1851-53.

Şer'an mükellef olmamızı sağlayan bu yetenektir. Zira insan bu akıl ile hayvanlardan ayrılır.

3. Akl-ı bi'l-fiil: Bedihiyattan/açık bilgilerden nazariyatı/teorileri çıkarmayı sağlayan yetenektir. Yazarın yazı yazdığı andaki yazma eylemine güç yetirmesinde olduğu gibi.

4. Akl-ı müstefâd: Algıladığı ve kurguladığı teorilerin daima hazırda tutulmasıdır. Yazı yazmada ustalaşmış olan birinin yazmaya bi'l-fiil başlaması ve devam ettirmesi gibi.

Bu dördüncü merteye kâmil şahıslara mahsustur. Çünkü bunlar zahiren insanlık âleminde olsalar da hakikatte lâhûtî/manevî âlemde olduklarından dolayı, bunların bilgileri bil fiil mevcut ve müşahedeleri de sürekli'dir.⁶⁶

Akıl ile sabit olan bilgi, duyuların getirdiklerine ve başka kaynaklardan gelen bilgiye muhtaç olmaksızın zorunlu/zarûrî bilgilerdir. Bütünün parçasından büyük olduğunu bilmek gibi. Çünkü akıl, kül ile cüzün manasını düşündüğü zaman, küllün cüzden büyük olduğunu bilmede başka bir şeye bağlı olmaz. Akıl bunu kendisi zorunlu olarak bilir. Bilemiyorsa ya inadından ya da idrak etmekteki eksikliğinden kaynaklanır. Zira akıl, fıtratı gereği bunu bilir.⁶⁷

Aklın bilgi elde etme vasıtalarından biri sayılması konusunda Sümeniyye ve bazı Filozoflar, akıl nazarı ilimlerde bilgi vasıtası olmadığı gibi çok ihtilaf ve tenakuza binaen ilâhiyyât alanında da bilgi vasıtası olamaz diye ehl-i hakka muhalefet etmişlerdir. Fakat bunların bu söylemleri de akıl yoluyla ulaşılan bir bilgi olması dolayısıyla kendi kendilerini nakz etmektedirler. Böylece havass-ı selime ve haber-i sâdık gibi akılda bilgi elde etme yollarından biridir.⁶⁸

Hüseyin Avni, birçok bilginin akıl yoluyla insana ulaştığını, birçok alanla ilgili bilgilerin elde edilmesinde aklın rolünün olduğuna vurgu yaparak der ki; Aç ve susuz olmak gibi vicdâniyyata, küllün cüzden büyük olması gibi bedihiyata, ayın ışığını güneşten alması gibi hadsiyyata, senamekinin ishali ve sulfatonun (sıtma ilacı) sıtmayı def ettiği gibi mücerrebata, âlemin hâdis oluşu gibi bilgilere akıl vasıtasıyla ulaşıldığı için akıl bilginin kaynağı olarak kabul görmüştür. Böylece bilgi elde etmenin vasıtaları duyular, haber-i sâdık ve akıl olmak üzere üç olmuş oldu.⁶⁹

İlham konusuna da değinen Hüseyin Avni, ilhamı şöyle tanımlar; İlham, feyz/sezgi yoluyla bir mananın kalbe gelmesidir. Hakikat ehline göre (kelamcılar)ilham, bir şeyin doğruluğunu bilme konusunda insanların tümü için bilgi elde etme yollarından biri değildir. Bu nedenle ilham yoluyla elde edilen bilgi kelâmda delil olarak kabul görmemiştir.

İlham'ın üç kısım olduğunu belirten Hüseyin Avni, bunları şu şekilde sıralar.

⁶⁶ Avni, "İlm-i Kelâm -Aklın Merâtibi-" 1851-52.

⁶⁷ Avni, "İlm-i Kelâm -Aklın Merâtibi-" 1852.

⁶⁸ Avni, "İlm-i Kelâm -Aklın Merâtibi-" 1852.

⁶⁹ Avni, "İlm-i Kelâm -Esbâb-ı İlim-" 1654.

1. İlham-ı enbiya: Hem kendilerine hem de bize delil teşkil eder. Bu ilham vahyin kısımlarından bir tanesidir.
2. İlham-ı evliya: Allah tarafından olduğuna dair yakîn hâsıl olursa, kendilerine delil teşkil eder. Fakat başkalarına delil olmaz. Çünkü ilham-ı veli, ikrar/itiraf gibi eksik bir delildir.
3. İlham-ı avam: Kendilerine de başkalarına da delil teşkil etmeyen ilhamdır.

Bu kısımların ayrı ayrı değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapan Hüseyin Avni, ilhamın, cumhura göre delil sayılmadığını belirtir. Mutasavvıflara göre ise ilhamın delil olduğunu belirtir. O, İslam düşünürlerinin, Hz. Peygamber'in ilhamını kesin olarak delil saydığını ve bu konuda ihtilaf edilmediğini söyler.⁷⁰

Sonuç

Hüseyin Avni, Osmanlı ve Cumhuriyet tecrübesini bir arada yaşamış önemli kelimcilerden biridir. O, özellikle yazmış olduğu müstakil makalelerinde bilginin tanımı, türleri ve kaynakları konusuna eğilmiş ve geleneğin birikimine kendi değerlendirmelerini de ekleyerek kelâmî epistemolojiye katkı da bulunmuştur. Bilginin tanımı konusunda birçok kelimci ve filozofun bilgi tanımlarına değinmiş ve bu tanımların bilgiyi ifade etme noktasında bazı eksiklikler taşıdığını belirtmiştir. Bilgi ile ilgili "İnsan ile kaim bir sıfattır ki, taalluk ettiği şeyleri yani kendisinin bildiği ve idrak ettiği şeyleri, diğerlerinden zıddına ihtimal olmazcasına temyiz eder" şeklindeki tanımın belki tam bir tanım olarak söylenebileceği, fakat "ulumu adiyeyi" içerisine almadığı için bu tanımın da eksik olduğunu söylemiştir. Hüseyin Avni, bilginin tanımı konusunda birçok eleştiri getirmesine rağmen yeni bir tanım denemesine gitmemiştir. Belki Cürcanî'nin en iyi tanım olarak belirttiği Mâtürîdî'nin tanımını vermesi ve onu eleştirmemesi bu tanımı kabul ettiği şeklinde değerlendirilebilir. Fakat bu kabul, sadece bir tahmin olarak kalacaktır. Zira kendisi bu hususta net bir görüş belirtmemiştir.

Onun, bilginin kısımları ve bilgi elde etmenin vasıtaları konusunda Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin er-Râzî ile gelenek haline gelen felsefî kelâm tarzını benimsediğini söyleyebiliriz. Zira o, yukarıdaki metinde de görüldüğü gibi tehâfüt geleneğine benzer bir bilgi tasnifi yapar. Hüseyin Avni'nin burada vurgulamamız gereken bir yönünün de bu olduğunu söyleyebiliriz. O, en genel anlamda hemen her kelimcide gördüğümüz, kadîm bilgi hâdis bilgi tasnifine bilgi ile ilgili çalışmalarında açıkça yer vermemiştir. Bu yönüyle kelimcilerden farklı bir yöntem izlemiştir, diyebiliriz. Hüseyin Avni'nin filozoflara atfen naklettiği tasnifleri ise birçok felsefî kelâm tarzını benimseyen kelimcilerde görmek mümkündür.

Bilginin kaynakları konusunda kelimcilerin geleneğine bağlı kalarak bilgi elde etmenin yollarının beş dış duyu, doğru haber ve akıl olduğunu belirten Hüseyin Avni, özellikle duyuların bilgi değeri ve aklın bilgi değeri konusunda kelimcilerin görüşlerini belirttikten sonra filozofların da görüşlerine yer vermiştir. Bu yöntem

⁷⁰ Avni, "İlm-i Kelâm (İlham)", *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 58 (Şaban, 1338): 1852-53.

şüphesiz önceden kullanılan bir yöntemdir. Hüseyin Avni de bu yöntemi sürdürmüştür. Haber konusu filozoflar tarafından bilginin ayrı bir kaynağı olmadığından haberle ilgili filozofların görüşlerine yer vermemiştir. Filozoflar her ne kadar haberi ayrı bir bilgi kaynağı olarak ele almasalar da haberin bilgi değerinin olduğunu belirtirler. Fakat Hüseyin Avni bu ayrıntılara girmemiştir. Bu da göstermektedir ki, filozofların görüşlerini genelde kelimcilerin kaynaklarından nakletmektedir.

Bilginin kaynaklarının vermiş olduğu bilgilerin kesin ve güvenilir bilgiler olduğunu her bir kaynağın farklı alanlarla ilgili bilgiler getirdiğini ve bu bilgilerin kesin, güvenilir ve doğru bilgiler olduğuna vurgu yapan Hüseyin Avni, bu bilgi vasıtaları arasında aklın ayrıcalıklı bir rolünün olduğundan bahsetmez. Hâlbuki birçok kelimci, akli, hem ayrı bir bilgi kaynağı hem de diğer vasıtaların getirdiği bilgileri doğrulayan bir konuma sahip olarak görür. Bu hususa temas etmemesi, çağın atmosferinden kaynaklanan bir durum olabilir. Zira Batı dünyasından gelen akımlarda rasyonelliğe yapılan aşırı vurgu karşısında, onun bu konuda sessiz kalmasına sebep olmuş olabilir.

Hüseyin Avni'nin unutulmaya yüz tutan felsefi kelâm geleneğini kısmen de olsa yazmış olduğu bu makaleleriyle yeniden canlandırma gayreti içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında bilginin kaynaklarını izah ederken kendi dönemine ait modern verileri kullanması bir yenilik arzusuna işaret sayılabilir. Ancak bunun arzu düzeyinde kaldığı görülmektedir. Zira görüşleri daha çok geleneğin aktarımı noktasındadır. Hüseyin Avni, yine de zaman zaman konuları işlerken pozitivist ve materyalist yaklaşımları belirtip eleştirel olarak onları değerlendirmiştir. Onun bu yöntemle konuyu güncel problemlerle mukayese ettiği ve böylelikle de kelâm ilmine katkı sağladığı söylenebilir.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "Küllî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.26: 539-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Din*. thk. Ahmed Ferid Müzeydî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Avni, Hüseyin. *İlm-i Kelâm*. Haz. Ebu'l-Ula ve Nşr. Eşref Edib. İstanbul: Sıratı Müstakim Matbaası, 1328.
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm -İlim, İlmin Tarifi ve Adem-i Tarifindeki Mezâhib-". *Cerîde-i İlmiyye*, sy. 50 (Şaban, 1338).
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm-Aklın Meratibi, İlham-". *Cerîde-i İlmiyye*, sy. 58 (Şaban, 1338).
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm -Aksam-ı İlim-". *Cerîde-i İlmiyye*, sy. 51 (Rebiyülevvel, 1338).
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm -Esbab-ı İlim, Havâss-ı selime, Hiss-i Semi' yahut Kuvve-i Sâmia -". *Cerîde-i İlmiyye*, sy. 52 (Rebiyülahir, 1338).

- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm -Haber-i Resul, Akıl-". *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 57 (Recep, 1338).
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm -Haber-i Sâdık-". *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 56 (Cemaziyülahır, 1338).
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm -Hiss-i Basar yahut Kuvve-i Bâsıra, Hiss-i Şem' yahut Kuvve-i Şâmme, Hiss-i Zevk yahut Kuvve-i Zâika, Hiss-i lems yahut Kuvve-i lâmise-". *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 54 (Cemaziyülevvel, 1338).
- Avni, Hüseyin. "İlm-i Kelâm-Havas-ı Bâtına-". *Cerîde-i İlmîyye*, sy. 55 (Cemaziyülahır, 1338).
- Bağdâdî, Ebul Berekât. *Kitâbü'l-Muteber fi'l-Hikmeti'l-Îlâhiye*. Haydarabat: Dairetü'l-Mearifi'l-Osmaniye, 1358.
- Bursevî, Seyyid Ahmed Sıdkı b. Ali. *ŞerhuTasavvurât ve Tasdikât -Mizanü'l-İntizam*. Dersâdet: Ahmed Kâmil Efendi Matbaası, 1327.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1995.
- Çağırıcı, Mustafa. "Cüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 149-150. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 4 (1980): 97-114.
- Demirtaş, Özlem. "Son Dönem kelimcilerinden Arapkirli Hüseyin Avni ve İlm-i Kelâm Adlı Eseri". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîdve'l-Adl -en-Nazar ve'l-Mearif*, thk. İbrahim Medkur ve Taha Hüseyin. Kahire, 1962.
- Kemal Paşazade. *TahafütHaşiyesi*. trc. Ahmet Arslan. Ankara: KBY, 1987.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay. Ankara: DİB Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mahsûl fi İlmi'l-Uşûl*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhîsu'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlahiyyât ve't-Tabi'îyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Şerh-u Uyûni'l-Hikme*. Tahran: İsmailiyyan, 1415.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârâtve't-Tenbihât*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1290.
- Şengezer, Sinan. "Arapkirli Hüseyin Avni ve Kelâm İlmine Katkıları". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008.

- Tûsî, Alâeddin Ali. *Tehafütü'l-Felasefe*. trc. Recep Duran. Ankara: KBY, 1990.
- Yazıcı, Nesimi. "Cerîde-i İlmîyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 7: 407-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yeğîn, Abdullah, Abdulkadir Badıllı, Hekimoğlu İsmail ve İlham Çalım. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*. İstanbul: TÜRDAV Yayınları, 1990.
- Yurdağür, Metin. "Arapkirli Hüseyin Avni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.3: 329-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.



SENÛSÎ'NİN ÜMMÛ'L-BERÂHİN ADLI RİSALESİNDE PEYGAMBERLERİN SIFATLARININ İSPATINDA KULLANILAN İSTİDLÂLLER

Nail KARAGÖZ
Dr. Öğr. Üyesi, Ahi Evran Ü. İslami İlimler F.
nailkaragoz@ahievran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6409-6513>

Öz

Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, IX. (XV.) yüzyıl Kuzey Afrika'sının önemli Eş'arî kelâmcılarından. Onun başta kelâm ve tasavvuf olmak üzere ilâhiyât ilimlerinin pek çoğunda eserler kaleme aldığı bilinmektedir. Bu ilimlerin arasında mantık ilminin de yer almış olması onun, "istidlâl" konusunda söz sahibi olduğunu göstermektedir. Senûsî'nin *Ümmü'l-berâhin* adlı risâlesi "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünün bütün akîdenin kaynağı olduğu inancını delillendirmek maksadıyla yazılmıştır. Allah'ın varlığı ve sıfatlarının ispatı için kullandığı istidlâller yanında o, risâlesinde "Muhammedün Resulullah" sözüne dayanarak peygamberlerde bulunması gereken özellikleri de ortaya koymuş ve sıdk, emânet ve tebliğ olarak saydığı bu özellikleri çeşitli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Senûsî, bu sözün kapsamına diğer peygamberlere, meleklere, semavî kitaplara, âhîret gününe inanmanın da girdiğini savunur. Ona göre bunun sebebi, Hz. Peygamber'in bütün bunları tasdik etmeyi din olarak getirmiş olmasıdır. O, "*Ümmü'l-berâhin*"de peygamberlerin sahip oldukları sıfatlarla ilgili istidlâllerini daha çok hulfî kıyâsa dayandırmıştır. Bunun yanında mu'cize ile istidlâl, iki aslı bir sonuca göre düzenleme, zincirleme kıyâs, matvî kıyâs formlarını da kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş'arî, Senûsî, Ümmü'l-berâhin, istidlâl, peygamberlerin sıfatları, ispat.

ARGUMENTATIONS IN PROVING ATTRIBUTIONS OF PROPHETS IN SANÛSÎ'S TREATISE, *UMM AL-BARÂHİN*

Abstract

Muhammad b. Yusuf al-Sanusi is one of the most important Ash'ari theologian in the 15th century North Africa. It is known that he wrote in most of the theological sciences which mainly in theology and mysticism. The fact that logic science is also included among these sciences, reflects the level of development in terms of "istidlâl". Senûsî's booklet named "Umm al-berahin" was written with the purpose of proving the belief that "There is no God but Allah and Muhammad is his messenger" is the source of all faith.

In addition to the inferences about Allah and His attributes he also explained the attributes that must be found in the messengers based on the word "Muhammad is His messenger" and also tried to prove these features, which are considered to be truthfulness, rescript and notification, with various arguments. According to Sanusi, who defends the opinion that belief to the Hereafter, other prophets, angels, sacred books were entering this context, this is because the Prophet brought religion as a means to attest to all this. He based his inferences about the messengers adjectives on the inverse analogy in "Umm al-barahin". Besides, he used "inference by using miracle", "arrangement two original according to a result", "chained analogy", "arrangement according to two original results" and "abbreviated analogy" forms.

Keywords: Theology, Ash'arite, Sanûsî, *Umm al-barâhîn*, istidlâl, attributes of prophets, to prove.

Atf: Karagoz, Nail. "Senûsî'nin *Ümmü'l-Berâhin* Adlı Risalesinde Peygamberlerin Sıfatlarının İspatında Kullanılan İstidlâller", *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 113-128.

Summary

Muhammad b. Yūsuf al-Sanūsī is an eminent Ash'arite theologian of 9th hijri century North Africa. He has a treatise called *Umm al-barāhīn*, determining his position in the history of theology. The treatise was taught in Nigeria and Mali, as well as in the far east countries like Malaysia and Indonesia, as a course book for a long period. He wrote it to prove that the Word "There is no god but Allah and Muhammad is His Messenger" is the source of all the faith. The content of this treatise constitutes the explanations of the Word and the results that can be derived from it. In the treatise, the first and the second parts of the Word are evaluated separately. In the first part, attributes of Allah and in the second part, attributes of the prophets were discussed. Argumentations made in favour of each attribute in the treatise contributes in author's recognition and prominence in North Africa and further.

Common attributes that are considered mandatory to be found in every prophet are *'iṣmah* (infallability) *amānah* (trust), *sidq* (truthfulness), *fatānah* (intelligence) and *tablīgh* (conveying). Sanūsī, tries to prove the attributes of only *sidq*, *amānah* and *tablīgh* in his treatise. Though the concept of *'iṣmah* is very important in arguments of *nubuwwa*, Sanūsī did not mention this concept in his treatise, nor did he mention the women prophets or the attribute, *fatānah*. Sanūsī, in *Umm al-barāhīn*, classifies attributes of Allah and the prophets based on the Word. One of the original aspects of his work is to having six tenets of the faith based on the Word and to draw some conclusions from it. Another original aspect of him is to prove attributes of the prophets. It is difficult to find all of these attributes as individual case studies, especially in the works of early theologians. In this article, it is attempted to determine the argumentation types that Sanūsī introduces as *burhān* and utilises to prove the attributes of the prophets.

Sanūsī asserts that the first part of the Word "There is no god but Allah and Muhammad is His Messenger" have five outcomes and the second part of the phrase have two. He puts them in an order and demonstrates how these outcomes result. Sanūsī, in this work, extensively deals with attributes of prophets and particularly, the prophecy of Muhammad. He counts the attributes, which must be found in all prophets (*wājib*), which must not be found in them (*muṣṭahīl*) and which are possible to be found (*jā'iz*), then he tries to prove them by the arguments he established. These proofs contain various argumentations. For instance, to prove the attribute of *sidq*, he uses primarily the argument from miracle and secondly the contradictory syllogism. Sanūsī moreover, establishes a relationship between the prophets' trustfulness and their conveying missions. He also refers to the attributes that are possible (*jā'iz*) to be found in prophets and says that those attributes are diseases and similar humanly traits that do not cause any deficiency in their higher rank." According to him, prophets have also regular human qualities, for it is observed clearly in their life span. Sanūsī mentions here the "observation". Since the observation is a sensory method, Sanūsī clearly means the observation of the people actually lived along with the prophets witnessing their illnesses, injuries, hunger and coldness. On the other hand, as the people who observe the human characteristics of the prophets are no longer alive, there is a need for another way of

epistemological tool so that their observations can be evidential. This tool is the "true narration" (al-khabar al-sādiq).

Sanūsī, in general terms, has used similar proofs in Ash'arite tradition. He used the argumentation in different forms of syllogism without mentioning their names. We see in Sanūsī's work the similarities of the logical conclusions used in the texts of early theologians without specifying the form. Sanūsī, in *Umm al-Barāhīn*, builds his argumentations on attributes of prophets by using mainly contradictory syllogism. Additionally, he utilises the argument from miracle, linking two premises for another direction, chain arguments and enthymemes.

1. Giriş

Nübüvvet, ilâhiyât ve âhiret ile birlikte Kelâm ilminin üç temel konusunu oluşturur. Nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve ispatının yanında nebi, resul, vahiy, melek, mu'cize gibi kavramlar da bu ana konu içerisinde tartışılır. Yine bu ana konu içerisinde peygamberlerin taşıdığı veya taşınması gereken birtakım özelliklerinden söz edilir. Esas itibarıyla kelâmcıların peygamberlerin bazı ortak özelliklere sahip olmaları gerektiğinde hemfikir oldukları ancak bunların neler olduğu konusunda birtakım görüş ayrılıkları taşıdıkları görülmektedir.¹ Kelâmcılar, peygamberlerde bulunması gereken sıfatları vâcip kavramıyla ifade etmişlerdir. "Peygamberlerin Sıfatları", "Peygamberlerin Özellikleri" gibi başlıklar altında bir araya getirilen bu nitelikler, hem onların toplum içinde öne çıkmalarında hem de peygamberliklerinin ispatında ve icrasında önemli rol oynamıştır.

Genel anlamda peygamberlerde bulunması zorunlu kabul edilen sıfatlar; ismet, emânet, sıdk, fetânet ve tebliğdir. Bunların zıddı olan ma'siyet, huyânet, kizb, gaflet, kitmân-ı şeriat ise onlar hakkında mümtenîdir.² Bunlara ilave olarak peygamberlerin ortak özelliklerine insan ve erkek olmaları da eklenmektedir. Ayrıca bir peygamberin insan olması yönüyle yaşadığı coğrafyanın, içinde bulunduğu toplumun sosyo-ekonomik yapısının ve bağlı bulunduğu kültürünün vs. etkisiyle oluşan kendine ait sıfatlarının olduğu da kabul edilmektedir. Söz gelimi Hz. Peygamber'in ümmilik sıfatı da bunlardan biri olup, Kur'an'da belirtilmiş, var olması yönünden kat'î bir sıfat kabul edilmiştir.³ Ancak bu niteliklerin hepsini özellikle mütekaddimûn dönemi kelâm eserlerinde müstakil başlıklar olarak

¹ Peygamberlerin hangi sıfatlarla muttasıf olması gerektiğine dair geniş bilgi için bk. İbrahim Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd alâ Ceohereti't-tevhîd*, Thk. Ali Cuma Muhammed eş-Şâfiî, (Kâhîre: Dâru'l-İslâm, 2002), 200-207.

² Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm, (Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri)*, Sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar, (İstanbul: Semerkand, 2015), 193-196; A. Sâim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 27. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 242-248. Peygamberlerin ortak nitelikleri ile ilgili ayrıca bk. Muammer Esen, *Kur'an'da Peygamberlik*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 47-51; Muammer Esen, "Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2014), 91-95.

³ Bk. İsmail Yörük - İsmail Şık, "Kelâm Açısından Hz. Peygamberin Ümmiliği", *Dini Araştırmalar Dergisi* (2004) 7/19: 173-189.

bulmak güçtür. Yine söz konusu eserlerde bu niteliklerin ispatına yönelik burhana dayalı ispat çabalarına da pek fazla rastlanmaz. Bu eserlerin nübüvvât bölümlerinde daha ziyade peygamberliğin imkânı ve gerekliliği üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede mu'cize kavramı öne çıkmış, peygamberlerin sıfatları etrafındaki tartışmalarda ise "ismet" konusuna odaklanılmıştır.⁴

Kuzey Afrika'da yaşamış Eş'arî kelamcılarında olan Muhammed b. Yusuf es-Senûsî (ö. 895-1490), *Ümmü'l-berâhin* adlı risâlesinde kelime-i tevhîdi esas alarak Allah'ın ve peygamberlerin sıfatlarını tasnif etmiştir. Burada onun çalışmasını orijinal yapan taraflardan biri 6 iman esasını kelime-i tevhîde dayandırması ve buradan birtakım sonuçlar çıkarmasıdır. Diğer orijinal yönü ise peygamberlerin sıfatlarını ispata yönelik çabasıdır. Zira yukarıda da değindiğimiz gibi bu, daha önceki çalışmalarda çok da görülmeyen bir durumdur. Senûsî'den sonra yazılan eserlerde ise peygamberlerin sıfatlarını ispata yönelik bazı örneklerle rastlıyoruz. Mesela Lekânî'nin (ö. 1041/1632) *Cevheretü't-tevhid*'inde, bu eserin şerhleri arasında yer alan Bâcûrî'nin (ö. 1277/1860) *Tuhfetü'l-mürîd*'inde, İbn Habenneke el-Meydanî'nin (ö. 1978) *el-İtikâdü'l-İslâmiyye ve üsüsühâ* adlı eserlerinde peygamberlerin sıfatlarının ispatına yönelik çabalar görülmektedir.

Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*'de peygamberlerin sıdk, emânet ve tebliğ sıfatlarını çeşitli burhanlarla ispat etmeye çalışmıştır. Makalemizde bu konuya odaklanmadan önce Senûsî ve *Ümmü'l-berâhin* ile ilgili kısa bir bilgi vermek istiyoruz.

2. Senûsî ve *Ümmü'l-berâhin*

2.1. Senûsî

830/1427-895/1490 yılları arasında Kuzey Afrika'da yaşayan Senûsî, önemli bir Eş'arî kelâmcısıdır. Tilimsan'ın Berberî kabilelerinden Benî Senûs kabilesine mensup olan Senûsî'nin tam adı Ebu Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ömer b. Şuayb el-Hasenî et-Tilimsânî es-Senûsî'dir. Tasavvufî yönünün yanında kelâm alanında yazdığı eserlerle de tanınan Senûsî, Kuzey Afrika'da Eş'arîliğin yayılmasına katkı sağlamıştır. İlahiyât ilimlerinin pek çoğunda söz sahibi olan Senûsî, velilerin en büyüğü ve âlimlerin en bilgilisi olarak nitelenmiştir.⁵ Tasavvufla meşgul olması, kelâmî görüşlerinin mutasavvıflar arasında yaygınlık kazanmasını sağlamıştır.⁶ Onun, *el-Mukaddime fi't-tevhid*, *Akâdetü ehli't-tevhid es-suğra*, *Akâdetü's-Senûsî el-vustâ* ve *Akâdetü ehli't-tevhid el-kübrâ* adlı kelâmla ilgili olan risâleleri, "*Akâidü's-Senûsî*" olarak bilinmektedir. Bunlar içinde öne çıkmış olan *Ümmü'l-berâhin* adlı risâlesi, Senûsî'nin ilim dünyasında tanınmasını sağlamıştır. Risâle, *Akâdetü ehli't-tevhid es-*

⁴ Bk. Bâkılânî, *et-Temhîd*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987), 156-164; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, Thk. Ahmed Abdurrahim, (Kâhire: Mektebetü's-sekâfe ed-Dîniyye, 2009), 242-268. İsmet sıfatı kimi zaman emânet sıfatıyla aynı anlam içeriğinde görülmüştür. Bk. Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydanî, *el-Akâidü'l-İslâmiyye ve üsüsühâ*, (Dımeşk: Dâru'l-kalem, ts), 332.

⁵ Halid Zehrâ. *Ümmü'l-Berâhin ve Yelîhâ Şerh-i Ümmü'l-Berâhin*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'il-İlmiyye, 2009), 6.

⁶ Muhammed Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36: 535.

suğra ve *Akâidetü's-suğra* diye de bilinmekte ve *es-Senûsiyye* dendiğinde de müellifin bu risâlesi anlaşılmalıdır.⁷

Senûsî, Haçlıların Endülüs'e baskı kurduğu ve bu baskının Kuzey Afrika'da da hissedildiği bir dönemde yaşamıştır. Söz konusu baskılar ve Müslümanların kendi içlerinde yaşadıkları kavgalar, Senûsî'nin çözüm odaklı düşünmesine, kelâm, tasavvuf gibi pek çok alanda çözümler içeren eserler vermesine katkı sağlamıştır denebilir.⁸

Senûsî'nin, Kuzey Afrika'da Eş'arîliğin Cüveynî (ö. 478/1085) ekolünü sürdüren en önemli temsilcisi olduğu ve tasavvuf ve kelâmı aynı potada eritmesinin temelinde Eş'arî kimliğine sahip olmasının yattığı kabul edilmektedir.⁹ Diğer yandan o, Eş'arî okulunun Teftâzânî (ö. 792/1390) ile birlikte başlayan şerh ve hâşiyecilik döneminin Kuzey Afrika'daki önemli temsilcisi olarak görülmektedir.¹⁰

2.2. *Ümmü'l-Berâhin*

Senûsî'nin kelâm tarihi açısından konumunu belirleyen *Ümmü'l-berâhin* adlı risâlesi olmuştur. Zira risâle, Batı Afrika'da bulunan Nijerya ve Mali'nin yanı sıra Malezya ve Endonezya gibi uzak doğu ülkelerindeki medreselerde uzun bir süre ders kitabı olarak okutulmuştur.¹¹ Hatta Osmanlı ilim çevrelerinde Ömer Neseffî'nin (ö. 537/1142) *Akâidetü'n-Neseffî*'sine gösterilen ilginin bir benzerinin Kuzey Afrika'da *Ümmü'l-berâhin*'e gösterildiği kaydedilmektedir. Dahası Ömer en-Neseffî'nin *Akâidetü'n-Neseffî*'sinin Mâtürîdîlik'te oynadığı rolün Eş'arîlik'te *Ümmü'l-berâhin* tarafından üstlenildiği kabul edilmektedir.¹² Bundan dolayı olsa gerek Senûsî'nin *Ümmü'l-berâhin* ile Kuzey Afrika'da bıraktığı Eş'arî etkisi, Ömer en-Neseffî'nin Hanefî-Mâtürîdî gelenekte bıraktığı etki ile mukayese edilmektedir.

Senûsî'nin kelâm üzerine yazdığı risâlelerin en tanınmış olan *Ümmü'l-berâhin*, küçük hacimli bir eserdir. Muhammed b. Ömer b. İbrahim et-Tilimsânî (ö. ?) ve Şihâbüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Ganîmî'nin (ö. 1041/1632) de içinde bulunduğu pek çok kişi risâleyi şerh etmişlerdir. Müellifin kendisi de *Ümmü'l-berâhin*'i şerh edenler arasındadır.¹³

Risâlenin muhtevası kelime-i tevhîdin açıklamalarını ve ondan çıkarılabilecek sonuçları ihtiva etmektedir. Risâlede kelime-i tevhîdin birinci ve ikinci kısımları ayrı

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü's-Senûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2: 219.

⁸ Mustafa Selim Yılmaz, "Senûsî Akaidinin Tahlili" *Afrika'da İslâmiyet:-Dünü, Bugünü, Yarını-*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 732.

⁹ Yılmaz, "Senûsî Akaidinin Tahlili", 732.

¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1985) 11: 449.

¹¹ Yavuz, "Akâidü's-Senûsî", 2: 220; Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", 36: 535.

¹² Ahmet Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015), 48.

¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kulûb ve'l-fünûn* Nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge (İstanbul: Maârif Matbaası, 1951), 1: 170.

ayrı değerlendirilmiş, ilk kısımda Allah'ın, ikinci kısımda peygamberlerin sıfatlarını ele alınmıştır. Risâlede her bir sıfatla ilgili olarak yapılan burhânî çıkarımlar, müellifinin ilim dünyasında tanınmasını ve öne çıkmasını sağlamıştır. Risâlenin, *Akâdetü ehli't-tevhid es-suğra* ve *Akâdetü's-suğra, es-Senûsiyye* isimlerinin yanında "*Ümmü'l-berâhin*" isminin daha yaygın olarak kullanılmasında söz konusu burhânî çıkarımların etkili olduğu söylenebilir. Senûsî'nin "burhân"a, ayrı bir önem verdiği bilinmektedir. O, hücceti aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırmış, aklî hücceti ise burhân, cedel, hitâbe, şiir, muğâlata kısımlarına ayırmıştır. Bunların çeşitlerini ve örneklerini zikrederek dinî akîdeyi tashihte birinci kısımdaki burhânın kullanılması gerektiğini söylediği nakledilir.¹⁴ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*'de Allah'ın varlığı, sıfatları ve peygamberlerde bulunması vâcip ve câiz olan sıfatları sıralarken bir yandan da bunları delillendirme yoluna gitmiştir. Bu esnada sık sık kullandığı "... و اما برهان /...deliline gelince" ifadesi, risâlenin bu isimle tanınmasını sağlamış olmalıdır.¹⁵

Risâle, aklî hükümlerin tasnîfi ile başlar.¹⁶ Aklî hükümlerin vücûb, istihâle ve cevâz olduğunu kaydeden müellif, bunların bilinmesinin her mükellefe farz olduğunu belirtir. Bu durum, Senûsî'nin kelâm anlayışında vâcip, câiz ve müstahîl kavramlarının metodik anlamda ayrı bir yerinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.¹⁷ Zira Senûsî, Allah ve resullerinin sıfatlarını bu şekilde ayırarak açıklamış, bu açıklamalardan Allah ve resullerinin tanımları ortaya çıkmıştır. Kelâm anlayışında ta'rif, taksîm ve tasnîfin önemli bir yeri olan Senûsî'nin bu anlayışını gerek Allah'ın gerekse peygamberlerin sıfatlarının ispatında açık bir şekilde görmek mümkündür.¹⁸

Diğer yandan Senûsî, mükelleflerin aklın hükümlerini bilmesi gerektiğine inanır. Zira onların, Allah veya resulleri hakkında vâcip, câiz ve müstahîl olan sıfatları ve diğer aklî hükümleri ayırabilmeleri gerekmektedir. Böylece onlar, sahip oldukları burhân sayesinde kendilerinde oluşmuş ya da oluşabilecek şüpheleri defedecek bir güce kavuşmuş olurlar.¹⁹

¹⁴ Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 108.

¹⁵ Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 48.

¹⁶ Belki de bu yüzden risâlenin bir nüshası "*Risâletü'l-Hükmi'l-Aklî*" olarak kaydedilmiştir. Müellifinin de yanlışlıkla Necmeddin Kübra olarak kaydedildiği ilgili nüsha için bk. Necmeddin Kübra, *Risâletü'l-Hükmi'l-Aklî*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, 37 Hk 173/1, 1b-4b. Risâlenin birçok yazması ve baskısı bulunmaktadır. Ayrıca bu esere pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır. Ancak biz, sözü edilen yanlışlığa dikkat çekmek için çalışmamızda ilgili yazma nüshayı kullanmayı tercih ettik.

¹⁷ Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 91.

¹⁸ Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Suğra's-suğra* (Selâsü Akâidi Eş'ariyye içinde), Thk. Hâlid Zehrâ, (Rabat: Dâru Ebî Râkrâk, 2012), 119-127; Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 155.

¹⁹ Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Şerhu Suğra's-suğra fi ilmi't-tevhid*, Thk. Saîd Fûde, (Ammân: Dâru'r-Râzî, 1427/2006), 45; Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 163, 164. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Çelik, "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Marifetullah-Akıl İlişkisi" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* CUID, December 2017, 21 (2): 1355-1382.

Bu sâiklerle hareket eden Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*'de Allah'ın 20 sıfatının bulunduğunu ve bunların bilinmesinin farz olduğunu söyler.²⁰ Allah'ın sıfatlarını vâcip ve müstahîl olarak tasnif eden Senûsî, Allah'ın varlığı ve sıfatlarını çeşitli istidlâllerle ispat eder. Senûsî, özellikle "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünün bütün akîdenin kaynağı olduğunu ve aslında bütün açıklamalarının, bu sözün kapsamında yer aldığını belirterek buradan çıkabilecek sonuçları sıralar. Zira ona göre İslâm'a giren herkesin bu sözü, içinde barındırdığı sıfatlarla bilmesi gerekmektedir.²¹

3. "Ümmü'l-berâhin" Çerçevesinde Peygamberlerin Sıfatlarının İspatında Kullanılan İstidlâller

Risâlesinde "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" kelime-i tevhîdini ve bundan çıkarılabilecek sonuçları açıklamayı hedef edinen Senûsî, ileri sürdüğü hükümleri delillendirme yoluna gitmiştir. Senûsî, "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünün ilk kısmından 5; ikinci kısmından ise 2 sonuç elde edileceğini belirterek bunları sıralar ve bu sonuçların nasıl çıktığını çeşitli delillerle ortaya koyar.

Senûsî, Allah hakkında vâcip, mümtenî ve câiz olan sıfatları, bunların burhânlarını ve "Lâilâhe illallah" sözünden çıkabilecek sonuçları ortaya koyduktan sonra²² peygamberlerin özelliklerini ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini ele alır. Peygamberlerde bulunması gereken (vâcip), bulunmaması gereken (müstahîl) ve bulunması câiz olan sıfatları sıralayarak oluşturduğu delillerle ispatlama yoluna gider. Bu akîl deliller çeşitli istidlâlleri içermektedir. Kelâm ve tasavvuf alanına yatkınlığı ile bilinen Senûsî'nin mantık ile ilgili eserlerinin bulunması²³ onun burhânlarının mantık ilmindeki ehliyeti ile ilişkisini göstermektedir. Gerek "Muhammedün Resulullah" sözünün açıklamasından gerekse bu sözden çıkardığı sonuçlardan hareket ederek Senûsî'nin burhanlarını ele alalım:

"Muhammedün Resulullah" sözünün açıklamasında bu sözün kapsamına nelerin girdiğini göstermek için deliller kullanmıştır. O, şöyle der:

²⁰ Müellifin el-Müfide adlı eserinde de bu sıfatlar aynı şekilde sayılmaktadır. Bk. Ahmet Çelik, "İnanç Eğitimi Açısından Mağrib'te Kadınlara Yönelik Yazılan Akîde Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 43 (2015): 440-451, 444, 445.

²¹ Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 170.

²² Senûsî'nin "Lâilâh illallah" sözüyle ilgili olarak ortaya koyduğu Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili istidlâller için bk. Nail Karagöz, "Senûsî'nin Ümmü'l-berâhin Adlı Risâlesinde Kullandığı Allah'ın Varlığına ve Sıfatlarına Yönelik İstidlâlleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2016): 1380-1399.

²³ Senûsî'nin mantıkla ilgili eserleri, *Muhtasarü'l-mantık*, *Şerhu İsâgûcî*, *Şerhu Muhtasari İbn Arefeti'l-Mantık*, *Şerhu Cümeli'l-Hü necî fi'l-mantık* tır. Bunlarla ilgili bir değerlendirme için bk. Ferruh Özpilavcı, "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasarü'l-Mantık İsimli Eseri", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/10 (Güz 2015): 7-23.

“Muhammedün Resulullah” sözünün kapsamına diğer peygamberlere, meleklere semavî kitaplara, âhiret gününe inanmak da girmektedir. Zira Hz. Peygamber bütün bunları tasdik etmeyi din olarak getirmiştir.”²⁴

Senûsî'nin bu sözlerinden, “Muhammedün Resulullah” sözünün kapsamına diğer peygamberlere, meleklere semavî kitaplara, âhiret gününe inanmanın da girdiğini göstermek için kıyâsın “iki aslı bir sonuca göre düzenleme” formunu kullandığı anlaşılmaktadır. İki önermeyi istenilen sonucu verecek şekilde düzenleme anlamındaki bu kıyâs türü²⁵ Gazâlî'ye (ö. 505/1111) göre hükmün illetinin ispatında kullanılan iki önerme ve bir sonuç formunda gelmektedir.²⁶ Kıyâsın formu şöyle oluşturulabilir:

- “Muhammedün Resulullah” sözünü kabul etmek Müslüman olmanın gereğidir. (İlk asıl)
- Hz. Muhammed'e inanmanın kapsamına, diğer peygamberlere, meleklere semavî kitaplara, âhiret gününe inanmak da girmektedir. (İkinci asıl)
- O halde Hz. Muhammed'e inanmak, bunlara da inanmayı gerektirir. (Sonuç)

3.1. Senûsî'ye Göre Peygamberler Hakkında Vâcib Olan Sıfatlar

Senûsî, kelâmcıların genel olarak kabul ettikleri peygamberlerde bulunması zorunlu sıfatların tamamını risâlesinde işlememiştir. O, “Muhammedün Resulullah” sözünün kapsamına nelerin girdiğini açıkladıktan sonra yalnızca sıdk, emânet ve tebliğ sıfatlarına değinmiştir.²⁷

3.1.1. Sıdk

Sıdk, kelâm âlimlerince Hz. Peygamber dâhil bütün peygamberlerin sahip olması gereken nitelikler arasında görülmüştür. Senûsî, peygamberlerin sıdk sıfatına sahip olduklarını çeşitli yönlerden ispatlamaya çalışır. Bir kimse nübüvvet iddiasıyla ortaya çıktığında bu iddianın doğruluk ve yalan üzerine kurulu olma ihtimâlleri vardır. Böyle bir durumda Allah, peygamberinin doğruluğunu desteklemektedir. Peygamber hakkında şüphenin giderilmesi için bu gereklidir.²⁸ Senûsî'nin sözünü ettiği destekleme mu'cize yoluyla olmaktadır. Zira peygamberin doğruluğu mu'cize ile bilinmektedir. Ona göre mu'cize, peygamberin iddiasında doğru olduğunun Allah tarafından desteklenmesi anlamına gelmektedir.²⁹ Yine o, Hz. Peygamberin

²⁴ Muhammed b. Yusuf es-Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 37 Hk 173/1, 4b.

²⁵ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- İlmiyye,1993), 46; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 5. Basım (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 141 vd.

²⁶ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, 46.

²⁷ Senûsî'nin diğer risâlesi olan Müfide'de de peygamberler hakkında zorunlu olan sıfatlar sıdk, emanet ve tebliğle sınırlı tutulmuştur. Bk. Yılmaz, “Senûsî Akâidinin Tahlili”, 739.

²⁸ Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, *Umdetu't-tahkîh ve't-tesdîd fi Şerhi Akîdeti't-tevhîd ev Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, Thk. Buka'bir Belgard el-Muaskerî, (Cezâyir: Dâru Kerdâde, 2011), 420-421; Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 143.

²⁹ Senûsî, *Şerhu'l-Akîdeti'l-kübrâ*, 262; Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 144.

ismet sıfatı çerçevesinde, mu‘cizenin aklen kabulünü ispat ettikten sonra Peygamberlerin icmâen, taammüden yalandan masum olduklarını; mu‘cizenin buna delâlet edeceğini söylemektedir.³⁰

Senûsî, *Ümmü'l-berâhin'* de peygamberlerin sıdk sıfatına sahip olmaları gerektiğini şöyle açıklar:

*“Peygamberlerin sâdık/doğru sözlü olmalarının gerekliliğinin burhânına gelince; şayet peygamberler doğru sözlü olmasalardı, Allah’tan alarak verdikleri haberlerin yalan olması gerekirdi. Hâlbuki Allah, onları, ‘Kulumun, benden alarak **tebliğ** ettiği her şey doğrudur.’ demesi anlamına gelen mu‘cizelerle doğrulanmıştır.”³¹*

Görüldüğü üzere Senûsî, burada ilk olarak mu‘cize ile istidlâle başvurmaktadır. Mu‘cize hem peygamberliğin ispatı hem de peygamberin getirdiği mesajların doğruluğunun ispat kaynağıdır. Bu öneminden dolayı kelâm ilminde mu‘cize ile istidlâl önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Senûsî de kelâmcıların bu geleneğini devam ettirerek peygamberlerin Allah tarafından mu‘cizelerle desteklenmesini, onların doğru sözlü oluşunun delili olarak göstermiştir.³²

Senûsî’nin peygamberlerde sıdk sıfatının bulunması gerektiğine dair ispatında ikinci olarak hulfî kıyâsı³³ kullandığı görülmektedir. Senûsî’nin hulfî kıyâs kurgusu ise şöyledir:

- Peygamberler doğru sözlüdürler.
- Şayet doğru sözlü olmasalardı, Allah’tan alarak verdikleri haberler yalan olmalıydı.
- Böyle olmadığına göre peygamberler doğru sözlüdürler.

³⁰ Senûsî, *Şerhu'l-Akîdetü'l-kübrâ*, 437; Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî’nin Kelâm Anlayışı*, 137.

³¹ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, vr. 3a; Krş. Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 202; Hasan Habenneke, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye ve üsûsühâ*, 332.

³² Mucize ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bk. Esen, *Kur’an’da Peygamberlik*, 61-66)

³³ Karşı koyma, muhalefet etme, bozma gibi anlamlara gelen “hulfî” kavramıyla ifade edilen bu kıyâs türüne usûlcüler “aks kıyâsı” demektedirler. Hulfî kıyâs, ispatı istenen önermenin aksinin mümkün olmadığını ispat etmek, istenenin doğruluğuna hükmetmektir. Zira öne sürülen fikir doğru olmadığı durumda bunun tersi veya karşıt hali doğru olacaktır. Karşıt halin kabul edilmesi durumunda ne gibi saçmalıkların veya çıkmazların ortaya çıkacağı belirtilir ve sonuçta, ileri sürülen iddiayı kabul etmekten başka çıkar yolun olmadığı gösterilir. Sözelimi “Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmünü ispat için;

- Eğer bu doğru olmazsa zıddı olur yani bir şey kendini yoktan var eder.
- Eğer bir şey kendini yoktan var etse önceden yok iken var olması gerekir.
- O halde ispatını istediğimiz mesele doğru olmazsa bir şeyin yok iken var olması gerekir.

denilerek oluşturulan kurguda “şey” yok iken var olamayacağına göre “Bir şey kendini yoktan var edemez.” hükmü ispat edilmiş olur. Bk. Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: 1986), 143-144; Hasan Küçük, *İslâm’da ve Batıda Mantık*, (İstanbul: 1988), 118-119, İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, (İstanbul: Asa Kitabevi, 1999), 196.

Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*'de "Muhammedün Resulullah" sözünden çıkardığı sonuçlardan biri peygamberlerin sıdk sıfatıyla ilgilidir. Ona göre "Muhammedün Resulullah" sözünden şöyle bir sonuç çıkar:

*"Peygamberler hakkında sıdk sıfatının vâcip, kizbin ise mustahîl olduğu anlaşılır. Aksi halde Allah gizlilikleri bildiğinden, onlar, güvenilir elçiler olmazlardı. Yasak fiilleri işlemek onlar için müstahîldir. Çünkü onlar, sözleriyle, fiilleriyle ve takrirleriyle halka öğretmek üzere gönderilmiş olduklarından, onların bu sayılanların tamamında Mevla'nın emirlerine aykırı davranmamaları gerekir. Onları bütün yaratılmışlar arasından seçen ve vahiy sırrını vererek onlara güvenen Allah'tır."*³⁴

Peygamberlerin sıfatlarını çeşitli istidlâllerle ispatlamaya çalışan Senûsî, onların sıdk sıfatına sahip olmalarının ispatını yine hulfî kıyâsıla yapmıştır. Senûsî, onların yalan söylemeleri halinde ne tür olumsuzluklar meydana gelebileceğini açıklar. Buna göre peygamberlerin yalan söylemeleri durumunda onların bu yalanları Allah tarafından bilineceğinden dolayı güvenilirlikleri kalmazdı. Oysa Allah, onlara güvenmiş, emirlerinin tamamını halka öğretmek üzere onları görevlendirmiştir. Buradan Senûsî'nin, peygamberlerin doğru sözlü olmalarını güvenilir olmalarına dayandırdığı da anlaşılmaktadır.

3.1.2. Emânet ve Tebliğ

Peygamberlerin, kendilerine vahyedilen âyetleri herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmadan, Allah katından geldiği şekli ile muhatabı olan insanlara ulaştırmaları **tebliğ** kavramıyla ifade edilmiştir. Bu anlamda tebliğ, bir özellik olmaktan çok peygamberlerin görevi olarak görülmektedir. Ayrıca tüm peygamberlerce yerine getirildiğinden veya bir peygamberin tebliğ yapmaması düşünülemez olduğundan dolayı bu görevin, peygamberler için ortak özellik olarak anlaşılması da söz konusudur. Nitekim Allah, el-Mâide suresinin 67. âyetinde Hz. Peygamber örneğinde onların bu görevini şöyle hatırlatır: "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmeyecektir." Senûsî de bu âyeti ve "İndirdiğimiz apaçık delilleri ve hidâyeti Kitap'ta açıklamamızdan sonra onları gizleyenler var ya, işte onlara hem Allah lanet eder, hem de bütün lanet etme konumunda olanlar lanet eder." anlamındaki el-Bakara suresinin 159. âyetini peygamberlerin tebliğ görevine sahip olduklarına delil getirir.³⁵ Bu ise Senûsî'nin nass ile istidlâl örneklerinden birisidir.

Tebliğ; vahye konu olan bilgi ve lafzın doğru ve eksiksiz olarak aktarımı olduğundan bu görev peygamberlerin güvenilirlikleri ile de doğrudan ilgilidir. Bundan dolayı olsa gerek Senûsî, peygamberlerin güvenilir olmaları gerektiğini delillendirirken, onların tebliğ görevini de bu kapsamda değerlendirmiştir. O şöyle der:

³⁴ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, vr. 4b.

³⁵ Çelik, *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*, 131.

“Peygamberlerin **emîn/güvenilir** olmalarının gerekliliğinin burhânı: Çünkü onlar haram veya mekrûh bir fiili işleyerek güvenilirliklerine gölge düşürselerdi o haram veya mekrûh fiil, onlar için tâat fiiline dönüşmüş olurdu. Zira Allah bize, onların sözlerine ve fiillerine uymamızı emretmiştir. Allah haram veya mekrûh bir fiili işlemeyi emretmez. Peygamberler hakkında vâcip olan **tebliğ** görevinin gerekliliği de aynı şekildedir.”³⁶

Bu paragrafta Senûsî, peygamberlerin emânet ve tebliğ görevlerini ispatlarken birkaç kıyâs türüne benzer bir istidlâlde bulunmuştur. Şöyle ki, Senûsî'nin burada kullandığı istidlâl, birbirinin peşinden, birbirini destekleyici önermelerden oluşmaktadır. Bu yönüyle zincirleme kıyâsı andırmaktadır. Bileşik kıyâslardan olan zincirleme kıyâs, “kıyâstaki birinci öncülün yüklemine ikinci öncüle konu, ikinci öncülün yüklemine üçüncüye konu... şeklinde ayırarak birbirine bağlayıp sonuçta, ilk öncülle irtibata sokarak hükme varma” olarak tanımlanmakta ve bu zincirleme işlemin, istenilen sonuca varıncaya kadar devam edeceği belirtilmektedir.³⁷

Peygamberlerin **emîn/güvenilir** olmalarının gerekliliğini zincirleme bir kıyâsla kanıtlamaya çalışan Senûsî'nin istidlâlini zincirleme kıyâs formuna şu şekilde sokabiliriz:

- Allah bize, peygamberlerin sözlerine ve fiillerine uymamızı emretmiştir.
- Allah haram veya mekrûh bir fiili işlemeyi emretmez.
- Böyle olsaydı, o haram veya mekrûh fiil, onlar için tâat fiiline dönüşmüş olurdu.
- Peygamberler haram veya mekrûh bir fiili işleyerek güvenilirliklerine gölge düşürmemişlerdir.

İkinci olarak bu istidlâlin içeriğinde peygamberlerin emîn/güvenilir olmamaları durumunda neler olabileceği anlatılmaktadır. Bu yönüyle o, hulfi kıyâsa benzemektedir. Kurgu şöyledir:

- Peygamberler haram veya mekrûh bir fiili işleyerek güvenilirliklerine gölge düşürmemişlerdir.

³⁶ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, vr. 3ab; Krş. Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd*, 201, Hasan Habenneke, *el-Akidetü'l-İslâmiyye ve üsüsühâ*, 336-337.

³⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Sad. Hasan Tahsin Feyizli, (Ankara: Fecir Yayınları, 1998), 124, Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, 3. Baskı (İstanbul: 2011), 198-199.

Zincirleme kıyâsın yaygın bir örneği şöyledir:

- Bu ırmak gürültü yapıyor.
- Gürültü yapan hareket eder.
- Hareket eden donmamıştır.
- Donmamış olan beni taşıyamaz.
- O halde bu ırmak beni taşıyamaz.³⁷ Bk. Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 195; Krş. Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık*, 118.

- Eğer böyle yapsalardı, Allah bize, onların sözlerine ve fiillerine uymamızı emrettiğinden dolayı o haram veya mekrûh fiil, onlar için tâat fiiline dönüşmüş olurdu.
- Allah ise haram veya mekrûh bir fiili işlemeyi emretmediğine göre peygamberler güvenilirlerdir.

Üçüncü olarak Senûsî'nin, matvî kıyâs formunu kullandığı görülmektedir. Kısaltılmış kıyâs da denilen matvî kıyâs, öncüllerden birinden veya sonuçtan söz etmeden, kısaltılmış olarak yapılan çıkarımları ifade etmektedir. Bu tür kıyâsta önermeler açık olmakla birlikte zihinde tam olarak bulunur.³⁸

Önermeleri vermekle birlikte sonucu dile getirmeyen Senûsî'nin söz konusu istidlâli bu yönüyle matvî kıyâs türündedir.

3.2. Peygamberler Hakkında Câiz Olan sıfatlar

Senûsî, peygamberlerde bulunması câiz olan sıfatlar hakkında şöyle der: *"Peygamberler hakkında câiz olanlar ise onların yüksek mertebelerinde herhangi bir eksiklik oluşturmayan hastalık ve benzeri insanî özelliklerdir."*³⁹ O, peygamberlerin birtakım insanî özellikler taşıyabileceklerini yine onların kendi hayatlarında bizzat bunları yaşadıklarını hatırlatarak delillendirir. Şöyle der:

*"Peygamberlerde insanî özelliklerin olabileceğinin delili, bu türden olayların peygamberlerde gerçekleştiğinin gözlenmesidir."*⁴⁰

Senûsî'ye göre peygamberlerin beşerî özellikler taşıması; onların derecelerini artırmak veya bu türden olayların hükümlerini belirlemek maksadına yönelik olabilir. Yine bu durum, dünyaya bağlanmayı engellemek, dünyanın Allah katında değersiz olduğunu bildirmek ve dünyanın peygamber ve veli kullarına ödül verme yeri olmasını istemediğini onların dünyadaki durumlarıyla mukayese ederek dikkat çekmek için olabilir.⁴¹

Senûsî, peygamberlerde insanî özelliklerin olabileceğini, bu türden olayların peygamberlerde gerçekleştiğinin gözlenmesine bağlamaktadır. Senûsî'nin burada "gözlem"den söz etmektedir. Bilindiği üzere yaygın olarak kelâmda bilgi edinme

³⁸ Günlük hayatta, konuşma dilinde, hatta bilimsel alanda çok yaygın olarak görülen bu kıyâs türünden bilhassa iddia ve görüşlerimizi açıklarken yararlanırız. Bir çocuk, arkadaşına "Bize gel, bilgisayarda oyun oynayalım." dediğinde, arkadaşı ona "Yarın sınavım var" dese, ikinci çocuğun sözü matvî kıyâs olur. Kıyâsın, ikinci çocuğun zihnindeki tam ifadesi şu şekildedir:

- Sınavım varken bilgisayarda oyun oynamam.
- Yarın sınavım var.
- Öyleyse sınavım varken seninle bilgisayarda oyun oynamam.

Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Dersleri*, (İstanbul: Dersaâdet, 1330), 1: 228; Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 204-206; Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, 200, Nail Karagöz, *Haneî-Mâturîdî Gelenekte Kıyâs İçerikli İstidlâl*, (Ankara: Serüven Yayınları, 2015), 101.

³⁹ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, vr. 3a.

⁴⁰ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, vr. 3b

⁴¹ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, vr. 3b.

yolları üç olarak kabul edilir. Bunlar, sağlam duyu organları, doğru haber ve akıldır.⁴² Gözlem, duyu organları arasında yer alan gözle yapıldığından, Senûsî, peygamberlerin, yaşadıkları dönemde çevresindeki insanların onların hastalanma, savaşlarda yaralanma, acıkma, üşüme gibi insanî özelliklerine bizzat şahit olduklarını kastetmiş olmalıdır. Böyle bir durum, gözlemden kaynaklanan tecrübeyle peygamberlerin insanî özellik taşımalarının câiz olduğunun göstergesidir. Zira bu durum fiilen gerçekleşmiştir.

Öte yandan, bugünden bakıldığında peygamberlerin insan olmalarından kaynaklanan özelliklerini gözlemleyen insanlar artık hayatta olmadıklarına göre onların gözlemlerinin delil olması için başka bir bilgi edinme yoluna daha ihtiyaç duyulacaktır. Bu ise doğru haberdır. Bunlar, peygamberlerle aynı dönemde yaşayıp onların insanî özelliklerini gözlemleyen insanların kayıt altına almış oldukları doğru haberler olarak nitelendirilebilir.

Senûsî'ye göre "Muhammedün Resulullah" sözünden çıkarılabilecek ikinci sonuç onların insanî özellikler taşıyabilecekleri ile ilgilidir. O, şöyle der:

(Muhammedün Resulullah sözünden) "*Onların insanî özellikler taşımalarının câiz olduğu sonucu çıkar. Zira onların Allah katındaki dereceleri bilindiği halde peygamberlikleri konusunda kötülenmemişler, tam tersine bu durum, onların derecelerinin yükselmesine katkı sağlamıştır.*"⁴³

Senûsî'nin buradaki istidlâli iki aslı bir sonuca göre düzenleme formundadır. Kurgu şöyledir:

- Peygamberlerin insanî özellikler taşıdıkları gözlenmiştir. (İlk asıl)
- Allah, peygamberlerin insanî özellikler taşıdıklarını bildiği halde onları bu yüzden kötülenmemiştir. (İkinci asıl)
- O halde Peygamberlerin insanî özellikler taşımaları câizdir. (Sonuç)

Sonuç

Peygamberlerin birtakım sıfatlar taşıması gerektiği bilinmektedir. Bunlar, peygamberlerin sahip olması gereken ahlakî vasıfları ifade eder. Peygamberlerin amacı, Allah'ın yoluna çağırarak, insanları manevî kirlilerden, kötü yollara sapmaktan kurtarmak ve bu yolda onlara örnek olmaktır. İşte bundan dolayı peygamberlerin diğer insanlarla kıyaslandığında onlardan daha güzel ve özel nitelikler taşımasını beklemek gerekmektedir. Kaynaklarda peygamberlerin taşıması gereken özellikler veya görevlerine yer verilmesine rağmen onların taşıması gereken sıfatların ispatı noktasında -özellikle müteahhirûn dönemi kaynaklarında- pek fazla bir bilgiye rastlamıyoruz. Bu bakımdan Senûsî'nin, *Ümmü'l-berâhin*'de peygamberlerin özelliklerini pek de sıradan olmayan bir tarzda ele aldığını söyleyebiliriz. Onun, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispat çabaları

⁴² Ebû Mansur Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Teohîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 25-27.

⁴³ Senûsî, *Ümmü'l-berâhin*, vr. 4b.

yanında peygamberlerin sıdk, emânet ve tebliğ sıfatlarını/görevlerini ispat çabalarının kendinden önce yazılan eserlerde bu ölçüde yer almadığını söylemek mümkündür. Kendinden sonra yazılan eserlerden Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhid*'inde, Bâcûrî'nin *Tuhfetü'l-mürîd*'inde, İbn Habenneke el-Meydanî'nin *el-İtikâdü'l-İslâmiyye ve üsûsühâ* adlı eserlerinde ise bu konuya yer ayrılmış ve peygamberlerin sıfatları ispatlanmaya çalışılmıştır.

Senûsî, "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünün tefsiri niteliğinde kaleme aldığı *Ümmü'l-berâhin* adlı risâlesinde bu sözün ikinci kısmıyla ilgili olarak peygamberlerin sahip olması gereken niteliklerden yalnızca sıdk, emânet ve tebliğ üzerinde durmuştur. Kelâmda nübüvvet, daha çok nübüvvetin gerekliliği, ispatı, mu'cizenin nübüvveti desteklemesi, peygamberlerin günah işleyip işlemeyeceği konuları etrafında tartışılmıştır. Nübüvvet tartışmalarında "ismet" kavramı çok önemli bir yere sahip olmasına rağmen Senûsî'nin risâlesinde bu kavrama değinmemiş olması dikkat çekicidir. Yine onun, risâlesinde fetânet sıfatına ve kadınlardan peygamberler bulunup bulunmadığı gibi konulara da yer vermediğini burada belirtmek gerekir.

Senûsî'nin Risâlenin "akîde" türünde olması, onu, kavramsal tartışmalara girmekten alıkoymuştur denebilir. Zira bu tür küçük hacimli eserleri yazmaktan maksat okuyucuyu tartışma alanlarına çekmek değil, okuyucunun itikadını sağlamlaştıracak özlü bilgiler vermektir. Bu bağlamda Senûsî de peygamberlerde bulunması gereken bazı sıfatları ele alarak onların ispatı yoluna gitmiştir.

Bu amaçla Senûsî, kıyâsın değişik formlarında istidlâller kullanmıştır. Ancak bunları isim olarak zikretmemiştir. Senûsî, genel anlamda İslâm düşüncesinde, özel anlamda ise Eş'arî gelenekte kullanılanlara benzer delillendirmeler yapmıştır. Özellikle mütekaddimûn kelâmında formu belirtilmeden kullanılan mantikî çıkarımların benzerlerini Senûsî'de de görmekteyiz. Onun, "*Ümmü'l-berâhin*" de peygamberlerin sahip oldukları sıfatlarla ilgili yaptığı istidlâllerinin ağırlıklı olarak hulfî kıyâsa dayandığı görülmektedir. Yine mu'cize ile istidlâl, iki aslı bir sonuca göre düzenleme, zincirleme kıyâs, matvî kıyâs formlarıyla nass ile istidlâli kullandığı da görülmektedir.

Bununla birlikte onun "Lâilâhe illallah Muhammedün Resulullah" sözünden yaptığı sistemli çıkarımlar da orijinaldir. Onun anlayışında Hz. Peygamber bütün bunları tasdik etmeyi din olarak getirdiğinden dolayı, "Muhammedün Resulullah" sözünün kapsamına diğer peygamberlere, meleklerle, semavî kitaplara, âhîret gününe inanmak da girmektedir. Bu temelden hareket eden Senûsî'ye göre Allah, peygamberlerine güvenmiş ve vahiy sırrını onlara emânet etmiştir. Böyle kimselerin yasaklanan fiilleri işlenmesi beklenmez. Ancak bu onların beşerî bazı zaafı taşıdıkları ve hata yapabilecekleri gerçeğini de ortadan kaldırmaz. Beşerî zaafı onların peygamber olmalarını engellememiş, tam tersine onların derecelerinin yükselmesine katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa. *Mi'yâr-ı Sedad*. Sad. Hasan Tahsin Feyizli, Ankara: Fecir Yayınları, 1998.
- Aruçi, Muhammed. "Senûsî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bâcûrî, İbrahim. *Tuhfetü'l-mürîd alâ Cevhereti't-tevhîd*. Thk. Ali Cuma Muhammed eş-Şâfiî. Kâhire: Dâru'l-İslâm, 2002.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-din*. İstanbul: Matba'atü't-Devle, 1981.
- Bâkılânî, *et-Temhîd*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm*, (Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri). Sad. Salih Sabri Yavuz-Faruk Sancar. İstanbul: Semerkand, 2015.
- Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad*, Thk. Ahmed Abdurrahim. Kâhire: Mektebetü's-sekâfe ed-Dîniyye, 2009.
- Çelik, Ahmet. *Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsufes-Senûsî'nin Kelâm Anlayışı*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2015.
- Çelik, Ahmet. "İnanç Eğitimi Açısından Mağrib'te Kadınlara Yönelik Yazılan Akîde Eserleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 43 (2015): 440-451.
- Çelik, Ahmet. "Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin Kelâm Anlayışında Marifetullah-Akıl İlişkisi" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi CUID*, December 2017, 21 (2): 1355-1382.
- Emiroğlu, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*. İstanbul: Asa Kitabevi, 1999.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 5. Basım. Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- Esen, Muammer. *Kur'an'da Peygamberlik*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Esen, Muammer. "Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2014.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-itikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydanî. *el-Akâdetü'l-İslâmiyye ve üsüsühâ*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Halid Zehrâ. *Ümmü'l-Berâhin ve Yelîhâ Şerh-i Ümmi'l-Berâhin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'il-İlmiyye, 2009.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Felsefe Dersleri*. 1. cilt. İstanbul: Dersâadet, 1330.

- Karagöz, Nail. "Senûsî'nin Ümmü'l-berâhin Adlı Risâlesinde Kullandığı Allah'ın Varlığına ve Sıfatlarına Yönelik İstidlâlleri". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/5 (2016): 1380-1399.
- Karagöz, Nail. *Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyâs İçerikli İstidlâl*. Ankara: Serüven Yayınları, 2015.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kulûb ve'l-fünûn*. Nşr. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge. 1. cilt. İstanbul: Maârif Matbaası, 1951.
- Kılavuz, A. Sâim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*. 27. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Özpilavcı, Ferruh. "Klasik Mantık Metinleri Bağlamında Muhammed b. Yusuf es-Senûsî'nin Muhtasarı'l-Mantık İsimli Eseri". *İslâmî İlimler Dergisi* 10/10 (Güz 2015): 7-23.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Suğra's-suğrâ*. (Selâsü Akâidi Eş'ariyye içinde), Thk. Hâlid Zehrâ. Rabat: Dâru Ebî Rakrâk, 2012.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Şerhu Suğra's-suğra fi ilmi't-tevhîd*. Thk. Saîd Fûde, Ammân: Dâru'r-Râzî, 1427/2006.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Umdetu't-tahkîh ve't-tesdîd fi Şerhi Akâdeti't-tevhîd ev Şerhu'l-Akâdeti'l-Kübrâ*. Thk. Buka'bir Belgard el-Muaskerî, Cezâyir: Dâru Kerdâde, 2011.
- Senûsî, Muhammed b. Yusuf. *Ümmü'l-berâhin*. 37 Hk 173/1: 1b-4b. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla Mantık*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akâidü's-Senûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 219-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 447-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1985.
- Yılmaz, Mustafa Selim. "Senûsî Akâidinin Tahlili" *Afrika'da İslâmiyet:-Dünü, Bugünü, Yarını-* 731-750. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Yörük, İsmail – Şık, İsmail. "Kelâm Açısından Hz. Peygamberin Ümmiliği" *Dinî Araştırmalar Dergisi* 7/19 (2004): 173-189.



ÂLEMİN HUDÛSÛ, TİKELLERİN ZAMANSALLIĞI VE DEĞİŞEBİLİRLİĞİ İLE İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA İLÂHÎ SIFATLARIN EZELİLİĞİ

Ekrem Sefa GÜL

Dr., MEB

ekremsefa@mynet.com

<https://orcid.org/0000-0002-5737-3938>

Öz

İlâhî sıfatların ezeliği ile âlemin yaratılması, kader ve insan özgürlüğü arasındaki ilişkinin mahiyeti kelâm ilminin önemli problemlerindedir. İlâhî sıfatların ezeliğinin bu problemlere dair belli görüşlerle bir arada savunulması zaman zaman itirazlara yol açmıştır. Bu problemler; âlemin yaratılmasıyla ilgili olanlar, zamanda gerçekleşen tikellerin bilgisiyle ilgili olanlar ve insan özgürlüğü ile ilgili olanlar şeklinde üç kısımda toplanabilir. Bu tartışmalar incelendiğinde, sorunun kaynağının genelde ezeliyet tasavvurundaki kapalılık olduğu görülür. Ezeliği, zamanda her önceki andan önce gelen başka bir önce veya zamanın başlangıcından önceki zamansal uzanımından uzak durum olarak anlamak ilâhî sıfatların zamansal değişime tâbi varlıklarla ilişkisini açıklamada güçlükler neden olur. Hâlbuki sadece yüce Allah'a ve O'nun sıfatlarına özgü bir durum olarak, ebede kadar bütün zamansal akışı zamansal açıdan uzanımsız tek bir anda içeren bir ezeli anlayışı bu kapsamdaki problemlerin çözümünü sağlar. Bu ezeli anlayışı geçmişte de ifade edilmiş olmakla birlikte yirminci yüzyılda yaşanan bazı düşünsel gelişmeler bunu daha açık bir şekilde ortaya koyma imkânı vermiştir.

Anahtar Kelimeler: İlâhî Sıfatlar, Ezel, Ezeli Bilgi, Ezeli İrade, Yaratılış, Kader, İnsan Özgürlüğü

THE ETERNITY OF THE DIVINE ATTRIBUTES WITHIN THE CONTEXT OF THE ORIGINATION OF THE UNIVERSE, THE TEMPORALITY AND THE MUTABILITY OF PARTICULARS AND HUMAN FREEDOM

Abstract

The relationship between the eternity of the divine attributes and the origination of the universe (*hudûth al-'âlam*), fate, and human freedom is among the most important problems of Kalâm. This study deals with this problem by examining the connection of the kalâmî view of the origination of the world with God's attributes in general and His eternal knowledge in particular. In this connection, it also revisits the issue of human free will. One of the main arguments of this paper is that the difficulties in the explanation of the relationship between God and the universe lies on the misapprehension of the term eternity. The difficulties in the explanation of the divine attributes and their relation to the universe revolve primarily around the conception of eternity understood as the infinite succession of moments in time or as something before the beginning of time. On the other hand, if eternity is understood as an attribute peculiar to God only, which also embraces all the temporal extensions as a succession in it, we may provide some explanations regarding God's attributes and their relation to the universe. Within this direction, some intellectual developments in the 20th century such as the theory of relativity and quantum physics have enabled us to posit a better concept of eternity that seems to be promising in the explanation of the abovementioned problems.

Keywords: Divine Attributes, Eternity, Eternal Knowledge, Eternal Will, Creation, Fate, Human Freedom.

Atf: Gül, Ekrem Sefa. "Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ve İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliği". *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 129-156.

Summary

In Kalām, the universe means everything apart from Allah and is originated (*hādith*). The Originator of the world is Allah brought it from non-existence into existence. In this connection, He is considered the necessary being in the sense that He is not in need of a cause for His existence. The kalāmī concept of God has been formulated around this theological account of creation. For instance, He is outside of place and time. He has also positive attributes such as knowledge, power, will, etc. Although, the status of these attributes and their relation to His essence (*dhāt*) are debatable, they are mainly considered eternal and subsistent in His essence. Another problem arises regarding the relationship between the divine attributes and the universe. This problem has three aspects: (i) understanding of the divine attributes by themselves (ii) their relation to temporal events in the originated world, and (iii) the concept of eternity. In this study we examined briefly some important aspects of the problem and then suggested a new concept of eternity as a solution to it.

The attributes of Allah are exclusively different from the created things. The formulation of many theologians is that they are not other than His essence, just as they are not the essence itself. For instance, the divine knowledge (*'ilm Allah*) is an eternal attribute because of its relation to the divine essence. His knowledge embraces everything. So does His power. Hearing (*al-sam'*) is an attribute connected with things heard. Seeing (*al-basar*) is an attribute connected with things seen. The eternity of these attributes including hearing and seeing does not entail the eternity of their objects, just as the eternity of knowledge does not require the eternity of the things known (*ma'lūm*). Creation (*al-takhlīq*) is also an eternal attribute of Allah. And it is Allah's creation of the world and its every parts, not in eternity but rather at the time of its creation, according to His knowledge and will, which are subsistent in His essence.

In this point, some questions arise. For example, if the world was created at a specific time, as many theologians have argued, why did not Allah create it before or after? It would be absurd to say that He was unable to bring the world into existence, since it would suggest that Allah changed from one state (inability) to another state (ability). If God were to will the creation of the universe at the time of its origination, it would be absurd because His will would have a beginning in time, or more precisely a change. It is impossible for Him to be subject to change.

Knowledge follows the object of knowledge. When the object of knowledge changes, does the divine knowledge change as well? If yes, does this mean a change in the divine essence? If this cannot be the case for the Necessary Being, then how can we solve this problem? Another problem naturally arises. If God knows everything before their occurrence, His knowledge necessities predeterminism. In other words, what God knows must happen necessarily. This leads us to the supposition that He knows in advance what choices one will make. Does this not eliminate human freedom and responsibility? The Muslim theologians (*al-mutakallimūn*) seem to have solved this problem by arguing that God's knowledge and will is timeless. Is there a further possible explanation?

The concept of eternity has an important role in the solution of the abovementioned problems. Eternity can be apprehended beyond the category of time or infinity from a temporal perspective. Another suggestion, albeit some difficulties, is to consider eternity as the sum of all time. Because we cannot imagine an event that has no relation to other events whatsoever. In other words, everything caused is caused by something else. Also, it necessarily leads us to the assumption that everything has a beginning. This assumption makes the problem more difficult. This dilemma is true for the theological account of creation. The theologians have suggested the origination of world and thus a beginning in time although we do not seem unable to imagine anything that has no beginning. On the other hand, it is possible for the intellect to accept a thing that has no beginning. Thanks to two modern scientific developments, the relativity theory and quantum physics, we seem to offer some explanations to this problem. In this article we briefly mentioned the contributions of these developments to the understanding of the concept of eternity, suggested some solutions to the problems regarding the relationship between the divine attributes and the originated world.

Giriş

İlâhî sıfatların mahiyetiyle ilgili tartışmalar kelâm tarihinde geniş bir yer tutar. Bu konuda benimsenen ilkeler, kişinin sahip olduğu evren ve insan tasavvuru üzerinde de doğrudan etki eder. Bu sebeple evrene ve insana ilişkin kabullerin ilâhî sıfatlara dair benimsenen görüşlerle uyumlu olması beklenir. Bu bağlamda yaratılış ve zamanın mahiyeti, kader, insanın özgürlüğü ve sorumluluğuyla ilgili görüşler de ilâhî sıfatlara ilişkin anlayışa göre şekillenir. Bu üç alanın birbiriyle uyumlu ve tutarlı biçimde açıklanabilmesi büyük önem arz eder ve buradaki tutarsızlık söz konusu kabullerde bir yanlışlık olduğunun işareti sayılabilir. Böyle bir tutarsızlık ortaya çıktığında ya evrene ve insana dair kabulleri ya da ilâhî sıfatların mahiyetine ilişkin görüşleri gözden geçirmek gerekir. Tarih boyunca itikadî fırkalar, kendi görüşlerini sistemli bir bütün hâlinde ortaya koymaya ve muhaliflerinin bu konudaki tutarsızlıklarını göstermeye çalışmıştır.

Bu çalışmada; âlemin yaratılması, zamansal değişime tâbi tikellerin bilgisi, kader ve insanın özgürlüğü ile ilgili temel problemler belli bir sıfat görüşü bağlamında ele alınarak ezeliyet tasavvurunun bu problemlerin çözümündeki etkisi üzerinde durulacaktır. Bu amaçla söz konusu kabullere ilişkin başlıca problemlere yer verilerek bunlara dair açıklamalar kısaca ifade edilecektir. Ardından bu sorunların çözümünde geniş imkânlar sağlayan bir ezeliyet anlayışı, daha doğrusu geçmişte ifade edilmiş bir ezeliyet anlayışının yeni bir sunumu verilecektir.

Çalışmada, ilâhî sıfatlara ilişkin kabuller için Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*'si temel alınmıştır. Bu açıdan bakıldığında Eş'arî-Mâtürîdî bir sıfat anlayışının esas alındığı düşünülebilir de burada amaç söz konusu ekollerin görüşlerinin bir sunumu yapmak değil, bu görüşlerin anlaşılmasında ezel tasavvurunun etkisine işaret etmektir. Esasen bu kabullerin bir kısmı başka ekol veya mezhepler tarafından da paylaşılmıştır. Örneğin Allah'ın

hâdislere mahal olmayacağı ilkesini meşşâî filozoflar da kabul ederler. Fakat aynı filozoflar çokluğu gerektireceğinden hareketle Allah'ın irade ve ilim dahil herhangi bir sıfatı olduğunu reddederler. Yine meselâ Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın hay, âlim, mürîd, mütekellim olduğunu kabul etmekle birlikte bunların Allah'ın zâtıyla kâim sıfatlar olduğunu reddeder. Bu yüzden konular problematik bir şekilde ele alınmış yeri geldikçe farklı ekollerin görüşlerine işaret edilmiştir. Burada dikkat edilen asıl nokta ezeliyet anlayışının ilâhî sıfatların mahiyetiyle ilgili problemlerin çözümündeki etkisini ortaya koymak olmuştur.

Çalışmada âlemin yaratılışı, zamana bağlı tikellerin bilgisi ve insan özgürlüğü bağlamındaki başlıca problemlere değinilmiş ve söz konusu problemler ile bunlara verilen cevaplar özlü bir şekilde ifade edilmiştir. Kelâm tarihindeki bütün görüşlerin burada ele alınmayacağı da açıktır. Ne var ki bu problemlere hiç değinilmeden genel bir ilâhî sıfat ve ezeliyet anlayışı sunmak da yeterli olmayacağından konu bu problemler çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yapılırken problemlerin ve cevapların yer aldıkları kaynaklarda açık olarak ifade edilmiş olmalarına dikkat edilmiş, bu yeterli görüldüğünde çok sayıdaki kaynaktan var olan tüm sunumlara yer vermek gerekli görülmemiştir.

1. İlâhî Sıfatlar, Âlem ve İnsana Dair Temel Kabuller

Allah Teâlâ araz ve cevherlerden ibaret olan bu hâdis âlemi,¹ ona bir ihtiyacı veya âlemin varlığı sayesinde ulaşacağı bir gaye olmaksızın, yaratacağı vakitte yaratmayı ezelde irade etmiş, o vakitte yaratacağını yine ezelde bilmiş ve takdir ettiği vakitte yaratmıştır.² Kâinatta en küçük zerreye kadar hiçbir şey O'nun, üzerinden zaman geçmesinden münezzeh olan ezeli bilgisinin dışında değildir.³

Allah Teâlâ'nın zâtı ile birlikte ezeli olarak var olan sıfatları ise Mu'tezile'nin ileri sürdüğünün aksine O'nun bizzat kendisi olmadıkları gibi O'ndan tamamen ayrı,

¹ "Âlem, Allah Teâlâ'nın dışında olup O'nun bilinmesine vasıta olan her şeydir." Bk. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidî'n-Neseftiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye lî't-türâs, 1421/2001), 33, 34;

² Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü'l-tevhîd*, thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûcî (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 55; Ebû Bekr Muhammed el-Bâkullânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil ve Telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-Sekkâfiyye, 1407/1987), 50; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 129; Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed en-Neseî, *Bahru'l-kelem fi 'Akâidî Ehli'l-İslâm* (Konya: Matbaatü Meşriki'l-irfan, 1329), 31; Fahreddin er-Râzî, *Muhaşşalu Efkâri'l-müteakaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 147, 168; a.mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekkâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990), 47-48; Nûreddin es-Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-meârif bi Mısır, 1969), 34; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 62, 68; Nâsürüddin Ebû Saîd el-Beydâvî, *Tavâli'u'l-envâr min Metâli'i'l-enzâr/Kelâm Metafizîği*, trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 214.

³ Bâkullânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil*, 41; Râzî, *Muhaşşal*, 169; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kâhire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004), 1:322; Ömer Nasûhî Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, sad. Mehmet Talû (İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007), 122.

kendi başlarına var olan nitelikler de değildir.⁴ İlâhî zât ile kadîm sıfatlar arasındaki bu ilişkiyi anlamak kolay değildir.⁵ Allah ezeli ilmiyle bilir, ezeli iradesiyle irade eder. Harf ve ses cinsinden olmayan ve kendi zâtında kâim bulunan kadîm kelâmıyla zamandan bağımsız olarak konuşur.⁶ Allah'ın dışındaki her şey ise hâdistir⁷ ve hâdislerin O'nun zâtı ile kâim olması imkânsızdır.⁸ Hudûs niteliği hiçbir yönden ve hiçbir anlamda O'na ulaşamaz.⁹ O'nun bütün sıfatları ezeldir.¹⁰ İlmi, değişen hâdis varlıklara göre değişmediği gibi iradesi de zaman içinde sonradan oluşmaz.¹¹ O hiçbir şeyi sonradan irade etmemiş, sonradan bilmemiştir. İnsan ise yapmaya niyetlendiği şeyleri zaman içinde sonradan irade eder. Kendisi yaratılmış ve hâdis olduğu gibi fiili de hâdistir. Ancak bu fiilin bilinmesi ve yaratılması Allah için zamansızdır. Allah Teâlâ tekvîn sıfatı ile bu âlemi ve onun her bir parçasını, ezelde meydana gelmelerini dilemiş olduğu vakitte var eder.¹² Fakat bu, irade ve tekvîn sıfatının ezeliyeti için bir sorun teşkil etmediği gibi¹³ Allah'ın dışındaki şeylerin sonradan meydana gelmiş olan hâdis varlıklar olmalarını da değiştirmez.¹⁴ Zaten Mâtürîdîlere göre tekvîn ile mükevven birbirinden ayrı telakki edilir. Buna göre tekvîn ezeli, mükevven ise zamana bağlı olarak hâdistir.

Allah Teâlâ, üzerinden zaman geçmesinden münezzehtir. Zira zaman, yenilenenin takdir ve ölçülmesine vasıta olan diğer bir yenilenendir.¹⁵ Âlemi o yaratacağı anda yaratmayı dileyen ilâhî irade, bütün cüzleri ile onu kuşatan ilâhî ilim, bunu

⁴ Bâkîllânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil*, 46-47; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 128; Fahreddin er-Râzi, *Kitabu Me'âlimi Uşûlî'd-dîn*, nşr. Semih Duğeym (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübânî, 1996), 41-44.

⁵ Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 44, 54.

⁶ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûlî'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Kâhire: Dâri'ul-ensâr, 1397/1977), 63,66; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 52; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1:339; a.mlf., *Kitabu't-Temhid li Kavâidi't-tevhîd*, thk. Cibullah Hasan Ahmed (Kâhire: Dârü't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 174; Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, 198; Sâbûnî, *Kitabü'l-Bidâye*, 60

⁷ Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, 10.

⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 53.

⁹ Bâkîllânî, *Kitabu Temhîdî'l-evâil*, 44,45; Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 40; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 60; "Allah'ın zâtında arazlar kâim olamaz." Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Uşûlî'l-i'tikâd*, thk. Mahmud Yusuf Musa ve Ali Abdulmun'im Abdülhamid (Bağdad: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 44; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 158.

¹⁰ Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber* (Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.), 34; Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 47.

¹¹ Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, 2. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1421/200), 34-36.

¹² "Allah'ın, mahlûkatı ilâhî fiillerin kaynağı olan kudret sıfatının hâdis taallukuyla yarattığını kabul eden Mu'tezile ve Eş'ariyye'den farklı olarak Mâtürîdî kelâmcılara göre Allah'ın zâtı hâdislere mahal olmayacağından tekvîn sıfatı da ezeldir." Bk. Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:307-308, 316,317; "Eş'ariyye'ye göre tekvîn gerçek bir sıfat değil kudret sıfatının hâdislere taalluk etmesinden ibaret izâfî bir durumdur." Bk. Râzî, *Muḥaṣṣal*, 186-187; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 59; a. mlf., *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998), 4:169-170; Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, s.198; Sâbûnî, *Kitabü'l-Bidâye*, 67; Bilmen, *Muvazzah ilmi kelam*, 127; Tevfik Yücedoğru, *Tekvîn, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 389.

¹³ "Tekvînin kıdemi âlemin kıdemine götürmez. Âlemin hâdis olduğuna dair şüpheye mahal bırakmayacak kadar delil vardır." Bk. Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:400.

¹⁴ "Allah zâtıyla mücib yahut tesiri hâdis olan bir şarta bağlı olarak değil, kudretiyle fâil-i muhtâr olarak âlemi yaratmıştır." Bk. Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, 180.

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s.48.

gerçekleştiren ilâhî kudret ve bu tekvîni meydana getiren “ol” kelâmı da ezeldir. Âlem sonradan var edilmekle birlikte Allah için bir yenilenme söz konusu olmamıştır.¹⁶ Allah'ın ezeli ilminin her şeyi kuşatmış olması ise insanın sorumluluğunu engellemez. İnsan irade ve ihtiyar sahibidir. İlâhî-ezeli bilgi, insanın cüz'î iradesini tümüyle ortadan kaldıran bir zorunluluğa yol açmaz.¹⁷

Bu temel ilkelerde de görüldüğü üzere ezeli sıfatların hâdis varlıklara taallukunun anlaşılması; kader, zamanın ve yaratmanın mahiyeti, hudûsün anlamı, ezeli ilmin insanın özgürlüğüne etkisi gibi temel meselelerle bağlantılıdır. Ne var ki ilâhî sıfatların ezeli olmakla birlikte âlemin her şeyiyle hâdis olduğu görüşünün tam olarak anlaşılmasındaki güçlük, burada çoğunlukla taklidi bir kabule yahut anlaşılmasına çok yaklaşılacak ancak yine de son itminan duygusuna varılamayan tavâli kabilinden bir anlayışa yol açar. Tarihte ve bugün bu meseledeki güçlükleri ifade eden sorular uzun bir liste oluşturur. Bununla birlikte söz konusu problemler; âlemin yaratılmasıyla ilgili olanlar, zamanda gerçekleşen tikellerin bilgisiyle ilgili olanlar ve insan özgürlüğü ile ilgili olanlar şeklinde üç kısımda toplanabilir.¹⁸ Burada öncelikle söz konusu problemler ve bunlara verilen cevaplara işaret edilecek, ardından bu problemlerin hepsinde genel bir çözüm sağlayan ezellik anlayışı üzerinde durulacaktır.

2. Ezeli İlâhî Sıfatlar ve Hâdis Âlem Arasındaki İrtibatın Mahiyetine Bağlı Olarak Ortaya Çıkan Kelâmî Problemler

2.1. Âlemin Yaratılmasıyla İlgili Problemler

2.1.1. Ezelden Yaratmanın Gerçekleştiği Vakte Kadar Geçen Süre

Âlemin yaratılmasıyla ilgili problemlerin başında ezelden yaratmanın gerçekleştiği vakte kadar geçen sürenin nasıl sona erdiği gelir. Buna göre Allah Teâlâ âlemi belli bir zamanda yarattığından, ezelden bu yaratmanın gerçekleştiği zamana kadar geçen sonsuz bir süre vardır. Bu süre sonsuz olmasına rağmen nasıl sona ermiştir? Ayrıca Allah Teâlâ'nın zaman bakımından başlangıcı olmayan bir şekilde âlemden önce olduğu kabulü, başlangıcı olmayan bir zamanın varlığını ve dolayısıyla hareket ve cismin kıdemini kabul etmeyi gerektirmez mi?¹⁹

Bu soruya verilen cevap, dünün bugünden önce olduğunun bedîhî olarak bilinmesinden hareket eder. Dünün bugüne önceliği illet bakımından bir öncelik değildir. Zira illet olması sebebiyle önce gelen, sonra gelen ma'lûle beraber bulunabilir. Dün ile bugün ise kesinlikle bir arada bulunamazlar. Ayrıca zamanın parçaları birbirine benzer. Bu da bunların bir kısmının diğer kısmının illeti olmasını

¹⁶ “Bu çok zorlu bir problemdir ve uzun izahlar gerektirir.” Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. (b.y.: Münşetü'l-meârif bi'l-İskenderiyye, 1969), 620.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 83, 86; Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 26.

¹⁸ Burada incelenecek problemler kelâm ve felsefe eserlerinden iktibas edilmiştir. Ancak bunlar söz konusu eserlerin tümünde müellifleri tarafından savunulan görüşler olmayıp çoğunlukla problemin aktarılması ve açık olarak ifade edilmesinden yani takririnden ibarettir.

¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1:26-27.

imkânsız kılar. Bu önceliğin zaman bakımından bir öncelik olması mümkün değildir. Zira bu durumda o zaman da başka bir zamanda bulunacaktır. İlki için söylenen söz bu kez de bu zamana yöneltilir. Bu da bir defada sonu olmayan ve her biri diğeri için zarf olan zamanların bulunduğu götürür ki bunun olması imkânsızdır. Zira sonu olmayan bu zamanların toplamının dünü bugününden önce olacaktır. Bu ise bu toplamın kendisini kuşatan başka bir zamana muhtaç olmasını gerektireceğinden yine muhaldir. Zira bu toplamı kuşatan zamanın onun dışında olması gerekir çünkü zarf mazrûftan başkadır. Ancak dışında olmaması da gerekir çünkü tek tek zamanların, onları kuşatan toplamın içinde olması kaçınılmazdır. Böylece bu zamanın, toplamın hem dışında hem içinde olması gerekir ki bu da imkânsızdır. O halde dünün bugüne olan önceliği, önceliğin beş kısmının dışındadır. Peki âlemin yokluğunun varlığına ve Allah Teâlâ'nın varlığının âlemin varlığına olan önceliği de niçin böyle olmasın?²⁰ Şu hâlde zaman sonradan yaratıldığına, bundan önce akıp giden bir zaman olmadığına ve zamandaki anların birbirlerine önceliği de zamansal olamayacağına göre âlemin yaratılmasına kadar geçen bir zamandan söz edilemez.

2.1.2. Âlemin Yaratıldığı Vakitten Başka Bir Vakitte Yaratılma İmkânı

Âlemin meydana geldiği vakitten daha önce veya sonra yaratılması yahut olduğu miktardan daha büyük veya daha küçük olması aklen mümkündür.²¹ Öyleyse ilâhî irade, âlemi hepsi birbirine benzer şu anlardan birinde değil de neden yaratıldığı o anda yaratmayı irade etmiştir? Yaratma için seçilecek zamanlardan hiçbirinin diğerinden daha uygun olamayacağından hareketle âlemin yaratılmış olmasının mümkün olmadığını ileri sürenlere göre aksi bir durum, muhassisi yani belirleyicisi olmayan bir tercihtir. Eğer ilâhî irade, âlemin yaratıldığı bu vakti bir maslahat icabı seçtiyse onu dikkate almak durumundadır. Eğer burada hiçbir ek fayda olmaksızın sadece anlardan bir anı seçmek söz konusu ise bu, hikmetten uzak gelişigüzel bir tercih olur. En uygun bir vakit varsa bu kez de o vakit bırakılıp kalan diğer vakitlerden biri seçilemez veya beklenemez.²² Allah Teâlâ hikmetsiz ve öylesine bir şey yapmayacağına göre bu tercihin bir nedeni olması gerekir. Fakat o zaman da Allah Teâlâ bu tercihi amaçlamış ve onun dışında başka bir vakitte yaratmasını engelleyecek şekilde ona bağımlı olmuş olur.²³

Gerektirici bulunduğu halde eserin meydana gelmemesi bir engelden dolayı olup bu engelin kalkması bizâtihi mümkün ise, engelin kalkması durumunda âlemin ezeli olması mümkün olur ama bu bir çelişkidir. Engelin kalkması bizâtihi imkânsız ise, mümtenî olanın mümkününe dönüşmesi mümkün olmadığından daima öyle

²⁰ Razi, *Erbâin*, 1:26-27.

²¹ Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye*, 83.

²² Cüveynî, *Şâmil*, 619.

²³ "Kâdir olanın yapması veya yapmaması mümkündür. Filozoflar kudret ve irade var ve ona bir mâni yokken eserin gecikmesinin mümkün olamayacağını söylerler. Onlara göre eğer kudreti ortaya koyacak kaynak gerekli her şeye sahip ise fiilde bulunmaması imkânsızdır. Aksi durumda müessirlik tesadüfi olur." Bk. Râzî, *Muḥaṣṣal*, 161-162.

kalması gerekir. Aksi halde kâinatın zâtı bakımından imkânsız iken sonradan zâtı bakımından zorunluyla dönüştüğünü söylemek de mümkün olur.²⁴

Bu sorulara cevap olarak, âlemin daha önce veya sonra yaratılabilecekken yaratma için belli bir vaktin tahsis edilmesinde tahsis edici olanın bizâtihi irade sıfatı olduğu söylenir. Bu belirleyici, kudret değildir. Zira kudretin bütün vakitlere taalluku eşittir. İlim de değildir çünkü ilim ma'lûma tabidir. Öyleyse bu nitelik iradenin kendisidir.²⁵ Ayrıca kâinat neden yaratıldığından daha önce veya daha sonra yaratılmadı sorusu ancak yaratmadan önce bir vakit ve zaman olursa geçerli olur. Oysa bu imkânsızdır. Zira zaman da âlem gibi sonradan var olmuştur. Yaratmadan önce zaman diye bir şey yoktur.²⁶

Mevcut olan bir şeyin zamansız olamayacağı ve zaman ezeli olduğunda başlangıcı olmayan hâdislerin olması gerektiği düşüncesine karşı Cüveynî (ö. 478/1085); "Allah zamansız olarak vardı. Zaman da hâdisler kapsamındandır. Hâdis olmak ise ezeli olmakla çelişir" diyerek cevap verir.²⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu konuda irade sıfatının mahiyetine vurgu yapar. Buna göre âlem şu anda var olduğu nitelikte, şekilde ve mekânda yine var olması için irade edilen zamanda var olmuştur. İrade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Böyle olmasaydı kudret ile yetinilirdi. İrade neden öyledir sorusu, ilim sıfatı neden bilineni olduğu gibi bilmeyi gerektirir sözüne benzer. İlimin özelliği bu olduğu gibi iradenin özü de bir şeyi benzerinden ayırt etmektir.²⁸

2.1.3. İlâhî Fiilin Ezeliliği

Allah eksik ve noksan sıfatlardan münezzehtir. Âlemi ona ihtiyacı olduğu için yaratmamıştır.²⁹ O, insanlar gibi düşünsel aşamalardan geçen zamansal bir plan yapmaktan münezzehtir olduğundan âlemin yaratılmasına belli bir aşamada sonradan karar vermiş değildir. Varlığa gelecek her şeyi ezelde takdir etmiş ve zamanı geldikçe yaratmıştır. Gelecekte de zamanı geldikçe yaratacaktır.³⁰ Âlem tümüyle sonradan meydana gelmiş olmakla birlikte Allah'ın fiilleri de zâtı ve sıfatları gibi ezeldir. Ancak Allah'ın fiillerinin ezeli olması âlemin de ezeli olmasını gerektirmez mi? Âlem hâdis olduğundan âlemin yaratılmasından önce bir ilâhî fiilden söz etmek nasıl mümkün olabilir? Fiili olmayan fâil nasıl düşünülebilir? Bu kabul edilse bile Allah'ın âlemi yaratmadan önceki fiilinin ne olduğu söylenebilir?

Bu probleme verilen cevaplar imkânın ve kudretin ezeliliğinin, ezelde var etmenin imkânını gerektirmediğine dayanır. Buna göre Allah Teâla ezeli olarak kâdir olmasına rağmen bu kudretin varlığından mümkün varlığın da ezeli olması gerekmez. Müessirin varlığının, eseri olan âlemin varlığını ezelde gerektirmemesi

²⁴ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 163; "Filozofların delillerinden en kafa karıştırıcı olan budur." Bk. Ebû Hamîd Muhammed bin Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 6. Baskı, trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Saroğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 16.

²⁵ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 168.

²⁶ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 168.

²⁷ Cüveynî, *Şâmil*, 620.

²⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 23.

²⁹ Ebû Cafer et-Tahâvî, *el-Akîdetü't-Tahâviyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995), 11.

³⁰ Nesefî, *Baḥru'l-keḷâm*, 31.

mümkündür.³¹ Özü bakımından mümkün olan şeyin kendisinden geldiği varlığa kâdir denir. Yüce Allah âlemi yaratmaya ezelde kâdirdi.³² O, ezelde de hâlık³³ ve fâildi. Allah'ın bu sıfatla ittisâfı ezelde mümkündür ve O'nun zâtı da buna kâbildi.³⁴ Bu sebeple O'nun ezelden beri fâil olmasında bir problem yoktur.

2.1.4. Zamana Bağlı İkinci Bir İrade ihtiyacı

Bu bağlamdaki problemlerden biri de ezeli iradenin varlığa gelme esnasında yeterli olup olmayacağıyla ilgilidir. İlâhî iradenin âlemin yaratılması için, yaratıldığı o an seçmesindeki müreccihin bizâtihi ilâhî iradenin kendisi olduğu³⁵ ve ilâhî iradenin birbirine benzer seçeneklerden birini seçemeyeceğini kabul etmenin ilâhî kudrete aykırı olduğu³⁶ kabul edilse bile yine de yaratmanın gerçekleşmesi için ezeldeki iradenin yeterli olmayacağı yolunda özellikle meşşâî filozoflar bir takım itirazlarda bulunurlar. Onlara göre bu an geldiğinde yaratmanın gerçekleşmesi için ikinci bir irade gerekecektir. Allah, güneşi yaratmayı ezelde irade eder ancak onu yaratacağını bildiği o an geldiğinde o yaratmayı gerçekleştirir. Bu gerçekleştirme ise ilkindeki iradeden başkadır. Bu da yaratmanın gerçekleşmesi sırasında ikinci bir irade olduğu anlamına gelir. Hâlbuki Allah için hâdis bir iradenin olması imkânsızdır.³⁷

Gazzâlî buna verdiği cevapta, ezeldeki iradenin yeterli olduğunu ve yaratma sırasında ikinci bir iradenin gerektiği düşüncesinin ne akli bir zorunluluk olduğunun ileri sürülebileceğini ne de akıl yürütmeye delillendirilebileceğini ifade eder.³⁸ Akli bir zorunluluk olsa akıl sahibi birçok insanın bu iddiaya karşı çıkmaları söz konusu olmazdı. Zira aklen zorunlu olan hükümler, üzerinde nazarda bulunmaya gerek duyulmadan aklın onayladığı hükümlerdir ve bunlara az sayıda insan çeşitli sebeplerle karşı çıkmış olabilir de akıl sahibi çok sayıda insanın karşı çıkması düşünülemez. Hâlbuki bu iddiada durum böyle değildir. Akıl yürütmeye delillendirilmesi içinse kesin burhânî kanıtlar gerekir. Oysa yaratma sırasında ikinci bir irade gerektiğine dair ileri sürülenler, ilâhî iradeyle insan iradesi arasında kurulan yetersiz benzetmelerden ibarettir.

2.2. Ezelî İlmin İnsan Özgürlüğüne Etkisi İle İlgili Problemler

İlâhî sıfatlarla ilgili problemlerin bir kısmı da ezeli takdir ve ezeli ilmin insan özgürlüğüne etkisiyle ilgilidir. Buna göre hiçbir ma'lûm ilâhî ilmin, hiçbir makdûr ilâhî kudretin dışında değildir.³⁹ Yüce Allah kendilerine tebliğ ulaşıp iman teklif edilmeden, bir kısım insanların inkâr edeceklerini ezelde bilmiştir. Oysa tebliğ, teklif ve inkâr zamansal süreçte gerçekleşmiştir. Ne var ki onların iman etmelerini isteyen

³¹ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 161.

³² Râzî, *Muḥaṣṣal*, 164.

³³ Tahâvî, *el-Akîde*, 11.

³⁴ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 158.

³⁵ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 168, 205; Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 192; Tahâvî, *el-Akîde*, 11; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 122.

³⁶ "Allah'ın fiillerinin hangisinin önce hangisinin sonra olacağına karar veren ilâhî iradedir. Fakat O'nun sıfatlarında değişim olmaz." Bk. Râzî, *el-Mesâilü'l-ḥamsûn*, 40, 47-48.

³⁷ Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 194.

³⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 19.

³⁹ Teftâzânî, *Şerḥu'l-Akâid*, 52.

âyetler de iman etmeyeceklerini bildiren âyetler de ezeldir. Bu ezeli bilgi cebri gerektirmez mi? Öyleyse Allah Teâlâ onlara iman etmelerini neden emretmiştir? Hâlbuki Allah Teâlâ'nın ezeli ilminde asla iman etmeyecek diye bildiği insanların iman etmeleri mümkün değildir. Bu durum insan özgürlüğü bağlamında nasıl açıklanır? Hatta Allah'ın kendi ezeli ilminde olmayacağını bildiği bir şeyin olması mümkün olmadığından, böyle bir şey Allah'ın kudreti açısından da sorun teşkil etmez mi? O'nun ilminde değişme olması imkânsızdır. Gelecekte olacağı bilinen mümkünün şu an olması da imkânsızdır. İmkânsızın kudret kapsamına girmesi de aynı şekilde imkânsızdır. Zira imkânsız, mümkününe dönüşemez. Bu da ma'lûmun değişmesini imkânsız kılar.⁴⁰

Buna ilişkin cevapta ilâhî ilmin ezeliğinin zâtı bakımından mümkün olmayı engellemediği vurgulanır. Her mümkün aynı zamanda güç yetirilendir. İmkânsız olan ise maktûr yani kudrete konu olan şeyler kapsamına girmez. Âlem zâtı gereği mümkündür. Zâtı gereği mümkün olan başkası itibariyle imkânsız olabilir. Ama ikisi birden zâtı olamaz. Allah'ın ilminde şu gün ölecek diye bilinen birinin söz konusu o gün yaşaması bu bilgi itibariyle imkânsız ama zâtı itibariyle mümkündür.⁴¹

Allah Teâlâ'nın yokluğunu bildiği şeyin olması, olacağını bildiği şeyin olmaması muhaldir. Ancak bir şeyin varlığını bilmek var olacak olması bakımından var olmasına bağlıdır. Var olacak olması bu bilmeden dolayı olsaydı kısır döngü (*devr*) olurdu.⁴² Bu sebeple olacakların Allah Teâlâ'nın ilmine mutabık olması cebri gerektirmez. Evet, Allah onun olacağını bilir ancak bu zorunluluk sonradan eklenen (*lâhık*) bir zorunluluktur. Önce gelen (*sâbık*) bir zorunluluk değildir. Ma'dûmlar da ilme mutabıktır çünkü Allah Teâlâ onları ma'dûmkken ma'dûm olarak bilir.⁴³ Bir şeyin vücûda geleceğine dair bilgi ona ancak vücûda gelmesi itibariyle taalluk eder. Bu itibar (*haysiyyet*) ilimden önce olup ondan kaynaklanmış değildir.⁴⁴

Kurani Kerim dünya hayatının imtihan için yaratıldığını ve kimin daha iyi amel işleyeceği ortaya çıksın diye insanın imtihana tâbi tutulduğunu ifade eder. Bu bağlamda; "Hanginizin daha iyi işler yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratandır." (el-Mülk 67/2) âyetinde ve benzeri diğer âyetlerde "görelim diye", "anlayalım diye", "öğrenelim diye" şeklinde birçok ibare vardır.⁴⁵ Âyetlerde geçen ifadeler, burada ezelde bilinmiş bir durumdan çok zaman içerisindeki bir bilmeye işaret etmez mi? İmtihanın tabiatı da zaten bunu gerektirmez mi? Her şey önceden değişmez bir şekilde belliyse imtihanın bir anlamı olur mu? Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Bakara sûresinin bu bağlamdaki 143. âyetiyle ilgili şu açıklamayı yapar:

⁴⁰ Râzi, *Me'âlim*, 47.

⁴¹ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, s.83.

⁴² Râzî, *Muḥaṣṣal*. s.169.

⁴³ Semerkandî, *Şerḥu'l-Fıkhî'l-ekber*,122; Nâsireddin et-Tûsî, *Telḥîşü'l- Muḥaṣṣal*, (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 177.

⁴⁴ Beyzâvî, *Ṭavâli'u'l-envâr*, 194.

⁴⁵ Bk. Âl-i İmrân 3/140; el-Enfâl 8/66; et-Tevbe 9/105; Yunus 10/14; Hûd 11/7; el-Kehf 18/7, 29; el-Ankebût 29/2-3; es-Sebe 34/21; Muhammed 47/31.

“ ‘Biz ancak şunu bilmek için şöyle şöyle yaptık’ sözü, Allah Teâlâ’nın bu bilginin meydana gelmesi için o fiilin işlenmesi gerektiği ve meydana gelmeden önce bilmediği vehmini uyandırır. Bu husus birkaç yönden cevaplanır. 1. Peygamberler ve mü’minlerden olan taraflarımız bilsin anlamındadır. Nitekim hükümdar, adamlarımız fethetti manasında ‘biz, falanca beldeyi fethettik’ der. 2. Olmayan şey ortaya çıksın da böylece mevcut olsun demektir. Mevcut olduğunda Allah o şeyi mevcut olarak bilir. Allah’ın bir şeyi mevcut olmadan mevcut olarak bilmesi imkânsızdır. 3. Kalplerindeki ihlâs veya nifakın ortaya çıkmasıyla şunları onlardan ayırt edelim anlamındadır. Böylece mü’minler kendi dost ve düşmanlarını tanımış olurlar. 4. Ferrâ’nın (ö. 458/1066) benimsediği görüştür ki buna göre bu âyette sonradan olan bilme, muhataplar itibariyledir. Bunun örneği, ‘odun ateşi yakar’ diye iddia eden birine karşı ‘getir yakalım da görelim bakalım hangisi hangisini yakıyor’ diyen akli başında kimsenin durumu gibidir. 5. Biz, sizi sanki sonucu bilmeyen bir kimsenin imtihan etmesi gibi imtihan ediyoruz anlamındadır. Zira adalet bunu gerektirir. 6. Böyle bir şey olsaydı Allah onu kesinlikle bilirdi anlamındadır.⁴⁶

Bu yorumlar âyetlerin anlaşılmasını önemli oranda kolaylaştırır da Allah’ın zamana bağlı olmayan ezeli değişmez bilgisinin, zamanda olup biten ve değişen şeylerle ilişkisini kavramak yine de zordur. Allah’ın ezeli ilim ve iradesinin, ilâhî kudret ve kulların ihtiyârî fillerini dikkate alarak nasıl açıklanabileceği sorusu yine de varlığını devam ettirir. Burada daha fazla itminan sağlayan doyurucu bir açıklama mümkün müdür? Zira bu, zihinleri çok uğraştırmış gerçekten zor bir meseledir.⁴⁷

2.3. Zamanda Gerçekleşen Tikellerin Değişimine Bağlı Problemler

2.3.1. İlâhî Sıfatların Zamanda Gerçekleşen Tikellerle Bağlantısı

Felsefe-keîâm tarihinin en köklü problemlerinden biri de Allah’ın değişen tikel varlıklara ve zamana bağlı ortaya çıkan olaylara dair bilgisini O’nun yüceliğine uygun bir şekilde anlamak ve açıklamak olmuştur. Allah’ın tikel olayları bilmediği iddiasındakiler, eğer bilirse bunun Allah’ın değişime tâbi ve hâdislere mahal olduğu anlamına geleceğini iddia ederler. Buna göre Allah Teâlâ sözelimi Zeyd’in evde olduğunu bilmekte iken, Zeyd evden çıktığında bu bilgi ya devam edecek ya da değişecektir. Devam etmesi durumunda bu, bilgi değil bilgisizlik olur zira Zeyd artık evde değildir. Zeyd’in evde olduğu bilgisi yerini Zeyd evde değildir bilgisine bırakırsa bu durumda da Allah’ın bilgisinde değişme meydana gelmiş olur. Allah’ın değişime tâbi ve hâdis varlıklara mahal olması ise mümkün değildir.

Bu problem söz konusu değişimin bilgide değil izâfette olduğuyula cevaplanmıştır. Buna göre herhangi bir şeyin Allah’ın bilgisinin dışında kalması mümkün değildir.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb* (Beyrut: Dârü’l-fikr, 1401/1981), 4:114-115.

⁴⁷ Bu meseledeki bazı tartışmalar için bk. Eş’arî, *Maqâlatü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-muallîn*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Kâhire: Mektebetü’n-nahdati’l-Misriyye, 1369/1950), 1:254-256; “Yüce Allah iman etmeyeceğini bildiği halde Ebu Leheb’e iman etmeyi emretmiştir. Ancak O’nun iradesinin ilmüne aykırı olması imkânsızdır. Bu konuda sözü uzatmak gereksizdir. Zira O’nun zât ve sıfatlarının künhü akıl yürütmeyle anlaşılmaz.” Bk. Beyzâvî, *Tavâli’u’l-enoâr*, 198.

Yüce Allah küllî-cüz'î, mevcud-ma'dûm, gâib-hâdis, değişmeye tâbi olan-olmayan her şeyi bilir. Allah, yarattığını bilmemekten münezzehtir.⁴⁸ Eğer varlıklardan bazılarını biliyor bazılarını bilmiyor olsaydı, sadece bunları bilip de kalanları bilmemesine neden olan bir tahsis edici gerekir ve Allah ona muhtaç olurdu. Bu ise imkânsızdır.⁴⁹

Hâdis varlıklar varlığa gelir gider, yok iken var olur sonra tekrar yok olur. Allah Teâlâ'nın varlığı ise bâkîdir. İzâfetlerdeki değişiklik zâtta bir değişikliği gerektirmez.⁵⁰ Allah Teâlâ, âlemin var olmasını irade ettiği o anda var olacağını ezelde bilir. Bu ilim tek bir sıfattır ve âlemin sonradan var olacağını, var olma anında var olmakta olduğunu ve var olduktan sonra da var/var olmuş olduğunu bilmeyi gerektirir. Bunlar âlemde art arda gelse de Allah'ın ilim sıfatında bir değişme meydana getirmez. Değişen âlemin durumudur. Güneş doğarken Zeyd'in geleceğini bilen birisi, bunu engelleyecek bir durum olmayıp bu bilgi kendisinde devam ettiği sürece bu tek bilgiyle güneşin doğması anında Zeyd'in geldiğini ve güneş doğduktan sonra da Zeyd'in bir süre önce gelmiş bulunduğunu bilir. Bu durumda bilginin zâtı tektir ancak iki bilineni vardır.⁵¹ Burada değişen, bilginin kendisi değil izâfetlerdir. İzâfetlerin ise dışta bir varlığı yoktur. Allah bilmiyordu âlem olunca bildi, görmüyordu âlem olunca gördü denilemez.⁵² O'nun sıfatlarında bir değişme olmaz.⁵³ Zamana bağlı olarak değişen tikelleri bilmesi de O'nun ilâhî ilmi açısından bir sorun teşkil etmez.

Bununla birlikte âlemdeki olayların zamansal süreçte gerçekleşmeleri, değişimden uzak ilâhî zamansızlığı anlamayı güçleştirir. Allah'ın onları gerçekleşmeleri sırasında bilmesi, Allah için de zamansal bir şeymiş gibi anlaşılmaya müsaittir. Zira bu bilgi, zamana bağlı zamansal bir olayın bilgisidir. Hâlbuki ezeli bilgi zamandan bağımsızdır.⁵⁴ Allah Teâlâ, kendisi üzerinden zaman geçmesinden münezzehtir.⁵⁵ O, fâil-i muhtâr olarak varlıkları yaratmayı dilemiş ve yaratmıştır. Bunları tasavvur etmeden yaratmaya yönelme ise olmaz. Bu varlıkların hepsinin gerekleri sonra onların da gerekleri vardır. Hepsi birbirine bağlıdır. Allah bütün bu gerekleri bilir, dolayısıyla her şeyi bilir.⁵⁶ O halde Allah'ın zamanda olan biten ve değişen bu şeylere dair bilgisinin mahiyeti nedir? Allah ezeli bilgisiyle zamana bağlı olmadan ve zamana bağlı ikinci bir bilgiye ihtiyaç duymadan, zamanda gerçekleşen olayları nasıl bilir? Bu bilgi olayların gerçekleşmeleri esnasında ikinci bir bilmeye ihtiyaç duymadan nasıl yeterli olur?

⁴⁸ Bk. Âl-i İmran 3/5; el-En'âm 6/59; Lokmân 31/27; el-Mülk 67/14.

⁴⁹ Râzî, *el-Mesâilü'l-ğamsûn*, 49.

⁵⁰ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 176.

⁵¹ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 129-130.

⁵² Râzî, *Muḥaṣṣal*, 158-159; Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 188.

⁵³ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 162.

⁵⁴ "Bütün peygamberler, sahabeler ve ümmetten onlara tâbi olanlar Allah'ın yaratmadan önce ezeli ilmiyle her şeyi bildiğinde ittifak ederler." Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-'alil fi Mesâilü'l-kadâ ve'l-kader ve'l-ḥikmeti ve'ta'lîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, ts.), 55.

⁵⁵ Teftâzânî, *Şerḥu'l-Akâid*, s.48

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1407/1987), 3:117-118.

Gazzâlî, bu problemi *Tehâfütü'l-Felâsife'* de özellikle İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) tezi üzerinden ele alır. O, İbn Sînâ dışındaki meşşâî filozofların Allah'ın zamanda değişen tikel varlıkları bildiğini reddettiklerini söyler. Bu filozoflar takipçisi oldukları Aristoteles'in (ö. mö. 322) izinde, Allah'ın sadece kendi zâtını bildiğini söylemeyi sistemlerinin bir gereği saymışlardır.⁵⁷ Zira onlara göre aksi durumda ilâhî bilgi, değişen hâdis bir bilgi olacaktır. İbn Sînâ ise böyle keskin bir söylemden kaçınarak "Allah eşyayı cüz'î olarak değil küllî olarak bilir" şeklinde bir çözüm sunmuştur.⁵⁸

"İbn Sînâ çokluğun reddi konusunda önceki filozoflara katılıyor da Allah'ın başkasını bildiğini kabul ederek onlarla ters düşüyor... Aslında o, 'Allah kendi özünden başka ne dünya da ne ahirette hiçbir şeyi bilmez. O'nun dışındaki varlıklar ise hem kendilerini hem de başkalarını bilir' diyecekken, bu durumda Allah'tan başkası Allah'tan daha üstün durumda olacağından, bundan utanarak bu görüşü savunmayı yeğlemiştir."⁵⁹

İbn Sînâ'ya göre ay altı tikeller, ay üstü âlemdekilerden farklı olarak zamansaldırlar ve değişime tâbidirler. Akıl, bunları ay üstü tikelerde yaptığı gibi tek tek temyiz edemez. Bunu yapmak için tikelleştirici duyusal bilgiye ihtiyaç vardır. Ay altı âlemdeki tikeller tabiatları gereği maddi, hissî ve zamansal oldukları için aklın algı alanına doğrudan girmezler. Zorunlu Varlık da bu tür tikelleri onların üyesi oldukları türler vasıtasıyla yani aklın algı alanına giren tümel vasıtasıyla bilir. Ancak bu türler aracılığıyla onların altında yer alan tikelleri bilir. Ne var ki bu bilgi hâlâ tümeldir ve bu durumda zamanda değişen tikellerin bilgisi hâlâ bir sorundur. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın, Allah'ın her şeyi bildiğini gösteren Âl-i İmrân 3/5. âyeti öne sürerek O'nun zamansal ve değişen tikelleri bildiğini ima etmeye çalışması, kendisinin ilâhî bilginin tabiatına dair ileri sürdüğü postülatlarla uyumsuz.⁶⁰

Meşşâî filozoflardan, Allah'ın kendi zâtından başkasını da bildiğini kabul edenlerin "tikel" derken kastettikleri daha ziyade zamanda değişen olaylardır. Zira onlara göre zamanda değişen olayların oluşları sırasında bilinmeleri zamansal bir bilgi olur. Onlar, Allah Teâlâ'nın zamansal uzanımına tâbi olmaktan münezzeh olduğu cihetle bunları gerçekleştikleri zamanda bilmesinin mümkün olamayacağını söylerler. Küllî-cüz'î derken asıl üzerinde durdukları nokta budur.⁶¹ Buna göre

⁵⁷ "Aristoteles'in tek fiili kendi kendisini düşünmek olan hareketsiz ilk hareket ettirici tanrısı, kendi kendisini bilirken evreni bilmez ve evren üzerine etkisi, sahip olduğu bilginin bir sonucu değildir." Bk. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 520; Ekrem Sefa Gül, *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 98.

⁵⁸ "Zorunlu varlık her şeyi tümel bir tarzda akleder. Bununla birlikte hiçbir şey O'na gizli kalmaz. 'Göklerde ve yerde zerre ölçüsünde bile olsa hiçbir şey O'na gizli değildir.' Bu tasavvuru büyük bir lütfâ gerek duyulan surlardandır." Bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitabu's-şifâ/Metafizik*, trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2:105.

⁵⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 104.

⁶⁰ Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), 349-350.

⁶¹ "Filozofların, Allah'ın cüz'ileri bilmediğini öne sürdükleri söylenirken dikkat etmek gerekir...Filozofların şöyle dediklerini söylemek daha doğru olur: Allah Teâlâ değişenleri

dedikleri açık olarak, âlemde meselâ güneş tutulması diye bir olgunun olacağı, Allah'ın bunun şartlarını ve sürelerinin neye göre değişeceğini bilmekle birlikte yaratılışından itibaren âlemde meydana gelen tek tek güneş tutulmalarını bilemeyeceğidir. İbn Sînâ bunu "cüz'î olarak değil küllî olarak bilir" şeklinde ifade etmiş⁶² ve bu tümel bilginin herhangi tikel bir tutulma olayının bilgisini kapsayıp-kapsamadığına dair açık bir cevap vermemiştir.⁶³

Bununla birlikte değişen varlıklara dair değişmez ilâhî bilgiyi, ilâhî sıfatlardaki basitliği bozmadan yani ikinci bir bilgiye ihtiyaç duymadan açıklayabilmek gerçekten zordur. Değişen varlıkların bilgisiyle ezeli bilgi arasındaki ilişki daha çok felsefi bir problem olarak durur. Bununla birlikte zamansal olarak gerçekleşen olayların Allah tarafından bilinmesi, çoğunlukla belki farkında olunmadan zamansal bir şey olarak düşünülür. İnsanlar, ilâhî sıfatların değişmeden münezzeh olduğu kabulüyle birlikte Allah'ın kendilerini ezeldeki bilgisine ek olarak, mesela dua ettikleri belirli anda, o zamansal dilimde ikinci kez bildiğini, gördüğünü, duyduğunu düşünürler. Halbuki Allah'ın sıfatları ezeldir. O, zamansal bir uzanımda zamanın tahakkümü altında değildir. Zaman da yaratılmıştır. Vehim, mekânda olmayanı mekânda olanla kıyasladığı gibi zamanda olmayanı da zamanda olanla kıyaslar. Akıl ise zamanda önce olmayı Allah için kullanmaktan kaçınır. Allah'ın zamandan önceliği zamansal bir anlamda değildir. Vehim bu konuda zorlansa da böyledir. Vehmin yanılışına ise değer verilmez.⁶⁴ Hareket etmeyen ve harekette olmayan varlıklar zamanda da olmaz. Onların değişen varlıklara karşı sebatı düşünüldüğünde bu maiyyet dehr olarak adlandırılırken yine sâbit olanlara göre düşünüldüğünde sermed olarak isimlendirilir. İşte dehr ile maiyyet ve sermed ile maiyyet göz önüne alınmadığında konu tam anlaşılmaz.⁶⁵

Bu bağlamda bazı âyetlerde geçen "gözlerimizin önündesin" şeklindeki ifadelerin⁶⁶ zahirî anlamda olmadığı, Allah'ın görmek için göze muhtaç olmadığı cihetle te'vil edilmesi gerektiği de açıktır.⁶⁷ Bununla birlikte Tâ Hâ 20/46. âyette Hz. Musa (as) ile Hz. Harun'a (as) Firavun'a giderlerken yöneltilen "korkmayın ben sizinleyim iştirir ve görürüm." hitabının Allah için de insanın bulunduğu o zamansal süreçte gerçekleştiği, Allah'ın görme ve iştirmesinin de yine o zamanda olduğu akla gelir.

değişmeleri bakımından, cismânî şeyleri de belirli ölçüleri bakımından bilmez." Bk. Râzî, *el-Meâtâlibü'l-âliyye*, 3:151.

⁶² Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1:322.

⁶³ "İbn Sînâ'nın sistemine göre Zorunlu Varlık'ın bildiği ancak belli nedenlerin bir araya gelmesi sonucu tutulma denen tikel bir olayın gerçekleşeceği." Bk. Fehrullah Terkan, "İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın Cüz'iyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", 353-354.

⁶⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 32; Tûsî, *Telhîsü'l-Muḥaṣṣal*, 153.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye fi'ilmî'i-ilâhiyyat ve't-tabî'ıyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1410/1990), 1: 790,791. Kökleri Eflâtun'a (ö. m.ö. 427-347) dayanan bu ayrıma göre ezelinin sâbit şeylere göre durumu sermediyyet, değişen şeylerden önceki durumu ise dehr olarak isimlendirilir. Bk. Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, "Zaman", *Keşşâfi İştîlâhâtî'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 912.

⁶⁶ Bk. Hûd 11/37; Tâ Hâ 20/39; et-Tûr 52/48.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986), 158.

Hâlbuki diğer sıfatlar gibi işitme ve görme sıfatları da ezeldir. Peki, henüz işitilecek ve görecek şey olmadan ezelde onları görmek ve işitmek nasıl olur.⁶⁸ Bu durum işitilen ve görülenin ezeli olmasını gerektirmez mi?⁶⁹ Yine söz gelimi Tûfan olayı gerçekleşirken “yere suyunu yut göğe suyunu tut” (Hûd 11/44) dendiğinde bu emir o anda mı olmuştur yoksa ezeli midir? Ezelde ise o anda olan nedir, o anda ise kelâm ve iradenin ezeli olması ne anlama gelir?

Buna verilen cevapta Allah Teâlâ'nın ezeli zâtıyla kâim olan tek bir kelâmla mütekellim olduğu, harfler ve sesler cinsinden olmayan bu kelâmın O'nun zâtından ayrılmadığı ifade edilmiştir.⁷⁰ Görme ve işitme sıfatları ilim ile aynı değil ondan başka sıfatlardır.⁷¹ Buna göre; “Nuh'u kavmine gönderdik” (Nuh71/1) âyetindeki mâzî sigası ile ilgili bir sorun yoktur. Gelecekte olması istenen bir işle ilgili önceki emir ve nehiy de bir problem teşkil etmez. Allah'ın bildirdiği şeyler mâzî ve müstakbele göre çeşitlenmez. O'nun haberi ezelden ebede tek bir haberdir. Değişen haber değil kendisinden haber verilir.⁷² Lafız, hallerin değişmesiyle değişir ama zât ile kâim olan mana değişmez.⁷³ Bununla birlikte zamansal olayların gerçekleşmeleri sırasında bunları görüp bilmenin zamansal bir şey olmaması yine de oldukça güç anlaşılır. Bunun için daha net bir ezeli tasavvuruna ihtiyaç olduğu açıktır.

2.3.2. İlâhî Ezeli Takdirin Değişmemesi

Bu konudaki bir diğer meselede özellikle ecel vakti bağlamında ele alınan ezeli takdir konusuyla ilgilidir. Allah Teâlâ belirli bir kişinin yine belirli bir anda öleceğini, o ondan önce ölmeyeceğini ezelde bilir ve irade eder. Bir katil, o adamı bu andan önce öldürmeye teşebbüs ettiğinde girişimi başarısız olur yahut kanser hücreleri tedaviye cevap verir ve adam o andan önce ölmez. Burada genellikle adamın eceli gelmemiş olduğu için ölmediğini düşünmeye daha meyilli olursa da aslında ölmediğine bakarak ecelinin henüz gelmediğinin anlaşıldığını, diğer bir ifadeyle burhân-ı limmî değil burhân-ı innî olduğunu söylemek daha doğru olur.⁷⁴

Ecel bir ve tektir.⁷⁵ Allah Teâlâ, bu adamın katil tarafından o anda öldürüleceğini yahut kansere o an yenik düşeceğini bildiği için ecel bir an geri ya da ileri alınmaz.⁷⁶ Adamın o saatte ölümü Allah'ın onun o saatte öleceğini bilmesinden dolayı değildir.

⁶⁸ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 184; Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 196.

⁶⁹ Bu konudaki tartışmalarla ilgili bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1:233.

⁷⁰ Râzî, *Muḥaṣṣal*, 172; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1:339.

⁷¹ Râzî, *el-Me'âlim*, s.41.

⁷² Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1:391; Sâbûnî, *Kitabu'l-Bidâye*, 64-65.

⁷³ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 132; Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 181-182.

⁷⁴ “Orta terimin, büyük öncül ile küçük öncül arasındaki münasebetin yani sonuçtaki hükmün illeti olduğu delile burhân denir. Burhânda orta terim bu münasebetin hem zihindeki hem de realitedeki illeti olursa buna burhân-ı limmî, sadece zihindeki illeti olursa buna da burhân-ı innî denir. Bazı mantıkçılar illetten ma'lûle yani sebepten sonuca götüren kıyasa burhân-ı limmî, sonuçtan sebebe götüren kıyasa da burhân-ı innî adını vermişlerdir.” Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6:430.

⁷⁵ Bk. el-A'raf 7/34; Yûnus 10/49.

⁷⁶ Bk. Âl-i İmrân 3/145; el-En'am 6/2,60; el-A'raf 7/34, 185; Yûnus 10/49; er-Ra'd 13/38; el-Hicr 15/5; en-Nahl 16/61; el-Mü'minun, 23/43; el-Ankebût, 29/53.

Aksine çok verilen güneş tutulması ve bu tutulmanın önceden bilinmesi örneğinde sembolize edildiği üzere, Allah'ın adamın o saatte öleceğini bilmesi adamın o saatte ölecek olmasındandır. Yani ilim ma'lûma tâbidir.⁷⁷ Neyin gerçekten var olacağı, neyin asla var olmayacağı da ezelden ebede ilâhî ilimde değişmeyen bir kesinlikle bilinir.⁷⁸

Hz. Yunus'un (as) kavmi, üzerlerine gelen azabı görüp tevbe ettiklerinde⁷⁹ Allah o zamana kadar bilmediği bir karar vermiş ve onlar tevbe edince kazâyı kaldırmayı irade etmiş değildir. Yüce Allah Hz. Yunus'un (as) kavminin bela bulutlarını görünce tevbe edeceklerini, onların bu tevbelerini kabul edeceğini ezelde bilmekteydi.⁸⁰ Allah'ın ezeli bilgisinde bir değişiklik olmaması ancak böyle mümkün olur. Diğer türlü düşünülduğünde, bir şekilde ilâhî irade ve ilmin değiştiği kabul edilmiş olur. Hâlbuki Allah'ın zamana bağlı olarak sonradan bildiğini ve irade ettiğini düşünmek, O'nu hâdislere mahal olarak kabul etmek anlamına gelir. O'nun değişmesi mümkün olsaydı zorunlu değil mümkün bir varlık olurdu.⁸¹

Burada irade ve ilmin ezeliğini anlamak hiç kolay değildir. Eğer bu tevbe ezelde kabul edildi ise zamanda gerçekleşen nedir? Eğer zamanda kabul edildiyse nasıl ezeli olur? Hem ezeli hem zamanda olursa nasıl tek olur? Bütün bunlar bir arada nasıl kabul edilir ve açıklanır? Şu halde bir çelişkiye düşmeden kader, yaratma ve ilâhî sıfatların ezeliği anlayışının bir arada savunulmasının temelindeki düşüncüyü bulmak gerekir.

İlâhî irade, ezeli ilim ve yaratma ile âlemin hudûsü ve zamansallığı, kader, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu bağlamındaki meselelerin başlıcalarını oluşturan bu problemler, ezellik ve ilâhî sıfatların tam olarak kavranmasındaki güçlükler işaret eder. Bu problemlerin çözümü ise her şeyden önce ezelin mahiyetinin kavranmasına dayanır. Son bölümde bu problemlerin çözümüne büyük katkı sağlayan bir ezellik anlayışı sunulacaktır.

⁷⁷ Bununla birlikte güneş tutulması örneği kendisinden önce herhangi bir nesnenin bulunmasının imkânsız olduğu şeklindeki ezellik fikriyle çatıştığından dolayı uygun bir örnek olmadığı eleştirilerine mâruz kalmıştır. Bk. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliği ve İnsan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 118-119.

⁷⁸ İbn Manzûr da ilim kelimesini açıklarken bu noktaya işaret eder. Bk. İbn Manzûr, "İlm", *Lisânü'l-Arab*, 55 Cilt (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, ts.), 35:3082-3083;

⁷⁹ Bk. Yunus 10/98.

⁸⁰ Ezeli ilmin zamandan ve sonradan verilen kararlardan münezzeh oluşu nesh meselesiyle de yakından ilgilidir. Zira nesh, Allah Teâlâ'nın sonradan vardığı bir karar değişikliği değildir. "...Nesh Bârî Teâlâ'ya göre beyân-ı mahzdır. Çünkü o hükmün ne kadar bir süre cereyan edeceği ilm-i ilâhîde ma'lûmdur. Bize göre ref'dir zira onun ne kadar bir süre cereyan edeceği bize ma'lûm değildir...Eğer nesh, ilm-i ilâhîde dahi ref' olsa o vakit Şâri-i Müteâl hazretlerine bedâ ve cehl isnad edilmiş olur." Bk. Ali Haydar Efendi, *Usulü Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1966), 283; Ecelin tekliği ve muallak kader anlayışıyla bedâ kavramı arasında karşılaştırmalar için bk. Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1992), 14-20, 24-27, 67, 74.

⁸¹ "Bir dinî inanca mensup olanlarla birlikte başka birçok akıl sahibi kimse de Allah'ın hâdislere yani yok iken sonradan var olan şeylere mahal olmasını kabul etmez." Bk. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi 'İlmi'l-keâm* (Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), 8: 31.

3. Ezelîlik Tasavvuru ve İlâhî Sıfatların Ezelîliği

Felsefî-kelâmî problemleri anlamaya ve çözmeye yardım eden kavramların oluşması ve yöntemlerin geliştirilmesi sürekli bir faaliyet alanıdır. Örneğin atom nazariyesi, cevher ve araz kavramlarının kelâma girmesiyle kazanılan bakış açısı, birçok problemin daha açık olarak ortaya konulması ve çözülmesinde etkili olmuştur. “Bir zamanda tek mahalde iki araz kâim olmaz.” ya da “araz arazla kâim olmaz.” ilkeleri⁸² birçok kelâmî meselede geniş çözüm imkânları sunmuştur.⁸³

Asıllar, üzerinden zaman geçtikçe daha fazla söz ve kavramla ifadeye ihtiyaç duyarlar ve her problem çözülürken yeni kavram ve problemlerin oluşmasına yol açar. Nitekim ilk dönemlerde konuşulmayan birçok felsefî-teolojik problem, sonraki yüzyıllarda kelâm ilminin meselesi haline gelmiştir. Bu yüzden zamanla İslâm düşünce tarihinde “âlem olduğundan daha önce veya sonra yaratılabilir miydi?”, “Allah’ın ne yaratacağını ezelde bilmesi zorunluluğa yol açar mı?”, “zorunluluk ve imkân ne demektir?”, “bir şeyin zorunlu mu mümkün mü olduğuna neye göre karar verebiliriz?”, “mümkünün hâdis olmasının zorunlu olduğunun delili nedir?”, “bu delil kesin bir delil sayılabilir mi?”, “kesin delille kesin olmayanı birbirinden nasıl ayırabiliriz?” gibi bazıları bu çalışmada da ele alınan birçok yeni problem ortaya çıkmıştır.

Allah’ın zâtı ve sıfatları kadîmdir. Âlem ise ezeli iradeyle yaratılmış hâdis bir varlıktır. Allah hiçbir şeyde zorunluk altında kalmayan fâil-i muhtârdır. Mümkün varlıkları dilerse yaratır dilerse yaratmaz.⁸⁴ Zira varlığı mümkün olanın yokluğu da mümkündür. Varlığı ve yokluğu mümkün olanın varlığı ise zâtının gereklerinden değildir. Varlığa gelmesi için onu var etmeyi dileyen bir belirleyiciye muhtaçtır. Kadîm ve hâdis arasında bir ara durum da yoktur.⁸⁵ Müessirin ezelîliği eserin ezelîliğini, kudretin ezelîliği ise kudrete konu olan şeyin ezelde var olmasının imkânını gerektirmez.⁸⁶ Sonradan var olan her şey yoklukla ve başkasıyla öncelenmiştir.⁸⁷ Âlem, var olmasını dileyen ilâhî irade hâdis olmaksızın ve kadîm irade sıfatında bir değişme meydana gelmeksizin var edileceği vakitte yaratılmıştır.⁸⁸ Yaratmayla Allah’ın sıfatlarında herhangi bir artma olmamış ve yüce Allah hâlık ismini yarattıktan sonra kazanmamıştır.⁸⁹ Bütün bu itikadî kabullerin anlaşılması için yine ezelîliğin doğru bir şekilde tasavvuru gerekir.

Ezel ve kıdem birbirine yakın iki kavram olarak genellikle bir arada ele alınır. Kıdem şeyin kadîm olmasıdır ve hudûsün mukâbilidir. Kadîm, varlıkta başkasından önce

⁸² Cüveynî, *Şâmil*, 151; Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 50; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 150,157; Sâbûnî, *Kitabu’l-Bidâye*, 34.

⁸³ Bu konuyla ilgili bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 271-282.

⁸⁴ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 93.

⁸⁵ Nesefî, *Kitabu’t-Temhîd*, 128,132.

⁸⁶ Râzî, *Muhasal*, 161.

⁸⁷ Râzî, *Erbâin*, 1:23.

⁸⁸ Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, 97.

⁸⁹ Tahâvî, *Akâide*, 11.

problemlerin bir bölümü de zaten bundan kaynaklanır. Bu anlayış aslında fark edilmese de çok yaygındır. Buna göre Allah Teâlâ ezelde bildiği âlemi ve varlıkları bir de onların zamansal akışı içerisinde gerçekliklerinde bilmekte, görmekte ve duymaktadır. Hâlbuki böyle bir kabul zamanda yenilenme ve hâdislere mahal olma anlamına geldiği için ilâhî sıfatlar ile bağdaşmaz. Bu ikinci zamansal sürece bağlı ilim ve iradeyi kabul etmeksizin dik çizgi ile temsil edilen ezal ile yetinerek, ezeli sıfatların değişen olaylara taallukunun zamansal olmadığı düşünülürken ise insanın kendi bulunduğu zaman diliminde Allah'ın onu bildiğini, gördüğünü, duyduğunu kavraması zorlaşır.

Burada bütün problem biri zamandan bağımsız ezeli, diğeri zamansal olaylara eşlik eden iki tür ilâhî sıfat ve fiilin varlığını kabule ya da aynı ilâhî sıfatları, zamandaki oluştan kopararak ezelde bırakmaya yol açan ezellilik anlayışından kaynaklanmaktadır. Böyle bir ezal anlayışı nasıl düşünülürse düşünülün, ya Allah'ın zamana bağlı olayları bilmediğine ya da zamana bağlı olayları bilmek, görmek, duymak için ikinci bir bilgiye, duymaya ve görmeye ihtiyaç duyacağı anlayışına varır. Allah Teâlâ her ikisinden de münezzehtir. Bu sorunu çözmek için daha farklı bir ezal kavrayışına ihtiyaç vardır. Aslında hem İslam hem batı düşünce tarihinde ilâhî bilgi açısından geçmiş ve gelecek şeklinde bir ayırım olmadığı, ilâhî zâtın âlemle ilişkisinin "daimî bir şimdi" de olduğu ifade edilmiştir.⁹⁵ Fakat bu daimî şimdi ile kastedilenin ne olduğunu anlamak zor olduğundan arzu edilen itminanı sağlayamamıştır. Burada problem zihnin vehim tesiriyle öncesiz bir varlığı kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Eğer bu ezeli şimdinin mahiyeti biraz daha netleştirilebilirse bu problemlerin büyük oranda kalktığı görülecektir.

Yirminci yüzyılda yaşanan iki büyük bilimsel dönüşüm; kuantum fiziği ile izâfiyet teorisi, ezelliliği anlamak için bize birtakım imkânlar sunar. Fakat bu imkânlar, bilimsel tefsir anlayışının öngördüğü anlamda değil daha çok bu yeniliklerin evren, zaman, hareket kavramlarına yaklaşımımızda bizlere derinlikli düşünsel kavrayışlar sunabilecek olması anlamındadır. Bu durum, bir zamanlar atom nazariyesi ile cevher-araz kavramlarının kelâma girdiği ve kelâm sistemlerinin böylece büyük bir açıklama ve anlaşılma gücüne kavuştuğu sürece benzetilebilir.

İzâfiyet teorisine göre ışık hızına yaklaştıkça zamanın dünyadakinden daha yavaş akması sebebiyle bu yüksek hızdaki bir yıllık seyahat, dünyada bir yıldan çok daha fazla bir zamana denk gelir. Buna zaman genişlemesi (*time dilation*) adı verilir.⁹⁶ Örneğin müon olarak adlandırılan elementer parçacıklar elektronla aynı şarja sahiptirler ancak bozunabilirler. Bir müonun bozunumuna kadarki hayat süresi

⁹⁵ Bu "daimî şimdi" anlayışının örneğin batıda Thomas Aquinas (ö. 1274) tarafından ifade edilen biçimi ve bununla ilgili değerlendirmeler için bk. Anthony Kenny, Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti, trc. Hanifi Özcan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 631; gerek bu makaleyle gerekse konunun İslam düşüncesinde ele alınışıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Metin Özdemir, Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Haziran 2002): 218-222.

⁹⁶ Bu süre " $t = t^0 / \sqrt{1 - v^2/c^2}$ " formülü ile hesaplanır. Bk. Ahmed Yüksel Özemre, *Çağdaş Fiziğe Giriş*, 3. Baskı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, 1983), 19-21. Burada 't' dünyada geçen referans zamanını, 't⁰' seyahat edilen zamanı, 'v' hızı, 'c' ise ışık hızını ifade eder.

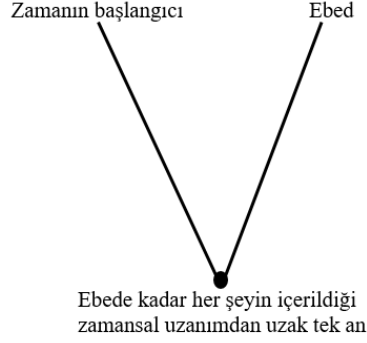
normalde iki mikrosaniyedir. Ancak müonlar ışık hızına yakın hızlandırılırlarsa hayat süreleri daha fazla olur. Işık hızına yakın seyreden nesnelere için zaman yavaşladığından bu durumdaki bir parçacığın dahili saati daha yavaş çalışır.⁹⁷

Buna göre yirmi yaşında iki kardeş düşünelim. Bu ikiz kardeşlerden birinin dünyada kaldığını, diğersinin ışık hızına çok yakın hızda bir yıl sürecek uzay yolculuğuna çıktığını hayal edelim. Mekik bir yıl sonra dünyaya döndüğünde, mekikteki kardeş yirmi bir yaşına gelmiş olurken dünyada kalan kardeş, ikiz kardeşinin ışık hızına yaklaştığı orana bağlı olarak ona göre beş, on, yirmi veya elli yıl fazla yaşlanmış olacak ve bu oran ışık hızına yaklaşıldığı ölçüde artacaktır. Işık hızına yakın seyahat eden kardeşin dünya ile bağlantısının bir şekilde devam ettiğini varsayalım. Öyle ki dünyada olan bitenler her an mekikteki bilgi merkezine aktarılıyor olsun. Bu durumda söz gelimi dünyada on yılda gerçekleşen olayların bilgisi, mekikteki kardeş tarafından bir yıl içerisinde elde edilmiş olacaktır. Mekik hızının bir yılda yüz yılın hatta bin yılın bilgisine sahip olmaya imkân verecek şekilde artırıldığını hayal edelim. Bu noktada zihinde yanlış yönlendirmelere meydan vermemek amacıyla uzay seyahatini düşünmeyi bırakarak uzun zaman içerisinde gerçekleşen olayların bilgilerinin çok kısa sürede elde edilmesine odaklanalım. Mesela bir milyon yılın bir saniyede tüketildiğini hayal edelim. Ancak bununla da yetinmeyip saniyeyi tekrar tekrar bölerek küçültürken, bir milyon yılı da artıralım. Böylece artık zamanın akmadığı 10^{-43} saniye olan Planck zamanına yani zamanın en küçük birimine, zamanın akıp gitmeyen birimine ulaşalım.⁹⁸ İşte ezelin -Planck zamanı ile aralarında bir benzerlik kurmak suretiyle değil ama sadece bu konudaki anlayışı kolaylaştırması bakımından dikkate almak kaydıyla-zamansal akıştan uzak tek bir anda, başlangıçtan ebede kadar her şeyin içerildiği uzanımsız böyle tek bir anı ifade ettiğini düşünebiliriz.⁹⁹ İlâhî ilim ve sıfatlardaki ezeliflik de bu şekilde anlaşılabilir. Ebede kadar her şeyin bilgisini onlara eşlik ederek ama zamansal açıdan herhangi bir uzanım olmadan kuşatan bu daimî şimdinin, yüce Allah'a özgü ezeli tek an yani ân-ı vâhid-i ilâhî-i ezeli olduğunu kabul edebiliriz.

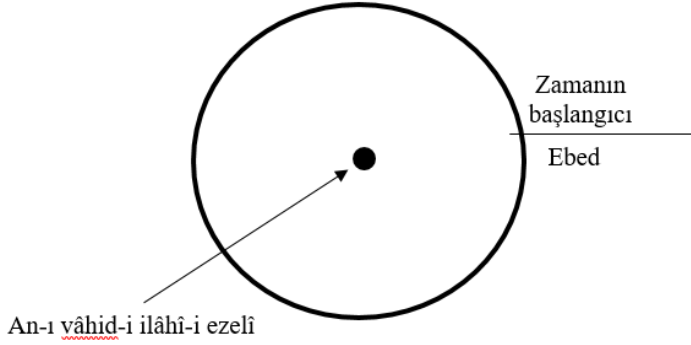
⁹⁷ Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 465.

⁹⁸ "Plack enerjisi, Planck mesafesi ve Planck zamanı uzay-zaman ve madde-enerjinin en küçük aralıklarıdır... Evrende Planck mesafesinden daha küçük bir parçacığın var olabilmesi mümkün değildir... Belirsizlik ilkesine göre Planck mesafesi ölçülebilecek en kısa uzunluktur. Işığın 10^{-33} cm kadarlık mesafeyi kat ederken geçen süre ise Planck zamanını oluşturur." Bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, 483-484.

⁹⁹ "Zamanda önce ve sonra olan şeylerdeki öncelik ve sonralık evvelâ bizzat hareket için olur sonra da hareket eden için arazi olarak olur. Zamandaki "an" sayıdaki birlik gibidir. Önce gelen ve sonra gelen ise sayıdaki çift ve tek gibidir." Bk. Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, 1:790.



Ne var ki zamanın başlangıcından ebede kadar olan biten her şeyin uzanımsız tek bir anda içerildiğini ifade eden bu şekil, ezel ve ebedi belli bir zamanda başlayıp biten bir süreç gibi anlamaya yol açabilir. O halde ebede kadar geçen zamanı içeren, zamansal uzanımdan uzak bu tek anı temsil eden şekli yanlış anlamalardan kurtaracak şekilde yeniden çizelim.



Buna göre ezelden ebede bütün olan bitenler, dairenin merkezindeki tek bir nokta ile gösterilen zamansal açıdan uzanımsız o tek bir anda içerilmiştir. Ne var ki bu şekil de yanlış anlamalardan bir dereceye kadar koruyabilse de yaratılışın ebedde sona eren döngüsel bir süreç olduğu izlenimi verdiği için başka yanlış anlamalara yol açabilir. Ancak ezelden ebede her şeyi içine alan ân-ı vâhid, zamansal açıdan uzanımsız olduğundan zamansal sürecin ilk yaratılış ile birlikte başladığı yani zaman ve yaratılışın başlangıcının aynı olduğu, zamandaki her önceden önce gelen başka önceler anlamında bir ezel olmadığı dikkate alındığında bu yanlış anlamalar ortadan kalkar. Bu ancak evren dışında bağımsız olarak akan bir zaman söz konusu olsaydı geçerli ve anlamlı olurdu. Fakat böyle değildir. Zaman maddenin bir boyutudur. Ondan bağımsız ve önce değildir. Evrendeki varlıkların bir mekânı olmasına karşın maddenin tümü göz önünde tutulduğunda bunun dışında yer olmadığından evrenin bütünü için bir yer olamayacağı gibi evren dışında zaman da söz konusu değildir. Şu halde evrenin 'yaratılış zamanı'ndan söz edilemez.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Özellikle bu bağlamda Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) evrendeki devamlı hareket ve bu hareketle birlikte var olan zaman ve zamanla kayıtlı olmamak, zaman dışı olmak olarak yorumladığı ezel

Kader, insan özgürlüğü, yaratılış ve zamanla ilgili bir kısmına işaret ettiğimiz problemlerde yaşanan güçlükler ezelin bir sayı doğrusu üzerinde eksi sonsuza giden sayılar gibi başa doğru devam eden süreç veya zamansal akışın başındaki zamansızlık olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Bu durumda da ya zamansal başlangıç ya da ezeli bilginin zamandaki olaylara taalluku anlaşılır. Hâlbuki Allah'ın bilgisinin ezeliği, ezelden ebede kadar olacak bitecek her şeyin önceden kendisinde toplandığı sonra tekrar zamansal uzanımına eşlik edilerek ikinci bir defa bilinip görüldüğü şeklinde değil de her şeyin kendisinde, kendi süreçleriyle birlikte ama uzanımsız tek bir anda toplandığı ân-ı vahid olarak yani tek mutlak anın bizzat kendisi olarak anlaşıldığında bu sorunlar ortadan kalkar. Buna göre âlemin yaratılışından başlayan ve ebede kadar uzanan olaylar bu ân-ı vâhidde olmuş ama bu ân-ı vahid bütün bu olayları zamansız tek bir anda içermiştir.¹⁰¹ Bu ân-ı vahid, olayları önceden içermiş sonra da olaylar başlamış olmayıp her şey onların zamansal süreçlerine zamansız olarak eşlik etmek suretiyle bir anda içerilmiştir.

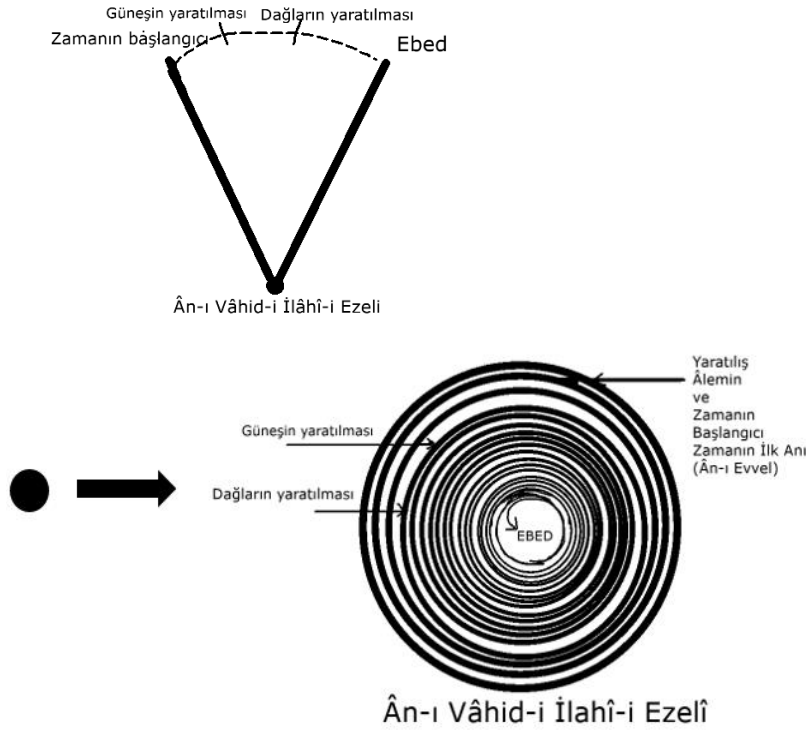
“İlim, Allah Taâlâ'nın kadim ve basit bir sıfatıdır. Onda taallukun çokluğuna bağlı bir artış olmaz. Her şey ezeli ve ebedî olarak bu ilimde yer alır. Küllî-cüz'î her şey, ilâhî ilimde bütün halleriyle basit olarak bir anda bilinir. Örneğin Zeyd şu anda mevcut, ma'dûm, çocuk, genç, ihtiyar, hayatta, ölü, ayakta, oturmakta, bir yere yaslanmış, gülüyor, ağlıyor, lezzet alıyor, acı çekiyor, aziz, zelil, berzahta, mahşerde, cennettedir. Burada taallukun çokluğu söz konusu değildir. Burada ezelden ebede kadar basit bir andan başka bir an yoktur. Allah Teâlâ için zamansal bir akış, bir öncelik-sonralık olmaz.”¹⁰²

Ezeli, hep çizgisel bir doğrudaki bitmeyen önceler olarak düşünmek, yukarıdaki pasajda ifade edilen ezeli tasavvurunun açıklayıcı gücünün dikkatten kaçmasına yol açmıştır. Ezelden ebede her şeyin kendisine sığıdığı bu tek anın, ebede kadar her şeyin varoluşlarına eşlik etmekle birlikte zamansal olarak uzanımsız olduğu anlaşıldığında ise zamanın başlangıcının ilk yaratılış olduğu da anlaşılır. Bu noktada söz konusu ezeliği gösteren şekle son biçimini vermek ve doğabilecek yanlış anlamaları tümüyle ortadan kaldırmak iyi olur. Bunun için ân-ı vâhid-i ilâhî-i ezeli'yi temsil eden noktayı tekrar ele alalım. Zira bu şekil biri ezeli, diğeri zamana bağlı iki ayrı ilâhî sıfat olduğu anlayışından kurtulmayı tam sağlayamıyor. İlâhî ezeli an, ebede kadar her şeyin bilgisini bunlara zamansız olarak eşlik ederek bir anda içerir. Hâlbuki şekilde nokta dairenin merkezinde gösterildiği için hem bunun tam tersini aklı getiriyor hem de hâlâ ezelin ebede bittiği döngüsel bir zaman izlenimi veriyor. Şu halde son bir adım atalım ve ân-ı vâhid-i ilâhî-i ezeli'yi gösteren noktayı dairenin merkezi gibi değil çevresi gibi çizelim. Daha önce dairenin çevresini gösteren çizgiyi de ilk yaratılış anından başlayıp ebede kadar devam eden helezonik bir çizgi olarak dairenin içine alalım.

anlayışı için bk. Abdülkerim Suruş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, trc. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 75, 77, 79-80.

¹⁰¹ Tehânevî, “el-Ânu'd-dâim”, *Keşşâfi İştîlâhâtî'l-fünûn*, 1:75.

¹⁰² Ahmed Fâruk es-Serhendî er-Rabbânî, *Mektûbât*, Arapça trc. Mehmed Murad (İstanbul: Hakikat Yayınevi, 1423/2002), 449.



İşte, başlangıcından ebede kadar ya da -ilâhî irade ve ilmin zamansız bu tek noktada olduğunu ve ezeliğin yüce Allah'a özgü olduğunu unutmamak kaydıyla- ezelden ebede kadar bütün zamansal akış, bu akışa zamansal olmadan eşlik eden tek bir ân-ı vâhidde içerilmiştir diyebiliriz. Örneğin yaratılacakları vakit ezelde bilinen ve irade edilen güneş ve dağların irade edilmeleri ve bilinmeleri gibi bilfiil yaratılmaları da zamansal sürece zamansal açıdan uzanımsız bir biçimde eşlik eden bu ezeli tek anın içindedir. Bunların bilfiil gerçekleşmesi için irade veya ilimde bir yenilenmeye gerek yoktur. İlâhî sıfatların ezeliğini bu şekilde anlamak birçok problemin çözülmesini sağlar.

Sonuç

İlâhî sıfatların ezeliği ile hâdis âlem ve değişen olaylar arasındaki ilişkinin mahiyetini kavramakta karşılaşılan güçlükler büyük oranda ezeliği tasavvur etmekteki zorluktan kaynaklanır. Aynı durum insan özgürlüğü ve ezeli bilgi arasındaki bağlantıyı anlamak için de geçerlidir. Bu husustaki problemler zaman içerisinde yeterince cevaplanmıştır. Ancak ezeliğin anlaşılmasındaki güçlük sebebiyle insan zihnini uğraştırmaya da devam etmiştir. Söz konusu problemlerin başında ilâhî sıfatların ezeliğiyle âlemin hudûsü arasındaki ilişkinin açıklanması gelir. Zamana bağlı olarak değişen şeylerin ilâhî ezeli bilgi açısından durumu ve bu ezeli bilginin insanın özgürlüğü üzerindeki tesiri de yine bu kapsamdadır.

Âlemin yaratıldığı vakitten başka bir anda var olması mümkün müdür? Ezelden yaratılış anına kadar geçen sonsuz süre nasıl sona ermiştir? Âlemin yaratıldığı anda ilâhî iradede bir yenilenme meydana gelmesi gerekmez mi? Allah Teâlâ ezeli ilmiyle her şeyi bildiğine göre dünya hayatı aşamaları hiç yaşanmadan ahiret hayatının başlaması mümkün müdür? Ezeli ilimde olacak diye bilinen şeyin olmaması imkânsız olduğuna göre bu durum insan ve hatta ilâhî kudret için bir zorunluluğa sebep olmaz mı? soruları bu problemlerin önde gelenlerindedir. Bunların çözümü için ise ezelin tam bir açıklıkla tasavvuru gerekir.

Ezel, her önceden daha önce gelen başka önceler olarak değil de; yaratılıştan ebede kadar tüm zamanları zamansal uzanımdan uzak olarak içeren bir tek an, ân-ı vâhid-i ezeli olarak anlaşıldığında ilâhî irade, âlemin hudûsü, kader, insan özgürlüğü ve değişen şeylere dair ilâhî bilginin mahiyetiyle ilgili problemler büyük oranda çözülür. Buna göre ezelden Allah'ın âlemi yarattığı vakte kadar geçen zaman, sonsuz olmasına rağmen nasıl geçip bitmiştir sorusu ortadan kalkar. Zira bu sorunun sebebi ezeli, zamandaki önceler zinciri olarak görmekten kaynaklanır. Ezeli, zamanın başlangıcından önceki zamansız an olarak anlamak da bir yere kadar açıklayıcı olsa da buna dayanarak zaman, yaratılışın başlangıcı, âlemin yaratıldığı vaktin gelmesi noktasında ilâhî irade ve ilimle ilgili tam bir kavrayış elde edilmesi zordur. Hâlbuki ilim, irade ve diğer ilâhî sıfatların zamansal uzanımdan uzak olarak bulunduğu ve ilk yaratılışla başlayan zaman sürecinin ebede kadar bu tek anda bu süreçle birlikte ama zamansal akışa tâbi olmaksızın içerildiği düşünülürse, böyle bir soru gereksiz olur. Yaratma için neden o belli vaktin beklendiği ama o vakitlerle tamamen benzer olan diğer vakitlerden birinin seçilmediği sorusu da aynı şekilde cevaplanmış olur. Allah'ın âlemi yaratmadan önce fiili nedir ve her şey sonradan yaratılmış olmakla birlikte ilâhî fiilin ezeli olması nasıl mümkün olur soruları da ortadan kalkar. Ezeli tek anın zaman süreçlerine zamansal açıdan uzanımsız olarak eşlik ettiği anlaşıldığında ilâhî fiilin ezeliği ile ilgili bir kapalılık kalmaz.

Âlemin ve âlem içindeki hâdis varlık ve fiillerin yaratılması için ezeldeki tek iradenin yeterli olmayacağı, onların zamansal süreçteki gerçekleştirmeleri için ikinci bir iradenin gerekli olacağı, bunun ise ilâhî iradeyi zamansal kılacağı şüpheleri de çözüme kavuşur. İlâhî sıfatların, varlıkların zamandaki gerçekleştirmelerine zamanın akışından uzak bir tek anda eşlik ettiği anlaşıldığında ezeli iradenin yeterli olduğu, ikinci bir iradeye gerek kalmadığı anlaşılır.

İman etmeyecekleri ezelde bilinen insanlara imanun emredilmesi de yine zaman çizgisindeki önceler olarak anlaşılan ezeli düşüncesinde problem olsa da, tarihsel gerçekleşmeye zamansal olmayan tek anda eşlik eden ezeli anlayışında herhangi bir güçlük taşımaz. Allah Teâlâ, gerçekten o zaman diliminde imanı emrediyormuş gibi ikinci bir bilgi ve tekrara gerek kalmaksızın bu sürecin tek ana sığıldığı anlaşıldığında, insan özgürlüğü ile ilgili bir problem kalmaz. Ezeli ilimde bilinenin aksine bir şey olamayacağından hareketle Allah'ın kudretinin açıklanmasındaki güçlükler de aynı şekilde ortadan kalkar. Ezeli bilginin hâdis varlıklarla taalluku veya tekvîn sıfatı açısından da aynı şekilde bir sorun kalmaz. İştme, görme, konuşma, dualara icabet etme, ecel, ömür ve rızıkla ilgili öncelik ve sonralık ilişkisinin tam anlaşılmamasından kaynaklanan bütün problemler de bunların ilâhî

bilgide, onlarla aynı zamanda ama tek bir ân-ı vâhidde zamansız olarak içerildiği anlaşıldığında tam bir çözüme kavuşur. Dünya hayatında yaşanacaklar, kimin iyi kimin kötü olacağı ezelde biliniyorsa dünya hayatı hiç yaşanmadan doğrudan ahiret hayatı başlayamaz mıydı sorusu da aynı şekilde geçerliliğini yitirir. Zira ezelin bu dünya hayatından önceki ayrı bir toplam bilgi değil, dünya hayatıyla birlikte ama onu tek bir anda içeren zamansız an olması bu soruyu kendiliğinden cevaplamış olur.

Bütün bunlara ek olarak ân-ı vâhid gibi uzanımsız tek bir anda değil ama yine de belli uzun zaman süreçlerini dünya hayatına göre daha kısa süreçlerde içeren başka zamansal katmanlar olduğu düşünüldüğünde, el-Meâric sûresi 4. âyette dünya senesiyle elli bin yıla denk geldiğinden bahsedilen yılın anlamı daha kolay idrâk edilir. Allah'ın her an bir yaratma halinde olduğunu belirten er-Rahman sûresinin 29. âyeti de bu ezel tasavvuruna uygun olarak daha iyi anlaşılır. Kader ve özgürlük bağlamında kimi zaman cebri çağrıştırdığı düşünülen bazı rivayetlerdeki kapalılık ortadan kalkar. Böylece ezeli ilâhî sıfatlar ile âlemin yaratılması, tikel varlıklardaki değişim ve insan hürriyeti arasındaki ilişkinin mahiyeti açık bir şekilde kavranır.

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, *Usulü Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Meral Yayınları, 1966.
- Âmidî, Seyfüddin. *Ebkâru'l-efkâr fi Uşûli'd-dîn*, 5 Cilt. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1424/2004.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. Thk. Hasan eş-Şâfiî'. 118-119. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitabu Temhîdi'l-evâil ve Telhîsu'd-delâil*. Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l- cehlü bih*. 2. Baskı. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. B.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Ṭavâli'u'l-enoâr min Meṭâli'i'l-enzâr/Kelâm Metafizîği*. Trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. Sad. Mehmet Talû. İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007.
- Bulğen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

- Cevziyye, İbn Kayyim. *Şifâü'l-'alîl fi Mesâilil-kadâ ve'l-kader ve'l-hikmeti ve'ta'lîl*. 3. Baskı, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-keâm*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Uşûli'l-i'tikâd*. Thk. Mahmud Yusuf Musa -Ali Abdulmun'im Abdülhamid. Bağdad: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi Uşûli'd-din*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. Münşetü'l-meârif bi'l-İskenderiyye, 1969.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikatta Orta Yol*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*. 6. Baskı. Trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gül, Ekrem Sefa. *Aristoteles'te Fizik Metafizik İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2011.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 35:3082-3083. Kâhire: Dârü'l-me'ârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitabu'ş-şifâ /Metafizik*. 2 Cilt. Trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne 'an Uşûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kâhire: Dârü'l-ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. 2 Cilt. Thk. Muhyiddin Abdülhamid. Kâhire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1369/1950.
- Karadeniz, Osman. *Ecel Üzerine*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1992.
- Kenny, Anthony. Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti. Trc. Hanifi Özcan. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2002): 625-638.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûçî. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Bahru'l-keâm fi 'Akâidi Ehli'l-İslâm*. Konya: Matbaatü meşriki'l-irfan, 1329.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Kitabu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Cibullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dârü't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Tabşiratü'l-edille*. 2 Cilt. Nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özdemir, Metin. *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Özdemir, Metin. "Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2002): 209-226.
- Özemre, Ahmed Yüksel. *Çağdaş Fiziğe Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları. 1983.
- Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Serhendî. *Mektûbât*, 3 Cilt. Arapça trc. Mehmed Murad. İstanbul: Hakikat Yayınevi, 1423/2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Kitabu Me'âlimi Uşûli'd-dîn*. Nşr. Semih Duğeym. Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1996.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1401/1981.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-hamsûn fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. 9 Cilt. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *Muhaşşalu Efkarî'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. B.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye fi ilmi'i-ilâhiyyat ve't-tabiiyyât*. 2 Cilt. Thk. Muhammed Mu'tasim billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1410/1990.
- Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Kitabu'l-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-meâ'rif bi Mısır, 1969.
- Smerkandî, Ebû Mansûr Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*. Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.
- Suruş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. Trc. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Tahâvî, Ebû Cafer. *el-Akâidetü't-Taḥâviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1995.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerḥu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. B.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerḥu'l-Mekâşid*. 5 Cilt. Thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Tehzîbü'l-mantik ve'l-keḷâm*. B.y.: Matbaatü's-saâde, 1330/1912.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1:75. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1:143. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1: 912. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştîlâḥâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc ve Abdullah Hâlidî. 2: 1305. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Terkan, Fehrullah. "İbn Sina Zorunlu Varlık'ın Cüz'ıyyâtı Bildiğini Tutarlı Olarak İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008). Ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya. 345-356. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008.
- Tûsî, Nâsıreddin. *Telḥîsü'l-Muḥaşşal*. B.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6:429-430. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yücedoğru, Tevfik. "Tekvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40:388-390. Ankara: TDV Yayınları, 2011.



İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE TANRI-ÂLEM (BİRLİK-ÇOKLUK) İLİŞKİSİNE YÖNELİK TEMEL TEORİLER: HUDÛS, SUDÛR, ZUHÛR

Fatma AYGÜN
Dr., MEB

fatmaaygun19@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0030-8297>

Öz

Düşünebilen/akıl yürütebilen insanoğlu sadece etrafında cereyan eden tek tek olgu ve olaylarla değil, aynı zamanda topyekûn varlığın konumu ile de ilgilenmiştir. İşte bu bağlamda varlığın konumuna ve Tanrı-evren ilişkisine yönelik açıklamaları araştırdığımızda İslâm toplumunda, üç farklı teori ile karşılaşmaktayız. Müslüman kelâmcıların Tanrı-âlem ilişkisine yönelik açıklamaları *hudûs*, felsefecilerin *sudûr*, mutasavvıfların açıklamaları ise *zuhûr* teorisi olarak bilinmektedir. Kelâmcılar, *hudûs teorisi* ile görünen ve bilinen âlemden hareketle, bilinmeyen ve görünmeyen metafiziksel âleme yönelik değerlendirmelerde bulunmuşlar, "âlemin hâdis (sonradan ortaya çıktığını) olduğunu ve her hâdisin bir muhdise ihtiyaç duyduğunu" ilke olarak benimsemişlerdir. Onlar hudûs ilkesini temel alarak Allah'ın varlığına ilişkin deliller ortaya koymuşlar, Allah-âlem ilişkisini açıklamışlardır. İşte bu bağlamda filozoflar "birden ancak bir çıkar" ilkesini benimsemişler, *sudur teorisi* ile Mutlak Bir'den (Tanrı) çokluk olan âlemin çıkışını ve hiyerarşik bir düzen içinde âlemin konumunu yorumlamışlardır. Mutasavvıflar ise *zuhûr teorisi* ile âlemi Mutlak Varlık'ın bir görünümü, Mutlak Varlık'ın tecellisi olarak kabul etmişlerdir. Bizim bu çalışmadaki amacımız kozmik varlığın meydana gelişine ilişkin İslam düşüncesinde yer alan bu üç farklı teoriyi ele almak ve Tanrı-âlem (birlik-çokluk) ilişkisine yönelik söz konusu yorumların benzeşen veya ayrışan noktalarını tespit edebilmektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Düşüncesi, Tanrı-Âlem İlişkisi, Birlik-Çokluk, Hudûs, Sudûr, Zuhûr.

THE MAIN THEORIES OF THE RELATIONSHIP BETWEEN GOD AND THE UNIVERSE IN THE ISLAMIC THOUGHT: ORIGINATION (*HUDÛTH*), EMANATION (*ŞUDÛR*), AND MANIFESTATION (*ZUHÛR*)

Abstract

In this study, we will analyze the three major theories concerning the relationship between God and the universe: origination (*hudûth*), emanation (*şudûr*), manifestation (*zuhûr* or *tajallî*). The theory of origination was developed in the history of Kalam. The majority of the theologians (*Mutakallimûn*) aimed to offer a concept of God and His relation to the universe based on the origination theory. On the other hand, the Muslim philosophers, mostly Ibn Sînâ, suggested the theory of emanation to provide a causal explanation of the universe as well as God's relation to it. The theory of manifestation emerged in the philosophical Sufism. Ibn 'Arabî posited the concept of manifestation as an explanation of God's connection with the universe. Based on their cosmological views, each field also aimed to offer their proof of God's existence. The theologians argued that the universe was temporally originated (*muḥdath*) and therefore necessitates an originator (*muḥdith*) upon their premise that everything originated needs an originator. On the other hand, the philosophers attempted to address the premise of "from one comes only one" explaining how the multiplicity comes from the Absolute One (God). Considering God as the ultimate source of existence, they proposed a hierarchical order in the universe and explained it through their theory of emanation. The Sufi thinkers explained the relationship with the theory of manifestation, which is also known as the appearance of the Absolute Being or the revealing of the Absolute Being. In this study, we will primarily focus on these three theories and examine their differences and similarities as well as their significance in the formation of the cosmic existence in the Islamic thought.

Keywords: Islamic thought, the relationship between God and the universe, unity and multiplicity, origination (*hudûth*), emanation (*şudûr*), manifestation (*zuhûr*).

Atf: Aygün, Fatma. "İslâm Düşüncesinde Tanrı-Âlem (Birlik-Çokluk) İlişkisine Yönelik Temel Teoriler: Hudûs, Sudûr, Zuhûr". *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 157-187.

Summary

Every human being who feels the need to understand and seek explanations of life and the universe cannot keep himself from thinking about the essence of cosmic existence. In other words, every human being who wants to find rational explanations of the phenomena surrounding him is interested in not only understanding particular events but also the explanation of existence as-a-whole. In this context, when we delve into the concept of existence and thus God's relation to the universe in the intellectual history of Islam, we encounter three different theories: origination (*hudûth*), emanation (*şudûr*), and manifestation (*zuhûr* or *tajallî*). The majority of the theologians (*Mutakallimûn*) suggested the theory of origination for the God-universe relationship, the philosophers proposed the theory of emanation, and the philosophical Sufis such as Ibn 'Arabî posited the concept of manifestation as an explanation of God's connection with the universe. The theologians practiced an analogy based on the seen world to the unseen/metaphysical (*qiyâs al-ghâib 'alâ al-shâhid*), held that the universe was temporally originated (*muḥdath*), and reasoned that everything originated needs an originator (*muḥdith*). They regarded this reasoning as not only an explanation of God's relation to the universe but also a proof of God's existence. On the other hand, the philosophers attempted to address the premise of "from one comes only one" explaining how the multiplicity comes from the Absolute One (God). They suggested a hierarchical order in the universe and explained it through their theory of emanation. The Sufi thinkers explicated the relationship by means of the theory of manifestation, which is also known as the appearance of the Absolute Being or the revealing of the Absolute Being.

The Muslim theologians took this universe to be a proof of God's existence and a sign of His perfection, basing their cosmological accounts on the assumption that there must be an instant creation in it. The concept of origination played a key role in their theological explanations of the relationship between God and the universe. Accordingly, they argued for the universe as God's creation and its temporal beginning. In other words, the theory of origination presupposes a temporal beginning of the universe, which arguably forms the basis of the argument for God's existence, offers theological explanations of His eternity as the most significant attribute, and addresses the problem of His relation through His attributes to the temporally originated universe. Within this direction, their response to the question of how the universe came into existence was that God created it directly and out of nothing at once, namely *ex nihilo*. They attempted to explain this cosmology through their interpretation of atomism claiming that it offers a comprehensive model of the universe as a whole. According to this model, not only elementary particles and their relations to one another, but also space, time and motion, i.e. the entire universe, consist of discontinuous and discrete units. This atomistic model of the universe has important theological implications such as the continuous re-creation and the rejection of causality.

Although there is a difference of opinion regarding the relationship between God and the universe in the history of the Islamic philosophy. The most prominent one

is the emanation theory. Ibn Sīnā (Avicenna) philosophically disapproved of the theologians' theory of origination criticizing their view that the universe was originated directly and out of nothing at once. According to the theory of emanation, existence gradually proceeds in a way of overflowing from the First. One of the most important concerns of the underlying characteristic of the emanation theory, which is grounded on the idea of God's absolute simplicity, is the claim that everything gradually emanated from the ultimate source, God, necessarily. Thus, this theory caused further conflicts between philosophy and theology. The theologians attacked the theory criticizing that it limits God's will and actions, and thus He acts necessarily. Despite the theological concerns, the emanation theory had a great role in the Islamic philosophy and philosophical Sufism. Ibn Sīnā, on the other hand, forms his metaphysics upon his account of emanation and reconsiders such philosophical terms as necessary, possible, essence, and existence. In the mystical philosophy, Shahāb al-Dīn al-Suhrawardī seems to be inspired of Ibn Sīnā's view of emanation in his philosophy of illumination.

Concerning the relationship between God and the universe, Ibn al-'Arabī's theory of manifestation basically suggests that while nothing material can be co-eternal with God, He eternally creates and manifests because of His perfection. In this view, God is excluded from all names and attributes, that is, free from all limitations. There is only God, and the universe is the perpetual manifestations of His existence. Ibn 'Arabī's philosophical Sufism, in which he looks at the issue of God's relation to the universe from a quite different perspective by suggesting the unity of being (*wahdat al-wujūd*), receives criticisms from different doctrines such as Kalam.

In this study, we will try to examine these different theories concerning the formation of the cosmic existence in the Islamic thought and identify their similarities and differences about the God-universe (unity-multiplicity) relationship.

Giriş

Teistik teoloji ve felsefenin en temel, en önemli meselelerinden birisi "yaratma", başka bir deyişle Tanrı-âlem meselesidir. İslam düşünce geleneğinin temel yapısını oluşturan ana disiplinler kelâm, felsefe ve tasavvuttur ki; evrenin varoluşu, ilk yaratılış, birlik-çokluk (yani tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkışı), yaratan ile yaratıcı arasındaki ilişki söz konusu olduğunda karşımıza çıkan tabloda *hudûs*, *sudûr* ve *zuhûr* olmak üzere üç ana teori dikkatimizi çekmektedir. Yani *hudûs*, müslüman kelâmcıların; *sudûr*, filozofların; *zuhûr* ise mutasavvıfların savunduğu Tanrı-âlem ilişkisine yönelik açıklamalardır.

1) Hudûs Teorisi

Eski Yunan düşüncesinde varlığın (âlemin) temel bir ilk maddeden çıkarak meydana geldiği, maddenin ezeli olduğu yönündeki anlayışlar ya *ateist-materyalist evren yorumunu* ya da *evrene müdahale edemeyen, zorunluluk yasasına bağlı Tanrı anlayışını* beslemiştir. Müslüman kelâmcılar ise her iki anlayışı da eleştirmiş *âlemin ezeli olamayacağını ve kendi kendine hareket eden mekânîk bir âlem anlayışının geçersiz*

olduğunu savunmuşlardır. Müslüman kelâmcılar İslâm düşüncesindeki tüm meselelerin asıl zeminini oluşturan "tevhid ilkesini" açıklarken âlemin hudûs meselesinde ittifak halinde olmuşlardır. Dahası "yoktan yaratan, âlemlerle sürekli irtibatlı, ilim, kudret ve irâde sahibi olan Allah'ın varlığına dair bilgilerin makûl gerekçelerini araştıran ve bu yöndeki inanç ilkelerini aklen temellendiren müslüman kelâmcılar", âlemin "hâdis" oluşuna yönelik farklı teoriler geliştirmişlerdir. İşte âlemin hudûsuna yönelik kümûn-zuhûr¹, araz teorisi² gibi farklı açıklamaların³ da geliştirildiği kelâm düşünce ikliminde; işlenip dönüştürülen, İslâm akîdesiyle uyumlu hale getirilen "atomcu teori" baskın çıkmış, sonradan meydana gelen âlemin bir Yaratıcı'ya olan ihtiyacı ve Allah'tan başka ezeli bir varlık olmayışı daha çok atomculuk fikriyle açıklanmıştır. Başka bir deyişle kelâmcılar, evrenin var oluşunu açıklamak için Eski Yunan atomculuğundaki cevher-araz gibi kavramları kendi sistemleriyle uyumlu bir hale dönüştürerek düşünce sistemlerini oluşturmuşlar,⁴ aynı yapı taşlarından (atomlardan) meydana gelen maddenin sıradanlığını ve yaratılmışlığını vurgulayarak maddeye doğüstü güçler atfeden tüm anlayışları reddetmişlerdir.⁵ Esasen bu durum kelâmcıların içinde buldukları dönemin bilimsel çerçevelerine kayıtsız kalmayarak ne denli ilgi duyduğunu, âlemin hudûsunu açıklayacak en elverişli fiziksel teoriyi nasıl işleyip dönüştürebildiklerini göstermesi açısından da dikkat çekicidir.

Kelâmcıların varlık hakkında benimsediği en temel sınıflandırma "kadîm varlık (Allah/Yaratan)-hâdis varlık (âlem/yaratılan)" ayrımına dayanır. Her yönden Allah'a muhtaç olan "âlemin" bilgiye konu olması bakımından kendinde bir gerçekliğe sahip olduğunu (yani öznen ve onun inanmasından bağımsız olarak âlemin bilinebilir olduğunu) savunan kelâmcılar, akla ve duylara güvenmeyerek öne sürülen tüm farazi ya da hayalî âlem anlayışlarını, sofistlik iddiaları şiddetle eleştirmişlerdir. Eşyanın dolayısıyla âlemin nesnel ve bilinebilir oluşundan hareketle "akıl yürütmelerin temel zeminine" dikkat çeken kelâmcılar, önyargısız ve doğru önermelere dayanan akıl yürütmeler yoluyla bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarsamanın mümkün olduğunu, dolayısıyla âlemin kendiliğinden meydana gelmediğini aklın kolaylıkla bilebileceğini belirtmişlerdir. Âlemin konumunu ifade etmek için hudûs teriminde ittifak eden kelâmcılar, "sonradan meydana gelmek, yokken sonradan var olmak, var olmak için başkasına muhtaç olmak" gibi olgulardan hareket ederek âlemin zamansal başlangıçlılığına işaret etmişler,

¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, 1969), 5: 7, 11-12, 21-23.

² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 248, 280-281; Bağdâdî, *Usûlü'd- dîn*, (İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi), 47.

³ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 75-213.

⁴ Kelâm atomculuğunun kaynağı konusunda farklı teoriler bulunmaktadır. bkz. Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*, 2/2 (2002): 81-100.

⁵ Kelâmcıların cevher-araz modeline (atomculuğu) dayalı varlık anlayışını tercih sebepleri için bkz. Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 10/1 (2012): 255-274.

sebeplilik zincirinin “zaman içinde” sonsuz olarak geriye gitmesinin imkânsızlığını belirterek hudûs delilini geliştirmişlerdir. Böylece hem Yaratan hem de âlemin varlığının devamını sağlayan fâil bir sebebe/yaratıcıya ulaşmayı gaye edinmişlerdir. İşte müslüman kelâmcıların geleneksel kozmolojik delili olarak kabul edilen hudûs delili, “sonradan var olanları (hâdisleri)” yoktan (la min şey) varlığa çıkaran “Yaratıcı Bir Varlığın (Muhdis) gerekliliği” üzerine odaklanan akıl yürütmeler etrafında şekillenmiştir.

Allah’ın varlığını ispat etmeyi ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandıran ve duyular âleminin duyular ötesi için hangi açıdan delil teşkil edeceğini araştıran kelâmcılar, kendi fiziksel ve psikolojik yapımızdan tutun da çevremizde şâhit olduğumuz olgulara, hâlden hâle değişim-dönüşüme, acziyet ve ihtiyaç içerisinde bulunmaya, sonlu ve sınırlı oluş gibi sonradan varoluşa ilişkin özelliklere dikkat çekmiş, böylece nesnelere sonradanlığının (hudûs) gerektirdiği bir fail neden düşüncesinden hareket ederek bir ilk fail düşüncesine ulaşmışlardır. Yani hudûsa dayanan âlem anlayışında; âlemin varlığının sebebi olan kadîm varlığın yani Allah’ın “asıl” olduğu, halden hale değişip dönüşen, zıtlıkları kendisinde toplayan, acziyet içinde bulunan âlemin ise “fer” olduğu vurgulanarak âlemin kendiliğinden meydana gelmediği, yaratılmışlık özelliklerini ise aklın bilebileceği belirtilmiştir. Burada hâdisin (âlemin) kadîme (Allah’a) olan delaleti ise benzerine değil farklı olanadır ki, “Yaratıcı olan Allah” yaratılmış olan âleme hiçbir şekilde benzememektedir, hudûsa delâlet eden özellikler ve Allah’ın ilk fâil oluşuyla ters düşen ya da imkânsız bir sonuca yol açan tüm nitelikler ise Allah’tan olumsuzlanmaktadır. Bununla birlikte sonlu varlıklar için kullanılabilen bir takım pozitif nitelikler herhangi bir mecaza başvurmadan, herhangi bir benzeşmeye yol açmadan Allah için de kullanılabilir. Bu anlayışa göre Allah’ı mahlukâtın bir parçası haline getirecek derecede olan teşbihden ya da O’nu işlevsizleştiren, mahlukâtla ilişkisiz duruma getirecek derecede olan tenzihden kaçınılır. Tenzih ve teşbihin aşırılıklarından uzak hem âlemden münezzehe hem de âlemlerle sürekli irtibatlı bir Tanrı anlayışı benimsenir.

Kelâmcılar kozmoloji alanında homojen bir yapıyı oluşturmasalar da yani mutezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları birbirlerinden farklı düşüncelere sahip olsalar da hudûsa dayalı âlem anlayışında tabîî, fizikî süreçler, fenomen ve olgular genellikle atomcu teoriyle açıklanmış, evrenin mekânîk işleyişine dayalı kozal bir açıklaması reddedilmiştir ve Allah’ın nesnelere özelliklerini her an yarattığını savunulmuştur.⁶ Allah’ın yaratma fiilinde araya herhangi bir tabîî sebeplilik veya zorunluluğun girmesi reddedilerek Allah’ın yegâne fail oluşu vurgulanır. Yani yaratıcı irâdeyi sınırlandırdığı düşünülen, determinist zorunluluğa dayalı olan her türlü “zorunlu tabîî sebep fikri” dışlanır. Allah-âlem ilişkisini ontolojik bir zıtlık çerçevesinde tarif etmenin yanı sıra bu ilişkinin doğrudan faktörü olarak ilâhî irâdeye vurgu yapan kelâmcılar, hudûs temelli âlem anlayışıyla birlikte “Tanrı’yı sebeplilik zincirinin ilk halkası olarak kabul ederler ve Allah’ı pasif bir kaynak olarak ifade eden tüm anlayışları” reddederler. Bir başka deyişle Allah’ın sürekli

⁶ Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik”, *Usûl: İslam Araştırmaları*. 8 (2007): 10-13.

yaratan/evrene müdâhil, eşsiz ilim, irâde, kudret sahibi bir varlık olduğundan, kıdeminden bahseden kelâmcılar, âlemin Allah tarafından "yok iken var edildiğini" yani âlemin var oluşunun sonradan yani belli bir zaman diliminde ya da zamanın kendisiyle birlikte gerçekleştiğini savunurlar.⁷

Teorik aklın sınırlı olduğunu ya da delillerin eksik yanlarının olabileceğinin farkında olan kelâmcılar, insanın kendi varlığının yanında dış dünyadaki tüm varlıkların sonradanlığını bilmesinden yani bilen (rasyonel) bir varlık olduğundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul sebeplere dayandığını düşünürler. Allah-âlem ilişkisine yönelik açıklamalar getirmeye çalışan "hudûs" merkezli tüm anlayışlar da, Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ontolojik statü farkının açıkça ifade edilmesine özen gösterilmiştir. Bu husus şöyle ifade edilmiştir:

"Mütetekellimine göre "âlem" lafzı, Allah Teâlâ dışındaki a'yan ve a'razdan müteşekkil mevcûdâtın tamamını ifade eder. Bu mevcûdâta, kendisinin diri, işiten, gören, bilen, kudret sahibi, her şeyin kendi emrinden çıktığı, noksanlık emârelerinden uzak, âlemin cüzlerinden bir cüze benzemeyen, içinde bulunan şahıslara benzemekten uzak bir yaratıcısının bulunduğu delil (nişan) olması hasebiyle 'âlem' adı verilmiştir."⁸

Cismânî açıdan başlangıçlı ve sonlu bir âlem tasavvurunu ilke edinmiş olan kelâm geleneğinde ilk dönemlerden itibaren geliştirilerek olgunlaştırılan atomcu teori; yalnızca cismin değil hareket, mekân ve zamanın da atomistik bir yaklaşımla incelenmesi gerektiği meselesini de beraberinde getirmiştir, yani buna göre araz olan hareketin hareket eden cisme, gerçekleştiği mekâna ve hareketin zamanına göre bölündüğü anlayışı kabul edilmiştir. Cismin temel maddesiyle (ayn, cevher) görünüm ve özelliklerinin (araz) birbirinden farklı şeyler olduğunu belirtmekle birlikte kelâmcılar, cevher ve arazların birbirine muhtaç olduğunu, ayıramayacağını dolayısıyla her ikisinin de hâdis olduğunu kabul ederler. Öyle ki her bir ayn'ın (cevherin) taşıyabileceği arazlardan ayrı kalması imkânsızdır, ayn'ın taşıdığı arazların ise ayn olmadan varlık kazanmaları ve varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir. Buna göre "ayn/cevher- sıfat/araz" ikilisinin ortaya çıkışı Allah'ın hâdis olmayan "ol" emriyle gerçekleşmektedir.⁹ İşte varlık anlayışını âlemin sonradanlığı prensibine dayandıran kelâmcılara göre cevherler birbirinin benzeridir (mütêmâsil), tabiatta bulunan cevherler fiilen sonludur, sonsuz sayıda cevherlerin varlığı söz konusu değildir. Allah, arazları her an yaratmaktadır.¹⁰ Buna göre,

⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd, Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 39-45 (47-53), 58-59 (70), 60-64 (73-77), 77 (92), 82 (98-99); Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*, nşr. İmadüddin Ahmed Haydar, 1. Baskı (Beirut-Lübnan, 1987/1407), 334-341; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Esad Temîm (Beirut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985), 206-207; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138-139; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Maşriq, 1987), 133-134.

⁸ Neseî, *Tebîratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara, 2003-2004), 1:62.

⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd Tercümesi*, 63-64 (77), 180 (217-218).

¹⁰ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, 3. Baskı (Weisbaden, 1980), 319; Neseî, *Tebîratu'l-Edille*, 1:65; Cüveynî, *el-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, nşr.

âlemde gözlenebilen değişken niteliklerden yola çıkarak arazların varlığı temellendirilebilir, işte evrende bulunan her bir cevherin, arazlardan ayrı kalmasının imkansız olması ve arazların da cevher olmadan varlık kazanamaması ilkesinden yola çıkan kelâmcılar, âlemi oluşturan cevher ve arazların varlık alanına çıkabilmek için birbirine ve dolayısıyla âlemin de sayesinde varlık kazanıp varlığını sürdürebileceği üstün ve yüce bir güce muhtaç olduğunu savunurlar. Öyle ki olgulardan hareket eden ve doğru akıl yürüten herkes, evrenin kendi kendine var olduğu ya da başlangıcının bulunmadığı (ezelî olduğu) düşüncesinin temelden hatalı olduğunu anlayabilecek bir zihnî donanıma sahiptir. Kelâmcılara göre söz konusu "cevher ve araz metodu" yardımıyla da hâdis olan âlemi Allah'ın yoktan yarattığı gerçeğine ulaşabilmek mümkündür.¹¹ Arazların "kün" emriyle "her an yaratılmakta ve yok olmakta" olduğunu düşünen kelâmcılar, bunun bir sonucu olarak da Allah'ın yaratma fiilinde araya tabii sebeplilik ve zorunlulukların girmesini reddetmişlerdir.

Allah ile âlem arasındaki net ayrıma önem veren kalamcıların "yoktan yaratma" anlayışı, "hudûs" kavramıyla ilişkili bir şekilde ifade edilmekte yani âlemin yaratılmışlığı ve sonradanlığına işaret eden hudûs anlayışı yoktan yaratma teorisini gerekli kılmaktadır. Kelâmcılar geçmişteki var oluşun kadîm olarak nitelendirilemeyeceğini yani geçmişteki var oluşun sonlu olduğunu savunurlar, o halde İlk Fâil, Kâdir-i mutlak olan Allah, mutlak irâde sahibi olarak âlemi yokluktan varlığa çıkarmaktadır ki, böylece Allah ile âlem arasındaki farklı varlık statüsü kesin çizgilerle ifade edilebilmektedir.

Âlemin varlığının yokluğundan sonra meydana geldiğini ve bir bütün olarak âlemin hâdis olduğunu savunan kelâmcıların görüşlerini eleştiren İbn Sînâ (ö. 428/1037), âlemi ay-üstü ve ay-altı olarak ikiye ayırmış; ay-üstü âlemi zamansal açıdan başlangıcı olmayan/ezelî, ay-altı âlemi ise zamansal olarak hâdis kabul etmiştir. Anlaşılan o ki kelâmcıların "Âlem hâdistir." önermesini şüpheli, zayıf ve mantıksal açıdan problemlili gören İbn Sînâ, yokluğun (ademin) *şey'iyetini* savunan -Mutezilî-kelâmcıların görüşünün teselsüle/çelişkiye yol açan bir zaman anlayışına götüreceği yani sonsuz sayıda âlemlerin varlığı fikrine kapı açacağı düşüncesiyle eleştirmiştir. Esasında âlemin mutlak yokluktan yaratıldığı görüşünü benimseyen Ehl-i Sünnet kalamcıları da "adem"i *şey* olarak kabul eden Mutezilî kalamcıları tenkit etmiştir, zira onlar bu anlayışın Allah'ın ezelî varlığının yanında ezelî bir ilk maddeden/ilkeden ya da imkândan âlemin meydana geldiğini imâ ettiğini ve dolayısıyla Allah yanında âlemin de ezelî olduğu fikrini taşıdığını ifade etmiştir. İbn Sînâ ise zamanı ezelî olarak kabul ettiğinden dolayı zamanın önceliği ve sonralığı, bir başlangıcı olduğu gibi anlayışlara itiraz etmiştir, zamanın bir noktadan başladığını kabul etmenin felsefî çelişkiye/teselsüle yol açacağını belirtmiştir. Tanrı'nın sadece zât açısından öncelediği ve zamansal açıdan başlangıcı olmayan sonsuz gökyüzü hareketinin, zamanın ezelî yani sürekli olmasını sağladığını iddia

Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd (Kahire 1950), 139; M. Şemseddin Günaltay, "Müttekellimin ve Atom Nazariyesi", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1/1 (1925): 98-99; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hairin*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara, 1974), 196-197.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23-31 (27-37).

etmiştir. Yani İbn Sînâ zamansal açıdan geriye doğru âlemin sonluluğu, bir başlangıcı olduğu düşüncesini reddetmiş ve dolayısıyla kelâmcıların kullandığı "Âlem hâdistir." şeklindeki öncülü de ele alarak tenkide tâbi tutmuştur. İbn Sînâ, kelâmcıların bir sonraki adımda kullandığı "Her hâdisin bir muhdisi vardır." şeklindeki önermenin de yani hudûs fikrinin getirdiği "her hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyduğu" şeklindeki sonucun zorunluluk taşımadığını, kesin bir bilgi vermediğini hatta bu yöndeki delillendirmelerin temelsiz ve geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Çünkü ona göre varlık veren muhdis (fâil) yokluğun değil varlığın sebebidir, hâdisin varlık kazanması anında etkisi gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle o, muhdisin zamansal anlamda hâdis varlığı öncelemesi anlamını taşıyan hudûs fikrinin "her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğu/muhdinin hâdisin meydana gelmesinin sebebi olduğu" tarzında bir sonuca götüremeyeceğini savunmuştur. Öyle ki hâdisin varlığının sebebi hudûs değil (kendisinin içinde bulunmadığı bir zamanın tarafından öncelenmesi değil), kendisini var kılan bir sebebe muhtaç olmasıdır, yani İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'ya (Zorunlu Varlık'a) ihtiyacın sebebi hudûs değil, imkândır, mümkün varlığın sebepli olma/sebepten tarafından öncelenme hâlidir. Hudûs teorisinin eleştirisine devam eden İbn Sînâ, âlemin varlığını sürdürmesinde Allah'a olan ihtiyacın hudûs fikriyle açıklanamadığını, bununla birlikte hâdis varlığının Allah'a olan ihtiyacının imkânla açıklanabileceğini ifade ederek sudûr teorisinde yer alan Tanrı'da çıkıp hiyerarşi yoluyla cereyan eden feyzin/akışın sürekliliğinden ve sebeplerinin Tanrıya olan ihtiyacından bahsetmiştir. "Yaratma sıfatını" hâdis olarak değerlendiren ya da yaratma fiilini sonraya bırakan kelâmcıların görüşünü -özellikle Mutezili kelâmcıların görüşünü- veya yaratma sıfatını konusu olmaksızın ezeli gören kelâmcıların açıklamalarını ele alıp eleştiren İbn Sînâ, onları Tanrı'nın yaratma niteliğini işlevsiz/âtil bir duruma getirmekle (onlara *muattıla* diyerek) itham etmiştir.¹²

Bütün bir âlemi zamansal hudûsun konusu olarak gören kelâmcıların açıklamalarına pek çok açıdan itiraz eden İbn Sînâ'nın yönelttiği eleştirilere değindikten sonra, şimdi de Allah-âlem ilişkisine yönelik kelâmcıların savunduğu hudûs teorisine ilişkin temel noktaları -genel itibarıyla- sıralayacağız;

a) Her eserin bir müessiri, her fiilin bir fâili olduğu fikrinden hareket eden kelâmcılar, her müessirin fâil olması için yaptığı şeyi isteyen ve seçen olması gerektiği üzerinde durarak Allah'ın fâil-i muhtâr oluşuna vurgu yapmıştır. Fâil-i Muhtâr Allah anlayışı, zaman açısından âlemin hâdis olduğu yani sonradan meydana geldiği anlayışına dayanmaktadır. Bir şeyin Allah'ın eseri ya da fiili olması demek, Allah'ın irâdesinin ve kudretinin o şeye taalluk etmesi anlamına gelir. Allah'ın irâdesinin varlığa taalluk etmemesi ile de yokluk (âlemin yok olması) veya varlığının devam edememesi söz konusu olur. O halde her varlık, Allah'ın yoktan

¹² İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 145-151; İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 4-13, 37, 86-87, 116-124, 127; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler = el-İşarât ve't-Tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 127-142; ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yöneltilmiş Eleştiriler", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/28 (2010): 123-133.

ve doğrudan yaratmasıyla (ibtidâen) varlığa gelmiştir, Allah bütünüyle âlemin faili ve Sani'idir. Her türlü eksiklikten münezze olmanın yanı sıra her türlü kemâl de muttasıf olan Allah "icapla değil ihtiyarla" fiilde bulunur. Kelâmcıların hudûstan yola çıkarak zamansal başlangıçlı bir âlemi savunmasına karşı çıkan müslüman filozoflar "Allah vardı ve sonradan irâde edip âlemi yarattı" demelerinin yanlış olduğunu bu durumun âlemin öncesinde işlevsiz-yaratmayan bir Tanrı anlayışına yol açacağını ileri sürmüşlerdir. Kur'an-ı Kerim'de açıkça/lafzen "yoktan yaratma" şeklinde bir ifade yer almasa da "ilâhî fiillerle ilgili âyetlerin ezeli olmayan âlemin bir asıldan ya da maddeden değil yoktan yaratmaya işaret ettiği" söylenebilir.

b) Âlem, fiilinde ihtiyar sahibi olan Allah'ın fiilidir ve hâdistir. Müessire ihtiyaç duyan hadîstir. Hâdis olan âlemin zamansal bir başlangıcı vardır ve hâdis olan âlem, kâdîm olan Allah'ı bilmeye bir işarettir. Müslüman filozoflar, daha küçüğe bölünmeyen anlardan oluşan zaman anlayışının ya da zamanı atomik tarzda düşünen kelâmcıların dünya görüşünü değiştirebilen fizik teorilerinden bağımsız olmadığını ve dolayısıyla fizik teorilerinden bağımsız olarak kurulabilen bir dünya görüşünün daha tutarlı olacağını savunurlar. Bununla birlikte 1920'lerde Edwin Hubble'ın Doppler etkisi olarak adlandırılan yöntemden yararlanarak yıldızları gözlemek sûretiyle fark ettiği *evrenin genişlemesine* ilişkin keşfi; termodinmiğin ikinci yasası olan *entropi* ilkesinden hareketle evrendeki tüm sistemlerde düzenli durumdan *daha az düzenli duruma geçiş eğilimi* başka bir deyişle düzensizliğe doğru tersinemez olarak bozulmaya gidişi ifade eden *evrendeki entropinin artışı* ve bu durumun evrenin bir sonu olacağını, sınırlı bir zaman önce başlangıcı olduğunu göstermesi gibi daha pek çok son bilimsel gelişme dikkatle incelenmelidir. Zira evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu göstermesi yönüyle *termodinamik kanunlar*, *astronomik gözlemler* ve *izâfiyet teorisinin formülleri* birbirlerini destekleyen unsurlardır ve kelâmcıların evren anlayışıyla uygunluk arz eden veriler sunmaktadır. Öyle ki *Big Bang* ile oluşan süreçler evrende bilinçli bir tasarımın varlığını, *izâfiyet teorisi* ise evreni ve zamanı birbirine bağlayarak evrenle birlikte zamanında bir başlangıcı olduğunu göstermesi açısından kayda değer gelişmeler sunmuştur. Evrende gözlemlenen değişme, bozulma ve aşınma, evrenin genişlemesi, entropi, yıldızların ve ışığın son bulacak oluşu gibi olgular evrenin ezeli olmadığı gibi ebedî de olamayacağını göstermiş olması¹³ bakımından dikkat çekici verilerdir.

c) Failin fiilini bilmesi ancak irâdî fâil için zorunludur. Âlem, Allah'ın eseri olduğuna göre ve Allah da ihtiyarla fâil olduğu için âlemi bilir. Zaten bir şeyi bilmeksizin irâde etme fiili de düşünülemez. Kelâmcılar Allah'ın hem ezeli ilmine, hem de irâdesine vurgu yapmıştır. Filozofların savunduğu sudûrcu yaratma biçiminde ve illet

¹³ Paul Davies, *The Mind of God*, (New York: A Touchstone Book Published by Simon&Schuster, 1993), 50; Stephen Hawking, *Evreni Kucaklayan Karınca*, haz. Gene Stone (Ankara: Alkım Kitapçılık Yayıncılık, 1993), 137; Caner Taslamam, *BigBang ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003), 22, 48, 68, 72; a.mlf., "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi", *MÜİFD.*, 31/2 (2006): 166; ayrıca bkz. Fatma Aygün, *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 287-297.

teorisinde ise varlığın kaynağı Tanrı'nın bilgisine dayansa da Tanrı'nın irâdesi belirsizleşmektedir.

d) Kelâmcıların her an yaratan ve her an yarattıklarıyla irtibatlı Allah düşüncesi endeterminist (zorunsuzluk) anlayışı ifade etmektedir. Kelâmcılar sebep ve sonuç ilişkisini, olayların ard arda gelişini kabul etmekle birlikte bu ilişkinin zorunlu olmadığını (Filozoflar dışında mutezilî bazı kelâmcılar da zorunlu illiyyeti kabul etmişlerdir.¹⁴) yani evrenin "her an yaratan Allah'ın müdahalesine" açık olduğunu ve mucizenin imkânını savunurlar. İlliyyet doktrinine dayalı determinist görüşleri benimseyen müslüman filozoflar ise tüm âlemi zorunlu olarak bir illiyyet zinciriyle ilk illetten ezelden beri sudûr etmekte olan küllî bir sistem biçiminde tasarlama eğiliminde olmuşlardır.¹⁵

Müslüman filozofların yanı sıra filozof mutasavvıflar da Kur'an'da "yoktan yaratma" diye bir şey olmadığını öne sürerek kelâmcıları eleştirirler de "Allah, göklerin ve yerin Bedi'idir." (el-Bakara 2/117; 6/101) âyeti yani Allah'ın Bedi' ismi "Allah'ın eşsiz/benzersiz, örneksiz bir şekilde yaratması", yoktan yaratma anlamında anlaşılmalıdır. Bâri ismi, Allah'ın sıfırdan ilk örnekleri yaratmasına; Musavvir ismi ise yoktan yaratılan ilk örneklerin tasarımının da Allah'a ait olduğuna; Hâlık ismi, Allah'ın hem yoktan hem de vardan yaratmasına; Fâtır ismi ise, Allah'ın bir plan, proje dâhilinde yaratma sürecine işaret olarak düşünülmüştür. Kur'an'ın bahsettiği Tanrı'nın, "yoktan yaratan bir Tanrı'yı"¹⁶ ifade ettiği kanâati dinî düşünce geleneğinin meşru ve yaygın bir yorumu olarak kabul edilmiştir.

Esasında son bilimsel verilerin, bize evrenin zamanla birlikte başlangıcı olduğunu göstermesi de bu teoriyi destekler gözükmektedir. Öyle ki evrenden hareket ederek onun zamanla birlikte bir başlangıca sahip olduğunu savunan ve günümüzde *Kelâm Kozmolojik Argüman* olarak bilinen hudûs delilinin geliştirilmiş çağdaş versiyonlarının günümüz bilimsel gelişmeleriyle de uygunluk gösterdiği ifade edilmekte, *Big Bang* teorisi ve bu teoriye ilişkin yapılan bilimsel çalışmalarla elde edilen veriler doğrultusunda evrenin bir başlangıca sahip olduğu ve sonunun da geleceği söylenebilmektedir.¹⁷ Evrenin sonradan meydana geldiği yönündeki öncülenden hareket eden, sonradan var olan bir şeyin ilim, irâde ve kudret sahibi yüce bir yaratıcıya muhtaç olduğunu ortaya koymayı hedefleyen, yoktan yaratmayı öne çıkararak Allah-âlem şeklindeki iki farklı varlık alanından bahseden -ve bu makaleyi aşan ayrıntılı boyutlara sahip olan- hudûs fikrinin, geçerliliği ya da gelişen bilimsel çerçeveye uygunluğu yönünde çalışmalar yapılmalıdır, değişebilen malzemesiyle güncellenebilecek potansiyele sahip olan hudûs delilinin bütüncül bir evren modeli

¹⁴ bkz. Cemalettin Erdemci, "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2014): 11-32.

¹⁵ İlhan Kutluer, "Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 216.

¹⁶ İan Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", trc. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar*, 7/19 (2004): 352.

¹⁷ bkz. William Lane Craig, *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, 3. Baskı (Wheaton: Crossway Books, 2008), 125-28, 150; Mehmet Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 384-421.

sunduğuna ve günümüz açısından ne derece değerini koruduğuna dikkat çekilmelidir.

2) Sudûr Teorisi

Metafiziğin İslâm öncesine uzanan iki ana damarından söz edilebilir. Birinci damar "varlık olmak bakımından varlığı" konu edinen *Aristoteles metafiziği*, diğeri ise Eflâtun metafiziğinin yeniden yorumlanmasıyla şekillenen ve Tanrı-âlem ilişkisi, birlik-çokluk ilişkileri bağlamında kesintisiz bir varlık sistemiyle açıklama getiren *Plotinus'un sudûrcu metafiziği*. Her iki felsefi geleneğin ya da metafizik düşünce kavrayışının ortak ya da farklı yönleri olsa da konumuz açısından belirtilmesi gereken asıl nokta şöyle ifade edilebilir:

"Aristoteles metafiziği âlemin ezeli olduğuna ve Tanrı'nın yalnızca hareket veren bir ilke olduğuna dayalıydı. Bu bağlamda Tanrı-âlem ilişkisi Aristoteles metafiziğinde hareket veren bir illet ile onun verdiği hareket sayesinde değişim ve oluşum sürecini başlatan ve hareket verici ikincil etkenlerle varlığını devam ettiren ezeli bir nesnelere grubu olarak tasarlanmıştır. Fakat Plotinus Tanrı'yı hareket değil, varlık veren bir ilke olarak tasarlamış ve Tanrı'yı bir olmak dışında varlık da dâhil bilinen bütün yüklemelerden tenzih etmiştir. Diğer yandan Plotinus, âlemin akıl-nefis-cisim üçlemesiyle Tanrı'dan sudûr ettiğini savunmuştur. Böylece Aristoteles'teki hareket veren Tanrı düşüncesinin yerini "varlık veren Tanrı" fikri almıştır. Bu görüş ise oluş ve bozulmuş sürecinin cisimler dünyasının dışında hâricî bir fâil sebep gerektirdiği düşüncesini doğurmuştur."¹⁸

Yeni Eflâtuncu metinlerin Arapçaya çevrilmesi ile birlikte İslâm öncesine uzanan felsefi gelenekleri öğrenilme imkânının artması veya tadrîs edilen felsefi geleneklerin düşünürler üzerindeki etkileri gibi birtakım faktörler dikkate alındığında; sudûrcu metafiziğin tevarüs edilerek Yeni Eflâtunculuğu İslâmîleştirme girişiminin başladığı ve böylece İslâm düşünce geleneğinde sudûrcu metafiziğin Fârâbî kanalıyla gündeme geldiği söylenebilir. Fârâbî'nin, her ne kadar Aristoteles felsefesini benimsemiş olduğu bilinse de, "Tanrı-âlem yani birlik-çokluk ilişkisini açıklama noktasında" Aristoteles'i yetersiz gördüğü ve dolayısıyla sudûrcu metafiziği tercih ettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki Fârâbî'nin İslâm düşüncesine getirdiği bu sudûrcu yorum, -İbn Rüşd'ün ikinci dönemini dışarıda tutarsak- tüm müslüman filozofların felsefi kavrayışını etkilemiş ve İslâm felsefesi alanında Tanrı-âlem ilişkisine yönelik açıklamalar sudûrcu teori/sistem etrafında şekillenmiştir. İbn Sînâ'nın Fârâbî felsefesini tevarüs edişiyile de sudûrcu yorum geleneği giderek güç kazanmıştır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ, Aristocu âlemin hareketi anlayışıyla Neo Platonik Sudûrcu anlayışı değişim-dönüşümden geçirerek kendi varlık teorisini oluşturmuştur.¹⁹

¹⁸ Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017): 605.

¹⁹ Fazlur Rahman, *İslâm Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım -Mehmet Ata İz (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 63.

Fârâbî'nin gerçek vârisi olarak kabul edilen İbn Sînâ'nın yaptığı varlık-mâhiyet ayrımı sayesinde Tanrı-âlem, birlik-çokluk ilişkisi daha kapsamlı bir şekilde açıklanabilmiştir.²⁰ Öyle ki Fârâbî'nin katkıları olsa da onun bıraktığı modeli temel alarak "zorunlu-mümkün" ve "varlık-mahiyet ayrımı" ile yeniden inşa eden, böylece sudûr teorisinin kalıcılığını sağlayan İbn Sînâ olmuştur. Ona göre "zorunlu yani fâilsiz olanın" kendisi ile varlığı aynıdır, sebepsizdir, mahiyetsizdir. "Mümkün yani fâile muhtaç olan" ise sebeplidir, mahiyetlidir. Başka bir deyişle varlığı kendinden olan, yokluğu düşünülemeyen zorunlu varlık "tek bir fert, tam, bilfiil" iken varlık ve yokluğa nispeti eşit olan mümkün varlık, birden fazla fert ve fertlerin ayrışabilmesi için varlık-mahiyet ayrımını gerektirici şekilde özetlenebilir. Zorunlu varlığın tekliğini temellendiren İbn Sînâ, sudûrcu teoriyle yani hiyerarşik bir yapı içerisinde nedenselliği "tumdengelsel olarak" izah edebilmeyi başarmış; nedenler hiyerarşisini, nedenler arasındaki ilişkiyi, birlik-çokluk ilişkisini "varlık-mahiyet" ayrımı yaparak açıklayamaya çalışmıştır. İbn Sînâ'nın konuya ilişkin yaklaşımı şöyle ifade edilmiştir:

"Birlik-çokluk ilişkisinin ilk basamağı olan birinci aklın çıkışından doğal nesnelerin meydana geldiği son basamağa kadar sudûr hiyerarşisinin bütün aşamalarında kendi olması bakımından mahiyet, metafizik illetin verdiği varlığı kabul eden bir şey olarak görünür. Zira metafizik illet, bir mahiyeti o mahiyet yapmaz, aksine onun özel varlığını meydana getirir. Bu durum, özel varlık ile genel varlığın özdeş olduğu Tanrı dışındaki bütün varlıklarda bu şekildedir. Böylece en azından tahlil sürecinde mahiyet kabul etme işlevi görürken, varlık gerçekleştirme işlevi görür. Dolayısıyla varlık-mahiyet buluşması, kaçınılmaz olarak nesnenin kendisi dışında metafizik bir illeti gerektirmektedir. Metafizik illetin cisimler dünyasında eserini meydana getirip mahiyetin özel varlığını oluşturması ise fiziksel sebeplerin maddeyi hazırlamasını gerektirmektedir. Mahiyetin dışta özel varlık kazanması ya akıllar ve nefislerde olduğu soyut bir sûret ya da cisimlerde olduğu maddenin sûret kazanması yoluyla olduğundan İbn Sînâ türsel seviyede her türlü oluşumu mahiyetin özel varlık kazanması olarak değerlendirerek metafizik illetin eseri haline getirmiştir."²¹

Fârâbî ve İbn Sînâ ile birlikte hiyerarşik yapıya yani sudûra ilişkin kavramlar varlık metafiziğine entegre edilmiş ve geliştirilmiştir, böylece Tanrı-âlem ilişkisi

²⁰ "İbn Sînâ'nın varlığı açıklamasında mâhiyet-varlık ayrımından hareket eden mümkün ile zorunlu kavramsallaştırmasının daha merkezî bir yer işgal ettiği söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ, eserlerinde evvelemerde adı geçen ayırmadan hareketle Zorunlu Varlığa ulaşır, ardından sudûr teorisini söz konusu mümkün ile zorunlu kavramsallaştırması üzerine inşa eder. Buna göre, var olması açısından mutlaka bir illeti olması gereken mümkünden, hiçbir illeti olmayan Zorunlu Varlığa, Tanrıya ulaşılır, ardından Tanrı'nın sudûr yoluyla zorunlu olarak âleme varlık verdiği ortaya konulur. Her iki teoride de illiyet zorunluluğu belirleyicidir. İlkinde bu zorunluluk daha çok mümkünden zorunluya doğru seyrederken ikincisinde zorunludan mümkününe doğru seyretmektedir. Bu açıklamalardan açıkça ortaya çıkmıştır ki sudûr teorisi, filozofun varlığı açıklamasında illiyet teorisi ile birlikte değerlendirilmelidir." bkz. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ' da Hudûs Kavramı*, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008), 22 (dipnot 70).

²¹ Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 641-642; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifa: Metafizik II*, 88-92, 146-159.

bağlamında yaratılışa alternatif bir açıklama olarak sunulan Yeni Eflatuncu etki²² İslâm düşüncesinde kendine yer bulabilmiştir. Buna göre Zorunlu Varlık'tan sudûr eden "on akıl şeması" vardır ve bu anlayışa göre Tanrı ile yeryüzüne bağlı insanlık arasında sudûr bir köprü oluşturmaktadır, Tanrı yoktan yaratan (ex-nihilo) değil aşağısında bulunan her şeyin ezeli sudûrunu sağlayandır.²³ Değişmeyen Mutlak Bir yani zorunlu olan ile değişime uğrayan/çokluğu ifade eden yani zorunsuz olan varlıklar arasındaki ilişkiyi sudûr/feyz teorisi denilen hiyerarşik yapı/düzen içinde yorumlamayı tercih eden müslüman filozofların (Fârâbî, İbn Sînâ)²⁴ Tanrı-âlem arasındaki ilişkiye ilişkin tasavvuru, Tanrı'nın geçmişte bir zamanda ya da zamanla birlikte evreni yaratmış olmasının inkârını gerektirmektedir. Çünkü bu noktada bizatihi zorunlu varlık olan Tanrı ile Tanrı sebebiyle zorunlu/ezeli varlık olan âlem anlayışı devreye girmektedir, burada "Tanrı'nın gayri iradî olarak âlemi zorunlu kılma fiiline" işaret edilmektedir.

Sudûr teorisini benimseyen ve İslâm felsefe geleneğinin en büyük filozofu olarak görülen İbn Sînâ'ya göre, Tanrı kendisinden sudûr eden tüm varlıkların, yani tüm âlemin en üstün temel sebebidir.²⁵ Bu asıl sebebin etkisine olan önceliği ise zamansal değil ontolojiktir. Yani "asıl sebep" etkisiyle birlikte var olmakta, "asıl sebebin zorunlu kılınmış etkisi" olarak âlem de zorunlu olarak ezeli olmaktadır.²⁶ Sudûr teorisini benimseyen diğer filozoflar gibi İbn Sînâ'ya göre de "Allah'ın ilim sıfatı" son derece önemlidir, zira tüm varlıklar Allah'ın bilgisinden doğmuştur. Öyle ki oluş tabii bir süreç olmadığı gibi Tanrı'nın amacı da değildir; buna göre oluş, sadece Tanrı'nın kendisini bilmesinin zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir.²⁷ İbn Sînâ'nın konuya ilişkin anlayışı şöyle ifade edilmiştir:²⁸

22 Yeni Eflatuncu Nazariye: Platon ve Aristoteles (ö. M.Ö. 322) düşüncelerinin Plotinos (ö. 270) tarafından harmanlanması ve Plotinos'un kendi düşünceleriyle de zenginleşmesi ile sistematik hüviyet kazanan nazariyedir.

23 Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 352, 353, 355.

24 Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017): 387.

25 "İbn Sînâ'nın sudûr teorisi, mutlak bir ve kendinde zorunlu olan Tanrı'dan çokluğun ne şekilde varlık kazandığını ve ilk malûl olan birinci akıldan insana kadar uzanan var oluş sürecinin hiyerarşik yapısını açıklamaktadır. Buna göre O'nun doğrudan varlık verdiği şey, birinci akıl iken birinci akıldaki çokluk vasıtasıyla diğer akıllar ve sûretleriyle birlikte felekler, bütün bir ay-üstü âlem ile oluş ve bozuluşun yer aldığı ay-altı âlem zorunlu olarak O'ndan varlık kazanır. Yani Tanrı, gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak nihâi anlamda sudûr sürecinin kaynağını teşkil etmesi bakımından bütün bir âlemin varlık veren Fâil İllet'i olmaktadır. Hem ay-üstü hem de ay-altı varlıklar, mevcudiyetlerini bir illete borçlu olmaları açısından kendinde mümkün iken Tanrı, sudûrun demek ki var oluşun kaynağı olduğu için bütün illetlerin kendisine gelip dayandığı Zorunlu Varlığı ifade etmektedir." bkz. Muhammet Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*, 22.

26 Michael E. Marmura, "Gazâlî", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015): 156.

27 Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 327.

28 Therese-Anne Druart, "Metafizik", *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, trc. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (İstanbul: Küre Yayınları, 2015): 372-373; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifa: Metafizik II*, 1-13; 101-124, 151-154.

"İbn Sînâ dikkatli bir şekilde insanların failer olarak kabul ettiklerinin -mesela evi inşâ eden kimse, çocuk açısından baba ve yanmaya göre ateş- ne sonuçlarının devamının ne de kendi varlıklarının sebebi olduklarını açıklamaktadır. Onlar sadece arazî veya sonucun varlığını önceleyen destekleyici sebeplerdir ve sonsuz bir dizi oluşturabilirler. Gerçek failer aşkın ve gayrî maddî sebeplerdir, sayıca sonludur ve sonuçlarıyla eş zamanlı olup ay-altı âlemde sûretler verici fâil akıl aracılığıyla etkide bulunmaktadırlar. Hakiki fâil zaman açısından öncelemese de mahiyetçe her zaman sonucunu önceler, çünkü İbn Sînâ'ya göre yaratma var oluş öncesi bir maddeyi gerektirmeyen ezeli bir süreçtir. Arazî fâil ise sonucunu zaman olarak önceler ve fiilde bulunmak için maddeye muhtaçtır. Gerçek fâil her daim sonucunun ötesindeyken, arazî fâil sonucuyla aynı türden olabilir. Çocuğun varlığı için araçsal bir sebep olan baba da bir insandır, fakat çocuğun tam olarak varlığı, onuncu saf akıl olan fâil akıl tarafından bahşedilen bir sûret yoluyla gelmektedir. Böylece kâinat, *İlk*'ten doğrudan çıkan ilk akıl dışındaki bütün akıllar gibi sudûr sayesinde *İlk*'ten dolaylı ancak zorunlu bir şekilde kaynaklanmaktadır. Kindî'den farklı olarak, *İlk* bir akıldır, ancak onun aşağı gerçeklikleri düşünmesini engellemek için bu akıl sadece küllîleri bilmektedir. O'nun sebep oluşu ihtiyar ve irâdeyi gerektirmemektedir."

Varlığın Mutlak Bir'den çıkarak hiyerarşik düzen içinde evreni oluşturması anlamındaki sudûr teorisi, âlemin meydana gelişini açıklamak için yoktan/hiçten yaratma (halk) inancından farklı bir anlam ve şekilde kullanılmıştır, esasında bu teori ile metafizikten fiziğe ya da manevî ve ruhanî olandan maddî ve suflî olana doğru belli bir sıra düzeni içerisinde varlığa topyekûn bir bakış yapabilme imkânı hedeflenmiştir. *Mutlak bir olan Allah* (bilfiil akıl/ hem akıl hem akleden hem de akledilen) ile başlayıp *on akıl, madde (heyûlâ)* varlık alanlarını takip eden bir sıra ile yukarıdan aşağı gerçekleştiği düşünülen sudûr teorisi, anlaşılacağı üzere İslâm kültür ve felsefesinde kendisine yer bulabilmiş özellikle din ile felsefeyi uzlaştırmak isteyen filozoflarca sahiplenilmiştir.²⁹ Âlemin varlığını açıklamak için kullanılan sudûr nazariyesi ile birlikte Yeni-Eflâtuncu unsurların etkisine giren Meşşâî felsefe³⁰, eklektik bir görünüm kazanmıştır, dahası bu sudûr nazariyesi sadece müslüman filozofları derinden etkilemekle kalmamış mutasavvıfların yani felsefî tasavvufun âlem anlayışına da sirâyet etmiştir. Öyle ki İbn Sînâ metafiziğinin belli başlı ilkeleri ve âlemin Tanrı'dan sudûru şeklindeki düşüncesi, İşrakî Felsefe aracılığıyla tasavvuf anlayışını yani vahdet-i vücûd düşüncesini etkilemiş ve bu minvalde geleneksel tasavvuf birikimi yeniden yorumlanmıştır.

²⁹ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 467-468.

³⁰ Meşşâî Felsefe yada Meşşâîyye, İslam toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefi hareketlere verilen addır. "...Her filozofun sisteminde yer yer görülen eklektisizmin tonu ve kaynağı farklı olduğu için standart bir Meşşâîlik'ten söz etmenin de imkanı yoktur. Kendi içindeki farklılıklara rağmen Meşşâîlik, İbn Sina felsefesinde en olgun düzeye ulaşmış ve onun külliyatı vasıtasıyla doğrudan, Fahreddin er-Razî'nin eserleri kanalıyla da dolaylı olarak etkinliğini sürdürmüştür..." bkz. Mahmut Kaya, "Meşşâîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 393-396.

Sudûr teorisinin Batlamyus astronomisinden esinlendiği, Batlamyus astronomisinin içeriğini oluşturarak onu anlamlandırabilmek için geliştirilmiş olabileceği ifade edilmiştir. Ayrıca bu teoride yer alan akl-ı evvel, akl-ı kül, akl-ı küllî, nefs-i kül ve nefs-i küllî gibi kavramların Şîî-batînî düşüncede, tasavvuf ve edebiyat çevrelerinde farklı bağlamlarda yaygın bir biçimde kullanıldığı dikkat çekici bir husus olarak görülmüştür.³¹ Sudûr nazariyesi ve beraberinde getirdiği fikirler birçok yönden eleştirilmiştir; Allah'ın varlığını ve O'nun kendi zâtını bilmesinin âlemin O'ndan taşıp çıkması için "yeter sebep" olarak sayılması başka bir deyişle sudûr olayının "zorunlu olarak" görülmesi, dahası Allah'ın irâde ve kudretini inkâra ya da sınırlamaya yol açabilecek pasif bir tanrı anlayışının hâkim olduğu bir varlık zincirinin kabulü, Allah tarafından yoktan yaratılmış olduğu fikrine karşı evrenin başlangıçsız (kıdem-i âlem) veya en iyimser bir deyimle yaratmanın ezelde gerçekleşen bir feyiz şeklinde düşünülmesi, bunun yanında Allah'ın ilminin sadece tümelleri kapsadığı yani Allah'ın bütün eşyayı ancak küllî bir ilimle bildiğinin iddia edilmesi³² gibi meseleler birtakım tartışmalara neden olmuştur, hatta Gazzâlî bu düşünceleri savunan filozofların görüşlerini tekfire yol açan/tekfiri gerektiren sebeplerden sayarak eleştirmiştir.³³

Öyle anlaşılıyor ki Allah'a ilişkin anlayış, doğrudan ve dolaylı olarak diğer meseleleri ilgilendirmektedir, yani birbiriyle irtibatlı meselelerin nirengi noktasını "Allah ile ilgili düşünceler, Allah'ın nasıl anlaşıldığı" meselesi oluşturmaktadır. Zira Fârâbî ve İbn Sînâ gibi müslüman filozofların Allah'a ilişkin kabulleri, âlemin konumunu izahta etkili olmuştur, yani "birden ancak bir çıkar/bir tek failden ancak tek eser çıkar" ilkesini benimseyen filozoflar, peki o zaman bu "çokluk/kesret nereden çıktı, nasıl meydana geldi? sorusuyla muhatap olunca da sudûr nazariyesiyle çözüm üretmeye çalışmışlardır. Ancak "fiilde ikiliğin, failiyette de ikiliği gerektirdiği o sebeple de zâtı tek olan Allah'tan tek bir fiilin sudûr edeceği, âlemin ise sudûr etmemesinin aklen imkânsız olduğu" şeklinde ifade edilen düşünce yapısı; esasında varlıkların var olmaları için "aracılar/akıllar" vasıtasını gerektirdiği, âlemin vücûp yoluyla (yaratma olmaksızın) Allah'tan taşması ile birlikte meydana geldiği,³⁴ Allah'ın cüziyyâtı meydana getiren bir varlık olmadığı dolayısıyla cüziyyâtı bilmediği gibi birtakım fikrî sonuçları da beraberinde getirmiştir. İşte Allah'a ve dolayısıyla sudûra ilişkin filozofların kabulleri, sudûr nazariyesi ve onun beraberinde getirdiği neticeleri dikkate alındığında ortaya çıkan tablo birçok yönden tartışılmış, ortaya çıkan bu tabloya itirazlar yükselmiştir. Konuya ilişkin temel eleştiri ve tartışma noktalarını şöyle ifade etmek mümkündür;

³¹ Kaya, "Sudûr", 37: 468.

³² Kaya, "Sudûr", 37: 468; Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", 29: 395-396.

³³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul, 2005), 125-130; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî. *el-Mu'teber fi'l-hikme*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Süleyman Nedvî (Haydarâbâd, 1358), 3: 156-168; İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, nşr. M. Bouyges (Beyrut, 1930), 226-234.

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*, (Kahire, 1960), 364-366.

a) Kur'an'ın *faal Tanrı* anlayışına karşı filozofların âlemi açıklayan *pasif bir ilke şeklindeki Tanrı fikri* eleştirilmiştir.³⁵ Filozoflar kelâmcıların anladıkları anlamda *Allah'ı fâil* görmezler, zira kelâmcılara göre fâil oluşun şartı irâdeye dayalı olarak fiili meydana getirebilmektir. Filozoflar Allah'ı muhtâr değil mucîbu'n bi'z-zât olarak gördüğü için kelâmcıların anladığı şekliyle âlem fâillik bakımından Allah'ın eseri de değildir. Esasında filozofların Allah'ın irâde sıfatına yer vermeyişlerinin bir sebebi de Allah'ın bilgisi hakkındaki düşünceleridir, yani Allah'ın bilgisi yaratmasıdır ki, filozoflar irâde ve kudret sıfatını, kâdir ve muhtâr oluşunu inkâr etmeseler de ilim sıfatıyla uyumlu düşünmüşlerdir. Allah'ta fiilin kudret ve irâde ile birleşmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. O'nun ilmi, irâdesi, kudreti yani bunların hepsi tektir.³⁶ Allah'ın (Vâcibu'l-Vücûd'un) fiilleri sıfatlarının, sıfatları da ebediyyen mücip olan bir zâtının sonucudur.

b) Tanrı-âlem arasında zamansal bir boşluk olmadığını düşünen filozofların sudûr nazariyesi ve Allah'a ilişkin düşünceleri âlemin -Allah tarafından meydana geldiğini ifade etmekle birlikte- "zaman açısından âlemin kıdemi" neticesini ortaya çıkarmakta, Allah'ın âleme önceliğinin ise zaman bakımından değil, zât bakımından olduğu kabul edilmektedir.³⁷ Yani kelâmcıların yaratan-yaratılan ayırımına ve zamanda ya da zamanla birlikte "yoktan yaratma" anlayışına oldukça ters olan "âlemin kıdemi" anlayışını benimseyen müslüman filozoflar, sudûr nazariyeleri ile "Allah'ı âlemin faili olarak görme düşüncesi" ile çelişmişler ve eleştirilmiştir. Fiil, zamanda ya da zamanla birlikte varlığa geldiğine göre filozoflara göre âlem de ezeli kabul edildiğine göre "Nasıl oluyor da âlem *Allah'ın bir fiili* oluyor?" sorusu, sudûr nazariyesi çerçevesinde cevap bekliyor. Her ne kadar *zorunlu* ve *mümkün* varlık ayırımı³⁸ yapılarak Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar arasında bir ayırım gözetiliyor olsa da "âlemin Allah'ın ma'lûlü olduğu" düşüncesi aradaki farkın derece ve niteliksel bir farkı mı ifade ettiği sorusunu gündeme getiriyor. İbn Sinâ meydana gelen *mümkün varlıkların var oluşları bakımından zorunlu olduğunu* yani sebeplerinin ilkesinin de illet-eser arasındaki ilişkinin de zorunlu olduğunu belirtmiştir; ancak varlık ve zorunluluklarını Allah'tan aldıklarından dolayı mümkün varlıkların mahiyetlerinin yine mümkün olduğunu savunmuştur.³⁹ Zâtı itibariyle zorunlu olmasa da kendi nedeni bağlamında düşünülduğünde mümkün, zorunluluğa dahil olmaktadır.⁴⁰

Filozofların anlayışına göre;

"Hakiki illet ma'lûlüyle beraberdir; eğer ondan önce olsaydı ya kuvve halinde ya da ârızî olarak illet olacaktı. Bi'z-zât illet olan ve hiçbir şeyin ma'lûlü olmayan kâmil illet, varlık veren ve onu o halde bâki kılan illet-i ûlâdır, gerçek fâil sebep olan

³⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'n-Nübüvve*, (Kahire, h. 1346), 168. Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 66.

³⁶ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik II*, 113; Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 123; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir, 1987), 117.

³⁷ İbn Sinâ, *Kitâbü'ş-Şifâ*, 266-267.

³⁸ İbn Sinâ, *Kitâbü'l-İşârât*, (İstanbul, 1290/1873), 197.

³⁹ Kutluer, "İlliyyet", 22: 121.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 109.

Allah'tır. Bundan dolayı illet-i ûlâ olan Allah ile ma'lûl olan âlem arasında gecikme (teahhur) kabul etmek bu illetin kemalini eksiltmek olur. Şu halde kelâmçıların Allah ile âlem arasında var saydıkları zaman aralığı (terâhî) fikri bu sebeple tenzihe aykırıdır."⁴¹

c) Filozoflar Allah-âlem ilişkisinde her şeyi illiyet bağıyla yani zorunluluk/determinist anlayışla açıklamaya çalışmışlar ve bu bakış açısıyla mucizelerin nasıl meydana geldiği problemi gündeme gelmiştir. Zira filozoflar varlığın imkânını, bu imkândan dolayı mucizenin mümkün olduğunu ve bu imkânın bilinen sebeplere dayandığını iddia ederken mûcibu'n bi'z-zât Allah anlayışıyla ya da mutlak sebepliliğe dayanarak mucizenin nasıl açıklanabileceği tartışma konusu olmuştur.

d) Filozoflara göre "Teşekkül etmiş cüz'leri bilmek, cismânî âletlere ihtiyaç duyar. Allah'ın bilgisi değişmez dolayısıyla Allah, teşekkül etmiş cüz'leri teşekkül etmiş cüz'ler olarak bilmez. Tersine onları, ancak küllî bir tarzda bilebilir."⁴² Bir başka deyişle filozoflara göre, Allah duyuya ait olan maddî şeyleri bütün özellikleriyle bilemez, genel hatlarıyla bilir. Yani zamana ait değişken cüz'leri, cüz'i olmaları bakımından bilmez.⁴³ Bu düşünceleri sebebiyle filozoflar "Allah'ın cüz'ler dünyasında (tikelleri) hiçbir şeyi bilemeyeceği" şeklinde anlaşılmiş ve bu sudûr fikrinin beraberinde getirdiği neticeler bitmek bilmeyen tartışmalara yol açmıştır.

Kur'an'da Yeni Eflâtuncu "sudûr" kavramı yer almamaktadır, bununla birlikte direkt "yoktan yaratma" ifadesi geçmese de dinî düşünce geleneğine hâkim olan Kur'an'ın Tanrı tasavvuru, yoktan yaratma gücü ile ilişkili olarak ilim, irade, tekvin, kudret gibi sıfatları olan, yoktan yaratan (ex-nihilo) bir Tanrı anlayışı yönünde anlaşılmiştir.⁴⁴ Bununla birlikte yoktan yaratılışa alternatif olarak sunulan sudûr anlayışının⁴⁵ ise İslam felsefe ve kültürüne yansımaları da küçümsenemeyecek derecededir.⁴⁶

3) Zuhûr Teorisi

Mistisizm "İnsanın görünen nesnelere ardındaki gerçeklik, sonsuzluk ve birliğe ulaşma yönündeki ruhî tecrübesi ve bu tecrübeyi ifade eden bir doktrin"⁴⁷ şeklinde tanımlanmaktadır. Bünyesinde dinî motifler taşısa da felsefî yönü ağır basan mistisizm, insanın Tanrı ile birleşme kapasitesine ve hedefine işaret ederek panteist bir varlık anlayışını, duyu ve akla dayanan kontrol metotlarıyla bilgiyi sınımanın

⁴¹ İlhan Kutluer, "İlliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 121.

⁴² Gürbüz Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, 2. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 173.

⁴³ İbn Sinâ, *Kitabü'ş-Şifa: Metafizik II*, 103-107.

⁴⁴ Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 352.

⁴⁵ İan Richard Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 355.

⁴⁶ Kaya, "Sudûr", 37: 468.

⁴⁷ İlhan Kutluer, "Mistisizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 188.

mümkün olmadığı bir keşif yolunu ifade etmektedir.⁴⁸ Yani Kur'ân'dan beslenen irfan anlayışından farklı olarak mistisizm, birçok kültürde farklı tezahürleri bulunan ama denetlenemeyen, sıhhati kontrol edilemeyen duygusal yönelişleri, derûni sezgişleri ifade etmiş ve bunun yanında nereye gideceği belli olmayan gizemli bir zemine de yol açabilmiştir. Kişisel hissiyat ve tecrübelerin mutlaklaştırılmasıyla, emeksiz, gayretsiz dahası seçilmişlik anlayışıyla ölçünün ilim ve iman olmaktan çıkarılması neticesinde; hakikatin ne olduğuna karar verme yetkisini kendisinde gören bazı akımlar, birtakım müslümanları da etkileyebilmiştir. İrfanın ilmiyâttan uzaklaşarak hissiyâta/kişisel sezgilere evrilmesi ile akıl ve vahiy dışına çıkan duygusal yönelişler tasavvuf kültürüne bir şekilde entegre edilebilmiş, dahası söz konusu yönelişler hakikati temsil iddiasında bulunmuştur.

Mistisizmle bazı yönlerden benzeşen ve tasavvuf olarak isimlendirilen olgunun⁴⁹ ilk aşaması, yaklaşık hicri ilk 250 yılı yani Hâris el-Muhâsibîyi kapsayan ve nefis terbiyesine, ruh tezkiyesine dayanan zühd ya da irfan (zühd) dönemi olarak isimlendirilmiştir.⁵⁰ İlerleyen zaman içerisinde Hinduizmden, Budizmden, Brahmanizmden, Hıristiyanlıktan, Kabalacılıktan, Yahudilikten gelen tesirler ile evrilen *bu irfan anlayışının* kurumsallaşan tasavvuf hareketine dönüşme süreci yaşanmış, Doğu ve Batı'nın mistisizmlerinin tasavvufun içine girmesi sonrasında ise yani son dönemde tasavvuf; bağımsızlığını ilân ederek ayrışan, kendi sistemini, kendi özel dinî anlayışını ortaya koyan bir yapıya bürünmüştür. Bu yapı zaman zaman bâtinîliğe, istismara açık -dahası ibâhîliğe yol açabilecek- bir ortama zemin olarak da kullanılabilmiştir. Kur'ânî irfanın çok değerli olduğunu belirtmekle birlikte tasavvuf olgusunun evrildiği felsefî sistemin, Yeni-Eflâtunculuk gibi eski felsefe okullarının önemli doktrinlerinin etkisini taşıyarak Allah-âlem ilişkisine dair kendine özgü bir bakış açısı geliştirdiği söylenebilir.

Özellikle İbn Arâbî ile birlikte anılan "vahdet-i vücûd"⁵¹ ya da "zuhûr teorisi" tasavvufî anlayışın rengini derinden etkilemiştir. "Mutlak Varlık, Allah'tır" sözünden hareketle âlemde varolan çokluk ve farklılığı, Allah'ın varlığının tecellî ve zuhûru olarak açıklayan bu anlayış; âlemin varlığını Allah'ın varlığının tecellisi olarak görmektedir, yani sıfatlar zâtın ayınıdır, "bir/tek varlık vardır" o da Allah'ın varlığıdır. Buna göre hakikî varlık olan Allah ile gölge varlık olan âlem arasındaki varlık ayrımı zihinsel bir ayrımdır. Öyle ki âlemin varlığı vehmi ve hayalîdir. Allah-âlem ilişkisi bağlamında görünen düâlîte yani iki farklı varlık alanı görüntüsü ise

⁴⁸ W. M. Peperell Montague, *The Ways of Knowing or The Methods of Philosophy*, (London, 1925), 55-58; Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör (İstanbul: Tur Yayınları, 1981),157.

⁴⁹ Mistisim ve tasavvufun benzeşen ve ayrışan yönleri için bkz. Şahin Filiz, "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefî Bir Yaklaşım-", *Diyanet İlmî Dergi*, 30/1 (1994): 103-124.

⁵⁰ İlyas, Çelebi "Zühd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi", *İlâhiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı*, (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 85-107; Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 55-56.

⁵¹ Ebu'l-A'la Afîfî, *Tasavvuf*, çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 161-171.

aldatıcıdır; hakîkatte, yalnız "bir olan Allah" vardır, Allah dışındaki varlıklar mâdumdur, bütün varlıklar Allah'ın zâtının tecellisi ve zuhûrudur.⁵² Söz konusu bu tasavvufî varlık anlayışına birçok eleştiriler yöneltilmiş, eleştiri ve itirazların temel ekseni ise; "Varlık'ın (Vücûd'un) Zât'a zâid bir sıfat görülmemesi, sıfatların Zât'a zâid olarak kabul edilmeyişi (yani *Zât'ın aynı olduğu* iddiası) ve ayrıca âlemin varlığının vehmî, hayâlî olduğu söylemi"⁵³ etrafında şekillenmiştir.

Vahdet-i vücûd iddialarını eleştiren ve farklı bir yaklaşım olarak da "Varlık'ın (Vücûd'un) Zât'a zâid bir sıfat, sıfatların da Zât'a zâid olduğunu, Allah-âlem ayrımını, vehm ve hayâl olmayan âlemin gerçek varlığını" savunan İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624), vahdet-i vücûd eleştirisi neticesinde vahdet-i şuhûd denilen bir anlayış geliştirmiştir. İmâm-ı Rabbânî'nin öne sürdüğü anlayışın dayandığı temel nokta âlemin, "adem"den yaratılmış olması fikrine dayanmaktadır. Yani ona göre mümkün varlıklar "adem"dir ve mümkün varlıklara "varlık olma" hâli yansımıştır.⁵⁴ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise mümkün varlıkları, ilâhî ilmin sûretleri olarak görmüş, "ilmin sûretleri, zâtın aynasında yansımıştır" diyerek hariçte zâttan başka bir varlık kabul etmemiştir. Endülüs'te okuyan İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde önce mutlak Zât-ı İlâhî'den bahsedilmiştir, O Mutlak Zât'tır⁵⁵ ki bu Eflatun'da küllî akla denk gelmektedir. Yeni Eflatunculuktan etkilendiği düşünülen İbnü'l-Arabî'nin, kökeni hermetizme kadar götürülebilen sudûr nazariyesinden etkilenmiş olduğu söylenebilir. "Bir'den bir çıkar" anlayışıyla tasavvufun metafizik formunu kurmuş olan İbnü'l-Arabî, varlığın birliğini savunmuş, âlemin varlığını "gölge varlık" olarak yani hayâlî ve vehmî bir varlık olarak görmüştür.⁵⁶

Yaratılışı anlatmak için pek çok terim ve kelime kullanan sûfiler, daha çok *zuhûr* ve *izhâr* terimlerini kullanmışlardır. Sûfiler, yaratılış sürecini, "varlık vermek" şeklinde anlamışlar, yani varlık vermek anlamında "Mutlak Varlık'tan varlığın çıktığını" savunmuşlardır. Bu nokta da mahiyetleri ezeli gören sûfiler, yokluğu ve yoktan yaratmayı anlamsız görmüşlerdir, burada "varlık vermek" sabit olan şeyliğe verilmektedir, yani Mutlak Varlık, "sabit" halde bilgisinde bulunan ezeli mahiyetlere ya da şeyliklere varlık vermektedir, böylece onları dışta izhâr etmekte, onlarda bu sayede dışta zuhûr etmektedir.⁵⁷

Sudûr fikri ile sûfilerin Tanrı-âlem ilişkisine yönelik görüşleri arasındaki bağlantı şöyle ifade edilebilir;

"Sudûr fikrinin en önemli unsurlarından birisi, Mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın onun mükemmelliğinin bir sonucu olmasıydı. Bir, kendisinden kaynaklanan bir

⁵² Abdullah Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005): 59-80.

⁵³ Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları" 61-63; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1994), 126.

⁵⁴ Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları" 63-70.

⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (Mısır: Bulak, 1297), 4: 100, 193.

⁵⁶ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 51, 73-75.

⁵⁷ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 4. Baskı (Ankara: İSAM Yayınları, 2017): 530.

zorunlulukla kendisini bilmiş, bu bilmenin sonucunda ise, kendisinden İlk Akıl meydana gelmiştir. Bu feyzin kesintisizliği düşüncesi de sûfîlerin İslâm filozoflarıyla hemfikir oldukları bir konudur. Sûfîler, sudûr ilkesini daha sonra göreceğimiz gibi, esasta Tanrı ile âlem arasındaki benzerliği temellendirmek için kullanmıştı. Bunun yanı sıra, üzerinde durdukları başka bir husus, Bir'in sürekli bir feyz âlemi var etmesidir. Ancak sûfîler, bu durumu sudûr sisteminin özünü oluşturan nedensellik zincirini kırmak için kullanmıştır. Başka bir ifade ile sûfîler, Tanrı'dan sürekli çıkan bu feyzin âlemin varlığını sürdürmesinin yegâne yolu olduğunu düşünür. Bir an için feyzin kesildiğini var saysak, âlem anında yok olurdu. Bunun anlamı, âlemin bir defa var olduktan sonra varlığını sürdürmesinin söz konusu olamayacağı, daima kendisini var edene bağımlı kalacağıdır... Sûfîlerin Tanrı tasavvurları, irâdesini hiçbir şeyin sınırlamadığı bir kâdir-i mutlak fikrine mi dayanır? Bu noktada tasavvuf metinlerinde bazı çelişkiler olduğunu belirtmeliyiz."⁵⁸

Esasında sûfîlerin yaratma teorilerini, başka bir deyişle vahdet-i vücûdu ve bu minvalde inşâ edilen bilgi ve varlık tasavvurlarını anlamann yolu a'yân-ı sâbite üzerinde durmaktan geçmektedir. "A'yân-ı sâbite" görüşü ile Mu'tezilîlerin "ma'dûmât" anlayışı arasında benzerlikler olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹ A'yân-ı sâbite Tanrı'nın bilgisindeki mümkünlerin hakikatleri şeklinde anlaşıldığına göre Tanrı'nın kadîm olan bilgisinde yaratılmış ve çokluk olarak nitelenmiş şeyler de acaba kadîm mi oluyor? Sûfîler "Tanrı'nın yaratmasını, bilmesi" ya da "Tanrı'nın bilmesini, yaratması" şeklinde düşünmüşler, Tanrı'nın kadîm bir niteliği ile bu niteliğin ürünü arasındaki ilişkinin de zorunlu olarak kadîm bir ilişki olması gerektiği yönünde ifadeler kullanmışlardır. Bu da gösteriyor ki sûfîlerin Tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için kullandıkları zuhûr ya da vahdet-i vücûd teorisi, müslüman filozofların savunduğu sudûr anlayışıyla da tamamen olmasa da birçok noktada benzerlik göstermektedir, öyle ki yaratma ilkesiyle yaratılan arasındaki benzerliği sürdüren bir imkânı taşıyan *sudûr*, "...belirli bir süreçle ortaya çıkan ürün veya yeni bilgi veyahut da yaratılan şeyin sebepte içkin olarak bulunması"⁶⁰ şeklinde özetlenebilmektedir.

İbnü'l-Arabî ve sonrasındaki mutasavvıflar Allah-âlem ilişkisine yönelik görüşlerini a'yân-ı sâbite kavramını dikkate alarak açıklamışlardır. A'yân-ı sâbite/varlıkların modelleri (mecâlî) ve kalıplarıdır (mezâhir) ki, görünür hâle gelmeden önce eşyanın birbirinden ayrılmış ve farklılaşmış bir vaziyette (bi't-temeyyüz ve'l-mufassal) Allah'ın ilminde olması, zâhir olan varlıkların Allah'ın ilmindeki mahiyetleri, gizli hakikatleri anlamına gelmektedir. A'yân-ı sâbitenin âlemdeki zuhûr ve tecellisi olan eşya (dış varlıklar) ise "hakikatte Hakk'ın oluş vasfıyla zuhûr etmesini yani varlığının dışa taşmasını (feyezan)" ifade etmektedir. Yani bu anlayışa göre âlemdeki *dış varlıklar*, Hakk'ın zuhûr etmiş varlığı olarak aslında "yok" hükmündedir, öyle ki gerçek değil de gölge varlıklar olarak kabul edilen eşyanın kendine has müstakil bir varlığı yoktur. Sadece Allah vardır, âlem ise Allah'ın

⁵⁸ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi", 532-533.

⁵⁹ M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 498.

⁶⁰ Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi", . 531.

tecellilerinden ibarettir. Yani bu anlayışa göre eşyanın görünen varlıkları gerçekte Allah'ın varlığının değişik sûretlerde tecellilerinden ibarettir. Tek ve biricik varlık (vahdet-i vücûd) Allah'ın varlığıdır, diğer şeylerin varlıkları mecâzî bir anlam ifade etmektedir, başka bir ifadeyle çokluk/âlem vehim ve hayal olarak vardır; birlik gerçek olarak mevcuttur. Dış âlemde mevcut ve zâhir olarak görünen ama esas itibariyle kendine has müstakil bir varlığı olmayan eşyanın, birbirinden farklı oluşunun izahı ise onların a'yân-ı sâbitelerinin farklı oluşuyla ifade edilmiştir. Yani farklılık ve çokluk a'yân-ı sâbiteden ileri gelmektedir, dış âlemde görünen a'yân-ı sabite değil onun şekilleri, halleri, hükümleri, ayırıcı nitelikleri, belli özellikleri, fiilleri ve eserleri olarak anlaşılmalıdır.⁶¹

A'yân-ı sâbitenin "ilâhî isimlerin sûretleri"⁶² ve "dış âlemdeki varlıkların hakikatleri" olmak üzere iki yönünden bahsedilmiştir. Buna göre;

"Birinci yönüyle edilgendir (münfail); ruh için beden gibidir. İkinci yönüyle etkindir (fâil); beden için ruh gibidir. Hakk'ın zâtındaki varlıkları itibariyle ilahî isimlerde birlik, tezahürleri itibariyle çokluk vardır. Çok oluşları itibariyle "ilahî hazret"ten feyiz alır; zatlarının bir oluşu itibariyle a'yân-ı sâbiteye feyiz verirler. İlahî zâtın, bütün mümkünlerin ve şeylerin sûretinde kendine tecelli etmesine 'feyz-i akdes' dendiği gibi a'yân-ı sabite de denir. 'Bir'in çokluk halindeki varlıkların sûretinde tecelli etmesine, diğer bir ifade ile a'yân-ı sabitenin aklî âlemden hissî âleme aksetmesine 'feyz-i mukaddes' denir. Bu kuvve halinde olanın fiil sûretinde ezelde sabit olan şeyin olduğu gibi hariçte zuhûr etmesinden ibarettir. A'yân-ı sabite bir yönüyle Hakk'ın Hak için zuhûrudur; 'feyz-i akdes'tir. Diğer yönüyle Hakk'ın zuhûr (açıklık) mertebesidir, Hakk'ın dış varlıklarda tecellisidir; 'feyz-i mukaddes'tir. A'yân-ı sâbite kendine göre 'yok', feyz-i akdes'e göre 'sabit', feyz-i mukaddese göre 'dış âlemde zâhir ve mevcut'tur. A'yân-ı sâbite daima sabit olup her zaman kendi kendinin aynı olarak kalır, hiç değişmez. Bir şeyin dış âlemde var olması onun ayn-ı sâbitesinde herhangi bir değişiklik meydana getirmez; ayn-ı sâbitesi, var olmadan önce nasılsa var olduktan sonra da aynen öyledir. A'yân-ı sâbitenin değişmesi esastan imkansız (bizâtihi müstahil) olduğundan onları değiştirmeye Allah'ın irâdesi de taalluk etmez. A'yân-ı sâbite ezeli, ebedî, değişmez ve değiştirilemez mutlak bir nizam ifade eder."⁶³

⁶¹ Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 198-199.

⁶² "Hak, mutlaklığı ve âlemlerden müstağniliği açısından herhangi bir isim veya sıfatla nitelenemez. Yani o, bu mertebede bütün isim ve sıfatlardan, başka bir deyişle, tüm kayıtlardan münezzehtir. Fakat onun; varlık nurunu yayması veya taayyün ve zuhûr etmesi, yani mahlûkatla irtibatı bakımından esmâ (ilâhî isimler/esmâ-i ilâhiyye) ile tavsif edilmesi gereklidir. Dolayısıyla ilâhî isimler, Hakk'ın âlemlerle irtibatının temel unsurları olduğu gibi, aynı zamanda âlemin varlık ilkesidirler. Çünkü tüm mahlûkat, ilâhî isim ve sıfatların taşıdıkları kemâli izhâr etmek üzere vücûda gelmiştir. Bu itibarla, Hak-âlem münâsebetini temin eden ilâhî isimler, Tasavvuf metafiziğinin en önemli konularından biridir." bkz. Betül Güçlü, "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlahî İsimlerin Rolü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 14/3 (2014): 127-141.

⁶³ Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", 4: 199.

Bu bakış açısına göre; ayn-ı sâbite, ezelîdir ve yaratılmış değildir, Allah'ın ilmi mâlûma tâbidir, hakikatte bilen de bilinen de O'dur. O, bir şeyi, o şey nasılsa öyle bilir ve aynen bildiği gibi var eder. Bir şeyin nasıl olacağı ise o şeyin ayn-ı sâbitesine bağlıdır. Eşya ve hadiselerin ayn-ı sâbitelerini Allah'tan başka kimse bilmez, ancak çok ender hallerde nebî ve velilerin bir kısmına bazı ayn-ı sâbitelerin gösterilmesi mümkündür. Anlaşıldığı üzere a'yân-ı sâbite, Hakk'ın hüviyetiyle duyulur âlem arasında yer alan bir varlık alanı olarak kabul edilmiş ve buradan beslenen Vahdet-i Vücûd nazariyesine göre "varlıkta birlik" ya da "vahdet" kavramları öne çıkarılarak "varlık sadece Allah'ın varlığından ibaret"⁶⁴ görülmüştür. İşte bu minvalde görüş beyan eden mutasavvıflar, Hakk'ın oluş vasfıyla zuhûr etmesi yani varlığının dışa taşması (feyzan etmesi) fikrinden hareket etmişler, Allah-âlem ilişkisine dair farklı bir açıklama getirmeye çalışmışlardır.⁶⁵ Allah'ın varlığını kabul edip ilâhî isimleri âlemin var oluş sebebi olarak görmüşlerdir,⁶⁶ ancak âlemin varlığının gerçekliğini - Allah'tan başka varlık yoktur, "âlem" gölge/hayal varlıktır, diyerek- kabul etmemişlerdir. Bununla birlikte her ne kadar Fârâbî ve İbn Sîna gibi müslüman filozoflar "Vahdet-i Vücûd"cu olmasa da özellikle "sudûr ve zuhûr teorileri bağlamında Fârâbî ve İbn Sîna'daki varlık felsefesi ile Vahdet-i Vücûd arasındaki ilişki" dikkat çekicidir.

Zuhûr teorisi bir nev'i suffilerin filozoflardan tevarüs ederek yeniden yorumladıkları sudûr teorisinin geliştirilmiş ve dönüştürülmüş bir versiyonu izlenimi vermektedir. Öyle ki müslüman filozoflar, sudûr ve sudûr ile ilgili kavramlardan ya da Tanrı'nın "varlık olmak bakımından varlık" ya da "salt varlık" olarak anlaşılmasından tutun da "bir mahiyetinin bulunmadığı ve sırf varlık olduğu", "Bir'den bir çıkar, Mutlak Bir'den çıkan feyiz ve akışın O'nun mükemmelliğinden kaynaklandığı, bu feyzin kesintisizliği" gibi birçok telâkkiye kadar mutasavvıflar üzerinde pek çok etkiye sahip olmuştur. Mutasavvıfların tevarüs ettikleri felsefî geleneği dönüştürerek benimsedikleri anlayışa yeni bir renk vermelerini sağlayan temel iki düşünce ise "Varlık"ın birliği ve "ilâhî ilimde sâbit hakikatlerin yaratılmamışlığı" şeklinde ifade edilebilir. Suffiler tarafından "sudûr"un kavramsal ve sistematik yapısı benimsenmiş olsa da sudûrun temel özelliği olan nedenselliği vesileciliğe⁶⁷ çevirebilme mahâreti dikkat çekicidir. Yani nazarî tasavvufu benimseyen mutasavvıflar müslüman filozofların sudûr fikri ile kelâmcıların araz ya da sürekli yaratma teorilerini göz önünde bulundurarak tecelli, zuhûr, izhâr vs. tarzındaki terimlerin merkezî rol oynadığı, hem yoktan yaratmanın hem de nedenselliğin reddedilebildiği farklı bir teori ortaya koymuşlardır. Buna göre varlık olmak bakımından varlık Hak'tır, Mutlak Varlık mümkünlerin (kendileri bakımından var olmayan şeyler) hakikatlerinde tecelli eder/onlara varlık verir ve her tikel hem dolaylı hem doğrudan

⁶⁴ "Âlemin varlığı kendinden değildir. Allah'ın varlığı bizzat iken gayrinin (mâsivallah) varlığı bilgayrdır. İbnü'l-Arabî, bu mevcûdatın yani fenomenal varlıkların ontolojik konumları için bazen "vücûd-ı i'tibârî", bazen de "vücûd-ı mecâzî" tabirlerini kullanır." bkz. M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20: 501.

⁶⁵ Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", 4: 198-199.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1:112; 3:441.

⁶⁷ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 433.

Mutlak Varlık ile irtibât halindedir, sürekli yaratma ise a'yân-ı sâbitenin hallerinin yenilenmesidir. A'yân-ı sabitede bulunan varlıklar ise hariçte mevcut olmayıp, Allah'ın ilminde ezeli ve ebedî olarak bulunmaktadırlar ki mutasavvıflar göre bu makamda varlığın ezeli ve ebedî olduğu söylenebilir. Anlaşılan odur ki İbn Arabî gibi felsefi tasavvufu benimseyen düşünürler, Yeni Eflâtuncu terminolojiyi benimsedikleri Vahdet-i Vücûd prensibini desteklemek için kullanmışlar ve "tecelliyât" olarak isimlendirilebilen⁶⁸ eklektik bir düşünce tarzı ortaya koymuşlardır. Bu düşünce tarzında vurgulanan temel nokta olan Tanrı'dan doğrudan feyz alma veya O'nunla doğrudan irtibat kurma fikrinin, sudûr teorisinde yer alan nedensellik zincirinin kırılması yönünde yeni bir izâh tarzına dönüştüğü görülmektedir. Allah'ın, âlemi kendi isim ve sıfatlarını meydana çıkarmak için yarattığını düşünen mutasavvıflar, kudret olmaksızın kadîr, verme olmaksızın cömert, beslenenler olmaksızın rezzâk gibi kavramların etkisiz kalacağını savunmuşlar, dolayısıyla Allah'ın kendisine ait olan bu kavramların isimlerini ve kendi sıfatlarının tecellilerini göstermek için âlemi yarattığını belirtmişlerdir.⁶⁹

Ayrıca vahdet-i vücûda temel teşkil eden Nûr-i Muhammedî ile Hıristiyanların ilâhî kelime olarak kabul ettikleri Hz. İsa'ya yüklenen anlamın birbirine olan benzerliği⁷⁰ düşünüldüğünde, bunun yanında Hakikat-i Muhammediyye⁷¹ nazariyesinin Yeni Eflâtunculuk ve Hıristiyanlık gibi yabancı kaynaklardan Şiîliğe, oradan da tasavvufî düşünceye geçtiği⁷² dikkate alındığında Kurân'da olmayan vahdet-i vücûd fikrinin⁷³ ve dolayısıyla da sufîlerin zuhûr teorisinin kafa karıştırıcı birçok izaha da imkân verebileceği⁷⁴ de söylenebilir.

Sonuç

Kelâm, felsefe ve nazari tasavvuf penceresinden Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi araştırdığımız makalemizin -ulaştığımız neticelerini özetlemeyi hedeflediğimiz- bu sonuç bölümünde; "tek, eşsiz ve benzersiz Allah ve bu çokluk âlemi nasıl açıklanabilir?" sorusunu cevaplamaya yönelik geliştirilen *hudûs*, *zuhûr* ve *sudûr* teorilerine ilişkin varılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür.

⁶⁸ Netton, "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 353.

⁶⁹ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, (İstanbul, 1992), 498.

⁷⁰ Mahmut Çınar, "Vahdet-i Vücûd Teorisinin İnanç Açısından Değeri", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, ed. Mehmet Bulğen - İsmail Taşpınar (İstanbul. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2015), 205-2019.

⁷¹ İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1:119.

⁷² Tj. de Boer, "Nûr", *İA*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964), 9: 354; Mahmut Ay, "İşâri Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 69.

⁷³ Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Vahdet-i Vücûd Fikri Var mı?", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 275-282.

⁷⁴ Mahmut Çınar, "Nûr-i Muhammedî Teorisinin İnanç Açısından Değeri", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 165-167; Ömer Türker, "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi" *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II*, 254; Mustafa Sabri, "Kainatın Allah'a Göre Durumu (Mevkî'ul-Âlem min'Allah) Birinci Bölüm 'Vahdeti Vücud' Meselesi", trc. Hüseyin Atay, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, VI/ 3-4 (1976): 63-80; Mustafa Sabri, "Vahdet'ül-Vücud", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hüseyin Atay, 20 (1975): 257-274.

Kelâmcılara göre "yaratma" irâdeye dayalı hür bir fiilin neticesinde meydana gelmiştir ve yaratma (yani olmayan bir şeyi var etme eylemi) yaratılan her şeye sinmiş, yaratılmışlık özelliğini varlığa vermiştir. Tüm evrende gözlenebilen yaratılmışlık ya da sonradan oluş (hudûs) özelliği, Allah'ın dış dünyada insana görünen işleri olarak dikkat çekmektedir, ancak insanın evrendeki bu işaretleri (Allah'ın işlerini) fark ederek anlamlandırabilmesi tamamen kendi yapısında bulunan akıl yürütme yeteneğini önyargısız olarak kullanma tercihiyle mümkün olabilmektedir. Zira bu noktada insanın niyeti önem arz etmekte, ancak hakikâti araştırma niyetiyle düşünen, araştıran ve sorgulayan bireyler sembolleri doğru okuyabilmektedir. İşte evrendeki tüm varlıklarda gözlemlenebilen değişim-dönüşüm, sonradanlık, acziyet vs. özellikler yanında tüm varlıkların hassas kanunlara ve ince ayarlara bağlı oluşu, bir gâye ve düzene yönelen bir işleyişe hizmet edişi üstün ilim, irâde ve kudret sahibi olan Yaratıcı bir Varlık'a işaret etmektedir. Burada Allah-âlem/Yaratıcı-yaratılan ilişkisini açıklarken "varlığı kendinden ve yaratılmışlardan tamamen farklı, üstün sıfatlara sahip eşsiz ve benzersiz olan Yaratıcı, kendisi dışındaki tüm varlıkların var olmalarının ve varlıklarını devam ettirebilmelerinin kaynağı" olarak kabul edilmektedir.

Bu bakış açısına göre âlemin (eşyânın) gerçekliğine ilişkin bir varlık anlayışından yola çıkılarak Allah'ın Yaratıcılığına dikkat çekilmektedir ve açık bir şekilde Allah-âlem/Yaratıcı-yaratılan ayrımı yapılarak Yaratıcı'nın yaratılanla olan sürekli ilişkisi (sürekli yaratması) göz önünde tutulmak sûretiyle *hudûs teorisinin* dayandığı varlık ve bilgi sisteminin zemini vurgulanmaktadır. Bu teoriye göre evrenin/âlemin varlığıyla ve varoluşuyla ilgili hayatî anlama sahip olan Allah hakkında bilgi edinebilmemize imkân veren ve Allah-âlem ilişkisini keşfedebilmemizi sağlayan en önemli kaynak *evrenin varlığı ve yapısı* (dış dünya) ve *akıldır* (insanın yapısındaki bilgi edinmeye ve varlığı anlamlandırmaya yönelik kâbiliyetlerdir). Bununla birlikte *hudûs teorisinin* temel ilkelerinin *Kur'an vahyi* ile uyumlu olduğu da anlaşılmaktadır. Zira evrenin kendi varlığı ve selim aklın bağlantı kurarak bilgi edinme gücü yanında destekleyici/tamamlayıcı/açıklayıcı/derinleştirici işleviyle *vahiy* de dikkatleri dış dünyaya çevirerek evrendeki çokluğun "yaratılan varlıklar veya Allah'ın âyetleri olarak" bir anlam taşıdığını, Allah hakkında bilgi verme ve çıkarımda bulunmanın bir aracı olarak çokluğun yani dış gerçeklik dünyasının Allah'a bağımlı ve muhtaç fakat Allah'tan tamamen farklı bir varlık statüsünde bulunduğunu beyan etmektedir.

Kelâmcılar filozofların aksine Allah için "illet" kavramını asla kullanmazlar, çünkü onlara göre Allah "illet" değil "fâil" dir. Fâil ise herhangi bir zorunluluk sebebiyle ya da tabiatı icâbı (bi't-tab') yaratmaz. Yani ilâhî fiillerdeki çeşitlilik ve zaman içindeki belirlenmeleri bir irâdenin varlığını göstermektedir. İşte kelâmcıların filozofları eleştirdiği asıl noktalardan biri Allah'ın "mûcibun bi'z-zât" olduğu iddiasıdır ki, bu iddia âlemin zaman açısından kadîm oluşu esasına dayanmaktadır. Kelâmcılar ise Allah'ın "fâil-i muhtâr" olduğuna vurgu yaparak âlemin zaman açısından hâdis olduğunu savunurlar. Irâdenin ezeli olması yaratmanın da ezeli olmasını gerektirmez, zira ezeli olan irâdenin fiillere taalluku zaman içinde ve zamana bağlı olabilir.

Hudûs teorisi Allah'ın varlığına ilişkin bilgi edinme konusundaki kelâmcıların ilk hareket noktasını belirlemiştir. Zira âlemin hudûsunun ispatından yola çıkarak Allah'ın varlığını bilmenin imkânından söz eden kelâmcılar, Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin meseleleri âlemin yaratılmışlığı üzerinden yapılan akıl yürütmelere dayandırmışlardır. Elbette ki Allah'ın varlığını bilmenin imkânına ilişkin argümanların yanı sıra burada üzerinde durulan temel nokta, "yaratma fikrinin" evreni ve evrendeki varlıkların kaynağını izah etme yolu oluşuyla Allah'ın âlemi yoktan yarattığı ve sürekli yaratma ile âlemin varlığını devam ettirdiği, âlemin Allah'ın bir parçası ya da sıfatlarının bir bütünü olmadığı/olamayacağı yönündeki hassasiyetlerdir. Zaten kelâmcıların Allah'ın kadîm oluşuna ve ezelî irâdesine ısrarla vurgu yapması, âlemin yok iken var edildiği, var oluşun sonradan ve belli bir zaman diliminde ya da zamanın kendisiyle gerçekleştiği düşüncesiyle ilişkilidir. Yani Allah evreni yoktan yaratmıştır, yaratılış yoktan varlığa gelişir.

Müslüman Filozoflara göre ise "sudûr" teorisi bütün varlıkların, var olan her şeyin kaynağı ve ilk sebebi olan Allah'tan (Vâcib Varlık'tan) âlemin feyezân etmesidir (taşıp yayılmasıdır) ki, onlara göre İlk ve Zorunlu Varlık'tan (Allah'ın dışındaki) tüm mümkün varlıklar sudûr nazariyesi ile meydana gelmekte, âlem Tanrı'dan derece derece hiyerarşik bir düzen içerisinde çıkmaktadır. Mutlak Akıl'ın (İlk Varlık, Tanrı) kendi varlığını düşünmesiyle "ilk akıl" yani kendinde ilk mümkün varlık sudûr ederek hiyerarşi devam etmektedir. Buna göre kendi kendini düşünen ilâhî düşüncenin fiili olarak görülen yaratılış, bir hareket noktasından başlayarak mümkün varlıklar zincirine uzanan determinist bir çizgi, zorunlu bir sıralanma takip etmektedir. Yani buradaki yaratılış (halk), varlığın Allah'tan sudûr yoluyla ortaya çıktığını ifade etmekte ve Allah'ın *bilmesi* yaratması anlamına geldiği için ayrıca bir *irâde* ve *kudret* sıfatına gerek kalmamaktadır. Varlığın zarurî (zorunlu) ve mümkün olarak iki temel gruba ayrıldığı bu sistemde, "Bir'den yalnız bir çıkar" ve "Allah'ın yani zorunlu varlığın düşünmesi; ibdâsı, var etmesi, feyz etmesi anlamına gelmektedir ve tam olarak mahiyetini bilemediğimiz (maddesi, sûreti ve cismi olmayan) mümkün varlığın var olma sebebi olmaktadır.". Bir'den çokluğa geçerken kullanılan aracı varlıklar ise Allah'tan aldıkları güç ve yetki ile sudûrun seyrini devam ettirmektedirler. Bu teoride "Allah'ın varlığı kadîmdir" ifadesiyle kastedilen şey "zamanda kıdem" olmayıp "varlık açısından kıdem"dir, yani varlığı mümkün olan âlem, zât itibarıyla Tanrı'dan sonradır, Allah-âlem ilişkisi ise zaman dışı olarak anlaşılır. Bu düşünce sisteminde varlığı zorunlu ve her şeyin ilkesi olan, kendisinden sonraki şeylerden münezze, cinsi, mahiyeti, ortağı, zıddı, tanımı olmayan İlk'in⁷⁵ yaratma eylemi olan "ezelî sudûr", baştanbaşa rasyonel bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir.

Müslüman filozoflar Yeni Eflâtuncu düşünceleri İslâmî ilkelerle uzlaştırma gayreti taşımış olsalar da Yeni Eflatuncu fikirlerin onların düşünce sistemlerine ne denli yön verdiği ve baskın bir şekilde tesir ettiği gözlenebilir. İslâm felsefe tarihine, özellikle de Fârâbî'ye, İbn Sînâ'ya ve tasavvufun nazarî düşüncesine derin etkisi olan sudûr nazariyesi hassaten "İlk kavramı, idealar fikri, varlık mertebeleri, varlıkların İlk

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ: Metafizik II*, 88-99.

varlığa duydukları aşk sebebiyle ona ulaşma arzusu ve ruhun olgunlaşması düşünceleriyle" birçok filozof ve mutasavvıfı etkilemiştir. Öyle anlaşılıyor ki Allah'ın muhtar değil mucib olduğu, bildiği her şeyi yarattığı, evrenin kadim olduğu sonucunu getiren sudûr anlayışı; tüm varlığı irâdesi ile yoktan yaratan, hayatın bütün yönlerini kuşatarak yaratmaya her an devam eden -dinî düşünce geleneğindeki- Allah anlayışla çelişmekle/uyuşmamakla itham edilerek eleştirilmiştir. Esasında sadece aklî ve felsefî bir izâh tarzı olduğu kabul edilerek sudûr nazariyesinin bir inanç ilkesi niteliği taşımadığı dikkate alınrsa sudûr nazariyesi gibi var oluşu açıklamaya çalışan bu tarz yorumlar, düşünce zenginliğinin bir ürünü olarak da görülebilir.

Mutasavvıflara göre "zuhûr" veya "izhar", yaratmayı Mutlak Varlık'ın (varlık olmak bakımından varlık) ezeli mahiyetlere "varlık vermesi" olarak kabul etmektir, yani Mutlak Varlık'tan sadece varlık çıkacağı için O'nun yaratması ancak "varlık vermek"ten ibaret görülebilir. Bu görüşü savunan mutasavvıflara göre mahiyetler ezeli olduğuna göre yokluk ve yoktan yaratmak anlamsızdır. Bu yüzden yaratma "varlık vermek" anlamına gelmektedir ve ilâhî bilgide "sâbit" şeyliğe varlık verilebilmektedir. Bir başka ifade ile Mutlak Varlık, bilgisinde "sâbit" olarak bulunan ezeli mahiyetlere ya da şeyliklere varlık verir ve onları dışta izhar eder, işte felsefî (nazarî) tasavvuf anlayışında yaratılış böyle izah edilmiştir. Bu anlayış "vesileci sudûr" olarak da bilinmektedir. Sufilerin sudûr teorisine bu denli alâka göstermeleri, özellikle yaratan ile yaratılan arasındaki benzerliği açıklama noktasındaki teorisinin gücü sebebiyledir. Tanrı-âlem veya âlem içindeki her şey arasındaki benzerlik, "büyük âlem-küçük âlem"⁷⁶ ilişkisini açıklarken sufilerin sürekli atfı yaptığı bir meseledir. Sonucun asıldan "çıkması" tarzında bir Tanrı-âlem ilişkisini benimseyen sufiler, sudûrun farklı bir şekline yönelmişlerdir. Ortaya çıkan ürünün veya yeni bilginin ya da yaratılan şeyin sebepte içkin bulunduğunu savunan sufilerin anlayışı, İbn Sînâ'nın "Önde olan sonradan geleni içerir" şeklinde ifade ettiği düşüncesinin açılımı şeklinde görülebilir.⁷⁷

Zuhûr teorisini benimseyen mutasavvıfların varlığı açıklamaya yönelik görüşleri, zuhûr ya da vahdet-i vücûd düşüncesi, felsefî bir nazariye olarak ele alınıp değerlendirildiğinde yani felsefî bir format olarak sunulduğunda kabul edilebilir bir hâl almaktadır, dahası zihinsel birtakım teorik problemlerin çözümüne de katkı sağlayabilmektedir. Fakat zuhûr ya da vahdet-i vücûd teorisini dinî bir formatta, dini bir ilkeymiş gibi sunma gayreti beklenebileceği üzere birtakım tenkit ve tartışmalara yol açmıştır, açmaya da devam edecektir. Zira herkesin aynı anlamı yüklediği vahdet-i vücûd düşüncesi, birbirinden farklı versiyonlara dönüşebilen bir alan olarak karşımıza çıkmakta ve tevhîd inancına yönelebilecek yanlış algıların üretilebileceği bir zemin olarak kullanılmaya da müsait bir alan sunmaktadır.

⁷⁶ "Hakk'ın tecellisi bütün merâtib içerisinde ancak mertebe-i insanda kemâle ulaşılır. Bu sebeple insan küçük bir âlem (âlem-i sagîr), bütün âlemin bir hulâsası olarak görülür. Bu hususiyetinden dolayı da Allah'ın halifesi ancak insan olabilir." bkz. M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", 20: 500.

⁷⁷ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizikî*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 62.

Esasında felsefî bir yaklaşım olduğu, yabancı kültür ve felsefelerin etkisiyle tevhid akidesini zedeleyecek birtakım görüşlerin bünyesine aktarıldığı, hurafelerin ayıklanması gerektiği kabul edildiği ve amelî tassavvuf ile olan farkı belirtildiği, dinî naslarla, akılla ne ölçüde uyum gösterebildiği, hayatın gerçekleriyle bağdaşıp bağdaşmadığı gibi noktalar açık yüreklilikle ortaya konulabildiği sürece *nazarî tassavvuf*, düşünce zenginliği çerçevesinde değerlendirilebilir.

Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de göklerde ve yerde ne varsa her şeyi gerçek birer varlık olarak yarattığını ifade etmektedir. Buradan birliği yok olanın varlığının da olmadığı dolayısıyla "Allah dışındaki varlığın (yani yaratılan çokluğun) hayal yani gerçek olmadığı" tezinin, Kur'ân mesajında yer alan "Allah'ın yarattığı çokluğun da varlık sahibi olduğu" teziyle çeliştiği anlaşılabilir. Vahdet-i Vücûd ile onun problemlili olan tüm yorumları daha doğrusu âlemin gerçekliğini, şahid oluşunu gölgeleyen ve her şeyi Allah'ın bir parçası gören, yaratan-yaratılan ayrımını önemsemeyen tüm anlayışlar Kur'ân'ın bize sunduğu varlık çerçevesiyle uyuşmamaktadır. Elbette ki mutlak varlık tek olan Allah'tır, bu konu da hiçbir müslüman farklı düşünmemektedir, fakat yaratılanı/âlemi konumlandırmaya gelince birbirinden oldukça farklı anlayışların ortaya çıktığı görülmektedir. Kur'ân-ı Kerim, açıkça yaratan-yaratılan ayrımı yapmaktadır ve varlık anlayışında yaratılan varlığın yani gerçek varlıklar olarak çokluğun, aklını kullanan her insan için Allah'ın varlığına şahidler/tanıklar olduğunu ifade etmektedir. Yani Kur'ân'a göre her şey yaratılmış konumunda Allah'tandır, Allah'ın yaratmasıyla, ama her şey Allah değildir. Bütün madde âlemini bir benlik, Yaratıcı'yı ise onun ruhu olarak varsayan, evreni Allah'ın vücûdundan ibaret gören anlayışlara itibar etmek, Kur'ân'ın vücud-mevcûd ayrımıyla ve mevcûdun şahid (âyet) oluşu söylemiyle uyuşmamaktadır. Varlığın sebebi "vahdet" denildiğinde bu söylem "birliği olmayanın varlığı yoktur" anlamını beraberinde getirebilmektedir, buna göre varlığın sebebi "vahdet" değildir. Öyle anlaşılıyor ki birliği olmayanın (âlemin) varlığına "yok" diyebilmenin yolu, "Âlem yani çokluk hâli *varlığı* nefyeder." tezine dayanmaktadır. Bilâkis birliği olmayanın varlığı niçin yok olsun? İşte vahdet-i vücûd anlayışı "birliği olmayanın varlığının da olmadığı" düşüncesine yol açarak Allah dışındaki varlığın (âlemin) hayal olduğu, gerçek olmadığı inancını beslemektedir. Oysaki parçalardan meydana gelmesi, parçalar halinde olması bir başka deyişle çokluk özelliği göstermesi daha önceden de ifade ettiğimiz gibi "âlemin varlık sahibi oluşunu" dışlamamaktadır; esasında âlemin varlığı, çokluğu (âlem) var eden/çokluğa varlık veren Allah'a işaret eden keşif alanı oluşuyla önemli bir değer/anlam taşımaktadır.

İslâm dışı felsefî ve mistik mirasa dayanan fikirleri dönüştürme ya da İslâmî bir yön verme tarzındaki her türlü girişim, varlığı açıklamaya yönelik geliştirilen *-hudûs, sudûr, zuhûr* vb. gibi- farklı yorumlar, temel İslâm inanç esaslarına aykırı olmamak kaydıyla ve temel İslâmî ilkelerden uzaklaşmadığı sürece gökkuşağı renkleri gibi düşünülebilir, öyle anlaşılıyor ki dile getirilen her türlü farklı tasavvur, ancak bu minvalde kültürel zenginlik içerisinde değerlendirilebilir ve böylece farklı açıklamalar İslâm toplumunda mümtaz bir konum arz edebilir.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-A'la. *Tasavvuf*. Çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı 1999.
- Aygün, Fatma. *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Bağdâdî. *Usûlü'd- dîn*. İstanbul: Dârü'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1346/1928.
- Bâkîllânî. *Kitâbu't-Temhîdî'l-evâil ve telhîsî'd-delâil*. Nşr. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut-Lübnan, 1. Baskı 1987/1407.
- Boer, Tj. De. "Nûr". *İA*. 9: 353-355. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1964.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Câhız. *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arâbî, 1969.
- Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton: Crossway Books, 3. Baskı 2008.
- Cüveynî. *el-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. Nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd. Kahire, 1950.
- Cüveynî. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. Thk. Esad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.
- Çelebi, İlyas. "Zühhd ve Kuruluş Dönemlerinde Kelâm-Tasavvuf İlişkisi". *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998, 85-107.
- Davies, Paul. *The Mind of God*. New York: A Touchstone Book Published by Simon&Schuster, 1993.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevi". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 4. Baskı 2017.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Deniz, Gürbüz. *Kelam-Felsefe Tartışmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı 2015.
- Druart, Therese-Anne. "Metafizik". *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor. Trc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Baskı 2015.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî. *el-Mu'teber fi'l-Hikme*. Nşr. Şerefeddin Yalıtıkaya-Süleyman Nedvî. 3. Haydarâbâd 1358.
- Erdemci, Cemalettin. "İslâm Kelâmında Kozalite Problemi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 : 11-32. 2014.
- Ess, Josef van. *Mu'tezile Atomculuğu*. Çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 10/1: 255-274. 2012.
- Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Weisbaden, 3. Baskı 1980.
- Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*. çev. Mehmet Daklılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Filiz, Şahin. "Misticizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefi Bir Yaklaşım-". *Diyanet İlmi Dergi*. 30/1: 103-124. 1994.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarlılığı*. Terc. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul, 2005.
- Güçlü, Betül. "Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*. 14/3 (2014): 127-141.
- Günaltay, M. Şemseddin. "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi". *Darulfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 1/1:98-99. 1925.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Hawking, Stephen. *Eveni Kucaklayan Karınca*. Haz. Gene Stone. Ankara: Alkım Kitapçılık Yayıncılık, 1993.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. Çev. Erol Güngör. İstanbul: Tur Yayınları, 1981.
- İbn Fûrek. *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-hairin*. Nşr: Hüseyin Atay. Ankara, 1974.

- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-İşârât*. İstanbul, 1290/1873.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler = el-İşârât ve't-Tenbihât*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ*. Kahire, 1960.
- İbn Sînâ. *Kitabü'ş-Şifâ: Metafizik II*. Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Rüşd. *Tehafütü't-Tehafüt*. Nşr. M. Bouyges. Beyrut, 1930.
- İbnü'l-Arabi. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 1-4. Mısır: Bulak, 1297.
- Karadaş, Cağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl: İslam Araştırmaları*. 8:7-22. 2007.
- Karadaş, Cağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)*. 2/2: 81-100. 2002.
- Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14/2: 59-80. 2005.
- Kaya, Mahmut. "Meşşâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 393-396. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kılıç, M. Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Muhammet Fatih. *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2008.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'nın Kelamcılarının Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 15/28: 115-134. 2010.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. "Mistisizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 188-190. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Marmura, Michael E.. "Gazâlî". *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Peter Adamson - Richard C. Taylor. Terc. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 4. Baskı 2015.
- Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Montague, W. M. Peperell. *The Ways of Knowing or The Methods of Philosophy*. London, 1925.
- Nesefî. *Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Neşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara, 2003-2004.
- Netton, Ian Richard. "İslâm Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk". Çev. Gürbüz Deniz. *Dinî Araştırmalar*. 7/ 19, 2004.
- Rahman, Fazlur. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Çev. Ömer Ali Yıldırım- Mehmet Ata İz. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Sarioğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 4.Baskı 2017.
- Taslaman, Caner. *BigBang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2003.
- Taslaman, Caner. "Tanrı-Evren İlişkisi ve Mûcize Sorunu Açısından Determinizm, İndeterminizm ve Kuantum Teorisi"., *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2006): 163-186.
- Türker, Ömer. "Metafizik: Varlık ve Tanrı". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. Ankara: İSAM Yayınları, 4.Baskı 2017.
- Uludağ, Süleyman. "A'yân-ı Sâbite". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı 1994.



KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW:

İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ŞİA-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİ (ŞERİF EL-MURTAZÂ ÖRNEĞİ)

*“Arslan, Hulusi, İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi
(Şerîf el-Murtazâ Örneği). İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017. 252 s.”*

Damla SAVAŞ
Yüksek Lisans Öğr., Yalova Ü. İslâmî İlimler F.
damlasavas.16@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9873-6598>

Kelâm sahasında nitelikli çalışmalarıyla tanınan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hulusi ARSLAN tarafından kaleme alınan ve günümüze kadar ulaşan bir tartışmayı aydınlığa kavuşturucu nitelikteki bu eser Endülüs Yayınları tarafından 2017 yılında okuyucuların teveccühüne sunulmuştur. Eser, Şia kelâmını güçlü bir şekilde temsil eden ve bu noktada mezhebe kayda değer bir duruş kazandıran, 14. asır imamet düşüncesinde büyük dönüşüm ve değişime katkıda bulunan Şerîf el-Murtazâ 'yı ele almakla gerek küllî gerekse bireysel meselelere dair nitelikli bilgi verme amacıyla muvaffakiyet elde etmiş görünmekte ve Şerîf el-Murtazâ'nın, görüşlerini, Mu'tezile ile karşılaştırmak suretiyle, Mu'tezile'den etkilendiği yönündeki kanaatleri tahkik etme imkânına kapı aralamaktadır.¹ Kitabın arka kapağında Mu'tezile'nin beş esasına (*usûl-i hamse*) ek olarak giriş bölümünün baş tarafından seçilmiş bir pasaj da yer almaktadır.

Eser bir önsöz, bir giriş, iki ana bölüm, sonuç ve kaynakçadan oluşmaktadır. Yazar, kitabın giriş kısmında Şia ile Mu'tezile'nin her ne kadar İslâm düşünce ekolleri içerisinde kendilerine özgü karakterlere sahip olan müstakil mezhepler olduğunu ifade etse de (s. 14), imâmet ile ilgili meseleler bir tarafa bırakıldığında bu iki mezhep arasında dikkat çeken büyük çaplı bir benzerliğin olduğunu, Şii olmayan yazarların, Şia'nın Mu'tezile'den etkilendiğini kabul ederken Şii yazarların bunu kabul etmediğini vurgulamaktadır. Mu'tezile'den etkilenildiğine dair görüş beyan eden yazarlar arasında Hayyât, İmâm el-Eş'arî, Devvânî, Cemaleddîn el-Kâsımî, İzmirli İsmail Hakkı, Yusuf el-Menâî, Goldziher, Adam Mez, Tritton gibi isimlere atıfta bulunurken (s. 14-16), Şia'nın Mu'tezile'den ayrı bir mezhep olduğunu ve onlardan

¹ Konuya ilişkin daha önceden kaleme alınan eserler sırasıyla şöyle zikredilebilir: Rasûl Caferyân'ın *el-Mesârü'l-fikrî beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'a* (trc. Halid Tefvik, Beyrut: 1993), Aîşe Yusuf Menâî'nin *Usûli'l-akâide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şi'ati'l-İmâmiyye* (Katar: 1996), Kamil Güneş'in *Şii Kaynaklarda Şia (İmamiyye) ile Mu'tezile Arasında İttifak ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler* (Elmi Mecmuası, sayı 2, Bakü: 2004, ss. 183-202), Niyazi Kahveci'nin *Mu'tezile ile Şia Arasındaki Siyasal Tartışma* (Ankara: 2006).

fikir iktibâs etmediğini ısrarla vurgulayanların başında Şeyh Müfid'in geldiğini ifade etmektedir. Zira Şeyh Müfid'e göre Şîa'nın en önemli esası imâmet iken Mu'tezile'nin temel esasının iman ile küfür arasındaki fark statüsü (*el-menzile beyne'l-menziletayn*) olduğunu zikretmektedir (s. 16-17). Yine yazar, Şîa-Mu'tezile etkileşimi hakkında birbirinden farklı görüşler bulunduğunu, ancak Batı'da ve İslâm dünyasında konuya ilişkin müstakil araştırmaların sınırlı olduğunu (s. 19), etkileşimin boyutlarını daha yakından görebilmek adına Şerîf el-Murtazâ'nın görüşleri üzerinde bu karşılaştırmalı yöntemin uygulanmasını üstlendiğini ifade edip kitaba bu şekilde bir giriş yaptıktan sonra Şerîf el-Murtazâ öncesi Şîa-Mu'tezile ilişkisinin tarihi seyrine değinmeyi uygun görmüştür (s. 20).

Şerîf el-Murtazâ'ya göre Şîilik hicrî birinci yüzyıl geçtikten sonra ortaya çıkmıştır ancak imâmet teorisinin nass, mucize ve masumiyet gibi temel unsurları ise ilk defa hicrî ikinci asırda yaşamış olan Şîî kelâmcılar tarafından ileri sürülmüştür. Hicrî ikinci asırda yaşamış olan Şîî ve Mu'tezilî kelâmcıların birbirinden farklı görüşlere sahip olduğuna ve bu dönemde daha çok, Allah'ın cisim olarak tahayyül edildiğine, bu durumun ise Mu'tezile tarafından tevhîd anlayışına aykırı olduğuna dikkat çekilir (s. 20). İlk dönem Şîî kelâmcılar, istitâatin fiilden önce olduğunu kabul etmekle Mu'tezile'ye benzemişse de insan fiillerine ilişkin görüşleri ile onlardan tamamen ayrılmaktadırlar (s. 22-23). Önceleri Mu'tezilî olan Dırâr b. Amr'ın, Râfîzîlere ve ihtilalci ilk Şîî fırkalara karşı tenkitler yazdığı (s. 23-24), bu münâzara ve tenkitlerin Şîa ile Mu'tezile arasındaki karşıtlığı göstermesi bakımından önemli olduğuna değindikten sonra bir de Nu'mân el-Ahvel'in "Kitabü'r-red ale'l-Mu'tezile fi imâmeti'l-mefdûl" adlı eserinin Mu'tezile'ye karşı Şîa tarafından yapılan ilk reddiyelerden olduğunu göstermek bakımından önemlidir (s. 24). Ne var ki Hişâm b. Hakem'in Nazzâm üzerindeki etkileri, Bağdat Mu'tezilesi'nin Şîî eğilimi gibi örnekler Şîa-Mu'tezile arasındaki etkileşime işaret etmektedir (s. 25). Yine Abbasiler'in siyaset anlayışı Şîa ile Mu'tezile'yi yakınlaştırmıştır. Bu sebeple Bağdat Mu'tezilesi Şîîlere daha yakın bir pozisyonda olmuştur. Bağdat Mu'tezilesi'ni etkileyen bir diğer unsur da Şîîliğin merkezi olan Kûfe'den çok sayıda kişinin Bağdat'a taşınmış olmasıdır. Ancak siyasetin değişmesiyle birlikte Şîa ile Mu'tezile arasındaki bu siyasi yakınlık bir karşıtlığa dönüşmüştür (s. 26-27).

Yazar burada son olarak, kelâmını Mu'tezilî istikamette geliştiren ve akla dayalı Şîî kelâmının oluşmasında en önemli katkıyı yapan, bu anlamda Mu'tezile'nin aklî yaklaşımlarını düşünce sistemine katan kişilerin başında İmâmiyye Şîasi'nin önemli isimlerinden Şeyh Müfid'in geldiğini söyleyerek Şeyh Müfid'den sonra onun rasyonel düşüncelerini devam ettiren Şerîf el-Murtazâ'dan bahsetmektedir (s. 32). Ne var ki Şeyh Müfid aklın kullanımında daha az radikal olan Bağdat Mu'tezile ekolünü Şîî anlayışına daha yakın bularak onların görüşlerine meyiletmekte; Şerîf el-Murtazâ ise akıl konusunda daha radikal tutum sergileyen Basra Mu'tezilesi'nin görüşlerine yakın bir konumda bulunmakta ve dinin temel esaslarını tesbit etme noktasında akla büyük bir önem atfetmektedir. (s. 32-33).

Birinci bölüme yazar, Şerîf el-Murtazâ'nın ilmî ve kültürel bakımdan çeşitlilik ve zenginliğin bulunduğu ancak aynı zamanda siyasî ve dinî açıdan çalkantılı bir dönemde yaşadığını, Şerîf el-Murtazâ'nın yaşadığı bu tarihi kesitin aynı zamanda

Şia ile Mu'tezile'nin yakınlaşmaya başladığı bir dönem olduğunu ifade ederek giriş yapmaktadır (s. 39). Tahsil hayatında en önemli yeri hocası Şeyh Müfid almış olmakla beraber hocalarından Mu'tezile'ye mensup olanlar da vardı. Bu yüzden Mu'tezilî bir eğitim sürecinden geçmiş, Bağdat'ta rasyonel öğretilere sahip bir kişi olarak yetişmiştir (s. 46). Yazar, Şerîf el-Murtazâ'nın ilimleri zâtında mezceden bir kişilik olduğuna vurgu yaparak ayrıca Şia kelâmının sistemleştirilmesindeki önemli katkılarından dolayı kelâm ilminde Mu'tezile'den Kâdî Abdulcebbar'a denk görüldüğünün altını çizmiştir (s. 56). Husûn-kubuh teorisini ondan benimseyen ve aklın tek başına bazı temel ahlâkî hakikatleri bildiği hususunda onunla aynı görüşü paylaşan Cafer et-Tûsî kendisinden ders alan en önemli ve meşhur talebelerindedir (s. 59).

Bu aşamadan sonra yazar, bilgi teorisinden başlamak üzere Şerîf el-Murtazâ'nın görüşlerini tek tek ele alarak incelemeye tâbi tutmuş, bilgi teorisinin ana unsurlarının Mu'tezile'nin düşünce sistemi üzerine bina edildiğini, bilginin ne olduğu hususunda Kâdî Abdulcebbar'ın görüşünü benimsediğini ve "objesine karşı nefsi sükûna erdirmeyi amaçlayan şey" olduğuna dair bir tanım yaptığını ifade etmiştir (s. 63). Şerîf el-Murtazâ, nazar ile fikir kavramının aynı manaya geldiğini söylemekle de Mu'tezile'ye uymuş (s. 68), nazarın ve nazardan doğan bilginin insanın eylemi olduğu (s. 69) ve aynı zamanda Allah'ı bilmek için nazarda bulunmanın mükellefin ilk vazifesi olduğu (s. 70), mükellefin, öğrenmekle sorumlu olduğu ilimleri elde etme imkânına kavuşması ve fiillerinin teklifin gerektirdiği biçimde meydana gelmesi olayına akıl denmesi (s. 74) hususunda Kâdî Abdulcebbar ile müttefik olmuştur. Ona göre vahiy olmasa da insan, bazı temel ahlâkî yükümlülüklerinden aklen sorumludur (s. 75). Binâenaleyh, itikâdî alanda taklidi reddetmekle, tevhit, adalet, nübüvvet ve imâmet olarak gördüğü usûlû'd-dîni akılla ispatlamaya çalışmada itizali bir yaklaşım sergilemiş, Kur'ân-ı Kerîm'de tebdil ve tağyîr olduğunu iddia edenlere karşı sert bir tavır almış ve Kur'ân metninde zerre kadar bir değişimin meydana gelmediğini savunmuştur (s. 79). Yine, zâhirî itibarıyla teşbih ve tescim ifade eden ayetlerin müteşâbih olduklarını belirterek uygun teviller yapmaya çalışmış fakat yapılan tevillerin Allah'ın murâdı olduğuna kesin bir şekilde hüküm verilemeyeceğini, çünkü müteşâbih ayetlerin çeşitli manalara muhtemil olabileceğini söylemektedir (s. 81). Aynı şekilde ihtimale ve te'vile açık olmayan aklî delile dayandığını iddia ederek imamların büyük ve küçük günahlardan mâsum olduklarını iddia etmiş, sünnetin kapsamına mâsum olan Efendimiz ile birlikte yine mâsum kabul edilen imamların söz, fiil ve takrirlerini de dâhil etmiştir (s. 82). Ayrıca Şerîf el-Murtazâ, haberlere şüphe ârız olacağından şeriâtın muhafaza edilebilmesi için mâsum bir imamın gerekliliğini şart koşmuştur (s. 87). Hocası Şeyh Müfid'in fıkhîta destekleyici bir nokta unsur olarak gördüğü âhad haberlerin itikâdda delil olmadığı hususunda Mu'tezile ile aynı görüşte olmanın yanı sıra şer'î hükümlerde dahî haber-i vâhid ile ameli geçerli görmeyerek Mu'tezile'den ayrılmaktadır (s. 90). İcmâ'nın hüccet olma değerini de içerisinde mâsum imamın bulunduğu bir topluluğun ittifak etmiş olmasına bağlamakta (s. 90), aklın itikâdî asılların öncelikli dayanağı olduğunu düşünürken, onu fıkıh alanında delillerin sonuncusu olarak değerlendirmektedir (s. 91-92).

İkinci bölüme yazar, Şîî inanç esaslarında ilk iki sırada genellikle tevhd ve adaletin yer almasında Mu'tezilî bir tesire işaret edildiğini vurgulamakla başlamıştır (s. 94). Şerîf el-Murtazâ 'ya göre Allah, ancak akıl yürütülerek nazarla bulunabilir. Nitekim nazardan doğan bilgi olması hasebiyle Allah'ı bilmek, zorunlu bir bilgi değil iktisâbî bir bilgidir (s. 96). Din ve dünya işlerinde nazar etmenin vacip olma yönü, nazarı terk etmekten doğacak zararın korkusu ile nazar etmek suretiyle ortaya çıkacak olan zararı giderme ümididir. Dolayısıyla Allah'ın, nazarı terk etmekten doğan korkuyu bu kişinin hatırına getirmesi gerekir (s. 97). Şerîf el-Murtazâ, sıfatlar hususunda da Mu'tezile ile aynı görüşleri benimsemekte, Ehli Sünnet'in ilim, irade, kudret gibi manâ sıfatları ezeli, kadîm ve Allah'ın zâtıyla kâim olmakla beraber zâtının ne aynı ne de gayrı olduğu şeklindeki sıfat anlayışına bir reddiye olarak Allah'ın sıfatlarını hâdis veya kadîm manalar olarak kabul etmemekte, Mu'tezile'nin irade sıfatı dışında kâdir, hayy, basîr, âlim gibi sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olduğu fikrini benimsemektedir (s. 100). Zâhiri teşbih gerektiren nasslara gelince bunlarda da esas olan te'vildir (s. 110).

Yazar, Şerîf el-Murtazâ'nın, aklî ve sem'î delillere binâen Allah'ın bilgisinin zorunlu olmayıp istidlâlî olmasının, O'nu görmemize de imkân vermemesinden hareketle ru'yetullâhın söz konusu olmadığını ifade ederek var olmayı, görülmenin mutlak şartı kabul etmemesi, Allah'ın birliğini ispat etmek için temânu' delilini kullanması (s. 118), adalet ilkesinin asıl maksadının Allah'ı kötülüklerden tenzih etmek olması (s. 122), fiillerde husûn ve kubhu gerektiren asıl unsurların, haddi zâtlarındaki vecihler olması (s. 126), bir şeyin husûn ve kubhunun insan ve Allah'a göre değişmemesi, aklen hasen veya kabih olduğu bilinen şeylerin aynı zamanda Allah katında da hasen veya kabih olması (s. 128), akla yerleşik temel prensiplerden hareketle birtakım temel ahlâkî yükümlülüklerin vahiyden bağımsız olarak bilinebilmesi ancak bazı yükümlülükleri kavramak için insan aklının vahye ihtiyaç duyması (s. 129), kelâmullâhın mahlûk olduğunu söyleyerek bu konuda Mu'tezile'nin temel tezini benimsemesi ancak Kur'ân'ı mahlûk diye nitelemenin uygun sayılmayacağı tezini savunması (s. 138), teklifi, "müridin içerisinde külfet ve meşakkat olan bir şeyi başkasından irade etmesi" şeklinde tanımlayıp (s. 141), teklifin gayesini, teklifin güzel olma yönünün ancak teklif ile ulaşılabilecek yüksek mertebeyi mükellefe sunmak olmasından mütevellid mükellefin teklif edildiği fiiller ile hak ettiği ödüllendirilmeye ulaşması şeklinde ifade etmesi (s. 142), yeniden dirilmenin cismâni olması, ödülünden ve ceza gören bir kimseden söz edilebilmesi için canlılığı sağlayan asgarî cüzlerin iadesinin gerekmesi (s. 145), adaletin bir gereği olarak teklif sebebiyle lütfun Allah'a vacip olması ancak yalnızca teklifle ilgili dini konularda aslaha riayet etmesinin vücûbiyeti (s. 146), ivaz hususunda da ibret ve bedel teorisini benimsemesi, yani Allah'ın ya faydalandırmak için ya da hak ettiklerinden dolayı yarattıklarına acı çektirmesi, Allah'ın elem vermesindeki asıl amacın ibret vermek olması, fakat bunun bedelini vermesinin de kendisine vacip olması, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılması (s. 149-150), engellerin bulunmaması ve sağlıklı olunması şartıyla tasarrufların sebep, kasıt ve diğer ahvâle bağlı olarak meydana gelmesi aynı şekilde isteksizlik ve alıkoyan sebeplere bağlı olarak meydana gelmesinin onların hâdis olduklarını göstermesi (s. 153), genel manada hayır ve şerrin Allah'tan olduğunu söylemenin doğru olmayacağı, aslında

bundan ne kastedildiğinin önemli olması, şayet bundan, kulların yaptığı kötü eylemler kastediliyorsa bunları Allah'a izafe etmenin doğru olmaması, iyi şeyleri emretmesi ve vâcip kılması anlamında Allah'ın onları kaza ve takdir ettiğinin düşünülmesi (s. 157), bütün mükelleflere ait umûmî hidâyet ile yalnızca mü'minlere has husûsî hidâyet anlayışı, birincisinin yol gösterme ve açıklamadan; ikincisinin mükâfatlandırma ve kurtuluşa erdirmeden ibaret kılınması (s. 158), iradenin, fiillerin meydana gelmesine müessir olmayışı aksine burada esas olanın kudret olması, aynı şekilde iradenin, irade edileni zorunlu olarak gerektirmemesi, iradenin irade edilenden önce bulunduğu durumların yanında birlikte bulunduğu durumlarının mümkün oluşu (s. 160), peygamberimizin şefaatinin makbul olduğu hususunda ümmet arasında ihtilaf mevcut olmayıp şefaatin ancak cezayı düşürmek şeklinde işlenmesi ve şfaat sayesinde cezanın düşmesinin ise vacip değil ihsan oluşu (s. 169), insanın ölümünden önce azap görmesinin mümkün olduğu gibi ölümünden sonra kabirde diriltilerek azap görmesinin de mümkün olması, kabir azabının bir maslahat ifade etmesi bakımından caiz olması; kabir azabını ispat etmenin yolunun ise icmâ' olması gibi görüşlerini serdettikten (s. 174) sonra nübüvvet bahsine geçmiş ve Şerîf el-Murtazâ'nın, rasul ile nebi kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılabileceğini ve aynı anlamda düşündüğünü ifade etmiştir (s. 188). Aynı şekilde Şerîf el-Murtazâ 'ya göre lütûf ve maslahat olduğu için peygamber göndermek Allah'a vaciptir (s. 190). Mucize hususunda, olağanüstü olması, rasulün davasına uygun olması, cins ve sıfat bakımından insanlar için gerçekleştirilmesi imkânsız bir şey olması, Allah'ın fiili veya Allah'ın fiili konumunda bir fiil olmasının gerekliliği gibi ileri sürdüğü bu şartlarda da Kadı Abdülcebâr ile muvâfakat içerisinde (s. 193). Peygamberlerin mucizelerini kabul ve isbat etmekle beraber imamların da mucize göstermesi caiz hatta bazı durumlarda vacip görerek mucizeyi yalnızca peygambere has kılan Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Peygamberimizin nübüvvetine yönelik en açık delilin Kur'an-ı Kerim olduğunu ifade etmekte ve bu noktada Mu'tezile'den Nazzâm'ın sarfe nazariyesini benimsemektedir (s. 195). Kur'an-ı Kerim'e ek olarak büyük bir topluluğun önünde meydana gelmiş hissî mucizelerin tevatür yoluyla bilindiğini söylemiştir. Allah'ın bir lütûf ve kullarına yönelik maslahatı olarak değerlendirdiği peygamberlik müessesesinde mâsumiyet sıfatına özel bir önem atfederek bu lütûf ve maslahatın ancak peygamberlerin büyük günahlardan masum olmalarıyla gerçekleşebileceğini, peygamberler için ne nübüvvetten önce, ne de nübüvvetten sonra büyük ve küçük günahların söz konusu olabileceğini savunmuştur. Yine, önceki nassla sabit olan şer'î bir hükmün benzerinin, gelecekte sona ereceğini gösteren delile nesh denir (s. 199). Nesh, caiz ve güzeldir, çünkü maslahatlar zamana ve şartlara göre değişir. Bir şeyin bedâ olması için emredilen fiilin aynen nehyedilmesi; gerekçenin zamanın ve mükellefin aynı olması gerektiğinden nesh, bedâ' olamaz (s. 200).

İmâmet bahsine gelince Şerîf el-Murtazâ, Mu'tezile ile bu hususta tamamen ittifak içerisinde olmasa da imâmet inancını akli delillere dayandırarak lütûf teorisi ile imam göndermesinin Allah'a vacip olduğunu söyleyen Mutezili'den etkilenmiştir (s. 204). Aynı şekilde imâmetin aklen zorunlu bir müessese olduğunu ispat etmeye çalışmış, herhangi bir imamın imâmetini kesin bir sûrette reddeden kimsenin küfre gireceğine hükmetmiştir. İmâmet bütün zamanlarda vacip olduğundan gaybet

döneminde de aynı maslahatlar hâsıl olacaktır. Devlet yönetimi bağlamında siyasetin, dinin önemli bir buyruğu olan iyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesinin gerçekleşmesi dolayısıyla, dinden ayrı düşünülmesi söz konusu olamaz. Böyle bir sorumluluğu yüklenecek imamın masûmiyet, nass ve mucize, ilim ve efdaliyyet gibi şartlarla muttasıf olması gerekmektedir. Netice itibariyle yazar, Şerîf el-Murtazâ'nın, imâmet konusunda Mu'tezile'nin tam karşısında yer aldığını ancak Mu'tezile'nin lütûf teorisinden oldukça yararlandığını vurgulayarak bu bölümü sonlandırmıştır.

Sonuç bölümünde ise yazar, Şerîf el-Murtazâ'nın Şîa ve Mu'tezile yaklaşmasının en yoğun olduğu bir dönemde yaşadığını, bir taraftan Şeyh Sadûk gibi gelenekçi ulemânın; öbür taraftan da Bağdat Mu'tezilesi'nin fikirlerine yönelen Şeyh Müfid gibi akılcı ulemânın ve Kâdî Abdulcebbar gibi bazı Mu'tezilî âlimlerin tedrisinden geçtiğini vurgulamaktadır (s. 225). Onun Mu'tezile ile etkileşimine işaret eden esas noktalar izlenilen yöntem ve savunulan görüşlerde ortaya çıkmıştır. Netice itibariyle, Şîi düşüncenin aklî bir forma bürünmesinde büyük katkı sahibi olan Şerîf el-Murtazâ'nın bu konuma gelmesinde Mu'tezile'nin payının oldukça büyük olduğunu ifade ederek kaynakça bölümüyle de kitabını sonlandırmıştır.

Kitap adının içerikle olan münasebeti ve ele alınan iki mezhebin mukayesesi hususunda verilen bilgilerin meseleyi vuzuha kavuşturmada son derece kıymetli bilgiler sunarak kendi sahasında önemli bir boşluğu doldurmuş olduğunu görmekteyiz. Özverili bir çalışmanın ürünü olan bu kitabın bir sadaka-i câriye olarak ilim dünyasına kazandırılması noktasındaki katkısından dolayı müellife teşekkürü bir borç biliriz.



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 (150-250 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Hakem raporlarının olumlu olması ve makalenin dergimizde yayınlanmasına karar verilmesi durumunda yazardan 750-1000 kelimelik genişletilmiş İngilizce özet hazırlaması talep edilecektir.
- ◆ 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 yayımdan 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 İsnad 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 yayımcı 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 arasından 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.

Şikayetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde 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 çalışmaları 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 adresine e-posta yoluyla bildirin. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılırsınız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](#)ni kullanmaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu sisteme göre düzenlenmesi gerekmektedir. İSNAD Atıf Sistemini <http://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden inceleyebilir, yazım kılavuzu ve şablonlarını <http://www.isnadsistemi.org/indirmeler/> adresinden indirebilirsiniz.

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 150-250 words) along with key words (5-7 words).
- ◆ In the event that the referee reports are favorable and the decision is made to publish the article in our journal, a 750-1000 word extended English summary will be requested from the author.
- ◆ 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.
- ◆ Isnad 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 (30th June)

December (31th 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.

FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#). Articles that submitted to our journal should be written in accordance with this style. You can review ISNAD citation style at <http://www.isnadsistemi.org/guide/>.

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