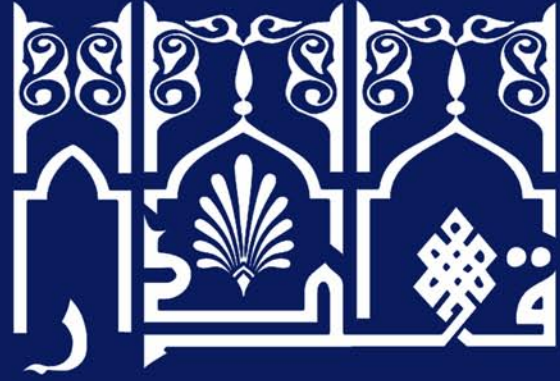


e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 16

Sayı | Issue : 2

Aralık | December : 2018

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



Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 16

Sayı | Issue: 2

Aralık | December 2018

Kuruluş Tarihi | Founded In: 2003

Dergi Eski Adı | Previous Title:

KADER Kelam Araştırmaları Dergisi

Önceki ISSN | Former ISSN: 1309-2030

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

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

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

Sahibi / Owner

Mehmet BULĞEN

Editörler / Editors

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

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology – Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies –
Ankara /Turkey

Alan Editörleri / Field Editors

Arş. Gör. A. İskender SARICA / iskendersarica@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology – Siirt/Turkey

Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com
Necmettin Erbakan U. Faculty of Theology – Konya/Turkey

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / afyavuz@istanbul.edu.tr
İstanbul University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Arş. Gör. Bilal KIR / bilal_086@hotmail.com
Amasya University Faculty of Theology – Amasya/Turkey

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / hamdiakbas83@hotmail.com
Çukurova University Faculty of Theology – Adana/Turkey

Arş. Gör. Harun ASLAN / harunilahiya04@gmail.com
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Arş. Gör. Hasan CANSIZ / hcansiz@gmail.com
Şırnak University Faculty of Theology – Şırnak/Turkey

Arş. Gör. Kamile AKBAL / hilalakbal89@gmail.com
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies –
Ankara/Turkey

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

Arş. Gör. M. Mustafa SANCAR / snrc.mustafa@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology – Siirt/Turkey

Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA / mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University Faculty of Religious
Studies – Ankara/Turkey

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / oguzbozoglu@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology – Karabük/Turkey

Arş. Gör. Osman SEZGİN / osmansezgin@gmail.com
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Arş. Gör. Ömer SADIKER / 01sadiker@gmail.com
Çukurova University Faculty of Theology – Adana/Turkey

Arş. Gör. Semra CEYLAN / semraceylan19@gmail.com
Bülent Ecevit U. Faculty of Theology – Zonguldak/Turkey

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / sezinelmalj@gmail.com
Trakya University Faculty of Theology – Edirne/Turkey

Arş. Gör. Sibel KAYA / sibelkaya@erciyes.edu.tr
Erciyes University Faculty of Theology – Kayseri/Turkey

Arş. Gör. Tuğba GÜNAL / t_gunal@hotmail.com
Ankara University Faculty of Theology – Ankara/Turkey

Recep ERKMEN (Doktora Öğr.) / recep.erkmen@niu.edu
Indiana University/USA

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / mehmet.bulgen@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Mustafa Selim YILMAZ / s.mutekellim@gmail.com
Karabük University Faculty of Theology – Karabük/Turkey

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies –
Ankara /Turkey

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / ilyas_celebi@yahoo.com
29 Mayıs University International Faculty of Islamic and
Religious Studies – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / myurdagur@marmara.edu.tr
Marmara University Faculty of Theology – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE / altaie@yu.edu.jo
Yarmouk University Faculty of Sciences – Irbid/Jordan

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / temelyesilyurt@erciyes.edu.tr
Erciyes University Faculty of Theology – Kayseri/Turkey

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / metin.ozdemir@asbu.edu.tr
Ankara Sosyal Bilimler University Faculty of Religious
Studies – Ankara/Turkey

Prof. Dr. Mahmut AY / mahmutay@ankara.edu.tr
Ankara University Faculty of Theology – Ankara/Turkey

Assoc.Prof.Dr.Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH
/ sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh National University – Kazakhstan

Asst. Prof. Ahmed Abdel MEGUID / aelsayed@syu.edu
Syracuse University – USA



Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / msaimyeprem@gmail.com
İstanbul Aydın University – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / ilyas_celebi@yahoo.com
İstanbul 29 Mayıs University – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. İlhami GÜLER / iguler@ankara.edu.tr
Ankara University – Ankara/Turkey

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ / ckaradas@uludag.edu.tr
Uludağ University – Bursa/Turkey

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

Prof. Dr. M. Basil ALTAİE / maltai@yu.edu.jo
Yarmouk University – Irbid/Jordan

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

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan University – Konya/Turkey

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / mehmetevkuran@hitit.edu.tr
Hitit University – Çorum/Turkey

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

Prof. Dr. Hülya ALPER / hulyaalper@hotmail.com
Marmara University – Istanbul/Turkey

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / hulusi.arслан@monu.edu.tr
İnönü University – Malatya/Turkey

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ / cemerdemci@yahoo.com
Siirt University – Siirt/Turkey

Prof. Dr. Sinan ÖGE / sinanoge@atauni.edu.tr
Atatürk University – Erzurum/Turkey

Doç. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVİCH / sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh Natioanal University – Kazakistan

Dr. Ahmet Abdel MEGUID / aelsayed@syr.edu
Syracuse University – USA

Kurumsal İletişim / Official Contact

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

Editör İletişim / Editorial Contact

Doç. Dr. Mehmet BULÇEN
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL
Tel: 0216 651 4375 - 1519
mehmet.bulcen@marmara.edu.tr

Teknik İletişim / Technical Contact

Hasan CANSIZ / hcansiz@gmail.com
Tel: 0486 216 8241
Ahmet Mekin KANDEMİR / ahmetmekin@hotmail.com
Tel: 0332 323 8250 - 8124

Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

EBSCO Academic Search Complete
(Başlangıç \ Indexing Start: 01/08/2010)

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

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

Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atf Dizini
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-250 kelime), İngilizce geniş özet (750-1000), 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 basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir.

Tasarım / Design

Hasan CANSIZ & Ahmet Mekin KANDEMİR



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

X Editörden
Editorial

Makaleler – Articles

- 212-228 Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ
Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması
The Tab' Theory and its Implementation on some Kalam Issues According to Basra School of Mu'tazila
- 229-240 Prof. Dr. Ramazan BİÇER
Why Muslims Become Instruments of Terror?
Müslümanlar Neden Teröre Alet Oluyorlar?
- 241-263 Dr. Öğr. Ü. Nail KARAGÖZ
Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları
The Extent of Inference in Mâturidi
- 264-293 Dr. Öğr. Ü. Rıza KORKMAZGÖZ
Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma
The Issue of Intellectual Relation Between Mu'tazila and Şîa a Comparison of Qâdî Abd Al-Jabbâr and Abû Ja'far Al-Tûsî on The Issue of Divine Justice
- 294-318 Dr. Öğr. Ü. Metin YILDIZ
Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi
İbâdîs' Khârijism Issue with their Context of Kalâm Ideas
- 319-346 Arş. Gör. Yusuf ÖTENKAYA
Atomcu-Dualist-Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezile'nin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Âlem Tasavvuru
The Challenge of Mu'tazila Against The Atomic-Dualist-Trinitarian Understanding: A New God-World Idea
- 347-372 Dr. Öğr. Ü. Mehmet Akif CEYHAN
Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy
Revelation In Terms of Allah – Human Communication
- 373-403 Doç. Dr. Recep ÖNAL
İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği -Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı-
Reflections of Anti-Islamic Rhetoric in the context of Islamophobia in the Western World: Norwegian Sample Cartoon Crisis and Brevik Terror Attack
- 404-432 Dr. Öğr. Ü. Hüseyin MARAZ
Fanatizm Olgusu ve Dinî Kült Yapılarda Eleştirisizliğin Eleştirisi
Phenomena of Fanaticism: a Critique of Being Uncritical in Religious Orders



- 433-461 Dr. Muhammet Sait KAVŞUT
Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi
Immortality Thought of Mulla Sadra
- 462-483 Zeynep Hümeýra KOÇ
Ebü'l-Kâsım El-Kâ'bî El-Belhî'de "Îrâde
The Will according to Abû'l-Qâsim Al-Ka'bi Al-Balkhi
- 484-503 Dr. İbrahim Babür GÜNDOĞDU
İngiliz Erken Dönem Şiîlik Çalışmaları ve Thomas Herbert Örneği
Early British Studies of Shiism: Thomas Herbert Example

Tercümelere - Translations

- 504-524 Dr. Öğr. Ü. Bilal TAŞKIN
On birinci ve On ikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet Ayırımı: Bir Taslak
- 525-536 Arş. Gör. Ahmet Mekin KANDEMİR
Dünden Bugüne Nedensellik: Gazzâlî ve Kuantum Teorisi
- 537-563 Arş. Gör. Gülay PARLAK
Evrîm Teorisinin Epistemik Statüsü
- 564-581 Yayın Esasları
Publication Standarts



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli hocalarım ve sevgili okurlarımız,

Varlık, yokluğa tercih edilmiş olmak bakımından içerisinde bir *anlam* ve *kıymet* taşımaktadır. Her bir varlığın, var ediliş *amacına* uygun *donanımı* onun anlamını; varlık dünyasında gerçekleştirmesi beklenen *hedef* ise onun kıymetini açığa çıkarmaktadır. Bir başka ifadeyle anlam dayanak noktası; kıymet ise üretimlerle yapılanmış inşâdır. Bu doğrultuda her bir varlığın, *özgü anlam ve kıymeti* haiz olduğundan bahsedilmelidir. İnsan varlığının türsel farkını ortaya koyan ve özgülüğünü sağlayan ise *düşünme* yetisidir.

Düşünme, bir yere kadar öğrenme/bilme ile birlikte yol almaktadır. Fakat sonrasında düşünme, bağlarını geleceğe yönlendirmektedir. Prof. Dr. Hüseyin ATAY Hocamızın ifade ettiği gibi: “Bilmek ve öğrenmek; olanla, olguyla ve geçmişte meydana gelenle ilgilidir. Dolayısıyla geçmişe yöneliktir. Oysa düşünme, geleceğe yöneliktir. Olacak olanı öğrenmektir. Düşünme, insanın geleceğinin yolunu açmaktır (...) Düşünmek, mevcut olandan olmayanı öğrenme işlemidir.”

Şayet bilmek istiyorsak.. Şayet bilmenin ötesine geçip düşünmek istiyorsak.. varoluşu değerli kılan tutum ve yargıları *özgürce seçme* gücünü; hayatı iyi, doğru, faydalı ve güzel ile donatma *kararlılığını* ve verilen kararların *sorumluluğunu* üzerine alma *cesaretini* göstermek gerekmektedir. Bu itibarla, tarihsel süreçte ve şimdi, insan zihnini zorlayan problem alanlarını özgürce belirleyerek çözüm odaklı kararlılık ve sorumluluk bilincini eyleme döken yazarlarımıza, metinleri ilmî ciddiyetle değerlendiren hakemlerimize ve tüm bu süreçleri dakık bir şekilde yöneten editörler kurulu üyelerimize teşekkür ediyorum.

DOAJ -Direction of Open Access Journals- üzerinden dünyanın dört bir yanındaki üniversite kütüphanelerinden ulaşılabilen, EBSCO Academic Search Complete ve Ulakbim TR Dizin tarafından taranan Uluslararası İlahiyat Alan Dergisi KADER'in 16. cilt 2. sayısının düşünce hayatımıza katkıda bulunmasını diliyor, bütün okuyucularımıza sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

Editörler a.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



MU'TEZİLE'NİN BASRA EKOLÜNE GÖRE TAB' TEORİSİ VE BU TEORİNİN BAZI KELÂMÎ KONULARA UYGULANMASI*

Ramazan ALTINTAŞ

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya
Professor Doktor, Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Konya
ramazanaltintas59@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-0573-8456

Öz

Mu'tezile Kelâm fiziğinde tab' teorisi ayrı bir öneme sahiptir. "Doğa Ehli" denilen Mu'tezile bilginlerini, ezeli tabiat fikrini benimseyen ateist *natüralistlerden* ayırmak gerekir. Tab' teorisi, varlığın özüyle ilgili bir problemdir. Bu teori, canlı ve cansız varlıkların yapısıyla ilişkilidir. İnsanın huyu ve mizacı söz konusu olduğunda tab'; cisimlerin yapısı söz konusu olduğunda da tabiat sözcüğü kullanılır. Özellikle Mu'tezile'nin Basra ekolü, insanın özgürlüğünü vurgulamada tab' teorisine ağırlık vermiştir. Onlar tab' teorisini; bilgi, fiil, metafizikî, ahlâkî ve âhiretle ilgili birçok konuya uygulamışlardır.

Mu'tezile kelamcılarının savunduğu tabiat/doğa, Allah'ın insan ve cisimlerin tabiatına yerleştirdiği bir güçtür. Gerek canlılarda ve gerekse cansız maddelerin özünde bulunan tabiat, Allah'tan bağımsız değildir. Ne var ki Mu'tezile'nin Basra ekolünden Muammer, Câhız gibi bazı âlimlerin zorunlu doğal nedensellik fikrini savunmaları, bir kısım metafizik konuların yorumunda sorun oluşturmuştur. Cennet ve cehennem kendi ehlini tabiatları gereği kendilerine çeker iddiaları bunlardan birisidir. Eğer böyle olsaydı, bir mü'minin sürekli dualarında "cehennemden korunma ve cennete girme" isteğinde bulunmaları bir anlam ifade etmezdi. Bu konuda Nazzâm ve Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezile âlimleri daha ölçülü hareket etmişlerdir. Nazzâm, tabiat teorisini ilahi kudretten bağımsız görmezken, Kâdî Abdülcebbar ise, bu konuda tab' teorisini putperestçe görür, tab' yerine itimat sözcüğünü kullanmayı tercih eder. Esas olan, canlı ve cansız varlıkların özünde tabiat vardır. Bu tab' cansız varlıklarda zorunlu, canlı varlıklarda ise zorunsuzdur. Tab', fiilin meydana geldiği mahal ile ilgilidir. Kesb ise, Mâtürîdî kelamında yaratma yönünden Allah'a, kazanma yönünden insansa nispet edilir. Bu sebeple, tab' düşüncesini yaratanın Allah olduğunu bilmek, insanın tab'ından kaynaklanan eğilimini irade özgürlüğü bağlamında değerlendirmek gerekir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tabiat, Doğal nedensellik, Canlı varlık, Cansız varlık, Kelam fiziği, Metafizik.

THE TAB' THEORY AND ITS IMPLEMENTATION ON SOME KALAM ISSUES ACCORDING TO BASRA SCHOOL OF MU'TAZILA

Abstract

The theory of *tab'* in the physics of the Mu'tazila has a distinct place. On the other hand, it is necessary to distinguish the Mu'tazili scholars from the atheist naturalists who adopt the idea of nature. The theory of *tab'* is a Mu'tazili explanation concerning the problem of the essences of things. This theory is

* 20-23 Eylül 2017 tarihleri arasında Bişkek/Kırgızistan'da düzenlenen Uluslararası Avrasya Tarım ve Doğa Bilimleri Kongresinde sunulan bildirinin genişletilmiş şeklidir.

related to the structure of living and inanimate beings. When it comes to man's habit and disposition, the word *tab'* is used. The term of nature is used when it comes to the structure of objects. In particular, the Basra School of the Mu'tazila has given weight to on the theory of *tab'* by emphasizing the freedom of man. They have implemented the theory to a number of topics from man's knowledge and actions to metaphysics and ethics.

The Mu'tazili account of nature is a faculty or essence given by Allah to man and other things. Nature in either living beings or inanimate things is not independent of Allah. On the other hand, like Jāhiz and Mu'ammār, some Basrian theologians's account of causality gave rise to some metaphysical problems. In this regard, other Mu'tazili scholars such as Nazzām and Qādī Abd al-Jābbār were more temperate in the interpretation of *tab'*. While Nazzām does not see the theory of nature independently of the divine power, Abd al-Jābbār prefers the word *i'timāt* to *tab'*, which he considers a continuity of the pagan culture.

Keywords: Kalām, Nature, Natural causality, Living being, Inanimate, Kalam physics, Metaphysics.

Atıf / Cite as: Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 212-228.

Summary

In order to prove subjects of *Jalīl al-Kalām* such as God's attributes, divine inspiration, prophethood and eschatology, the early theologians who lived in the 3rd century of Islam directed their focuses on the issues of *Daqīq al-Kalām*. The major issues of *Daqīq al-Kalām* were related to time, space, movement, rest, atom, *tab'* and nature. The Kalam scholars who accepted the notion of *tab'* in both the objects and human-beings relied upon the theory of *tab'* to resolve some Kalam issues. They were among the most prominent Kalam scholars from the Basra school of the Mu'tazila such as İbrahim en-Nazzām (d. 231/845), Amr b. Bahr el-Cāhız (d. 255/869), and Muammer b. Abbād es-Sülemî (d. 280/835). In this article, we will examine the theory of *tab'* focusing on the aforementioned Mu'tazila scholars.

The word *tab'* means habit, temperament, moral quality, natural disposition, and character created by Allah in human beings. The word nature (*tabī'a*), on the other hand, is a potentiality that penetrates the structure of objects and that reaches natural maturity with the object itself. In this context, the *tab'* refers to human morality and nature refers to bodily qualifications including external view, skin color, weight and height. Nature which is embedded in human makeup is a force that influences a person's actions. According to naturalist Kalam scholars, Allah the Almighty has placed in the creation of living beings the sense of attracting benefits and eliminating harm.

There is no consensus between the Baghdād school of the Mu'tazila and the Basra school regarding the issue of the theory of *tab'*. For instance, unlike Nazzām and Jāhiz who belong to the Basra school, Qādī 'Abd al-Jabbār (d. 415/1025) from the Baghdād school has severely criticized the theologians like Mu'ammār who, in the absolute sense, binds the creation of the universe and all beings to his account of *tab'*. He argued that Dahriyah who deny the existence of Allah may be excused for relying on the theory but the people of faith should not be tolerated for their use of

the theory. Even though the supporters of the Basra school acted upon the idea of *tab'* as a primary reason for the lit of the fire, boiling the water and filling up with the bread, other scholars such as Qāḍī 'Abd al-Jabbār preferred to use the term *i'timād* instead of *tab'*. Some scholars of the Basra school have associated the idea of *tab'* with the essence of an entity instead of the action and never considered the idea of *tab'* independent of the divine power. The main idea here is that to recognize Allah as the creator of *tab'* and to consider willpower of man in context of freedom of will.

First period Mu'tazila scholars who have acknowledged natural causality, applied the theory of *tab'* on kalam issues including knowledge, actions of human-beings, metaphysics, moral action and Hereafter. The main reason why Basra school has applied the theory of *tab'* on these matters can be listed as: to reveal the role of man in the production of knowledge through using the mind, save the freewill from fatalist belief and to open wide horizons to the reason as a criterion in wise up to the metaphysical and intellectual issues.

Some examples how Mu'tazila Basra school scholars apply the theory of *tab'* on some Kalam issues include: In Kalam, two kinds of knowledge can be mentioned. The first one is the necessary knowledge and the other is the acquired knowledge. The necessary knowledge is the knowledge that comes from *tab'*. Indeed, Jāḥiẓ makes the argument that "all our knowledge is innate. Whatever one know is known through his nature and not through the creation or teaching of Allah". Thus, Jāḥiẓ establishes a necessary relationship between *tab'* and knowledge. Also, Jāḥiẓ mentions a necessary relationship between the nature and the needs of man. As a result of special feature which is inherent in our organs, we are able to apprehend the difference between sweet and bitter, cold and hot, and so on.

The theologians of the Basra school also used the theory of *tab'* in the explanation of human actions. According to the Mu'tazila, human actions take place directly (*mübâşir*) or indirectly (*mütevellid*). Therefore, the movement of indirect actions is not independent of the nature. For instance, when a stone is thrown upwards and downwards, the upward and downward movements are by requisites of its nature. Allah has given the stone the nature to move upwards and downwards when it is thrown by someone and this is the reason why the stone moves up and downward. Likewise, other indirect actions carry similar features.

On the other hand, one can understand explains of Jāḥiẓ on nature-action relation with his action theory. According to him, Allah has given the man the nature to feel attracted by women and also has prohibited fornication. Similarly, He has given the human the instinct to eat but has warned them to say from forbidden products. In the same way, Allah has graced upon humanbeings to tell the truth and seek the truth and has prohibited them from making false statements. The examples given by Jāḥiẓ, shows that nature and the agent of an action are different from each other and human can resist to his/her own body's nature by using his free will.

Mu'tazila Basra scholars theologians of the Mu'tazila also employed the theory of *tab'* in metaphysics and ethics. As a result,, they argued that intellect is necessary for the proof of God's existence and moral values. Human's knowledge of metaphysics and moral issues often comes from his/her nature. Some scholars such as Jāhīz held on to this view.

On the other hand, one of the most interesting explanations concerning the theory is related to eschatology. According to the Basra school, as two magnets pull each other because of their natures, both hell and heaven will also get their own people.

To sum up, according to the Basra school of the Mu'tazila, both animate and inanimate beings have *tab'* in their natures and this nature depends on the recreation of attributes. Allah creates in accordance with *tab'* placed in organs such as hand, tongue, skin, eye, and ear. Similarly, objects has *tab'*. The reason why the Basra school embraces the theory of *tab'* lies in their argument that men have the freedom in their actions.

Giriş

Hicrî III. Yüzyılda yaşamış olan ilk dönem kelâm âlimleri; zat-sıfat ilişkisi, vahiy, nübüvvet ve âhiret gibi celîlü'l-keâm konularını ispatlamak için dakîku'l-keâm konuları üzerinde durmuşlardır. Dakîku'l-keâm'ın en önemli meseleleri arasında zaman, mekân, hareket, sükûn, atom, tab' ve tabiat gibi meseleler yer alır. Gerek cisimlerde ve gerekse insanda tab'ın varlığını kabul eden kelâm âlimleri, bazı kelâmî problemlerin çözümünde tab' teorisini kullanmışlardır. Bir kısmı da zorunlu doğal nedenselliği kabul etmek anlamına geleceği için tabiat teorisine karşı çıkmışlardır. Biz bu makalemizde insan ve eşyada tabiatın varlığını kabul eden Basra Mu'tezile okulundan İbrahim en-Nazzâm (v. 231/845), Amr b. Bahr el-Câhız (v. 255/869) ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (v. 280/835) görüşleri üzerinde duracağız. Çünkü bu bilginler, bazı kelâmî problemlerin çözümünde tab' teorisinden yararlanma yoluna gitmişlerdir. "Doğa ehli" denilen bu Mu'tezile âlimlerini, ezeli tabiat fikrini benimseyen ateist *natüralist*lerden ayırmak gerekir. Natüralistlerin aksine Mu'tezile'nin kastettiği doğa, Yüce Allah'ın insan ve cisimlerin tabiatına yerleştirdiği bir güçtür. Bu sebeple mutlak tenzih ve tevhid doktrinini savunan Mu'tezile kelâmcıları kendi zamanlarında Yüce yaratıcıyı inkâr eden ateist tabiatçılarla çeşitli tartışmalara girmişlerdir.¹

1. Tab' ve Tabiatın Sözlük ve Terim Anlamları

Tab', Allah'ın insanda yarattığı huy, mizaç, seciye, cibilliyet ve karakter manasına gelir. Tabiat ise, cisimlerin yapısına nüfuz eden ve cismin kendisiyle doğal olgunluğa eriştiği bir kuvvettir.² Dolayısıyla tabiat, cisim ve insan özelinde,

¹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: 1965), 12: 235.

² Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-ş-şihâh* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990), 387; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1987), 182.

topyekûn fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal niteliklerdir. Bu bağlamda, insanın tab'ı denildiğinde ahlâkî; tabiatı denildiğinde ise dış görüntüsü, rengi, boyu-posu gibi yaratılış özellikleri kastedilir. İnsanın yapısında bulunan tabiat, kendi varlığıyla kâim olan bir nitelik olmasının yanı sıra, aynı zamanda insanın eylemlerine etki eden bir güçtür. Olaya eşya açısından baktığımız zaman tabiat, eşyanın yaratılış amacına uygun bir özellik gösterir. Her eşyanın tabiatında; sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlılık olmak üzere dört sıfat vardır. Ateşin tabiatının yakıcı olması, güneşin tabiatının ısı ve aydınlık vermesi örneklerinde olduğu gibi.³

Doğacı kelâmcıların insanla ilişkilendirdikleri 'tabiat' bir çeşit içgüdü manasına gelmektedir. Câhız bu konuda şunları söyler: "Bil ki, Yüce Allah canlıları yarattı. Sonra onların yaratılışına, yararları kendine çekme ve zararları giderme duygusunu yerleştirdi. Bu tür canlılar bileşik bir tabiata, fitratlarındaki içgüdülere sahiptirler. Bu iki huyluluk bütün canlılarda vardır."⁴ Tab' teorisine cisim ve araz teorisi açısından yaklaşan bir diğer Mu'tezile kelâmcısı da Mu'ammer'dir. O, cisimlerin yaratılmasını Allah'a, arazların varlığını da cisimlerin fiillerine nispet etmiştir. Araz olan seslerin, ses çıkaran cisimlerin fiilleri olduğu gibi. Ona göre fiil, ya ateş gibi cansız nesnelere tabii zorunlulukla (tab'an) ya da canlı varlık olan insanda irâdî bir şekilde (ihtiyâren) kendisini gösterir.⁵ Yine Muammer, "renklendirme, diriltme ve öldürme fiillerinin fâili Allah'tır, bu fiiller araz kategorisine girmez" diyen hasımlarına, 'tab'/doğa' teorisine cevap vermiştir. Cisimlerin bu rengi kabul edip etmemesi mümkündür. Eğer cisimler araz olan bu rengi kabullenmişse, cismin doğası sebebiyle kabullenmiş olur. Bir başka ifade ile cisim, bu doğaya sahip olduğu için rengi almıştır. Dolayısıyla renk, cismin doğasından kaynaklandığı için cismin fiili haline gelmiştir. Tab'an bir şeye ait olan, başka bir öznenin eylemi değildir. Her ne kadar Yüce Allah cismi renklendirmeyi murat etse bile, cisim, tabiatından olmayan rengi almayabilir.⁶ Bu açıdan iki Mu'tezilî kelâmcı olan Câhız ve Muammer'in tab' ve tabiatla ilgili görüşlerinin iki yönü vardır. Bunlardan birisi insan için, bir diğeri de cisimler içindir. Tabiat, ister insan ve isterse cisimler için olsun, her türlü fiziksel varlığa etki eden bir güçtür. Elbette Mu'tezile âlimleri içerisinde Nazzâm ve Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1025) gibi varlıkta tab' kavramı yerine itimat kavramını kullananlar olmuştur. Arapçada itimad, "birşeye dayanmak, yaslanmak veya yönelmek" manalarına gelir. Hafif olanın yukarıya, ağır olanın aşağıya doğru hareket etmesi itimata örnektir. Nazzâm da boşlukta ateş, duman gibi hafif şeylerin yukarıya doğru yükselişini; taş, demir gibi ağır cisimlerin de aşağıya

³ Geniş bilgi için bakınız. Muhammed Bâsil et-Tâî, *Dağıku'l-kelâm* (Ürdün: Âlemü'l-kütübî'l-hadîs, 2010), 169.

⁴ Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1964), I: 102.

⁵ Krş. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: 1980), 548.

⁶ Bk. Eş'arî, *Mağâlât*, 405-406; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârü'l-medîne, 1928), 135, 139.

doğru düşüşünü hareket-i itimat teorisiyle açıklamıştır.⁷ Bunların her biri ilâhi kudretten bağımsız meydana gelmez. İlahi kudret tabiat kanunlarına müdâhale eder.⁸ Kâdî Abdülcebâr da varlıkta, doğal sebepliliği kabul etmez, Allah'ın gücünü ve kudretini hesaba katar. Bu sebeple ona göre, ateşin yakması tab' ile değil, i'timâd iledir.⁹ Görüldüğü gibi Muammer ve ona tabi olanların aksine Nazzâm ve Kâdî Abdülcebâr eşyada tab'ın tesirini mutlakaştırmanın Allah'ın gücünü sınırlandırma ve hatta nefyetmeye götürme endişesinden dolayı tab' yerine itimat teorisini kullanmayı tercih etmişlerdir. Doğal nedenselliği kabul eden ilk dönem Mu'tezile âlimleri tab' nazariyesini; bilgi, insanın fiilleri, metafizikî, ahlakî ve âhiretle ilgili bazı kelâmî konulara uygulamışlardır.¹⁰ Basra Mu'tezile ekolünün tab' teorisini özellikle bu konulara uygulamalarının temel sebebinin; insanın akıl yoluyla bilgi üretmede rolünü ortaya çıkarmak, irade özgürlüğünü yazgıca cebri inancın tasallutundan kurtarmak, metafizikî ve âhlâkî konuları bilmede kıstas olarak aklın önüne geniş ufuklar açmak olarak açıklanabilir. Kalam tarihinde tab' teorisinin kelâmî problemlere tatbik edilmesine bazı örnekler şöyledir:

2. Tab' Teorisi ve Bunun Bilgiye Uygulanması

İslam âleminde dinî ilimlerin en parlak olduğu dönem miladi X. yüzyıldır. Bu dönemde varlık meselesinde olduğu gibi bilgi meseleleri üzerinde de ciddi bir şekilde çalışma yapan ilim adamlarının başında kalam âlimleri gelir. Mâturîdî mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den (v. 333/944) itibaren İslam kalamcıları yazmış oldukları eserlerinin başında bilgi meselesini ele almışlardır.¹¹ Örneğin, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'den (v. 324/935) sonra Eş'arî kelâmını sistemleştiren Ebu Bekir el-Bâkîllânî (v.403/1013) "*et-Temhîd*" adlı eserinin girişinde bilginin tanımı, mâhiyeti, bilgi çeşitleri ve bilgiyi elde etme yöntemleri üzerinde durmuştur.¹² Öte yandan müteahhirûn Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebâr (v. 415/1025) ise, "*Muğnâ fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdî*" adlı kelamla ilgili yazmış olduğu ansiklopedik eserinin bir cildini tamamen bilgi meselesine ayırmış ve bu cildi "*en-nazar ve'l-me'ârif*" diye isimlendirmiştir. Bu eserinin muhtevasına baktığımızda Kâdî Abdülcebâr; nazar, ma'arif, ilim kavramlarının ihtiva ettikleri anlam farklılıklarına değinmiş, ayrıca bilgi elde etme yolları arasında yer alan duyular, akıl ve haberi sadığı geniş bir

⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 324, 346-347; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâhu'l-kelamiyyeti'l-felsefiyye* (Kahire, 1989), 132.

⁸ Bk. Ebu'l-Huseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntişâr*, thk. H.S. Nyberg (Kahire: Mektebetü't-dâru'l-arabiyye, 1993), 48.

⁹ Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtâ bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Kahire, ts.), 102.

¹⁰ Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız üzere tab' teorisi en temelde âlemin yapısını ve işleyişini açıklamak için geliştirilmiş bir teoridir. Ancak teorinin bu yönü çalışmamızın konusu dışında bırakılmıştır. Mu'ammer, Nazzâm ve Câhuz'ın tab' teorisiyle ortaya koyduğu evren tasavvuru ve nedensellik düşünceleri için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 103-116.

¹¹ Krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûcî, (İstanbul: Neşriyat Vakfu Diyâneti't-Türkî, 2017), 77-88; Mehmet Dağ, "Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi", *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 98.

¹² Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut, 1987) 25-37.

şekilde incelemiştir. Bununla birlikte; rüya, ilham ve keşfin sübjektif bilgi vermesi sebebiyle itikatta bilgi vasıtası olamayacağına işaret etmiştir. Nakil yoluyla elde edilen bilginin yanında akıl yoluyla elde edilen bilgi konusu üzerinde de durmuştur.¹³ Verdiğimiz bu örnekler, Kelam ilminin bütün dönemlerinde ayırım yapılmaksızın kelâmî ekollerin hepsinin kendi anlayış zaviyelerinden bilgiye önem verdiklerinin kanıtlarıdır.

Bilgi, "süje ve obje" ilişkilerinin incelenmesinden doğmuştur. İslam düşüncesinde iki tür bilgiden söz edilir. Biri, zorunlu bilgi, diğeri ise kazanılmış bilgidir. İnsanda meydana gelen zorunlu bilgi, tab'an meydana gelen bilgidir. Zorunlu bilgi kapsamına giren; metâfizikî ve ahlakî konuları bilmede kriter akıldır. Allah'ı, zulüm ve yalan konuşmanın kötü olduğunu bilmek zorunlu bilgiye örnektir.¹⁴ Bir diğeri de kazanılmış bilgi diye adlandırılan, kulların kendi irade ve ihtiyarları sonucu elde ettikleri bilgi türüdür.¹⁵ Mu'tezile'ye göre, tab'an insanda meydana gelen zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir: Bunlardan ilki, algı olup, bilgiye ulaşmayı kolaylaştıran bir vasıtaadır. Algı ile elde ettiğimiz bilgi bedihi olduğu için bir başka delile gerek duyulmaz. İdrak ya da algı, hem dış dünyayı ve hem de iç dünyayı kavramamıza yardımcı olur. İnsanda bulunan her bir organın kendine özgü bir tabiatı vardır. İnsan bu tabiatlar sayesinde yediği-içtiği şeylerin acı ya da tatlı; soğuk ya da sıcak olduğunu hissetmesi buna bağlıdır. İşte bu algılama biçimleri insanı davranışta bulunmaya yönlendirir.¹⁶

Kelâm ilminde bilgi kaynaklarının ilkinin, beş duyu organından doğan idrak oluşturmaktadır. Bu idrak araçlarından birisi, görme organı olan gözdür. Görme organı olan gözle görülenin idraki, gözün, görülen nesneye yönelmesiyle gerçekleşir. Böyle bir sonuç ise, doğacı Mu'tezile kelamcılarının göre Allah'ın yarattığı insan 'tab'ında doğrudan (el-mübâşir) değil, dolaylı (el-mütevellid) olarak meydana gelir.¹⁷ Mübâşir fiiller doğrudan irade ile meydana gelirken, mütevellid fiiller dolaylı olarak dış dünyada bir sebebe bağlı olarak meydana gelir. Burada idrak fiilinin tabiat gereği mütevellid bir fiil olarak kabul edilmesi "görme" eyleminin bir sonucu olarak tab'an meydana gelmesinden dolayıdır.¹⁸ Dolayısıyla insanda bulunan tab' gücü, bu fiillerin kaynağıdır.¹⁹ Nitekim Mu'tezile kelâmcısı Câhız, "bütün bilgilerimiz doğuştan ('tîbâ')dır. Kim bir şey bilirse, öğretim ve Allah'ın yaratması ile değil, ancak tabiatı gereği bilir"²⁰ demek suretiyle tab' ve bilgi arasında zorunlu bir ilişki kurmuştur. Aynı şekilde Câhız, tabiat ile insanın ihtiyaçları arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını dile getirir. O, bu münasebetin varlığını

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl (en-Nazar ve'l-meârif)*, thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire, ts.), 12.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6:18, 63, 21.

¹⁵ Bk. Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firak* (Beyrut, 1990), 129; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 26-27; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12:59.

¹⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbar *el-Muğnî*, 12:66.

¹⁷ Geniş bilgi için bakınız. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî, (Kitâbu't-Tevlîd)*, 9:37, 124, 137.

¹⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu't-Tevlîd*, 20.

¹⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, thk., Faysal Bedir Avn (Kuveyt, 1998), 388.

²⁰ Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983), 81.

filozoflardan birisinin diliyle şöyle anlatır: Filozoflardan birisine şöyle sorulur: “Ne zaman aklını kullandın?” O kimse de “doğduğum zaman aklımı kullandım” şeklinde cevap verir. Çevresindeki insanların bu cevaptan tatmin olmadıklarını anlayınca cevaplarına şöyle devam eder: “Ben, korktuğum zaman ağladım, acıktığım zaman yiyecek istedim, acıktığım zaman (annemin) göğsünü istedim, verildiği zaman da sustum” der ve “bütün bunların ihtiyacı ölçüsünde olduğunu, aynı zamanda da bu ihtiyaçları gidermede daha fazla akla ihtiyaç olmadığını” ekler.²¹ Bununla birlikte Câhız, yeni doğan çocuğun tabiatı gereği ihtiyaç duyduğu şeyleri hissetmesine, *doğal akıl* adını verir.²²

Câhız, çocuğun ihtiyaçlarını karşılamada tabiat ilişkisi üzerinde durduktan sonra toplum meselelerine geçer. Toplum ve tabiat arasında da ilgileşimin var olduğuna değinir. Toplum farklı sosyal tabakalardan oluşur. Bu nedenle Câhız, toplumun en alt tabakasından en üst tabakasına kadar bireylerin birbirlerine muhtaç olmalarını, tabiat teorisiyle açıklar.²³ Nasıl ki çocuğun tabiatıyla ihtiyaçları arasında kopmaz bir bağ varsa, aynı şekilde toplumun tabiatıyla zorunlu ihtiyaçları arasında da kopmaz bir bağ vardır. İnsan topluluklarının tabiatı, ihtiyaçları zorunlu kılar.²⁴ Çünkü Allah, birey ve toplumun tabiatına ihtiyaçlar bağlamında yararları elde etme eğilimi ve zararlardan kaçınma duygusunu yerleştirmiştir.²⁵

Görüldüğü gibi Câhız, tabiat ve ihtiyaçlar arasında zorunlu bir bağlantının varlığını ileri sürmüştür. Bu düşünce onun bilgi anlayışının da temelini oluşturur. Bu sebeple Câhız, bilgiyi, insanî varlığın zaruretlerinden saymıştır. Bundan dolayı Câhız’a göre; “bilgiler tabiatı gereği zorunludur, hiçbir bilgi insanın eylemlerinden değildir. İradenin dışında insanın hiçbir kesbi yoktur. Diğer fiiller insandan tabiatlar yoluyla meydana gelir.”²⁶ Diğer bir Mu’tezile âlimi olan Kâdî Abdülcebbar ise, Câhız’ın bu görüşünü desteklemekle birlikte bilgiyi salt tab’ teorisine bağlamaz. Burada aklın rolüne geniş yer ayırır. Hatta o, ilahi kudreti devreden çıkararak evrenin yaratılışını ve her türlü bilgi üretimini zorunlu olarak tab’ teorisine bağlayanları eleştirir.²⁷ Kâdî’ya göre, zorunlu bilginin kaynağı akıldır. Her zaman zorunlu bilginin kaynağı tabiat değildir. Aksine bilgi, beş duyardan biri olan dış gözlemlerle tabiat dediğimiz iç gözlem sayesinde insanın özgür isteğine bağlı olarak da üretilebilir. Yani, dış ve iç gözlem eşit düzeyde olduklarında, insanın özgür iradesi devreye girer. Tabiat denilen iç gözlem, insan irade ve ihtiyarından bağımsız değildir.²⁸ Bu görüşlerinden anladığımız kadarıyla Kâdî Abdülcebbar’ın bütün çabası, Müslümanca bakış açısını, insan eylemlerinde özgür iradeyi devre dışı bırakma eğilimi taşıyan ve insanın eylemlerini salt tabiat teorisiyle açıklayan ilhadi hareketlerden ayırmaktır. Ona göre bilginin oluşumunda tabiatın varlığı göz

²¹ Eş’arî, *Maḳâlât*, 225.

²² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-aklî fi’t-tefsîr -Dirâse fi każiyeti’l-mecâz fi’l-Ḳur’ân ‘inde’l-Mu’tezile* - (Beyrut, 1993), 51.

²³ Eş’arî, *Maḳâlât*, 225-234.

²⁴ Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 51.

²⁵ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 211.

²⁶ Bk. Bağdâdî, *el-Farḳ*, 175-76.

²⁷ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muḥît*, 387.

²⁸ Krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muḡnî*, 12:316.

ardı edilmese de bu oluşum, tek başına yeterli değildir. İnsanın özgür iradesinin de büyük payı vardır. Kâdî'ya göre insanın tabiatının harekete geçmesi, dış etkenlerle de bağımlılık gösterir. Bu bir çeşit tevîd düşüncesidir. Tevîd, bir fiilin dolaylı olarak başka bir fiili meydana getirmesi işlemidir. Elin hareketi sebebiyle anahtarın hareket etmesi buna örnektir. İnsanın özgür iradesiyle meydana gelen dolaylı fiillere, insanda bulunan kudret sebep olmaktadır.²⁹ İşte iç etkenlerin doğrudan hareketiyle, dış etkenlerin dolaylı hareketi sayesinde bilgi üretimi gerçekleşmektedir. Nitekim *İbn Rüşd* (v. 595/1198) de: “Dış dünyadan iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şeye, içimizde uyanan bir meyil/tabiatla yöneliriz”³⁰ demek suretiyle bu konuda tevîd düşüncesini kabul eden Mu'tezile kelamcıları gibi düşünür. O halde, insanın eylemlerini meydana getirmede, dış âmiller kadar iç âmil olan tabiatımızın etkisi büyüktür. Ama bu sonuç, salt tabiata bağlanamaz. Son merhalede tabiat kadar insanın özgür iradesinin yönlendirici ve tayin edici etkisi vardır.

3. Tab' Teorisinin İnsanın Fiillerine Uygulanması

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri ya doğrudan (el-mübâşır) ya da dolaylı (el-mütevellid) olarak meydana gelir. İnsanın bir aracı kullanmadan özgür iradesiyle yaptıklarına doğrudan; fiil ile fâil arasında bir aracı kullanarak yaptığı fiillere de dolaylı fiiller denir.³¹ Nazzâm'ın bu konudaki görüşünü, *Makâlât* adlı eserinde *Ebu'l-Hasan el-Eş'arî* şöyle bahseder: “İnsanın dışında başkasında meydana gelen şey, meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaratılış/tab' gereği, Allah'ın fiilidir. Sözelimi, biri onu ileriye doğru attığında taşın ileriye doğru gitmesi, biri onu aşağıya doğru attığında onun aşağıya doğru inmesi, biri onu yukarıya doğru attığında onun yukarı doğru çıkması gibi; aynı şekilde *idrâk* de yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah, taşın bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir *tabiat* vermiştir, bundan dolayı taş ileriye doğru gitmektedir. Aynı şekilde, diğer varlık alanındaki mütevellit fiillerin durumu da böyledir.”³² Açıkça müşahede gibi Nazzâm'ın teolojisinde, cisimlerdeki tabiat, Allah'tan bağımsız değildir. Dolayısıyla Nazzâm, “doğal zorunlu nedensellik” ilkesini değil, ilahi nedensellik ilkesini savunmaktadır. Ona göre, taşın hareket ettiren tabiatında bulunan tab' kuvveti değil, tab'a hareket etme eylemini veren Yüce Allah'tır. Bu bağlamda Nazzâm, tabiat yasalarının değişiminde İlahi kudretin müdahalesini kabul etmiş olmaktadır.³³ Örneğin, akmak suyun doğasındandır ama Yüce Allah ilahi kudretine bağlı olarak onu engelleyebilir. Yine ağır olan taşın aşağıya doğru düşmesi, onun doğasındandır, dilerse Yüce Allah onun düşmesini engelleyebilir.³⁴ Bu konuda Nazzâm'ın inancı, mutlak bir determinizm değil, ılımlı bir determinizm olarak nitelendirilebilir.

²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 388.

³⁰ Krş. Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. S. Uludağ (İstanbul, 1985), 328-329.

³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 9:37, 124, 137.

³² Eş'arî, *Makâlât*, 404.

³³ Tartışmalar için Bk. Tâî, *Dağıku'l-keâm*, 170.

³⁴ Hayyât, *el-İntişâr*, 48.

Çünkü Nazzâm, eşyanın tabiatında etkili olan sebeplerin varlığını kabul etmiş ancak Allah'ın dilediği anda bunlara engel olabileceğini ifade ederek mucizeye alan açmıştır. Onun eşyanın tabiatı gereği meydana getirdiği fiilleri Allah'a nispet etmesi, tabiatları yaratmasından dolayı Allah'ı uzak bir neden görmemesiyle alakalıdır. Nitekim Nazzâm, “*sen beni, ben sana yöneldiğim için görüyorsun*” diyen bir kimseye: “Görme olayı, gözün kendisinden değil, *tabiatında bulunan görme idrakinden dolaydır*”³⁵ demiştir. Bu ifade de görme ve algılama tabiatla ilişkilendirilmiştir. Nazzâm'a göre idrak, mütevellit fiillerden sayılmaktadır. Dolayısıyla *bilgi* de akıl yürütme biçimi olan “*nazar*”dan mütevellittir. Doğru nazarın akabinde meydana gelen bilgi tevellüd düşüncesine dayanır. Bilinenden bilinmeyene gitme yöntemi olan *nazar*, kalbin hareketinden bağımsız değildir.³⁶ Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/849) da idrâk konusunda Nazzâm gibi düşünür. İdrâk, akıbet bilgisi olup, yeri insanın gönül âlemidir.³⁷ Görüldüğü gibi Allâf ve Nazzâm, gönlün fiiliyle organların fiillerini birbirinden ayırmışlardır.

Mu'tezile mezhebi içerisinde Muammer gibi doğal zorunlu nedensellik anlayışını benimseyenler vardır. Bu görüş sahiplerine göre, “*cisimlerdeki tabiat Allah tarafından yaratılmıştır, ancak O'ndan bağımsız ve O'nun gözetimi olmaksızın fiil gerçekleşir.*”³⁸ Dolayısıyla insanda tab'a bağlı olarak meydana gelen fiiller zorunlu fiillerdir. Bu görüş *Sümâme* ve *Câhız* tarafından “*kulun iradeden başka fiilleri yoktur*”³⁹ şeklinde dile getirilir. İrade ile ilgili bu görüş, Ehl-i Sünnet'in fiil teorisiyle uyusmaktadır. Fiiller yaratılış yönünden Allah'a, kesb/kazanma yönünden insana aittir. *Câhız*'ın “*kulun, iradenin dışında bir kesbi yoktur, fiilleri de tabiatı gereği ortaya çıkar*”⁴⁰ şeklinde zikrettiği anlayış ise, Ehl-i sünnet itikadına aykırıdır. Çünkü burada hem irade doğrultusunda meydana gelen fiillerin tabiatı gereği ortaya çıktığı ve hem de tabiatın fiili olduğu iddia edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla *Câhız* irade ile fiil arasında ayırım yapmaktadır. Onun anlayışına göre insan iradesinde özgürdür ama fiillerinde ise zorunludur. Çünkü *Câhız*, fiili tabiatla irtibatlandırmıştır.⁴¹ Bu durum bir çeşit, ılımlı determinizmdir. Her insanın doğasında iman etme ve inkâr etme kabiliyeti potansiyel bir güç olarak vardır. Bu fikre *Câhız*'ın, kâfirin iman karşısındaki durumuyla ilgili yaptığı şu yorumdan varıyoruz: “*Kâfırda, Allah ve O'nun sıfatları hakkındaki bilgi tab'an zorunlu olarak meydana gelmiştir. Ancak kâfir, inadı ve bu inadı üzerinde ısrar ettiği için kâfir olmuştur. Çünkü kâfirler, mezhebinin sevgisine boğulmuş âriflik ve inatçılık arasındadırlar.*”⁴² Bu metinden de anlaşıldığı gibi *Câhız*, Allah ve sıfatları ile ilgili bilgiyi tabiatla ilişkilendirmektedir. Burada tabiatla ilişkilendirilen; Allah ve sıfatları hakkındaki

³⁵ Eş'arî, *Maḳâlât*, 382.

³⁶ Eş'arî, *Maḳâlât*, 386.

³⁷ Eş'arî, *Maḳâlât*, 312.

³⁸ Bk. Eş'arî, *Maḳâlât*, 569, 572.

³⁹ Eş'arî, *Maḳâlât*, 407.

⁴⁰ Bk. Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1990), 154.

⁴¹ Bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 296, 365.

⁴² Bağdâdî, *el-Farḳ*, 175-176; İsferyânî, *et-Tabşîr*, 82; Cârullâh, *el-Mu'tezile*, 154

bilgidir. İman ve inkâr ise, insanın kendi iradesiyle bu bilginin gereğini yapması ve yapmamasıyla ilgilidir.

Aslında Câhız'ın tabiat-fiil ilişkisiyle ilgili görüşü eylem teorisiyle birlikte daha iyi anlaşılacaktır. Câhız gündelik hayattan verdiği örneklerle bu teorisini anlaşılır kılmaktadır. Örneğin Yüce Allah erkeğe, kadınlara ilgi duyma doğasını vermiş ama zinayı yasaklamıştır. Yine insana yemek yeme içgüdüsünü vermiş ama haram şeyleri yemeyi yasaklamıştır. Aynı şekilde doğru haber vermeyi ve doğru haber edinmeyi bir içgüdü olarak ona lütfetmiş fakat yalan haber vermeyi ve yalan beyanda bulunmayı yasaklamıştır. İnsan her ikisini seçme özgürlüğüne sahip kılınmıştır.⁴³ Canlıların tabiatı ile ilgili Câhız'ın verdiği bu örnekler, tabiat ile eylemin fâilinin birbirinden ayrıldığını, insanın özgür iradesini kullanarak kendi bedeninin tabiatına direnebileceğini göstermektedir. Diğer yandan Câhız, cansız varlıkların tabiatının canlı varlıklardan farklı olduğuna işaret eder. Örneğin, "bir taşın ağır olmasından dolayı yukarıdan aşağıya doğru yuvarlanması taşın doğasındandır. Taş bu doğaya sahip kılınmıştır. Bu yüzden taşın yol açtığı adama isabet etme fiili ile onu başlangıçta iten fâil insan arasında bir nedensellik ilişkisi mevcuttur."⁴⁴ Tabiat teorisi ile ilgili verilen bu örneklerde canlı-cansız varlıklar arasındaki farklılığa dikkat çekilmiştir. Bu noktada cansız varlıkların tabiatlarına uygun fiiller meydana getirmesinin zorunlu görüldüğü, canlı varlık olan insanın ise iradesini kullanarak kendi bedeninin tabiatına direnebileceği vurgulanabilir.⁴⁵

Anlaşıldığı kadarıyla Câhız'ın tab' teorisinden, tabiat ile eylemin fâili birbirinden kesin hatlarla ayrılmıştır. Bu sebeple insanda tab'la birlikte bulunan özgür iradenin ağırlığı vardır. Buna bağlı olarak insan, yaptığı eylemlerden sorumludur. Câhız, tabiatçı (natüralist) ateist filozoflar gibi, tabiatı yüceltmemiş, tabiatla fizik ötesi alanı birbiriyle buluşturmuştur. Bu düşünce sistemine göre, hem organları ve hem de organlara yerleştirilen tabiatı yaratan Allah olup, bu organlar vasıtasıyla fiilleri yapan da insandır. Neticede insan, sorumlu bir varlıktır.

4. Tab' Teorisinin Metafizikî ve Ahlâkî Konulara Uygulanması

Bir Kelâm terimi olan *adâlet*; "her türlü sapmanın ve haksızlığın karşıtı olup, bir şeyi ait olduğu yere koymak, hakkını vermek, eşit ve denk yapmak" anlamlarına gelir. Bu anlamda *adâlet*; "insaf, haklılık, ölçülülük, söz ve eylemde doğruluk manalarını kapsayan bir denkleştirmedir."⁴⁶ Mu'tezile'ye göre *adâlet*, Allah'ın bütün fiillerinin güzel olduğunu kabul edip kötü şeylerden O'nu soyutlamaktır.

⁴³ Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 1:144-145.

⁴⁴ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve insanın özgürlüğü sorunu*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınevi, 1998), 206.

⁴⁵ Câhız, insanın belli tabiatlara sahip olmasının, bu tabiatlar doğrultusunda hareket etmesini zorunlu kılmadığını, tam aksine bazı insanların tabiatlarında bulunmayan bazı özellikleri sonradan kazanabileceğini savunmaktadır. Bu hususta Nazzâm'ın kümün teorisinden etkilenen Câhız, baskın bazı tabiatların zıttı olan özelliklerin de insanda aynı anda bulunduğunu, dolayısıyla görünürde sahip olduğu tabiatın tam aksi davranmasının da mümkün olduğunu kabul etmektedir. (Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 72-74.

⁴⁶ Bk. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ķur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986) 487.

Allah iyinin yaratıcısıdır, zulüm ve her türlü kötü eylemin yaratıcısı ise insandır. Yüce Allah her türlü kötülük fiilinden beridir, çirkin fiillerin yaratıcısı değildir.⁴⁷ Mu'tezile âlimleri birçok kelimî konuyu adâlet görüşleri çerçevesinde yorumlamışlardır. Nübüvvet, va'd ve va'id, el-menziletü beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'ruf nehiy 'ani'l-münker bunlar arasında sayılır. Bütün bu görüşler, Mu'tezile ekollerinin ortak görüşüdür. Onlara göre, ancak bu görüşleri benimseyen kimse Mu'tezile ismini alır.⁴⁸

Mu'tezile şer problemi üzerinde de durmuştur. İtizal anlayışında ahlâkî şerrin kaynağı insandır. Zulüm gibi kötü fiillerin yaratıcısı Allah değildir. Bu nedenle âdil olan yaratıcı, hiç kimseye zulmetmez. Her ne kadar Mu'tezile ekolü, Allah'tan zulmü soyutlama konusunda görüş birliğine sahip olsalar da zulüm fiilini yaratmada Allah'ın kudretinin olup olmadığını tartışmışlardır. Örneğin *Nazzâm*, şer problemine ilâhi kudreti sınırlandırıcı bir tarzda yaklaşır. Ona göre Allah, şer fiilini yapmaya güç yetiremediği gibi zulme güç yetirmekle de nitelendirilemez.⁴⁹ Bu konuda *Allâf* ise, farklı düşünür. *Allâf*'ın teolojisinde "Allah zulme güç yetirmekle birlikte rahmeti ve hikmeti sebebiyle zulüm yapmaz. Çünkü zulüm, bir kusurdur. Kusursa, Allah hakkında câiz değildir."⁵⁰ Bu görüşüyle *Allâf*, Allah'tan zulmü soyutlar. Çünkü herhangi bir fiili yapmaya kudreti olan bir varlık, karşıtı yapmaya da muktedirdir.⁵¹ *Allâf* bu görüşünü geliştirdiği *karşıtlık ilkesi* teorisine dayandırmıştır. Nasıl ki Allah'ın hayır fiilini yapma gücü varsa, şer fiilini yapma gücü de vardır. Fakat Yüce Allah, kulları hakkında kötülüğü yaratmadığı gibi onu murat da etmez.⁵² Mu'tezile âlimi Kâsım ed-Dımaşkî ise, insana ve tabiat varlıklarına isabet eden âfetleri mecâzi manada Allah'a nispet eder. Onun kelam anlayışına göre, "fizikî kötülüklerin meydana gelmesinde insanlar için bir takım salah ve faydalar vardır. Bir imtihan vesilesi olarak meydana gelen kötülük karşısında insan, sabrederek eğitilecek ve neticede cennete gidecektir."⁵³ *Kâsım ed-Dımaşkî*'ye ait olan bu görüş, Mu'tezile'nin genel görüşünü ifade etmez. Mu'tezile kelâm ekolü, görüşler açısından homojen yapıda olan bir ekol değildir. Örneğin, *Muammer b. Abbâd*, doğrudan fizikî kötülüklerin kaynağının insan olduğunu söyler. İnsan ve tabiat varlıklarına isabet eden âfetlerin tümü Allah'ın bir fiili olmayıp insanların eylemleri sonucu meydana gelmektedir.⁵⁴ Bu görüşleriyle *Muammer* insanların fiziki kötülükleri yapmaları sonucu uğradıkları âfetler arasında mutlak bir ilişki kurmuştur. *Abbâd b. Süleyman es-Saymerî* (v. 250/864) ise *Muammer*'in görüşünden farklı düşünmez. Kötülüğün

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Uşûlü'l- hamse*, 69; Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fi uşûli'd-dîn", *Rasâilu'l-adl ve't- tevhid*, thk. M. Ammara (Mısır, 1971), I:169, 205; Şerif el-Murtaza, "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader", *Resâilü'l-adl ve't- tevhid*, thk. M. Ammara (Mısır: Dârü'l-hilâl, 1971), I:260.

⁴⁸ Hayyât, *el-İntişâr*, 126-127.

⁴⁹ Bağdâdî'ye göre *Nazzâm*, *adâletin fâili* ibaresini hayır ve şer şeklinde iki ilah kabul eden *Seneviyye*'den almıştır. Çünkü onlar, *nûr*, adâletin fâilidir, *cevr* fiiline güç yetiremez, diyorlardı. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 134.

⁵⁰ Bk. Eş'arî, *Maqâlât*, I:200.

⁵¹ Krş. Hayyât, *el-İntişâr*, 11

⁵² Bk. Cârullah, *el-Mu'tezile*, 106.

⁵³ Bk. Hayyât, *el-İntişâr*, 84-85.

⁵⁴ Bk. Hayyât, *el-İntişâr*, 56.

yaratıcısı Allah'tır, diyen her türlü görüşü şiddetli bir şekilde tenkit eder. O, insana ve tarım ürünlerine isabet eden her türlü kötülüğü Allah'ın adâlet ilkesiyle bağdaştırmaz. Çünkü şerrin kaynağı Allah değil, insandır.⁵⁵

Bu örneklerde görüldüğü gibi İslam düşünce tarihinde Mu'tezile kelâm ekolü adalet ilkelerinden hareketle, Allah'ın kötülük fiilini yaratıp yaratamayacağını kıyasıya kendi aralarında tartışmışlardır. Bunlardan bazıları, Allah'ın şer fiilini yaratmaya gücünün yetmeyeceğini, bir kısmı da Allah, şer fiilini yaratmaya güç yetirse bile adaletine aykırı düşeceği için kötülüğü işlemeyeceğini savunmuşlardır. *Nazzâm* gibi Allah'ın kudretini sınırlandırmak isteyen görüş sahipleri ise eleştirilmiştir.

Genel manada Mu'tezile kelimalarına göre metafizikî şerrin ontolojik bir gerçekliği yoktur. Nitekim onlar metafizikî şer kapsamında görülen kimi olayları ilâhi iradeyle ilişkilendirirler. Onları, doğurdıkları sonuçlara nispetle değerlendirirler. Örneğin, insanın başına gelen bazı tatsız olayları, sonuçları itibariyle sabredildiği takdirde cennet vesilesi olacağı için iyi konsepti içerisinde görürler. Mu'tezile mensuplarına göre ahlâkî şerrin de ontolojik bir gerçekliği olmadığı için ilahi irade ile ilişkilendirilmez. Metafizikî şer, insanın irade ve ihtiyarının dışında cereyan eder. Bu konuda sadece tedbir alınabilir. *Ahlâkî şer* ise, insanın iradesiyle ilgilidir. Bütün bu görüşlere rağmen Basra Mu'tezilesine göre şer problemi, tab' teorisinden bağımsız değildir. Nitekim *Nazzâm*, "*Allah, zulme ve yalana güç yetiremez*"⁵⁶ demek suretiyle, ilâhi fiilin ahlâk kanunlarına zorunlu (tab'an) olarak boyun eğdiğini savunmuş oluyor. Dolayısıyla tab' yasaları da ilahi kudretten bağımsız değildir. *Nazzâm*'ın, ilâhî fiili ahlâk kanunlarına boyun eğdirme çabasındaki amacı, şüphesiz Allah'ı, zulüm fiilinin öznesi olan insana benzetmekten nefyetmektir. Ona göre zulüm ve yalan, âfet sahibi bir cisimden meydana gelir. Allah'ı, her iki fiile güç yetirmekle vasfetmek ise, O'nu âfet sahibi bir cisme bağlamak olur. Bu sebeple *Nazzâm*, Allah'ı hâdislik ââmetlerinden soyutlayarak tevhidi savunur. Diğer Mu'tezilî düşünürlerde olduğu gibi *Nazzâm* da tenzih doktrininden hareketle tevhid inancını savunmak için büyük gayretler sarfetmiştir.⁵⁷ Bu da insanın özgürlüğünü koruma çabasıdır.

Mu'tezile kelâm bilginleri tab' düşüncesini yukarıda ifade ettiğimiz gibi metafizik ve ahlâkla ilgili konulara uygulamışlardır. Örneğin, Mu'tezilî düşünür *Nazzâm*, "tab'/doğa" düşüncesini Allah'ın varlığını ve ahlâkî değerleri bilmede aklın kıstas olduğu ilkesine dayandırmıştır. Buradan o, zıtların birleşemeyeceği sonucuna ulaşır.⁵⁸ Böyle bir sonuç, tevhid ve adâlet ilkesinin objektifliğinden kaynaklanır. Mu'tezile kelâmında adâlet, eylem özgürlüğü ile birlikte değerli bulunur. Zira

⁵⁵ Krş. Eş'arî, *Maââlât*, I:245-246.

⁵⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 135.

⁵⁷ Otobiyografisinden öğrendiğimiz kadarıyla *Nazzâm*, Seneviyye ve Mâneviyyeci görüşleri benimseyen bir çevrede yetişmiştir. Dolayısıyla onların akâid görüşlerinden etkilenmiş olabilir. Nitekim bazı müellifler, *Nazzâm*'ın, "*adâletin fâili*" ibaresini Seneviyye'den aldığını söylerler. Çünkü onlar, nûr adâletin fâili olup, zulme ve yalana güç yetiremez, diyorlardı. Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 131, 134; Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 48.

⁵⁸ Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 50.

eylem özgürlüğü yoksa otomatikman adâletten söz edilemez. Yine özgürlük, akıl kullanmaktan önce gelir. Akıllı kullanmak özgürlük eyleminin bir mesnedidir. Akıl, hem müstakil hüküm koymada ve hem de nassı yorumlamada bir araçtır. Gerek Mu'tezilede ve gerekse Mâturîdîlerde metafizikî ve ahlâkî ilkeleri bilmede akıl, ilâhî yasadâncı öncedir.⁵⁹ Şüphesiz bu görüş, Câhız'ın, "bütün bilgiler (maârif) tabiatlardır. Kim bir şey bilirse, tabiatı gereği bilir"⁶⁰ anlayışıyla paralellik arz eder. Farklılık kriterlerdedir. Mu'tezile ve Mâturîdîlerin ekseriyeti Allah'ı ve ahlâkî değerleri bilmede kriter akıldır, derken, Câhız da tabiatıdır demektir.

5. Tab' Teorisinin Âhiretle İlgili Konulara Uygulanması

Tab' teorisinin kuvvetli savunucusu olan Câhız, cisimler için tab' düşüncesinin zorunlu oluşunu savunur. Ayrıca, insanın iradeden başka fiilinin olmadığını, diğer fiillerin ihtiyarî olarak değil, tab'an meydana geldiğini iddia eder. Hatta Câhız daha da ileri giderek cisimlerde bulunan tab'ı Allah'ın ayırmaya gücünün yetmeyeceğini söyler.⁶¹ Cisimler için tabiatın zorunlu olduğunu dile getiren Câhız, cisimler meselesine cennet ve ceheenni de ilave eder. Tab' teorisinden hareketle, tabiatları gereği mîknatısın demiri çektiği gibi, ceheennem ve cennetin kendi ehlini kendilerine çektiklerini şöyle dile getirir: *"Allah hiç kimseyi ceheenneme sokmaz, ancak, ateş tabiatı gereği ceheennemlikleri kendisine çeker, kendisinde ebedî olarak onları tutar. Sonra onları kendi tabiatına dönüştürerek, kendisinden bir parça haline getirir. Ebedî olarak ceheennemde hiçbir kimse kalmaz."*⁶² Câhız, tab' teorisini cennete de uygular. Aynı şekilde *"Yüce Allah'ın hiç kimseyi cennete sokmadığını, aksine cennetin kendi halkını tabiatı gereği kendisine çektiğini savunur."*⁶³ Eş'arî kelâm âlimi Abdülkâhir el-Bâğdâdî (v. 429/1037) Câhız'ın bu görüşlerini aktardıktan sonra, onu şöyle eleştirir: *"Eğer Yüce Allah'ın, kullarının ceheenneme ve cennete girme konusunda bir etkisi yoksa ceheennem ve cennet kendi ehlini kendisine O'ndan bağımsız olarak tabiatları gereği çekiyorsa, ibadet ve taatlarla Allah'a yönelmenin ve O'na dua etmenin ne faydası vardır?"*⁶⁴ Kaldı ki Câhız'ın bu görüşü: *"Ey Rabbimiz bize dünya ve ahirette iyilik ver ve bizi ceheennem azabından koru"*⁶⁵ ayetine de aykırıdır. Bununla birlikte Bâğdâdî, Câhız'ın zorunlu doğal nedensellik konusundaki görüşlerini eleştirmeye devam eder: *"Eğer insanın iradeden başka fiilleri yoksa ve fiilleri de tab'an meydana geliyorsa, insanın; namaz kıldığını, oruç tuttuğunu, hacca gittiğini, zina ve hırsızlık yaptığını, ona-buna iftira ettiğini, adam öldürdüğünü kabul etmemesi gerekir. Çünkü Câhız'ın tab' teorisine göre insan, ne namaz kılmış, ne oruç tutmuş, ne hacca gitmiş, ne zina ve hırsızlık etmiş, ne adam*

⁵⁹ Ebû Hanîfe ve taraftarlarının görüşleri için Bk. Eş'arî, *Mağâlât*, 138-139; Kemaleddin Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm* (İstanbul, 1949), 76.

⁶⁰ İsferyâynî, *et-Tabşîr*, 81.

⁶¹ Hayyat, *el-İntişâr*, 147.

⁶² Bâğdâdî, *el-Fark*, 176; İsferyâynî, *et-Tabşîr*, 82.

⁶³ Bk. Bâğdâdî, *el-Fark*, 176; İsferyâynî, *et-Tabşîr*, 82; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 154. Câhız'ın bu görüşü: *"Ey Rabbimiz bize dünya ve ahirette iyilik ver ve bizi ceheennem azabından koru"* (Bakara 201) ayetine aykırıdır. Eğer insanda bulunan tab' cennete ve ceheenneme çekseydi, niçin Allah'tan yardım isteyecektik?

⁶⁴ Bk. Bâğdâdî, *el-Fark*, 176.

⁶⁵ Bk. Bakara 2/201.

öldürmüş ve ne de iftirada bulunmuştur. Zira bu fiiller ona göre irade dışı olan şeylerdir. O halde sözünü ettiğimiz irade dışı bu fiiller, Câhız'a göre kazanılmış değil de tabîi ise, bu fiillerden dolayı insanın, ödül ve ceza görmemesi gerekir. Zira insan, rengi ve bedeninin şeklinden dolayı, kendi kesbinden ileri gelmediği için, nasıl sevap ve ceza görmüyorsa, kesbi ile olmayan işlerden dolayı da sevap ve ceza görmemelidir."⁶⁶

Öte yandan Cârullâh'a göre kesb nazariyesini benimseyen Eş'arî kelam ekolüne bağlı olan Bağdâdî'nin, Câhız'ı tab' anlayışını benimsemesinden dolayı eleştirmesi tuhaftır. Çünkü Bağdâdî gibi kesbe inananlar, insanın tek iradesi olduğunu; fiilin ve fiilin tamamlanmasını sağlayan hâdis kudretin, fiil anında Allah tarafından yaratıldığını ve bu fiil üzerinde insanın bir etkisinin olmadığını söylüyorlar.⁶⁷ Onların kesbe inandıkları gibi Câhız da insan için tek irade ispat ediyor. Onların kesb dediğine, Câhız da tab' diyor.⁶⁸ Her ne kadar Cârullâh kesb ile tab' arasında bir benzerlik görmemişse de bu iki yaklaşım arasında benzerlik kurmak mümkün değildir. Çünkü tab' teorisi, fiilin meydana geldiği mahal ile ilişkilidir. Kesb teorisi ise, fiili yaratma yönünden Allah'a, kazanma yönünden insana nispet edilir. Dolayısıyla eylemsel sonuçlar bakımından birbirinden farklıdır.

Sonuç

Mu'tezile'nin Basra ekolüne göre canlı ve cansız türleriyle bütün bir varlığın özünde tab' vardır, bu da arazların yenilenmesine bağlıdır. Allah, her insanda bulunan; el, dil, deri, göz, kulak gibi her organın tab'ına uygun bir yaratılış tarzı vermiştir. Burada esas olan gerek insanda ve gerekse cansız varlıklarda varolan tab' zorunlu bir neden olarak görülmemelidir. Tab' objektif olarak fâil bir nitelik değildir. Bizi, sebepleri anlamaya ve işin keyfiyetini kavramaya götürmede bir araçtır. Bu sebeple, tabiatın işleyişi ve insanın eylemlerini gerçekleştirme süreçlerinde tab' düşüncesinin benimsenmesi, mutlak zorunluluğu savunmak anlamına gelmez. Çünkü mutlak fâil ve tasarruf yetkisine sahip olan Allah'tır. Bu açıdan olasılık ilkesinin varolduğu her yerde zorunlu nedensellik ilkesine yer yoktur. İşte Basra Mu'tezilesi'nin tab' teorisini benimsemesinin arka planında insanın eylemlerinde özgür olduğu fikrini savunma vardır. Nitekim bu kelâmcılar, başta bilgi, fiil, ahlak konuları ve uhrevî meselelerden bazılarını kanıtlamada tab' teorisine başvurmuşlardır. Tab' teorisine yaklaşım konusunda Mu'tezile Bağdat ekolü ile Basra ekolü kelâmcıları arasında görüş birliği yoktur. Örneğin Mu'tezile Basra ekolüne mensup olan Nazzâm ve Câhız'ın aksine Mu'tezile Bağdat ekolüne mensup olan Kâdî Abdülcebbar, âlemin ve bütün varlıkların yaratılışını mutlak anlamda tab' teorisine bağlayan Muammer gibi kelâmcıları şiddetli bir şekilde eleştirmiş, Allah'ın varlığını inkar eden Dehriyenin tab' teorisini kullanmada mazur olabileceğini ama inanan insanların mutlak manada bir tab' fikrini benimsemelerinin mazur görülemeyeceğini dile getirmiştir. Her ne kadar doğacı Basra Mu'tezile ekolü taraftarları ateşin yakmasında, suyun kandırmasında ve

⁶⁶ Bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 176.

⁶⁷ Bk. Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 8, 133-134, 137.

⁶⁸ Cârullah, *el-Mu'tezile*, 155.

ekmeğin doyurmasında etken olan nesnelerdeki tab' düşüncesinin varlığından hareket etmişlerse de Kâdî Abdülcebbar gibi kelâmcılar tab' yerine itimat kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Basra Mu'tezile kelâmcıları tab'ı fille değil, varlığın özüyle ilişkilendirmişler ve tab' düşüncesini ilahi kudretten bağımsız görmemişlerdir. Esas olan tab' düşüncesini yaratanın Allah olduğunu bilmek, insanın tab'ından kaynaklanan eğilimini irade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirmektir.

Kaynakça

- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınevi, 1998.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Farğ beyne'l-firağ*. Beyrut, 1990.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *Uşûlü'd-dîn*. İstanbul: Dâru'l-medine, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîşu'd-delâil*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut, 1987.
- Beyâzîzâde, Kemaleddin. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-imâm*. İstanbul, 1949.
- Câhız, Amr b. Bahr. *Rasâilu'l-Câhız*. Thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1964.
- Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye lî'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1990.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1987.
- Dağ, Mehmet. "Eş'arî Kelamında Bilgi Problemi". *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1980): 97-114.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min şuyûhi'l-mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu'l-kelamiyyeti'l-felsefiyye*. Kahire, 1989.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhu'l-aqlî fi't-tefsîr -Dirâse fi kazıyyeti'l-mecâz fi'l-Çur'ân 'inde'l- Mu'tezîle-*. Beyrut, 1993.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Hayyat, Ebu'l-Huseyn. *Kitâbu'l-İntişâr*. Thk. H.S. Nyberg. Kahire: Mektebetü't-dâru'l-Arabiyye, 1993.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*. çev. S. Uludağ. İstanbul, 1985.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Ḳur'ân*. İstanbul, 1986.
- İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabşîr fi'd-dîn*, Thk. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1983.
- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (Kitâbu't-Tevlîd). Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl (en-Nazar ve'l-meârif)*. Thk. İbrahim Medkûr-Tâhâ Huseyin. Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Thk. M. Ali en-Neccâr-Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muḥîṭ bi't-teklîf*. Thk. Ömer Seyyid Azmî, Kahire, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. "el-Muḥtasar fi uşûli'd-dîn". *Rasâilu'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. M. Ammara. Mısır: Dârü'l-hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerḥu'l-uşûli'l-ḥamse*. Thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt, 1998.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûcî, İstanbul: Neşriyât Vakfu Diyâneti't-Türkî, 2017.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kâdî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Murtaza, Şerîf. "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-ḳader". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Thk. M. Ammara. Mısır: Dârü'l-hilâl, 1971.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muḥtârü's-şihâh*. Kahire: Dâru'l-maârif, 1990.
- Tâî, Muhammed Bâsil. *Daḳîḳu'l-ḳelâm*. Ürdün: Âlemü'l-kütübü'l-hadîs, 2010.



WHY MUSLIMS BECOME INSTRUMENTS OF TERROR?

Ramazan BİÇER

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya
Professor Doctor, Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya

rbicer@sakarya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1501-2103

Abstract

The Thesis states Global Terrorism, is a global project that has no direct place or time is an interesting approach. Although the reason of terrorism has been come down to difference between civilizations and religions; that is not the case. Another reason which is argued is that Muslims are unable to integrate into Western societies. However this is not unique to Muslims, it is also a problem for non-Muslim immigrants. Another problem is whether Islam is compatible with democracy or not. Most of the Islamic countries have despotic and oppressive regimes which are economically, politically and socially unstable. However this has nothing to do with Islam. Hundreds years of colonization did not let democratic values and institutions to develop in these countries. Lack of non-governmental organizations in Islamic world; caused these countries to become either a secular despotic or an Islamic oppressive regime. Both situations create an environment for radical groups to exist. To eradicate terrorism, one has to look for its political and economical reasons. The despotic regimes in Islamic countries have to be removed and some Western countries should change their mentality while dealing with terrorism. Although Muslims were blamed for being terrorists; they are the ones who get more damage from terrorism. Muslims have gained nothing from terrorist attacks. Who gets benefit from it? It's not important who gets benefit from it because it can change depending on time and place.

Keywords: Kalâm, Muslims, Religious Terror, Globalism, Exploit the Religion.

MÜSLÜMANLAR NEDEN TERÖRE ALET OLUYORLAR?

Öz

Terörizmin küresel bir proje olduğu şeklindeki tezler, terörizmin nedeni medeniyet ve dinlerarası bir düzeye indirgenmiş olsa da, konu her iki boyutu da aşan bir konumdadır. İslam dünyasının Batı standartlarına çıkamaması ve uyum sağlayamaması gibi bir gerekçe ileri sürülmekle birlikte, söz konusu bu durum Batı'da olan Müslüman olmayanlar için de geçerlidir. İslam dünyasının ekonomik, eğitim ve kültürel temel sorunları yanında yönetimlerin baskıcı ve rejimler, demokrasinin temel ilkelerinin yerleşmesinde bir başka etkidir. İslam dünyasının insani değerler bazlı STK'lardan yoksunluğu ve yönetim biçimindeki evrensel değerler merkezli eksikli, radikal örgütlerin oluşumunda önemli bir amildir. Günümüzde Dini istismara yönelmiş küresel terörün önünün kesilmesinde ekonomik ve kültürel şartların iyileştirilmesi yanısıra, Müslümanlar üzerindeki siyasi iç baskılar ve Batı'nın da terörist algısına yaklaşımının değişmesi bir zorunluluktur. Genellikle teröristlerin Müslümanlar oldukları şeklinde bir algı oluşturulmuş olsa da, terörden daha fazla zarar görenler onlardır. Bu doğrultuda Müslümanlar, terörist saldırılardan hiçbir şey elde edememişlerdir. Bu durumda kim bundan faydalanır? Aslında bundan yararlanacak kişiler önemli değildir çünkü bu, zamana ve yere bağlı olarak değişebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Müslümanlar, Dini temalı terör, Küreselleşme, Din istismarı.

Atf / Cite as: Biçer, Ramazan. "Why Muslims Become Instruments of Terror?". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 229-240.

Introduction

Today, religious-themed terror has gained a global dimension. Because global terror uses more religious discourse and arguments. Global terrorism uses Muslims in line with various reasons. But the main problem is that Islam produces arguments for terrorism? Or is it that some Islamic ideas lay the ground for terror?

The areas of spreading of terrorism are lands that are struggling with economic, cultural and political problems. In addition, lack of education and cultural change caused by conditions led to radicalization in feelings and beliefs. Thus radicalization occurred which could result in terrorism. In this respect, the interpretations of religious texts have been radical.

Such groups have been available to be a tool that can be used by global powers. However, the main problem is that religious and external problems that make such groups available to use.

All definitions of terrorism compose around common features such as; containing violence, endangering the lives of the people, intimidating the civilian population, forcing an ideology on people, attempts to change existing administrative system, forcing people to take part in terror attacks and lastly assassination attempts. Every ideology and action in accordance with these features is considered as an act of terror which occurs as low intensity conflict. This conflict with all its dimensions may occur not only in a local and specific area but it may also occur in international arena with the intervention of big powers. This may happen when big powers support the violent actions of regional insurgent groups. For example; the International Commission for Justice condemned United States on June 1986 for using unlawful force and supporting armed groups in order to shape other countries' system of government. According to Noam Chomsky, "many events supported or organized by United States are acts of international terrorism".¹ Again Chomsky states that "source of terror industry was Israel before 1980s, then United States became the main source of terrorism".

Terrorism has always been there. However its presence and influence has been increased since the world has become a global village. Before, terrorism was a local phenomenon, today it is global Therefore terrorism has come to the status that can seriously damage all humanity. Equally, a Muslim from Indonesia and a Christian from New York may both be the victims of a terror attack.

Causality of Global Religious Terrorism

Terror is a result with all its dimensions. An ideology that goes through certain periods may turn into violent action. There are preliminary reasons behind terrorism and these can be categorized as internal and external factors.

¹ Noam Chomsky, "Uluslararası Terörizm: Görüngü ve Gerçek", *Terör Ne Terörist Kim*, trans. Metin Duman, (Ankara: Ütopya Yayınevi, 1999), 18, 26, 35.

Internal Factors

There are many different kinds of terrorism; but the main ones are religious, ethnic and state terrorism. State terrorism occurs in state's own borders or beyond state's borders. We call this "Terror that is affected by internal factors". This occurs in two different ways as in one of them terror is created by the state and in other one terror is created by a specific group living within the state borders whose ideology and actions have anti- state basis. In many totalitarian Middle Eastern regimes, internal state terrorism targets its own people. By doing this, the totalitarian regimes try to strengthen their power at government. They misinform people about the terror incidents.² In the end, in order to distract people from their economical, political and social failures, these states limit all the freedoms of people to cover up the mess they did. On the contrary, a lucky minority which makes 10% of population composes of the relatives and friends of the government officials and security forces live in a wealthy life while 90% of people are trying to live their daily lives on the edge. Except for a few Islamic countries, the situation of the people is mostly like this in most of the Muslim majority countries including Turkey. Religious danger which is synonymous with the word fundamentalism (irtica) on the basis of Turkish context remained on the agenda in Turkey for a long time. It stood like the sword of Damocles against the people who just wanted to be religious, although there has never been a religious armed action countrywide in Turkey except some efforts in a narrow sense to provoke people. This kind of approach has begun to change at the state level since October 2010.

The second kind of terrorism due to internal factors is religious themed ideology and movements. There are formations in Turkey that can be put in this category; like Great Eastern Islamic Riders Front and Turkish Hezbollah that are against secular regime. Also there are movements like Kharijites and Wahhabism that have their own interpretation of Islam and declare all other Muslims as infidels. Today, this radical religious movement, called Salafiyyah or Wahhabism act according to Kharijites ideology. According to this movement Islam is a tawhid (the oneness of God) religion. Any ideology, thought and act that is against tawhid is blasphemy. Blasphemy is a phenomenon for Muslims; so that the actual thing is that Muslims must purify themselves from sins. Therefore every act and thought of a Muslim in today's society is blasphemy according to this movement. Jihad (Holy War) must be declared upon those who are in blasphemy. Jihad is also a mandatory religious duty for every healthy and grown Muslim. The followers of Wahhabism consider themselves chosen Sunni Muslims and according to founder of this movement Mohammed Bin Abd al-Wahhab, most of the Muslims are in blasphemy. Abd al-Wahhab had written a book called "Kitab at-Tawhid" especially on this issue. In the book he mentions the struggle for Tawhid and he sees this struggle as a jihad to purify all Muslims from sin.³

² Faruk Örgün, *Küresel Terör*, (İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001), 89.

³ Muhammed Abd al-Wahhab, *Kitab al-Tawhid*, (Medine: Merkezi Şuuni'd- da've, 1414).

In the light of these it can be said that; Wahhabism targets non Almohad Muslims according to their belief. Therefore they tend to bother Muslims, desecrate graves and tombs in Turkic Republics and Balkans. The followers of Wahhabism generally choose Muslim populated regions to fight against other Muslims where they have good relations with non-Muslims. For example in Kosovo and Bulgaria they rather bother other Muslims about Islamic symbols than bothering Christians about Christian symbols. This phenomena can be seen almost anywhere.

Members of radical Islamic movements in Turkey accept Hassan al- Banna, Sayyid Qutb, Abul Ala Maududi and Said Hawwa as their guides. Furthermore Ibn Taymiyyah is to be said the founding father of Wahhabism. As it can be seen, these people are from outside of Turkey.⁴

Besides Ibn Taymiyyah, Islamic thinkers that are mentioned above had never approved use of violence inequitably. It seems these scholars resort to violence only for self defense or when their countries are invaded by foreign powers. On the other hand, given the fact the time periods and places these individuals live, the harsh conditions of their environment may be the reason behind their aggressive attitude. For example; Hassan al-Banna and Sayyid Qutb had been held as prisoners for a long time and later executed by the Egyptian State. Said Hawwa and Abul Ala Maududi had never publicly called for use of violence or terror. Both scholars had often mentioned about the necessity to live a religious life in their community. Their main argument was the need to implement Shari 'a law to the government. But to achieve the implementation of Shari 'a law, they emphasized not to use violence. Although there are few statements made by these scholars that support violence and terror, their main target is the governments aiming to keep status quo that are supported by the Western powers. In his fatwa Ibn Taymiyyah mentions a state which would be governed according to Shari 'a law would be righteous. In Mardin Fatwa which is often expressed by radical groups and organizations, Ibn Taymiyyah states, it is every Muslim's duty to declare Jihad against infidel and invader Mongolians.⁵

In fact the sentence of Ibn Taymiyya in Mardin Fetvas is as follows: (They are treated 'yuâmalu' like non-Muslims). The library has a single copy of the book in the library in Damascus (Library of Zahiriyya, no. 2757). He also conveyed the same way in Ibn Muflih, a student of Ibn Taymiyyah.

But in later editions of the book, there is the phrase like "can be fought with them/ yukatalu".⁶ It is seen that Ibn Taymiyyah's word has been changed.

⁴ Mustafa Kılıç, *İŞİD Gerçeği*, (Edirne: Pasifik Yayınevi, 2014), 138.

⁵ Takiyüddin İbn Al-Taymiyya, *Macma al-fetava*, ed. Amir Cezzar, Enver Baz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997), XXVIII, 240-241.

⁶ Husam Haddad, *Hitabü'l-unf ve'd-dem fi'l-fikhi'l-İslami*, (Daru İbn Ruşd, 2018), 50; Mahi b. Hammad Cüheni, *el-Mevsüatü'l-müeyyessa fi'l-edyani ve'l-mezahib ve'l-ahzabi'l-muasara* (Kahire: Darü'n-nedve, 2008), 353; Ebü'l-Haris Abdullah Telkifi, *Silsiletü'l-İmam İbn Teymiyye yerüddü ala DAIŞ*, (1436), erişim: 1 Ekim 2018, <http://www.saaid.net/book/open.php?cat=88&book=13981>.

Most of the religious groups and movements in Turkey had avoided terrorism in their actions and discourses. However there are exceptions; groups like Al Qaida and Turkish Hezbollah are known to be involved in terrorist attacks. It is known that both of these organizations are originally from outside of Turkey. Great Eastern Islamic Raiders' Front is a marginalized and limited group.

The majority of the religious groups and sufi movements of Turkey origin are Maturidi. According to Ahl al-Sunna (Maturidi and Ashari) obedience the sultan is *wajib* and to be against the president is *haram*. Maturidism has a rational, tolerant and free will understanding.⁷

Throughout the history, Turks have managed to live with people from other ethnicities, religions and culture in harmony.⁸ Jean Paul Roux in his book "*La Religion des Turcs et des Mongols*" mentions, after converting to Islam, Turks have always been tolerant to non-Muslims. This tolerance continued when Turks had seized control of Christian majority Anatolia. Non-Turkish Muslim travelers who came to Anatolia had often mentioned about Turkish tolerance to Christian and sometimes got annoyed from this attitude.⁹ Saying that Turks easily and quickly had embraced Islam in the beginning, does not comply with social evolution idea. Taking into account that continuity of pre- Islamic Turkish traditions even today, attitudes and behaviors in Seljuk period which considered as Turks' early Islamic period; have solidified with Islam. In this sense embracing Sunni Islam teachings, Seljuk Turks' city Urganch became an important place for Mu'tazilah movement. In the streets of Urganch scholars from different Islamic sects had come together and discussed about Islamic knowledge. According to "Fahraddin al-Razi", 400 elite scholars had participated in these discussions and common people used to watch them.

These types of discussions had become a tradition for Seljuk Turks as in the time of Sultan Ahmad Sanjar; cities of Marv and Belh had become cultural centers where discussions on Islamic knowledge had taken place and women could participate.¹⁰ One of the famous figures of that century was Abu Bakr Ibn Al-Arabi of Andalusia. He had begun to travel and stopped at Egypt. Because of Shia oppression he left Egypt and went to Jerusalem where he met several Turkish Muslim scholars. Also he had attended many assemblies with several Sunni, Shia, Jewish and Christian scholars. Due to tolerant nature of the city, Al-Arabi had stayed 3 years in Jerusalem. From the expressions of Al-Arabi, we understand that every religion and sect had its own establishment. In the city everybody had been educated

⁷ Recep Önal, "İnanç ve düşünce özgürlüğe bağlamında İslam'ın kılıç zoruyla yayıldığı iddialarına karşı İmam Matüridi'nin yaklaşımı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2017): 76-79.

⁸ Ramazan Biçer, "Religious Understanding of Turkish and Pakistani People", *Ethics, Values and Society: Social Transformation*, ed. Ghazala Irfan (Oxford: Oxford University Press, 2006), 273-283.

⁹ Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, (İstanbul: İşaret Yayınları 1994), 31.

¹⁰ Zakariya Kazvini, *Asar al-Bilad wa ahbar al-ibad*, (Beyrut: Daru Sadr, nd.), 377-379.

according to their own religion. In certain days; scholars from every religion and sect had come together to discuss scientific knowledge. According to observations of Ibn Al- Arabi; in these discussions every religion and sect freely presented their ideas without making any outbursts. He had the same experiences in Syria, Baghdad and Khorasan under Seljuk rule as he had in Jerusalem.¹¹

In brief; religious tolerance had been a Turkish tradition for a long time. After Turks had accepted Islam, this attitude had solidified. There had not been a single radical Islamist movement that had originated from Turkey besides Great Eastern Islamic Raiders' Front.

External Factors

Second type of state terrorism occurs when one state imposes sanctions to another state or states. According to Chomsky; the actions of Israel and United States as they are the center of terror industry, are categorized under second type of state terrorism.¹²

Terrorism with its retaliatory and defensive nature that is flexible and dependent on time and place can be twisted as required. According to Chomsky, it is important to distinguish terror from resistance. We need to put aside the realist approach and see terrorist acts are accepted as terrorism only when they are carried out by official enemies. These terrorist acts are called humanitarian military operations, retaliation or defense attacks when they are carried out by United States and her allies.¹³

In the light of these information, there are different speculations about the reasons behind September 11 attacks. One of the main reasons behind this attack is "oil"; apart from this there are strong claims that the attacks were used to shape the American domestic policy.¹⁴ There is no certainty about the perpetrators of September 11 attacks. According to many news reports that were published on *Wall Street Journal* and *New York Times* there was not any evidence that associates September 11 attacks into Al Qaida or Osama Bin Laden. The government officials in United States do not care who is behind the attacks. According to Chomsky; the real reason behind these attacks and the perpetrators can be only known by C.I.A. It was the some powers that had supported and strengthened Al Qaida and Taliban.¹⁵

If Western powers re-evaluate their positions on foreign policy; meaning stop supporting authoritarian regimes in Islamic World. Then Muslims around the

¹¹ Ramazan Biçer, Biçer, "Türk Düşünce Tarihinde Selçuklular Devrinin Yeri ve Önemi", *Türkler*, ed. H. C. Güzel and et al., (İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları, 2002).

¹² Noam Chomsky, 9-11 (New York: Seven Stories Press.), 68-70.

¹³ Abdulla A. Rasha, "Islam, Jihad, and Terrorism in Post-9/11 Arabic Discussion Boards", *Journal of Computer-Mediated Communication* 12/3 (2007): 1067

¹⁴ Türkkaya Ataöv, *11 Eylül: Terörle Savaş mı Bahane mi?* (İstanbul: Alkım Yayınevi, 2004).

¹⁵ Noam Chomsky, *11 Eylül ve Sonrası: Dünya Nereye Gidiyor?*, trans. T. D et al, (İstanbul: Aram Yayıncılık, 2002),52-54.

world would stand against the extremist groups to protect the values of Islam.¹⁶ From this statement it can be understood why in some Muslim countries people are indifferent to religious terrorism. They simply do not trust the Western powers.

Factors Triggering Religious Themed Terrorism

There are many reasons behind the religious themed terrorism. Some of the terrorist organizations target Muslim governments and officials in the country that they are operating. Most of the governments or leaders in Islamic World, force their policies and ideas to the people without asking them to have a say in administration. Governments of most Islamic countries suppress the demands of masses which radicalize the people. Therefore many terrorist groups use people's anger and frustration towards governments to carry out attacks.¹⁷ But mostly terrorist organizations target non- Muslim governments, officials and institutions that hold the global power. In both categories –targeting Muslims and non-Muslims- the perpetrators are Muslims using Islamic discourse. Marginal Islamic groups carry out terrorist attacks in Islamic and Western World. In these circumstances; Islam is linked to terrorism in the international arena. Because of all terrorist attacks Islam is condemned to be related to terrorist movements. Thus many researchers who study Islamic themed terrorism took Huntington's work "The Clash of Civilizations" that predicts Islam-West conflict as a reference.¹⁸

First of all; it is wrong to define Islamic World as one cultural entity. There are many different groups based on different ideology and philosophy. Also many of these groups and sects have mixed Islamic values with local cultures and traditions. There are many different and unique Islamic structures in the World. Therefore the jihad calls of Saddam Hussein and Osama Bin Laden did not draw much attention from Muslims all over the World. Also in the past, Hashishin and Kharijites were not accepted by most of the Muslims which shows radical movements cannot gain popularity in the World of Islam.

In today's globalizing world, borders between Islam and West have begun to be eliminated and the gap between the minds and hearts of Muslims and non-Muslims has been decreasing. Muslims in Europe and United States have become a part of Western societies. Most of them are European and American citizens.¹⁹ They are loyal to their countries as much as Jews, Christians, Buddhists or Hindus. So how well Muslims are integrated to Western democratic societies? For example; not all the immigrants from Africa to Europe and United States are Muslims. In

¹⁶ John L. Esposito, *Kutsal Olmayan Savaş*, trans. N. Yılmaz-E. Yılmaz, (İstanbul: Oğlak Yayınları, 2002), 173-175.

¹⁷ Esposito, *Kutsal Olmayan Savaş*, 173.

¹⁸ Peter Tarlov, The interaction of religion and terrorism, *International Journal of Safety and Security in Tourism/Hospitality*, erişim: 24 Kasım 2018, https://www.palermo.edu/Archivos_content/2017/Economicas/journal-tourism/edicion16/PAPER-2.pdf.

¹⁹ Esposito, *Kutsal Olmayan Savaş*, 159-174.

fact most of them belong to different religions other than Islam but they have the same problems as

Muslims have in Western societies. So it would be wrong to associate a religion or a culture directly into terrorism. Of course people, who carry out terrorist attacks in the name of a religion, would justify their acts by showing verses from religious scripts. But these kinds of verses are open to discussion. Terrorists interpret these verses according to their interests but they avoid many verses in religious scripts that condemn terrorism.²⁰

It is a solid argument that many countries in Islamic World are open to foreign interventions. In this globalizing world; countries that have the economic, political and military means, intervene the domestic and foreign policies of Islamic countries which criticized by many international non- governmental organizations. Because of the war in Afghanistan, thousands of civilians died, wounded or lost their homes and became refugees. It is known that Afghanistan had an anti-democratic government before the invasion. But the new government which is supported by United States and other Western powers is also an anti-democratic structure. The reasons behind the Iraqi invasion turned out to be false. Thousands of innocent men, women and children had died under the U.S bombardments. The Iraqi government that has come to power after the fall of Saddam Hussein, is open to any intervention from outside. Therefore it cannot be said that Iraqi government is independent. The recent documents show kidnappings, killings and tortures have taken place in Iraq among the civilian population.²¹ In this context the killings, torture and destruction in Afghanistan and Iraq brought more soldiers into the ranks of terrorist movements. Any terrorist attempt is a reaction to a Western powers' invasion of an Islamic country. However we should not ignore the facts that encourage people to join the terrorist movements. All in all; to decide any crime at international level is an act of terrorism should not be in the control of Western powers.

The argument that is made in "The Clash of Civilizations" has not historically enconced in any realist dimension. There are many people with different religions in Islamic countries who live in peace with their Muslim friends and neighbors. Religious wars did not only occur between two different religions in the World. In the Western societies Christians had fought among themselves for decades. Although there were sectarian wars in Islamic World, they were not as much as in Western World. Therefore it is not coherent to say that because Islam and West are two different civilizations and that's the reason why terrorism rises. At least on a theological context that's the truth. Political context should be considered as a variable apart from theological context.

²⁰ Ramazan Biçer-Mehmet Dalkılıç, "Dini Temalı Terör Hareketlerinin Ana Nedenleri", *Terörün Sosyal Psikolojisi*, (Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2010), 91-120.

²¹ Türkkiye Ataöv, "Terörün Arkasında Kim Var?", *NPQ Türkiye 5/Özel Sayı* (2003): 17.

One of the main factors, give rise to terrorist movements is that people think that their civilization is under threat. In this globalizing world, the rise of Islam is remarkable. This rise of Islam is regarded as a threat by Western Christianity. Therefore Western powers are now trying to dominate Middle East by invading Islamic countries. Looking at recent developments in this area from an economical perspective would not be consistent, because Western control over natural resources in the Middle East is not considered as a serious problem. The main problem is that West sees Islam as a threat; an alternative civilization.²²

One of the consequences of terrorism is that it maintains status quo in many countries. Many objections and demands of people were refused by the despotic governments. Rise in terrorist attacks; limits individual freedoms and rights. Therefore it can be said that terrorism leads big powers to become more authoritative.²³

One of the triggering effects of terrorism is that; it increases arms trade. Arms producers support terrorist groups in order to find markets to sell their arms. But it should not be forgotten that the main arms producers in the world are Western countries.

Global oligarchy and unchecked capitalist aggression are also regarded as main factors behind terrorism. According to this statement, capitalism as the architect of a new international oligarchy under control of Western corporations carries a Christian spirit and philosophy. Therefore capitalism's main target is Muslims in the world and that's quite natural because Islam is the most widespread religion after Christianity. Also many of the natural resources of the world are in Islamic countries. In this context, the radical Islamist movements were separated into two categories. One group regards west as the enemy and targets United States and European countries.²⁴ The other group was trained and supported by United States against Soviet Union during Cold War; now they are used to damage Islam in the eyes of the world public.

On the one side; there are troubles that were created because of the fight among Western Capitalist corporations about holding power; on the other hand there are people who are oppressed by the oligarchic international system. Pressures and Breakages between two sides inevitably create terrorism. Today these breakages and pressures take place in Islamic countries and therefore Muslims are associated with terrorism.²⁵

In another point of view, it is argued that global terrorism is systematically organized. That is to say; Brian Jenkins who is considered as a terrorism expert, projected that terrorist attacks would double up at the end of 1990s. Despite this

²² Teoman Duralı, "Ezilenin Gayr-i Meşru Silahı: Terör", *NPQ Türkiye 5/Özel Sayı* (2003): 24.

²³ Duralı, *Ezilenin Gayr-i Meşru Silahı: Terör*, 29.

²⁴ Erol Manısalı, "Küresel Düzen ve Küresel Terör" *NPQ Türkiye 5/Özel Sayı* (2003): 42.

²⁵ Manısalı, *Küresel Düzen ve Küresel Terör*, 42.

projection, there had not been any terrorist attack for four years in United States of America. But 1332 books titled as terrorism and 121 books titled as terrorist were cataloged in American libraries. Although there were not any terrorist attacks during Regan administration, terrorism was considered as the most important threat in the international level. In United States between 1980 and 1985; on the one hand only 17 people were victims of terrorism, on the other hand more than 150,000 people were victims of homicide.²⁶ In the light of this information, it can be said that big powers use terrorism as a tool to achieve their goals.

Terrorism with its international nature; is a threat to humanity. Many people have suffered from terrorist attacks. However these terror attacks are harmful to Muslims in two ways. One of them is physical damage, the other one is psychological and spiritual damage. After September 11 attacks; Muslims in United States and European countries have been under a lot of pressure from non-Muslim public and state. Some of the freedoms are limited by Western states. Terrorism is also used by United States and her allies to invade Iraq and Afghanistan as they argued Saddam Hussein is supporting terrorist groups and Afghanistan is the home of Al Qaeda and Taliban. On the other hand countries which have Muslim minority like Balkan states have used terrorist attacks to oppress Muslims. Also in Central Asia, Turkic states' governments have detained non-political Islamic groups. State officials and administrators try to change the political agenda by pointing out the terrorist attacks, so that they avoid any problem related to economical, political and social issues.

When we look at the effects and consequences of terrorist attacks it is true that most of the perpetrators are Muslim, but at the same time most of the victims are also Muslim. We should ask ourselves: Who gets benefit from terrorist attacks?

We made a research in Bulgaria. In the city of Pazardzhik, we saw that there was a radical Muslim group that harasses other Muslims who go to mosques associated to Mufti of Bulgaria. It's really interesting that, this radical group declared other Muslims as infidels and it is condoned, even protected by the European states. Our researches and observations showed that this radical group specifically targets mosques, cemeteries and madrasahs that had inherited from Ottoman period. Also we saw that they do not try to spread Islam in the region.

Conclusion

In the global terrorist incidents, it is seen that the overwhelming majority of the attackers are those who have Muslim identity and discourse. Terrorism is a global phenomenon. There can be great global powers who support terrorism. The emergence of the members of the terrorist organizations, which are exploiting the religion and acting with the Jihadist-Salafism ideology, as Muslims have unfortunately led terrorism to be associated with Islam. In this direction, the justified defenses that Islam is not related to terrorism and global violence are

²⁶ Mustafa Özel, "Yeni İkiz Kuleler: Küresel Terör, Küresel İmparatorluk", *NPQ Türkiye* 5/Özel Sayı (2003): 47.

ended up being wrong. The driving force of the terrorism, which is classified as a crime without boundaries, has both external and internal reasons such as economic, cultural and religious reasons. Unless there are strong justifications, it is not possible to justify the Chomsky's argument that great global powers are feeding and using extremist groups. It is known that overwhelming majority of the individuals and groups with Muslim identity, who have carried out terrorist acts, are the followers of Jihadist-Salafism ideology. The main reason behind the low participation of the people, who grow up with the Turkish culture, in such organizations is the Maturidi religious thought, which is the representative of wisdom, authentic will and healthy religious understanding. The other reasons for participating terrorist groups that exploit religion are not the main triggers.

References

- Abdülvahhab, Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Medine: Merkezi Şuuni'd- da've, 1414.
- Ataöv, Türkkaya. "Terörün Arkasında Kim Var?", *NPQ Türkiye 5/Özel Sayı* (2003): 7-18.
- Ataöv, Türkkaya. *11 Eylül: Terörle Savaş mı Bahane mi?*. İstanbul: Alkım Yayınevi, 2004.
- Biçer, Ramazan. "Türk Düşünce Tarihinde Selçuklular Devrinin Yeri ve Önemi", *Türkler*. ed. H. C. Güzel and et al. İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Biçer, Ramazan. "Religious Understanding of Turkish and Pakistani People". *Ethics, Values and Society: Social Transformation*, ed. Ghazala Irfan. 273-283. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Biçer, Ramazan-Dalkılıç, Mehmet. "Dini Temalı Terör Hareketlerinin Ana Nedenleri". *Terörün Sosyal Psikolojisi*. 91-120. Ankara: Polis Akademisi Yayınları, 2010.
- Chomsky, Noam. "Uluslararası Terörizm: Görüngü ve Gerçek". *Terör Ne Terörist Kim?*. trans. Metin Duman. Ankara: Ütopya Yayınevi, nd.
- Chomsky, Noam. *11 Eylül ve Sonrası: Dünya Nereye Gidiyor?*. trans. T. D. and et al. İstanbul: Aram Yayıncılık, 2002.
- Cüheni, Mahi b. Hammad. *el-Mevsüatü'l-müeyyessera fi'l-edyani ve'l-mezahib ve'l-ahzabi'l-muasara*. Kahire: Darü'n-nedve, 2008.
- Duralı, Teoman. "Ezilenin Gayr-i Meşru Silahı: Terör". *NPQ Türkiye 5/Özel Sayı* (2003): 19-26.
- Esposito, John L. *Kutsal Olmayan Savaş*. trans. N. Yılmaz-E. Yılmaz. İstanbul: Oğlak Yayınları, 2003.
- Haddad, Husam. *Hitabü'l-unf ve'd-dem fi'l-fikhi'l-İslami*. Daru İbn Ruşd, 2018.
- İbn Al-Taymiyya, Takiyüddin. *Macma al-fetava*. ed. Amir Cezzar, Enver Baz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1997.

- Kazvini, Zakariya. *Asar al-Bilad wa ahbar al-ibad*. Beyrut: Daru Sadr, nd.
- Kılıç, Mustafa. *İŞİD Gerçeği*. Edirne: Pasifik Yayınevi, 2014.
- Manisalı, Erol. "Küresel Düzen ve Küresel Terör". *NPQ Türkiye* 5/Özel Sayı (2003): 41-43.
- Önal, Recep. "İnanç ve düşünce özgürlüğe bağlamında İslam'ın kılıç zoruyla yayıldığı iddialarına karşı İmam Matüridi'nin yaklaşımı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (2017): 47-80.
- Örgün, Faruk. *Küresel Terör*. İstanbul: Okumuş Adam Yayınları, 2001.
- Özel, Mustafa. "Yeni İkiz Kuleler: Küresel Terör, Küresel İmparatorluk". *NPQ Türkiye* 5/Özel Sayı (2003): 47-50.
- Rasha, Abdulla A. "Islam, Jihad, and Terrorism in Post-9/11 Arabic Discussion Boards", *Journal of Computer-Mediated Communication* 12/3 (2007): 1063-1081.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1994.
- Sezgin, Osman-Biçer, Ramazan. "Foundation of Tolerance in Turkish Culture". *The European Legacy*. XI, 405–415. London: Routledge, 2006.
- Tarlov, Peter. "The interaction of religion and terrorism", *International Journal of Safety and Security in Tourism/Hospitality*. Erişim: 24 Kasım 2018, https://www.palermo.edu/Archivos_content/2017/Economicas/journal-tourism/edicion16/PAPER-2.pdf.
- Telkifi, Ebü'l-haris Abdullah. *Silsiletü'l-İmam İbn Teymiyye yerüddü ala DAIŞ*. 1436. Erişim: 1 Ekim 2018, <http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=88&book=13981>.
- Turan, Sara Gül. *Türkiye'de Din Terörü*. İzmir: Arda's Yayınları, 1996.
- Yılmaz, Rasih. *Büyük Trauma: Küresel Terör Türkiye'de*. İstanbul: Karakutu Yayınları, 2004.



MÂTÜRİDÎ'DE İSTİDLÂLİN İŞLEV ALANLARI

Nail KARAGÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Kırşehir
Assistant Professor, Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Studies, Kırşehir

nailkaragoz@ahievran.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6409-6513

Öz

Mâtürîdî'nin istidlâle verdiği önem bilinmektedir. Onun düşünce sisteminde istidlâle dayalı yorumlamanın ayrı bir yeri vardır. İstidlâli doğru haber ve sağlam duyularla birlikte bilgi edinmenin temel yolları arasında gören Mâtürîdî'nin düşüncesinde istidlâlin bilgi edinme aracı olarak kullanılmasının reddi mümkün görünmemektedir. Zira istidlâli reddetmek için bile istidlâle ihtiyaç duyulurken, doğru haber ve duyulardan gelen bilginin test edilmesi için de gereken yine istidlâldir. Mâtürîdî'ye göre insanlar için istidlâle dayalı yorumlamaya elverişli alanlar bulunmaktadır. Bu alanlarla ilgili istidlâller, genelde duyulur yani doğrudan bilinebilen âlemde hareket ederek duyular ötesinin bilgisine ulaşma şeklinde kurgulanır. O, istidlâllerini Allah'ın varlığı ve birliği, ahiretin varlığı, âlemin hudüsü gibi konularda görüşlerini delillendirmek amacıyla kullanmıştır. Bu alanların bilgisine duyulur âlemde elde edilen bilgilerin delâletiyle ulaşmak mümkündür. Ancak Mâtürîdî'nin düşüncesinde kişinin olaylara bağlı olarak değişkenlik gösterebilen ruhî yapısı, kimi zaman onun istidlâlde bulunmasını engelleyebilir. İnat ve kibir bu türden ruhî durumlara örneklerdir. Çalışmamız; literatür taraması, karşılaştırma ve yorumlama yöntemleriyle işlenecektir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlât* adlı eserleri bu yöntemlerle taranarak onun özellikle bu iki eseri çerçevesinde istidlâli hangi açılardan ele aldığı, görüşlerini temellendirirken ondan nasıl yararlandığı, istidlâlin kapsamını ve işlev alanlarını nasıl belirlediği gibi sorular etrafında şekillendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, İstidlâl, Akıl, Te'vîlât, Kitâbü't-Tevhîd.

THE EXTENT OF INFERENCE IN MÂTURĪDĪ

Abstract

Inference (*istidlâl*) has a special place in the thought system of Mâtürîdî. Mâtürîdî sees it as one of the three sources of knowledge along with true narration (*al-khabar al-sâdiq*) and sense perception. According to Mâtürîdî, it is not possible to reject the use of inference for obtaining knowledge. Inference is needed to test the information that comes from true narration and senses. Moreover, to reject the use of inference requires inference as well.

According to Mâtürîdî, it is possible to reach what is beyond the senses by inference. He has used several inferences to prove his views in matters such as the existence and unity of God, the existence of the afterlife, and temporality of the world. It is possible to reach the knowledge of these by the evidence from the observable universe. However, for Mâtürîdî, psychological fluctuations of the person, which may vary depending on the events, can sometimes intervene his argumentation. Stubbornness and arrogance are examples of this kind of psychological agents.

Our work will be processed by literature review, comparison and interpretation methods and the works of Mâtürîdî, namely *Kitâb al-Tawhîd* and *Ta'vîlât*, will be examined by these methods. Our basic questions follow as: From which perspectives Mâtürîdî discusses inference? How he utilised it while establishing his thought? How did he determine the extent of inference?

Keywords: Kalâm, Theology, Mâtürîdî, Inference, Mind, *Kitâb al-Tawhîd*, *Ta'vîlât*.

Atıf/Cite As: Karagoz, Nail. "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 241-263.

Summary

Inference (*istidlāl*), which is identified as "the process of moving from certain propositions to reveal the true or falsehood of other propositions, the process of establishing a connection between propositions to obtain a new conclusion", has a distinct place in the thought system of Māturīdī. Māturīdī considers inference as one of three ways of getting information along with the true narration (*al-khabar al-sādiq*) and sound senses (*al-hawās al-salimah*). In an inference, according to Māturīdī, one of the three sources mentioned above must be utilized. What is important here is to determine which one of these to be used in a particular case, and to confirm that the evidence is parallel to the general knowledge of daily life.

The attitude of Māturīdī on the inference is a good example of how balanced reasoning could function in religion. In his thought, the function of inference is to connect all the data obtained through hearing and learning, by filtering and questioning them with the intellect. Just as when colours are mixed it's been referred to the eye and when the sounds are mixed it's been referred to the ears; there is no way other than inference to test the information through narrations and sense perception.

By exemplifying the conversation between Abraham and Nimrod, in which the opposing side would certainly demand evidence and proofs for the tawhīd as a response to Abraham's invitation, Māturīdī argues that this argumentation could only be through a scientific debate and inference. That is why it is not inconvenient to be engaged with the science of kalām. Since kalām requires the use of reason in theological issues.

According to Māturīdī, there are areas favourable for inference. According to Him; there is no way other than inference to obtain knowledge on the creation of the universe, substances and accidents. Also the knowledge on God, the unseen, the existence of the hereafter, wisdoms of creation and so on can only be obtained with the inference. The inference associated with these issues are usually structured in a way to reach the knowledge of the unseen from the knowledge of the observable universe.

Māturīdī believes that even if there is no revelation, man must understand the notion of "religion" in its right sense with the intellect and he considers the inference as the way of achieve tawhīd. Therefore, the formation of belief in the understanding of Māturīdī is only possible with the inference. Also, one of the reasons for unacceptance of the repentance of an infidel is that this repentance is not sincere, rather it arises from an urge to escape from the present hardship. This is a situation that deprives the infidel from the inference.

The abandonment or postponement of the inference prevents the formation of true faith. In this sense, faith of imitation is not valid in the understanding of Māturīdī. Because imitation may lead people to heresy and only by imitation, many denominations and movements could find support and alliance to the unjustified

views of their religious leaders. That is the reason Māturīdī opposed the imitation in faith and upheld inference instead.

Some argue that inference must be abandoned. According to them, abandonment of reasoning is a more solid way. Because to them, inference contains presumption and by inference one cannot be sure of achieving the truth. On the contrary, according to Māturīdī, it is not right to abandon inference for the possibility of not achieving definite truth. Since, inference is an essential result of intellectual faculties. It is so important that man can only grasp their difference and superiority over other creatures and can only even understand good and evil.

There is no true narration or sense perception that prohibit the use of inference. On the contrary, there are hundreds of scriptural proofs that encourage the use of intellect and warnings about what consequences would arise if the intellect is not used. Thus, according to Māturīdī, what keeps man away from inference is nothing but evil whisper. Satan wants to keep man away of harvesting the fruits of intellect that makes man superior over other beings and to frighten man of using this divine trust by which man assess opportunities and reach desires. Nevertheless, the way of eliminating the inference is still an inference.

Māturīdī does not argue for that inference can be used in every issue unlimitedly. For instance, an inference cannot proceed for the unseen (*ghayb*) when there is no corresponding part for it in the seen world. Moreover, as for Māturīdī, the psychological mood of the person, which may vary depending on certain circumstances, could sometimes prevent him from the inference. Stubbornness and arrogance are examples of this kind of psychological modes.

Our work will be processed by literature review, comparison and interpretation methods and the works of Māturīdī, namely *Kitāb al-Tawhīd* and *Ta'wīlāt*, will be examined by these methods. Our basic questions follow as: From which perspectives Māturīdī discusses inference? How he utilised it while establishing his thought? How did he determine the extent of inference?

1. İstidlâlin Tanımı

İstidlâl, delil ile aynı kökten türeyen bir kelimedir. Bu bakımdan önce delil kavramı üzerinde durmak gerekir. “*الدلالة*/dilâlet” mastarından türeyen delil¹, “bir şeyin bilinmesine yarayan şey” ve “ kendisiyle başka bir şeyin bilgisine zorunlu olarak ulaşılan şey” olarak tanımlanır.² Duman-ateş örneği meselenin anlaşılır hale getirilmesini kolaylaştıracaktır: “Bir yerde bir dumanın var olması, bu dumanın var olma nedeni olarak ateşin de varlığını gösterir.” Bu örnekte delil duman; onun

¹ İsfehâni, dilâlet kelimesinin “imâret” ve “kitâbet” kalıbında bir masdar olduğunu söylemektedir. Bkz. er-Rağib el-İsfehâni, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 317.

² Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 109.

işaret ettiği şey de ateş olmaktadır. Böylece delil, işaret ettiği şeyin bilgisine ulaştırılan “açık belirti”³ olarak görülmektedir.

Bu bağlamda delil, “duyulara açık olmayanın ve bilinmeyenin bilgisine zorunlu olarak ulaştırılan yol gösterici” anlamında kullanılır. Dolayısıyla hırsızların izleri, yollara dikili nişan ve âlâmetler, yol gösterici yıldızlar, bilgisini araştırdıkları şeyin bilinmesine imkân sağladıkları için delil diye isimlendirilirler.⁴ Bâkullânî'ye (ö. 404/1013) göre delil, duyu ve zorunlu bilgilerle bilinmeyenin bilgisine ulaşmayı sağlayan sebeplerdir.⁵ Delilin bu şekilde tanımlanmasında şâhidten hareketle gâib hakkında bilgi elde etme metodunun işleyiş tarzı göze çarpmaktadır. Zira o, delili gâibin bilgisine ulaştırılan şâhid gibi düşünmektedir.⁶

Delil, İslâm düşüncesinde kavramlaştırma sürecinde çeşitli anlamlar kazanmıştır. Bu anlamda fıkıhçılar kıyâs, belâgatçılar karîne/emâre, kelâmcılar delil kavramını kullanırlar.⁷ Usûlcüler açısından ise nass, icmâ veya bunların dışındakilerden mutlak anlamda bir delil ortaya koymanın adıdır.⁸

Aynı kökten türeyen istidlâl ise, “belli önermelerden hareket ederek başka önermelerin doğru veya yanlış olduklarını ortaya çıkarma, önermeler arasında bağlantı kurarak yeni bir hüküm elde etme işlemi” diye tanımlanır.⁹ Râzî'nin (ö. 606/1210) anlayışında da istidlâl, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir.¹⁰ Başka bir deyişle istidlâl, delil arama anlamına gelir.¹¹ Günlük dilde istidlâli “akıl yürütme” olarak anlayabiliriz.

Fakihler metotlarını kıyâs diye isimlendirirler de kelâmcılar metotlarını salt kıyâs olarak değil, istidlâl olarak isimlendirirler. Zira onlar delilden hareket etmektedirler. Ayrıca kelâmcıların çıkarım yöntemlerinde sık geçen gâib kavramı Allah'ı ve onun sıfatlarını, şâhid de insan veya tabiatı ifade ettiğinden, gâibin şâhide kıyâs edilmesi, Allah'ın insana benzetilmesine denk olacaktır. Bundan dolayı, kelâmcılar teşbihe yol açabileceği endişesinden dolayı çoğu zaman kıyâs kavramını kullanmaktan sakınımışlardır. Bununla beraber âlemden hareketle Allah, âhîret gibi bazı konularda “el-İstidlâlü bi's-Şâhid ale'l-Gâib” metodunu kullanarak çıkarımlarda bulunmuşlardır.¹²

³ Muhammed b. Zeyd el-Lâmişî, “Keşfü'l-elfâz”, Thk. M. Hasan Mustafa Çelebi, *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmi ve Tüürâsi'l-İslâmî*, (Suudî Arabistan: el-Mektebetü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye, 1398), 265.

⁴ Ebû Bekir el-Bâkullânî, *Kitâbü't-Temhîd*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987), 33-34.

⁵ Bâkullânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 33-34.

⁶ Nail Karagöz, *Haneftî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl*, (Ankara: Serüven Yayınları, 2015), 68.

⁷ Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Kelâm'da Bilgi Problemi*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), 83.

⁸ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû İstılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ullûm*, Thk. Ali Dahruc, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 151.

⁹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 164.

¹⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, Ter. Hüseyin Atay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 26.

¹¹ Tehânevî, *Keşşâfû İstılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ullûm*, 1: 151.

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, 2. Baskı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 191.

Kaynaklarda istidlâl ile hemen hemen aynı anlamlarda kullanılan nazar ise sözlükte göz dikip bakmak, korumak, gözle görmek, karşı karşıya ve yüz yüze gelmek, düşünmek, dikkat ve özenle düşünmek, düşünme ve araştırmanın ardından elde edilen bilgi anlamlarının yanında, bir şeyi kıyaslayarak ve takdîr ederek tefekkür ve teemmül etmek anlamlarına da gelmektedir.¹³ Burada amaç, bilinmeyenlerin elde edilmesi olduğundan bu esnada, bilinenleri belli bir tertip şeklinde kullanmak gerekmektedir.¹⁴ Bu manada nazar, “el-İstidlâlü bi’ş-Şâhid ale’l-Gâib”in kullanımıyla benzer bir işleve sahiptir. Kıyâsın da nazar olarak isimlendirildiği olmuştur. Çünkü kıyâsta isabet, kalbin nazarıyla gerçekleşmektedir.¹⁵

2. Mâtürîdî’de İstidlâl

Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) düşünce dünyasında bilgi kaynakları üç tanedir. Bunlar; haber-i sâdık, duyu organları ve akla dayalı istidlâldir.¹⁶ Ancak Mâtürîdî, haber-i sâdık ve duyu organlarının, istidlâlden bağımsız olmadığını düşünür. Gerek duyu gerek haber yolu ile bilgi elde edilirken istidlâle zarurî olarak ihtiyaç vardır.¹⁷ O, *Kitâbü’t-Tevhîd*’in başında değindiği bu üç bilgi kaynağıyla problemlere yaklaşmayı âdeta bir kural haline getirmiş ve çözüm önerilerini bunlara dayandırmıştır.¹⁸ Mâtürîdî, isimlerinden bahsetmese de istidlâlin çeşitli formlarını eserlerinde ustalıkla kullanmıştır. Bunlar arasında ayrık şartlı kıyâs, bitişik şartlı kıyâs, görünenin görünmeyene delil olması, ittifak edileni temel alarak ihtilaf edilen üzerine oluşturulan istidlâl, dil kurallarıyla istidlâl, karşı tarafın fikrinin muhal olduğunun ispatlanması, mu’cize ile istidlâl, nassa dayalı istidlâl, şiirle istidlâl yer almaktadır.¹⁹

Mâtürîdî’ye göre Allah’ın emirlerini anlamada istidlâlden vaz geçilmez. Zira Allah, kullarına emrettiği her şey için onu anlamaya yönelik düşünce ve ilhamlar yoluyla kılavuzlar vermiş ve çeşitli ibretlik durumlarla onları uyarmıştır. Bu noktada kulun istidlâli terk ederek emri anlamamasının sorumlusu yine kendisidir. Çünkü terk fiili kula aittir. Yani o, kendi tercihiyle istidlâlden vazgeçmiştir.²⁰

¹³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, (Kâhire: Dâru’l-meârif, 1119), 6: 4465-4466; İsfehani, Müfredâtu *Elfâzı’l-Kur’ân*, 812.

¹⁴ Abdunnâfi Efendi, *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhân*, (yy.: 1295), 22; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 244.

¹⁵ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takoîmü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh*, Thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1421/2001), 278; Ebû Bekir Şemsü’l-Eimme es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 2: 143.

¹⁶ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Thk. ve Tal. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 11-17; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 9-15. Genel anlamda Mâtürîdî düşüncede bilgi kaynağı olması bakımından aklın fonksiyonları için bkz. İsmail Şık, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, 2. Baskı (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 90-94.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 15; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 13.

¹⁸ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, Trc. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 397-398.

¹⁹ Bkz. Nail Karagöz, *Haneftî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlâl*, (Ankara: Serüven Yayınları, 2015).

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 210; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 173.

Mâtürîdî, özellikle *Te'v'ilât'*ında aklını kullanarak kendi yorumlama gücünü göstermiştir. Böylece dinde aklın nasıl dengeli bir biçimde kullanılabileceğine de iyi bir örnek vermiştir.²¹ Aslında Mâtürîdî, delillendirmelerde başta belirtilen üç kaynağın da kullanılması gerektiğini savunur. Burada önemli olan husus, hangi konuda bu delillerden hangisinin kullanılacağına iyi belirlenmesi ve delilin günlük hayattaki genel bilgi kaynaklarına uygun olmasıdır.²² Nitekim ileride de görüleceği üzere ona göre Hz. Musa'ya verilen âyet/mu'cizelerin hissî oluşunun sebebi de budur.²³

Onun, konulara yönelik delillendirmede doğru delilin kullanılması gerektiğine yönelik kabulünün âyetlerin yorumuna da yansıdığını görmekteyiz. O, Araçların herhangi bir bilgiye dayanmadan bazı hayvan cinslerini kendilerine harâm kılmalarını eleştiren En'am suresininin 143. Âyetinin yorumunda buna değinir. Ona göre bilgi üç türlü elde edilir:

- 1- Akla dayanan istidlâl ilmi,
- 2- Duyulara dayanan müşâhede ve iyan ilmi,
- 3- Sem' ve haber yoluyla elde edilen ilim.²⁴

Mâtürîdî kabul ettiği üç bilgi edinme yolunun herhangi birini kullanmayanların bilgi elde etmiş olamayacaklarını, bu âyette sözü edilen insanların durumu üzerinden örneklendirir:

Onların hayvanları harâm kılmaları istidlâle dayanmamaktadır. Çünkü onların harâm kılmaları bir şeyin harâm olduğuna delâlet etmez.

Bu, müşâhedeye de dayanmamaktadır. Zira onlar, Allah'ın bunları harâm kıldığına şahit olmamışlardır.

Haram kılma durumu sem' ve haber yönünden de ilim ifade etmemektedir. Zira onlar kitaplara inanmadıkları gibi peygamberleri de kabul etmezler ki bunların harâm olduğunu kendilerine peygamberlerin bildirdiğini söylesinler ya da bunların harâm olma durumunu kitaplarda bulduklarını iddia etsinler. Bundan dolayı onlar bu konuda şaşa kalmışlar ve canları sıkılmıştır.²⁵

Mâtürîdî, dinin kabulünde istidlâl/akıl yürütmeye çok önemli bir rol yükler. Akıl kimi zaman nazarın kimi zaman da istidlâlın yerine kullanan Mâtürîdî²⁶, vahiy olmasa bile insanın sağlam akılla "din" olgusunu doğru olarak algılamak zorunda olduğuna inanır. Mâtürîdî'nin sisteminde sağlam akıl, din konusunda insanların

²¹ Hanifi Özcan, "Türk Din Anlayışı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 307.

²² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 87.

²³ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'v'ilâtü Ehli's-sünne*, Thk. Mecdî Bâsellum, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005), 1: 465.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'v'ilâtü Ehli's-sünne*, 4: 291.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'v'ilâtü Ehli's-sünne*, 4: 291.

²⁶ Hasan Özalp, "Mâtürîdî'nin Dinî Epistemolojisinde Delillerin Doğası Üzerine", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, Der. Recep Alpyağlı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 328.

sorumluluk yüklenmelerinin başlıca sebebidir. Bu demektir ki, kendisine sığınılacak bir dinin gerekliliğini ve gerekli olan bu dinin de tevhîd dini olduğunu akıl yoluyla bulabiliriz. Bu dinin ma'bûdunun varlığını ve birliğini anlamak için de nakle gerek yoktur. Bu konuda bir kanâate ulaşabilmek için akıl yeterlidir. Allah'ın akli bir delil olarak vermiş olması, başka bir deyişle aklın, Allah'ın varlığının fitrî delili olması sayesinde akıl yoluyla bu sayılanların gerçekliğine ulaşılabilir.²⁷

Mâtürîdî'nin anlayışında aklın hem duyulur âlemde hem de duyular ötesinde olanları algılama gücü vardır. Bu sayede gayba dair şeyler insanın aslî tabiatına malum olduğundan insanın hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyleri aynı anda değerlendirme imkânı doğar. Böylece hem somut olarak "şeylerin" ve olayların hem de iletişimimizin önemli bir aracı olan söz ve ifadelerin güzellik ve çirkinliğini belirlemede temel görev aklın olmuş olur. Zira akıl, her işin konum ve düzenlenmesinde esas alınması gereken temel kriterdir.²⁸

Mâtürîdî, Fetih suresinin 48. âyetinde yer alan "...لَا يَفْقَهُونَ..." ifadesindeki fıkıh kavramını istidlâl olarak açıklar. Ona göre fıkıh, bu âyette söz edilenlerin bilmedikleri ve şahit olmadıkları şeyleri bilmelerini sağlayan istidlâldir. Bu âyet de sözü edilenlerin istidlâli bilmediklerini anlatmaktadır.²⁹ Bu durumda Mâtürîdî'nin anlayışında fıkhetmek, şahidin gâibe delâleti yoluyla bilgiye ulaşmak demek olmaktadır. Oysaki âyette sözü edilenler istidlâli bilmediklerinden Allah'ın ganimetler konusundaki buyruğunu yeterince anlayamamışlar, diğerlerini, kendilerini kıskanmakla suçlamışlardır.

Mâtürîdî, Bakara suresinin 258. âyetini kelâm ilminin, kelâm konularında ilmî tartışmaya girmenin ve istidlâlde bulunmanın mubah olduğuna delil getirir. Bu âyette Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen konuşmayı örnek göstererek tevhîd inancına davet esnasında karşı tarafın mutlaka delil isteyeceğini ve tevhîd ilkesinin kanıtlanmasını talep edeceğini söyleyerek bunun ise ancak ilmî tartışma ve istidlâl yoluyla olacağını savunur. İşte bundan dolayı kelâm ilmi ile meşgul olmak herhangi bir sakınca taşımaz. Daha da ilerisi, tevhîdi savunan kimselerin istidlâllerini akıl yoluyla değerlendirebilmeleri için muhataplara fırsat vermek gerektiği de bu âyetten anlaşılmaktadır.³⁰

Mâtürîdî, görüşlerini savunurken ve karşı fikirleri çürütürken sık sık istidlâle başvurmuştur. Bunları bazı örnekler üzerinden değerlendirmeye çalışalım:

Mâtürîdî, Seneviyye gruplarından Menâniyye'nin³¹ tabiatla bulunan nesnelere şu andaki şekillerinin nuru ve zulmetin karışımından oluştuğunu iddia ettiklerini

²⁷ Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, 80-81. Krş. Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 48-49.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 355-356; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 285.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 9: 304.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 2: 244.

³¹ Menâniyye, hicrî üçüncü asırda Mânî (ö. 276/889) tarafından İran'da kurulan ve günümüzde mensubu bulunmayan gnostik bir sistemdir. Tevhîd inancına aykırı, düalist karakterli ve âlemin ezelliliğini savunan bir yapısı vardır. Mâniyye ve Mâneviyye olarak da adlandırılır. Bkz. Mustafa Öz, *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 312.

nakleder. Bu anlayışa göre zulmet, nur ile birleştiği yönden sonludur ve bunlar, nasıl bir zamanlar birleşmişlerse gün geldiğinde sınırlı yönden ayrılırlar.³² Mâtürîdî, Menâniyye'nin bu anlayışını ayrıık şartlı kıyâs formunda getirdiği istidlâlle çürütmeye çalışır. Ona göre nur ile zulmeti temasları noktasından sınırlandırılmaları iddiasına bakılırsa bu ikisinin ezelde ya temas halinde olmaları veya olmamaları gerekir. Temas halinde oldukları kabul edildiği takdirde bunların sonradan var olma durumunda (hâdis) olmaları gerekir. Zira parçanın sonradanlığı bütünün sonradanlığını gerekli kılmaktadır.³³ Mâtürîdî, nur ve zulmetin ezelde temas halinde olmaması ihtimâlini de ele alarak bu durumu onların hacimlerindeki genişleme veya daralmanın gerekliliği üzerinden değerlendirir. Ona göre bu ikisi arasında karışımın gerçekleşmesi ikisinden birinin hacminin değişmesine bağlıdır. Sonuçta bunlarda önceden bulunmayan bir fazlalık oluşacaktır ki, bu durumda sonsuzluk iddiası boşa çıkacaktır. Çünkü nur karışmaya müsaittir ve bu onun sonradanlığının kanıtıdır.

Mâtürîdî, ayrıık şartlı kıyâstaki birinci ihtimâli el-istidlâlü bi's-şâhit ale'l-gâib yoluna dayanarak açıklamıştır. Onun, "parçanın sonradanlığı, bütününü sonradanlığını gerektirir" önermesi, duyulur âlemde gözlenen bir durumun duyular ötesinin konusu olan nur ve zulmetin karışımına uygulanmıştır.

Diğer bir örnekte Mâtürîdî, aynların/cevherlerin yaratılmışlığını kanıtlamanın haber, duyular ve istidlâl yoluyla olabileceğini belirttikten sonra istidlâl yoluyla bu konuda nasıl bilgi elde edilebileceğine örnekler verir. Bunlardan birinde her cismin var sayılan bir dâimi sükûn veya hareket özelliği taşıdığını söyler. Bu, onların yaratılmış olduklarının kanıtıdır. Çünkü bu durum onların, kendi başlarına bırakılmadıklarını, emir ve boyunduruk altına alınarak başkalarının ihtiyaçları için kullanıldıklarını göstermektedir. Temel yapısı bu şekilde olan cevherlerle hayatiyetini sürdüren canlılar ise yaratılmışlık vasfına fazlasıyla sahiptir.³⁴

Mâtürîdî, istidlâlın gerekliliğini sık sık vurgulamak yanında istidlâlde bulunan kimselerin nasıl bir avantaja sahip olacaklarını da dile getirir. Ona göre istidlâlde bulunan kişi her durumda da kârlıdır. Zira düşünmek insanı üç sonuca ulaştırır: Birincisi; düşünmek, kendisini iyiliğe mükâfat, kötülüğe ceza veren bir yaratıcı fikrine ulaştırır. Bu sayede kişi iyilik yapar ve kötülükten uzak durarak dünya ve âhiret mutluluğuna ulaşır. İkinci olarak kişi düşünerek bütün bunları reddeder. Bu durumda âhirette göreceği ceza bir yana bırakılırsa çeşitli dünya zevklerinden faydalanır. Üçüncü olarak kişi düşünse bile davet edildiği şeyin iç yüzünü anlayamayacağı sonucuna ulaşır. Bu durumda da gönüllü huzura kavuşur ve zaman zaman zihnine gelebilecek fikirlerin doğuracağı korku ortadan kalkar. Böylece istidlâlden vazgeçmeyen bir kimse düşünmenin kendisine her acıdan fayda sağlayacağını anlamakta gecikmez.³⁵

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 196.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 243; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 199.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 27; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 173.

3. İstidlale Karşı Çıkanlar

Mâtürîdî, istidlâlin gereğini ve önemini çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. Ancak bazı kimseler tefekkürü, istidlâli terk etmek gerektiğini savunmaktadırlar. Mâtürîdî'nin naklettiğine göre bazıları şöyle derler: "Tefekkürü terk etmek daha sâlim bir yoldur. Çünkü istidlâlde bulunan kişi doğruya ulaşmaktan emin olamaz. Bir de tefekkür ve istidlâl yönteminde, kişinin kesin delil ve nihaî sonucu elde etme vecibesini kendine gerekli kılma pozisyonu mevcuttur, hâlbuki kişi istidlâle girişmeseydi böyle bir tehlikeye maruz kalmayacaktı. Şöyle ki istidlâl olmasaydı murâd-ı ilâhiyyeye tam isabet adına etrafında dolaştığı zan veya batıl alanı önüne açılmayacaktı."³⁶

Buna karşılık Mâtürîdî, tefekkürü ve istidlâli gerekli gören grubun şöyle dediğini nakleder: "Kişinin bunu terk etmesinde, şüphe yok ki kendi mahvoluşunun faktörü mevcuttur. Çünkü istidlâlin gerekliliği önceki bir istidlâlin özentisiyle değil, gerçekten düşünmeyi ve araştırmayı sağlayan akıl yeteneğinin tesiriyle ortaya çıkmaktadır. İnsan akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü de onun sayesinde anlamaktadır. Yine yaratıkların yönetilmesindeki inisiyatif ancak onunla sağlanabilmektedir."³⁷ Buradan anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, istidlâlin, sırf kesin bilgi vermeme ihtimâlinde dolayı terk edilmesini doğru bulmamaktadır. Zira istidlâl, akıl yeteneğinin zarurî bir sonucudur. Bu o kadar önemlidir ki insan ancak bu sayede diğer varlıklardan farkını ve üstünlüğünü kavrayabilmekte hatta güzellikleri ve çirkinlikleri bu sayede anlayabilmektedir. Yine insan, istidlâl sayesinde diğer varlıklara üstünlük sağlamak ve onları yönetebilmektedir.

Bu kadar önemli olmasına rağmen insanı istidlâlden, düşünmekten alıkoyan şey nedir? Mâtürîdî, bu hissin şeytanî vesvese olduğunu söyler. Zira böyle bir düşmanlık ancak şeytanın işi olabilir. Ezelî düşmanlık şeytanı insana bu tür bir vesvese vermeye itmiştir. Şeytanın bu husustaki amacı ise insanı diğer varlıklardan farklı ve üstün kılan akıl yetisinin ürününü toplamaktan alıkoymak, insanın aklını kullanarak fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan bu ilahî emâneti kullanmak konusunda onu korkutmaktır.³⁸

Mâtürîdî, istidlâle konu olabilecek herhangi bir şey hakkında üç bilgi kaynağından ikisinden hiçbir veri gelmediğini nakleder.³⁹ Yani haber ve duyulardan istidlâlin kullanılmasını yasaklayan bir bilgi gelmemiştir. Nakil istidlâli men etmediği gibi akli kullanmayı teşvik eden hatta aklın kullanılmaması durumunda ne gibi sonuçların ortaya çıkacağını haber veren yüzlerce naklî delil mevcuttur (Yûnus 10/100). Duyular da aklın kullanılmasına engel olan bir veri vermez. Zira hem duyudan gelen verinin kullanılması için akla ihtiyaç vardır hem de müşâhedeler göstermektedir ki aklın kullanılmaması, insanı toplum içerisinde küçük düşürmekte, sıkıntılara sokmaktadır.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 207; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 171.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 207; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 171.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 172.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 20; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 17.

Mâtürîdî açısından istidlâli terk etmenin veya inkâr etmenin gerekliliğini savunan birisi için tek bir yol görünmektedir. O da yine istidlâldir. Yani istidlâli bertaraf etmenin yolu yine istidlâldir.⁴⁰ Akli kullanmanın gereksizliğini savunmak için bile akli kullanmak zorundayız. Zira akli kullanmak insan olmanın ayrılmaz bir parçasıdır.

4. İstidlâlin Engelleri ve Geçerli Olmadığı Durumlar

Mâtürîdî, istidlâlin her alanda ve sınırsız olarak kullanılabilceğini savunmaz. Onun anlayışında aklın işlev alanıyla ilgili sınırlılıkların olduğuna dair izlere rastlanmaktadır. Mâtürîdî'nin kullandığı "aklın idrâk alanı" ifadesi bu alana giren şeyler yanında girmeyenlerin de olduğunu gösterir.⁴¹ Söz gelimi şehâdet âleminde bir karşılığının olmaması durumunda gayb âlemine yönelik istidlâlde bulunulamaz. İnat, kibir gibi nefsanî arzuların baskın olduğu veya bilgisizlik vs. durumlarda istidlâlin vereceği bilgiye güvenilmez. Bu durumlar istidlâle engeldir.

Duyulur alandan hareket ederek duyu ötesine ulaşmanın gerekliliğine inanmasına rağmen Mâtürîdî, Allah'ın bilgisinin insanın bilgisi gibi istidlâli bir bilgi olduğuna katılmaz. O, bu tavrını "yakîn" kavramını açıklarken sergiler. Ona göre kulun istidlâlî bilgisini Allah'ın bilgisi ile karıştırmamak gerekir. İmanın oluşmasında istidlâl, içtihat ve nesnelere elde edilen bilgiye dayanan sebeplerle amel etmek demektir. Mâtürîdî'ye göre bir şeye yakîn elde etmek yani kesin inanmak; istidlâl, içtihat ve eşyadan elde edilen bilgiye dayanan sebeplerle amel etmek demektir. Onun için Allah, bir şeye kesin inanmakla vasıflanamaz ve O'na "Yâ mûkin" diye hitap edilemez. Çünkü O, sebepler yoluyla değil, bizzat bilir.⁴² Dolayısıyla Allah'ın bilgisi istidlâlî bir yolla elde edilmiş değildir.

Mâtürîdî'nin, âhiret hayatının varlığını şahidin gâibe delâleti yoluyla istidlâlin işlev alanlarına dahil etmesine rağmen âhiret hallerinden biri kabul edilen ru'yetullahı bu kapsamda görmemesi dikkat çekicidir. O, bütün âlimlerin âhirette Allah'ın tereddüde meydan vermeyecek biçimde bilineceği hususunda hemfikir olduklarını bildirdikten sonra bu bilginin istidlâle değil, müşâhedeye ve duyular yoluyla oluşan iyana⁴³ dayanacağını vurgular. Zira ru'yette istidlâl işlemez.⁴⁴ O, bu bilginin istidlâlin değil müşâhede alanının bilgisi olacağına ısrarlıdır. Zira nasıl ki müşâhede ile oluşan bilginin istidlâlî bilgi olması mümkün değilse istidlâlî bilginin de müşâhede bilgisi gibi olması mümkün değildir. Mâtürîdî, Allah'ın dünyada zaten istidlâlle bilindiğini hatırlar. Dolayısıyla Allah, âhirette de istidlâlle bilinecekse bunun bir anlamı kalmaz. O bakımdan ru'yetin müşâhede bilgisini gerektirdiği ve dünyada istidlâlle bilinen Allah'ın âhirette de ru'yetle bilinmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki Allah'ın istidlâlle

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 14.

⁴¹ Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 241.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 8: 96. Benzer ifadeler için bkz. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 4: 131. Mâtürîdî aynı hassasiyeti En'am suresinin 75. âyetinde geçen "mûkinîn" kelimesinde de gösterir. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 5: 128.

⁴³ Mâtürîdî'nin iyandan kastı duyular yoluyla elde edilen bilgidir ki bu da idrak anlamındadır. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 10.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 102.

bilinmesi yönteminde inkârcı ile mümin eşit bir durumdadır. Yani şehâdet âlemi olan bu dünyada Allah'ın istidlâl yoluyla bilinmesi için iman şartı gerekmemektedir. Oysaki Mâtürîdî'nin anlayışında ru'yetle müjdelene mümine has olan bir husustur ve Allah, görme hâdisesini cennetlikler için müjdelemiştir. Görme, bilme olarak yorumlandığı takdirde bu durum ortadan kalkar.⁴⁵

Görme müjdesi cennet ehline özgü olduğundan dolayı görmekten murat ilim olsaydı görmenin cennet ehline özgü olma durumu ortadan kalkardı. Mâtürîdî'ye göre âhirette Allah'ın görüleceğine dair haberlerin sıhhatinde ihtilaf olmamakla birlikte gözle görmeyi inkâr edip görmeye dair haberleri "ilim" olarak anlamak doğru değildir. Çünkü bilme durumu cennet ve cehennemlikler diye ayrılan iki fırka arasında ortak bir durumdur. Bunlar âhirette Allah'ı bilme konusunda birleşirler. Bu bilme vesvese ve kuşkuya yer vermeyen bir bilmedir. Böylesi ilim ise ancak apaçık ve müşâhedeye dayanan ilimdir, istidlâlâ dayanan ilim değildir. Çünkü âyetler kendisinden bahsedilenleri hakiki bilgi konusunda zorunlu tutmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî, âhiretteki ru'yetin istidlâlî değil, müşâhedenin konusu olduğunu kabul etmektedir. Ayrıca açıkça belirtmese de Mâtürîdî, ru'yet konusunda bizden istenenin istidlâlî tarzda bir bilgiye ulaşmak olduğunu ihsas ettirmektedir. Çünkü hakiki bilmede vesvese ve kuşku olmaz. Oysa Allah, ru'yetullah gibi âhirete dair durumlar için bizi hakiki bilgiden zorunlu tutmamıştır.⁴⁷

Ancak Mâtürîdî, ru'yetin keyfiyetinin dünya şartlarındaki gibi olduğunu iddia etmez. Zira o, ru'yetin idrâksiz ve tefsirsiz olacağını söyler. Yani Allah, sınırlara ve yan taraflara sahip olmadığı için bu görme ihâtasız olacaktır. Aynı zamanda görme, görenin karşısında olmadan, arada herhangi bir mesafe bulunmadan ve göz ışınları kendisine ulaşmadan gerçekleşecektir.⁴⁸

Mâtürîdî, istidlâlî önemli türlerinden biri olan el-istidlâlü bi's-şâhit ale'l-gâib delilini âlemin hudûsu, Allah'ın varlığının ve birliği, sıfatları, âhiret hayatı dahil pek çok konuda kullanır.⁴⁹ Hatta *Kitâbü't-Tevhîd*'in bir kısmını bu konuya ayırmıştır.⁵⁰ Ancak bu delili kullanabilmek için duyulur âleme dair bilginin bulunması gerekir. Zira bunun için bilgisine ulaşılmak istenen duyular ötesi âleme duyulur âlemden delil getirilmekte ve duyular ötesini anlayabilmek duyular âlemindeki delil yoluyla olmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin hasımlarının bazı konularda bu metodu kullanmasına itirazı da bu noktada olmaktadır. Bu durumu iki örnekle açıklamaya çalışalım:

1- O, bu kanâatini Menâniyye'nin nur ve zulmetin her birisinin kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık, yeşillik olmak üzere beş cinsinin olduğuna dair

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 126; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 103.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10: 351.

⁴⁷ Mâtürîdî bu konuda En'am suresinin 6/23, 111. ve Mücâdele suresinin 58/18. âyetlerini delil olarak getirmiştir.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 98.

⁴⁹ Tahir Uluç, "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, Der. Recep Alpyağlı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 431.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 47-51 arası; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 39-42 arası.

iddialarını değerlendirdiği sırada açıklar.⁵¹ Ona göre onlar, bu iddialarını el-istidlâlü bi's-şâhit ale'l-gâib yöntemine dayanarak açıklayamazlar. Zira onlar, bu durumu duyulur âlemde gözlememişlerdir.⁵²

2- O, duyulur âlemden delil getirilemeyen bir durumun duyular ötesine delil teşkil edemeyeceğini Mu'tezile'nin istitâat anlayışını eleştirdiği sırada ortaya koyar. Bilindiği üzere Mu'tezililer'e göre istitâat fiilden öncedir.⁵³ Böylece kul, kendisinde hâlihazırda bulunan istitâati sayesinde fiilini bağımsız olarak işler. Ehl-i Sünnet'e göre ise istitâat fiille beraberdir. Mâtürîdî, istitâatin fiilden önce mi fiille beraber mi olduğunu tartıştığı bir yerde Mu'tezile'nin, istitâatin fiille beraber olduğu iddiasını yine onların kendi düşüncelerini ileri sürerek çürütmeye çalışır. O, Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce olduğuna dair görüşünü alır ve böyle olması halinde kudretin mevcut olmasına rağmen fiilin bulunmayışı mümkünse, fiilin oluşmasına rağmen kudretin bulunmayışının da mümkün olması gerektiğini savunur. Bu durumda kudretsiz bir fiilin olabileceği sonucuna ulaşılır. Hâlbuki Mu'tezile, Allah'ın kâdir olduğuna bu yolla istidlâl etmişlerdi.⁵⁴ Yani Mu'tezile, Allah'ın kâdir oluşunun ispatını, duyulur âlemde kudrete sahip olanlarını buna dayanarak fiil meydana getirmelerine dayandırmıştı. Oysaki biraz önceki durumda mefhumun muhalifi düşünüldüğünde kudretsiz fiil meydana getirme söz konusu olabilmektedir. Böylece kudret olmadan fiilin meydana gelmesi duyulur âlemde söz konusu olmadığına göre Mu'tezile'nin kudretin fiilden önce bulunduğu iddiası yine onların duyulur âlemdeki fiilden hareketle fâile ulaştıkları istidlâl sayesinde itibardan düşmüştür.⁵⁵

Mâtürîdî, aklın istidlâlde bulunabilmesi için nefsin etkisinden uzak olması gerektiğini savunur. Zira aklın düşmanı nefsanî arzulardır. Nefsanî duygu aklın rakibidir. Yine bu duygu insana özgü arzu ve şehvetlerle bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcıları desteklenmiştir. Ayrıca hayat meşgaleleri aklın sağlıklı çalışmasını engelleyebilir.⁵⁶ Öte taraftan soyut alana yeteneği olmayan, somut düzeyde kalmış, sınırlı algıya sahip insanların istidlâl yolunu kullanmada başarılı olamayacaklarını ilginç bir gerçekten hareketle ortaya koyar. Ona göre Hz. Musa'nın mu'cizelerinin aklı değil hissî olmasının sebebi bu durumdur. Zira Hz. Musa'nın muhataplarının akıl düzeyleri duyularla anlaşılabilir konuları bile anlamaktan âcizken istidlâl yoluyla anlaşılabilir konuları hiç anlayamazlardı. Kavmi Hz. Musa'yı alaya aldığı Hz. Musa'nın onları câhil olarak nitelenmesi ve câhillerden olmaktan Allah'a sığınması, onların algı düzeyindeki eksikliğin sebebinde de açıklanmaktadır.⁵⁷

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 239; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 196.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 202.

⁵³ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk. M. Abdulhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-Asliyye, 1999), 1: 275.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 335; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 1: 486.

⁵⁵ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 335.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 231.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 2: 244.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde nefsanî duygunun istidlâle engel olabileceğini savunurken tefsirinde ise bu duruma örnekler vermektedir. O, inadın ve kibrin istidlâle engel olduğunu vurgular. “وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ” (Şuarâ, 26/227) âyetini yorumlarken âyette geçen “zalimlerin bilmesi” hâdisesinin muhtemelen âhirette gerçekleşeceğini söyler. Ona göre iki ihtimâl vardır:

Birincisi onlar dünyada nazarı terk ettiklerinden dolayı istidlâl ilmiyle bilmeseler de o gün hangi âkıbete döndürüleceklerini ayan beyan bileceklerdir. Yani inat ve kibirleri onları istidlâli terk etmeye zorlamış ve sonunda “zalimlerin bilmesi” âhirette müşâhede yoluna kalmıştır. İkinci ihtimâl ise onlar, dünyadayken her ne kadar istidlâl ilmiyle bilmelerine rağmen inatları ve kibirleri yüzünden (âhirete) inanmasalar da âhirette ayan beyan bileceklerdir.⁵⁸ Bu bağlamda meseleye yaklaşıldığında Mâtürîdî, akla sahip olma açısından insanlar arasında fark olmadığını, ancak farkın akli kullanıp kullanmama yönünden olduğunu vurguladığı anlaşılabilir. Zira inanmayanlar, akıllarını kullanmama hususunda direnmektedirler.⁵⁹

Mâtürîdî, aklın istidlâlîne engel olan nefsanî duygunun, arzu ve şehvetlerin yanında bunlara karşı aklın destekçisinin ne olduğunu da açıklar. Ona göre Allah'ın akla yardımcı olarak gönderdiği destekçiler peygamberlerdir. Esasen bu durum, yani peygamber göndererek Allah'ın insan aklına yardım etmesi ve yol göstermesi aklın yaratılıştan temayül göstereceği olağan bir husustur. Bu bakımdan nefsanî duygu ve dünya meşgaleleri ile sağlıklı üretim yapması engellenen akla bazı yardımcıların verilmesi yadırganmamalıdır.⁶⁰ Böylece Mâtürîdî, sağlıklı bir istidlâl yapılabilmesi için inat ve kibirden uzak durulması gerektiğini belirtmiş olmaktadır. Zira inat ve kibir, bilinebileceği bilinmez kılabilceği gibi, bilineni de inkâra neden olabilir.

Mâtürîdî'ye göre istidlâlînin kullanımının gerekli olmadığı veya işe yaramadığı durumlardan biri de, inatlaşma ürünü sorulara verilecek cevaplarla ilgilidir. Zira böyle bir durumda yapılması gereken şey, bu türden sorulara istidlâl yoluyla cevap vermek değil, soru soranı bundan alıkoyacak şekilde te'dip etmek, cezalandırmaktır.⁶¹ Zira muhatap, ikna olmak için veya ilmî münazara maksadıyla hareket etmemekte, sırf karşı çıkmak veya muhatapı cevapsız ve çaresiz bırakıp küçük düşürmek istemektedir. Böylelerine istidlâl yoluyla cevap verme çabası sonuçsuz kalacaktır.

5. İstidlâlî İşlev Alanları

Mâtürîdî, bilgi kaynakları olarak haber ve duyuların verileri yanında akıl yürütmeyi/istidlâlî kabul etmekte, istidlâlî işlev alanlarını, buna mukabil nerelerde kullanılmayacağını çeşitli vesilelerle dile getirmektedir. Sözgelimi Allah, gayb âlemi, âhiretin varlığı, yaratılışın hikmetleri vs. bilgiler ancak istidlâl

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 8: 94.

⁵⁹ Hülya Alper, “Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı”, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 157.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 231.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 165.

elde edilebilir.⁶² Kâinatın niçin yaratıldığı ve Allah'ın varlığına dair bilgiler de istidlâlle bilinir. Zira kâinatın yaratılışında hangi hikmetler barındırdığının tespiti istidlâl ile mümkün olabilir.

Mâtürîdî, istidlâli tevhîde ulaşmanın yolu olarak görür. Çünkü tevhîde ulaşmak isteyen bir kimse, etrafında olup bitenlere göz atarak ve duyularıyla elde ettiği verileri değerlendirerek duyu ötesine geçebilir. Bunu, duyu alanında müşâhede ettiklerinin duyu ötesini çağrıştırmaları yoluyla yapabilir. Söz gelimi mükâfat veya ceza gibi âhiret ahvâlini anlayabilmenin yolu, bu dünya şartlarında müşâhede ettiğimiz benzerleri ile karşılaştırmaktır. Bu durumda başlangıcı teşbih olan çabanın sonucunda tevhîde ulaşılar. Söz konusu çabanın adı ise istidlâldir.⁶³

Bununla birlikte istidlâl her şey demek değildir. Zira insanlar hakkı aramak için farklı yollara, mezheplere girmiş olabilirler ve her biri kendi yolunun doğru olduğunu iddia edebilir. Bu durumda inancın kaynağını oluşturan kişi (peygamber) karşı konulmaz ve ikna edici deliller ortaya koyduğunda ona tâbî olmak gerekir. Akla hitap eden deliller ortaya koyan kişi (peygamber), diğer delilleri de geçersiz kılar. Bu durumda insanlar, onun getirdiklerini dikkate almak zorundadır.⁶⁴ Başka bir deyişle istidlâlin görevi, aksi kanâati benimseyen, birbirinden farklı yönlerde çağırılan kimseleri taklîd etmek için değil, hakkın kendi lehine şahitlik ettiği peygamberin getirdiği dinî esasları temel alarak çıkarımlarda bulunmaktır.

Onun anlayışında peygamberlerin gönderilmesi insanları istidlâle teşvik eder. Çünkü peygamber göndermenin faydaları hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme gibi hususlardır. Bunlar ise kişileri istidlâle özendirerek akıllarını kullanarak tefekkürde bulunmaya davet eder.⁶⁵

Mâtürîdî, bir konuda söz söyleyebilmek için o konu ile ilgili fikir sahibi olmayı, onu araştırarak önceden üzerinde çalışmış olanların vardıkları sonuçlardan haberdar olmayı ve konuyla ilgili delil niteliğinde olan diğer şeylerin incelenmesini gerekli görür. Zira bilgisine ulaşamayan veya hakkında açıklama bulunmayan bir konudan dolayı sınava tâbî tutulmak câiz değildir. Bu durum muhal olduğu gibi akla da aykırıdır.⁶⁶ Burada istidlâlin fonksiyonu, gerek duyulardan gerekse sem' ve öğrenim yoluyla elde edilen bütün verilerin akıl süzgecinden geçirilerek sorgulama ve değerlendirme yoluyla sonuca bağlanmasını sağlamaktır. Peygamberlerin buradaki katkısı ise istidlâle taban oluşturmak için gerekli sem'î verileri sağlamaktır.

Mâtürîdî'nin istidlâlin işlev alanları ile ilgili değerlendirmelerine bazı konular bağlamında biraz daha yakından bakalım:

5.1. Allah'ın Bilinebilirliği ve Birliği

⁶² Talip Özdeş, "Mâtürîdî'nin Tevil Anlayışında Aklın Yeri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 266.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 56.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 4; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 3-4.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 231.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3: 578.

Mâtürîdî, din ve şeriatı birbirinden ayırarak dinin, daha doğrusu tevhîd dininin bilinebilmesi için akıldan başka delile ihtiyaç olmadığını savunur. Akıl ise insana doğuştan verilmiştir. Dolayısıyla dinin bilinebilmesi için yani Allah'ın varlığını ve birliğini, kulluğun yalnız O'na yapılmasının gerektiğini bilmenin sorumluluğunu taşımak için akıldan başka delile ihtiyaç yoktur. Mâtürîdî'nin başka delilden kastettikleri arasında naklin de olduğu unutulmamalıdır.⁶⁷ Mâtürîdî, bu hususu Allah'ı ve O'nun emrini bilmenin ancak istidlâlle mümkün olduğunu savunarak ortaya koyar. Ona göre bu durum insan iradesinin ve kesbinin kapsamına girmektedir.⁶⁸

Mâtürîdî'ye göre Allah, duyular ötesi olduğundan O'nun bilinmesi ancak kıyâs yoluyla olmaktadır. Buradaki kıyâs, duyulur âlemlerle istidlâlde bulunmak demektir.⁶⁹ Kelâmcıların, kıyâstaki asıl ve fer'in varlık kategorileri açısından ve mâhiyet itibarıyla benzeşmeyi gerektirmesi nedeniyle bu yöntemde "kıyâs" kavramı yerine "istidlâl" kavramını tercih ettikleri bilinmektedir. Buna rağmen Mâtürîdî'nin burada özellikle kıyâs kavramını kullanması dikkat çekicidir. Ancak o, kıyâs kavramını açıklama gereği duymuş ve buradaki kıyâstan kastın "istidlâl" olduğunu vurgulamıştır.

Mâtürîdî, eserden müessire giderek Allah'ın varlığına ulaşmak gerektiğini savunur. Kâinatı yaratanı ispat için yine kâinatta bulunan ilgi çekici nesnelere istidlâlde bulunmak gerekir. Ancak bu durum yine de yaratıcının keyfiyet ve mâhiyetinin bu yolla bilinebileceği anlamına gelmez.⁷⁰ Mâtürîdî, buradaki istidlâlin işlev sınırlarını da belirlemiş olmaktadır. Eser, müessirin varlığına işaret eder ve bu istidlâlle bilinebilir. Ancak bu yol, müessirin keyfiyet ve mâhiyetini kapsamaz. İstidlâlin işlev alanı yaratıcının mâhiyetiyle ilgili değildir.

Mâtürîdî'ye göre "... رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ..." (Şuarâ, 26/28) âyeti Allah'ın mâhiyetinin bilinemeyeceğine delildir. Yine O, duyu yoluyla da bilinemez. O, ancak yarattıklarından yola çıkılarak yapılacak olan istidlâl yoluyla bilinebilir. Bu âyetler, O'nun vahdâniyetine delâlet eden âyetlerdir. Nitekim Firavun, Musa'ya (as) Allah'ın mâhiyetini sorduğunda o, Allah'ın yarattıklarından yola çıkarak yaptığı istidlâlle cevap vermiştir.⁷¹

Mâtürîdî, Allah'ın inkârcıların kalplerini mühürlemesinin anlamına değinir. Ona göre böylelerinin psikolojik yeteneklerini kaybetmeleri, akıl yürütmeyi ve düşünmeyi terk etmeleri sonucunda Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Dolayısıyla böylelerinin duyu ve düşünme merkezlerinde istidlâl gerçekleşmez.⁷² Başka bir deyişle böylelerinde istidlâlin gerçekleşmeyeceği kesinleştiği için Allah artık onların iman etmeyeceğini bildirmiştir.

⁶⁷ Bkz. Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, 80-81.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 174.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 372; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 298.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 41.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8: 55-56.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1: 377.

Mâtürîdî, Mekke müşriklerine gökleri ve yeri yaratanın kim olduğu sorulduğunda “Allah” cevabını vermelerinin nasıl mümkün olduğunu tartışır. Ona göre bu konuda iki ihtimâlden söz edilebilir. Birincisi, Allah’ın, hakiki bilgiyi zorlama ve baskı yoluyla onların kalplerinde inşa etmesi sayesinde onlar Allah’ın, göklerin ve yerin yaratıcısı olduğu hakikatini bilebilirler. İkinci ihtimâl ise teemmül ve nazar yoluyla onların istidlâl ilmini öğrenmelerinden dolayı bu hakikati bilebilirler. Çünkü eşya üzerinde teemmül ve nazar etmek Arapların adetlerindendi. Nazar ederek ve teemmülde bulunarak istidlâli öğrendiklerinden dolayı göklerin ve yerin yaratıcısının Allah olduğunu bir çırpıda söylemiş olabilirler.⁷³

5.2. İmanın Oluşumu

Mâtürîdî’nin anlayışında imanın oluşumu⁷⁴ ancak istidlâl ile mümkündür ve iman zorunlu bilgiyle elde edilmez. Allah’ın birliğine ulaşmanın, O’na ve onun elçilerine iman etmenin yolu fikrî çaba göstererek ve istidlâl ile mümkün olur.⁷⁵ O, iman konusunda ircâ fikrinin oluşmasında da istidlâlin ertelenmesini sebep gösterir. Zira ona göre ircâ, bir meselenin çözümünde duraksamak, tefekkür ve istidlâli sonraya bırakmaktan ibarettir.⁷⁶

Mâtürîdî, imanın tasdikten ibaret olduğunu belirtmek için istidlâle özel bir görev yükler. Ona göre bir kimsenin imandan sorumlu tutulabilmesi için aklın mevcudiyeti gerekir. İmanın mâhiyetinin bilinebilmesi için de akıl yürütmeye ihtiyaç duyulur. Böylece Mâtürîdî, imanın oluşumunda istidlâlin gerekliliği ilkesinden hareket eder. Allah’ın dinde zorlama olmadığını (Bakara 2/256) beyan ettiğini hatırlatan Mâtürîdî, imanın zorlamaya maruz bırakılabilecek bir organa (dile) bırakılmasının mümkün olamayacağını belirtir. Zira dil, baskı altında tutulabilir ve başkalarınınca kullanılabilir.⁷⁷ İstidlâlin mahalli ise dil değil, istidlâl sonucu tasdiğe ulaşan kalptir.

İstidlâlin terk edilmesi veya ertelenmesi hakiki imanın oluşumuna engeldir. Bu bakımdan Mâtürîdî’nin anlayışında mukallidin imanı geçerli değildir.⁷⁸ O, *Te’vîlât*’ta da bu görüşünü dile getirmiştir. Mâtürîdî’ye göre iman ancak şâhidin gâibe delâleti yoluyla elde edilir. O, Firavun’un imanının niçin kabul olmadığına dair çeşitli ihtimâllerin olduğunu bildirir. Bu ihtimâllerden biri de, Allah’a imanın ancak şâhidin gâibe istidlâli yoluyla olması gerçeğidir. Firavun’un boğulma anında

⁷³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 9: 194.

⁷⁴ İman ve inanç kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ancak aralarındaki bazı farklardan dolayı bu iki kavram ayrı başlıklar halinde inceleyip oluşumlarını ve farklarını ortaya koyan çalışmalar da bulunmaktadır. Bu tür bir çalışma için bkz. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012).

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 460; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 368.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 618; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 501.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 608; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 493.

⁷⁸ Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, 55. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 608; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 493. Mâtürîdî’de mukallidin imanının geçerliliğinin, imanın başlangıç aşaması için söz konusu olduğunu savunanlar da vardır. Mâtürîdî’nin, taklidi imanın son nefese kadar muhafazasının çok zor olduğundan kişinin mutlaka hakikî imana kavuşmak için çaba sarf etmesi gerektiği görüşünde olduğu vurgulanmaktadır. Bkz. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (İstanbul: Ensar, 2017), 87-88.

bu durum mümkün değildir. Çünkü bu, ancak nazar ve tefekkürle gerçekleşir. Oysaki bu durumda nazar ve tefekkürün varlığından söz edilemez. İşte bundan dolayı hakiki iman gerçekleşmemiştir.⁷⁹

Diğer yandan imanın korunması ve sağlamlaştırılması da istidlâle mümkün olur. Âl-i İmran suresinin 99. âyetindeki Ehl-i Kitâb'a atfedilen "Allah yolundan döndürme" eyleminin muhatabı taklîdî iman sahibi kimselerdir. Çünkü onlar kendilerine verilen akıl yeteneğini kullanmamaktadırlar. Şâyet kullansalardı akılları onlara doğru yolu gösterir ve onlar taklîdin çirkin etkilerinin farkına varırlardı.⁸⁰ Zira istidlâle dayanarak imanını sağlamlaştırmış müminler Allah'ın yolundan döndürülemezler.

Mâtürîdî'nin taklîde bu kadar mesafeli durmasının nedenini, taklîdin, insanların sapkın fikirlere yönelmelerine yol açması olarak yorumlayanlar vardır. Zira dinî liderlerin tam olarak araştırılmayan veya kavranamayan görüşlerine cebirci bir yaklaşımla bağlanma sonucunda oluşan taklîd yüzünden pek çok mezhep ve hareket taraftar bulabilmiştir. Bu inanca bir kez bağlanan kimseler, bu sapkın düşünceleri kabul ettikten sonra, kendi inançlarını gerçekmiş gibi görerek onu katı bir şekilde savunmaktadırlar.⁸¹ Bundan dolayı olsa gerek Mâtürîdî, imanın oluşumunda taklîde karşı çıkmış, bu konuda istidlâle geniş bir hareket alanı bırakmıştır. Ancak sonraki takipçileri onun bu hassasiyetini sürdürememişler ve taklîdin geniş halk kitleleri için kaçınılmaz olduğu gerekçesiyle imanın oluşumunda taklîde yer vermişlerdir.

5.3. Yaratılış Hikmetinin Anlaşılması

Akla temel olarak iki fonksiyon yükleyen Mâtürîdî'ye göre, bunlardan biri aklın doğrudan çalışması, yani akletmesidir. Diğeri ise aklın, mahlûkatın yaratılış hikmetine işaret eden bir delil olma özelliğidir. Bundan dolayı olsa gerek Allah'ın kula verdiği aklın akletme fonksiyonu sayesinde insan iyiyi kötüden ayırt edebilmekte ve iyi davranışlara yönelme güdüsüne sahip olabilmektedir.⁸² Mâtürîdî istidlâle sadece yaratıcının varlığını ispatla kalmaz. Aynı zamanda o, yaratmanın hikmetini anlamak için de istidlâlin gerekliliğine inanır. Ona göre Allah'ın varlığını kabullenmek gibi kâinatın yaratılışının hikmetinin ne olduğunu kavramak da istidlâle sağlanabilir.⁸³ Zira yüce yaratıcının fiilinin hikmetten uzak, abes bir muhtevada olması söz konusu değildir.

5.4. Tevbenin Kabulü

Mâtürîdî, kâfirin tevbesinin kabul edilmeyeceğini Nisa suresinin 17-18. âyetlerinden çıkartır. Ona göre kâfirin tevbesinin kabul edilmeyişinin nedenlerinden biri de bunun sağlam bir tevbe değil, zorunluluktan doğan ve içinde bulunulan durumdan kurtulma maksadına yönelik bir tevbe olduğudur.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 6: 81; 4: 329.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*, 2: 440. Krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 608; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 493.

⁸¹ Rudolp, *Mâtürîdî*, 395-396.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274, 351; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 224, 282.

⁸³ Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Siteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 106.

Bu hal kâfiri nazar ve teemmül yönünden sebeplere vâkıf olmaktan, başka bir deyişle istidlâlden alıkoyan bir durumdur.⁸⁴ Buna göre Mâtürîdî, istidlâle dayanmayan bir tevbenin geçerli olmayacağını düşünmektedir. Ancak burada tevbenin kabul olunmayışıyla ilgili Mâtürîdî'nin dikkat çektiği istidlâl eksikliğinin yanında, bu durumun iradeden kaynaklandığını da düşünmek gerekir.

5.5. Âlemin Hâdisliği

Mâtürîdî'ye göre bir şeyin mümkün olup olmadığı konusunda verilen hükümlerde olduğu gibi âlemin yaratılmışlığı ve buna bağlı olarak cevher, araz vs. ile ilgili tartışmalar da duyu alanının dışındadır. Aynı şekilde âlemin kadîm olduğu veya atomdan oluşmuş bir ezeliğe sahip olduğu bilgisi haber yoluyla da gelmemiş, haber yoluyla öğrenilmemiştir. Dolayısıyla bu konudaki bilgiyi elde etmenin istidlâlden başka yolu bulunmamaktadır. Mâtürîdî, bu kanâatini belirttiikten sonra yazı olmadan yazmanın, ayrışma olmadan ayrışmanın varlığını bilemediğimizi örnek göstererek birleşme, hareket ve sükûnun da aynı kategoride olduğunu söylemiş ve bu kanâatini pekiştirecek örnekler sıralamıştır.⁸⁵ Bu manada Mâtürîdî kelâmcıların âlemin hâdisliğini ispatlarken dile getirdikleri cisim, araz ve cevher kavramları ile ilgili konulara girmekte ve bunların hareket veya sükun hallerinden birinde bulduklarını ve bu durumların aynı anda gerçekleşmeyeceğini belirterek söz konusu kavramlar üzerinden âlemin hâdisliğini istidlâl yoluyla ortaya koymaya çalışmaktadır.⁸⁶

5.6. Habere ve Duyulara Dayalı Bilginin Denetimi

Mâtürîdî, nazar ve istidlâl kavramlarını aklî çıkarıma başvurma/akıl yürütme olarak görür. O, mütevâtir haberi anlatırken, peygamberlerden ulaşan haberlerin, peygamberlerin sahip olduğu doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak delillere sahip olmayan kişilerin (râvilerin) dilinden ulaştığını söyleyerek bu konuda yapılması gerekenin akla başvurmak olduğunu söyler.⁸⁷ Dolayısıyla o, haber yoluyla gelen bilginin denetimini ve haberin nitelik değerinin belirlenmesini istidlâlî bilgi elde etmenin yolu olan nazara bırakmaktadır. Ona göre haberin doğrululuğunu tespit etmede de istidlâl zorunludur. Ayrıca peygamberlerin gösterdiği mu'cizeler ile sihirbazların ve diğerlerinin gösterdikleri göz bağıcılığı türden olayların birbirinden ayırt edilmesinde de akıl yürütmeye, akılla bir sonuca varmaya gerek vardır. Nitekim Allah, insanların ve cinlerin, benzerini meydana getirmekten âciz kaldıkları Kur'ân gibi kendi katından gelen hârikulâde bir vahyi söz konusu akıl yürütmeye bağlı olarak delillendirmiştir.⁸⁸ Bu tavrıyla o, bir manada nübüvvetin ispatında da istidlâlî kullanmıştır diyebiliriz.

Mâtürîdî, haberin yanı sıra duyulardan gelen bilginin denetiminin de akıl yoluyla yapılabileceğini savunur. Zira nasıl ki renkler karıştığında göze, seslerin karışması durumunda ise kulağa başvuruluyorsa haber ve duyulardan gelen bilginin

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 3: 78.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 31; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 26-27.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 27; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 23.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 14; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 12.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 15-16; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 13.

sağlamasının yapılabilmesi için istidlâlden başka çıkar yol bulunmamaktadır. Esasında duyuların algılamasından veya “haber” kaynağından gelen bilgiden sonra bile bu bilgileri değerlendirecek olan yine akıldır. O halde bütün verileri nihaî bilgiye çeviren yöntem, istidlâlden başkası değildir.⁸⁹

O, akli her türlü işin konumunun belirlenmesinde ve düzenlenmesinde esas alınması gereken bir temel olarak görür. Aklın kriter olma özelliğini, değişikliğe uğramayan ve bilinmezlik yüzünden geçersiz sayılamayan duyu bilgisine benzetir. Zira duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususların kaynağıdır.⁹⁰ Hatta Mâtürîdî, bu konuda bir aşama daha göstererek duyuların algılayamadığı, hacimsiz veya çok küçük hacme sahip nesnelerin bilgisini de istidlâlin işlev alanı içinde görür.⁹¹ Bu bağlamda aklın fonksiyonu duyu kaynaklı bilgilerin kontrolünü üstlenmektir.⁹²

Mâtürîdî, akli zaruretin peygamberlik kurumunu gerekli kılması açısından nübüvvet konusundaki hareket noktalarını açıklarken duyularla algılanamayan her şeyin idrâki için iki yolun olduğunu söyler. Bunlardan birincisi kişinin duyular yoluyla algıladığı şeyle istidlâlde bulunmasıdır. Bu, dumanın ateşle, binanın ustayla arasındaki ilişkide olduğu gibi duyu ötesinin duyuyuyla ilişkisi olduğu zaman gerçekleşebilir. İkincisi ise duyu yoluyla algılanan aktaran haberdur. Uzak ülkelerin ve buralarda yaşayanların durumu ile ilgili haberler bu türdendir. Risâletin, bu ikinci yolla bilinebilmesi icap etmektedir.⁹³

Mâtürîdî'nin izahından anlaşıldığı kadarıyla o, nübüvvetin gerekliliğini, duyularıyla risâleti müşâhede edenlerin aktardıkları haberlere dayandırmaktadır. Bu izahın her ne kadar risâletin gerekliliği sonraki insanlar için bizzat duyulara dayandırılmasa da Peygamber (as.) döneminde yaşayıp onu duyularıyla algılayanların bize aktardığı haberlerin duyulara dayanan istidlâl yoluyla elde edildiği açıktır. Bu da bize duyulara dayalı istidlâlin, aslında habere de kaynaklık ettiğini göstermektedir.

5.7. Ahiret Hayatı

Mâtürîdî'ye göre akıl, duyuların etkin olmadığı âlemde de etkindir. Duyuların etkin olduğu âlemde elde edilen duyu verisi, duyular ötesine yönelik bilgi üretiminde işe yaramaktadır. Bu âlemin akılca anlaşılabilen verileri, duyuların âciz kaldığı diğer âlemi anlamada istidlâl yoluyla kullanılabilir. Bu bağlamda âhiret hayatı ile ilgili mesela azap ve ceza aklın idrâk sahası dışında olmasına rağmen, şâhidin gâibe delâleti yoluyla aklın işlev alanına girmekte ve âhiret hayatı bir ölçüde de olsa anlaşılabilir hale gelmektedir.⁹⁴

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 14; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 17; Bekir Topaloğlu, “Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 196.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 355-356; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 285.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 15; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 13.

⁹² Alper, “Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı”, 159.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281-282; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 229.

⁹⁴ Alper, “Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı”, 160.

Mâtürîdî, Bâtûnîler'in âhiret hayatının ruhanî olacağına dair iddialarına cevap verirken Kıyamet suresinin 4. ayetinde⁹⁵ yer alan "Evet bizim, onun parmak uçlarını bile düzenlemeye gücümüz yeter." anlamındaki ifadeden hareketle açıklamalarda bulunur. Onlar, hayvanlar âleminde tesviyenin mevcudiyetini müşâhede ettiklerinden dolayı, Allah'ın, parmak uçlarını bir araya getirmeye/düzeltelemeye gücünün yettiğini pek ala kabul etmektedirler. Ayrıca ayırdıktan sonra birleştirmenin varlığı daha açıktır ve parmak uçlarının tesviyesinden daha kolay bir iştir. Şehâdet âleminde bir kişinin, kimi zaman ayrı durumdaki nesnelere birleştirip bir araya getirebilmesine rağmen parmakların tesviyesini gerçekleştiremediği açıkça görülmektedir. Tesviye, ayırdıktan sonra birleştirmeden daha zor olduğundan ve Allah'ın kendisini parmak uçlarını tesviye etme kudretiyle vasıflandırmasından dolayı onun ayrılmış kemikleri birleştirme kudretini inkâr etmenin anlamsızlığı ortadadır.⁹⁶

Konuyla ilgili olarak Mâtürîdî'nin çıkarımlarında dikkat çeken hususlardan bir tanesi, dış dünyada insanların bile bazı şeyleri birleştirebilmeleridir. Buna şâhitlik ettikten sonra âhiret âleminde Allah'ın parmak uçlarını bir araya getirmesi pekâlâ mümkündür. Diğer taraftan dış dünyada müşâhede edilen bir şeyi kabul ettikten sonra buradan istidlâlde bulunarak başka noktalara ulaşmak da mümkündür. Zor olanı başaran daha kolay olanı niçin yapmasın? Ahiret inancı buradaki gibi müşâhedeye dayalı istidlâlle temellendirilmesinin yanında kimi zaman haber bilgisine dayalı istidlâlle de temellendirilebildiğini ek olarak belirtmek gerekir.

Sonuç

Eserlerinde "istidlâl" kavramının tam bir tanımına rastlayamadığımız Mâtürîdî'nin, onu haber ve duyu verisini işleyen kalbin bir melekesi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca imanın sorumluluğunu taşıması yönüyle istidlâli, salt akıl değil, aklın işlevselliği yani kullanılması olarak anlamak gerekir. Bunlara ilave olarak aklın işlevinin sağlıklı sonuç verebilmesi için doğru bir metoda da ihtiyaç vardır. Zira Mâtürîdî'nin bazı muhataplarının istidlâli yanlış kullanmalarına yönelik itirazları, bu konudaki metodik hatalara dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Mâtürîdî, duyular ötesine duyulur âlemlerle istidlâl edilebilmesi için duyulur âlemde bir delil getirilmesi gerektiğini savunur. Dolayısıyla duyular ötesinin istidlâl yoluyla bilinebilmesi için duyulur âleme ihtiyaç vardır. Ayrıca nefsin istekleri ve yanlış yönlendirmeleri, inat, kibir gibi yanlıtıcı veya istidlâli engelleyici durumları da unutmamak gerekir.

Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında aklın diğer veri kaynakları olan duyu ve habere denetçilik yapması, aslında duyu ve haberin verilerinde ma'kâlû aramak olarak düşünülebilir. Bu ma'kûliyet ümmetin vasat oluşu veya ümmetin şâhit oluşu ile ilgili âyetlerde de dile getirildiği gibi aşırı uçlara varan yorumlama biçimlerine ya da hiç yorumlamama gerektiği iddiasından hareket ederek haber verisini dondurma temayüllerine bir itiraz niteliğindedir. Mâtürîdî'nin, kendisinin ürettiği düşünceler de dâhil her türlü insan üretimini sorgulamayı öngören, insana

⁹⁵ "بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسْوِيَّ بَنَانَهُ"

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 10: 337.

düşünce serbestisi veren bir akıl anlayışı vardır. Zira Mâtürîdî, akli ve delile dayalı akıl yürütmeyi savunur. Veriler haber ve duyu organları yoluyla gelse de, doğru olan bunların olduğu gibi kabulü değil, akli çıkarıma tabi tutulmasıdır. Mâtürîdî, duyuların etkin olamayacağı gayb alanında da aslında duyu verilerinin işe yarayabileceğini düşünür. Zira duyu verisine benzerliği veya duyu verisinin şehâdeti sayesinde gayb alanına dair yürütülecek bir akıl, duyu ötesine de sıçrama yapabilecektir. Söz gelimi Allah'ın bilinebilirliği ve birliği, âhirette azabın veya mükâfâtın varlığı gibi gaybî konularla imanın oluşumu, yaratılış hikmetini anlama, âlemin hâdisliği gibi konular istidlâlin işlev alanlarıdır. Buna mukâbil o, yine âhîret hallerinden olan ru'yetullahın istidlâlde değil, müşâhede ve iyan yoluyla bileneceğini iddia eder.

Mâtürîdî'nin akli, haberden/nakilden de bağımsız çalışmaz. Ancak o, haberin zayıfını kuvvetlisinden ayırmaya yaradığı gibi nasıl anlaşılması gerektiği hususunda da söz sahibidir. Yani haber karşısında edilgen bir konumda değil, haberi de denetleyen bir konumdadır. Zira bilgi, haberin her ne kadar ilahî kaynaklı olanından da gelse sorumluluğu taşıyan haber değil, akıldır. Bu bakımdan her ne kadar delâletinde kat'îlik taşıyan ilahî kaynaklı da olsa haber, sorumluluğun yegâne kaynağı olan aklın algılaması sayesinde bir anlam taşır.

İmanın oluşumunda istidlâlin gerekli görülmesi, üstünkörü bir inanma yerine imana emek vererek kendine mal etme, onu ciddiye alma girişimi olarak değerlendirilmelidir. Zira emeksiz elde edilen ne varsa değersizdir, kıymeti bilinmez. Emeksiz edimleri terk etmek, onlardan vazgeçmek de çok kolaydır. Oysaki eşyayı değerli kılan, ona verilen emektir. Bu anlamda şuurla yerine getirilen ibadetlerin de imana emek vermek olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî'nin anlayışında istidlâl, bir medeniyet ölçüsü, bir zihnî gelişmişlik belirtisi olarak da görülmektedir. Hz. Musa'ya verilen mu'cizelerin hissî oluşundan ve onun, kavmi tarafından alaya alındığında onları câhil olarak nitelemesinden Mâtürîdî'nin çıkardığı sonuç, istidlâlin algı düzeyindeki gelişmişlik göstergesi olduğudur. Akıl yürütme eylemi, kapasiteyle doğrudan ilişkilidir. Kapasitesi yetersiz olanlar kısa yoldan sonuca ulaşmak ister. Daha önce başkaları tarafından varılmış sonuçlara, ulaşılmış kanâatlere tâbî olmak böyle insanların kolaylarına gider. Bu aynı zamanda taklîdin psikolojik nedenlerinden birisidir. Bundan dolayı olsa gerek Mâtürîdî, istidlâlin emek ve çaba ile üst düzey akıl yürütmeyi gerektirdiğini sık sık vurgulayarak taklîdin doğurabileceği zararlardan kurtulmanın yolunun istidlâlden geçtiğini bize göstermektedir.

Kaynakça

- Abdunnâfi Efendi. *Mizân-u Şerh-i Mütercim-i Burhân*. yy.: 1295.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar, 2017.
- Alper, Hülya. "Mâtürîdî'nin Akıl ve Vahiy Algısı". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri". *Kelâm'da Bilgi Problemi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- Bâkılânî, Ebû Bekir. *Kitâbü't-Temhîd*, Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Ter. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Meyyis. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. M. Abdulhamid. Beyrut: Mektebetü'l-Asliyye, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Kâhire: Dâru'l-meârif, 1119.
- Karagöz, Nail. *Haneî-Mâtürîdî Gelenekte Kıyâs İçerikli İstidlâl*. Ankara: Serüven Yayınları, 2015.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Lâmişî, Muhammed b. Zeyd. "Keşfü'l-elfâz", Thk. M. Hasan Mustafa Çelebi, *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmi ve Türâsi'l-İslâmî*. Suudî Arabistan: el-Mektebetü'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, 1398.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. ve Tal. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. Trc. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- Mâtürîdî Ebû Mansur. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellum, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Siteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. *Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özalp, Hasan. "Mâtürîdî'nin Dinî Epistemolojisinde Delillerin Doğası Üzerine". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*. Der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- Uluç, Tahir. "Mâtürîdî Düşüncesinde 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Argümanı". *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, Der. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Özcan, Hanifi. "Türk Din Anlayışı". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Özcan, Hanifi. *Epistemolojik Açından İman*. 4. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Özdeş, Talip. "Mâtürîdî'nin Tevil Anlayışında Aklın Yeri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2012.
- Rağib el-İsfehânî. *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râzî, Fahrüddîn. *Kelâma Giriş/el-Muhassal*. Ter. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Rudolp, Ulrich. *Mâtürîdî*. Trc. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Şık, İsmail. *Mâtürîdî İnanç Sistemi*. 2. Baskı. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Thk. Ali Dahruc, Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir. "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Otto Yayınları, 2012.



MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Rıza KORKMAZGÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Samsun
Assistant Professor, Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Samsun

rkorkmazgoz@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8995-0472

Öz

Şii-İmamiyye'nin usûlde Mu'tezile'nin etkisinde kaldığı iddiası, özellikle Ehli Sünnet kelimacıları tarafından, hicri dördüncü asırdan itibaren dile getirilmektedir. Buna karşılık usûlî düşüncenin ilk mümessili sayılan Şeyh Müfîd'den itibaren mezhep içinden yükselen sesler bu iddiaları şiddetle reddetmişlerdir. Biz bu çalışmada Mu'tezile kelamına sistematik hüviyet kazandıran ve yazdığı eserlerle Mu'tezile kelamının bugüne ulaşmasında büyük pay sahibi olan Kâdî Abdülcebbar ile İmamiyye'nin kelam düşüncesinin istikrar bulmasında ve Şeyh Müfîd'le başlatılan usûlî yaklaşımın benimsenip yaygınlaşmasında büyük bir yeri olan Ebû Ca'fer et-Tûsî arasında adalet ilkesi üzerinden bir karşılaştırma yaparak, söz konusu iddiaların ne kadar sübut bulduğunu tespit etmeye çalıştık. Bilebildiğimiz kadarıyla Tûsî'nin kelami görüşleri üzerinde müstakil bir kitap veya makale çalışmasının yapılmamış olması, bizi böyle bir araştırmaya sevk etmiştir. Özetlemek gerekirse, Kâdî Abdülcebbar'ın adalet anlayışı ile bu ilkenin ilgili olduğu hüsün-kubuh, Allah'a vacip olan fiiller, insan fiilleri, irade hürriyeti, kaza ve kader ve benzeri meselelerde, Tûsî ile aralarında kayda değer bir farklılığın olmadığı ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kâdî Abdülcebbar, Ebû Ca'fer et-Tûsî, İlahi Adalet, Hüsün-Kubuh, İrade Hürriyeti.

THE ISSUE OF INTELLECTUAL RELATION BETWEEN MU'TEZİLE AND ŞİA A COMPARISON OF QÂDÎ ABD AL-JABBÂR AND ABÛ JA'FAR AL-TÛSÎ ON THE ISSUE OF DIVINE JUSTICE

Abstract

The claim that the Shi'i Imamite thought is heavily influenced by the Mu'tazilite outlook has been alleged especially by theologians of Ahl al-Sunnah since the fourth century of hijra. However, beginning with Shaikh Mufid, the first representative of the Usuli branch of Shi'a, the Shi'is vehemently denied this allegation. In this article, this issue is dealt with by making a comparison between the idea of Qadi Abd al-Jabbar, the prominent Mu'tazilite scholar who made a major contribution to the consolidation of the schools' teaching and that of al-Tusi, who also made a contribution to the integration of the Shi'ite kalam and the spreading of the usuli approach initiated by Shaikh Mufid. To the best of our knowledge there is no study devoted on the Tûsî's theological ideas, it has led us to such research. To conclude, there is no noteworthy deference between Kâdî Abdaljabbar's perception of justice and related issues such as husn-kubh, required actions to God, human deeds, free will and predestination that of Tûsî

Keywords: Kalâm, Qâdî Abd al-Jabbâr, Abû Ja'far al-Tûsî, Husn-Qubh, Divine Justice, Free Will.

Atıf / Cite as: Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 263-293.

Summary

The claim that the Shi'i Imamate thought is heavily influenced by the Mu'tazili outlook in the methodology has been alleged especially by theologians of Ahl al-Sunnah since the fourth century of hijra. However, beginning with Shaikh Mufid, the first representative of the *Usuli* branch of Shi'a, the rising voices in the sect Shi'is vehemently denied this allegation.

The method followed by both sects is fairly different claimed by Sheikh Mufid and because of providing that he says Shi'a has unique and original views in eleven issues like great sin, notice, intercession, grave torment, heaven and hell being created right now, *mi'râj*, splitting the moon into two, Qur'an's miraculousness, speech of the hands in doom, imamate, innocence of prophets. In this context, he criticizes Mu'tazili ideas. The historians belonging to Sunni thought, however, agree that Shi'a obtain some ideas from Mu'tazilah since the fourth century of hijra. According to them, the Imamiyya Shi'a stands close to Mu'tazili thought in most of the issues put forward by the *Usulis* and oppose them in very few issues. Most of the controversial issues are related with the imamate.

In the beginning of this rapprochement between two sects, in the time of *Buwayhids' Shi'a*, it can be considered that vizier Sâhib b. Abbâd, who adopted Mu'tazili thought, had a great efforts to win victory about spreading of *i'tizali* thought and to gather the members of this idea around them and to give them the opportunity to work at various levels of the state. Together with these political factors, the fact that they both share the same cultural milieu makes the interaction inevitable.

It seems that the Shi'i population started to concentrate in Baghdad and its environs in the third century of hijra. Before the Shiites, in this region, *i'tizali* thought had largely completed its formation insomuch that for a certain period of time with the support of the state, the masses were forced to hold the Mu'tazili ideas. In this respect, it is quite natural that the Shiites, who started to show political and intellectual existence in the region, were influenced by the powerful intellectual structure of Mu'tazilah.

On the other hand, it is possible that Shi'a, who has a legitimacy problem after the exact victory of Ash'ariyyah, has adopted the rational method of Mu'tazilah in order to overcome this problem and to defend the principles of faith such as *imamate* and *mahdi* on a legitimate and reasonable ground. In the same way, eliminating the ideas like similitude and incarnation within the Shiite thought necessitated a rational outlook.

Besides, *Akhbaris'* literal understanding of the scripture is incompatible with the spirit of Islam. Against the idea of incarnation and similitude, *Jahm bin Safwan* had struggled and achieved with his rational *ta'wil* method. It is quite possible that Shi'a had adopted the reasoning method of *Jahm* and Mu'tazilah in order to fight against the incarnation and similitude that were established within him. As a result of this interaction, it seems that Mu'tazili's ideas have survived to the present day

in Shi'i literature. Today, the Iraqi, Indian, Syrian and Persian Shiites and the Zaydi Shiites in Yemen are known to be completely Mutazili in the *Usuli* issues.

There is a great similarity about *Usulis* ideas between of imamate's Shia leader *Abu Ja'far al-Tûsî*, who lived in the same period with the *Qadi Abd al-Jabbar* who gave a systematic identity to Mu'tazilah. Especially in the context of this study, it can be said that they agree on the definition of divine justice and other matters related to this principle. Both theologians have given meaning for "divine justice" that "wisdom as the necessity of reason." According to this, Allah never acts ugly and does not prefer ugly works. He doesn't neglect the things that are compulsory for himself, he does the deed in a correct and true manner.

In this context, the principle of justice is evaluated within the basic mental fields, also scriptural evidences are used as a verifying and confirmatory verdict. In other words, unless it is accepted that Allah is fair, omnipotent and supreme being who does not create miracle in the hands of liars, scriptural evidences can't be used in verifying because the evidences are not far from contradictions. According to this, divinity subjects such as *tawhid* and justice are included in rational issues, do not give results, trying to provide them with purely senses, imitation, or scriptural evidences. Knowledge can only be obtained from this field with insight.

Thinking the meaning of divine justice with reference to wisdom is to accept that beauty and ugliness in acts are rational. The fact that is not suitable for God who has full of grace their servants, telling these qualities of actions are not known with wisdom. To their divine understanding of justice, both theologians have accepted that a range of deeds are obligatory to Allah. According to them, if God's action is beautiful, it is essential for him to have the grace to his servants, to make things suitable for their benefits, to reward their pain and troubles and not to punish one for the sins committed by their children. If Allah does the opposite of them, he will leave necessity and act ugly. It is not possible for Allah who is the judge, righteous and the fair, to make ugly act and leave required.

Another issue in which the theory of divine justice is relevant directly issues of *jabr*, *ikhtiyar*, casualty and predestination. In general, according to *Abd al-Jabbar* and *Tûsî*, it is imperative that all discretionary acts are directly or indirectly connected to human beings. These actions are own works of worshipers and Allah doesn't create them. In this context, the two theologians also strongly criticize the *kash*, which was defended by the Ash'ari, on the grounds that it is not reasonable and unclear.

In short, it can be said that *Tûsî* follows exactly *Abd al-Jabbar* in dealing with the matters like his method about divine justice, approach to the subject, sorting the problems, rational method, definitions and classifications, the examples, rejecting groups etc.

1. Şîa ve Mu'tezile Arasında Fikri Bağlantı Problemi

Şîa'nın en önemli ve büyük fırkası hiç şüphesiz İmâmiyye/İsnâaşeriyye'dir. Tarihsel olarak imamlar dönemi ile gaybet-i suğrâ (küçük gaybet) ve gaybet-i kübrâ (büyük gaybet) dönemlerine ayrılarak incelenen İmâmiyye Şîası, meselelere yaklaşım tarzı açısından da iki döneme ayrılarak incelenmektedir. Birinci dönem, imamlardan gelen haberlere büyük önem vermelerinden dolayı kendilerine *ahbârîler* denen grubun etkin olduğu dönemdir. Bunlara göre imamlardan gelen haberler ameli ve itikadi tüm problemlerin çözümünde yeterlidir; akli/nazari yeni arayışlara ihtiyaç yoktur. Bu yönüyle ahabârîlerin yöntemi, dini metinlerin zahirine sıkı sıkıya bağlı olup her türlü aklî te'vili reddeden Ehl-i Hadis'in yöntemine benzemektedir. Bu bakımdan Ahabârî âlimler imamlardan gelen haberleri tedvin ve tasnif etmek için büyük gayretler göstermişlerdir.¹ Bu anlayışın ilk temsilcileri arasında Kuleynî (ö.349/941), Nu'mânî (ö.342/953) ve İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (ö.381/991) adı zikredilebilir.

İkinci dönem ise hicri dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın başlarında İmâmiyye'nin lideri Şeyh Müfîd(413/1032) ile başlatılmaktadır. Bu dönemde Şeyh Müfîd'le beraber nakilci metottan itizalci, akılcı ve tenkitçi bir metoda geçildiği ve usûlî anlayışın hâkim olmaya başladığı görülmektedir. Ahabârîliğin başlangıç dönemlerinde kısa süren hâkimiyeti ile birlikte Safeviler döneminde sınırlı bir varlık göstermelerine karşın usûlî düşünce İmâmiyye Şîası'nın tarihi gelişimini derinden etkilemiş, mezhebin kimlik kazanmasında ve varlığını devam ettirmesinde büyük katkılar sunmuştur. Bu bakımdan ilk dönemlerde Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ (436/1044) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (460/1067) genel anlamda İmamiyye'nin tarihinde, daha özelde ise usûlî düşüncenin teşekkülünde çok büyük tesirleri vardır.

Şîî düşüncede bu yöntem değişimi nasıl gerçekleşmiştir? Hangi saikler bunda etkili olmuştur? Diğer İslam mezheplerinin bunda bir etkisi var mıdır? Özellikle Mu'tezile'nin akılcı yönteminin etkisinden söz edilebilir mi? İşte bu tür sorular etrafında Şîa ile Mu'tezile arasında fikri bağ olup olmadığı meselesi öteden beri tartışma konusu olmuştur. Şîa dışındaki âlimler Şîî kelim anlayışının teşekkülünde Mu'tezili fikirlerin büyük etkisi olduğunu iddia etmişlerdir. Aslında bu gibi iddiaların usûlî düşüncenin oluşmaya başladığı ilk dönemlerde de dile getirildiğini görmekteyiz. İmamiyye Şiilerinin hicri dördüncü asırdaki büyük isimlerinden biri olan Şeyh Müfîd bu tür iddiaları reddetmek için büyük çabalar sarf etmiştir. *Evâilü'l-makâlât* isimli eserinde İmamiyye ve Mutezile arasındaki farkları, ayrı bölümler halinde ele almış ve özellikle imamet meselesi üzerinde durmuştur.² Diğer eserlerinde de bu probleme özel bölümler ayıran Şeyh Müfîd, bu mesele hakkında *el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-Adliyye ve'l-Fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye* adıyla müstakil bir risale yazarak,

¹ Örnek olarak Kuleynî'nin *el-Uşûl mine'l-kâfi* adlı eseri ile Şeyh Sadûk diye meşhur olmuş İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin *Men la yahduruhu'l-fakîh* adlı eseri zikredilebilir.

² Muhammed b. Muhammed en-Nu'man Şeyh Müfîd, "Evâilü'l-makâlât", *Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfîd*, thk. İbrahim el-Ensârî (Dâru'l-Müfîd, 1379), 34, 39.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

İmamiyye'nin birçok konuda Mu'tezile'den farklı düşündüğünü ifade etmiştir. Bu kitabın ana konusu Şîa'nın kelam yöntemini Mu'tezile'den aldığı şeklindeki iddiayı reddetmektir. Her iki mezhebin takip ettiği kelam yönteminin birbirinden oldukça farklı olduğunu iddia eden Şeyh Müfid, bunu ispatlamak için büyük günah, ihbât, şefaât, kabir azabı, cennet ve cehennemın şu anda yaratılmış olması, mi'râc, ayın ikiye yarılması, Kur'an'ın i'câzı, kıyamette ellerin konuşması, peygamberlerin ismeti ve imamet gibi on bir meselede Şîa'nın kendine has görüşleri olduğunu ifade eder ve bu bağlamda Mu'tezili fikirleri tenkit eder.³ Çağdaş Şii alimler de İmamiyye'nin usûlde Mu'tezileden etkilendiği iddialarını şiddetle reddetmekte ve İmamiyye'nin kelam yöntemini Kur'an ve imamlardan aldığını ifade etmektedirler.⁴

Sünni düşünceye mensup olan mezhepler tarihçileri ise hicri dördüncü asırdan itibaren Şîa'nın Mu'tezile'den bir takım fikirler aldıkları konusunda hemfikirdirler. Ortaçağ İslam dünyasının yetiştirdiği en büyük tarihçilerden biri olan Mısırlı tarihçi Makrizi (ö.1442), Şeytânuttâk lakabıyla bilinen Muhammed b. Numan'ın (ö.166/777 ?) kurucusu olduğu Şeytaniyye mezhebini, Mutezilî fırkalar arasında saymakta ve bu kişinin Mu'tezile ve Şîa'nın bid'atlarına ortak olduğunu söylemektedir. Daha sonra "Mu'tezilî olup da Râfızî olmayan ne kadar az insan var" diyerek iki mezhep arasındaki etkileşimin boyutlarını göstermektedir.⁵

Eş'arî kelamcı Devvânî (ö.1502) ise bu etkiyi şöyle ifade eder: "Şîa'nın çoğunluğu usule müteallik meselelerin ekseriyetinde Mu'tezile'ye uygun düşünürler. Büyük bir bölümü imametle ilgili olmak üzere –bu mesele fer'î meselelere daha yakındır– çok az meselede onlara muhalefet ederler." Devvânî'nin eserine haşiye yazan Gelenbevî'nin yorumu ise öyledir: "Yani İmamiyye sıfatları, ruyetullahı, kudretin şümülünü, iradenin güzel-çirkin her şeyi kuşatmasını ve kelamın kıdemini nefyetme gibi usulle ilgili konularda Mu'tezile'yi tasdik etmektedir. Aynı şekilde halk ve icadın sadece Allah'a mahsus olduğunu reddetme, kullar için aslaha riayetin ve onlara lütufta bulunmasının kendisine vacip olduğu, mutlak tefviz ve kulun kendi fiillerinde bağımsız olduğu gibi temel hususlarda da onlara tabi olmaktadır... Şefaât ve kerametın ispatı, peygamberlerin meleklere üstünlüğü gibi bazı fer'î meselelerde ise onlardan farklı düşünürler."⁶

Son zamanlarda birçok oryantalist ve Müslüman araştırmacı da bu görüşü desteklemektedir. Goldziher Şîa'nın Tanrı tasavvurunda ve önemli akit meselelerinde Sünni düşünceden tamamen farklı olduğunu ve Mu'tezile ile aralarında büyük bir benzerlik bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre Şii edebiyatının içinde Mu'tezilî fikirler günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.

³ Muhammed b. Muhammed en-Nu'man Şeyh Müfid, "el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye", *en-Nüketü'l-İtikâdiyye ve resâilü uhrâ, Silsiletü Müellefâti's-Şeyhi'l-Müfid*, thk., Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celâlî (Dâru'l-Müfid, 1341), s. 67-71.

⁴ Şeyh Abdullah Nîmet, *Felâsifetü's-Şîa, hayatuhum ve ârâuhum* (İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamiyye, 1987), 41-43.

⁵ Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Hitat* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2:348.

⁶ İsmail Gelenbevi, *Hâşiyetü'l-Fâdil İsmail Gelenbevi, ale'l-Celâl* (Matbaa-ı Âmira, 1317), 41.

Eş'arî kelamının kesin zaferinden sonra itizali düşünceler Şii eserler içinde kendisini muhafaza etmiştir. Hatta öyle ki Mu'tezile eserleri gibi Şii eserler de genellikle adalet ve tevhid şeklinde iki temel bölüme ayrılmıştır."⁷

Son dönem selefi düşüncenin önemli isimlerinden olan Cemaleddin el-Kâsimî (ö.1914) de böyle bir etkinin varlığını kabul etmektedir. O bunun tarihsel olarak nasıl gerçekleştiğini şöyle ifade eder: "İlk Şiiler Cehmiyye gibi sıfatları inkâr etmiyorlar, bilakis ispat ediyorlardı... Cehmiyye Şiiler arasında yaygın olmasa da itizal fikri yaygınlaşmıştı. Başlangıçta Mu'tezile, imamın nassla tayinini kabul eden Şiâ'ya zıttı. Zira itizal Basra'da, Şiilik Kufe'de ortaya çıkmıştı. Basra ile Kufe fikir noktasında birbirine karşıt durumdaydı. Ancak Büveyhoğulları zamanında Buhari'den sonra Râfiziler arasında Cehmiyye'nin görüşleri ve Mu'tezile'nin temel prensiplerinden birçoğu yaygınlaştı."⁸ Kâsimî Irak, Hindistan, Şam ve İran Şiilleri ile Yemen'deki Zeydiyye Şiilerinin usulde bütünüyle Mu'tezili olduğunu ifade etmektedir.⁹

İrfan Abdülhamid Şiilik hareketi ile itizal hareketi arasındaki fikri bağ üzerine hazırladığı doktora tezinde, birinci el kaynaklardan hareketle böyle bir etkinin var olduğu sonucuna ulaştığını ifade etmektedir. Ona göre Şiâ'nın Mu'tezile'nin akli metodundan etkilenmesi, Büveyhoğulları zamanında, özellikle Sâhib b. Abbâd'ın on sekiz sene devam eden (367-385/955-977) vezirliği sırasında meydana gelmiştir.¹⁰ Genellikle Sâhib b. Abbâd'ın itikatta Mu'tezilî, amelde Şâfiî olduğu kabul edilir, Şiî müellifler ise onu kendi mezheplerinden göstermiştir. Farklı rivayetler onun Şiî-Mu'tezilî çizgi üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Ancak onun Şiîliğini Zeydî Şiîliği çerçevesinde kabul etmek gerekir.¹¹ Devletin güç ve imkânlarını elinde bulunduran vezir, bütün çabasını itizal düşüncesinin zaferi ve yaygınlaşması için ortaya koymuş, bu fikrin mensuplarını etrafında toplayıp onlara devletin çeşitli kademelerinde çalışma imkânı vermiştir.¹²

Bu siyasi saiklerin yanında aynı kültür ve fikir havzasında yer almak da etkileşimi kaçınılmaz kılmaktadır. Hicri üçüncü asırla beraber Şiî nüfusun Bağdat ve çevresinde yoğunlaşmaya başladığı görülmektedir. Özellikle Büveyhiler'in Bağdat'ı ele geçirmesiyle birlikte Şiiler daha rahat bir ortama kavuşmuşlar; inanç ve fikirlerini açıktan ifade edebilecek imkânı bulmuşlardır. Daha önce Bağdat'ta Mu'tezile'nin güçlü olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Şiilerden önce bu bölgede itizal fikri oluşumunu büyük oranda tamamlamış hatta belli bir dönem devlet desteğiyle geniş halk kitlelerine zorla kabul ettirilmeye çalışılmıştı. Bu bakımdan sonradan bölgede siyasi ve fikri varlık göstermeye başlayan Şiilerin Mu'tezile'nin

⁷ İgnaz Goldziher, *İslam'da Fıkıh ve Akaid*, trc. İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 264-266.

⁸ Cemâlu'd-Dîn Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 51-52.

⁹ Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, 56.

¹⁰ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İktisâdi Mezhepler ve Akaid esasları*, trc. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 112-113.

¹¹ İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 513.

¹² Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut, 1974), 209-210. Mu'tezile-Şiâ etkileşimi için ayrıca bkz. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şiâ-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 14-16.

kurmuş olduğu güçlü fikri yapıdan etkilenmesi, işin tabiatı gereği gayet doğaldır. İnsanlığın düşünce tarihi bize tüm etkilerden izole edilmiş ve kendi başına var olan bir fikri yapının henüz var olmadığını açık olarak göstermektedir. Farklı zaman ve mekânlarda var olmuş düşünce akımlarının birbirlerinden fikir ve ilke alışverişinde bulunması bile normal görülürken, aynı mekân ve zamanlarda yaşayan mezhepler için bu durum çok daha tabiidir.

Diğer taraftan Şîa'nın imamet ve mehdi inancı gibi bir takım problemleri izah etmekte zorlanması, Mu'tezile'nin rasyonel yönteminin bir ihtiyaç olarak gündeme gelmesine sebep olmuş olabilir. Çünkü Mehdi'nin zuhurunun uzamasıyla birlikte ahbari anlayışla sorunların çözülmesinin ve Şîi inanç ve fikirlerinin savunulmasının mümkün olmadığı görülmüştür. Bundan dolayı akılcı bir yöntem benimsenerek Kur'an, hadîs ve ahbardan toplumun ihtiyaçları doğrultusunda yeni hükümler çıkarılması gerektiği düşünülmüştür.¹³ Diğer taraftan Şîi düşünce içinde yer etmiş teşbih ve tecsim fikirlerinin temizlenmesi de akli bir düşünce metodunu gerekli kılmaktaydı. Zira ahbârî anlayış lafızcı okumalar bağlamında İslam düşüncesiyle bağdaşmayan bir takım aşırı anlayışlar üretmişti. Özellikle İmamiyye Şîasının öncü kelimcilerinden kabul edilen Hişam b. Hakem'in (ö.179) tecsimle alakalı fikirleri çok tartışılmıştır.¹⁴ Mukatil b. Süleyman'ın teşbih fikrine karşı Cehm b. Safvan'ın akli te'vil metoduyla tenzihi öne çıkarmasında görüldüğü gibi Şîa da kendi içinde yerleşmiş teşbîh ve tecsime karşı mücadele etmek için Cehm'in ve Mu'tezile'nin akıl yöntemini benimsemiş olmaları gayet mümkündür.

Biz bu çalışmada usûlî düşüncenin ilk döneminde etkili olan üç isminden birisi olan Ebu Ca'fer et-Tûsî'nin¹⁵ kelami görüşleri üzerinde yoğunlaşmış, adalet ilkesi bağlamında büyük Mu'tezili kelimci ve usulcü Kâdî Abdülcebbar'dan ne oranda etkilendiğini tespit etmeye çalıştık.

2. İlahi Adalet Nazariyesi

Mu'tezile ve İmamiyye Şîası'nın birinci temel ilkeleri tevhid, ikincisi adalettir. Her iki mezhep de özellikle Cebriye ve Eş'ariyye'den farklı düşündüklerini ifade edebilmek için kendilerini adalet ehli (adliyye) olarak isimlendirmişlerdir. Bu ilke içerisinde hüsün-kubuh, kaza-kader, insan fiilleri gibi meselelerle, salah-aslah ve lütuf gibi Allah'ın fiilleri ele alınmıştır. Bu meseleler üzerinde her iki mezhep arasında genel bir ittifaktan söz edenler olduğu gibi, özellikle insan fiilleri ve hürriyeti konusunda İmamiyye'nin, Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında orta bir yerde

¹³ Halil İbrahim Bulut "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri", *Erken Dönem Şîi Düşünürleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 162.

¹⁴ Hişam b. Hakem'in görüşleri için bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 224.

¹⁵ Tûsî'nin hayatı ve fikirleriyle ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdullah Kahraman, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 435-436; Recep Demir, Kur'an'ın Şîi Yorumu Ebû Ca'fer et-Tûsî Örneği (Samsun: Üniversite Yayınları, 2016), 57-85; Bekir Altun, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 243-286.

olduğunu iddia edenler de vardır.¹⁶ Çalışmamız içerisinde bu iddiaların ne kadar sübut bulduklarını görmek mümkün olacaktır.

2.1. Kâdî Abdülcebbar'da Adalet İlkesi

Adl mastar olup bununla bazen fiil bazen de fail kastedilir. Kadı Abdulcebbar fiil manası kastedildiğinde bu kelimenin en uygun anlamının “başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak” olduğunu, fail kastedildiğinde ise, mübalağa anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Buna göre Allah için *adl* ve *hakîm* dediklerinde, bununla “O’nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu” kastettiklerini belirtir.¹⁷

Mu’tezile’ye göre Allah’ın kötü fiilin çirkinliği ve bunu yapmaktan müstağni olduğunu bilmesi, onu tercih etmemesinin ve işlememesinin sebebidir. Çünkü bu âlemde bir insan bir fiilin çirkin olduğunu ve ona muhtaç olmadığını bildiği zaman, çirkin fiili kesinlikle tercih etmez. Bir kimse doğruluk ile yalancılık arasında muhayyer bırakılacak olsa ve her ikisindeki fayda birbirine eşit olsa sonra da ona denilse ki: doğru da söyleyen yalan da söyleyen sana bin dirhem vereceğim. Şayet bu kimse yalanın çirkin ve ondan müstağni olduğunu biliyorsa kesinlikle yalanı doğruya tercih etmez. Mu’tezile’ye göre delalet yolları şahid ve gâibe göre değişmediği için anlatılan bu durum Allah için de geçerlidir.¹⁸

Öyleyse çirkin ve güzel fiil ne anlama gelir? Bunların ontolojik gerçekliğinden söz edilebilir mi? Fiilin bu yönlerini bilmek mümkün müdür? Şayet mümkünse ne ile bilinecektir? Bunlar ve benzeri sorular bağlamında kelimada önemli bir tartışma konusu olan hüsün-kubuh meselesi gündeme gelmektedir.¹⁹

2.1.1. Hüsün-Kubuh Meselesi

Abdülcebbar *el-Muğni*’nin altıncı cildinin ilk cüzünü “*et-ta’dil ve’t-tecvîr*” adıyla adalet konusuna tahsis etmiştir. Burada adalet konusunun anlaşılabilmesi için öncelikle fiilin tanımı, kısımları ve hükümleriyle birlikte, hüsün ve kubuhun hakikati konularını izah eder. Fiili “kudret sahibi olandan meydana gelen şey” olarak tanımladıktan sonra ikiye ayırır. Birincisi; varlığı üzerinde zaid bir sığata ve hükme sahip olmayan fiillerdir ki uyuyan ve gaflet halinde olanın fiili böyledir. Bu fiiller hasen (güzel) ve kabîh (çirkin) olarak vasfedilemediği gibi faili için de zemm ve medih söz konusu değildir. İkincisi ise varlığı üzerinde zaid bir sığata ve hükmü olan fiillerdir ki bu fiiller kabîh veya hasen sıfatlarından birine mutlaka

¹⁶ Hâşim Ma’ruf el-Huseyni, *eş-Şîatu beyne’l-Eşâira ve’l-Mu’tezile* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1978), 183.

¹⁷ Kâdî Ebu’l-Hasen el-Hemedânî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse Mu’tezile’nin Beş İlkesi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2: 9; Kâdî Ebu’l-Hasen el-Hemedânî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl et-ta’dil ve’t-tecvîr*, thk. Mahmut Muhammed Kâsım, 6: 3; Kâdî Ebu’l-Hasen el-Hemedânî Abdülcebbar, “el-Muhtasâr fi usûli’l-dîn”, *Resâilu’t-tevhîd ve’l-adl*, İnceleme ve thk. Muhammed İmara (Kahire: 1988), 232.

¹⁸ Abdülcebbar, *Şerh*, 2:9-11.

¹⁹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1998): 55-90; Rıza Korkmazgöz, “Gazâlî’de Hüsün-Kubuh Meselesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 31-60.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

sahiptirler. Aynı zamanda faili zemm veya medhe de müstahak olur. Bu fiilleri birbirinden ayıran temel husus; birincisinde işlerin sonunu bilme ve kasd yani ihtiyar şart değilken, ikincisinde bunların bulunmasının zorunlu olmasıdır.²⁰

Kelam'da tartışma konusu olan fiiller, ikinci tür olan ahlaki fiillerdir. Bu mesele daha çok şu iki soru etrafında tartışılmaktadır: Hüsün ve kubuh ontolojik bir hakikate sahip midir? Bir fiilin güzel veya çirkin olarak vafedilmesinin sebebi nedir? Diğer bir ifadeyle hüsün ve kubuh akli midir? Yoksa şer'î midir?

Mu'tezile'ye göre fiillerin güzellik ve çirkinliğine hükmeden akıldır. Ancak onlar hasen ve kabîh oluşun sebebi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kimilerine göre fiil zatından dolayı güzel veya çirkin olarak nitelenirken, kimilerine göre kendine ait zorunlu bir sıfattan, bir kısmına göre de bir takım vecih ve itibarlardan dolayı bu şekilde vafedilir. Şeriat ise fiillerin güzellik ve çirkinliğini açığa çıkarma ve açıklama işlevi görür; yoksa bu nitelikleri belirlemez.²¹

İlk dönem Mu'tezile kelamcılarında bir kısmına göre fiillerin güzellik ve çirkinliği zatlari nedeniyledir; yoksa kendilerini zorunlu kılan sıfatları nedeniyle değildir. Bir kısmına göre de fiillerin güzelliği veya çirkinliği, öncekilerin dediği gibi, zatlari gereği değildir; böyle nitelenmeyi gerektiren bir sıfatın zorunlu sonucudur. Ebû Ali el-Cübbâî ise gerek hasen gerekse kabîh fiilin gerçek bir sıfattan dolayı böyle nitelenmesi gerektiğini reddetmiş²² ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin, onlarda bulunan hakiki sıfatlar nedeniyle değil, itibari yönler ve itibara göre değişen izafi vasıflar nedeniyle olduğunu iddia etmiştir. Bunun örneği yetimin terbiye amacıyla ve haksız yere tokatlanmasıdır. Burada tek bir fiil işlenmişken, itibarlar farklı olduğundan ilki güzelken ikincisi kötüdür.²³

Kadî Abdülcebbâr ilk dönemlerde Ebu'l-Kâsım el-Belhî tarafından ifade edilen "kabîh fiilin bizzat tabiatı ve niteliği gereği kötü olduğu"²⁴ şeklindeki görüşü reddederek, "kabîh fiilin belli bir vecih üzere meydana gelmesinden dolayı kötü olduğunu" söyleyen Ebu Ali el-Cübbâî'nin görüşünü kabul etmiştir. Bu bakımdan zulüm, zulüm olarak meydana gelmesi sebebiyle kötüdür. Bir fiilin zulüm olarak nitelenebilmesi için de onun hiçbir faydası olmayan mutlak zarar olması, kendisiyle bir zararın giderilmemesi, hak edilmemesi ve ilk iki vecihten birine muhtemel olmaması gerekmektedir.²⁵ Bu bakımdan Abdülcebbâr zulmün kendine ait bir tabiatı olmadığına inanmaktadır. Ona göre şayet böyle olsaydı bir fiilin farklı durumlarda farklı hükümleri söz konusu olmazdı. Halbuki bir eve izinli giriş hasen, izinsiz giriş kabîh; Allah'a yapılan secde hasen, Şeytan'a yapılan secde ise kabîhtir.²⁶

²⁰ Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:5-7.

²¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3:311.

²² Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr* 6:70.

²³ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3:315.

²⁴ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:22.

²⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:79, 87; Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:81.

²⁶ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:24.

Abdülcebbar kabîh fiilin, kötü olmasını gerektiren bir takım makul vecihler üzere olmasını şart koşarken, hasen fiil için aynı şartı söz konusu etmez. Ona göre bir fiil kendisini hasen kılan bir vecihten dolayı hasen olmaz; aksine öncelikle belli bir amaca sahip olması ve ikinci olarak da kendinde kötülük yönleri bulunmaması sebebiyle hasen olur. Doğruluk, doğruluk olarak meydana gelip kötülük yönleri barındırmadığında hasen olmuş olur.²⁷

Bu çerçevede Abdülcebbar'a göre fiiller, kendinde failinin övgü ve mükâfatı hak etmesini gerektiren güzelleştirici bir yöne yahut failinin yergi ve cezayı hak etmesini gerektiren çirkinleştirici bir yöne sahiptir. Bu mesele tamamen aklidir; şer'î değildir. O halde söz konusu bu güzelleştirici veya çirkinleştirici cihet nasıl bilinecektir? Abdülcebbar bu noktada kabîh ve hasen fiilleri, aklî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırır. Akli olan kısım da zorunlu ve istidlali olarak bilinenler şeklinde ikiye taksim edilir. Zarar veren yalan ve zulüm, kabîh olanı irade etmek ve emretmek, cehalet, teklif-i mâ lâ yutak, nimete nankörlük gibi fiiller zorunlu olarak çirkinliği bilinen fiiller olduğu gibi, fayda veren doğruluk, ihsan ve zarara sebep olmayan faydalanma /intifa'/ da güzelliği zorunlu olarak bilinen fiillerdir. Nazar ve istidlalle bilinenlerin örneği ise zarar veren doğrunun güzelliği ve faydalı yalanın çirkinliğidir. Bazen de söz konusu yön akılla idrak edilemez; fakat şeriat haber verdiği fiildeki güzelleştirici veya çirkinleştirici yön bilinebilir. İşte bunlara şer'î güzel ve çirkin fiiller denir. İbadetlerin güzel olmasıyla zinanın çirkin olması bunun örneğidir. Akıl bu gibi hususların güzellik ve çirkinliğini kesin olarak bilemez. Şeriat akli olan kısımda aklın hükmünü teyit ederken, şer'î olan kısımda ise fiillerdeki güzellik ve çirkinliğe tek başına hükmeder.²⁸

Hüsün ve kubuhu akli ve şer'î kısımlarına ayıran Abdülcebbar akıl ve şeriatın bir şeyin hasen veya kabîh olmasını gerektirmediğini, aksine sadece güzel ve çirkin yönleri bilmemizi temin ettiklerini ifade eder. Ona göre nasıl ki ilim ve doğru haber bir şeye olduğu hal üzere delalet edip onun niteliğini değiştirmiyorsa, akıl ve şeriat de fiillere bir takım nitelikleri zorunlu kılmazlar; aksine onların sahip olduğu nitelikleri açığa çıkarırlar. Dolayısıyla ona göre Allah'ın bir fiili vacip kılmasından maksat, o fiili bir nitelik üzere vacip kılması anlamında değil, vacibin vacipliğini bize bildirmesi ve şer'î delillerle bunu bilmemize imkân vermesidir. Buna göre Allah emredilmesi aklen çirkin olan bir şeyi emretmez. Şayet emretmişse, bu, o şeyin aklen güzel olması sebebiyledir.²⁹ Bu görüş Eş'arî bakış açısının tam zıddıdır. Eş'ariler'e göre bir şey Allah emrettiği için güzel, nehyettiği için de çirkindir. Abdülcebbar'a göre hakikat onların dediği gibi olsaydı şeriaten haberi olmayanın zulmün ve yalanın çirkinliğini de bilmemesi gerekirdi. Hâlbuki inkârcıların da zulmün kötülüğünü bildikleri malumdur.³⁰

Bu bağlamda tartışılan bir başka husus da Allah'ın çirkin fiili yapıp yapmayacağı meselesidir. İcî İslam ümmetinin, Allah'ın çirkinini yapmayacağı ve vacibi terk etmeyeceği üzerinde icma ettiği ifade etmektedir. Ona göre Eş'ariler Allah için

²⁷ Abdülcebbar, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:59, 72.

²⁸ Abdülcebbar, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:58, 64. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3:313,315.

²⁹ Abdülcebbar, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:64-65.

³⁰ Abdülcebbar, *Şerh*, 2: 25.

çirkin ve vacip olamayacağını kabul etmeleri ve dolayısıyla çirkin bir fiili işlemesinin ve vacip olanı terk etmesinin tasavvur edilemeyeceği cihetiyle bu icmaya dâhilken, Mu'tezile yapılması aklen çirkin olan şeyi Allah'ın yapmamasını ve yapılması aklen vacip olan şeyi de yapmasını kabul etmeleri cihetiyle icmaya dahil olmaktadır.³¹

Abdülcebbâr Mu'tezilenin çoğunluğunun Allah'ın kötü fiile kâdir olmakla birlikte onu işlemeyeceği görüşünde olduğunu, ancak Nazzam, Ebu Ali el-Esvârî ve Câhız'ın Allah'ın kötü fiile kâdir olmakla vasıflanamayacağını düşündüklerini ifade etmektedir.³² Zira Allah kötü fiilin kötülüğünü bildiği ve onu işlemeye muhtaç olmadığı için, kabîhi asla seçmez ve yapmaz.³³ Çünkü duyulur âlemde de kötüyü bilen ve gayesine ulaşmak için onu işlemeye muhtaç olmayan hiçbir insan da çirkin fiili işlemez ve ihtiyar etmez.³⁴

Bu konuda Abdülcebbâr Kur'an'dan deliller de getirmektedir. "Rabbin kullarına zulmedici değildir" (Fussilet 41/46), "Allah zerre miktarı zulmetmez" (en-Nisâ 4/40) ve benzeri ayetlerde, Allah'ın kendi nefsinden zulmü nefy etmek suretiyle övündüğünü, bunun ise Allah'ın çirkin fiile kâdir olmakla birlikte onu yapmayacağını delili olduğunu ifade eder.³⁵

2.1.2. Allah'a Vacip Olan Fiiller

Mu'tezile adalet ve hüsün-kubuh meselesindeki temel yaklaşımlarına uygun olarak bir takım şeylerin Allah'a vacip olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre Allah'ın fiillerinin güzel olması, kullarına lütufta bulunmasını, onların menfaatine uygun olan şeyleri yapmasını, yaşadıkları elem ve sıkıntıların karşılığını vermesini ve müşrik çocuklarına işlemedikleri günahlardan dolayı azap etmemesini kendisine vacip kılar. Allah şayet bunların zıddını yaparsa vacibi terk etmiş ve çirkin fiil işlemiş olur. Âdil ve hakîm olan Allah'ın çirkin fiil işlemesi ve vacibi terk etmesi ise mümkün değildir.³⁶ Zira onlara göre adalet "aklın gereği olan hikmettir. Bu da fiili doğru ve maslahata uygun bir şekilde işlemekten ibarettir"³⁷ Bu anlayış Eş'ari düşüncenin tam zıddıdır. Zira Eş'ariler adaleti, hikmeti, faydayı ve maslahatı tamamen ilahi iradeye atıfla anlamlandırmaktadırlar. Dolayısıyla onlar adaleti "bir şeyi kendi yerine koymaktır ki bu da Allah'ın meşiet ve ilminin

³¹ Cürcani, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3:337.

³² Abdülcebbâr, *Şerh*, 29; Abdülcebbâr, *Muğnî, et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:127. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*, thk. Niberk (Beyrut: el-Mektebetü'd-Dâru'l Arabiyye li'l-Kitap, 1993), 28, 44; Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-firkati'n-nâciyeti minhüm*, thk. Muhammed Oman el-Huş (Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988), 119.

³³ Abdülcebbâr, *Şerh*, 35; Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:128, 177.

³⁴ Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dîl ve't-tecvîr*, 6:185.

³⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:31-33.

³⁶ Abdülcebbâr Allah'a bir takım işlerin vacip olmasına yönelik itirazları doğru bulmamaktadır. Zira ona göre Allah'ın kullarına bazı fiilleri vacip kılmasının anlamı, bu fiillerin vacipliğini onlara bildirmesidir. Buna kıyas edilerek Allah'ın vacip fiillerin vacipliğini bizâtîhi biliyor olmasından dolayı vücup lafzının O'nun için de kullanılması mümkündür. Yoksa kulların Allah'a bazı işleri vacip kılması söz konusu değildir. Bkz. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 14:14.

³⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 56.

gereğine uygun olarak mülkünde dilediği gibi tasarruf etmesinden ibarettir”³⁸ şeklinde tanımlamışlardır.

Bısr b. el-Mu'temir³⁹ istisna edilirse ilk dönemde Mu'tezile lütfun⁴⁰ Allah'a vacip olduğu görüşündedir. Onlara göre lütuf kulu itaate yaklaştıran ve isyandan uzaklaştıran fiildir. Bu kelimeyi *tevfik* ve *ismet* terimleriyle ifade eden Abdülcebbâr, lütfu “kişinin vacibi seçmesini ve kabihden sakınmasını ya da insanın vacibi ihtiyara veya kabîhi terke daha yakın olmasını sağlayan şey” olarak tarif etmiştir.⁴¹

Abdülcebbâr ilk dönem Mu'tezile kelimcilerinin kabul ettiği şekliyle lütfun mutlak olarak vacip olduğu görüşünü kabul etmez. Ona göre lütuf ya tekliften önce ya ona bitişik ya da ondan sonra olur. Tekliften önce veya ona bitişik olması durumunda lütuf Allah'a vacip değildir. Ancak tekliften sonraki lütuf Allah'a vaciptir. Şöyle ki Allah mükellefi yükümlü tutup onu mükâfata ulaştırmayı hedeflediği ve ihtiyarı ile çirkin fiilden sakınıp vacip olanı yapmasının onun kudretinde olduğunu bildiği vakit, bunu yapması O'na vaciptir. Aksi takdirde amacı ile çelişmiş olur. Misal olarak bir kimse bir dostunu yemeğe davet edip de gelmeyeceğini anlasa ve şayet ona çocuğunu gönderdiğinde katılma ihtimalinin bulunduğunu bilse, ona bu çocuğu göndermesi vacip olur. Şayet bunu yapmazsa maksadına aykırı davranmış olur. Allah için de durum bunun gibidir.⁴²

Mu'tezile'ye göre adalet ve hikmetinin gereği Allah'a vacip olan bir başka fiil, kullar adına salaha (iyi ve faydalı fiil) riayettir. Salah, fayda anlamına gelir. Fayda ise lezzet ve sevince sebep olan şeyleri içerdiği gibi, bir zararı defetmeye sebep olan şeyi de kapsar.⁴³ Bu bakımdan Mu'tezile'ye göre bütün ibadetler salaktır. Çünkü insan ibadeti sayesinde ahirette lezzet ve sevince ulaşır. Mu'tezile kelimcileri Allah'ın sadece salah ve hayrı işleyeceği, hikmet yönünden kulların hayır ve yararlarına riayet etmesinin zorunlu olduğu konusunda ittifak etmiştir.⁴⁴ Buna göre insanların bizzat yaratılıp varlık alemine gelmiş olmaları, onlara musahhar kılınan diğer varlıkların yaratılması hatta acılar ve elemeler, son tahlilde kulların Allah'ı bilip O'na ibadet etmek ve bunun sonucunda da ahiret nimetlerine ulaşabilmeleri içindir.⁴⁵

Bu dünyada yaşanan elem ve sıkıntıların bu ilkeyle çeliştiği iddiasını Abdülcebbâr geçerli bulmaz. Zira ona göre bütün elemeler kötü olmadığı gibi, bütün lezzet veren şeyler de iyi değildir. Bunların iyi veya kötü olmasını gerektiren yönler vardır. Ona göre Allah elemeleri ya mükellefe ya da mükellef olmayana ulaştırır. Eğer onu mükellef olmayana ulaştırırsa, bunun karşılığında ona yeterli olacak kadar *ivaz*

³⁸ Şehristânî, *Milel*, 55.

³⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:357.

⁴⁰ Kalam'da lütuf teorisinin boyutları için bkz. Sinan Öge, *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018).

⁴¹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:354.

⁴² Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:357,359.

⁴³ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 14: 35.

⁴⁴ Şehristânî, *Milel*, 52.

⁴⁵ Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Weisbaden, 1980), 1:251, 253.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

(bedel) vermesi gerekir. Aynı zamanda bu durumdan mükelleflerin ibret alması amaçlanmıştır. Dolayısıyla Allah'ın bu fiili, ivazla zulüm olmaktan, mükelleflerin ibret alması gayesiyle de abes olmaktan çıkmıştır. Şayet elemi mükellefe ulaştırırsa ivaz ve ibretin her ikisi de gerekli olur. Abdülcebbar Allah'ın elemi yaratmasının bir başka sebebi olarak da istihkakı /hak edişi saymaktadır. Bu durumda ona göre Allah'ın elemi yaratması ya bir faydaya ulaştırmak ya da hak edişten dolayı hasen olur; bir zararı defetmek için elemi yaratması O'nun için caiz değildir. Çünkü Allah elem vermeden de zararı defetmeye kâdirdir. Bu durumda elem vermek faydası olmayan boş bir iştir.⁴⁶

Aslahın vacip olduğunu düşünen Bağdat ve Basra ekolleri, bunun sadece dinde mi yoksa hem din hem de dünyada mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bağdat okuluna göre aslaha riayet kulun hem din hem de dünyası için söz konusudur.⁴⁷ Basra ekolu ise sadece din sahasında yani teklif alanında aslaha riyeti zorunlu görmüştür. Abdülcebbar Basra ekolünün görüşünü kabul etmekte ve Bağdat Mu'tezilesinin bu konudaki görüşlerini bir takım deliller getirerek reddetmektedir. İlk olarak, şayet dünyada aslah Allah'a vacip olsaydı, imtihan olmaksızın insanlara mükâfat vermek de Allah'a vacip olurdu. Çünkü bu, onlar için aslah olandır. Hâlbuki bu durum teklifi çirkin hale getirir. Zira teklif ancak mükâfata veya cezaya ulaştırılan bir vesile olması sebebiyle güzeldir. İkinci olarak, şayet dünyada aslah Allah'a vacip olsaydı, Allah'ın cezayı hak edenini affetmesi ve nimetlerle ona lütufta bulunması da vacip olurdu. Hâlbuki Allah'ın kâfirleri affetmeyip cezalandıracağı sabittir. Üçüncü olarak, şayet onların bu iddiaları doğru olsaydı, sonsuz iyilikleri vermek de Allah'a vacip olurdu. Zira dünyada her iyiden daha iyisi mevcuttur. Bu da neticede imkânsız bir duruma sebep olurdu. İmkânsız ise kudret alanında yer almaz.⁴⁸

Bunların yanında Mu'tezile itaat karşılığında sevap vermenin, günahattan alıkoymak için isyanı cezalandırmanın, acı ve elemelere karşılık bedel (ivaz) vermenin de Allah'a vacip olduğu kanaatindedir.⁴⁹ Murad hâsıl olduğundan bunların detayına girmeye gerek görmüyoruz.

2.2. Tûsî'de Adalet İlkesi

Gerek adalet kavramının ilgili olduğu tüm meselelerde gerekse fikirlerini delillendirmede, Tûsî ile Kâdî Abdülcebbar arasında büyük bir benzerlik görülmektedir. Buna göre ilahi adalet meselesini Allah'ı kötü fiili işlemekten ve zorunlu olanı ihlal etmekten tenzih etme⁵⁰ çerçevesinde ele alan Tûsî, âdil ve

⁴⁶ Abdülcebbar, *Şerh*, 2: 297, 299; Abdülcebbar, *Muğni*, 14:33-35.

⁴⁷ Abdülcebbar, *Muğni*, 14:110-115; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İtikatta Orta Yol*, nşr. ve trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 161; Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume (London, 1930), 371, 405; Cârullah, *Mu'tezile*, 103-105.

⁴⁸ Abdülcebbar, *Muğni*, 14:56, 112, Aişe Yusuf el-Menâî, *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992), 295.

⁴⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3:339-347.

⁵⁰ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fi mâ yecibu ale'l-ibâd*, thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Müsevi (İran, 1430), 105; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdu'l-usûl fi ilmi'l-kelem* (İran: 1394), 159.

hakîm olanı; “çirkini işlemeyen ve zorunlu olanı ihlal etmeyen”⁵¹ şeklinde tanımlamaktadır. Abdülcebâr’ın yaptığı gibi Tûsî de bu mesele bağlamında özellikle “Allah kâfirin küfrünü yaratır” diyen Cebriyye ve Eş’ariyye’ye büyük bir yer ayırarak hemen hemen aynı cümlelerle onları tenkit etmekte ve onları ilahi hikmet ve adaleti anlamamakla itham etmektedir.⁵²

Tûsî adalet prensibinin tam olarak anlaşılabilmesi için, aynen Kadı Abdülcebâr’ın yaptığı gibi öncelikle fiilin tanımı ve kısımlarına dair bir açıklamanın, sonra hüsün ve kubuhun nasıl bilineceğini belirlemenin ve son olarak da Allah’ın çirkin fiile kudretinin olup olmadığı meselesinin izah edilmesinin gerektiğini ifade eder.⁵³ Tüm bu konular hüsün-kubuh bağlamında ele alınmaktadır. Zira ona göre adalet hakkında konuşmak, esasen Allah’ın tüm fiillerinin güzel olduğunu en baştan kabul etmekle mümkündür.

2.2.1. Hüsün-Kubuh Meselesi

Fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin aslen akli olduğu hususunda ittifak eden Abdülcebâr ve Tûsî, fiili “kâdir olandan meydana gelen şey” olarak tanımlayarak ikiye taksim eder. Birincisi varlığı üzerinde zaid bir sıfatı olan fiillerdir ki, bunlar kendisi için iyi ve kötü nitelemesi yapılabilen ihtiyari fiillerdir; ikincisi ise böyle bir nitelemeden söz edilemeyen uyuyanın konuşması ve organların hareketleri gibi fiillerdir. İki fiili birbirinden ayıran temel unsur, birincisinde failin fiilinde kastının bulunması, ikincisinde bu kastedin bulunmamasıdır.⁵⁴

İhtiyari fiilleri çirkin (kabîh) ve güzel (hasen) fiiller olarak ikiye ayırdıktan sonra Tûsî kabîh fiili, “failinin zemmi hak ettiği her fiil” olarak tarif eder. Ancak ona göre bir fiilin kabîh olarak nitelenebilmesi için, failin fiili işlemesi durumunda zemmedileceğini bilmesi veya bunu bilme imkânına sahip olması, aynı zamanda o fiili işlemeye de zorlanmaması gerekir. Bu bakımdan uyuyan kimsenin ve hayvanların fiilleri, bilme şartından yoksun olduklarından, fiile zorlanan kimsenin fiili ise ikinci şartı sağlamadığından kabîh olarak nitelenemez. İyi/hasen fiili ise “failinin zemme müstahak olmadığı fiil” olarak tanımlar ve bir fiilin bu sıfatı alabilmesi için failin hasen fiili işlemesi durumunda zemmedilmeyeceğini bilmesini, bu fiili kendi ihtiyarı ile işlemesini yani fiile mecbur bırakılmamasını şart koşar.⁵⁵ Daha sonra Abdülcebâr’ın yaptığı gibi çeşitli itibarlarla fiilleri mübah, mendup, vacip, haram ve mekruh kısımlarına ayırarak detaylı bir şekilde izah eder.

Hüsün ve kubuhun akli mi yoksa şer’î mi olduğu meselesinde Tûsî’nin Abdülcebâr’ın yaklaşımını benimsediği kesin olarak söylenebilir. Bu bağlamda Abdülcebâr tarafından yapılan akli ve şer’î şeklindeki temel ayırımın Tûsî

⁵¹ Ebû Ca’fer et-Tûsî, “Risale fi’l-i’tikâdât”, *er-Resâilü’l-aşr* (Kum, 1414), 103, 105.

⁵² Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.) 1:73.

⁵³ Tûsî, *İktisâd*, 105; Tûsî, *Temhîd*, s. 159.

⁵⁴ Tûsî, *İktisâd*, 105; Tûsî, *Temhîd*, 160.

⁵⁵ Tûsî, *Temhîd*, 160-161; Tûsî, *İktisâd*, 106-107.

tarafından da benimsendiği ve aynı örnekler üzerinden konunun izah edildiği görülmektedir.⁵⁶

Tûsî'ye göre bir takım fiillerin çirkinliğinin şeriate ihtiyaç olmaksızın sadece akılla bilineceğinin delili, fitri aklını muhafaza eden her akıl sahibi insanın zulmün, cehaletin, yalanın ve abes olan işlerin kötülüğünü bilebilmesidir. Muvahhid, mühlid, nübüvveti kabul eden ve etmeyen tüm akıl sahiplerinin, bu fiillerin kötülüğü müştereken bilmeleri, akıl yolunun varlığına bir delildir.⁵⁷ Ancak akıl bazı fiillerin çirkinliğini zorunlu olarak bilirken bazılarını istidlali olarak bilmektedir. Kendinde fayda ve zarar barındırmayan yalanın çirkinliği zaruri olarak bilinirken, fayda içeren yalanın kötülüğü istidlali olarak bilinir. Aynı şekilde akıl bazı fiillerin güzel olduğunu zaruri olarak bilinirken bir kısmı da istidlali olarak bilinmektedir. Nimet verene şükretmenin, adaletin, emaneti geri vermenin ve benzeri fiillerin güzelliği, akılda yerleşmiş genel kabule uygunluğundan dolayı zorunlu olarak bilinir ancak cihadın, imametin ve benzeri işlerin vacipliği tefekkürle bilinir.⁵⁸

Ona göre akli çirkinlikler, zulüm, yalan, abes ve fesat gibi bazı vecihler üzere meydana geldiği için çirkin olmaktadır. Bunun için söz konusu çirkin fiilde hiçbir güzel yönün olmaması şart koşulmaz. Çünkü fiil, kendisinde güzel bir yön barındırorsa bile, çirkinlik yönlerinden birisi üzerine meydana geldiğinde kabîh olur. Zulüm, zalime fayda vermiş olsa da, zulüm olarak meydana gelmesi sebebiyle çirkindir. Güzel fiil ise, kendisinde hiçbir çirkin yön bulundurmamak şartıyla, güzel yönün meydana gelmesiyle hasen olur. Buna göre bir fiilin güzel olmasının şartı, kendinde bir güzellik ciheti barındırması ve aynı zamanda kötülük yönlerini barındırmaması gerekir.⁵⁹ Tûsî'nin bu izahında da Abdülcebbar'ı birebir takip ettiği görülmektedir.

Tûsî'nin bu meseleyle ilgili tartışmalarından birisi de Allah'ın kabîh fiil üzerinde kudretinin ve iradesinin olup olmadığı meselesidir. Tûsî'nin yaklaşımı Abdülcebbar'a uygundur. Ona göre güzel ve çirkin fiiller fiil olma bakımından tek cinstir. Yabancıncın evine izinli girmekle izinsiz girmek, yabancı birisinin malında izinli tasarrufla izinsiz tasarruf, yetimi terbiye amaçlı tokatlamakla zulüm olarak tokatlamak tek bir cins olmakla birlikte birisi güzeldir, diğeri çirkindir. Buna göre kadîm olan Allah'ın, zatından dolayı kâdir olduğu için tüm fiil cinslerine kudret sahibi olması zorunludur. Dolayısıyla O kötü fiili işlemeye de kâdirdir.⁶⁰

Tûsî'ye göre Allah kötü fiile kâdir olmakla birlikte bunu ihtiyar etmez ve yapmaz. Kötü fiil ancak onu bilmemek ve onu yapmaya muhtaç olmakla ortaya çıkar. Bu bakımdan Allah'ın kötülüklerin kötülüğünü bilmesi ve kötü fiili işlemeye muhtaç olmaması, kötüyü tercih etmemesinin ve yapmamasının sebebidir. Tûsî görüşünü ispatlamak için Abdülcebbar'ın yaptığı gibi gayb âlemini duyulur âleme

⁵⁶ Tûsî, *İktisâd*, 107.

⁵⁷ Tûsî, *İktisâd*, 107-108.

⁵⁸ Tûsî, *Temhîd*, 163.

⁵⁹ Tûsî, *Temhîd*, 163-164.

⁶⁰ Tûsî, *İktisâd*, 109-110; Tûsî, *Temhîd*, 171.

kıyaslamaktadır. Ona göre bu âlemde yalanın kötülüğünü ve doğruluğun güzelliğini bilen bir kimse amacına ulaşmak için doğru söylemekle yalan söylemek arasında muhayyer bırakılsa yalanı doğruya tercih etmesi mümkün olmaz. Çünkü bu kimse yalanın çirkinliğini bilmekte ve amacına ulaşmak için yalana da muhtaç değildir. Bundan zatından dolayı âlim ve hiçbir şeye muhtaç olmayan Allah'ın çirkin fiil işlemeyeceği zorunlu olarak anlaşılır.⁶¹

2.2.2. Allah'a Vacip Olan Fiiller

Adaleti çirkin fiili işlemek ve vacip olanı ihlal etmemek olarak tanımlayan Tûsî'ye göre, Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi, bir takım işler Allah'a vaciptir. Bunlardan birisi "lütuf"tur. Tûsî lütfu "kişinin vacibi seçmesini ve çirkin fiilden kaçınmasını sağlayan şey" olarak tarif ederek ikiye taksim eder. Birincisini *tevfik* olarak isimlendirir. Tefvik zorunlu fiilin meydana gelmesini- olmasaydı vacip vukuu bulmayacaktı- sağlayan şeydir ya da her ne kadar vacip meydana gelmesi ve çirkin fiil terk edilmese de, vacip fiili yapmaya ve çirkin fiili terk etmeye daha yakın olmayı sağlayan şeydir. İkincisi ise *ismet*dir. İsmet çirkin fiilin kaybolup gitmesini sağlayan –o olmasaydı çirkin fiil kaybolup gitmeyecekti- şeydir ya da çirkin fiili terke daha yakın olmayı sağlayan şeydir. Tûsî aynı zamanda lütfu, "fayda veya faydaya ulaştırıcı şey" olarak tanımlayarak, onun "dinde salah ve aslah" ilkesiyle aynı anlama geldiğini ifade eder.⁶²

Tûsî lütfun tanımında ve isimlerinde olduğu gibi kısımlarında da Abdülcebbar'ı takip etmiştir. Her iki âlim de lütfu; Allah'ın fiili, lütfu mazhar olanın yani mükellefin fiili ve bu ikisinin dışında olanın fiili olarak üçe taksim ederler. Aynı şekilde Tûsî lütfun vücup sebebinin teklif olduğu ve dolayısıyla ancak tekliften sonraki lütfun Allah'a vacip olacağı konusunda da Abdülcebbar'la hemfikirdir.⁶³ Bu konuda Tûsî gâibi şahide kıyas ederek, Abdülcebbar'ın yukarıda geçen yemek davetiyle ilgili verdiği örnek üzerinden lütfun Allah'a vacip olduğunu delillendirmeye çalışır. Buna göre bir kimse herhangi bir kötülük niyeti olmaksızın sırf faydalandırmak kastıyla bir başkasını yemeğe davet etse ve kesin olarak veya galip zanla bilse ki onun yüzüne tebessüm ettiğinde veya ona güzel söz söylediğinde veya ona bir not yazdığına ya da hizmetçisini ona gönderdiğinde gelecek, aksi takdirde gelmeyecek, o zaman bunları yapması gerekir. Şayet bunları yapmazsa akıl sahibi kimseler tarafından zemmedilmeyi hak eder. İşte ona göre bu örnek lütfun Allah'a vacip olmasının delilidir.⁶⁴

Tûsî'nin salah aslah konusunda da Abdülcebbar'ın yolundan ayrılmadığını görüyoruz. Tûsî de salahu lezzet ve sevinç anlamında fayda olarak veya bu ikisine ya da sadece birine ulaştırıcı fayda olarak tanımlamıştır. Fayda ziyadeleştğinde ise buna aslah demiştir.⁶⁵ Tûsî'nin gerek tanımda gerekse kullandığı lafızlar, örnekler ve delillerde Abdülcebbar'ın tam bir tekrarı olduğu izlenimi doğmaktadır.

⁶¹ Tûsî, *İktisâd*, 110; Tûsî, *Temhîd*, 172, 176.

⁶² Tûsî, *Temhîd*, 308; Tûsî, *İktisâd*, 152-153.

⁶³ Tûsî, *İktisâd*, 154; Tûsî, *Temhîd*, 310.

⁶⁴ Tûsî, *İktisâd*, 157; Tûsî, *Temhîd*, 314-315.

⁶⁵ Tûsî, *Temhîd*, 320.

MU'VEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Tûsî'ye göre de dünyada aslaha riayet Allah'a vacip değildir. Bu konuda Bişr b. el-Mu'temir'in aslaha riayeti tümünden reddederken ve Abdülcebbâr'ın da dünyada aslaha riayetin zorunlu olmadığını söylerken kullandığı delilleri aynen kullanır.⁶⁶ Konuyu uzatacağından bunları tekrarlamayı gerekli görmüyoruz.

Allah'ın vacibi ihlal etmesi ve çirkin fiili işlemesi mümkün olmadığı kabul edildiğine göre bu dünyada yaratılan elemeleri Tûsî acaba nasıl te'vil etmektedir? Zira elemeler ilk bakışta çirkin sayılmaya müsaittir. Bunun farkında olan Tûsî, öncelikle, Abdülcebbâr'ın yaptığı gibi, hayır Tanrısı ve şer Tanrısı şeklinde düalist bir anlayışa sahip olan Seneviyye ve Mecusilerin, yine başka bir takım grupların fikirlerini reddederek konuya giriş yapmaktadır.

Ona göre elemeler mutlak olarak kötü değildir. Çeşitli açılardan hasen veya kabîh olabilirler. Buna göre elemeler zulüm, mefset ve abes olması itibarıyla kötü olabilir. Diğer bir ifadeyle elemeler ancak kendisiyle ulaşılan daha büyük bir faydaya vesile olması⁶⁷ veya daha büyük bir zararı defetmesi veya hak edilmiş olması ya da kendini savunma esnasında meydana gelmesi durumunda güzeldir; bunlar söz konusu olmazsa kötüdür. Buna göre zulüm bunların hiç birisini barındırmadığı için kötüdür. Zira zalim zulümüyle kendi adına bir fayda sağlasa da mazluma bir fayda sağlamayı hedeflemediği için onun fiili abes ve çirkindir. Aynı şekilde şayet hedeflenen faydaya elemsiz ulaşmak mümkün olursa, o takdirde elem vermek yine abes ve çirkin olur. Eleme çirkin yapan bir başka durum da onun mefset olmasıdır. Çünkü bunun çirkinliği zorunlu olarak bilinir.⁶⁸ İnsanların sebep olduğu elemelerin güzel olması yukarıda geçen üç şarta bağlanmışken, Tûsî en sahih görüşe göre Allah'ın eleme yaratmasının ise sadece fayda ve istihkaktan dolayı güzel olacağını ifade eder. Ona göre Allah'ın zararı defetmek için elem vermesi caiz değildir. Zira bir zararı defetmek için elem vermenin güzel olması, ancak bundan başka bir yol olmadığı durumda söz konusudur. Hâlbuki Allah hiçbir elem vermeden her türlü zararı defetmeye kâdirdir.⁶⁹

Buna göre Allah, gerek mükelleflere gerekse mükellef olmayan çocuklara ve hayvanlara ibret alınması kastıyla elem verir. Aynı zamanda bu elemde bir bedel de olması gerekir. Çünkü elemenin itibarı için olması onu abes olmaktan, bedel ise zulüm olmaktan çıkarır.⁷⁰ Bununla birlikte Allah'ın sadece ivaz için elem yaratması caiz değildir. Zira bu durum çirkindir. Tûsî bunu duyulur âlemden bir örnekle izah etmektedir. Buna göre bir kimsenin bir başkasını, ücret vermekten başka bir gayesi olmaksızın, bir nehrin suyunu bir başka nehre taşıması için çalıştırması güzel olmaz. Yine bunun gibi sırf belli bir bedel vermek gayesiyle bir kimseyi dövmek güzel değildir.⁷¹

Bununla birlikte Tûsî'ye göre elem ister doğrudan Allah'ın fiilinden sadır olsun, isterse yapılması vacip bir emri sebebiyle veya mübah kılması sebebiyle bir

⁶⁶ Tûsî, *Temhîd*, 320-327; Tûsî, *İktisâd*, 162-163.

⁶⁷ Tûsî, *Temhîd*, 336.

⁶⁸ Tûsî, *İktisâd*, 165, 168; Tûsî, *Temhîd*, 332,336.

⁶⁹ Tûsî, *Temhîd*, 339.

⁷⁰ Tûsî, *Temhîd*, 342

⁷¹ Tûsî, *İktisâd*, 169.

başkasından meydana gelsin, bunun bedelini (ivaz) vermesi O'na vaciptir. Çünkü ivaz kul için "hak edilmiş fayda"dan ibarettir. Allah şayet bunu yapmazsa zulmetmiş olur.⁷² Bu konuda da Abdülcebbar ile Tûsî arasındaki büyük benzerliği ifade etmeye gerek yoktur.

3. İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti

İlahi adalet nazariyesinin doğrudan ilgili olduğu bir başka alan ise cebir, ihtiyar, kaza, kader yani hürriyet ve insan iradesiyle ilgili meselelerdir. Problem şu sorular çerçevesinde tartışılmaktadır: "İnsanda iradeden söz edilebilir mi? Yoksa o fiillerinde mecbur mudur? İnsan fiilleri Allah'ın mahlûku mudur? Yoksa fiiller Allah'ın hiçbir müdahalesi olmaksızın sadece insanlar tarafından mı meydana getirilmektedir? Ya da fiiller Allah ile insan arasında ortak tesirle mi meydana gelmektedir?"

İnsanlığın düşünce tarihi içerisinde çözülmesi en zor meselelerden birisi olarak karşımıza çıkan bu mesele filozofların, kelimcilerin hatta determinizm meselesiyle ilgili olarak materyalistlerin temel meşguliyet alanlarından birisi olagelmıştır. İslam düşünce tarihinde bu mesele etrafında oluşan fikirleri genel olarak mutlak cebir, mutedil cebir ve hürriyetçiler olarak tasnif etmek mümkündür. Cebriyye/Cehmiyye hiç bir surette insana irade ve fiil nispet etmediği için mutlak cebriye, Eş'ariyye kesb kavramı etrafında insana sınırlı bir irade izafe ettiği için mutedil cebriyye, Matüridiyye ve Mu'tezile ise insanı fiilinin gerçek faili kabul ettiği için hürriyetçi olarak kabul edilir. İslam itikadi mezhepleri arasında özellikle Mu'tezile kelimcileri irade hürriyeti konusuna büyük değer vermişler, öyle ki ortaya koydukları mücadele "kaderiyye" olarak isimlendirilmelerine sebep olmuştur.

3.1. Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti

Mu'tezile kelimcileri kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ve Allah'ın kulların müktesep fiilleri üzerinde herhangi bir yaratması ve icadının söz konusu olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir.⁷³ Onlara göre insanda irade hürriyeti bulunmaması durumunda imtihanın, Peygamber gönderilmesinin, cezanın, mükâfatın, cennetin, cehennemin hatta şeriatin hiçbir anlamı kalmaz. Aynı zamanda Allah'ın insanları belli fiilleri yapmaya zorlaması onlara zulmetmesi anlamına gelir. Hâlbuki Allah adildir; kullarına hiçbir şekilde zulmetmez.

Kâdî Abdülcebbar Şerh'te Cehm b. Safvan'ın halis cebir görüşüyle Dırar b. Amr'ın insanın kesbinden söz eden görüşünün irade hürriyetine aykırı olduğunu kesin bir dille ifade etmektedir. Ona göre fiillerin Allah tarafından yaratılmadığına, aksine onların bizzat insanların kendi eseri olduğuna delalet eden akli deliller mevcuttur.⁷⁴

⁷² Tûsî, *İktisâd*, 173; Tûsî, *Temhîd*, 348.

⁷³ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul, 1928), 135

⁷⁴ Abdülcebbar, *Şerh*, 2: 45-56.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

İlk olarak Abdulcebbar hüsün ve kubuh sıfatlarının zaid olduğu fiiller ile böyle olmayan fiil ayırımına uygun olarak, ihtiyari fiil ve zorunlu fiil ayırımını yapar.⁷⁵ Ona göre böyle bir ayırımın kendisi ihtiyari fiillerin insana nispet edilmesini zorunlu kılar. Abdülcebbar ihtiyari fiilin kesb olarak insana nispet edilmesi gerektiğini savunanlara karşı bunun doğru olmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre kesb makul ve anlaşılır bir görüş değildir. Zira “fiille beraber ve tek yönlü olarak yaratılan hadis kudretin fiile iktiranı” olarak tarif edilen kesbin bütünüyle Allah’a ait olduğu, insana izafe edilecek bir ciheti olmadığı kanaatindedir. Böyle olduğu için de ihtiyari-ızdırari fiil ayırımının tüm anlamını kaybettiğini, bunun da peygamber göndermenin çirkinliğini ve şeriatların batıl oluşu sonucunu doğurduğunu düşünür. Çünkü kâfirler Peygamberlere bizi nasıl İslam’a davet ediyorsunuz? Sizi bize gönderen Allah bizim küfrümüzü murat etti, bizde inkârı yarattı ve bizim bundan ayrılmamızı imkânsız kıldı. Siz bizi gücümüzün yetmediği bir şeye çağırıyorsunuz” dediklerinde ve Peygamberlerin de onlara cevap veremediği durumda, risalet bütünüyle iptal edilmiş olur. Hatta ona göre bu durumda peygamberle İblis, Allah’ın irade etmediği şeye davet ettikleri için eşit olmaları gerekir. İkinci olarak ister hakiki ister mukadder olsun tasarruflarımız ihtiyar ve çabalarımıza bağlı olarak meydana gelmekte ve yine şartlar uygun olmasına rağmen, istemediğimiz ve teşebbüs etmediğimiz için de meydana gelmemektedir. Şayet fiiller insanın eseri olmasaydı, ihtiyara bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya çıkmazdı. Bu bakımdan gerek doğrudan fiiller gerekse mütevellit fiiller insanın kasd ve çabasına bağlı olarak meydana geldiği için insana izafe edilir. Üçüncü olarak kulların fiillerinin bizzat kendi eserleri olduğu ve Allah tarafından yaratılmadığının delili, bizden akli başında olan ve kötü fiili bilen bir kimsenin bu fiili yapmayacağı kesin olunca, Allah’ın kötüyü yaratmayacağı daha kesindir. Çünkü Allah hikmetlilerin en hikmetlisi, buna layık olanların en liyakatlisidir. Dördüncü olarak Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olmasının caiz olmadığına delili, kulların fiillerinde zulüm ve haksızlığın olmasıdır. Şayet Allah bu fiillerin haliki olacak olsa O’nun zâlim ve zorba olması gerekirdi. Hâlbuki Allah tüm bunlardan münezzehdir.⁷⁶

Abdülcebbar bu konuyla alakalı Kur’an’dan da bir takım deliller getirmektedir. Ancak bunu istidlal ve ihticac tarikiyle değil, akılla ispat ettiği görüşünü teyit etmek için yaptığını ifade eder. Çünkü ona göre bu gibi akli meseleleri nakli delille ispat etmeye çalışmak her zaman problem doğurur. O bunu şöyle ifade eder: “ Biz kadîm olan Allah’ı, O’nun âdil, hakîm ve yalancılar elinde mucize yaratmayan biri olarak bilmedikçe Kur’an’la istidlal etmemiz mümkün değildir. Söz konusu meselelerin tümünün sıhhati, bu meselenin sıhhatine bağlıdır... Böylece ortaya

⁷⁵ Eş’ari de ihtiyari fiillerin insanın kesbi olduğunu delillendirmek için ihtiyari-ızdırari fiil ayırımını yapmaktadır. Ona göre bu iki fiili birbirinden ayıran temel hususiyet kudretin varlığıdır. İhtiyari fiillerde insan hadis bir kudretin sahibi iken zorunlu fiillerde kudret sahibi olmakla nitelenemez. Bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş’arî, “Kitabu’l-lüma’ fi’r-redd alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’”, *The Theology of Ash’ari*, nşr. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü’l-Katolikiyye, 1953), 41-42.

⁷⁶ Abdülcebbar, *Şerh*, 2:56-92.

çıktı ki Allah ayetlerini istidlal ve ihticac yönü üzere değil de kitabın delillerinin aklın delillerine muvafık ve onları tasdik edici olmak üzere îrâd etti.”⁷⁷

Buna göre fiillerin yaratılması meselesi akliyattan olduğundan, bu gibi meselelerde akıl evvel veya asıl, nakil müevvel veya fer’dir. Bu çerçevede *Şerh*’te insan fiillerinin Allah’ın mahlûku olmadığını açığa çıkarmak için, Allah’ın yaratmasının güzel, eksiksiz ve sağlam olduğunu ifade eden bazı ayetlerle birlikte insana fiil nispet eden, mükâfat ve cezanın kulların iradelerinin sonucu olduğunu ifade eden ayetleri zikretmiştir.⁷⁸

İnsanın gerçekten fail olduğunu kabul eden Mu’tezile, mütevellid fiiller konusunda ihtilaf etmiştir. Nazzam, Muammer b. Abbad, Süname b. el-Eşres ve Câhız’ın mütevellid fiilleri tab’a nispet ettikleri nakledilmektedir.⁷⁹ Cahız ve Süname’ye göre kul sadece kalbî bir fiil olan irade fiilini ihdas edebilir. Hareket, sükün vb. aza ve organlarla ilgili olan fiiller ise kulların fiilleri değildir; bunlar insanın ihtiyari olmaksızın, organlardan tabii (bi’t-tab’) olarak sadır olan fiilleridir.⁸⁰ Muammer’e göre insanın irade alanını aşan olaylar yani mütevellid fiiller mahallin tabiatı gereği tabii olarak meydana gelmektedir. Yani burada muhdisi olmayan bir oluş söz konusudur. Nazzam’a göre de insanın iradesini aşan sahada olaylar, Allah’ın eşyada yarattığı tabiat (hilkat) gereği meydana gelmektedir.⁸¹

Mu’tezile’nin çoğunluğuna göre ise gerek kalp fiilleri veya doğrudan fiiller olarak ifade edilen fikir, irade, itikad ve bunların zıtları gerekse mütevellid fiiller olarak ifade edilen aza ve organların fiilleri, insanın kudreti altında meydana gelmektedir; insan tüm bunların gerçekten failidir. İnsan sadece tat, renk ve koku gibi arazları, cisimleri, hayati, kudreti ve benzerlerini meydana getiremez.⁸²

Abdülcebbâr’a göre mütevellid fiilleri tabiatın gereği olarak yorumlayan kimseler konuyu derinlemesine tetkik etmiş olsalardı, dolaylı olarak meydana gelen fiillerde de ihtiyarın etkisinin olduğunu görürlerdi. Ona göre bu fiiller de insanın kasit ve gayretine bağlı olarak meydana gelmekte ve dolayısıyla medih ve zemm bunlar için de söz konusu olmaktadır. İradeyi faile, olması irade edilen şeyi (murad) ise tab’a izafe etmek makul değildir. Ya ikisi de faile ya da ikisi de tab’a nispet edilmelidir.⁸³

Esasen Abdülcebbâr olayların tabiatın eseri olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü tabiatın akıl ve bilme yeteneği olmadığını düşünür. Yüce bir yaratıcının varlığını reddeden tabiatçıların, olayları tab’a izafe etmeleri yanlış olsa da makul olduğunu belirten Abdulcebbâr, fâil-i muhtâr bir yaratıcının varlığını kabul edenlerin benzer

⁷⁷ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:93.

⁷⁸ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:93-105.

⁷⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:143.

⁸⁰ Abdülcebbâr, *el-Muhît bi’t-teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1965), 380.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Tefik et-Tavil-Said Zâyed (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-te’lif ve’t-terceme, 1964), 9:11.

⁸² Abdülcebbâr, *Muğnî*, 9:12-14.

⁸³ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:145.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

bir görüşte olmalarının mazur görülemeyeceğini düşünür. Çünkü tabiat görüşünde illet ve malul arasındaki ilişki zorunlu olduğu için fâil-i muhtâr bir yaratıcının varlığı tüm anlamını kaybetmektedir. Hâlbuki fâil-i muhtâr fikrinde sebep-sonuç arasındaki ilişki zorunlu olmadığından, bir engelin ortaya çıkıp sonucun var olmaması her zaman mümkündür. Diğer taraftan tabiatçıların görüşünde “oluş” bütünüyle mahallin tabiatına izafe edildiği için aynı zamanda mucize kavramı da anlamını kaybetmekte ve dolayısıyla Peygamberlere güvenmenin bir temeli de kalmamaktadır. Zira hayat, şehvet ve ilim gibi arzular şayet tabii olarak cisimlerden sadır oluyorsa, mucizenin peygamberin sıdkına delaleti mümkün olmaz.⁸⁴

Buna göre Mu'tezile'de ihtiyari fiillerin faili, doğrudan veya dolaylı olarak insanın kendisidir. Şuur ve bilgiden yoksun olduğu için tabiat, cansız cisimler veya organlar fail olarak nitelendirilemez. Fiilin meydana gelmesinin sebebi Allah'ın insanda yaratmış olduğu hadis kudrettir. Mu'tezile diğer kelimeler gibi bu kudreti istitaat olarak isimlendirmektedir.

Onlar istitaatı “ fiile ve zıddına yönelik kudret” olarak tarif eder. Abdülcebbâr bu kelimeyi “kuvvet, kudret ve takat” olarak isimlendirmiştir.⁸⁵ Buna göre Allah bir kula kudret ve istitaat verdiği zaman, tüm fiilleri yapabileme imkânı vermiş demektir. Artık insan bu kudretle hayır ve iyilikler yapabileceği gibi kötülük ve masiyet de yapabilir. Bu bakımdan Mu'tezile, mükellefin inkâr yerine imana güç yetirebilmesi ve dolayısıyla fiilin cebir yoluyla değil de ihtiyar yoluyla meydana gelebilmesi için istitaatın fiilden önce olması gerektiği ve bununla birlikte fiili zorunlu olarak gerektirmediği konusunda da ittifak halindedir.⁸⁶

Abdülcebbâr'a göre istitaat Allah'ın insanda fiilden önce yarattığı ve failin fiilini kendisiyle tercih ettiği bir araz/manadır.⁸⁷ Bu görüş istitaatı mahalle izafe ederek bedenın sıhhati ve organların selameti olarak anlayan Bağdat Mu'tezilesinin fikrinden farklı olduğu gibi⁸⁸, bunu fiille beraber yaratılan kudret olarak anlayan Eş'arilerin görüşüne ve insanın bir hayatla ve istitaatla diri ve kâdir olmadığını iddia eden Nazzam'ın görüşüne de aykırıdır.⁸⁹

Mu'tezile'nin çoğunluğunun benimsediği bu anlayışa göre insan fiilden hemen önce Allah tarafından yaratılan hadis bir kudretle fiillerini yapmaktadır.⁹⁰ Şayet kudret fiille beraber olsaydı, bu takdirde hadis kudretin bir işi hem yapmaya hem de yapmamaya kabiliyetli olması söz konusu olamazdı. Bu ise insanın güç yetiremediği şeylerle mükellef tutulması anlamına gelir. Böyle bir teklif çirkin

⁸⁴ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2: 45,47.

⁸⁵ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:151.

⁸⁶ Eş'ari, *Makâlât*, 1:230.

⁸⁷ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:149, 151.

⁸⁸ Eş'ari, *Makâlât*, 1:230.

⁸⁹ Eş'ari, *Makâlât*, 1:229.

⁹⁰ Şehristânî, *Nihayetü'l-ikdâm*, 55, 72.

olacağından Allah'tan meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla kudretin fiilden önce olması zorunludur.⁹¹

Bu bağlamda ele alınması gereken konulardan biri de Allah'ın iradesinin çirkin fiillerle ilişkisidir. Mu'tezile Allah'ın âdil ve hakîm olmasını, çirkinlikleri irade etmesinin önündeki engel olarak kabul eder. Abdülcebâr'a göre Allah emrettiği ve teşvik ettiği bütün ibadetleri irade eder; hiçbir çirkinliği ise irade etmez, bilakis onları sevmez. Yani Allah itaatların müridi, isyanların ise kârihidir.⁹² Ona göre irade bir tür fiildir ve çirkin bir şeye taalluk ettiğinde yerine getirilmesi gerekir. Allah'ın âdil oluşu ise kötüyeye yönelik iradenin O'ndan nefyedilmesini gerektirir.⁹³

Abdülcebâr *el-Muğnî*'de akli ve nakli delillerle bu görüşünü tafsilatlı bir şekilde izah eder.⁹⁴ Özellikle Kur'an'dan getirdiği ve kendine göre tefsir ettiği şu ayetleri Tûsî de aynen kullanmaktadır:⁹⁵ "Allah kulları için zulüm irade etmez." (el-Ğâfir 40/31). Ayette zulüm kelimesi nekira geldiği için zulüm adı verilen hiçbir şeyi Allah irade etmez. "Cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım." (ez-Zâriyât 51/56). Ayetteki "lam" harfi akibet için değil maksat ve irade içindir. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: "Onları sadece bana ibadet etsinler diye yarattım ve onların da bunu yapmalarını irade ettim.". Bir başka ayet şöyledir: "Allah fesadı sevmez." (el-Bakara 2/205). Buna göre Allah fesadın hiçbir türünü sevmez. Şayet Allah masiyet, kötülük ve küfürleri irade edecek olsaydı bunları yapanlar yaptıklarıyla Allah'a itaat etmiş olurlardı. Yine kur'an'da fuhşiyat ve masiyetler sayıldıktan sonra şöyle buyrulmaktadır: "Bütün bunların kötü olanları Rabbiniz nezdinde sevimsizdir." (el-İsrâ 17/38). Abdülcebâr'a göre Allah mürid olduğu gibi aynı zamanda "kârih"tir. Sevip hoşlandığı şeyleri irade eder; sevmeyip razı olmadığı şeyleri de istemez. Bu bakımdan Allah'ın hem bir şeyi sevmemesi hem de onu irade etmesi çelişik bir durumdur. Sevimsiz bulmak, ancak o şeyi irade etmemekle olur. Allah çirkin olan fiilleri irade etmez ve yapmaz. Çünkü O çirkinini bilmektedir ve onu yapmaya asla muhtaç değildir.

Kendi akli ve nakli delillerini ortaya koyduktan sonra Abdülcebâr, karşıt görüşün nakli delillerini de tek tek ele alır ve bunların gerçekte onlara delil olamayacağını iddia eder. Ancak en başta onların bu gibi meselelerde, bir "asıl" olarak nassla istidlalde bulunmalarının doğru olmadığını, çünkü nassın doğru anlaşılmasının Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olarak kabul edilmesine bağlı olduğunu ifade eder.⁹⁶ Abdülcebâr onları cedel yöntemiyle de onları susturmaya çalışır.⁹⁷ Mesela cebir görüşünde olanların "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" sözü üzerinde ümmetin icma ettiğini iddia etmelerini ve bu icmayla kendi görüşlerini savunmalarını doğru bulmaz. Ona göre en azından kendisi bu konuda muhalif olduğundan, icma iddiası gerçek değildir. Sonra bu konuda icma ile istidlalde

⁹¹ Abdülcebâr, *Şerh*, 2:157.

⁹² Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, 227.

⁹³ Abdülcebâr, *Şerh*, 2:211.

⁹⁴ Abdülcebâr, *Muğnî el-irade*, 6:218-255.

⁹⁵ Abdülcebâr, *Şerh*, 6:253-257.

⁹⁶ Abdülcebâr, *Şerh*, 2:261, 281,283

⁹⁷ Abdülcebâr, *Muğnî el-irade*, 6: 256.

bulunulamaz. Çünkü icmanın delil oluşu Kitap ya da sünnete dayanır. Ancak her ikisi de Allah'ın adaleti ve hikmeti kabul edilince hüccet olur. Âdil ve hakîm olan Allah ise kabîhi yapmaz ve onu irade ve ihtiyar etmez. Abdülcebbâr diğer taraftan bu söz ile neyin murad edildiğinin tam olarak bilinemeyeceğini düşündüğü için te'vile gidilmesi gerektiği kanaatinde. Ona göre bu sözden murat, Allah'ın kendi fiillerinden dilediği olur, dilemediği olmaz şeklindedir. Zira ümmetin bu sözden kastı, Allah'ın kudretini dile getirmek ve O'nun övülmesi gerektiğini beyan etmektir. Abdülcebbâr ancak böyle bir te'vilin, aklın ve naklin delaletine uygun olacağını iddia etmektedir.⁹⁸ Ona göre bu sözden murat kulların ihtiyari fiilleri olamaz. Çünkü Allah kâfirlerin de iman etmesini irade etmiştir ancak bunun gerçekleşmediği malumdur.⁹⁹ Şayet bu sözün kapsamına ihtiyari fiiller de girecek olsaydı müşriklerin şu sözleri haklı olurdu: "Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki, eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirke düşmezdik; hiçbir şeyi de haram kılmazdık. Onlardan öncekiler de bu şekilde yalanlamışlardı." (el-En'âm 6/148). Abdülcebbâr bizzat ayetin sonunda böyle bir anlayışın doğru bulunmadığını ifade ederek cebri görüşü eleştirir.¹⁰⁰

3.2. Tûsî'de İnsan Fiilleri ve İrade Hürriyeti

Tûsî ihtiyari fiillerin mucidinin, muhdisinin ve failinin insan olduğuna inanmakta ve bu görüşünü, vicdani, akli ve nakli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. *İktisad'*da "kulların fiilleri Allah'ın kaza ve kaderiyle mi yoksa bunların dışında mı meydana gelmektedir?" şeklinde bir soruyla meseleyi açıklamaya başlamaktadır.¹⁰¹

Tûsî *kaza* kelimesinin, Kur'an'daki kullanımından da destek alarak, sözlükte dört ayrı anlamda kullanıldığını ifade eder. Bunlar "halk ve ihdâs" (Fussilet 41/12), "hüküm" (el-Ğâfir 40/20), "emir ve ilzâm" (el-İsrâ 17/23), "i'lâm ve ihbâr" (el-İsrâ 17/4) dır. Ona göre Allah'ın kulların fiillerini kaza etmesi, onları yaratması ve ihdas etmesi anlamında olamaz. Çünkü kulların fiilleri ya iyi ya da kötü olarak nitelenir; ancak Allah'ın fiillerinin kötü olması caiz değildir. Buna göre şayet Allah kulların fiillerinin yaratıcısı olsaydı, çirkin fiillerin de faili olması gerekirdi. Hâlbuki çirkin irade etmek ve yapmak da çirkin ve dolayısıyla eksiklik olduğu için, bunun Allah hakkında düşünülmesi imkansızdır. Yine kulların fiillerinin kaza edilmesinin anlamı hüküm, emir ve ilzam manasında da olamaz. Çünkü İslam âlimlerinden hiçbiri Allah'ın masiyetleri emrettiğini veya onları yapmaya hükmettiğini söylememişlerdir. Bildirme ve haber verme anlamları ise bazı kayıtlarla caizdir. Çünkü Allah itaatın mükâfatı, isyanın ise cezayı gerektirdiğini haber vermektedir. Bu yönüyle kazanın Allah'a atfedilmesi mümkündür. Kaderin de Allah'a atfedilmesi aynı şekildedir. Çünkü kader de yaratma ve ihdas etme anlamında kullanılmaktadır. (Fussilet 41/10) Dolayısıyla isyan fiilinin Allah'ın kaderiyle gerçekleştiğini söylemek doğru değildir. Ancak bu bağlamda "takdir" (el-Mürselât

⁹⁸ Abdülcebbâr, *Muğnî el-irade* 6: 283; Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:269-271.

⁹⁹ Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:265; Abdülcebbâr, *Muğnî et-ta'dil ve't-tecvîr*, 6:92.

¹⁰⁰ Abdülcebbâr, *Muğnî el-irade*, 6: 246; Abdülcebbâr, *Şerh*, 2:283, 284.

¹⁰¹ Tûsî, *İktisâd*, 116-122.

77/23) anlamıyla kaderin Allah'a nispeti caizdir. Bunun anlamı ise Allah'ın iyi ve kötü fiillerin gerektirdiği mükâfat ve cezayı takdir etmesi ve belirlemesidir.

Tûsî insanın kendi ihtiyari fiillerinin mucidi olduğu görüşünü vicdani delillerle de destekler. Abdülcebbar'da olduğu gibi Tûsî de fiilleri ihtiyari ve zorunlu fiiller olarak ikiye ayırır. Ona göre insan ihtiyari fiillerinin kendi istek ve arzularına uygun olarak meydana geldiğini zorunlu olarak bilmekte, boyunun kısalığı ve uzunluğu gibi zorunlu fiillerle iradi fiilleri arasındaki farkı doğrudan hissetmektedir. Bu bakımdan Tûsî fiillerin insana nispet edilmesinin ma'kul ve ma'lum olduğunu ifade etmektedir. Ma'kuldür, çünkü fiil arzu ve isteklerimize /devâi/ uygun meydana gelmektedir. Ma'lumdur, çünkü fiilin insanla ilişkisi bilinmektedir; başkasıyla ilişkisi ise zannidir.¹⁰² İnsanın fiillerinin muhdisi olduğunun bir başka delili de şudur ki; insan itaat ettiğinde övülür, isyan ettiğinde zemmedilir. Fakat güzelliğinden veya çirkinliğinden ya da boyunun kısalığından veya uzunluğundan dolayı bunlar söz konusu olmaz. Dolayısıyla itaat ve isyanın insanın fiili olduğu, diğerlerinin ise böyle olmadığı anlaşılmış olur.

Tûsî Kur'an'dan bir takım ayetlerle de fikrini desteklemektedir. "Yaptıklarına bir karşılık olarak" (el-Vâkıa 56/24), "kazandıklarına bir karşılık olarak" (et-Tevbe 9/82, 95), "kim zerre kadar bir iyilik yaparsa onu görür, kim de zerre kadar bir kötülük yaparsa onu görür" (ez-Zelzele 99/7,8), "kim bir kötülük yaparsa karşılığını görür" (en-Nisâ 4/123), "sizden her kim zulmederse ona büyük bir azabı tattırırız" (el-Furkân 25/19). Tûsî bu ayetlerin açıkça fiili insana izafe ettiğini, aksi düşüncelerin akla ve Kur'an'a muhalet etmek olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ Abdülcebbar ile Tûsî'nin aynı nakli delilleri aynı sırayla kullanması, ikisi arasındaki fikri etkileşimin açık delili olarak değerlendirmeye müsaittir.

Zikrettiği akli ve nakli deliller ışığında cebir görüşünü bütünüyle yanlış bulan Tûsî, aynen Abdülcebbar'ın yaptığı gibi Eş'ariyye'nin "kesb" görüşünü de "ma'kul" ve "ma'lum" olarak görmez. Ona göre kesb teorisi, bir taraftan, insan iradesini tam sebep olmaktan çıkardığı için sebeple sonuç arasında kurulacak makul ilişkiye aykırıdır ve dolayısıyla makul değildir; diğer taraftan fiilin insana nispetini zanni hale getirdiği için de tüm anlama çabalarına rağmen anlaşılabilir bir teoridir. Ona göre bu teori insanı tamamen pasif hale getirmekte; övgüyü, zemmi, mükâfatı ve cezayı insanın kendi kazandığı bir hüküm olmaktan çıkarmaktadır.¹⁰⁴

Tûsî Abdülcebbar ve Sünni kelamcılarda olduğu gibi, fiilin kendisiyle meydana geldiği hadis kudreti "istitaat" olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu kudret bir fiili, onun benzerini, ona muhalif olanı ve zıddını yapmaya uygundur.¹⁰⁵ Aksi takdirde irade hürriyetinden söz edilemez. Küfre kâdir olan kâfirin imana da kâdir olması gerekir. Böyle olmasaydı onu imanla mükellef tutmak güzel olmazdı. Çünkü teklîf-i mâ lâ yutak çirkindir. Aynı zamanda bu kudret fiilin

¹⁰² Tûsî, *Temhîd*, 202

¹⁰³ Tûsî, *İktisâd*, 122.

¹⁰⁴ Tûsî, *İktisâd*, 119, 122; Tûsî, *Temhîd*, 210.

¹⁰⁵ Tûsî, *İktisâd*, 124-125

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

gerçekleşmesinin yeter sebebi de değildir. Çünkü kudret kişinin arzu, istek ve ihtiyarına tabidir.¹⁰⁶

Tûsî'ye göre istitaatın çift yönlü olması, onun fiilden önce bulunmasıyla mümkündür. Şayet kudret fiille beraber olsaydı, bunun Allah için de geçerli olması gerekirdi. Bu durumda ise ya Allah'ın fiili olan âlemin kadîm olması ya da kadîm olan Allah'ın hadis olması gerekirdi. İkisi de doğru olmadığı için kudretin fiilden önce olması zorunludur.¹⁰⁷

Tûsî fiili insanın bir cüzüne, mesela herhangi bir organına veya azaların tabiatına değil, insan varlığının bütününe izafe etmektedir. Yani fiilin meydana gelebilmesi için insanda o fiile yönelik arzu, istek (devâî), kudret ve ihtiyar bulunması gerektiği gibi aza ve organlarının da sağlam olması gerekir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre mesela fiilin kendisi sebebiyle meydana geleceği organ bulunmasa veya görevini yapamayacak durumda olsa, fiilin vukuu imkânsızdır.¹⁰⁸ Bununla birlikte ona göre fiilde asıl müessir olan şey, fiilden hemen önce yaratılan kudrettir.

Tûsî doğrudan fiillerde olduğu gibi mütevellid fiiller konusunda da Abdülcebbâr'ı takip etmektedir. O insanı doğrudan fiillerinin faili olarak gördüğü gibi mütevellid fiillerin de faili olarak kabul etmekte¹⁰⁹, akli ve nakli delillerle meseleyi izah etmektedir.¹¹⁰ Tûsî burada bir parantez açarak eşyanın tabiatının fail olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğini tartışır. Ona göre fiil ihtiyar sahibi bir faille ilişkili olmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle ancak iradeyle meydana gelen haller fiil olarak isimlendirilebilir. Hâlbuki eşyanın tabiatı iki zıddı içinde barındırmaz. Yani mesela ateş için hem yakma hem de soğutma tabiatından söz edilemez. Dolayısıyla tabiatın fail olması mümkün değildir.¹¹¹ Bu temel yaklaşımda da Abdülcebbâr ile Tûsî arasında hiçbir fark olmadığını söylemeye bile gerek yoktur.

Adalet ve hikmet sahibi olan Allah kötüyü irade eder mi? Bu konuda da Abdülcebbâr'a yakın düşünen Tûsî "hakîm" olan Allah'ın kötüyü irade etmeyeceğini ifade ederek, aksi görüşte olan Cebriyye'yi eleştirmektedir.¹¹² Ona göre Allah hem mü'minden hem de kâfirden itaatı irade eder; isyanı irade etmez.¹¹³ Allah'ın bir şeyi irade etmesi, onu sevmesi ve ondan razı olması anlamına gelir.¹¹⁴

Tûsî Kur'an'dan hareketle de iradenin kötüye taalluk etmediğini ispat etmeye çalışır. "Allah kulları için zulmü irade etmez" (el-Ğâfir 40/31), "Allah âlemler için zulmü irade etmez" (Âli İmrân 3/108), "Allah sizin için kolaylık diler zorluk dilemez" (el-Bakara 2/185), "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye

¹⁰⁶ Tûsî, *İktisâd*, 125-126.

¹⁰⁷ Tûsî, *Temhîd*, 220, 222, 226, 227, 229; Tûsî, *İktisâd*, 124-126.

¹⁰⁸ Tûsî, *Temhîd*, 229.

¹⁰⁹ Tûsî, *Temhîd*, 210.

¹¹⁰ Tûsî, *Temhîd*, 212-213.

¹¹¹ Tûsî, *Temhîd*, 213.

¹¹² Tûsî, *Tibyân*, 2:187, 480.

¹¹³ Tûsî, *Tibyân*, 4:240.

¹¹⁴ Tûsî, *Temhîd*, 180; Tûsî, *İktisâd*, 111; Tûsî, *Tibyân*, 2:480.

yarattım” (ez-Zâriyât 51/56)¹¹⁵ gibi birçok ayeti kendi görüşüne delil olarak zikreder. Abdülcebbar’ın da aynı ayetleri delil getirdiği ve aynı şekilde te’vil ettiği görülmektedir.

Bununla birlikte Tûsî kendi görüşüyle çelişir gibi görünen ayetleri de te’vil etmektedir. “Şayet dileseydik herkesin doğru yolda olmasını sağlardık” (es-Secde 32/13), “Rabbin dileseydi yeryüzünde bulunanların hepsi iman ederdi” (Yunus 10/99), “Rabbin dileseydi tüm insanlar iman ederdi” (er-Ra’d 13/31) ve benzeri ayetleri, Allah’ın mutlak kudretine atıf olarak değerlendirmektedir.¹¹⁶ Aynı şekilde bazı kimselerin “Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz” şeklindeki sözlerini de aynen Abdülcebbar gibi Allah’ın kendi fiillerini dilemesi olarak tefsir eder.¹¹⁷

Sonuç ve Değerlendirme

İlk zamanlardan beri Sünni kelimciler ve son dönemde Batılı araştırmacılar tarafından Şii-İmamiyye’nin usûlde Mu’tezile’nin etkisinde kaldığı iddia edilmiş ve bu meseleyle ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bunun karşısında usûlî düşüncenin ilk mümessili sayılan Şeyh Müfîd’le başlayıp bu güne kadar devam eden tarihsel süreç içerisinde birçok Şii kelimci ise bu iddiayı şiddetle reddetmiş ve tarihsel olarak Şii kelim düşüncesinin en erken ortaya çıkan kelim anlayışı olduğu iddiasıyla Mu’tezile’nin kelim anlayışında Ehl-i Beyt’ten ve İmamlardan etkilenmesinin daha makul olduğunu ileri sürmüşlerdir.

İslam düşünce geleneği paradigmatik bütünlük içerisinde varlık, bilgi ve değer konularında özgün yaklaşımlar geliştirebilmiş ve tarihsel süreç içerisinde kendi iç bütünlük, tutarlılık ve sürekliliğini muhafaza edegelmiştir. Bu bütünlük içerisinde farklı ekollerin ortaya çıkışı, aynı dünya görüşünün farklı üslup ve kavramsal çerçevelerle yeniden ortaya konmasından başka bir şey değildir. Bu bakımdan yaptığımız çalışma, şarkiyatçı çalışmaların empoze ettiği kategorik farklılık iddialarının aksine, iki farklı ekolün İslam varlık telakkisinin temel dayanakları konumunda olan tevhid ve tenzih prensiplerinde benzeşmelerinin, paradigmatik bütünlüğün doğal sonucu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

İlahi adalet anlayışlarında her iki kelimcimiz arasında tam bir mutabakat görülmektedir. Onlara göre Allah tüm fiillerinde mutlak adalet sahibidir. Buna göre Allah için *adl* ve *hakîm* dediklerinde, bununla O’nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kastederler. Diğer bir ifadeyle adalet, aklın gereği olan hikmettir. Bu da fiili doğru ve maslahata uygun bir şekilde yapmaktır. Bu düşünce adaleti, hikmeti, faydayı ve maslahatı tamamen ilahi kudrete ve iradeye atıfla anlamlandıran Eş’ari anlayışın tam zıddıdır.

¹¹⁵ Tûsî’ye göre bu ayetin anlamı Allah’ın kullardan ibadeti irade etmesidir. Çünkü “liye’bûdûn” ifadesindeki “lâm” harfi gaye bildirir, yoksa akibet lâm’ı değildir. Bunun akibet bildirmesi mevcut durumla aykırılık arz etmektedir. Zira cinlerden ve insanlardan çoğu Allah’a ibadet etmiyorlar.

¹¹⁶ Tûsî, *İktisâd*, 111-113; Tûsî, *Temhîd*, 180-181.

¹¹⁷ Tûsî, *İktisâd*, 115; Tûsî, *Temhîd*, 181-182.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Gerek Abdülcebâr gerekse Tûsî'ye göre mükellefe ilk vacip olan şey Allah'ın tevhid ve adaletini bilmektir. Bu iki temel ilke bütünüyle akliyattan olduğu için duyular, taklit, nakil veya nassla bunları ispat etmeye kalkışmak netice vermez; bu sahada ancak nazarla bilgi elde edilebilir.

İlahi adaletin akla referansla anlamlandırılması fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin şer'î değil de akli olarak kabul edilmesini gerektirmiştir. Yani fiiller, kendinde failinin övgü ve mükâfatı hak etmesini gerektiren güzelleştirici bir yöne yahut failinin yergi ve cezayı hak etmesini gerektiren çirkinleştirici bir yöne sahiptir. Bu mesele tamamen aklidir; şer'î değildir. Ancak söz konusu bu güzel ve çirkin yönlerin nasıl bilineceği söz konusu olduğunda, iki alim de kabîh ve hasen fiilleri akli ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

Yine her iki alim de ilahi adalet anlayışlarına uygun olarak bir takım şeylerin Allah'a vacip olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın fiillerinin güzel olması, kullarına lütufta bulunmasını, onların menfaatine uygun olan şeyleri yapmasını, yaşadıkları elem ve sıkıntıların karşılığını vermesini ve müşrik çocuklarına işlemedikleri günahlardan dolayı azap etmemesini kendisine vacip kılar. Allah şayet bunların zıddını yaparsa vacibi terk etmiş ve çirkin fiil işlemiş olur. Âdil ve hakîm olan Allah'ın çirkin fiil işlemesi ve vacibi terk etmesi ise mümkün değildir.

İlahi adalet nazariyesinin doğrudan ilgili olduğu bir başka alan ise cebir, ihtiyar, kaza, kader yani hürriyet ve insan iradesiyle ilgili meselelerdir. Genel olarak Abdülcebâr ve Tûsî'ye göre ister doğrudan isterse mütevellid bütün ihtiyari fiillerin insana nispet edilmesi zorunludur. Bu fiiller kulların bizzat kendi eserleri olup Allah'ın yaratması söz konusu değildir. Bu çerçevede iki kelimci de Eş'ariler'in savunduğu kesb anlayışını, makul ve malum olmadığı gerekçesiyle şiddetle reddetmektedirler.

Netice itibarıyla Tûsî'nin kelimada benimsediği yöntem noktasında Abdülcebâr ile aralarında tam bir ittifak söz konusu olduğu gibi, hüsün-kubuh ve insan fiilleri konuları temel alındığında iki kelimci arasında çok büyük bir benzerlik dikkatleri çekmektedir. Tûsî'nin ilahi adalet meselesini ele alırken takip ettiği yöntem; konuyu ele alış tarzı ve problemleri sıralayışı, uyguladığı akli yöntemler, yaptığı tanımlar ve taksimler, verdiği örnekler, reddettiği gruplar ve benzeri hususlarda tam olarak Abdülcebâr'ın izinden gittiği inkâr edilemeyecek açıktır. Hatta insan Tûsî'yi okurken, Abdülcebâr'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse'* isimli eserini okuduğu vehmine kapılıp, kimi okuduğundan emin olmak için kitabın kapağına bakma ihtiyacı hissetmektedir. Ancak bu meselenin dışında kalan iman, büyük günah, şefaahat, cennet ve cehennem yaratılmış olduğu, miraç, Peygamberlerin ismeti ve imamet gibi bir takım fer'î meselelerde, Tûsî'nin Mu'tezile'den farklı düşündüğü ve bu çerçevede onları tenkit ettiği de eserlerinde açık olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. "el-Muhtasâr fî usûli'd-dîn". *Resâilü't-tevhid ve'l-adl*. thk. Muhammed İmara. Kahire: 1988.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl et-ta'dîl ve't-tecvîr*. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1953.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Tefvik et-Tavil ve Said Zâyed. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1964.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi. Kahire: ed-Dâru'l Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İktisâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. trc. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Altun, Bekir. "Ebu Ca'fer et-Tûsî". *Erken Dönem Şîi Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Gelenğinde Şia-Mutezile Etkileşimi Şerif el-Murtaza Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu'l-fırkati'n-nâciyeti minhüm*. thk. Muhammed Oman el-Huş. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul, 1928.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şeyh Müfid Hayatı ve Görüşleri". *Erken Dönem Şîi Düşünürleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Cârullah, Zühdî Hasan. *el-Mu'tezile*. Beyrut, 1974.
- Cürcânî, Seyyid, Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999): 55-90.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35:512-515. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Demir, Recep. *Kur'an'ın Şîi Yorumu Ebu Ca'fer et-Tûsî Örneği*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2016.
- El-Huseyni, Hâşim Ma'rûf. *eş-Şîatu beyne'l-Eşâira ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1978.

MU'TEZİLE VE ŞİA ARASINDA FİKRİ BAĞLANTI MESELESİ
İLAHİ ADALET İLKESİ BAĞLAMINDA KÂDİ ABDÜLCEBBÂR VE EBÛ CA'FER ET-TÛSÎ
ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. "Kitabu'l-lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida". *The Theology of Ash'ari*. nşr. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü'l-Katolikiyye, 1953.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. 2 Cilt. Weisbaden, 1980.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikatta Orta Yol*. nşr. ve trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gelenbevi, İsmail. *Hâşiyetü'l-Fâdıl İsmail Gelenbevi ale'l-Celâl*. Matbaa-ı Âmira, 1317.
- Goldziher, İgnaz. *İslam'da Fıkıh ve Akaid*. trc. İlhan Başgöz. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-redd ala İbni'r-Râvendî'l-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: el-Mektebetü'd-Dâru'l Arabiyye li'l-Kitap, 1993.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi evbâbi't-tevhîd ve'l-adl el-İrade*. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır: ts.
- Kahraman, Abdullah. "Ebu Ca'fer et-Tûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kâsimî, Cemâlu'd-Dîn. *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Korkmazgöz, Rıza. "Gazalî'de Hüsün-Kubuh Meselesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015): 31-60.
- Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali. *el-Hitat*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Menâî, Aişe Yusuf. *Usûlü'l-akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmamiyye*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öge, Sinan. *İslam Kelamcılarında Lütuf Teorisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. trc. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. London, 1930.
- Şeyh Abdullah Ni'met. *Felsifetü's-Şîa hayatuhum ve ârâuhum*. İran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamiyye, 1987.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân. "el-Hikâyât fi muhâlefâti'l-Mu'tezile mine'l-adliyye ve'l-fark beynehüm ve beyne's-Şiati'l-İmâmiyye". *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye ve resâilü uhrâ, Silsiletü müellefâti's-Şeyhi'l-Müfîd* thk. Muhemmed Rıza el-Huseynî el-Celâlî. Kum: Dâru'l-Müfîd, 1341.

Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân. "Evâilü'l-makâlât", *Silsiletü müellefâti's-Şeyhi'l-Müfîd*. thk. İbrahim el-Ensârî. Kum: Dâru'l-Müfîd,1379.

Tûsî, Ebû Ca'fer. "Risâle fi'l-i'tikâdât". *er-Resâilü'l-aşr*. 2. Baskı. Kum, 1414.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *el-İktisâd fî mâ yecibu ale'l-ibâd*. thk. Seyyid Muhammed Kâzım el-Mûsevi. Kum, 1430.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Tûsî, Ebû Ca'fer. *Temhîdu'l-usûl fî ilmi'l-keâm*. Kum, 1394.



KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ BAĞLAMINDA İBÂZİLERİN HÂRİCİLİĞİ MESELESİ

Metin YILDIZ

Dr. Öğr. Üyesi, Yüzüncüyıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van
Assistant Professor , Yüzüncüyıl University Faculty of Theology, Van
metinyildiz04@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3201-862X

Öz

Hariçler, Hz. Ali'nin Sıffin Savaşını hakemlerin görüşlerine başvurarak barışla sonlandırması üzerine tepkisel olarak ortaya çıkan ve tahkimi kabul edenleri tekfir eden marjinal bir kitledir. Birçok makâlât türü eserde Ezârîka, Necedât ve Sufriyya gibi Hariçî fırkaların varlığından bahsedildiği gibi İbâziyye'nin de Hâricî bir fırka olduğu; ama diğerlerine göre daha mu'tedil olduğu ifade edilmektedir. Buna rağmen ilk dönem İbâzî âlimlerden günümüz İbâzîlerine kadar birçok kişi, İbâziyye'nin Hariçî bir fırka olmadığını savunmaktadır. İbâzîler şirk ve kendilerine yeni katılan kişileri tanımak amaçlı olarak bir imtihandan geçirme ameliyesi olan isti'raz gibi bazı konularda Hariçîlerden farklı görüşlere sahip olmakla birlikte, iman-küfür, tevellâ-teberrâ, imâmet, vb. birçok konuda ise Hariçîlerin görüşlerine benzer görüşleri savunmaktadırlar. Diğer Hariçî fırkalar zamanla yok olurken araştırma konusu edindiğimiz İbâziyye günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu çalışmada İbâzîlerin kelâmî görüşlerini sunmaktan ziyade onların Hariçî geleneğin görüşleriyle uyuşan ve farklılaşan görüşlerini tespit etmeye çalışacağız. Bunun neticesinde çalışmamızda bizzat İbâzî kelâm metinlerinden hareketle İbâzîlerin Hariçî bir fırka olup olmadığını irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hariçîlik, İbâziyye, İman, Küfür, Şirk.

İBÂDİS' KHÂRİJISM ISSUE WITH THEIR CONTEXT OF KALÂM IDEAS

Abstract

Khârijites is a marginal mass that come up reactively and reacts to whom accepts arbitration (*tahkim*) upon Caliph 'Ali's end the battle of Şıffin with peace by referring the opinions of referees. As the existance of Khârijite sects such as Azârîqa, Najadat, and Sufriyya are mentioned in many works of article type, it is also mentioned that İbâdiyya is an Khârijite sect; but is more moderate than the others. Despite this, many people, from the early İbâdî scholars to the present İbâdîs, argue that İbâdism is not an Khârijite group. As well as İbâdîs have different views from Khârijites in some subjects, such as shirk and isti'râd, which is an examination procedure for the purpose of getting to know the new people who are new to them, they believe in the faith. in many cases they defend similar views to the views of the Khârijites such as belief- blasphemy, tawalla-tabarra, imamate etc.. In this study, rather than offering the Kalâm thoughts of İbâdîs, we are going to try to detect their matching and differentiating thoughts with the Khârijite tradition. As a result of this; in our study by acting from the texts of İbâdî Kalâm itself, we are going to try to investigate whether the İbâdîs are a Khârijite group or not.

Keywords: Kalâm, Khârijism, İbâdism, Faith, Kufr, Shirk.

Atf/Cite As: Yıldız, Metin. "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 294-318.

Summary

It is possible to classify the Khārijism as two periods that came up after the battle of Şiffin as reactive in the period of Caliph ‘Alī and declare the ones who accept arbitration (*tahkim*) as unbelievers. The first period of the Khārijism can be described as “Muḥakkima”. The outstanding features of this period are calls for compliance with the Qur’an, ideal community work, tribal life, tradition insistence, etc. Their attempts to consubstantiate scientific debates, intellectual struggles and political attitudes with theological issues which started from the sixties of Hijr, in the second period of the Khārijism in Basra, are noteworthy. From these years, the sects like Azāriqa, Najadat, Sufriyya and the Ibādism that we have studied, came up among the Khārijites (*Khawārij*). Ibādīs continued their existence until today but the other sects disappeared over time.

Ibādism, which gained the name from its founder ‘Abdallāh b. Ibād in the first century of Hijr, is the most equable of Khārijite sects and is the only branch of the Khārijite sects to reach our day. Ibādiyya, which is mentioned as a sub-branch of Khārijism in the classical Kalām literature, is not accepted as a sub-branch of the Khārijites by many researchers, especially today’s Ibādīs. Such that the present day Ibādīs do not accept the introduction of themselves as Khārijite. They state that they are the continuation of “First Muḥakkima”, the first nucleus of the Khārijites; but they try to emphasize that they are not the continuation of “Azāriqa”. While saying this, they also claim that they are not Khārijī. Although Ibādī scholars talk about the Khārijī who came up as a result of the events of the period of Caliph ‘Alī in a positive way, they transform it into a critical language by changing it from the moment they speak of Nāfi‘ Ibn al-Azraq (d. 65/685) and depend him. They express that Khārijites have come up after Ibn al-Azraq and they divided into many sects by separating from people of (*ahl*) istiḳamah sect. They emphasize that Ibn al-Azraq was the first person who opposed the faith of the people of istiḳamah, that he disintegrated his congregations by distorting the unity of Muslims, accused the community of qibla with shirk, and that he declared armchair sympathizers who abstained from hijra (*qa’ada*), were to be regarded as outright unbelievers. For Ibādīs, Ibn al-Azraq mistaken in these subjects and ruled differently from the rules of Allah. Because Allah has not ruled to take captives and to confiscate their possessions for bagys. When Muslims killed Caliph ‘Uthmān, they made nothing ḥalāl other than his blood, did not take captive of his children and seized the goods.

What Ibādīs mean by the Khārijism word is Azāriqa itself. According to them, Azāriqa, Mārika and Khārijism mean the same. They have accused of shirk all those who are involved in the ahl-qibla and opposed them, they have regarded their blood ḥalāl, they have seen legitimate to take their children and to captive their possessions. Ibādīs try to put forward a very positive portrait about the Khārijites in the event of arbitration. They report that they did not interfere in their rivals offspring, that they did not see their rivals’ property and their honor as ḥalāl for themselves, they did not indiscriminate slaughter of opponents (*isti’rād*), they did not ban anyone from the inheritance, they ruled with justice, everyone felt safe

in their presence, watched kinship relations, and surrendered their rights to all rights holders. Ibādīs differ from extreme Khārijī groups such as Azāriqa in terms of the position of the ones in the world who committed big sin, law and religious qualities.

Ibādī authors do not use the sect notions and name the way they follow as religion. They state that the religion they follow is the religion of Allah and the religion followed by the Prophet and the Muslims. The religion of Allah is the religion in which the taxpayers worship Allah with the languages of their prophets. It is emphasized that the religion in the sight of Allah is Islam and that Islam also means obedience, punishment, account and custom. The Messenger of Allah's religion is also the religion of Prophet and there is no difference between the religion of Allah and the religion of the Messenger of Allah. They mean the religion of Muslims, first two Caliphs Abū Bakr and 'Umar and the Ahl-Nehrevān and the Ibādīs follow. According to them, the religion of the people of Nehrevān (*ahl-Nehrevan*) is the religion of the Prophet, Abū Bakr, 'Umar and Muslims follow. The members of the sects that came up after 'Abdallāh b. Ibād, died dissident to the religion of Ibādī both in religion, speech, attitude and idea. According to them, there is only one religion, and it is the religion they follow. The followers of other sects are infernal because they are not on religion. There are many presumptions that the Ibādīs are a sub-branch of the Khārijism, although they oppose their selves to be referred to by the Khārijism. In this respect, the Ibādīs and other Khārijite branches have a number of opinions that overlap on issues such as tawalla which means getting friends who think like them, tabarra which means staying away people from whom they do not regard as their selves, and sortie, belief, Imāmate which mean going for jihad for the people that they regard as ahl-Kufr etc.. It is possible to say that Ibādīs are Khārijite sect by starting from this point of view that the meanings Ibādīs have imposed on these concepts are the meanings used by other Khārijite branches, the evaluations of the events those have come up from the period of four Caliphs, and the evaluations of the other Khārijite branches. Making tawalla by using a positive speech about Abū Bakr and 'Umar; Making tabarra by using a negative speech about Caliph 'Uthmān and Caliph 'Alī and declare both of them as unbelievers are the most obvious example of this situation.

Giriş

Hicrî birinci yüzyılda neş'et eden ve adını kurucusu olan Abdullah b. İbâz'dan alan İbâziyye, Haricî fırkaların en mu'tedili olup günümüze ulaşan tek koludur.¹ Klasik kelâm literatüründe Haricîliğin bir alt kolu olarak zikredilen İbâzîlik,² günümüz İbâzîleri başta olmak üzere birçok araştırmacı tarafından ise Haricîliğin bir alt kolu olarak kabul görmemektedir. Öyle ki günümüz İbâzîleri kendilerinin Haricî olarak takdim edilmesini kabul etmedikleri gibi bunu kendilerine yapılan bir hakaret ve zulüm olarak görürler.³

Haricîlik her ne kadar menşei itibariyle popüler bir oluşum olarak görülse de aydınlardan yoksun bir hareket olduğu söylenemez. Haricîliğin kültür ve edebiyata ilişkin birçok eseri, muhalifleri tarafından tahrif edilmiştir. Bunun sebebi de onların doğru yoldan uzaklaşmış olduklarına dair olan kanaatleridir. Yine neredeyse hayatlarının çoğunu savaş ve fiilî mücadelede geçirdikleri için kültürel miraslarının derlenip toplanmasının zorlaşmasına sebep olmuştur. Edebiyat alanında eserleri olduğu gibi diğer alanlarda da eserlerinin olma ihtimali yüksektir.⁴

Haricîliği iki dönem şeklinde tasnif etmek mümkündür. Haricîliğin ilk dönemi daha çok "Muhakkime" şeklinde nitelendirilebilir. Kur'an'a uyma çağrıları, ideal topluluk uğraşısı, kabile yaşantısı, gelenek ısrarı vb. özellikleri göze çarpmaktadır. Hicrî altmışlı yıllardan itibaren başlayan Haricîliğin ikinci döneminde ise Basra'da neş'et eden ilmî tartışmalar, entelektüel uğraşlar ve siyasî tutumları ilahiyat ile ilgili meselelerle özdeşleştirme teşebbüsleri dikkat çekicidir.⁵ Bu yıllardan itibaren Haricîler arasında Ezârika, Sufriyye, Necedât ve araştırma konusu edindiğimiz İbâziyye gibi fırkalar neş'et etmiştir. Diğer fırkalar zamanla yok olurken İbâzîler günümüze kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Zikredilen bu Hâricî fırkaların birbirine benzer görüşleri olduğu gibi farklı görüşleri de olmuştur. İbâzîler de diğer Haricî fırkaların birçok görüşüne benzer görüşlere sahip oldukları halde günümüze kadar gelen birçok İbâzî, kendilerinin Haricîlikle anılmasına sıcak bakmamaktadırlar. Biz de bu çalışmamızda Haricî fırkalar ve görüşleri hakkında

¹ Ebû Rebî' Süleyman el-Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbâziyye*, (y.y., Mektebetü'd-Dâmirî, 1995), 22; Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 256, 258.

² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Nşr. Naîm Zerkûr (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 1: 95-100; Abdulkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhum*, Thk. Licnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî fi Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd (Beyrût: Menşurâti'l-Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd, 1982), 82-83; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdî'l-Kerîm Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Thk. Emûr Ali Mehnâ- Ali Hasan Fâğûr (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 156; İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-fıraki'l-akâidi'l-islâmiyye*, (Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd 1967), 79.

³ Orhan Ateş, "İbâziyye Haricî Bir Fırka mıdır?", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 17/1 (Ocak 2017): 1-2; Harun Yıldız, "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbadilik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 8/1 (Bahar 2015) 21, 33-34,39-40. Bk. Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye beyne'l-fıraki'l-islâmiyye inde küttâbi'l-makâlât fi'l-kadîm ve'l-hadîs*, 2. Baskı, (b.y.: 1994), 1: 14-15, 51-52.

⁴ Azmi M. S. es-Salihi-Mustafa Öz, "Hariciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 175-176.

⁵ Harun Yıldız, "Haricî Düşüncenin Gelişimi", *OMÜİFD*, 11 (1999): 258-259, 264.

bilgiler verip İbâzîlerin görüşlerini zikrederek bizzat onların görüş ve değerlendirmelerinden hareketle Haricî bir fırka olduklarını ortaya koymaya çalışacağız. Araştırmamızı İbâzî kelâmcıları Sâlim b. Zekvân'ın (I/VII yy), İbn Sellâm el-İbâzî (273/886), Ebû Abdillâh el-Kalhâtî (IV/X yy), Vercelânî (471/1078), en-Nizvânî (h. VI. yy), Bârûnî ve diğer birçok İbâzî kelâmcının eserlerinden ve görüşlerinden hareketle temellendirmeye çalışacağız. Bu çalışmamızda İbâziyye'nin görüşleriyle diğer Haricî fırkaların görüşlerini mukayese ederek deskriptif ve analitik bir yöntemle problemi izah etmeye çalışacağız.

1. İbâziyye ve Diğer Haricî Fırkalar

Hz. Ali dönemi ve sonrasında yaşananların neticesinde ana bünyede tutunamayacaklarını fark eden Haricîler, Afrika taraflarında Cezayir ve Uman'a gitmişlerdir ve orada Rüstemîler devletini oluşturmuşlardır.⁶ İlk İbâzî âlimlerden İbn Sellâm'a göre Hz. Osman'ın öldürülmesiyle fitnenin kapısı açılmış, Sıffin'de hakeme başvurulmuş Allah'ın kitabına muhalefet edilmiş ve ümmet arasında iftirak oluşmuştur. Muaviye taraftarları bâtila uymuşlardır ve ehl-i hakka gâlip gelmişlerdir. Müslümanlar da haktan korktuklarından dolayı Hanîf dini için savaşmışlardır. Yemen, Uman, Horasan, Trablus ve Mağrib civarlarındaki bu küçük topluluk aracılığıyla bu mücadele devam etmiştir.⁷ Eş'arî de Haricîlerin yaşadıkları yerleri zikrederken Cezire, Musul, Hadramevt, Mağrib ve Horasan'ın bazı bölgelerini saymaktadır.⁸ Çok güçlü deliller olmamakla birlikte İbâzîlerin Emevîler'de Mervân döneminde çok güçlü bir şekilde yayıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca İbâzîlerin Umân, Horasan, Irak, Mısır'daki yayılışının Afrika'daki yayılışından daha önce olduğu ifade edilmektedir.⁹ Şunu da belirtelim ki Uman, günümüz İbâzîlerinin en fazla yaşadıkları önemli yerlerden birisidir. Bir de şunu da belirtelim ki günümüz İbâzîlerinin birçoğu kendilerine Mizâbî denilmesini tercih ederler. Mizâbîler, Cezayir ve Fas civarlarındaki Zenate kabilesinin Benî Musab kolundan olan Berberîlerdir.¹⁰ Mizâbîler, buldukları yerlerde "Dâru'l-Arş" müessesesiyle bir arada bulunmayı, ibadetlerini kendilerine tahsis ettikleri bu mekânlarda yapmayı ve birlikte hareket etmeyi sürdürmektedirler.¹¹ Örneğin, Mizâbîler hakkında olumlu bir dil kullanan son dönem İbâzî müelliflerden Bârûnî'ye göre günümüz Tunus, Cezayir ve Libya civarlarında Cebel, Zuvvâre ve Cerbe taraftaki birçok İbâzî, diğer mezheplerin mensupları gibi sıradan bir hayat yaşarlarken Mizâb ehli ve Umânîliler Kur'an ve Sünnet'e uygun bir şekilde yaşamaktadırlar.¹²

⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Mahfuzat: Cezayir İbâdîleri Arasında Beş Gün", *İslami İlimler Dergisi* 10/1, (2015): 169-170.

⁷ İbn Sellâm el-İbâzî, *Bedü'l-islâm ve şeraiu'd-dîn*, Wiesbaden, Beyrut, 1986, 106-107.

⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 1: 112.

⁹ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i ibâziyye*, 31, 57.

¹⁰ İbrahim Bahhâz, "Mu'tezilî Mizâbîler", Çev. Adem Arıkan, *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (Güz 2017): 180-182.

¹¹ Söylemez, "Mahfuzat: Cezayir İbâdîleri Arasında Beş Gün", 170.

¹² Bârûnî, *Muhtasar Tarih-i İbâziyye*, 30.

Son dönem İbâzî müelliflerden Bârûnî, bazı kişilerin İbâziyye'yi hiç tanımadığını, bazılarının ise İbâziyye hakkında bir şeylerden haberdar olduğunu, ancak cehaletlerinden dolayı onları Ezârîka, Necedât ve Sufriyye gibi Haricî gruplardan saydıklarını ifade etmektedir. Ona göre zikredilen bu gruplar zaten aşırılıklarından dolayı İslâm'dan çıkmışlardır. Çünkü bunlar muvahhitlerin mallarını gasp etmişler, kanlarını akıtmışlar, çocuk ve kadınlarını esir edinmişlerdir. Ama İbâzîler ise tüm bu gruplardan teberrî etmişlerdir, kesinlikle muvahhitlerin mallarına ve canlarına dokunmayı, çocuk ve kadınlarını esir edinmeyi haram addetmişlerdir. Bundan dolayı bu dalâlet ehli gruplar ile İslâm'ın en mu'tedili olan İbâzîleri birbirinden ayırt etmek gerekir.¹³ Seyyid'e İsmail Kâşif'e göre İbâzîlerin önemli âlimlerinden olan Kâlhâtî döneminde İbâzîler, kendileri için Haricîlik ismini kullanmakta sakınca görmezlerken, işin garip tarafı günümüz İbâzîleri Haricîlik ismiyle anılmaktan hoşlanmamakta ve ondan teberrî etmektedirler. Onlar, marjinal olan, yıkıcı davranışlar sergileyen Haricîler ile İbâzîlerin arasını ayırmak istiyorlar. Ayrıca Kalhâtî, İbâzî akidesini açıklamaya çalıştığını, İbâziyye'yi anlamayan, bazen İbâzîlik ile zındıklığı birbirine karıştıran ya da gulat ile İbâzîleri birbirinden ayıramayan diğer fırka ve inanç gruplarına reddiyede bulunduğunu da ifade etmektedir.¹⁴

İbâzîler, kendilerini Haricîlerin ilk nüvesi olan "el-Muhakkimetü'l-Ûlâ"nın devamı olduklarını; ama "Ezârîka"nın devamı olmadıklarını vurgulamaya çalışmaktadırlar. Bunu söylerken de Haricî olmadıklarını iddia etmektedirler.¹⁵ Örneğin ilk dönem İbâzî âlimlerinden Mezâtî (471/1079), diğer Haricîlerin gerekçelerini öne sürerek tahkîm olayına karşı çıkmakta ve Haricîler tarafından Hz. Ali'ye yapılanları tasvip etmektedir.¹⁶ Kalhâtî, Hz. Ali dönemi olaylarını resmederken Haricîlerin uygulamalarını müsbet bir dil ile aktarmaya çalışmaktadır. Ona göre Haricîler, Hz. Ali'yi hakeme başvurmaktan menetmeye çalışmışlardır. Ancak tüm uğraşların neticesinde bu karar uygulamaya konulduğunda onun yanında bulunan bir Müslüman grup "Lâ hükme illâ lillâh" diyerek onu terk etmişlerdir. Kalhâtî, bu terk etme durumunun doğru bir karar olduğunu onu terk edenlerin ise en hayırlı gruplardan olduklarını ifade etmektedir.¹⁷ Ona göre bu Müslüman grup daha sonra Harûra mevkiinde karar kılmışlardır. Onların dostları Kur'an, Sünnet ve ilk iki halifenin yolunu takip edenlerdir. Düşmanları ise Kur'an ve Sünnet'e isyan eden, ilk iki halifenin yolunu takip etmeyenlerdir. Kalhâtî, bu grubun Nâfi b. Ezrâk'a kadar hidayet üzerine yaşadıklarını, Nâfi'nin bu Müslüman grubun birliğini dağıttığını, uygulamalarına muhalefet ettiğini, itikatlarından saptığını, yeni olayların vuku bulduğunu ve

¹³ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i ibâziyye*, 2; Ebû Abdillâh Muhammed b. Said el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, Tahkik ve Şerh eden: Seyyide İsmail Kâşif, (y.y.: Metâbi' Sicili'l-Arab, 1980), 2: 423, 425.

¹⁴ Kâşif, "Mukaddime", *el-Keşf ve'l-beyân*, Tahkik ve Şerh eden: Seyyide İsmail Kâşif, (y.y.: Metâbi' Sicili'l-Arab, 1980), 1: 11-13.

¹⁵ Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 168; Ateş, "İbâziyye Haricî Bir Fırka mıdır?", 10.

¹⁶ Ebû Ali er-Rabî' b. Yahlef Mezâtî, *et-Tuhfetu'l-mahzune fi icmâi'l-usûli's-şer'iyye ve meânihâ*, Thk. Mahmûd el-Endülüsî (y.y., b.y., 2009), 179-181.

¹⁷ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 421.

bununla Müslümanlara yani dinde istikamet ehli olanlara muhalefet ettiğini ifade etmektedir.¹⁸ Vercelânî (570/1175) ise Hz. Ali'yi tahkîmi kabul ettiği için küfürle itham etmiş ve Mü'minleri kasten öldürdüğü için cehennemlik olduğu iddiasında bulunmuştur.¹⁹ Ateş, her ne kadar İbaziyye'nin, kullandığı yöntem ve itikadî görüşleri açısından değerlendirildiğinde şiddet yöntemini kullanan ve kendilerinin dışındaki herkesi şirk anlamında tekfir eden Haricîler ile bir alakasının olmadığını iddia ediyorsa da²⁰ onların Hz. Osman ve Hz. Ali'ye yönelik suçlamaları, Hz. Ali ile savaşan Haricîleri şehit olarak isimlendirmeleri vb. yaklaşımlarından hareketle Haricî şemsiye altında mütalaa edilmesinin daha makul olduğunu söylememiz mümkündür. İlk dönem Ehl-i Sünnet fırak edebiyatının da bu doğrultuda değerlendirilmesi mümkündür. Örneğin Eş'arî, Haricîlerin Hz. Ali'yi tekfir etme hususunda icma ettiklerini, ama bu küfrün şirk küfrü olup olmadığı hususunda ise ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Mesela İbaziyye'nin cumhuru, Muhakkime'yi dost edinmiş, Muhakkime'ye muhalif olan Ehl-i Salât'ın küfre girdiğini, ama müşrik olmadığını iddia etmiştir.²¹ İbâziler her ne kadar kendilerinin Haricîlikle anılmasını istemiyorlarsa da onların radikal olan Ezârika'dan farklı olduklarını ve daha ılımlı olan Sufriyye ve Necdîler gibi Haricî bir fırka olduklarını söylemek mümkündür.²² Örneğin ilk dönem İbâzî müelliflerden İbn Sellâm el-İbâzî'nin, *Bedu'l-İslâm ve Şeraiu'd-Dîn*²³ adlı eserinde hakiki mü'min ile sözüyle mü'min olduğunu söyleyip de ameliyle onu tahrif eden kişi arasındaki ayrımı, onun Haricî mantaliteye sahip olduğunu göstermektedir. *Bedu'l-İslâm ve Şeraiu'd-Dîn*'in muhakkikleri de müellifin bu ayrımına dikkat çekmektedirler.²⁴ İbn Sellâm, Haricîlerin ve Mu'tezile'nin mürtekib-i kebire, va'd ve va'id ve tövbe hakkındaki görüşlerine benzer görüşleri savunmaktadır. Ona göre büyük günah işleyen tevbe ederse bağışlanır, tevbe etmezse Müslümanlar ondan teberrî eder ve bu hal üzere ölürse cehennem ona vacip olur.²⁵ Yine imâmet ve halifeler hakkındaki değerlendirmesi de Haricî zihniyeti açıkça ortaya koymaktadır. Ona göre takip ettikleri din, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in, ensar ve mühacirden oluşan aştaptan

¹⁸ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 422.

¹⁹ Ebû Ya'kub Yusuf İbrahim el-Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, Thk. eş-Şeyh Sâlim b. Hamdu'l-Hârisî (Maskat: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2006), 1: 41-42, 51.

²⁰ Ateş, "İbaziyye Haricî Bir Fırka mıdır?", 12.

²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 84, 97.

²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 95; Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 168; Yıldız, "Haricî Düşüncenin Gelişimi", 265-266.

²³ İbâzilerin tarihi ile ilgili olarak Şemmâhî'nin *Kitâbu's-Siyer*'inin ilk yazılan eser olduğu ifade ediliyordu. Ancak İbn Sellâm el-İbâzî'nin *Bedu'l-İslâm ve Şeraiu'd-Dîn* adlı eseri Şemmâhî'nin eserinden çok önce yazılmış ve Şemmâhî birçok konuda bu eserden istifade etmiştir. *Bedu'l-İslâm* günümüz İbâzîleri tarafından çok önemli bir eser olarak kabul görmektedir. Aynı şekilde Batı İslâm/Mağrib hakkında yazılmış en eski kitaplar arasında yer almaktadır. Arap ve Müslüman olmayanlara İslâm'ı anlatan en eski kitaplardandır. Bk. Werner Schwartz, eş-Şeyh Sâlim b. Ya'kub, "Mukaddime", *Bedu'l-İslâm ve şeraiu'd-dîn*, (Beyrut: Wiesbaden, 1986), 5-7.

²⁴ Werner Schwartz-eş-Şeyh Sâlim b. Ya'kub, "Mukaddime", 9.

²⁵ İbn Sellâm el-İbâzî, *Bedu'l-İslâm ve şeraiu'd-dîn*, 66-67, 94; Fıçlalı, "İbaziyye", 259; Cemalettin Erdemci, *İbn Sellâm el-İbâzî ve İtikadî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996), 82-83.

teşekkül eden topluluğun ve ümmetin ihtilaf ve iftirakından önce takip ettikleri dindir.²⁶

Konumuzla bağlantısından dolayı burada değinmemiz gereken bir husus da İbâzîlerin din hakkındaki değerlendirmeleridir. Zira İbâzî müellifler, kendilerinin takip ettikleri dinin Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve Müslümanların takip ettikleri din olduğunu ifade etmektedirler. Allah'ın dini, mükelleflerin kendi peygamberlerinin dilleriyle Allah'a ibadette buldukları dindir. Allah katında dinin İslâm olduğu ve İslâm'ın da itaat anlamına geldiği vurgulanmaktadır. en-Nizvânî'ye göre din sadece itaat manasıyla sınırlandırılmaz ve itaati de aşan geniş bir manaya sahiptir. O, dinde ulû'l-emre itaatın de olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca İslâm'ın ceza, hesap, âdet ve zât anlamlarına da geldiğini ifade etmektedir.²⁷ Resulullah'ın dini ise Hz. Peygamber'in çağırdığı din olan Allah'ın dinidir ve Allah'ın dini ile Resulullah'ın dini arasında hiçbir fark yoktur. Müslümanların dininden kastettiği şey ise ilk iki halife Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in, Nehrevân Ehli ile İbâzîlerin takip ettikleri dindir. Ona göre Nehrevân ehlinin dini, Hz. Peygamber'in, Hz. Ebubekir'in, Hz. Ömer'in ve Müslümanların takip ettikleri dindir. en-Nizvânî zikredilen bu dinlerin hiçbirisinin birbirinden farklı olmadığını, bilakis aynı din olduklarını ifade etmektedir. Ona göre Nehrevân ehline muhalif olan kişi ise cehennemliktir. Ayrıca Abdullah b. İbâz'dan sonra ortaya çıkan fırkalar hem din olarak hem de söz, fiil ve görüş olarak İbâzî dinine muhalif olarak ölmüştür.²⁸ Burada dikkat çeken husus ise İbâzî müelliflerin mezhep kavramını kullanmayarak doğrudan din kavramını kullanmalarıdır. Onlara göre tek bir din vardır ve o da İbâzîlerin takip ettikleri dindir. Diğer mezheplerin takipçileri ise hak din üzerinde olmadıkları için cehennemliktirler. Bu ifadelerden hareketle bu şekil bir kullanımın ilk kez İbâzîler tarafından dile getirildiğini söyleyebiliriz.

Hz. Ali dönemi ve sonrasında yaşananların neticesinde ana bünyeden ayrılıp Afrika taraflarında Cezayir ve Uman'a giden Haricîler, karşı mihneden kaçan Mu'tezilîlere ev sahipliği yapmışlardır. Ef'alu'l-ibâd, sıfatlar meselesi gibi hususlarda tartıştıkları Mu'tezilîlerden etkilendikleri, önemli bir kısmını da kabul ettikleri ve tarih sahnesinden silinen Mu'tezile'nin bir kısım düşüncesini Zeydiler gibi sürdürdükleri ifade edilmektedir.²⁹ Ama şunu da belirtelim ki ef'alu'l-ibâd meselesinde İbâzîlerin Eş'arîler gibi düşündükleri ve halk ve kesb nazariyesini benimsedikleri bizzat İbâzî olan Bârûnî tarafından ifade edilmektedir.³⁰ Ayrıca Haricîlikte itikat alanında tam bir sistem kuran alt kolun, İbâzîler olduğunu ve Haricîlerin İtikadî görüşlerinin zamanla liderlerinin ismiyle anılacak kollar

²⁶ İbn Sellâm el-İbâzî, *Bedu'l-islâm ve şeraiu'd-dîn*, 70-73, 79. Erdemci, *İbn Sellam el-İbâzî ve İtikadi Görüşleri*, 86-89.

²⁷ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 128, 138.

²⁸ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 116, 132-136, 138-140, 142.

²⁹ Söylemez, "Mahfuzat: Cezayir İbâdîleri Arasında Beş Gün", 169-170.

³⁰ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i ibâziyye*, 2-3. Eş'arîlerin kesb nazariyesi hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 262-270; Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi", 42-45.

aracılığıyla aktarıldığını söylemek mümkündür.³¹ Haricî ileri gelenler daha çok makale türü eserler yazmışlardır ve çoğu da günümüze kadar gelmemiştir.³² İlimli Haricîler olan İbâzîler'in tevhid meselesi hakkındaki görüşleri Mu'tezilenin görüşleri gibidir. Onlar Basra'da baskın düşünce olan Mu'tezilî düşünceden etkilenmişlerdir. Anti-antropomorfist teolojileri, Mu'tezile kelâmından bağımsız değildir.³³ Örneğin rü'yettullah meselesinde Mu'tezile'nin yaptığı gibi ayetlerden hareketle bunun imkânsız olduğunu savunurlar. Onlara göre de Allah Teâlâ cisimlere benzemez. Çünkü gözle görülen her şey hâdis varlıklara benzeyeceğinden dolayı Allah Teâlâ gözle görülemez. Zira görmeye yer ve yön tayini vardır. Allah Teâlâ ise bundan münezzehtir.³⁴ Yüce Allah hakkında teşbihten uzak, tenzihî bir dili savunmuşlardır.³⁵ Tevhîd meselesinde Haricîlerin Mu'tezile ile aynı görüşleri benimsediklerini söyleyen Eş'arî'ye göre Haricîlerin tümü Halku'l-Kur'an görüşünü benimsemişlerdir; ama İbâzîler, Mu'tezile'ye sadece tevhid ile ilgili olan meselelerden biri olan irade konusunda muhalefet etmişlerdir.³⁶ Örneğin, İbâzî kelâmcı Vercelânî, Eş'arîlerin Kur'an'ın mahlûk olmadığıyla ilgili görüşlerini eleştirerek Halku'l-Kur'an görüşünü savunmuştur.³⁷ Buna rağmen son dönem İbâzî âlimlerinden Bârûnî, İbâzîlerin Mu'tezile'den sayılmasını gerçek dışı bir durum olduğunu söylemektedir. Ona göre Mu'tezile ile İbâziyye iki farklı akımdır. Örneğin, kaza-kader ve insan fiillerinin yaratılışı hakkında farklı görüşlere sahiptir. Bârûnî, İbâzîlerin bu konularda Eş'arîler gibi düşündüklerini ifade etmektedir. Ona göre İbâzîler bu hususta ne Mücbire gibi düşünmektedirler ne de insanların fiillerinin yaratıcısı olduklarını söylemektedirler. Onlar da Eş'arîler gibi halk ve kesb görüşünü savunmaktadırlar.³⁸ Eş'arî de kader meselesinde Harisiyye hariç diğer İbâzî fırkaların Mu'tezile'den farklı düşündüklerini ve bu konuda Harisiyye'ye muhalefet ettiklerini ifade etmektedir. Ona göre İbâzîlerin çoğu kulların fiillerinin mahlûk olduğunu savunmuşlardır.³⁹ Hicrî 1059-1079 yılları arasında yazılan ve doksan cilt olduğu söylenen İbâzîlerin önemli eserleri arasında yer alan *Kâmusu's-Şer'ia*'da bu konu ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Müellif, fiillerin hareket ve sükûn olmak üzere iki yönde olduğunu ve Allah tarafından halk edildiğini, insanlar tarafından ise kesbedildiğini ifade etmektedir. Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunduğunu, ama ızdırarî fiiller hususunda ise farklı görüşleri öne sürdüğünü, buna karşılık Mücbire ve Cehmiyye'nin ise

³¹ Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hariciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 172.

³² Fıçlalı, "Hariciler", 174; Wilferd Madelung, "Eş'arî Öncesi Kelâma Şîi ve Haricî Katkı", trc. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 175-177.

³³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I: 108-109; Madelung, "Eş'arî Öncesi Kelâma Şîi ve Haricî Katkı", 179; Yıldız, "Haricî Düşüncenin Gelişimi", 268-269.

³⁴ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, I: 59; Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbâziyye*, 73; Ethem Ruhi Fıçlalı, "İbâdiyye'nin Siyasî ve İtikadî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21, (1976), 342.

³⁵ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye mezhebun islâmiyyun mu'tedilun*, 2. Baskı (y.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye Mektebetü'l-İftâ', 1979) 27-28, 54.

³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 99, 108-109.

³⁷ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 59, 72-73.

³⁸ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbâziyye*, 2-3. Krş. Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 262-270.

³⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 97, 99.

fiilleri Allah'a izafe ettiklerini aktardıktan sonra ümmetin geri kalan kısmının ise ihtilaflarıyla birlikte halk ve kesb görüşünü savunduklarını ifade etmektedir.⁴⁰

İbâzî âlimler, Hz. Ali dönemi olayları neticesinde neşet eden Haricîlerden olumlu bir dil ile bahsederlerken, bu söylemlerini Nâfi b. Ezrâk'tan bahsettikleri andan itibaren o ve ona tabi olanlar hakkında değiştirerek eleştirel bir dile dönüştürürler. Kalhâtî'ye göre Haricîler Nâfi b. Ezrâk'tan sonra peşi sıra ortaya çıkmışlardır ve Ehl-i İstikâmet fırkasından on altı fırkaya ayrılmışlardır. O, ilk sırada Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye nisbetle Vehbiyye'ye yer vermekte ve onların Haricî fırkalar içerisinde İbâziyye ile birlikte istikamet ehli olan iki fırka olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Nâfi b. Ezrâk'ın istikamet ehlinin inancına muhalefet eden ilk kişi olduğunu belirterek yanlışlıklarını teker teker zikretmektedir. Ona göre Nâfi b. Ezrâk, Müslümanların birlikteliğini bozmuş, cemaatlerini dağıtmış, kible ehlini şirkle itham etmeyi alışkanlık edinmiş, kendi mezheplerine tabi olduklarını bildiği halde Kaade'den⁴² teberrî etmiş, Mekke fethinden sonra hicretin olmayacağı, sadece cihadın olabileceği hadislerine rağmen hicret ismini sahiplenmeye çalışmıştır.⁴³ Eş'arî de Haricîler'de ilk ihtilafı oluşturan kişinin Nâfî' b. Ezrâk olduğunu söyleyerek buna örnek olarak da onun kaadeyi ve kendileriyle birlikte hicrete çıkmayanları tekfir etmesini vermektedir.⁴⁴ Kalhâtî'ye göre İbn Ezrâk, hicret hakkında yanıldığı gibi isti'raz⁴⁵ meselesinde de yanlış düşünmüştür. Zira yüce Allah kible ehline müşriklerin hükümlerinden farklı bir şekilde hükmetmiştir. Çünkü Allah Teâlâ bağiler için esir almak ve mallarına el koymakla hükmetmemiştir. Müslümanlar Osman b. Affân'ı öldürürken onun kanından başka bir şeyi helal kılmamışlardır, çoluk-çocuğunu esir edinmemişler ve mallarını da gasp etmemişlerdir. Öyle ki Osman b. Affân'ın öldürülmesinden sonra Müslümanlar yaklaşık olarak otuz yıl boyunca bazı günahlar hariç birliktelik içinde yaşamışlar, birbirlerini ötekileştirmeden evlilik, miras, alışveriş hukukuna riayet etmişler. Ama Allah Teâlâ onları dalâlete sürükleyip gözlerini kör ettikten

⁴⁰ Cumeyyil b. Hamîs b. Lâfi b. Hilfan b. Hamîs es-Sa'dî, *Kamusu's-şeri'a el-hâvî turukuhe'l-vesî'ah*, (Umân: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1983), 5: 54, 61, 113-114. Hicrî 1059-1079 yılları arasında yazılan ve doksan cilt olduğu söylenen bu eserin Zengibar'da 1880'den itibaren sadece on cildi basılmıştır. Bu eserde İbâziyye'nin tarihi, imamları, kelâm ve fıkıh hakkında birçok bilgi mevcuttur. Bk. Kutluay, "İbâdîlere Ait Bazı Metinler", 401-402.

⁴¹ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 422-423.

⁴² Kaade, Haricîlerin aşırıya kaçan kolu olan Ezârika'nın, Haricî olduğu halde kendi fırka mensuplarının, muhalifleriyle savaşmak için toplandıkları yere gitmeyip onlara fiilen destek vermeyen ve savaşlarda geri kalan kimseler için kullandıkları bir kavramdır. Bkz. Mustafa Öz, "Kaade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 589.

⁴³ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 423,425.

⁴⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 84.

⁴⁵ İsti'raz, Haricîliğin bir kolu olan Ezârika'nın ortaya çıkışından itibaren kişni inanç ve kanaatini açıklamasını istemek ve hiç çekinmeden adam öldürmek anlamında kullanılmıştır. Ezârika kendilerine katılmak isteyenlerin samimiyetlerini test etmek için yanlarında bulundurdukları esirleri öldürmelerini talep ederler. Eğer esiri öldürürlerse samimiyetlerini ortaya koymuş olurlar. Eğer öldürmezlerse o zaman münafık ve müşrik addedilirler ve kendileri öldürülürler. Ne var ki Hristiyan ve Yahudi gibi gayr-ı Müslimler için isti'razın uygulanmasını haram saymışlardır. Bkz. Mustafa Öz, "İsti'raz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 374.

sonra kible ehlini şirk ehli mesabesine düşürmüştür.⁴⁶ Yine diğer bir İbâzî kelâmcı olan en-Nizvânî de Haricîlerin, hicret meselesinde kendilerine muhalif olan kible ehlinin şirk ile hükmettiklerini ve böyle bir düşüncenin çok tuhaf bir şey olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷ Kalhâtî'ye göre Ezârika kendilerinden olmayanları Daru's-Şirk ile itham ederlerken kendilerinden olup da Allah'ın haram kıldığı fiilleri işleyen ve hatta bu hal üzere ölenleri bile cennetlik olduklarına hükmetmişlerdir.⁴⁸ Kalhâtî daha sonra Necedât ve diğer Haricî fırkaları ve yanlışlıklarını teker teker zikrettikten sonra Ehl-i İstikâmet dedikleri İbâziyye'den bahsetmektedir.⁴⁹

İbâzîlerin Haricîlik lafzından kastettikleri şey, bizzat Ezârika'dır. Zira İbâzîlerin önemli kelâmcıları arasında yer alan en-Nizvânî'ye göre Ezârika, Mârîka ve Haricîlik aynı anlama gelmektedir. en-Nizvânî'ye göre bunlar kible ehlinen olup da kendilerine muhalif olan herkesi şirk ile itham etmişler, kanlarını helal kılmışlar, çoluk çocuklarını esir almayı, mallarını gasp etmeyi mübah görmüşlerdir.⁵⁰ Buna benzer ifadeleri diğer bir İbâzî kelâmcı olan Vercelânî'nin de kullandığı görülmektedir. Vercelânî'nin Mârîka eleştirisi, onların küçük ya da büyük günah işleyen herkesin Allah Teâlâ'ya şirk koştukları şeklindeki görüşlerine yönelik olmuştur. Ona göre Mârîkâ, Allah Teâlâ'nın "Üzerine Allah adı anılmayan (hayvan)lardan yemeyin. Çünkü bu şekilde davranış fâsıklıktır. Bir de şeytanlar kendi dostlarına sizinle mücadele etmeleri için mutlaka fısıldarlar. Onlara boyun eğerseniz şüphesiz siz de Allah'a şirk koşmuş olursunuz" (el-En'am 6/121) ayetini yanlış te'vil ederek Allah'a isyan eden herkese müşrik ismini yapıştırmışlardır. Bunun neticesinde ise onların erkeklerini öldürmeyi, kadın ve çocuklarını esir edinmeyi ve mallarını gasp etmeyi helâl görmüşlerdir.⁵¹ Mârîkâ'nın günahkâr ve cehennemlik olduğunu söyleyen en-Nizvânî'ye göre bunlara reddiyede bulunmaya bile gerek yoktur. Bunlardan birçok grup vardır ve kendilerinden teberri edilmesi gerekir. Zaten Abdullah b. İbâz da bunlara karşı çıkmıştır.⁵² Ancak bu konuda dikkat çeken bir husus vardır. O da en-Nizvânî'nin, Abdullah b. İbâz'ın bu fırka hakkındaki yaklaşımını kabul etmemesidir. Ona göre Abdullah b. İbâz, Ezârika'nın bu tutumunu hata ve dalâlet olarak değerlendirmesine karşılık, kendilerinin bu fırkanın inancı üzerine ölen herkesin cehennemlik olduğuna şahitlikte bulduklarını vurgulamaktadır.⁵³ Yeri gelmişken şunu da belirtelim ki birçok fırak müellifinin eserlerini tasnif ederlerken kendilerini etkileyen İftirak hadisi, İbâzî kelâmcıları da etkilemiştir. İbâzî kelâmcılar da İftirak hadisini zikrederek İbâzîlerin dışındaki diğer ekollerin Fırak-ı Dâlle ve cehennemlik olduklarına hükmetmektedirler. Onlara göre Mu'tezile, Mücbire, Mürcie, Haricîler, Rafizîler ve diğer fırkalar İbâziyye'nin görüşlerini benimsemedikleri için

⁴⁶ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 426-427.

⁴⁷ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 96.

⁴⁸ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 428.

⁴⁹ Kalhâtî'nin diğer Haricî fırkalar hakkındaki değerlendirmeleri için bk. Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 428-435.

⁵⁰ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 124.

⁵¹ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 43-44.

⁵² en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 124.

⁵³ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 124.

cehennemliklerdir. Mü'minlerin bunlardan teberrî ettikleri gibi kendilerinin de bunlardan teberrî ettiklerini ifade etmektedirler. Öyle ki en-Nizvânî çok kesin ifadelerle bu mezheplere bağlı olarak ölenlerin Allah Teâlâ'nin kâfirlere va'dde bulunduğu cehennem ehli olduklarına şahitlikte bulduklarını ifade etmektedir.⁵⁴ En yüce derecenin Kitap ve Sünnet'e tutunan Ehl-i Hakk'ın derecesi olduğu ve bunların da şirk ve küfür ehlini terk eden ve faziletli olan İbâzîlerin en hayırlıları olduğu iddia edilmektedir. Öyle ki bu kişiler, dalâlet ve ifk ehlinden ayrılmaktadırlar ve Mürcie ve mürtebib-i kebirenin şefaate cennete gideceğini iddia eden Şukkâk'tan teberrî etmektedirler. Aynı şekilde Şurât, Muhakkime ve velâyet ehli olduklarını, başışlanmayı hak edenler olduklarını ve Allah'ın nimetlendirmiş olduğu nebi, sıddık ve şehitlerle beraber olduklarını ifade etmektedirler.⁵⁵ en-Nizvânî'ye göre kendilerini Sünnet ve Cemaat ehli olarak isimlendiren Haşeviyye, ma'siyet ehlinin halis mü'min olduğu ve cennetlik olduğu görüşündedir. Ne var ki Müslümanlar, onların bu konuda yalan söylediklerini ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olmadıklarını, bilakis Ehl-i Bid'at ve'l-Fırka olduklarını söylemişlerdir.⁵⁶ en-Nizvânî'nin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabiri yerine Ehl-i Bid'at ve'l-Fırka tabirini kullanması dikkat çekicidir. Zira ona göre Haşeviyye bu görüşüyle "Ehl-i Sünnet" kapsamında çıkarak Ehl-i Bid'at olmuştur ve birliktelik anlamına gelen "cemaat" anlamından çıkıp fırka ehli olmuştur. en-Nizvânî, fırka lafzına menfî bir anlam yükleyerek onu cemaat kavramının karşıtı bir anlamda kullanmıştır.

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi İbâzîler, kendilerinden olmadıklarını iddia ettikleri diğer İslâmî fırkaların hepsinin küfür ehli olduklarını ve sonsuza değin cehennemde kalacaklarını söyleyerek Haricî söylemi savunmaktadırlar.

2. İbâzîlerin Haricîliği Meselesi

Her ne kadar birçok İbâzî, kendilerinin Haricî ismiyle anılmasına karşı çıkmış olsalar da biz ilk dönem İbâzî âlimlerden itibaren İbâzî literatüründen hareketle onların görüşleriyle Haricîlerin görüşlerini mukayese ederek onların Haricîlerin mu'tedil bir fırkası olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için de ilk önce İbâzîlerin ilk âlimlerinden olan Sâlim b. Zekvân'ın (I/VII yy) görüşlerini aktaracağız ve daha sonra ondan etkilenmiş olan İbâzî âlimlerden⁵⁷ İbn Sellâm el-İbâzî (273/886), Ebû Abdillâh el-Kalhâtî (IV/X yy), Vercelânî (471/1078), en-Nizvânî (h. VI. yy) vb. âlimler ile günümüz bazı İbâzî müelliflerin görüşlerinden hareketle İbâzîlerin Haricîliği meselesini temellendirmeye çalışacağız.

Sâlim b. Zekvân ve *es-Sîre* adlı eseri Haricî ve İbâzî tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. *es-Sîre*'nin hicrî yetmişli yılların başında yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Haricîlerin Ezârika, Necedât gibi alt kollarına yer vermiş,

⁵⁴ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 323 vd; en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 121-125; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 2: 64-67.

⁵⁵ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 126, 138.

⁵⁶ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 141.

⁵⁷ Sâlim b. Zekvân'dan etkilenmiş olan İbâzî âlimler için bk. Yıldız, "Sâlim b. Zekvân ve *es-Sîre* Adlı Eseri", 29.

ama Haricîlerin yetmişli yıllarından sonraki olaylarına yer vermemiştir.⁵⁸ Sâlim b. Zekvân kendisi gibi düşünenleri “Haricîler” olarak isimlendirmiyor, kendilerini mu’tevil olarak tanımladığı Kaade’nin takipçileri olarak değerlendiriyor ve kendileri ile aşırı Haricî grupların arasını ayırmaya çalışıyor.⁵⁹ Ama Hz. Osman ve Hz. Ali dönemindeki olayları yorumlama biçimi bize Haricîlerin ve İbâzîlerin bakış açısını göstermektedir.⁶⁰ Hz. Ebubekir’i adaleti ve dürüst birisi olarak niteleyerek seçimle başa gelen hak bir halife olduğunu belirtiyor. Hz. Ömer’i de aynı şekilde överek onun ölünceye kadar Hz. Ebubekir ve Hz. Peygamber’in yolunu takip ettiğini ifade ediyor.⁶¹ Hz. Osman’ın da Müslümanların istişaresi ve rızasıyla halife seçtiğini, belli bir süre Kitap ve Sünnet’e uyduğunu, daha sonra dünyaya meylettiğini, Sünneti değiştirerek bidatleri ihdas ettiğini zikrediyor. Öyle ki bazı örnekleri teker teker zikrettikten sonra Maide 44. ayetini delil getirmek suretiyle Allah’ın hükmünün çiğnediğini ve O’nun hükmünün dışında başka bir hükümle hükmettiğini söylüyor. Sâlim b. Zekvân bu konu hakkındaki görüşlerini desteklemek için örnekler veriyor. Abdullah b. Erkâm’ın beytü’l-maldan sorumlu olduğunu, Hz. Osman’ın beytü’l-maldan aldığı malı gasp ettiğini ve bunu vermeyi red ettiği için de Abdullah b. Erkâm’ı görevinden azlettiğini ifade ediyor. Yine Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin onun beytü’l-maldaki varlığı ailesine dağıttığına şahit olduğunu ve bu yanlısını kendisine bildirmesine rağmen onun bundan vaz geçmediğini bildiriyor. Sâlim b. Zekvân, Hz. Osman’ın Velid b. Ukbe’ye kısas uygulamayarak ve içki cezasını vermeyerek Allah’ın ayetini çiğnediğini, fâsıklardan olduğunu, Maide 47. ayeti de zikrederek ifade ediyor.⁶² Yine bedevilerin gayr-ı menkullerini gasp ederek zimmetine geçirdiğini, savaş gelirleri eksilir kaygısıyla onları cihattan menettiğini ve bu davranışıyla Hz. Peygamber, Ebubekir ve Ömer’in uygulamalarından uzaklaşarak Sünnet’e muhalif davrandığını ve doğru olmayan bir yolu tercih ettiğini zikrediyor. İbn Zekvân, Hz. Osman hakkında bu tür söylemleri aktardıktan sonra Nisa 115. ayetini de zikrederek onun cehennemlik olduğunu iddia etmektedir. Sâlim b. Zekvân Hz. Osman’ın zikredilen bütün bu haksız uygulamalarına karşı çıkan ve kendisine nasihatte bulunan ashaba karşı kaba ve sert davrandığını, onlardan bazılarını sürgüne yolladığını ifade ettikten sonra Bakara 84-86. ayetlerinin muhatabının âdeta Hz. Osman olduğunu söylüyor.⁶³

İbn Zekvân’ın Hz. Osman hakkındaki bu değerlendirmelerinin nerdeyse aynısını daha sonraki İbâzî bilginlerde de görmek mümkündür. İbâzîlerin genel yaklaşımında olduğu gibi ilk iki halifeyi tevellâ eden Vercelânî de İbn Zekvân’ın Hz. Osman hakkındaki değerlendirmelerinin benzerini zikrederek, onun azlinin ve

⁵⁸ Yıldız, “Sâlim b. Zekvân ve es-Sîre Adlı Eseri”, 15, 22-24.

⁵⁹ Yıldız, “Sâlim b. Zekvân ve es-Sîre Adlı Eseri”, 29.

⁶⁰ Yıldız, “Sâlim b. Zekvân ve es-Sîre Adlı Eseri”, 29.

⁶¹ Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*, trc. Harun Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 56-58.

⁶² İbn Zekvân, *es-Sîre*, 58-60.

⁶³ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 61-62.

öldürülmesinin hak olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴ İbn Zekvân, Hz. Osman'ın Mü'minlerin tüm girişimlerine rağmen dalâletinden vaz geçmediği için öldürüldüğünü; ama Müslüman topluluğun onun geride bırakmış olduğu şeylere dokunmadıklarını, Hz. Peygamber'in kible ehlinde öldürülenlere uyguladığı hükmü uyguladıklarını, çocuklarını esir almadıklarını, mallarını yağmalamadıklarını ve mallarının beşte birini almadıklarını, onları mirastan mahrum etmediklerini ve iddet süreleri bitinceye kadar kadınlarıyla nikâhlanmadıklarını aktarmaktadır.⁶⁵

Sâlim b. Zekvân'dan aktardığımız bu anekdotlar Haricîlerin de savundukları ve öne sürdükleri iddialardır. Âdetâ Haricîlerin Hz. Ali'yi sorguya çektikleri gibi bu "Mü'min" grubun da Hz. Osman'ı sorguya çektiklerinin resmini çizmektedir. Ancak şunu da belirtelim ki İbn Zekvân, bu topluluğun Hz. Osman'ı öldürmelerinden sonra ailesine ve geride bıraktıklarına yönelik yaptıkları uygulamaların kible ehline yapılan uygulamalar olduğuna dikkat çekmektedir. Büyük bir ihtimalle burada kâfirlere uygulanan hükümlerin Hz. Osman'a uygulanmadığını zikretmekle radikal Haricî mantalitesinden daha ılımlı bir yaklaşımın resmini sunmaya çalışmaktadır. Durum her ne olursa olsun Hz. Osman hakkındaki uygulamalar ve düşünce yapısını değerlendirme biçimi Haricî zihniyetten pek de farklı değildir.

İbn Zekvân, Talha ve Zübeyr'in Hz. Osman döneminde ondan hoşnut olmamalarına rağmen Hz. Ali'nin onun kanını alması gerektiği bahanesiyle ona karşı çıktıklarını ve onların Müslümanların düşmanları olduklarını, taşkınlıklarından dolayı da sayılamayacak kadar çok kişiyle beraber öldürüldüklerini ve Hz. Osman'a uygulanan kible ehlinde kötülük yapanlara yapılan uygulamaların kendilerine de uygulandığını zikreder.⁶⁶ Daha sonra Hz. Ali'nin Sıffin'de Müslümanların yolundan yüz çevirdiğini, Allah'ın hüküm verdiği bir işte, Allah'ın dışında başka birisini hakem tayin ederek Mü'min 20. ve Tin 8. ayetlerinin muhatabı ve Allah'ın düşmanı olduğunu, bundan vazgeçip fitne ortadan kalkıncaya kadar kendisiyle savaşılması gerektiğini ifade ediyor.⁶⁷ Şunu da belirtelim ki Haricîliğin temel referanslarında olduğu gibi Sâlim b. Zekvân da Hz. Ali'yi tahkîm öncesi ve sonrası olmak üzere farklı bir şekilde tasvir etmeye çalışır. Hz. Ali'nin hakemi kabul ederek Allah'a ve oradaki Müslümanlara düşman olduğunu ve oradaki Müslümanların da Hz. Ali'nin Allah'ın ve kendilerinin düşmanı ve kâfir olduğuna şahitlik ettiklerini ve onunla yollarını ayırdıklarını, Allah'ın rızasını umarak canlarını feda ettiklerini ifade ediyor.⁶⁸ Buna benzer

⁶⁴ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 39-41. İmâmet meselesinde Ehl-i Sünnet ve Şia'dan farklı bir yaklaşım sergileyen Haricîler ilk iki halifeyi âdil, Hz. Osman'ın ikinci altı yılını ve Hz. Ali'nin tahkîmden sonraki yaşantısını bâtil olarak değerlendirmektedirler. Aynı yaklaşımı İbâzî metinlerden de görmek mümkündür. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 109-110; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 39-42; Yaşar Kutluay, "İbâdilere Ait Bazı Metinler", *AÜİFD*, 15 (1967): 141-144; Fıglâl, "İbâziyye", 258-259

⁶⁵ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 63-65.

⁶⁶ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 65-66.

⁶⁷ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 66-67.

⁶⁸ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 68.

ifadeler daha sonraki İbâzî kelâmcılar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin, Hz. Ali'nin hak bir şekilde halife seçildiğini, Cemel'deki uygulamalarının iyi olduğunu zikreden Vercelânî, Hz. Ali hakkında tahkîm sonrası için olumsuz bir dil kullanır ve onun Mü'minleri kasten öldürdüğü için cehennemlik olduğunu ifade eder.⁶⁹ Günümüz İbâzî müelliflerinden Bârûnî'ye göre Sıffîn Savaşında hakem önerisiyle Ali b. Ebî Tâlib şaşırıp kalmıştır. Öyle ki bu öneri karşısında iki tutum sergilenmiştir. Abdullah b. Vehb er-Râsibî'nin başını çektiği grup, bunun bir hile olduğunu, buna fırsat verilmemesini ve zafer elde edilinceye kadar savaşılması gerektiğini söylemiştir. Diğer grup ise Müslüman kanının akıtılmaması için müzakerelerin daha iyi olacağını söylemiştir. Bu görüş baskın gelmiş ve ma'lum sürece geçmiştir.⁷⁰

İbâzîler tahkîm olayındaki Haricîler hakkında çok olumlu bir portre çizmeye çalışmaktadırlar. Onların, rakiplerinin çoluk çocuklarına karışmadıklarını, mal ve namuslarını kendilerine helal kılmadıklarını, isti'raza başvurmadıklarını, mirastan kimseyi men etmediklerini, adaletle hükmettiklerini, herkesin kendilerini onların yanında güvende hissettiklerini, akrabalık ilişkilerini gözetlediklerini, her hak sahibine haklarını teslim ettiklerini aktarmaktadırlar.⁷¹ İbâzîlerin Haricî bir fırka olduğunu söyleyen Eş'arî de onların Ezârika gibi diğer radikal Haricî fırkalardan ayrıldıkları görüşlerden birisinin de isti'raza haram görmeleri olduğunu ifade etmektedir.⁷² Yine dikkat çekilmesi gereken bir husus da şudur: İbâzîler, savaşa çıkanların Kaade'yi sevip onlara dost olduklarını ve Kaade'nin de savaşanlara aynı hissiyatla yaklaştıklarını vurgulamaktadırlar. Belki de İbâzîler ile Haricîlerin diğer bir kolu olan Ezârika arasındaki en önemli farklardan birisi İsti'raza yaklaşım tarzlarıdır. Örneğin, Sâlim b. Zekvân'ın bizzat "Müslümanların Haricîleri" ifadesini kullandıktan sonra onların isti'raz yapmadıklarını vurgulaması, Ezârika'dan farklı olduklarını belirtmek içindir. Gerçi tahkîm olayı sürecinde isti'raz, Haricîlerin kendilerine yeni katılan kişileri deneyerek, duygu ve düşüncelerini ortaya koymak için başvurdukları bir uygulama şekliydi. Ancak Ezârika ile birlikte farklı bir uygulamaya evrildiği ve muhalif fırkalara karşı çok sert bir şekilde uygulandığı ifade edilmektedir.⁷³

Hz. Ali dönemi olayları neticesinde ortaya çıkan ilk Haricîlerden sonra İbnu'l-Ezrâk ve taraftarları ortaya çıkmıştır. Ezârika'nın "Müslümanların Haricîleri"nden sonra ortaya çıktığını söyleyen İbn Zekvân, onların kendilerinden önceki Haricîlerin yolunu takip ederek Allah'ın takdir ettiği kadar yaşadıklarını zikretmiştir.⁷⁴ İbn Zekvân, Ezârika'nın zamanla kendi kavimlerine besledikleri kin neticesinde onları müşrik konumunda görmeye başladıkları ve onlarla kendi aralarındaki miras bağını kestiklerini belirtiyor. Öyle ki Ezârika'nın sevmiş olduğu

⁶⁹ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 41-42.

⁷⁰ Bârûnî, *Muhtasar Tarih-i İbâziyye*, 17-18.

⁷¹ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 68-69.

⁷² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 97.

⁷³ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 69, 73, 98, 101; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 97; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 426-427; Yıldız, İbn Zekvân, *es-Sîre*, 69 içinde, dn: 115; Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*, 124-127.

⁷⁴ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 71.

Hariçiler, kavimleriyle miras hukukunu devam ettirmelerine rağmen kendileri ise tüm bağları koparmıştır.⁷⁵ İbn Zekvân'a göre Ezârika bu davranışlarıyla ilk dönem Hariçilerinin uygulamalarıyla tamamen farklılaşmışlardır. Ona göre her hâlükârda bir problem vardır. Eğer kendileri haklıysa o zaman sevdikleri ilk Hariçiler yanlışlardır. Eğer sevdikleri Hariçiler doğru davranmışlarsa o zaman kendileri yanlış yapmışlardır.⁷⁶ İbn Zekvân onların yanlış uygulamalarından bazılarını zikretmiştir. Ona göre Allah'ın kelâmını dinlemek için kendilerine sığınanları reddetmekle Fussilet 26. ayete aykırı davranmışlardır. Yine namaz kılan, zekât veren, Allah'ın hükmünü uygulayan kişiler kendilerine geldikleri halde aralarına almamakla Tevbe 15. ayete aykırı davranmışlardır.⁷⁷ İbâzîlerin kendilerinin Hariçî olmadıklarına dair öne sürdükleri gerekçelerden birisi olan Ezârika'nın Kaade hakkındaki yaklaşımlarının, onların yanlışlıklarından birisi olduğunu zikrediyor. Ezârika, Kaade'yi kâfir saymakla ilk dönem Hariçilerinden farklı davranmışlardır. İbn Zekvân'a göre bu durumda da her iki taraftan birisinin hatalı olma ihtimali ortaya çıkar. Çünkü eğer Kaade Ehli, kâfir ise o zaman onlara dostluk gösteren ilk Hariçiler de kâfir olmuş olurlar.⁷⁸ İbn Zekvân Ezârika'nın bu yaklaşımın muhal olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Ezârika'dan sonra Yemâme halkı arasında Necde b. Âmir ve taraftarları ortaya çıkmış ve onlar da kendi kavimlerini müşrik addetmişler, nikâhlanması haram kılınan müşrik kadınlarla evlenilmesini ve kurbanlarının yenilmesini helal saymışlardır.⁷⁹ İbn Zekvân'a göre Necedât'ın, bağlı oldukları toplumun uygulamalarını terk etmeleri, kendilerinde cizye almadıkları müşrik kadınlarını nikâhlamaları, antlaşmalı topluluk eğer müşrik ise antlaşmalarına bağlı kalmaları, eğer müşrik değilse onları şirkle itham etmeleri, kendi topluluklarını şirkle itham etmeleri onları saptırmıştır.⁸⁰ Necedât fırkasının bu uygulamalarını bid'at olarak niteleyen İbn Zekvân'a göre onların kendi kavimlerine yönelik bu uygulamaları ilk Hariçilerin uygulamalarına uymamaktadır. O, Hz. Osman ve Hz. Ali'ye karşı çıkan Hariçiler'in, bu tür davranışlar sergilemediklerini söyleyerek Necedât'ın ilk Hariçilerin takipçileri olmadıklarını ifade etmeye çalışmaktadır.⁸¹

Günümüz İbâzîleri de kendilerini Hariçilerden saymamalarına rağmen onların günümüzdeki yaşam şartlarına, düşünce yapılarına ve ibadet mekânlarına baktığımızda radikal söyleme sahip olmadıklarını; ama yine de Hariçî zihniyetle yaşadıklarını söylememiz mümkündür. Mesela günümüz İbâzîleri hakkında bilgi veren Bârûnî'de Hariçî zihniyeti çağrıştıran bir ötekileştirme dilinin olduğunu söylememiz mümkündür. Zira İbâzî istilâhatında müspet anlamda kullanılan "imam" kelimesi ile kendilerince âdil olmayan kimseler için imam kelimesi yerine kullanılan "emir", "sultan" vb. lafızları kullandığını söyleyebiliriz. Örneğin üç milyon civarında İbâzînin yaşadığını söylediği Umân'da kâhir ekseriyetin âdil bir

⁷⁵ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 71.

⁷⁶ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 71.

⁷⁷ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 72.

⁷⁸ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 73.

⁷⁹ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 75.

⁸⁰ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 75.

⁸¹ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 76.

imam tarafından idare edildiğini, ama Maskat ve bazı sahil şehirlerin ise yine İbâzî olan sultan lakaplı emirin yönetiminde olduğunu ifade etmektedir.⁸² Günümüz İbâzîleri her ne kadar kendilerini Haricîlerden saymasalar da, İbâzîler Eş'arî gibi birçok fırak yazarı tarafından bizzat Haricîler olarak zikredilmişlerdir. Zaten kendisi İbâzî olan Şemmâhî, Nehrevân ehlinin tümünün İbâzî olduğunu ifade etmektedir.⁸³ Bu yaklaşım tarzı ve değerlendirmede Haricî zihniyet açıkça görülmektedir. Onun için ister eski isterse günümüz İbâzîleri her ne kadar kendilerinin Haricî olarak değerlendirilmesini istemiyorlarsa da zihniyetlerinin Haricî bir zihniyet olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İbâzîlerin, Hz. Osman, Hz. Ali, tahkîm olayı vb. konularda Haricîlerin görüşlerini savundukları halde kendilerinin Haricî olarak isimlendirilmesine rıza göstermemeleri bir çelişkidir başka bir şey değildir. Zira aynı konularda aynı görüşte olmalarına rağmen kendilerini onlardan görmemeleri bir iddiadan öteye geçmemektedir.

Hz. Ali döneminde yaşanan tahkîm olayı neticesinde ortaya çıkan Haricî grup zamanla itikadî ve kelâmî görüşleriyle diğer kelâmî ekollerden farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Haricî topluluğun devamında Ezârika ve Necedât gibi fıraklar neş'et ettiği gibi İbâziyye de bu topluluğun ardılları olarak neş'et etmiştir. Ama buna rağmen birçoğu kendilerinin Haricîlikle anılmasına karşı çıkmaktadırlar. İbâzîlerin içinde neş'et ettiği Haricîlerle örtüşen görüşleri çok olmakla birlikte onlardan farklı düşündükleri görüşleri de vardır. Farklı olan bazı görüşlerine rağmen diğer görüşlerinden hareketle İbâzîlerin Haricî bir fırka olduklarını söyleyebiliriz.

2.1. İbâziyye'nin Haricîliğin Ezârika Koluyla Örtüşen Görüşleri

İlk dönem makâlât eserlerinde İbâziyye'nin Haricîliğin bir alt kolu olarak zikredilmesi zamanla birçok İbâzî tarafında eleştirilmiştir. İbâzîler, kendilerinin Haricîlikle anılmasına karşı çıkmaktadırlar. Bu karşı çıkışlarına rağmen İbâzîliğin Haricîliğin bir alt kolu olduğuna dair birçok karine vardır. Bu hususta İbâzîler ile diğer Haricî kolların örtüşen birçok görüşlerinin olduğunu söylemek mümkündür. Kendileri gibi düşünenleri dost edinmek anlamına gelen tevellâ, kendilerinden saymadıkları kişilerden uzaklaşmak anlamına gelen teberrâ, küfür ehlinde saydıkları kişilere karşı cihada çıkmak anlamında kullandıkları huruç, iman, imâmet vb. birçok konuda benzer görüşlere sahip olduklarını söyleyebiliriz. İlk dönem Haricî ve Şîî literatüründe sıklıkla kullanılan kavram çiftlerinden olan tevellâ ve teberrâ kavramları İbâzîler tarafından da sıkça kullanılmaktadır. Teberrâ, isyankârlardan uzak durmak, Allah'a tövbe edinceye kadar onlardan uzak durup, onları yok hükmünde görmek anlamına gelmektedir. Tevellânın anlamı ise Allah'a itaat eden kişileri dost edinmek, onlar için istiğfarda bulunmak ve onları dünyevî işlerde desteklemektir. Tevellâ ve teberrâyı hem şahıslara hem de topluluklara karşı vacip gören günümüz Mizâbî İbâzîleri de seleflerinin uygulamalarını icra etmektedirler.⁸⁴ Şunu da belirtelim ki Sâlim b. Zekvân, İbn

⁸² Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbâziyye*, 30.

⁸³ Kâsım b. Süleyman b. Muhammed b. Ömer eş-Şemmâhî, *el-Kavlu'l-metîn fi'r-red ala'l-muhâllifîn*, (y.y.: Matbaatu Mecelleti'l-Menâr, 1334/1915), 51.

⁸⁴ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbâziyye*, 73-74; Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı", 181-182.

Sellâm, Kalhâtî, Vercelânî, en-Nizvânî ve daha birçok İbâzî âlim Allah'ın yasakladığı fiilleri işleyenlerden teberrî ettiklerini ifade etmektedirler.⁸⁵ Zaten bu görüşün Haricîlerin genel görüşü olduğu bilinmektedir. Bundan hareketle günümüz İbâzîleri de dâhil olmak üzere İbâziyye'nin bu konuda Haricî zihniyete sahip olduğunu söylememiz mümkündür. Yine onlar, Muvahhitlerden âsî olanların azaplarının her ne kadar kâfirlerden daha düşük derecede olduğunu söylüyorlarsa da onların da cehennemde ebedî kalacaklarına dair olan inançları; imanı, söz, tasdik ve âmelden ibaret görmeleri; şefaatin tövbe eden ve sözüne sadık kalanlar için olacağı şeklindeki düşüncelerinin Haricîlerin düşüncelerine benzer olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁶ İlk dönem İbâzîleri, Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr gibi Cemel vak'asında yaptıklarından dolayı tövbe eden sahabiler hakkında olumlu kanaate sahip olmuşlar ve onlardan razı olmuşlardır. Ama kendilerine göre dinin zahirine aykırı davranıp ısrar eden ve bundan dolayı da tövbe etmeyen sahabelerden ise razı olmamışlardır. Müteahhirin İbâzîlerden bazıları ise bu hususta tevakkuf edilmesi ve bu konulara dalınmaması gerektiği görüşünde olmuşlardır.⁸⁷ Bârûnî'ye göre Eş'arîler ise sahabenin tümünü ma'zûr görüyorlar ve hepsinden razıdırlar. Hz. Ali'ye karşı çıkan Muaviye ve taraftarlarına rıza gösterirlerken, Nehrevân ehlinde birçok sahabî olmasına rağmen onlara buğzetmişlerdir. Bârûnî, İmâm Ali'nin Nehrevândakilerin ölümü üzerine büyük bir pişmanlık duymasına rağmen Eş'arîlerin sahabe hakkındaki bu ayırımının büyük bir cahillik olduğunu ifade etmektedir.⁸⁸ İbâzîlerin bu görüşlerinden hareketle onların sahabe hakkındaki yaklaşımlarının Haricîlerin yaklaşımı gibi olduğunu söyleyebiliriz.

İbâzîler'in Haricî bir fırka olduğuna dair en güçlü delillerden birisi de, onların Nehrevân ehli hakkındaki müspet değerlendirmeleridir. Daha önce de geçtiği üzere İbâzîler, din kavramı üzerinde çokça dururlar ve resmini çizmeye çalıştıkları dine uyanlar ile uymayanlar şeklinde bir tasnife giderek, insanlar hakkında kanaatlerini belirtirler. Örneğin Nehrevân ehlinin Muhakkime ve Şurât olduğunu vurgulayan en-Nizvânî'ye göre Nehrevân ehlinin uyguladığı din, zahirî hüküm itibarıyla Hz. Ömer, Hz. Ebubekir, Hz. Peygamber ve Allah Teâlâ'nın diniyle aynıdır ve aralarında herhangi bir fark da yoktur. Şurât ve Muhakkime'nin dini üzerine ölen kişi cennetlidir, ona muhalif olarak ölen kişi ise cehennemlidir.⁸⁹ Bu ifadelerde açıkça görüldüğü gibi en-Nizvânî, Nehrevân ehli, Muhakkime ve Şurât hakkında çok müspet bir yaklaşım sergilemekte ve buna muhalif bir şekilde ölen kişilerin ise cehennemlik olduğunu tereddütsüz bir şekilde ifade etmektedir. Çünkü ona göre Nehrevân ehlinin dinine muhalif olan kişiler, fâsık ve cahillerin

⁸⁵ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 97-98; İbn Sellâm el-İbâzî, *Bedu'l-islâm ve şeraiu'd-dîn*, 66-67, 94; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 423,425; Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3: 180-186; Kâşif, "Mukaddime", *el-Keşf ve'l-beyân*, 1: 1.

⁸⁶ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3: 180-181; Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbaziyye*, 73-74. İbâzîlere göre tevellâ ve teberrâ'nın ne anlama geldiği ve kimler için gerçekleştiğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-Burhân*, 3: 180-186; Hizmetli, "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı", 182-202.

⁸⁷ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbaziyye*, 75.

⁸⁸ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbaziyye*, 75-76.

⁸⁹ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 136.

hükümlerine değil de Allah'ın hükmüne çağırın kişilere karşı çıkan kişilerdir. Öyle ki en-Nizvânî, Nehrevân ehline muhalif olarak ölen kişinin cehennemlik olduğuna dair şahitlikte bulduklarını ifade etmektedir.⁹⁰ en-Nizvânî, Abdullah b. İbâz'ın ölünceye kadar yaşadığı din olan İbâziyye'nin dininin Muhakkime'nin, Şurât'ın ve Nehrevân ehlinin dini olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bunların yolunu takip edenler, Hz. Ömer'in, Hz. Ebubekir'in, Hz. Resulullah'ın ve Allah'ın dinini takip etmişlerdir. Abdullah b. İbâz'ın dini üzerine ölen kişi cennetlik, ona muhalif olarak ölen kişi ise cehennemliktir. Çünkü İbâziyye'nin dini üzerine ölen kişi, sözüyle, ameliyle ve niyetiyle Allah Teâlâ'yı gerçek anlamda dost edinmiştir. Ona göre ancak sözüyle, ameliyle ve niyetiyle Allah Teâlâ'yı dost edinen kişi İbâzî dini üzerine ölmüş demektir.⁹¹ Bu görüşlerden hareketle bu fikri benimseyen herkesin tartışmasız bir şekilde Haricî olduğunu söyleyebiliriz. Yine katı Haricîlerle İbâziyye'nin büyük günah işleyen kişinin hukuku konusunda ihtilaf ettiklerini söylemek mümkündür. Buna karşılık tövbe etmeyen büyük günahkâra farklı sıfatlar verseler de cehennemlik olduklarını söyledikleri için itikadî noktada birleşmiş oluyorlar. Yukarıda aktardığımız hususlar, özellikle de İbâzîlerin Nehrevân ehli, Şurât ve Muhakkime'yi Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Resulullah ve Allah Teâlâ'nın dininin takipçileri oldukları şeklindeki değerlendirmeleri bu konu hakkındaki görüşümüzü açıklamaktadır. Bundan dolayı İbâzîliğin Haricîlik olduğunu, İbâzîlerin kabullenmedikleri ve onunla anılmasına karşı çıktıkları isimlendirmenin Ezârika olduğunu söylememiz mümkündür.

Haricîlikte sıkça kullanılan "huruç" kavramı İbâzîler tarafından da kullanılmaktadır. Örneğin ilk İbâzî âlimlerden İbn Zekvân kendilerini tavsif ederken bizzat, huruç kelimesini kullanmaktadır.⁹² İbâzîlerin Haricî olduğuna dair diğer güçlü delillerden birisi de İbn Zekvân'ın Hz. Ali dönemi olaylarını zikrederken ona karşı çıkıp sadece Allah'ı hakem kılanların "Müslümanların Haricîleri" ifadesini kullanmasıdır. O, Hz. Ali'ye karşı çıkanları Müslümanların Haricîleri şeklinde zikrederken bizzat "Havaric" lafzını kullanır.⁹³ Kalhâtî döneminde de İbâzîlerin kendilerinin Müslümanlar anlamında Haricî ya da İslâm yolunda huruç edenler anlamında Haricî olarak isimlendirilmesini kabul ettikleri ifade edilmektedir. Aynı şekilde Sıffîn Vak'asında Hz. Ali ile birlikte Kûfe'ye girmeyi reddedip Harûra bölgesine çekilmelerinden dolayı kullanılan Harûriyye isminin, Şurât ve Muhakkime isimlerinin kendilerine verilmesini kabul ettikleri ifade edilmektedir. Yine Abdullah b. Vehb er-Râsibiyye'ye nisbetle Vehbiyye olarak da isimlendirildikleri ifade edilmektedir.⁹⁴ Ayrıca Abdullah b. Vehb er-Râsibi'nin Haricîlerin liderlerinden olduğunu belirtmemiz gerekir.⁹⁵ Eş'arî, Haricîlerin kendilerinin Mârîka ismi hariç Harûriyye, Şurât, Muhakkime

⁹⁰ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 137.

⁹¹ en-Nizvânî, *el-Cevheru'l-muktasar*, 138.

⁹² İbn Zekvân, *es-Sîre*, 98.

⁹³ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 68.

⁹⁴ Kâşif, "Mukaddime", *el-Keşf ve'l-beyân*, 1: 10-11

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyin*, 1: 112.

isimleriyle anılmalarına rıza gösterdiklerini aktarmaktadır.⁹⁶ Kalhâtî, Hz. Ali'ye karşı çıkıp savaşan Nehrevân ehlini çok şiddetli bir şekilde savunmasına rağmen, Haricîlerdeki bozukluğu zikretmekte ve Ezârika başta olmak üzere istikamet ehli dediği kimselerden uzaklaşanlardan teberrî ettiğini ifade etmektedir.⁹⁷

Küfrün imanın karşıtı olduğunu söyleyen İbâziyye'ye göre iman, Yüce Allah'ın söz, itikad ve amel hususunda emrettiği her şeydir. Küfür ise Yüce Allah'ın cehennem va'îdinde bulunduğu her şeydir.⁹⁸ Ameli imanun bir parçası olarak gören İbâzî kelâmcı Vercelânî, bu hususta Mürcie'nin imanun kalpte ve dilde olan bir şey olduğu şeklindeki yaklaşımını eleştirmiştir.⁹⁹ Aslında Vercelânî'nin, eleştirdiği Mürcie'nin iman tanımının, Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar tarafından da savunulduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü onlar da ef'al-i cevârih'i imandan saymazlar. Vercelânî'nin eleştirdiği hususun amelle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Zira Haricî zihniyet, ameli imandan bir cüz olarak görünürken, Mürcie, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye onu imandan bir cüz olarak görmez. Bundan dolayı İbâzîlerin iman tanımının Haricîlerin iman tanımı olduğunu söyleyebiliriz.

Netice itibariyle diyebiliriz ki Ezârika, Necedât ve Sufriyye gibi Haricîlerin literatüründe sıkça kullanılan tevellâ, teberrâ, huruç, iman, imâmet ve hilafet vb. kavramlar İbâzîler tarafından da benzer anlamda kullanılmaktadır. İbâzîlerin bu kavramlara yükledikleri anlamların diğer Haricî kolların kullandıkları anlamlarda olması, ilk dört halife döneminden itibaren neş'et eden olaylar hakkındaki değerlendirmeleriyle diğer Haricî kollarının değerlendirmelerinin benzer olması gibi hususlardan hareketle İbâzîlerin Haricî bir fırka olduğunu söylememiz mümkündür. Benzer görüşlere sahip olmakla birlikte İbâzîlerin diğer Haricî fırkalardan özellikle de Ezârika'dan iman, küfür, şirk vb. konularda farklı görüşlere sahip olduklarını söyleyebiliriz.

2.2. İbâziyye'nin Haricîliğin Ezârika Kolundan Farklı Olan Görüşleri

İbâziyye ile diğer Haricî fırkaların birbirleriyle örtüşen birçok görüşü olmasına rağmen farklılaşan görüşleri de vardır. Diğer Haricî fırkalarda olduğu gibi İbâziyye'de de küfür kavramı sıkça kullanılmaktadır. İbâzîler iman ve amel konusunda diğer Haricî fırkalarla benzer görüşlere sahip olmalarına rağmen küfür meselesinde onlardan farklı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Zira İbâzîler küfür kavramını diğer Haricî fırkalardan farklı bir şekilde kategorize etmektedirler. Küfr-ü şirk ve küfr-ü inkâr kavramlarını kullanmakla birlikte küfr-ü nimet ve küfr-ü nifâk kavramlarını da kullanmaktadırlar. Muvahhitlerin âsilerine karşı küfür kelimesini kullanırlar ve bununla da kâfir-i nimeti kastederler. Onlara göre muvahhitlerin âsileri küfr-ü nimet ve küfr-ü nifâk taifesindedirler. Haricîlerin Ezârika kolunda olduğu gibi İbâziyye'de de küfr-ü şirk ve küfr-ü inkârda ise kişi İslâm dininden çıkıp kâfir olur.¹⁰⁰ Örneğin, Muhakkime'yi dost edinen

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 1: 109-110. İbâzîlerin Mârîka eleştirisi için bk. Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 1: 43-44.

⁹⁷ Kâşif, "Mukaddime", *el-Keşf ve'l-beyân*, 1: 11. Krş. Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 239 vd, 421 vdğr.

⁹⁸ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3: 118-119.

⁹⁹ Vercelânî, *ed-Delîl ve'l-burhân*, 3: 118.

¹⁰⁰ Bârûnî, *Muhtasar tarih-i İbâziyye*, 74.

İbâziyye'nin cumhuru, Muhakkime'ye muhalif olan kible ehlinin küfre girdiğini, ama bu küfrün şirk küfrü olmadığını söylemişlerdir.¹⁰¹ İbâzîlerin bu konuda diğer Haricî fırkaların zihniyetine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira küfür kavramını kullanmakla diğer Haricîlerle aynı görüşü benimsemektedirler. Ama küfr-ü şirk ve küfr-ü inkâr şeklinde değerlendirmeyerek onlardan farklı olduklarını söylememiz mümkündür. Şirk ehlini derecelendiren en-Nizvânî'ye göre âlemin kıdemini kabul eden Dehriyye ve Zenadîka birinci derecede şirk ehlidirler. Allah'ın bazı dinlerini kabul etmekle birlikte son peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) peygamberliğini inkâr eden Yahudiler, Hristiyanlar ve Zerdüşter ikinci derecede şirk ehlidirler. Üçüncü derecede şirk ehli olanlar ise Allah'ın dinini ikrar edip son peygamber Hz. Muhammed'i (a.s) tasdik eden Ehl-i Kible'den oldukları halde hak yoldan ayrılan ve Kur'an ile Sünnet'i kötü bir şekilde te'vil edenlerdir. en-Nizvânî'ye göre bunlar yetmiş iki fırkadırlar ve din ehlinin hükümleri kendilerine uygulanır. Bu görüşüne rağmen ona göre İbâzîlerin takip ettikleri yolun haricindeki yolu ısrarlı bir şekilde takip edenler hakirdirler, rezildirler ve cehennemde ebedî olarak kalacaklardır.¹⁰² İlk İbâzî âlimlerden İbn Zekvân, kiblelerine döndükleri sürece kavimlerindekileriyle nikâhlanmayı, onlara vâris olmayı kendilerine haram kılmadıklarını ifade etmektedir.¹⁰³ Bu konuda Eş'arî de benzer aktarımlarda bulunmaktadır. Ona göre İbâzîler de diğer Haricîlerin yaptıkları gibi muhalifleriyle nikâhlanmayı, mirasçı olmayı ve mallarının ganimet alınmasını helal addetmektedirler; ama bunun dışındaki uygulamaları ise haram saymaktadırlar. Örneğin şirke çağırmadıkları sürece onları gizliden gizliye öldürmeyi ve muhaliflerini dinlerine çağırmadıkça kanlarını akıtmayı haram görmektedirler.¹⁰⁴ Ne var ki İbn Zekvân'ın bu konu hakkındaki gerekçesi ise farklı problemleri barındırmaktadır. Çünkü o, kendi topluluğundakilerin durumunu münafıkların durumuna benzetmektedir. İbn Zekvân, Müslümanlar Münafıkların durumunu bildikleri halde onlarla evlenip onlara mirasçı olduklarını söyleyerek yaptıklarını meşrulaştırmaya çalışmaktadır.¹⁰⁵ Yine kiblelerine döndükleri sürece hiç kimseye zina suçunda bulunmadıklarını; ama birçok Haricînin ise kendilerinden uzaklaşanlara karşı bile bile zina iftirasında bulunmayı helal gördüklerini ifade etmektedir.¹⁰⁶

İbâzîlerin Ezârika'dan farklı düşündükleri meselelerden birisi de isti'raz ve kaade hakkındaki değerlendirmeleridir. İbn Zekvân gibi ilk dönem İbâzî âlimlerden, Kalhâtî ve diğer birçok âlimlerine kadar İbâzîler davetten önce isti'razı uygun görmemektedirler ve kaade'den teberrî etmemektedirler, hatta onları dost edindiklerini ifade etmektedirler.¹⁰⁷

¹⁰¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 1: 97.

¹⁰² en-Nizvânî, *el-Ceheru'l-muktasar*, 117-121.

¹⁰³ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 95

¹⁰⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 1: 97.

¹⁰⁵ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 95.

¹⁰⁶ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 95-96.

¹⁰⁷ İbn Zekvân, *es-Sîre*, 73, 98, 101; Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, 1: 97; Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 426-427.

Sonuç olarak İbâzîlerin iman, amel, tevellâ ve teberrâ gibi birçok konuda Ezârika ile aynı görüşleri benimsemekle birlikte isti'raz, şirk, küfür, kaade vb. konularda ise onlardan farklı düşündüklerini söyleyebiliriz.

Sonuç

Hız. Ali döneminde gerçekleşen tahkîm olayı neticesinde neş'et eden Haricî topluluk zamanla Ezârika, Necedât, Sufriyye ve İbâziyye gibi farklı kollara ayrılmıştır. İbâzîler diğer Haricî fırkalar gibi kendilerini Haricîlerin ilk nüvesi olan el-Muhakkimetü'l-Ûlâ'nın devamı olarak görmektedirler. Ancak marjinal olarak değerlendirdikleri Ezârika ve diğer Haricî fırkalarla ve hatta Haricîlikle bile anılmalarına sıcak bakmamaktadırlar. Kendilerinin Ehl-i İstikamet olduklarını ve diğer Haricî fırkalarla herhangi bir irtibatlarının olmadığını iddia etmektedirler.

İbâzîler, diğer Haricî fırkalar gibi Hız. Ebubekir ve Hız. Ömer dönemlerini olumlu bir şekilde değerlendirirken Hız. Osman'ın son altı yıllık dönemini ve Hız. Ali'nin tahkîm olayı sonrası dönemini ise olumsuz bir dille değerlendirmektedirler. İbâzîler her ne kadar kendilerinin Haricîlikle zikredilmelerine karşı çıkıyorlarsa da imâmet ve hilâfet, tevellâ ve teberrâ, iman ve amel gibi birçok konuda Haricîlerle benzer görüşleri savunmaktadırlar. Ama isti'raz, kaade hakkındaki yaklaşım, küfür ve şirk meselelerinde ise diğer Haricî fırkalardan farklı değerlendirmelerde bulunmaktadırlar. Buna benzer konularda farklı düşünmelerine rağmen diğer Haricîlerle birçok konuda benzer görüşlere sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu ortak görüşlerine rağmen birçok İbâzî, kendilerinin Haricîlikle anılmalarına karşı çıkmaktadır. İbâzîlerin biz Haricî değiliz iddialarının gerçeklikle bir bağlantısının olmadığını söylememiz mümkündür. Zira ilk dönem İbâzî âlimlerinden Sâlim b. Zekvân ve ondan sonraki birçok İbâzî düşünür, Ezârika'ya kadar olan Haricîleri ve onların uygulamalarını meşru görmektedirler. Şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki İbâzîlerin karşı çıktıkları gruplar, kendileri gibi Haricîlerin alt kollarından olan Ezârika ve Necedat'tır. Bundan dolayı İbâzîlerin, Ezârika Necedat ve Sufriyye'nin kendilerinden önceki "Müslüman Haricîlerin" yolundan ayrılarak marjinal görüşleri benimsediklerini; ama kendilerinin ise ilk Haricîlerin görüşlerini takip ettikleri düşüncesinde olduklarını söylememiz mümkündür.

Netice itibariyle birçok İbâzînin, kendilerinin Haricîlikle zikredilmelerine karşı çıkmalarına rağmen aralarındaki ortak kanaat ve uygulamalarından hareketle İbâzîlerin diğer Haricî fırkalar gibi marjinal görüşlere sahip olmayan mu'tedil bir Haricî fırka olarak günümüze kadar varlıklarını devam ettirdiklerini söyleyebiliriz. İbâzîler, Ezârika gibi aşırı Haricî gruplardan büyük günahkârın dünyadaki konumu, hukuku ve dini nitelikleri bakımından ayrılmaktadırlar. Dikkat çeken diğer önemli bir husus ise onların kendi mezheplerini din olarak telakki ederek kendilerinin dışındaki diğer mezheplerin ise dinden çıktıklarını ve cehennemlik olduklarını iddia etmeleridir. Diğer taraftan Haricîlik siyasî ve itikadî bir fırka olduğu için, İbâzîler, Muhakkime'nin ve Nehrevan Ehlî'nin tutumunu meşru saydıkları, muhalifleri ise cehennemlik olarak gördükleri için, başka hiçbir şart aramaya ihtiyaç duymadan bir Haricî fırkası olarak görülebilirler.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan. *Dirâsât fi'l-firaki'l-akâidi'l-islâmiyye*. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1967.
- Ateş, Orhan. "İbaziyye Haricî Bir Fırka mıdır?". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 17/1 (Ocak 2017): 1-23.
- Ateş, Orhan. "Salim b. Zekvân'ın Sîre'sinde Hz. Osman'la İlgili Kısımın İbâzî Fikirler Açısından Değerlendirilmesi" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık 2009): 99-114.
- Bahhâz, İbrahim. "Mu'tezilî Mizâbîler". Trc. Adem Arıkan. *İslâmî İlimler Dergisi* 12/2 (2017): 179-190.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-nâciye minhum*. Thk. Licnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî fî Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd. Beyrût: Menşurâti'l-Dâri'l-Âfâki'l-Cedîd, 1982.
- Bârûnî, Ebû Rebî' Süleyman. *Muhtasar tarih-i İbâziyye*. y.y.: Mektebetu'd-Dâmirî, 1995.
- Erdemci, Cemalettin. *İbn Sellam el-İbâdî ve İtikadi Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 1996.
- es-Sa'dî, Cumeyyil b. Hamîs b. Lâfî b. Hilfan b. Hamîs. *Kamusu's-şeri'a el-Hâvî Turukuhe'l-Vesî'ah*. 5 Cilt. Umân: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1983.
- es-Salihi, Azmi M. S. - Öz, Mustafa. "Hariciler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 175-178, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Nşr. Naîm Zerzûr. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 2005.
- Hizmetli, Sabri. "İbâdilikte Velâyet ve Berâet İnancı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986): 180-204.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâdiye'nin Siyasî ve İtikadî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976): 323-344.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hariciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 169-175, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 256-261. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Sellâm el-İbâzî. *Bedu'l-islâm ve şeraiu'd-dîn*, Beyrut: Wiesbaden, 1986.
- İbn Zekvân, Sâlim. *es-Sîre Bir Hâricî/İbâdî Klasığı*. Trc. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Said el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*. Tahkik ve Şerh eden: Seyyide İsmail Kâşif. 2 Cilt. Y.y.: Metâbi' Sicili'l-Arab, 1980.

- Kâşif, Seyyide İsmail. "Mukaddime". *el-Keşf ve'l-beyân*. Tahkik ve Şerh eden: Seyyide İsmail Kâşif. 2 Cilt. Y.y.: Metâbi' Sicilî'l-Arab, 1980.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kutluay, Yaşar, "İbâdîlere Ait Bazı Metinler", *AÜİFD* 15 (1967): 141-149.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye beyne'l-Fırakî'l-İslâmiyye İnde Küttâbi'l-Makâlât fi'l-Kadîm ve'l-Hadîs*. 2. Baskı. 1 Cilt. Y.y: b.y., 1994.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâziyye Mezhebun İslâmiyyun Mu'tedilun*. 2. Baskı. Y.y.: Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'd-Diniyye Mektebetu'l-İftâ', 1979.
- Madelung, Wilferd. "Eş'arî Öncesi Kelâma Şiî ve Haricî Katkı". Trc. Süleyman Akkuş. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 161-184.
- Mezâtî, Ebû Ali er-Rabî' b. Yahlef. *et-Tuhefu'l-mahzune fi icmâi'l-usûli'ş-şer'iyye ve meânîhâ*. Thk. Mahmûd el-Endülüsî. Y.y: b.y., 2009.
- Nizvânî, Ebubekir Ahmed b. Abdillâh b. Mûsâ el-Kindî. *el-Cevheru'l-muktasar*. Thk. Seyyide İsmail Kâşif. Kahire: Umân Milli Miras ve Kültür Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Öz, Mustafa. "İsti'raz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 374, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. "Kaade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 589, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Mahfuzat: Cezayir İbâdîleri Arasında Beş Gün", *İslami İlimler Dergisi* 10/1, (Bahar 2015): 169-185.
- Şemmâhî, Kâsım b. Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *el-Kavlu'l-metîn fi'r-red ala'l-muhâllifîn*. Y.y.: Matbaatu Mecelleti'l-Menâr, 1334/1915.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihel*, Thk. Emîr Ali Mehnâ- Ali Hasan Fâğûr. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kesb Nazariyesi". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1, (2018), 39-51.
- Vercelânî, Ebû Ya'kub Yusuf İbrahim. *ed-Delîl ve'l-burhân*. Thk. eş-Şeyh Sâlim b. Hamdu'l-Hârisî. 3 Cilt. Maskat: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 2006.
- Werner Schwartz. eş-Şeyh Sâlim b. Ya'kub. "Mukaddime". *Bedu'l-İslâm ve Şeraiu'd-Dîn*, Beyrut: Wiesbaden, 1986.
- Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâricîliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
- Yıldız, Harun. "Sâlim b. Zekvân ve es-Sîre Adlı Eseri". İbn Zekvân, Sâlim. *es-Sîre Bir Hâricî'l-İbâdî Klasığı*. Trc. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Yıldız, Harun. "Ali Yahya Muammer'in Çalışmalarında İbadilik". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* 8/1 (Bahar 2015): 7-51.

Yıldız, Harun. "Haricî Düşüncenin Gelişimi". *OMÜİFD* 11 (1999): 257-270.



ATOMCU-DUALİST-TESLİS ANLAYIŞINA KARŞI MU'TEZİLE'NİN MEYDAN OKUMASI: YENİ BİR TANRI-ÂLEM TASAVVURU*

Yusuf ÖTENKAYA

Arş. Gör., Bülent Ecevit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Zonguldak
Research Assistant, Bülent Ecevit University Faculty of Arts and Sciences, Zonguldak

yusufotenkaya@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6721-4888

Öz

İslâm teoloji/kelâm geleneğinin filizlenmeye başladığı dönem; yoğun siyasi gelişmelerin, iç savaşların ve hilafet tartışmalarının yaşandığı bir evre olmasının yanı sıra, kendisinden önce üretilen felsefi ve dinsel anlamda yaşanan gelişmelerle paralel bir seyir izlemiştir. Bu anlamda kelâm tartışmalarının, siyasi olgu ve olayları göz önünde bulundurarak incelenmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, Mu'tezile'nin; nasıl, hangi şartlarda ve nelere itiraz ederek ortaya çıktığı, teoloji anlayışlarında neleri slogan haline getirdiği incelenecektir. Daha spesifik bir şekilde Grek geleneğinde üretilen felsefi metinler bilhassa atomların bölünemez olduğu iddiası, Hristiyanların teslis teolojisi ile Zerdüştlere dualizm anlayışı, Mu'tezile'nin tarihsel bağlamda nasıl tepkisini çekti ve apolojik anlamda ne tür karşı koyuşlara sebebiyet verdiği tafsilatlı olarak tartışılacaktır. Bu mesele sadece itikat boyutunda ele alındığında gayet tabii eksik kalacaktır. Bu amaçla Mu'tezile'nin beş esasından biri sayılan tevhid anlayışının o dönemin bağlamında ne anlam ifade ettiği ve nelere itiraz ettiği değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Teoloji, Mu'tezile, Atomculuk, Dualizm, Teslis.

THE CHALLENGE OF MU'TAZILA AGAINST THE ATOMIC-DUALIST-TRINITARIAN UNDERSTANDING: A NEW GOD-WORLD IDEA

Abstract

The Islamic theology was born into an atmosphere where there was a considerable amount of philosophical developments and different religious thoughts. Its emergence was also parallel with the intense political conflicts, civil wars, and caliphate debates. Thus, the theological debates should be examined in relation to those political developments. In this study, the Mu'tazili school of theology will be discussed by addressing these questions: How and under what conditions the school emerged, what types of reaction the Mu'tazili theologians made to those circumstances, and what kinds of slogans they made in their theological system. More specifically, this paper will discuss the Mu'tazili reactions to the allegation that the atoms are indivisible, which was transferred through philosophical texts in Greek. Furthermore, it will focus on the question how the Zoroastrian dualism and the trinitarian theology of Christianity attracted the reaction of the Mu'tazilā and what sorts of apologetical oppositions the school

* Bu makaleyi titizlikle inceleyip kıymetli fikirlerini, eleştirilerini ve tavsiyelerini esirgemeyen Murat Akın, M. Altuğ Yayla, Havva Sebetci ile isimlerini bilmediğim hakem hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim..

made. These problems would not be covered if it was examined only within the context of belief. For this purpose, the Mu'tazilî account of *tawhîd*, one of the five principles of the Mu'tazilâ, will be revisited in relation to the school's response to those religions.

Keywords: Kalâm, Theology, Mu'tazilâ, Atomism, Dualism, Trinity.

Atf / Cite as: Ötenkaya, Yusuf. "Atomcu-Dualist-Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezile'nin Meydan Okuması: Yeni Bir Tanrı-Âlem Tasavvuru". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 319-346.

Summary

Within the first century of Islâm after the death of the Prophet, Muslims conquered many places. A large part of the Middle East, North Africa and Central Asia have entered under the Islâmîc rule and have been rapidly Islâmized. The rulers let converts keep their local cultures. In other words, they accepted Islâm as a religion and maintained their old cultures, traditions and habits. Thus, Muslims in general, especially in the period of Umayyads, met different concepts of God. On the other hand, the Mu'tazilî theologians argued against the Umayyad rules for their exploitations of the Islamic principles and their misconception of God. The theologians formulated their theological system primarily based on God's unity (*tawhîd*) and God's justice (*'adâla*), and suggested theories in light of those principles. In this connection, human's actions became the most important issue for them. The common mentality of the Umayyad rules to which the theologians objected was that men cannot act without God's knowledge and His will. In doing so, the rulers intended to legitimate their own power and alleged as an excuse for their misgovernment.

On the other hand, as a reaction to the Umayyad rulers, the Qadariya argued that God cannot be unjust. This consciousness evolved from a God-centered point to a human-centered point about human actions at the beginning of the 8th century. In other words, it was emphasized that it is human's responsibility to choose his actions. On the contrary, the Umayyad rulers developed the understanding that God seals the hearts of men and therefore they become infidel. But this view was rejected by the Mu'tazilâ on the ground of their argument that God does not do evil or anything injustice against humans. According to the Mu'tazilâ, if men were to act by God's will, then what would be the importance of reward and punishment or the day of judgement? Their main theories concentrate on the principles of God's unity and justice. These principles also led them to reject God's attributes. According to the school, accepting the divine attributes such as God's knowledge of future would violate their view of God's *tawhîd* and His justice. With respect to God's essence and the eternity of divine attributes, the status of the Qur'an became the central disagreement between the Mu'tazilâ and the people of ḥadīth (*ahl al-ḥadīth*). The people of ḥadīth held that God has eternal attributes, which are mentioned in the Qur'an, and those attributes should be accepted without questioning their modality or interpretation (*ta'wīl*) of them, whereas the Mu'tazilâ argued that those attributes in the Qur'an cannot be accepted literally, and hence they need to be interpreted. Otherwise, a multiplicity of eternal beings (*ta'addūd al-qudama'*) other than God would be the case.

There are many discussions about where the idea of atomism came to the Islāmic theology. Many of the scholars suggested that it came from the Greek philosophy, while some argued that it came from India. However, instead of discussing where the atomism of Kalam came from, we will examine whether, or not, it addressed some religious problems such as God's *tawhīd* in Kalam. Before proceeding to this issue, we need to examine how atomism was evaluated in the Greek philosophy. When we approach to hylomorphism (substance and accident) in term of Greek atomic model, one might say that Galen's account of atomism did not seem to have suggested a novel explanation to the problems of the time. The chief issue was whether atoms were divisible, or not. Aristotle argued that they are divisible whereas Epicurus held that atoms are infinite and eternal. What makes Galen's explanation of atomism significant is his attempt to examine the issue within not only physics but also theology. Thus, the problem became one of the theological issues. Like Aristotle, Galen maintained that atoms were divisible. However, Galen's main intention was not to reveal that atoms could be divided forever, but rather to reject the natural law. Just like this, according to the Mu'tazilī theologians, the divisibility of atoms was obligatory. Otherwise, this would violate God's transcendence (*munazzah*). According to those who advocated this idea, if atoms were not divisible or disappeared, they would become eternal beings like God. Therefore, we will claim that it was the only possible option for the Mu'tazilī theologians to challenge the indivisibility of atoms because God needs to be excluded (*tanzīh*) from all things.

Kindī, (d.259/873) known as the first Muslim philosopher, formulated and systematized the issue of the creation of the universe by greatly benefitting from John Philoponus (d.570 AD). After Kindī argued that the universe was created (*makhlūq*), he claimed that the first movement of the universe, its object and time should be simultaneous, by noting that all three are coexistent. Since the universe is not eternal, its origination must have happened in a moment and with a movement. Ultimately, the universe, its movement and its time must be simultaneous; in other words, the first movement does not precede time or vice versa. According to Kindī, it is impossible for them to be infinite (*lā mutanāhī*). Therefore, atoms that make up bodies must disappear after a certain period of time. In fact, according to Nazzām (d.230/845), a piece that is not its part is impossible (*juz' ghayr juz' mustahil*). In other words, there must be another part of each piece.

The Mu'tazilā criticized all the approaches that seem to violate God's unity. The school undermined not only Islamic sects but also other religions in this regard. Manicheism and Christianity were among those religions. Manichaeism was reminiscent of Zoroastrianism. The origin of goodness was the eternal light, and the source of evil was the eternal darkness. Good and bad acts of man come from these two eternal beings. In the Mu'tazilā's thought, God is the only eternal being. On the other hand, linking human actions to these two eternal beings in a deterministic manner is in contradiction with the Mu'tazilī argument that man performs his actions by his free will. God's unity was accepted in the early

Christian period but later on, the divinity was attributed to Jesus. According to their approach, Muslims also attributed divinity to the Qur'an. The reason why the Mu'tazilâ sees the Qur'an as a creature (*makhlûq*) is to prove God's transcendence and unity.

Giriş

Kelâm ilminin İslâm düşünce geleneği bağlamında nasıl bir ilâhî sıfat¹ tasavvuru geliştirdiğini ele almadan evvel, bu ilmin ne olduğu ve neleri amaçladığının kısaca izah edilmesi gerekmektedir. Ebû Hanife'nin (ö.150/767) kelâm ilmine olan yaklaşımına baktığımızda, bu ilmi "dindeki fıkıh" olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Dindeki fıkıh da ilimdeki fıkıhtan üstün tutmaktadır. Ona göre dindeki fıkıh asıl olup ilimdeki fıkıh ise fûrûdandır.² Nitekim *Fıkıh Usûlü* isimli eserinde H. Karakaya da dindeki fıkıhın daha üstün olduğunu belirtmektedir. Onun naklettiği en önemli argüman, "Allah kime hayır dilerse, onu dinde fâkih kılar" şeklindeki hadistir.³ Burada dikkat edileceği üzere "dinde fâkih olmak" Allah'ın bir kula ihsan edebileceği en önemli nimettir. Ebû Hanife bu teorisinde dindeki fıkıh, nassları derin bir şekilde öğrenebilme anlamında kullanmakta olup, dindeki fıkıh her şeyin, her türlü aklî ilimlerin aslı ya da temeli olarak görmektedir. Çünkü ileride yeri geldikçe değineceğimiz üzere, Ebû Hanife, kendi döneminde ortaya çıkan ilâhî sıfat meselesini, ve bu hususta ortaya atılan aklî argümanları yeterli bulmadığından, ilimdeki fıkıh (tefakkûh) nazaran dindeki fıkıh üstün tutmuştur. Ümmetin düşünsel anlamda tahrifâta uğramasına karşı böyle bir teori geliştirmiştir.

Ebû Hanife'nin bu tarifinden yola çıkarak erken İslâm düşünce tarihinde kelâm ilminin nasıl algılandığı, diğer dinlerle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu, nasslar özelinde müteşabih ayetlerin nasıl tasavvur edildiği, bunları te'vil etme gayreti içerisinde bulunanların bid'at ehli olup olmadığı ve bunun neticesinde hakikât-mecâz anlayışının nasıl ortaya çıktığı ile birlikte geliştirdikleri bilgi teorileri ve tüm bunların sıfat-ı ilâhiyye tasavvuru üzerinde nasıl bir etki oluşturduğu değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda bu çalışmadaki esas amacımız, Mu'tezile'nin geliştirmiş olduğu Tanrı-âlem ilişkisi üzerinde Zerdüştlüğün, Hıristiyanlığın ve Grek düşüncesinin, felsefî ve teoloji düzleminde nasıl bir etkide bulunduğu, bunlara istinaden nasıl bir teolojik inanış biçimi ortaya koydukları, geliştirdikleri doktrinlerin nasıl bir tarihsel konjonktürde ortaya çıktığı ve son

¹ İsim Arapça'da müsemmaya delalet etmekteyken sıfat ise mevşufa delalet etmektedir. Her ikisi de varlık alanına işaret etmektedir. Her sıfat isimdir ancak her isim sıfat değildir. Mesela Bekir, Zeyd gibi özel isimler birer sıfat değillerdir. Ancak Kâdir hem sıfat hem de isimdir. Kûfe'li dilcilerle göre ise "isim" kelimesi "vesm" kelimesinden gelmekte olup işaret anlamındadır. Bkz. Rıza Berenjezar, *Kelâm ve'l-akâid et-tevhîd ve'l-'adl* (Irak: Câmî'atü'l-Mustafa el-âlemîyye, 2000), 84-85.

² Bedrân Mesûd b. Hasan, "Mâhiyet-i 'İlm-i Kelâm Dirâset-i Vasfiyyet-i Târîhiyye," *el-Akademîyyet-i lî'd-Dirâsâti'l-İctimâiyye ve'l-İnsânîyye* 19 (2018): 197, 199.

³ Hasan Karakaya, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2014), 33.

olarak mahlûk-muhdes teorisinin o dönemin kelâm/teoloji anlayışında nelere karşılık geldiğini anlamlandırabilmektir.

Hız. Peygamber'in vefatından daha yüz sene geçmeden pek çok bölge İslâm beldesi haline gelmişti. Başta Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Orta Asya'nın büyük bir bölümü İslâm devleti'nin hâkimiyeti dairesine girmiş ve hızla İslâmlaşmışlardır. Bu durum zamanla yerel kültürlerin İslâm içerisinde hayatîyetlerini devam ettirmesine neden olmuştur. Yani İslâm'ı din olarak kabul etmekle birlikte eski kültürlerini, geleneklerini ve alışkanlıklarını sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla genel anlamda Müslümanların Tanrı tasavvurunda bir dizi değişiklikler yaşanmaya başlamıştır. Bu bağlamda değişen Emevî Tanrı anlayışını şiddetle eleştiren Mu'tezile, Allah'ın adaleti meselesini gündeme getirip, buradan kendilerince teoriler üretmeye başlamışlardır. Onların takıldığı en önemli mesâil arasında hiç kuşkusuz kader meselesi bulunuyordu. Kaderîlerin, *insan eylemlerinden sorumludur* teorisi, I./VIII. asrın sonlarına doğru kelamcı gruplar tarafından insan merkezli bir noktaya evrilmişti. Bu anlayışın karşısında yer alan grup, Allah'ın insanların kalplerini mühürlediğini ve bu nedenle kâfir oldukları anlayışını geliştirmişti. Fakat bu görüş Mu'tezile mezhebinde reddedilmişti. Çünkü onlara göre Allah âdil olduğu için kötülük/adaletsizlik yapmazdı.⁴ Ehl-i hadis'e göre Allah âlemi yaratmadan evvel her şeyi planlamış ve tasarlamıştı. Tüm insan eylemleri Allah'ın isteğiyle gerçekleşiyorsa, o zaman cezalandırılmanın ya da hesap gününün ne önemi var? İşte bu soru havada kalıyor ya da tam mânâsıyla cevaplandırılmıyordu. Diğer taraftan büyük günah meselesi yüzünden çıkan tartışmalarda Haricîler; onların kâfir olduğunu, ehl-i hadis ise olmadığını söylerken, Mu'tezile; *el-menzile beyne'l-menziletayn* ifadesini kullanmıştır. Onların esas teorileri ise tevhid ve adalet ilkesi üzerinde yoğunlaşmış, Allah'a sıfat izafe edilmesinin O'nun tevhid anlayışına zarar vereceğini, O'nun her şeyi bilmesinin ise adalet anlayışına zarar getireceği üzerinde temerküz etmiştir.⁵ Bu meseleler bağlamında cereyan eden tartışmalar neticesinde Allah'a sıfat izafe edilmesi nispetinde bir dizi teoriler geliştirilmişti. Kimileri (ehl-i hadis) Allah'a Kur'an'da izafe edilen sıfatların keyfiyetinin sorgulanmayıp, nasıl geçiyorsa o şekilde imân edilmesi gerektiğini savunurken, kimileri de (Mu'tezile) Kur'an'da izafe edilen sıfatların literal anlamda kabul edilemeyeceğini, mecâzın bulunduğunu söylemişlerdir. Onlara göre aksi takdirde *teaddüd-i kudemâ'6*'nın husûle gelmesi kaçınılmaz olur ki ontolojik anlamda bunun

⁴ Frank Griffel, *Al-Ghazali Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 124.

⁵ A.J. Wensinck, *The Muslim Creed Its Genesis and Historical Development* (London: Routledge Publishing, 1965), 58-60.

⁶ Gazzâlî, felsefecilere hitaben teaddüdün imkansızlığını nasıl bilirsiniz, şeklinde bir soru yöneltmiştir. Buna cevap olarak bazıları teaddüdün (çokluk) imkansız olduğunu çünkü Zât'ın Bir/Tek olarak düşünülebileceğini, O'nun bu minvalde çokluğa sahip olmasının imkansız olduğunu belirtmişlerdir. Bu teoriyi ispat etmek için Zât ve sıfatın benzer olmadığı zaman ya her ikisi de birbirinden bağımsız olarak var olacaktır ya da onların her ikisi de birbirini tamamlamak için bir araya gelecektir veyahut da onlardan biri diğerine ihtiyaç duyacaktır. İlk önermeye göre onların her ikisi de zorunlu varlık olmalıdır ki bunda tehafüt olup her ikisi de dualiteye sevk eder ve imkansızdır. İkinci önerme de hatalıdır, çünkü bu sefer de onların her ikisi de zorunlu varlık olmayacaktır. Üçüncü önermeye gelince; biri diğerine bağlıdır ve onun için bir sebep mesabesinde. Dolayısıyla zorunlu varlık, kendi Zât'ı ile zorunlu olup kendisini var edecek

kabul edilmesi mümkün değildir. Yalnız hemen ifade edelim ki ehl-hadis ile Mu'tezile, Allah'a nispet edilen sıfatlar konusunda farklı görümler de aynı şeyleri düşünmüş, aynı kaygıları taşımışlardır. Kullanmış oldukları lafızlar farklı da olsa nihayetinde delâlet ettiği kavram alanı Allah'ı ta'zim etmektedir. Söz gelimi Kelâm'da Mu'tezile, felsefede ise İbn Sînâ üzerinde ciddi tenkitleri bulunan ve her defasında âlemin fiziksel işleyişi hususunda her zaman tabii kanunların geçerli olmayacağını savunan Gazzâlî, (ö.505/1111) atomculuk mevzusuna hiç değinmemesine rağmen âlemin kıdemini reddetmiştir. Nitekim onun ve takipçilerinin ekol haline getirdiği tehafütler sadedinde âlemin yok olacağı, kıdeminin ve ezeliğinin mümkün olmadığı vurgulanmıştır.⁷

Mu'tezile'nin esas kaygısı süphan olan Allah'ın her şeyden tenzih edilmesiydi. Bu anlamda O'nun aşkınlığının naklî argümanların yanı sıra aklî argümanlarla da ortaya koyulması gerekiyordu. Malûm olduğu üzere Galen'in (ö.210) esas derdi atomculuğu reddetmek değil, atomculuğun ardında yatan tesadüfîlik anlayışını çürütmektir. Tıpkı bunun gibi atomculuğu tartışan mütekellimler, onun bölünemez olmasını ya da kendi başına ezeli-ebedî varlık olmasını, Tanrı'nın her şeyden münezzehliği ve O'nun mahlûkâtta olan farkına, eşsizliğine hâle getirmesi sebebiyle reddetmişlerdi. Atom ya da cevher-i ferd düşüncesini tarihsel zemine indirgediğimizde de, Hıristiyan ve Müslüman teologların bu meseleye olan yaklaşımlarının aynı problemlere cevap üretmek şeklinde olduğu görülecektir. Yani Hıristiyan teologların Galen'e bağlı kalıp atomculuğa karşı çıkmalarının en büyük sebebi, şans/tesadüf tezine karşı olmalarıdır. Nitekim J. V. Ess'in verdiği bilgiye göre, Hıristiyan teologlar nezdinde atomculuk; âlemin yaratıcısı gibi doğaüstü ilkeleri dikkate almaksızın tamamıyla tesadüfen oluştuğuna yönelik bir açıklama uğraşından ibaretti. İslâm kelâmcılarına geldiğimizde ise Allah'ın her şeyden tenzih edilmesi gerektiği için atomculuğa karşı çıktıklarını görüyoruz.⁸ Görüldüğü üzere buradaki farklılık sadece lafızda olup mânâ itibarıyla aynı sonuca çıkmaktadır. Bir diğer anlatımla, atomların başlı başına ve kendisiyle kâim yegâne varlık oluşu iddiası, her iki teoloji açısından da atomculuğa karşı teorilerin geliştirilmesine neden olmuştur. Bu doğrultuda biz bu çalışmada ilk olarak atomculuk meselesinin dinî gayelerle nasıl ortaya çıktığını, Galen'in fizik'le ilgili bir hususu nasıl dinî tartışmaların konusu haline getirdiğini tartışacağız. Akabinde Müslüman mütekellimlerin atomun sonsuza kadar bölünmesi gerektiği sözünü hangi sâiklerle ortaya attıklarını tartışmak sûretiyle Mu'tezile kelâm anlayışında Tanrı'nın eşsizliği ilkesi ile mahlûk-muhdes teorisini bu pencereden gözlemleyeceğiz.

sebebe sahip olmayandır. Zorunlu varlık yani Zât kendisiyle zorunlu olurken sıfatlar ise başka şey vasıtasıyla zorunlu olabilir. Bkz. İbn Rüşd, *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence) Volumes I-II*, ed. Simon Van Den Bergh (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 189.

⁷ L.C.W. Van Lit, "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahafut al-falâsifa Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015): 383.

⁸ Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", trc. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 256.

Atomculuk düşüncesinin Grek/Yunan geleneğine nazaran Hint düşüncesinin bir ürünü olduğu hususunda pek çok çalışma C. Karadaş tarafından yapılmıştır. Karadaş'a göre atomculuk düşüncesi İslâm'a Hintliler marifetiyle dâhil edilmiştir. Onun bu hususta öne sürdüğü en önemli argüman, Hint bilgini Kanada'nın geliştirdiği atomculuk sisteminin Hıristiyanların teklif ettiğinden daha fazla İslâm atomculuk düşüncesiyle örtüşmesiydi. Karadaş'ın verdiği bilgiye göre bu fikir ilk defa Schmölders tarafından 1840'lı yıllarda ortaya atılmıştır. Bundan elli yıl sonra Mabilieu bu iddiayı kelâm atomculuğunun Hint düşüncesinden geldiği noktasına götürmüştür. Bu fikrin günümüzde en önemli savunucusu S. Pines'tir.⁹ Pines'e göre atomculuğun İslâm düşünce dünyasına girmesinde Grek medeniyetinin etkisi olmakla beraber bunun tamamen onlardan tevarüs ettiğini söylemek, meseleye bütüncül bakmamak anlamına gelmektedir.¹⁰ Öte taraftan Hint medeniyetinin ortaya attığı atomculuk düşüncesinin Greklere nispetle daha eski olduğundan yola çıkarak bu düşüncenin merkezinde Hintlilerin bulunduğunu söylemek pek de doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Çünkü Sokrat öncesi felsefeye yakından bakıldığında atomculuğun Sokrat öncesi felsefenin tartışma konularıyla sıkı bir ilişki içinde olması onun Hint kıtasından geldiği görüşlerini de geçersiz kılmaktadır.¹¹ Mu'tezile kelâmcıları bu nazariyeyi ister Grek'den isterse de Hint'den alsın hiç farketmez netice itibarıyla atomculuk meselesini her ikisinin de öne sürdüğü bağlamın dışında farklı bir zeminde ele almış ve her seferinde bunu Allah'ı tenzih etmeye yarayan bir araç olarak görmüştür. Bu nedenle biz bu çalışmada atomculuk nazariyesinin İslâm düşünce dünyasına hangi medeniyetler marifetiyle girdiği meselesinden ziyade, Hıristiyan ve Müslümanların meseleye dinî perspektiften bakarak ıstılahî anlamda atomculuğa nasıl bir anlam verdiğiyle ilgilenmekteyiz. Çünkü bilindiği üzere erken dönemlerde İslâm, Hint düşüncesine nazaran Hıristiyan teolojisiyle alakadar olmuş ve Mu'tezile de daha fazla Hıristiyan teolojisine karşı iddialar geliştirmiştir. Nitekim İslâm'ın en önemli ilkelerinden olan tevhid anlayışının farklı dinler tarafından ihlal edildiği vurgusuyla temayüz eden Mu'tezile'nin, Tanrı-âlem ilişkisi sadedinde ortaya koyduğu ciddi meydan okuma su götürmez bir durumdadır.¹²

1) Galen'in Atom Karşıtı Teorilerinin Hıristiyan Ve İslâm Teolojisine Etkisi

Grek/Yunan atom düşüncesi ekseninde hilomorfizm (madde-sûret) meselesine yaklaştığımızda, Galen'in ortaya koymuş olduğu atomculuk anlayışının yeni ya da o dönem için çığır açıcı bir şey olmadığını görebiliriz. Nitekim Galen'den takriben beş yüz yıl kadar önce Aristo'nun da bu meseleye cevaplar üretmeye, makûl hale

⁹ Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife Dergisi* 2 (2002), 86-87; Çağfer Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 64-65.

¹⁰ Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 102-103.

¹¹ Mehmet Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 54.

¹² Stefan Heidemann, "The Evolving Representation of The Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery", *Qur'an in Context*, ed. A. Neuwirth (Leiden: Brill, 2010), 153-154.

getirmeye çalıştığını müşahede ediyoruz. Bu hususta Aristo, (mö 384-322) cisimlerin sonlu bir sınıra sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, onların sonsuza kadar bölünebilme ihtimalinin olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu durum, "atom" adı verilen bölünemez en küçük parçanın olamayacağı anlamına gelmektedir.¹³ Nitekim İ. Fazlıoğlu *Aristoteles'te Nicelik Sorunu* isimli doktora çalışmasında meseleye hareket, zaman ve sayı düzleminde yaklaşıp sonsuz toplama ve sonsuz bölme özelliğinden söz etmiştir.¹⁴

Aristo'nun ortaya koyduğu atom teorisi bu şekilde ortadayken, Galen'in ondan ne tür bir farkı bulunuyordu sorusu akıllara gelmektedir. Kanaatimizce Galen'in atom teorisi daha çok din'le iç içe olan bir durumdaydı. Nitekim G. Schwarb'ın verdiği bilgiye göre, teologların Galenizm'le olan ilişkisi Y. Tzvi Langermann tarafından tafsillatlı bir biçimde incelenmiştir. Ona göre teoloji/kelâm atomizminin en önemli doktrinleri, Galen'in atomculuk reddiyesiyle anlaşılabilir. Onun argümanları spesifik olarak takip eden gözlemlere dayanıyordu: i) Galen geleneği atomculuğu reddediyordu. ii) Bazı teologlar için Galen ve ekolü, meşşâî geleneğe nazaran, tabiatı ya da naturel dünyayı kendi kanunları altında işleyen, kendilerine has sistemleri olduğunu belirttiklerini söylüyorlardı. Bu nedenle onlar Galenci dünya görüşüne karşı atomculuğu (tesadüflük) benimsemişlerdi. iii) Galen'in atomculuk reddiyesi acı/ağrı argümanı üzerinden ele alınmıştır. Ona göre acıdan muzdarip olan şey, değişim ve algılama becerisinde olmak durumundadır. Atomculuk, homojen ve özelliksiz parçacıklar olup, değişim ve hissetme hususlarında yetersizdir. Bu nedenle de atomculuk acı fenomenini açıklayamamaktadır.¹⁵ Bir başka ifadeyle ele alacak olursak, Galen'in atomculuğa karşı çıkmasının altında tesadüflük ilkesi yerine Tanrı'nın âlemi planlı bir şekilde yarattığı iddiası yatıyordu. Böylelikle ilk defa fizik gibi bir alanda kullanılan atom, itikâdî tartışmalarda argüman olarak kullanılır oldu.

Hıristiyan teolojisi açısından Grek/Yunan atomculuğunun reddedilmesi patristik literatürdeki (Hıristiyan Babalarının asıl amacı felsefe yapmak değil dini korumak) önemli konulardandı. Grek atomculuğu teorisinin özünde, âlemin oluşmasında yaratıcı olan Tanrı'yı tanımak yerine şans/tesadüf tezi kabul edilmişti. Bu konuda Epiküryen atomculuğuna karşı Hıristiyan teolojisinde ciddi karşı çıkışlar olmuş, pek çok reddiye yazılmıştı. Söz gelimi Origen'in (ö.254) öğrencisi İskenderiye'li Dionysius (ö.265) atomculuğa karşı çıkmıştır. Galen geleneği IV.yy ile VII.yy. arasında son derece önemli olarak düşünülmüş ve Kilise Babalarınca rağbet

¹³ Mehmet Bulğen, "Aristo'nun Atomculuk Eleştirisi", *2400.cü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 300.

¹⁴ İhsan Fazlıoğlu, *Aristoteles'te Nicelik Sorunu* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998), 91-92.

¹⁵ Gregor Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", *Early Kalâm and The Medical Tradition in Philosophy and Medicine in The Formative Period of Islam*, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute Colloquia, 2017), 110; Y. Tzvi Langermann, "Islamic Atomism And The Galenic Tradition", *History of Science* 47/3 (2009): 290; Gerrit Boss, and Y. Tzvi Langermann, "An Epitome of Galen's on the Elements Ascribed to Hunayn Ibn Ishaq", *Arabic Sciences and Philosophy* 25/1 (2015): 53.

görmüştür¹⁶. Nitekim klasik Grek eserlerin yavaş yavaş yok olmasının en büyük sebeplerinden bazıları; dine karşı zararlı görülmesi, Hıristiyanlar tarafından okunmaması, istinsah edip çoğaltılmaması gibi durumlardır. Yeterli sayıda kopyalanmayan klasik Grek eserleri zamanla yok olmaya yüz tutmuştur. III.yy'da Tanrı'nın varlığını ya da O'nun önceliğini (kıdem) reddeden klasik literatür müelliflerine karşı çıkılıyor, sansür uygulanıyordu. Ancak hemen belirtelim ki Hıristiyanlığa karşı düşmanca fikirler beslemeyen klasik eserler hayatîyetlerini devam ettirebiliyordu. IV.yy.'da Hıristiyan müfredatı oluşturulmaya çalışıldıysa da paganların eserleri tam olarak göz ardı edilmedi. Onların eserleri bazı değişikliklere tâbi tutularak okunmaya devam etti. Klasik eserler, Hıristiyan inanç ve teolojisine zarar vermediği müddetçe okunmaya devam etmiştir. Nitekim 312 yılında Konstantin, Hıristiyanlığı destekleyeceğini bildirdiğinde, monoteizmi yani tek bir Tanrı tarafından idare edilen âlem tasavvurunu benimsemişti.¹⁷

Galen, cismin kısımlarının faydalılığı üzerine *On the Usefulness of the Parts of the Body (UPB)* adlı eserinde kutsal bir İlâhî Varlık'ın dilemesiyle âlemin meydana geldiğini ele almıştır. O'nun hikmeti, gücü ve iyiliği vurgulanmaktadır. Her şey O'nun yaratmasıyla en mükemmel halini almıştır. İnsanın tabiatı üzerine olan *On The Nature of Man* çalışmasında ise, atomculuğun karşısında yer alıp insanın daha kompleks bir varlık olduğunu, tek bir atomdan meydana gelmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre şayet insan tek bir atomdan ya da maddeden oluşsaydı, insan hastalandığı zaman ona tek bir devanın ya da ilacın iyi gelmesi gerekirdi. Fakat böyle olmadığı açıktır.¹⁸ İşte bu anlayış Hıristiyan ve İslam düşünce dünyasında da devam ettirmeye çalışılmıştır. Galen'e göre Tanrı maddeyi bir düzen içerisinde var kılmış ve Musa da her şeyin en güzel biçimde Tanrı ile mümkün olduğuna inanmıştır. Yani cevherlerin (atom) başlı başına varlık olduğunu söylememiştir. Bilakis tüm bunlar Tanrı'yla kâimdirler.¹⁹ John Philoponus'a (ö.570) göre ise evren/âlem Tanrı tarafından oluşturulmuştur. Dolayısıyla onlar kendi kendilerine var olmuş ya da kendi kendilerini var kılmış değillerdir. Kendi kendine var olmayan şeyin sınırsız gücü/kudreti yoktur. Yine maddenin doğasında sınırsız bir biçimde sûreti (arâz) muhafaza etme kuvvesi bulunmamaktadır. Sonuç olarak madde ve sûretten oluşan hiçbir şey yok edilemez değildir. Bir başka ifadeyle her şey yok olmak zorundadır. Âlemin ebedî-ezelî (sonsuz) olmadığı konusunda ise Philoponus şu tezi ileri sürmüştür: "Şayet âlem/evren ebedî olsaydı ay altı dünyada herhangi bir cismin nesli, sonsuz kuşaklar dizisi tarafından öncelenmiş olurdu. Fakat sınırsızlık kat edilemez".²⁰ Philoponus'un ifadesinden yola çıkarak bu durumda da teselsül (sonsuzluk zinciri) kaçınılmaz olurdu. Ancak sonsuzluğun söz konusu olmayıp her şeyin oluş-bozuluşa tâbi olduğu aşikardır. Âlem, ebedî olsaydı (kendi kendine olan) ay altı

¹⁶ Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", 113-114.

¹⁷ Christopher Kelly, "Empire Building", *Interpreting Late Antiquity*, ed. G.W. Bowersock (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 171.

¹⁸ Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", 126.

¹⁹ Schwarb, "Early Kalâm and the Medical Tradition", 116-118.

²⁰ Herbert A. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969): 362-363.

âlemde var olan hiçbir şey başkası vasıtasıyla ortaya çıkarılmazdı. Sonuç itibariyle onların gücü sınırlı olup, sınırlı bir cisimde sınırsız kudret bulunamaz.

İlk Arap İslâm filozofu olarak addedilen Kindî, (ö.259/873) Philoponus'dan büyük oranda yararlandığı âlemin hudûsu meselesini tam olarak formüle etmiş, sistematik hale getirmiştir. Söz konusu parçada Kindî, âlemin yaratıldığını kabul ettikten sonra âlemin cismi, hareketi ve zamanı konusunda birbirine öncelik-sonralık gibisinden ayrıma gitmemiştir. Âlem, ebedî olmadığına göre ortaya çıkması bir hareket ile meydana gelmek zorundadır. Nihayetinde âlem ve hareketi birlikte vardır. Zaman ise her ikisiyle beraberdir. Çünkü tanımı gereği zaman, hareketin sayımıdır. Bu önermeleri kurduktan sonra Kindî, "herhangi bir zamanın sınırsız olması imkânsızdır; çünkü ne nitelik ne de niteliğe sahip olan bir şey gerçek anlamda sınırsız olamaz, demiştir.²¹ Zaman sınırsız gibi gözükmektedir. Ancak zaman hareketle, hareket de cisim ile vardır. Cisim ise oluş-bozuluşa tâbi olup sınırsız değildir. Dönüp dolaşıp sınırlı bir şeye dayanan cisim, nasıl olur da sınırsız olabilir?²² A. L. Ivry ise bu hususta şöyle söylemektedir: "Kindî de tıpkı Philoponus gibi âlemin sonluluğu ve onu yokluktan varlığa getiren bir yaratıcıya dayandığı fikrine sahiptir. O bunu, bütün varlığın ârizî tabiatına ve sonsuzluğun herhangi bir türünün imkânsızlığına vurgu yapan benzer argümanlarla ispat eder. Bunun yanı sıra, hem Kindî hem de Mu'tezile, Tanrı'nın eşsiz birliği ile ilgilidirler ve Tanrı'ya yüklenebilecek sıfatların kapsamını sınırlandırmaya çalışırlar."²³ Bu bağlamda Kindî'nin *el-Vahid bi'l-hakika* olarak isimlendirdiği sebebin, (etki) kategorilerden (makûlât) herhangi birine tâbi olmadığını çünkü tüm bu makûlâtın çokluğu imâ ettiğini belirterek, O'na herhangi bir sıfatın izafe edilmesine karşı çıktığını görüyoruz. Allah'ın her şeyden aşkın olduğunu, bu sebepten de ona bir şeylerin izafe edilemeyeceğini belirtmiş ve hemen ardından Allah'ın tecsim edilmesini şu bilgilerle çürütmeye çalışmıştır: Kindî'ye göre oluşum ve birleşim, değişim halinde olup Allah Teala bunlardan münezzehtir. Cisim; uzunluğu, genişliği ve derinliği olan üç boyutlu bir maddedir. Nihayetinde madde ve onun türlerinden oluşmaktadır. Madde ve sûretten meydana gelmiştir. Şimdi bu birleşim, birleşimin olmadığı bir halden değişmiştir. Birleşim harekettir. Sonuç itibariyle âlemin cismi ve hareketi birbirinden ayrılamaz, birbirine karşı öncelikleri olamaz, bilakis onlar eş zamanlıdır. Hakikatte zaman sınırlı (ebedî değil/kadim değil) olduğu için âlemin cisminin varlığı zorunlu olarak sınırlıdır. Oluşum ve birleşim, değişim/yenilenme halinde olmasaydı bu sonuç zorunlu olmazdı.²⁴ Bu hususta C. Karadaş'ın değerlendirmeleri Allah'ın her şeyden mesmûd ve

²¹ Ebû Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 194-195; Davidson, "John Philoponus", 365.

²² David C. Reisman – Jon McGinnis, *Classical Arabic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 20-21; Haydar Abdü'l-hüseyin Kusayr, "Esrû'l-İtizâl fi Fikrî'l-Feylosofî'l-Arab el-Kindî," *Mecelleü'l-Dirâsâti'l-Basra* 16 (2013): 244-245.

²³ Alfred L. Ivry, "Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme", trc. Hayrettin Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2013), 328.

²⁴ Peter Adamson, "Al-Kindi And The Mu'tazila: Divine Attributes, Creation And Freedom", *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 49; Davidson, "John Philoponus", 371; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-iktisâd fi'l-îtikâd*, nşr. Hüseyin Atay İbrahim Agâh Çubukçu (Ankara: Külliyyetü İlahiyat bi-Câmiati Ankara, 1962), 24; Kusayr, "Esrû'l-İtizâl", 245.

münezzeh olduğunu tebarüz ettirmesi açısından son derece isabetlidir. Onun verdiği bilgiye göre cisim için araz bir zorunluluk teşkil eder. Çünkü cismin bekâsı ya da sürekliliği ancak arazların cisim içindeki varlığıyla mümkündür. Her iki gerçeklik de fâil-i muhtâr olan Allah'ın iradesiyle meydana gelir.²⁵

Kindî'nin madde, sûret, cisim, arâz, zaman, hareket gibi fizikî ve felsefî kavramları teoloji alanına dâhil etmesinin yegâne sebebi, esasında âlem muvâcehesinden meselelerin ele alınması ve Tanrı'nın her şeyden münezzeh kılınmaya çalışılmasıdır. Bu kavramlar bağlamında Kindî'yle aynı menheci benimseyen Kemâleddin el-Beyâdî'ye (ö.1098/1687) göre Allah; vücûb, hayat, ilim ve kudret bakımından mahlûkâtтан ayrılmaktadır. Şayet başkasına benzeseydi, gerçekte başkasıyla ayrılmış olan yönleri, başkası tarafından belirlenmiş olurdu ki bu da teselsüle neden olacağı için düşünülmesi mümkün değildir. Sıfatlarının eşsizliğiyle O'nun ortağının olması mümkün değildir. Allah, teaddüd ve kesretten, nakıs özelliklerden münezzeh olup mütemadiyen kendisine yönelmesi hasebiyle mesmûddur. Bunun delili ise ebedî/samed olanın nakıs özelliklerden münezzeh olmayı gerektirmesidir. "La cismu" *cisimsiz* ifadesiyle O'nun her türlü terkip ve birleşmeden münezzeh olduğu kastedilmektedir. Çünkü bilindiği üzere cisim, cüz'e muhtaç olup zorunluluk arz etmez, bilakis mümkünlük arz eder. Bu da mütehayyiz (yönelme) ve hudûs alâmetidir. Allah ise bundan uzaktır.²⁶

İslâm kelimcilerinden Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849-850) ise Allah'ın, cismi tek bir parça (atom) kalıncaya dek ayırabileceğini belirtmiştir. Ancak burada vurgulanması gereken husus, Allâf'ın atomculuğunun paganların öne sürdüğü atomculuktan farklı olmasıdır. Allâf'ın esas amacı kendi döneminde evrenin ezeliğine ve zamanın hiç bitmeyecek olmasını savunanlara karşı, onların teorilerini çürütmektir. Bu amaçla feleğe ve dehre tapanlara, İran'ın her türlü dualistlerine, özellikle de Sasânî Zurvanizm'ine karşı meydan okudu.²⁷ Diğer taraftan ona karşı çıkan Nazzâm'a (ö.230/845) göre ise cüzlerin (atom) sonsuza kadar parçalanması gerekmektedir. Yani Allâf'ın dediği şekliyle başlı başına tek bir parçanın (atom) kalması muhâldir.²⁸ Nitekim J. V. Ess bu hususta şöyle söylemektedir:

Nazzâm, buna daha ziyade kendi aksiyomlarına dayanarak saldırmıştır. Atom, kendisi gibi bir uzama sahip olmayan bir başkasıyla birleşince bir uzama nasıl sahip olabilir? Eğer bir uzamı yoksa bir veya daha fazla atomla nasıl bir araya gelebilir? Buna diğer atomlar sadece farklı yönlerden [cihet] birleşebilecektir ve halbuki uzama sahip olmayan bir varlık ise farklı cihetlere sahip değildir. Son ifade Nazzâm'ın uzamı olmayan bir tür matematiksel nokta anlamındaki atom gibi

²⁵ Çağfer Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-ı dâim-", *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007), 10-11.

²⁶ Kemâleddîn Ahmed el-Beyâdî el-Haneî, *İşarâtü'l-merâm min ibarâtü'l-imâm*, nşr. Şeyh Yusuf 'Abdürrezzâk (Pakistan: Zemzem Yayıncılık, 2004), 108-109.

²⁷ Josef Van Ess, "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları", trc. Mehmet Bulgen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 385.

²⁸ Abdurrahman Bedevî, "Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın Dakiku'l-Kelâm Anlayışı", trc. Metin Yıldız, *Kelâm Araştırmaları* 11/2 (2013): 284-285.

kuramsal varlıkla fiziksel realitede bulunan formlar arasındaki geçişi açıklamak için kullanılan geometrik modelleri kabul etmeyi normalde reddettiğini ima etmektedir. Bu modellere göre çizgi olarak isimlendirilen şey yan yana duran en az iki atomdan oluşur ve bir uzunluğa sahiptir. Düzlem en az dört atomdan oluşup, uzunluk ve genişliğe sahiptir. Uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan cisim ise ya sekiz atomdan oluşur, yani bir küptür veya el-Allâf'ın kendisinin inandığına göre altı atomdan oluşur yani açıkça iki piramit içeren 'octahedron'dur (sekiz yüzlü).²⁹

Nazzâm ayrıca "parçası olmayan bir parçanın imkânsızlığı terosini" de görüşünü ispatlamak için kullanmıştır. Nazzâm her yarının tekrar iki yarısının, her parçanın da bir parçasının olduğunu iddia ederek atomların sonsuza dek bölünebilir olduğunu beyan etmiştir.³⁰ Benzer düşüncüyü destekleyen ve daha da geliştiren Yahyâ b. Adî (ö.363/974) de atomların bölünemez yegâne varlıklar oluşuna karşı çıkmıştır. Öne sürdüğü argüman ise hareket eden cismin bölünmesinin (yetecezzâ) zorunluluğu idi. Hareket eden her şey bölünüyor ve hiçbir atom (cevher) bölünmüyorsa o zaman hiçbir atomun hareket etmemesi gerekir ki bu muhâldir.³¹ Nitekim O. Ş. Koloğlu'nun verdiği bilgiye göre, "İbn Hazm (ö.456/1064) açısından da bölünemeyen parça (atom) fikri isabetli değildir. Onun bu konudaki en güçlü delili, yürüyen bir kimsenin kat ettiği mesafenin sonsuz değil, sonlu olmayı gerektirmesidir. Ancak bu sonluluk, atomların bölünemeyeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah cisimleri sonsuza dek bölebilir. O'nun bu yöndeki kudreti sınırlanabilir. Allah'ın cisimleri sonsuza dek bölmeye kudretinin olması ve dolayısıyla cisimlerin bir şekilde sonsuza dek bölünebilmesi, sınırlı/sonlu bir alana (misâha) sahip olmaktan farklı bir şeydir. Bu yönüyle İbn Hazm, cismin sonlu olmasıyla, onun bölünemeyen cüzlerden oluştuğu ilkeleri arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını ifade etmektedir."³² İbn Hazm'ın böyle bir delil öne sürmesinin nedeni, atomların bölünemeyeceği fikrini öne sürüp, "şayet bölünseydi hareket imkânsız olurdu" görüşünü iddia eden Allâf özelindeki âlimlere karşı verilmişti. Nitekim Nazzâm bu düşüncüyü çürütmek için "tafra"³³

²⁹ Josef Van Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", trc. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2015): 272.

³⁰ Otto Pretzl, "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi", trc. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2014): 570.

³¹ David Bennett – Robert Wisnovsky, "A Newly Discovered Yahyâ ibn Adi Treatise Against Atomism", *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, ed. Damien Janos (Leiden: Brill, 2015), 308.

³² Orhan Ş. Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007): 172-175.

³³ "Nazzâm, eğer cisim sonsuza kadar bölünecekse hareket diye bir şeyden söz edilemez tezine karşılık tafra (sıçrama) teorisini geliştirmiştir. Yani bu teoriye göre A noktasından C noktasına hareket edildiğinde B noktasına temas edilmeksizin doğrudan C noktasına geçilmektedir. Nazzâm teorisini diğer örneklerle genişletti. Dönen bir değirmen taşının merkezine (axis) yakın atomlar, verilen bir zaman periyodunda, tıpkı bir topacın uç noktasındaki atomlarla daha yüksek pozisyonda konuşlananlar arasında olduğu gibi dış sınır çevresindekilerden daha küçük bir mesafe kat edeceklerdir. Aynı hareketin iki yönüyle uğraştığımız için, biz bu fenomeni sadece, çevredeki atomların diğerleriyle aynı zamanda ulaşabilmek için sıçrama yaptıklarını varsaydıgımızda açıklayabiliriz. Diğer bir örnek ise bir yolcu, hareket eden bir geminin arka kısmından baş kısmına doğru yürümektedir. Kendisinden daha hızlı hareket eden gemi,

teorisini ortaya atmış, İbn Hazm ise böyle bir teoriye gerek duyulmaksızın Allâf'ın öne sürdüğü tezi çürütebilmiştir.³⁴

Eş'arî âlimlerinden Cüveynî (ö.478/1085) ise Nazzâm'ın teorisine karşı çıkıp atomların bölünemezliğini savunmuştur. Esasında Cüveynî ile Nazzâm'ın aynı endişelerinin olduğunu söylememizde bir beis bulunmamaktadır. Hatırlanacağı üzere bu hususta Nazzâm'ın endişesi, Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğiydi. Bu nedenle atomların bölünemez, yegâne varlıklar oluşu tezine karşı çıkmıştır. Nazzâm'ın kaygıları Cüveynî için de geçerliydi fakat o, meseleye farklı açıdan bakıyordu.³⁵ Bu bağlamda Cüveynî, sonsuz defa parçalara ayrılabilen bir doktrinin imkânsız olduğunu, aksi takdirde bir sonsuzluk zincirinin (teselsül) meydana geleceğini, bunun ise mümkün olmadığını, dolayısıyla da Allah'ın kudretinin muhâle taallûk etmeyeceğini belirtmiştir.³⁶

Yahudi âlimlerinden İbn Meymun (ö.600/1204) da hemen hemen Cüveynî ile aynı doğrultuda atomculuğu savunmuştur. Ona göre cevher (atom) tam olarak "daha fazla bölünemeyen en küçük parça" anlamına gelmektedir. Buna göre âlem, içindeki tüm cisimlerle birlikte, daha küçük parçaya bölünemeyen, kendisinin bir niceliği olmadığı halde kendisinden niceliğe sahip bileşimlerin oluşabileceği, çok küçük parçalardan meydana gelir. Zaman ise tıpkı âlemin küçük parçalardan meydana geldiği gibi anlardan teşekkül etmiştir. Bu durum zamanın, daha fazla bölünemeyen anlardan oluştuğu anlamına gelmektedir. İbn Meymun'a göre arâzlar, atomlardan asla ayrılmazlar; atomlar arâzsız olamadıkları gibi, arâzlar da atomsuz olamazlar. Bunun gibi atomların niceliği de yoktur, yani nicelik bir arâz değildir. Dolayısıyla arâzlar kendilerine iliştiğini düşündüğümüz cisimlere değil, cisimleri oluşturan atomların her birine aittir. Mesela bir kartopunda beyazlık, cismin bütününde değil, onu meydana getiren atomların her birinde bulunur. Bunun tersine, bir cisim niceliğe sahipken, onun bileşenleri olan atomların niceliği yoktur.³⁷ M. Bulğen'in bu hususta verdiği bilgiye bakacak olursak İbn Meymun; Aristo'nun, atomun sonsuza kadar bölünmesiyle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeyi reddetmiştir. Ancak burada "atomlar yok olmuyorsa ya da

ayaklarının altından neden kaçmamaktadır? Mutlak şekilde konuşmak gerekirse, niçin kat ettiği mesafe, gemi tarafından geçilen mesafeden daha büyüktür? Halbuki gemi daha yüksek bir hızda gitmektedir. Geminin çok daha hızlı hareket ettiğini, öyle ki hareketin bütün zaman-mekân ünitelerini hızlıca geçtiğini varsaysak bile, bu nasıl mümkün olmaktadır? Buna çözüm olarak teklif edilen tek şey sıçramadır." Ayrıntılı bilgi için bkz. Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 273-275; Alnoor Dhanani, "XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 875; Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2013), 201.

³⁴ Koloğlu, "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", 172-175.

³⁵ Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâidü'l-edilleti fi uşûli'l-'itikâd*, nşr. Muhammed Yûsuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 39.

³⁶ Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine", *İslâmî İlimlerde Metodoloji VIII Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 92.

³⁷ D.B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", trc. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 281-283.

bölmüyorsa bâkidir" gibi bir anlayışa da yer verilmemektedir. Zira M. Bulğen'in ifadesiyle kevn'de bekâ muhâldir, sürekli yenilenmesi icap eder.³⁸

2) Teslis Anlayışına Karşı Mu'tezile'nin Tanrı'yı Tenzih Etme Projesi

Erken dönem tartışmaların getirdiği neticeler sonucunda felsefe ile iç içe geçmiş bir Tanrı bilim anlayışının doğması kaçınılmaz oldu. Emevî itikadında önemli bir yer tutan kader anlayışına karşılık Kaderîlerin; özgür irade teorisi, Allah'ın ilminin kapsamı, va'd el-va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve adalet gibi hususları tartışmalarından dolayı Mu'tezile ortaya çıktı. Nitekim Mu'tezile'nin teşekkülünden önceki safhayı oluşturan kader tartışmaları, Hz. Ali'nin hilafetinden sonraki mücadeleler neticesinde ivme kazanmıştır. Emevî idaresinin bu konudaki suistimalleri, yaptıkları haksız ve adaletsiz uygulamaları meşrulaştırma gayretleri ve bunların Allah'ın kaderiyle meydana geldiğini iddia etmeleri, onlara muhalif olan hareketleri doğurmuştur.³⁹ Bu anlamda Mu'tezile'nin esas derdinin, Allah'ı tenzih etme (tevhid anlayışı) gayreti içerisinde bulunmalarının yanı sıra Müslümanların içinde bulunduğu kaos ortamından kurtulmalarını sağlamak olduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmadaki amacım; Mu'tezile'nin beş esasının (usûl-i hamse) tarihsel konjonktürde nasıl ortaya çıktığını ele almaktan ziyade ilk prensipleri olan tevhid anlayışlarının nasıl kurgulandığı ve hangi problemlere cevap vermek ya da meydan okumak amacıyla üretildiğini tebarüz ettirmektir.

Mu'tezile kelâm anlayışı, ortaya çıktığı tarihsel düzlemde dualist, teslis ve Allah'a ortak olabilecek her türlü ilâha karşı meydan okuyarak filizlenmişti. Maniheizm, dualist olması açısından Zerdüştlüğü andırıyordu. İyiliğin kaynağı ebedî nur, kötülüğün kaynağı ise ebedî zulmet/karanlık idi. İnsanın bu iki iyi ve kötü eylemleri, bu iki ebedî varlıktan sâdır olmaktaydı. Bu doktrinler, Zerdüştlerin yaptığından daha fazla Mu'tezile'den tepki çekti. Çünkü bu iki varlık Mu'tezile'ye göre ebedî olamaz, bilakis mahlûk olmak zorunda olup kadim olan bir yaratıcıya muhtaçtır. Diğer taraftan insanın eylemlerini iyiliğe ve kötülüğe bağlamak, insanın eylemlerini doğrudan kendisi aracılığıyla gerçekleştirmiş olması ve özgür iradesiyle ihtiyar etmiş olmasıyla çelişik bir durumdadır.⁴⁰ Bu minvalde Pehlevî dinî metinlerine baktığımızda ise insan eylemlerini ve kaderini doğrudan etkileyen bir gökyüzü ve gök cisimleri anlayışları bulunuyordu. Ay'ın büyümesi ve küçülmesine (dolunay-hilâl) göre gezegenlerin gücü artıyor veya azalıyordu. Onların teolojisinde Güneş, Ay ve sabit olan yıldızlar iyi, kayan yıldızlar ise kötü cisimler olarak adlandırılıyordu. Bununla beraber yukarıda belirttiğimiz üzere

³⁸ Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 212-213.

³⁹ Osman Aydın, *Akılcı Din Söylemi* (Ankara: Hitit kitap Yayınevi, 2010), 27; Sönmez Kutlu, "Va'd ve Va'îd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara:TDV Yayınları, 2012), 42:414-415; Orhan Aktepe, "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'îd İlkesi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 159-161.

⁴⁰ George F. Hourani, "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976): 69-70.

bunların âlem (cosmos) ve insan kaderi üzerinde olumlu ya da olumsuz etkileri olduğuna inanılıyordu⁴¹. Zerdüşterde ise Ahura Mazda'nın her şeyin yaratıcısı olduğuna inanılıyordu. Yezataların da (tanrılar) yaratıcısı Ahura Mazda olup tanrılar arasındaki ilk sıra ona aittir. Ancak Ahura Mazda'nın yaratma eyleminin devamı, yezatalar sayesinde mümkündü. Ahura Mazda sadece iyiyi yaratır, ondan kötülüğün sâdır olması beklenilmezdi. Diğer taraftan Ahura Mazda'nın karşısında yer alıp kötüyü yarattığına inanılan Angra Mainyu bulunuyordu. Onun ise en sonunda Ahura Mazda tarafından yenilgiye uğratılacağına inanılmaktadır.⁴² Bu tür itikâdî anlayışlar kısmen Mu'tezile'ye etki etse de (Allah'ın âdil olması hasebiyle kötülük yapmaması) genel anlamda tepkisini çekmiş ve tek yaratıcı olan Allah'ı her şeyden tenzih etme gereği duymuşlardı. Mu'tezile'nin, kötü fiillerin Allah ve O'nun dışındaki ilâhlardan çıkamayacağını (Allah mutlak iyi olduğu için O'ndan kötülük sâdır olmaz ilkesi) belirttiği bilinmektedir. Diğer taraftan Mu'tezile tek ve âlemin yaratıcısı olan Allah'a, her şeyi iltisak ettirme gereği duyuyordu. Bu hususta Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât (ö.300/913) *Kitabü'l-intisâr* isimli eserinde, İbnü'r-Râvendî'ye (ö.301/914) ciddi tenkitler getirmekte olup, onu cisimlerin hudûsunu iptal etmekle suçlamıştır. Hayyât'ın zihninde cisimlerin hudûsunu ya da mahlûklüğünü iptal etmek, Rafizîliğe delâlet ediyordu. Dolayısıyla bu da fâilden yoksun, kendi başına kâim bir âlem anlayışına yol açıyordu. Nitekim eleştirilerine devam ederek onu, Ay'ın, yıldızların ve âlemin müdebbirini, tanzim ve tertip edenini reddetmekle suçlamıştır.⁴³

Hıristiyanlığın erken döneminde monoteist anlamda bir inanış biçimi yaygın olup Tanrı'nın ezeli-ebedî olduğuna inanılıyor, âlemin yaratıcısı olması noktasında O'nun tek olduğu kabul ediliyordu. Ancak bununla birlikte onlar, Hz. İsa ile kutsal ruha da ilâhlık iddiasında bulunuyorlardı. Bir müddet sonra Hıristiyanlar, üç ayrı varlıkta tek Tanrı'ya inandıklarını belirttiler. Bir diğer ifadeyle baba, oğul, kutsal ruh ayrı Tanrılar olup tek bir ilâh anlamına geliyordu. Ancak burada ciddi bir çelişki bulunuyor gibi durmaktadır. Bir tarafta mutlak anlamda Tanrı'nın birliğinden söz ediliyor, diğer taraftan da bu birliğin üç ayrı ilâhta var olduğu dile getiriliyordu. İskenderiye'li Origen (ö.254) bu teoriyi sistematize hale getirmeye çalışanlar arasındaydı. Ancak onun kurmaya çalıştığı sistem, Arian ekolünün oluşmasına zemin hazırladı. Arianizm, teslis tartışmalarının neticesinde ortaya çıkmıştı. Burada tartışılan en önemli mesele, İsa'nın Tanrı gibi ilâh olup olmadığı ve onun Tanrı'yla nasıl bir ilişki içerisinde olduğuydu. Arius, (ö.336) yapmış olduğu teolojik tartışmalar neticesinde, İsa'nın ilâhlığı ve kulluğu hususunda Ortodoksluğu (orta yolu) bulmuştur. Baba'nın (Tanrı) mutlak anlamda ilâhlığını vurgulayıp Oğul (İsa) ile kutsal ruhun Tanrı'ya bağımlı ve O'na nispetle ikincil olduğunu belirtmiştir. Arius'un teolojisinin başlangıç noktası, mutlak anlamda

⁴¹ Enrico G. Raffaelli, "Astrology And Religion In The Zoroastrian Pahlavi Texts", *Journal Asiatique* 305/2 (2017): 174-175.

⁴² Martin Schwartz, "The Religion of Achaemenian Iran", *The Cambridge History of Iran*, ed. Ilya Gershevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 2: 666.

⁴³ Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim el-Hayyât, *Kitabü'l-intisâr, ve'r-redd-i 'alâ ibnü'r-râvendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nayberg (Kahire, Matbaa belirtilmemiş, 1925), 2-3.

basit (mürekkebe olmayan) ve ebedî olan aşkın Tanrı doktriniydi. Arius, Tanrı'yı doğmamış olarak telakki etmek sûretiyle, O'na eşsiz bir ulûhiyet anlayışı vazedip, diğer varlıklardan ayrı ve onların sebebi olarak değerlendirmiştir. Ona göre oğulun ortaya çıkmasıyla iki (dyad), akıl ya da ruhun ortaya çıkmasıyla da üç (triad) meydana gelmiştir.⁴⁴

Hıristiyan teologlar II/IX. yüzyılda, İsa konusunda Kur'an'a istinaden onun Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğunu söyleyip ilâhlığını savunurken, Müslüman kelâmcılar ise aynı ilâhlığı çürütmek için onun İsa ibn Meryem olduğuna dikkat çekip, kulluğunu ve elçiliğini öne çıkarmışlardır. Daha sonrasında ise teslisten kaçınılması gerektiğini belirtmişlerdir. Temelde İsa'nın kelimesi ve ilâhlığı meselesi Hıristiyan teologlar tarafından onun ebedîliği ve ilâhlığı şeklinde yorumlanmıştır. Şam'lı John (ö.133/749) ve Theodore Ebu Kurra (ö.196/812'den sonra) bu görüşü benimsemişlerdi. Onlara göre kelime ilâhlığa, Meryem oğlu İsa olması ise insanlığa delalet eden ayetler arasındaydı. Mu'tezile kelâmcıları arasında sayılan Câhız (ö.255/869), Hıristiyanların bu iddiasını çürütmek için yani İsa'nın ilâhlığını, Tanrı'nın oğlu olduğunu çürütmek için aynı bahislerin Cebrail için de geçtiğini ve bu nedenle aynı ilâhlığın Cebrail için de olması gerektiğini söylemiştir. Esasında Câhız'ın rahatsız olduğu husus, İsa'nın ilâhlığından da öte, Allah'ın hakikî mânâda tenzih edilebilmesi meselesiydi.⁴⁵ Nitekim Câhız *el-Muhtârû f'r-redd-i 'ale'n-nasârâ* isimli eserinde Mesih hususundaki sözlerin muğlaklığı/anlaşılmalığı, İsa'nın kelimesi hususunda Hıristiyanların Müslümanları yalancılıkla itham etmeleri, İsa'nın oğulluğu ile ilgili tenkit gibi pek çok konuda tatmin edici argümanlar öne sürerek Hıristiyanların kendi içindeki tutarsızlıklarını ele almıştır. İsa'nın oğulluğu ile ilgili olan bölümde aklî argümanlara başvurarak, "Allah bir kulu hâil edinmek istediğinde onu evlat mı edinir" sorusunu sormaktadır. Bu noktada Câhız'a göre Allah'ın İsa'ya karşı rahmet, merhamet ve muhabbeti, onu ta'zim ve teşrif etmek içindir. Nitekim Hıristiyanların bir kısmı "oğulluk"la ilgili söylevlerin mecâzen olduğunu belirtmektedirler. Aynı şekilde Kur'an da "babalık ve oğulluk" bahsini mecâzî olarak telakkî edip Allah'ın bundan müstağni ve yüce olduğunu belirtmiştir. *لَمْ يَلِدْ مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ* *Doğurmamış ve doğurulmamıştır (İhlâs 112/3). Allâh'ın bir (erkek) çocuk edinmesi olamaz. O, Sübhan'dır (herşeyden münezzehtir). Bir işin olmasına karar verdiği zaman, o taktirde sadece ona "Ol!" der ve o, hemen olur (Meryem 19/35).* Buradan hareketle Câhız'ın Hıristiyanlar gibi İsa'nın gerçek anlamda "oğul" olmadığını, bunun mecâzen olduğunu,

⁴⁴ Bilal Baş, "Orodoxy of Origen of Alexandria's Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene?", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 94-100; Richard Hanson, "The Achievement of Orthodoxy in the Fourth Century AD", *The Making of Orthodoxy*, ed. Rowan Williams, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 143; Rowan Williams, *Arius: Heresy And Tradition*, (London: Eardman Publishing, 1987), 140; Basil Studer, *Trinity and the Incarnation: The Faith of the Early Church*, trc. Batthias Westerhoff (Collegeville: Minnesota Publishing 1993), 81; Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, (Oxford: Oxford University Publishing, 1966), 83.

⁴⁵ Najib George Awad, *Orthodoxy in Arabic Terms A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*, (Boston: Walter de Gruyter, 2015), 302; Casim Avci, *İslâm-Bizans İlişkileri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 149-150.

oğulluktan esas muradın ise Allah'ın İsa'yı terbiye etmesi ve yetiştirmesi olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ Kadı Abdulcebbar'ın (ö.415/1025) ise meseleye farklı bir açıdan yaklaştığı görülmektedir. Ona göre her dilin kendi doğası, belli bir yasası vardır. Mecâz ve literal söyleyişleri birbirlerinden farklıdır. Bu nedenle bir mecâzî bir dilden başka bir dile literal anlamıyla çevirmek hatalıdır. Söz gelimi şârihler Kur'an'ın müteşabih ayetleriyle ilgili Farsça yorumlarda bulduklarında hata yapabilirler. Tıpkı bunun gibi İncil'de de karışıklığa sebep olabilecek ifadeler vardır. İsa'nın dili olan İbranice'de "oğul" kelimesinin bazılarına göre "itaatkâr", "erdemli kul" ve "masum dost" anlamlarına geldiğini, "baba" kelimesinin ise "efendi", "sahip" ve "yönlendiren/kılavuzluk eden" anlamına geldiğini belirtmiştir. Meseleyi biraz daha ileri götüren Abdulcebbar, yine onlara göre Allah Tevrat'da 'İsrâil benim oğlumdur ve benden ilk doğanlardır. Onların oğulları da benim oğullarımdır' demektedir. Elbette ki burada da mecâz vardır. Sonuç olarak Abdulcebbar'a göre mecâz ihmal edildiğinde ortaya böyle sorunlu anlayışların çıkması kaçınılmazdır.⁴⁷

Süryanî Ortodokslarından Yahyâ b. Adî ise tevhidin farklı anlamları üzerinde durmuştur. İlk olarak Vâhid/Bir olan Tanrı'nın eşsizliği vurgulanmak istenmiştir. Yani numerik (sayısal) anlamda bir Tanrı tasavvuru bulunmamaktadır. İbn Adî'nin apolojik bir biçimde esasında böyle bir tez geliştirmesinin arkasında yatan en önemli mesele, "teslis" anlayışını öyle ya da böyle kabul ettirmektir. Nitekim bunu serdederken teslisin, Müslüman düşüncesinde ilâhî sıfatlardan (kâdir, hayy, cömert, âlim vs.) bir farkının olmadığını beyan etmiştir. Teslisin de bu anlamda tıpkı sıfatlar gibi "sembolik" olduğunu savunmuştur.⁴⁸ Bu hususta Yahudi İbn Kemmûne (ö.683/1284) ise *Tenkîhu'l-ebhâs* isimli eserinde şöyle söylemektedir: "Bizler gerçekte muvahhidiz. Bizim geleneğimizde muvahhidlik, teslis'le meydana gelmektedir. Biz ona inanır ve ilâhî emrin devam ettiği iclâlin, Benî İsrail'e hulûl ettiğini söyleriz. İlâh'ın bir olduğuna, yerin ve göğün yaratıcısının olduğuna, görülebilir ve görülemez her şeyi yarattığına ve onun baba olduğuna inanırız. Mesih'in bir olan Allah'ın oğlu olduğunu tasdik ederiz. Onun ruhü'l-kuds'den tecessüm ettiğine ve sonra insan olduğuna inanırız. Daha sonra onun asıldığına, öldükten üç gün sora ise göğe, babasının yanına yükseldiğini kabul ederiz".⁴⁹ S. M. Zwemer bu konuda [Hz.] Muhammed ile Musa'nın bizim üzerimizde (aşkın) bir Tanrı anlayışı iddiasında bulunurken, İsa'nın ise bizim üzerimizde, bizimle ve bizdeki Tanrı anlayışını savunduğunu belirtmiştir. Bizim üzerimizde olup aşkın olan Tanrı, doğu despotundan ziyade göksel bir Baba konumundadır. Bizimle olan

⁴⁶ Ebû Osman el-Câhız, *el-Muhtârû fi'r-redd-i 'ale'n-nasârâ*, nşr. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî (Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 1411/1991), 28-29.

⁴⁷ Gabriel Said Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu 'Abd al-Jabbâr and the Critique of Christian Origins*, (Leiden-Boston: Brill, 2004), 126-127.

⁴⁸ Olga Lizzini, "What Does Tawhid Mean? Yahya ibn Adî's Treatise on The Affirmation of The Unity of God Between Philosophy and Theology", *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*, ed. Damien Janos (Leiden: Brill, 2015), 258-260.

⁴⁹ İzzeddeve Şa'd İbn Kemmûne, *Tenkîhü'l-ebhâs li'l-mileli's-sâlis*, nşr. Alinaghi Monzavî (Tahran, Matbaa belirtilmemiş, 2004), 177-179.

Tanrı ise inkarnasyonun gizemi içerisinde bizimle birlikte. Son olarak Tanrı kutsal ruh yoluyla bizde olur.⁵⁰ Burada görüldüğü şekliyle Hıristiyanların apolojik bir biçimde tavır takınmaları Kadı Abdulcebbâr'ın tepkisini çekmiş ve onların teslis hakkında 'Allah üç uknum, bir cevherdir' sözlerini tenkit etmiştir. Müslümanlara göre Allah rahman ve rahim olduğu gibi aynı zamanda âlim ve kâdirdir. O bir çok sıfatı olan tek Zât'dır. Hıristiyanlara gelince onların durumu Müslümanlarınki gibi değildir. Çünkü onlara göre İsa, bir nebî ve sâlih kul değildir. Bilakis nebîlerin rabbi, onları yaratan, onları gönderen ve elçi yapan, onlara yardım ve destek verendir.⁵¹ Hıristiyanlık'tan İslâm'a geçen Ali b. Rabban et-Taberî, (ö.247/861) Hıristiyanların İslâm'daki gibi bir tevhid anlayışına sahip olmaktan oldukça uzak olduklarını, teslisi kabul etmek sûretiyle İncil'e dahi aykırı olduklarını iddia etmiştir. Hıristiyanların üç Tanrı'ya ve hatta ezeli insan olan Mesih olmak üzere dörde çıkabilecek bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını belirtmiştir.⁵²

Hıristiyanların Arian kolunda İsa'nın ilâhlığına karşı çıkılıyor ve Cehm b. Safvân (ö.127/745) da bu tartışmaları gayet iyi biliyordu. Söz konusu mesele (teslis) Müslümanlar arasında Allah'a sıfat izafe edilip edilmemesi meselesini gündeme getirdi. Cehmîler bundan yola çıkarak Kur'an'da Allah'a atfolunan âlim, kâdir, hayy gibi sıfatları mecâz olarak telakki ettiler. Allah'ın hakikî anlamda hiçbir sıfat ile vasıflanamayacağını ortaya koydular.⁵³ Kur'an'da Allah'a sıfat izafe edilmesini çağrıştıracak her ayet, Mu'tezile mensuplarınca düşünsel anlamda tashihâttan geçirilip mecâzî olarak telakki edilmiştir. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى *Rahman arş'a istivâ etti* (Taha 20/5) ayetinden ehl-i hadis mensupları keyfiyetsiz olarak teslim olmayı tercih ederken, Mu'tezile mensupları bu ayet üzerinden farklı teoriler üretmişlerdi. Mu'tezile'nin bu husustaki fikirlerine geçmeden evvel ehl-i hadis mensuplarının nasıl bir düşüncede olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Müctehid imamlardan Ebu Hanife dışında Mâlik b. Enes (ö.179/795), Şafî (ö.204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö.240/855)'in kelâmî metodu çoğunlukla kullanmaksızın kendi dönemlerinde tartışılan kelâmî konulara açıklık getirmeye çalışan görüş ve düşünceleri bulunmaktadır. Nitekim adı geçen müctehid imamlardan Mâlik b. Enes'in, istivâ konusunda iki ayrı uçta görüş belirten Müşebbihe ve Mu'tezile'ye cevap olmak üzere kendisine sorulan bir soruya; "istivâ malûmdur, keyfiyeti mechûldür; ona iman vâciptir ve ondan sual bid'attır" şeklinde meşhur cevabını vererek Sünni-Selefi doğrultuda görüş bildirmiştir.⁵⁴ Ancak daha önce de belirttiğimiz vecihle Mu'tezile'nin en temel kaygısı Allah'ın her şeyden münezzehe kılınmasıyla birlikte teolojik meselelerin vuzûha kavuşturulmasıydı. Bu ayet üzerinden meydana gelen

⁵⁰ Samuel M. Zwemer, "The Allah of Islam And The God of Jesus Christ", *Theology Today* 3/1 (1946): 65-66.

⁵¹ Kadı Ebû'l-Hasan Abdulcebbâr, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 206-207.

⁵² İbrahim Kaplan, *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 159-160.

⁵³ H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, (New York: Harvard University Press, 1976), 38.

⁵⁴ Muammer Esen, "Sünni Kelâmın Öncülerinden İbn Küllab'ın Kelâmî Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2002): 66.

tartışmalar konuyu tekrardan antropomorfizm meselesine getiriyordu. Antropomorfizm (tecsim-teşbih) ile ilgili tartışmalar tam da bu meseleler yüzünden gündeme geldi. Teolojik meselelerin en önemli özelliği, fikirlerin domino etkisi yaratmasıydı. Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesi tecsim ve teşbih tartışmasını doğurmuştu. Allah'a nispet edilen el, ayak, işitme, görme, arş'a istivâ etme gibi özellikler hakikî anlamda düşünülmeyle birlikte insanlardan daha kapsamlı olarak görülüyordu. Mu'tezile ise bu düşünceye karşı çıkıp tecsim ve teşbihe düşülmemesi gerektiğini belirtiyordu. Ayette geçen Allah'ın arş'a istivâ etmesi, eli ya da yüzü gibi özellikleri, onlar; Allah'ın cömertliği ve bilginliği olarak te'vil ettiler. Onların bu hususta Katoliklere karşı olup, Ortodoks Hıristiyanları ile paralel olduklarını söyleyebiliriz. Şöyle ki Şam'lı John *De fide Orthodoxa* adlı eserinde bu meseleyi izah etmiştir. Tanrı'ya nispet edilen tüm antropomorfik özellikler ya da sıfatlar sembolik bir biçimde olup hakikî/gerçek bir değeri yoktur. Tüm bu sıfatlar maddesiz olan Tanrı'yı daha iyi bir biçimde tahayyül edebilmemiz için vardır. Aksi takdirde Tanrı'yı düşünmemiz bizler için imkânsız olurdu.⁵⁵

Mu'tezile; "Allah'ın birliğinin (tevhid), gerçek ve farklı/değişik ilâhî sıfatları ona eklememizi ve O'nu mevcudâtla kıyaslamamızı engellemektedir" görüşünü ortaya atmıştır. Peki ama Mu'tezile'nin ilâhî sıfatların olmadığını söylemekle kastettiği şey nedir? Onların kastettiği şey Allah'ın sıfatlarını ta'til (=iptal) bir hale sokmak olmadığına göre onların esas amacı Allah'ı şeylerden (eşyâ) münezzeh kılmaktır. Bu minvalde Mu'tezilîlerin pek çoğuna göre yaratılmış şeyler (mahlûkât) sıfatların taşıyıcıları olan atomlardan meydana gelmiştir. Atomlara hamledilen bu sıfatlar ise "arâz" olarak isimlendirilmiştir. Sonuç olarak Allah'a arâzların (sıfatlar) izafe edilmesi muhâldir.⁵⁶ Nitekim Câhız'a göre de ehl-i hadis, tevhidin mânâsında bir dizi ihtilafa düşmüştü. Vahid'i, (Bir olan Allah) cüzlere sahip ve bir şeye benzettikleri zaman, tevhid ismini kendilerine mal edenler gerçekte muvahhid olamaz. Yine bu kimseler Bir'in hiçbir şeye benzemediğini fakat O'nun gözle görüleceğini, renkler nasıl idrak ediliyorsa öyle idrak edileceğini iddia ediyorlarsa görüşlerinde isabetli değillerdir. Allah Teala, Kur'an'da "Hiçbir şey O'nun dengi değildir" demektedir. (İhlâs 112/4) Bu grup, bu ayeti zahiren ele alıp mânâyı her şeye benzetmişlerdir. O'nu cisim, mahlûk ve muhdes yapmışlardır.⁵⁷ Yukarıda ele aldığımız gibi Mu'tezile'nin bu konudaki temel endişesi, Allah'ın her şeyden tenzih edilmesi gerektiğiydi. Nitekim Muhammed el-Hüseyin'in verdiği bilgi doğrultusunda üzerinde icmâ edilen "tevhid", aslı noktasında vahdaniyet ilkesine zarar veriyor diye Allah'a sem'i, kâdir ve bâsir gibi sıfat izafe etmeyi kabul etmemişlerdir. Şöyle demektedirler: "Allah, işitme olmaksızın işitir, görme olmaksızın görür". Bu husustaki en temel endişeleri ise teaddüd-i kudema meselesiydi ki kadimlerin çokluğu tevhid ilkesine zarar veren en temel şeydir. Yine onlara göre sıfatların çokluğu Zât'ın çokluğuna sebep olacaktır. Halbuki Zât

⁵⁵ Wensinck, *The Muslim Creed*, 65-68.

⁵⁶ Adamson, "Al-Kindi And The Mu'tazila", 51.

⁵⁷ Ebû Osmân 'Amr el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, nşr. Abdü's-Selâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı bi'l-Kahire, 1979), 5-7.

tektir.⁵⁸ Bu hususta Abdullah Beydâvî (ö.685/1286) de Mu'tezile'nin temel endişesini göz önünde bulunduran bir yaklaşımda bulunmuştur. Beydâvî'ye göre, Mu'tezile genel olarak Allah'ın bilgisinin kendi Zât'ından farklı olmadığını, aksi takdirde tevhid ilkesinin zarar göreceğini belirtmektedir. Şayet Allah'ın ilmi, Zât'ına zaid olup Zât'ından ayrı, ondan bağımsız sıfat olarak telakki edilirse, O'ndan başka ebedî varlıklar da çıkar ki bu tevhidi zedelediği için kabul edilemez.⁵⁹

Sıfatların Allah'a izafe edilmesini kabul eden Mu'tezilî alimlerden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a (ö.225/840) göre ise sıfatlar Allah'ın Zât'ının aynısı olup O'nun dışında değildir. Diğer Mu'tezile alimlerinden olan Muammer b. Abbâd es-Sûlemî'nin (ö.215/830) ise Allah'ın kelâma sahip olduğunu kabul ettiği ancak bunun hakikatte değil, mecâzen olduğunu söylediği belirtilmiştir.⁶⁰ Genel anlamda Kur'an'da Allah'a nispet edilen sıfatların Mu'tezile muvacehesinden literal anlamda dikkate alınmayıp, bunun mecâzen olduğu hususunda hemfikir olunduğu söylenilebilir. Ancak Mu'tezile âlimleri arasında sıfat meselesi zemin itibariyle mecâzî olup bunun üzerinde farklı ekollerce farklı yorumlara gidildiği de malûmdur. Bu meseleyi daha iyi anlamlandırmak adına Basra ve Bağdad Mu'tezile ekollerini ayrı ayrı karşılaştırabiliriz. M. Akın'a göre Basra ekolü, Allah'ın müdrik oluşunu onun hayy oluşu üzerine zaid bir sıfat olarak kabul ederken, [hayy olunmadan müdrik olunmaz teorisi] Bağdad ekolü ise Allah'ın müdrik oluşunu, O'nun alîm manasında olduğunu ifade eder. Allah'ın müdrik olmasını hayy oluşu üzerine zaid olmasını kabul etmeyerek Allah'ın müdrik olması bütün idrak edilebilecek olan her şeyi bilmesi mânâsındadır, derler.⁶¹ Bağdad ekolünün genel davranışı olan sıfatları te'vile gitmesini burada daha açık olarak görmekteyiz. Bu hususta Zemahşerî (ö.537/1143) ise *el-Keşşâf* adlı eserinde tam anlamıyla Zât-sıfat arasında bir ayrım görmemiştir. Sıfatların hepsini Zât'dan ayrı değil, bilakis Zâtî olarak değerlendirmiştir. Allah'ın her şeye kâdir olduğu vurgusu ile yerde ve gökte ne varsa bilir vurgusu, (Âl-i İmrân 33/29) Zemahşeri tarafından O'nun Zât'ı, diğer zâtlardan farklıdır, şeklinde tefsir edilmiştir. O'nun ilmi, Zât'ıyla muttasif olup başka bir şeyle ya da başka bir sıfatla tavsif edilemez. Yine O'nun kudreti doğrudan Zât'ı ile ilişkili olup maddûr ile ilişkisi yoktur.⁶² Buradan anlaşıldığı üzere Zemahşerî'nin düşüncesinde Zât-sıfat arasında ayrım bulunmamakta olup, tüm sıfatlar Zât'a taallük etmektedir.

Tecsim-teşbih tartışmaları sonucunda Allah'ın nasıl bir cevheri/maddesi olduğu meselesi gündeme gelmiştir. Mütekellimler bu konuda tanımın; zaman, mekân ya da kavram sayesinde ortaya çıktığını belirtmişlerdir. Sınırsız ise bunlardan biriyle oluşmaz. Sonuç olarak Allah; başlangıcı, sonu olmayan sınırsızdır. Allah'a had,

⁵⁸ Abdulkadir Muhammed el-Hüseyn, *İmâmû ehli'l-hağ ebû'l-hasan el-eş'arî* (Şam: Maşrık li'l-Kitâbi, 2010), 28-29.

⁵⁹ Abdullah Beyzavî, *Nature, Man And God In Medieval Islam Abdullah Beyzavî's Text Tawali Al-Anwâr min Matali Al-Anzâr*, ed. James W. Pollock Edwin (Leiden: Brill, 2002), 2: 850.

⁶⁰ Adamson, "Al-Kindi And The Mu'tazila", 53-56.

⁶¹ Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, 158.

⁶² Cârullah Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-keşşâf*, nşr. 'Adil Ahmed 'Abdülvücûd ve Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Cemiû'l-Hukûki Mahfûzeti, 1998), 1: 545.

hudûd, madde gibi oluş bozuluşa tâbi ve izâfî şeylerin atfedilmemesi, rûyetullah meselesini gündeme taşımıştı. Allah'ın görülüp görülmemesi hakkında gerçekleşen tartışmaların İslâm ve Mu'tezile'ye özgü olmadığını belirtmemiz gerekiyor. Esasında bu tartışma Eski Ahit'de (Tevrat) bile bulunmaktadır. "Hiç kimse benim yüzümü göremez". Yine Yeni Ahit'de (İncil) ise "hiç kimse herhangi bir zamanda beni göremez" denmektedir.⁶³ Kur'an'da ise لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ Gözler O'nu idrâk edemez ama O, gözleri idrâk eder. (En'am 6/103) Bu ayeti delil getiren Mu'tezile âlimleri Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Mu'tezile âlimlerinden Câhız, bu husustaki eleştirilerini tek tek isim vermeksizin ehl-i hadis/Sünnet üzerinde yoğunlaştırmış ve te'lif ettiği risalelerinde onları ehl-i rûyet şeklinde isimlendirmiştir. "Gözler onu idrak edemez ancak O gözleri idrak eder" ayeti apaçık olmasına rağmen onlar Allah'ı görmede inat ederler. Onlar (Allah'ı iyânen görmekte ısrarcı olanlar) lafzen düşünüp mânâyı dikkate almadıklarından sözleri doğru değildir. Getirmiş olduğumuz bu delili kabul etmeyen müşebbihe, Allah'ı iyânen görmede inat etmeye devam etmiştir. Ehl-i rûyet ya da müşebbihe وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ o gün bazı yüzler Rablerine dönüp parlayacaktır (Kıyâme 75/22) ayetini "görme" anlamında okurken, ilk müfessirlerden saydığımız Ebû Salih, Mücahid ve İbn Abbâs bu ayeti "Allah'ın o kimseleri mükafatlandıracağı" şeklinde okumuştur. Allah'ı dünyada görme mevzusunu terk eden ehl-i rûyet, bu sefer de ahirette bazı müminlerin Allah'ı göreceğini söylemişlerdir. Daha doğrusu Allah'ın o müminlere kendisini açacağını iddia etmişlerdir ve böylelikle kul ile yaratıcı arasında karşılıklı muayene (bakışma) cereyan edecektir, şeklinde teori geliştirdiler. Biz de onlara muayene kelimesi ayn kelimesinden türemedi mi cevabını verdiğimizde bunun lafzî olarak değil mânâ olarak düşünülmesi gerektiğini söylediler. Bu sefer de şöyle dedik: "Hiç kör ile gören arasında "muayene" gerçekleşir mi?"⁶⁴ Kanaatimiz doğrultusunda buradaki görme ve kör kelimelerinden kastedilen şey, kâdir ile makdûr arasındaki görme olgusunun aynı olmadığını vurgulamaktır. Nitekim Kadı Abdulcebbar da bu görüşte olup, gören kişi eşyayı/nesneyi gördüğünde onu bilmesi gerekmektedir. Gâib olanın görülmesi mümkün olmayıp hâzir olanın görülmesi caiz, demiştir.⁶⁵

Ehl-i Sünnet'in, Allah'ı iyânen görme hususunda bu denli ısrarcı olmalarının sebebi, esasında Hz. Peygamber'in "Ay'ı nasıl görüyorsanız Allah'ı da o şekilde göreceksiniz" şeklindeki hadisinden ileri geliyordu.⁶⁶ Bu düşüncenin karşısında yer alan Mu'tezile âlimlerinden el-Ka'bî (ö.319/931) ise hadislerin teolojik meselelerde kullanılamayacağını iddia ederek; Kitap, sünnet ve hüccetü'l-akl'a aykırı olan şeylerin terk edilmesi gerektiğinin evvel emirde altı çizilmesi gerektiğini belirtiyordu. Ka'bî'ye göre aslanan meseleler hakkında pratiklerin olup olmamasıydı. Abdurrahman b. Ebû Ziyâd babasından şöyle aktarmıştır: "Ömer b.

⁶³ Wensinck, *The Muslim Creed*, 69.

⁶⁴ Câhız, *Resâilü'l-Câhız*, 9-13.

⁶⁵ Kâzî Ebû'l-Hasan Abdülcebbar, *el-muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl rûyetü'l-bari*; nşr. Ebû'l-Vefâ Ganemî Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: Matbaa belirtilmemiş, 1965), 53.

⁶⁶ Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1424/2003), 83, 86, 89; Muhammed b. Kudâme, *Lum'atü'l-itikâd* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2012), 23.

Abdülaziz (ö.101/720) bazı fakihleri toplayarak sünenler oluşturmalarını istemiş, onlar da amelin (pratik) olmadığı bir şey önlerine geldiği zaman bunun fazlalık olduğunu söyleyip reddetmişlerdir".⁶⁷ Nitekim Yahudi teologlarından İbn Kemmûne de, (ö.683/1284) Hıristiyan teolojisi, İslâm kelâm ve akâid kitaplarından büyük oranda istifade ettiği çıkarımlarının neticesinde, amelin (pratik) asıl olduğunu, ilmin ise ancak amel ile anlamlı olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Bir başka yerde ise Resûlullah'ın şöyle dediği mervidir: "Hakikate uygun olan şeyleri benden aktaranlar benimle, aktarmayanlar ise benimle değildir". Yani söylenilen hadisin hakikate/hakka uygun olması gerekmektedir. Ancak burada bahsi geçen "hakikat" gündelik lisanda kullandığımız "gerçek" ya da "doğru" anlamında değil; nasrlara uygun olması açısından hakikattir.⁶⁹

Sonuç

Mu'tezile'nin ortaya çıktığı tarihsel düzlemde yaşanan çeşitli siyasi olaylar neticesinde, ilk dönemde var olan teolojik kaideler insanların o günkü problemlerine cevap vermemeye ya da yetersiz gelmeye başlamıştı. Söz gelimi Emevîlerin determinist (belirlenmişlik/kader) tutumları dâhilinde birtakım adaletsiz ve haksız fiillerini meşru hale getirme teşebbüsleri; insan özgürlüğü, iyi ve kötü fiillerin kuldân sâdır olması, Allah'ın adaletsiz olamayacağı gibi hususların ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Bu nedenle siyasi gelişmeler göz ardı edilip meselelere akide boyutunda bakıldığında hiç kuşkusuz ekollerin geliştirdikleri inanç sistemleri ve o inanç sistemlerinin taallük ettiği hususlar anlaşılacaktır. Gayet tabii böyle bir durumda da Mu'tezile'nin ortaya attığı Tanrı-âlem tasavvurunun anlaşılmasında bir dizi sorunlar olacaktır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, Mu'tezile'nin ürettiği doktrinsel anlayışların konjonktürel olarak değerlendirilmesi ve en önemlisi de tarihsel bağlamdan koparılmaması gerekmektedir. Çünkü içinde yaşadığımız çağı bile pek çok olay etkilerken, o dönemin düşünce dünyasını da çeşitli olgu ve olayların etkilememesi düşünülemez.

II./VIII. yy'ın son çeyreğinde Abbâsî halifesi Mehdi'nin (ö.169/785) dinî anlamda yeni bir "Ortodoksluk" oluşturma düşüncesi ve "heretik" şeklinde tavsif ettiği akımları tecrit etmesi, yeni bir kelâm tasavvuru oluşturabilme kaygısıyla paralel düşünülmesi gerekmektedir. Bu anlamda onun başlattığı bu gelenek Halife Me'mun (ö.218/833) zamanında mevcut Zerdüşt ve Hıristiyan teolojisine meydan okur bir hale gelecektir. Me'mun zamanında mahlûk-muhdes teorisinin adeta devlet politikası haline getirilmesi bu anlamda düşünüldüğünde oldukça manidardır. Nitekim onun başlattığı bu teorinin en temel kaygısı, Allah'ın her şeyden tenzih edilmesi, sıfatlar hususunda teşbih ve tescime düşülmemesi gerektiğiydi. Diğer taraftan Mu'tezile kelâmcıları; Kur'an'ın "kelâmullah" şeklinde düşünülmesinin tıpkı Hıristiyan teologların Hz. İsa'ya ulûhîyet atfedip de teslise

⁶⁷ Ebû Kâsım el-Belhî el-Ka'bî, *Qabûlü'l-ahbâr ve marifeti'r-ricâl*, nşr. Ebû 'Amr el-Hüseyn b. 'Amr b. Abdurrahim (Kahire: Darû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 117-118.

⁶⁸ Y. Tzvi Langermann, "The Soul in Ibn Kammuna's Kalimat Vajiza", *Nazariyat* 3/1 (2016): 25.

⁶⁹ el-Ka'bî, *Qabûlü'l-ahbâr*, 117-118.

kapılmaları gibi bir durum arz etmesi nedeniyle, bu anlayışın terk edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Çünkü malûm olduğu üzere Hıristiyanlar genel anlamda Hz. İsa'ya ulûhîyet (teslis) atfederek, apolojik bir biçimde meseleye yaklaşp aynı bahsin Kur'an için de söz konusu olduğunu dile getiriyorlardı. Hıristiyanların teslis anlayışını şiddetle tenkit eden Mu'tezile kelâmcıları, onların öne sürdüğü argümanları çürütmek adına belki de açmazda kalarak Kur'an'ın mahlûklüğünü kabul etmek durumunda kalmışlardı. Bir başka ifadeyle söylersek teslis anlayışını reddetmek, Kur'an'ın mahlûklüğünü kabul etmekten geçiyordu. Aksi takdirde makûl bir zeminde aklî argümanlarla İsa'nın ilâh olmadığının ispat edilmesi mümkün gözükmemekteydi. Dolayısıyla Mu'tezile'nin bu kaygılarını göz ardı ederek, onların "Kur'an mahlûktur" iddiasında bulduklarını farklı mecralara çekmek ya da "din dışı" olarak lanse etmek, hakikatın önüne perde çekmeye çalışmaktan öte gitmeyecektir.

Kelâm'da Mu'tezile, felsefede ise İbn Sînâ üzerinde ciddi tenkitleri bulunan (gök cirimleri bozulmaz teorisi) ve âlemin fiziksel işleyişi hususunda her zaman tabii kanunların geçerli olamayacağını savunan Gazzâlî'nin öne sürdüğü (ö.505/1111) "ateş pamuğu yakmaz teorisi", takipçilerinin desteğiyle ekol haline gelerek (tehafüt geleneği) fiziksel yasaların kesintisiz süremeyeceği tartışmalarını başlatmıştır. Elbette ki böyle bir durumun olması halinde Allah'ın dilediğini gerçekleştirmeye kudretinin olması sorgulanacaktır. Ancak bizim burada vurgulamak istediğimiz husus; Gazzâlî'nin, âlemin oluş-bozuluşa tâbi olup olmadığı hakkında ne düşündüğünü tebyin etmek değil, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu ve dilediğinde de kâinata müdâhil olabileceği şeklinde hemen hemen Mu'tezile ile aynı görüşü benimsemiş olmasıdır. Çünkü bilindiği üzere âlemin yok olmasıyla ilgili Mu'tezile'nin Gazzâlî'den farklı bir düşüncesi bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak; Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûklüğünü hangi sâiklerle iddia etmişse, Gazzâlî de aynı sâiklerle âlemin her zaman fiziksel işleyişe ve nedenselliğe tâbi olmayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla İslâm düşünce geleneğinde üretilen metinlerin, fikirlerin ve kavramların boş yere olmadığını, mutlak surette taallûk ettiği bir matris alanının bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu nedenle hangi düşüncede olursa olsun, hemen "tekfir" etmek yerine, bir bütün olarak İslâm kelâmcı ve filozoflarının öncelikle Allah'ı her şeyden tenzih etme gereği hissettiklerini vurgulamalıyız.

Mu'tezile doktrininin merkezinde tevhid anlayışı bulunmaktadır. Bu anlayış lafzî olarak Allah'ın birliğinden öte O'nun diğer varlıklardan olan farkına, eşsizliğine ve aşkınlığına delâlet etmektedir. Nitekim Mu'tezile kelâmcılarından Kindî'nin, âlemin hudûsu meselesine Tanrı merkezli yaklaşp onun oluş-bozuluşunda fâil-i muhtâr ve dilediğini yapma kudretine sahip olan Tanrı'nın etkin/faâl olduğunu belirterek aklî argümanlar dâhilinde meseleyi değerlendirdiği görülmektedir. Onun ifadesine göre âlem hadistir ve hadis olan şey, oluş-bozuluşa tâbi olduğu için yok olmayı gerektirir. Bir başka ifadeyle kevnîde süreklilik/değişmezlik muhâldir. Kindî'nin düşüncesinde âlem, cevherlere eklenen/ilişen arâz'la mümkündür. Yani cevher/atom asla başlı başına eşsiz bir varlık olamaz. Nitekim varlığını başka bir unsura dayandıran ya da mütehayyiz olan bir şeyin kadim

olması imkânsızdır. Esasında Kindî'nin tüm gayreti *el-Vâhid bi'l-hakika* (hakikî anlamda tek/eşsiz) olarak tarif ettiği kadim yaratıcının eşsizliğini, her türlü makûlâtan (kategoriler) münezzeh olduğunu vurgulamaktan ibarettir. Atomculuğu reddeden bir diğer Mu'tezile kelâmcısı Nazzâm'a göre ise parçası olmayan bir parçanın varlığı imkânsızdır. Yani ona göre atomların sonsuza kadar bölünmesi zorunludur. Buradan anlaşıldığı üzere bazı istisnalar hariç tutulduğunda genel olarak Mu'tezile'nin atomların sonsuza kadar bölünmeyi gerektirir iddiası, Allah'ın ezeli-ebedî, kendisiyle kâim ve her şeyden aşkın ve münezzeh olduğu ön kabulünden ileri geliyordu. Bir başka ifadeyle Mu'tezile'nin kelâm usûlünün merkezinde Allah'ın tekaddüslüğü, müteal ve her yönüyle mesmûd bir varlık oluşu bulunuyordu.

Sonuç olarak İslâm teolojisini ilgilendiren hususların sadece akide boyutunda ele alınmayıp tarihsel bağlamda ne anlam ifade ettiğine bakılması, dönemin ahvâl ve şeraitinin gözden kaçırılmaması gerekmektedir. V./XI. asırdaki gibi kelâm ve akaid kitaplarında oluşturulan tekfir geleneği ve kendinden olmayanı tecrit etme gibi anlayışların İslâm düşünce dünyasında yerinin olması, kelâm tartışmalarının sarih bir şekilde anlaşılmasını zorlaştıracaktır. Dolayısıyla İslâm düşünce-kelâm geleneğinde üretilen metinlerin nasıl bir ihtiyaç sonucu ortaya çıktığı, bu metinlerin te'lif edilmesiyle hangi dertlere deva olunduğu ya da hangi teolojik buhranlara çözüm getirilmeye çalışıldığı şeklinde düşünülmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Adamson, Peter. "Al-Kindi And The Mu'tazila: Divine Attributes, Creation And Freedom". *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 45-77.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2013.
- Aktepe, Orhan. "Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Va'id İlkesi" *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011): 157-178.
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Awad, Najib George. *Orthodoxy in Arabic Terms A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context*. Boston: Walter de Gruyter, 2015.
- Aydınlı, Osman. *Akılci Din Söylemi*. Ankara: Hitit kitap Yayınevi, 2010.
- Baş, Bilal. "Ortdoxy of Origen of Alexandria's Trinitarian Doctrine: Is His Theology Arian or Nicene?". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/2 (2009): 93-110.
- Bedevî, Abdurrahman. "Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın Dakiku'l-Kelâm Anlayışı". Trc. Metin Yıldız. *Kelâm Araştırmaları* 11/2 (2013): 283-295.
- Bennett, David – Wisnovsky, Robert. "A Newly Discovered Yahyâ ibn Adi Treatise Against Atomism". *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*. Ed. Damien Janos. Leiden: Brill, 2015.

- Berenjegar, Rıza. *Kelâm ve'l-'akâid et-tevhîd ve'l-'adl*. Irak: Camiatü'l-Mustafa el-Âlemîyyeti, 2000.
- Beydâvî, Abdullah. *Nature, Man And God In Medieval Islam Abdullah Beydawi's Text Tawali Al-Anwar Min Matali Al-Anzar*. ed. James W. Pollock. 2 Cilt. Leiden: Brill, 2002.
- Bos, Gerrit – Langermann Y. Tzvi. “An Epitome of Galen's on the Elements Ascribed to Hunayn Ibn Ishaq”. *Arabic Sciences and Philosophy* 25/1 (2015): 33-78.
- Bulğen, Mehmet. “Aristo'nun Atomculuk Eleştirisi”. *2400.cü Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*. Ed. Mehmet Mahfuz Söylemez – Recep Duran. Lefkoşa: Yakındoğu Üniversitesi Yayınları, 2017, 272-300.
- Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Bulğen, Mehmet. “Kelâm İlminde Ulûhiyet Bahislerinin Güncellenmesi Üzerine”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji VIII Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları*. Ed. İlyas Çelebi – Mehmet Bulğen. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin*. Oxford: Clement and Origen, 1966.
- Davidson, Herbert A. “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”. *Journal of the American Oriental Society* 89/2 (1969): 357-391.
- Dhanani, Alnoor. “XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri”. Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (2015): 862-885.
- El-Beyâdî, Kemâleddîn Ahmed el-Hanefî. *İşarâtü'l-merâm min ibârâtü'l-imâm*. nşr. Şeyh Yusuf Abdürrezzâk. Pakistan: Zemzem Yayıncılık, 2004.
- El-Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız*. nşr. Abdü's-Selâm Muhammed Harûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancı bi'l-Kahire, 1979.
- El-Câhız, Ebû Osman 'Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Muhtârû fi'r-redd-i 'ale'n-nasârâ*. nşr. Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî. Beyrut: Dârü'l-'Ulûm, 1411/1991.
- El-Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Ali er-Râzî. *el-fuşûl fi'l-uşûl*. nşr. Acîl Câsim en-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: el-Mektebetü'l-İrşâd, 1994.
- El-Cüveynî, Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed. *Kitâbü'l-irşâd ilâ Kavâidü'l-edilleti fi'uşûli'l-'itikâd*. nşr. Muhammed Yûsuf Musa. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.
- El-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd-i 'alâ ibnü'r-râvendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nayberg. Kahire: Matbaa belirtilmemiş, 1925.

- El-Hüseyin, Abdülkadir Muhammed. *İmāmû ehli'l-hakk ebu'l-hasan el-eş'arî*. Şam: Maşrık li'l-Kitâbî, 2010.
- El-K'abî, Ebû Kâsım el-Belhî. *Ķabûlü'l-aĥbâr ve ma'rifeti'r-ricâl*. nşr. Ebu 'Amr el-Hüseyin b. 'Amr b. Abdurrahim. Kahire: Darû'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- El-Kindî, Ebû Yusuf Yakup b. İshak. *Felsefî Risaleler*. trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- El-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Din*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1424/2003.
- Esen, Muammer. "Sünni Kelamın Öncülerinden İbn Küllab'ın Kelamî Görüşleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2002): 63-79.
- Ess, Josef Van. "Allah'ın Varlığı Konusunda Erken Dönem İslâm Teologları". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 383-398.
- Ess, Josef Van. "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". Trc. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014): 267-286.
- Ess, Josef Van. "Logical Structure of Islamic Theology". in *Logic in Classical Islamic Culture*. Ed. G.E Von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1970.
- Ess, Josef Van. "Mu'tezile Atomculuğu". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012): 255-274.
- Ess, Josef Van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. Leiden: Brill, 2016.
- Ess, Josef Van. "The Soul in Ibn Kammuna's Kalimat Vajiza". *Nazariyat* 3/1 (2016): 23-44.
- Ez-Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *El-keşşâf*. nşr. Adil Ahmed Abdülvücut – Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 11 cilt. Riyad: Cemiu'l-Hukûki Mahfûzeti, 1998.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Aristoteles'te Nicelik Sorunu*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-iktisâd fi'l-'itikâd*. nşr. Hüseyin Atay İbrahim Agâh Çubukçu. Ankara: Külliyyetü İlahiyyat bi-Câmiati Ankara, 1962.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Heidemann, Stefan. "The Evolving Representation of The Early Islamic Empire and Its Religion on Coin Imagery". *Qur'an in Context*. Ed. A. Neuwirth – N. Sinai – M. Marx. Leiden: Brill, 2010, 151-182.
- Hourani, George F. "Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism". *International Journal of Middle East Studies* 7/1 (1976): 59-87.

- Ivry, Alfred L. "Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme". Trc. Hayrettin Nebi Güdeklî. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2013): 324-337.
- İbn Kemmûne, İzzeddevle Sa'd b. Mansûr b. Sa'd el-Bağdâdî. *Tenkîhu'l-ebhâs li'l-mileli's-sâlis*. nşr. Alinaghi Monzavî. Tahran, Matbaa belirtilmemiş, 2004.
- İbn Kudâme, Muhammed. *Lum'atü'l-itikâd*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2012.
- İbn Rüşd. *Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*. Ed. Simon Van Den Bergh. 2 Cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Kadı Ebû'l-Hasan, Abdülcebbar. *el-muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl rûyetü'l-bari'*. nşr. Ebu'l-Vefa Ganemi Muhammed Mustafa Hilmi. Kahire: Matbaa belirtilmemiş, 1965.
- Kadı Ebû'l-Hasan, Abdülcebbar. *Tesbitü Delâilî'n-Nübüve Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. trc. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kalın, İbrahim. *Ben, Öteki ve Ötesi İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş*. 16. Baskı İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kaplan, İbrahim. *Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Karadaş, Çağfer. "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004): 57-72.
- Karadaş, Çağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik –teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-ı dâim-". *Usûl İslâm Araştırmaları* 8 (2007): 7-22.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu". *Marife Dergisi* 2 (2002): 81-100.
- Karakaya, Hasan. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2014.
- Kelly, Christopher. "Empire Building". *Interpreting Late Antiquity*. Ed. G.W. Bowersock – Peter Brown – Oleg Grabar. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- Koloğlu, Orhan Ş. "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007): 169-194.
- Kusayr, Haydar Abdü'l-hüseyn. "Esrû'l-İtizâl fî Fikrî'l-Feylosofî'l-Arab el-Kindî". *Mecelleü'l-Dirâsati'l-Basra* 16 (2013): 236-253.
- Kutlu, Sönmez. "Va'd ve Va'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42:414-415. Ankara:TDV Yayınları, 2012.
- Langermann, Y. Tzvi. "Islamic Atomism And The Galenic Tradition". *History of Science* 47/3 (2009): 277-295.
- Lim, Richard. "Christian Triumph And Controversy". *Interpreting Late Antiquity*. Ed. G.W. Bowersock. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

- Lit, L.C.W. Van. "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazālī's Tahāfut al-Falāsifa Preliminary Observations". *Oriens* 43 (2015): 368-413.
- Lizzini, Olga. "What Does Tawhid Mean? Yahyâ ibn Adi's Treatise on The Affirmation of The Unity of God Between Philosophy and Theology". *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*. Ed. Damien Janos. Leiden: Brill, 2015. 253-287.
- Macdonald, D.B. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". Trc. Mehmet Bulğen. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 279-297.
- Pines, Shlomo. İslâm Atomculuğu. trc. Osman Demir İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Pretzl, Otto. "Erken Dönem İslâm'ın Atom Öğretisi". Trc. Bilal Kır. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2014): 561-575.
- Raffaelli, Enrico G. "Astrology And Religion In The Zoroastrian Pahlavi Texts". *Journal Asiatique* 305/2 (2017): 173-184.
- Reynolds, Gabriel Said. *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Schwarb, Gregor. "Early Kalām and the Medical Tradition". *Early Kalam and The Medical Tradition in Philosophy and Medicine in The Formative Period of Islam*. Ed. Peter Adamson – Peter E. Pormann. London: Warburg Institute Colloquia, 2017, 103-166.
- Schwartz, Martin. "The Religion of Achaemenian Iran". Ed. Ilya Gershevitch. *The Cambridge History of Iran*. 2 cilt. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Studer, Basil. *Trinity and the Incarnation: The Faith of the Early Church*. Trc. Batthias Westerhoff. Collegeville, Minnesota Publishing, 1993.
- Tahbûb, Salâh. *Mevsua 'tü't-târîhî'l-islâmî el-'Asrû'l-emevî*. Daru Usâme: Ürdün, 2009.
- Toprak, Süleyman. "İnsanın Fiilleri Konusunda Maturidî ve Eş'arî Arasındaki İhtilaf". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990): 160-189.
- Williams, Rowan. *Arius: Heresy And Tradition*. London: The University of Oxford Publishing, 1987.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of The Kalam*, New York: Harvard University Press, 1976.
- Zwemer, Samuel M. "The Allah of Islam And The God of Jesus Christ". *Theology Today* 3/1 (1946): 63-77.



ALLAH – İNSAN İLETİŞİMİ AÇISINDAN VAHİY*

Mehmet Akif CEYHAN

Dr. Öğr. Üyesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Ankara
Assistant Professor, Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies, Ankara

mehmetakif.ceyhan@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-8709-3833

Öz

Vahiy olgusu, sadece İslam dininin değil, ilahi dinlerin en temel meselesidir. Dinin temelini oluşturan vahiy, aralarında varlıksal (ontolojik) düzlem farkı bulunan Allah'tan, elçi Cibril aracılığı ile peygambere yapılan bildirimdir. Allah ile insan arasındaki bu iletişimin anlaşılmasındaki zorluk, mesajı gönderen ile mesajı alan taraflar arasında varlıksal düzlem farkının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Allah'ın yeryüzünde yarattığı ilk insana gönderdiği mesaj ile vahiy konusu, insanlığın gündemine girmiştir. Allah'ın Hz. Adem ile kurmuş olduğu bu iletişim, tarihsel süreç içerisinde insanların yaratılış gayelerinden uzaklaştığı, yaratıcılarını unuttuğu ve toplumların bozulmaya yüz tuttuğu dönemlerde, insanlara tekrar yaratılma gayelerini hatırlatmak amacıyla Allah'ın gönderdiği elçiler aracılığı ile kelama dayalı olarak devam edegelmiştir. Allah'ın insan ile vahye dayalı sözsel iletişimi, Hz. Muhammed ile son bulmuştur. Vahiy olayını kavramak ve mahiyetine dair bilgi edinmek amacıyla İslam geleneğinde hatırı sayılır ölçüde araştırma ve inceleme yapılmıştır. Allah – insan iletişimini ifade eden vahyin, gönderiliş biçimleri ile ilgili Şûrâ suresinin 51. ayetinin eksen alınmasının uygun olduğu görülmektedir. Söz konusu ayet ekseninde, Yüce Allah'ın yeryüzündeki beşeri ilişkiye müdahalesinin, tekvini yani doğrudan vahiy ve teklifi yani perde arkasından ve elçi Cibril aracılığıyla vahiy olarak iki ana başlıkta ele alınması gerekmektedir

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Vahiy, Allah, Peygamber, İnsan, İletişim, Levh-i Mahfuz.

REVELATION IN TERMS OF ALLAH – HUMAN COMMUNICATION

Abstract

The phenomenon of divine revelation is not only one of the fundamental issues of Islam but also of other divine religions. The divine revelation as the basis of religion is a sort of communication between two different ontologies with a mediator: from God, via Gabriel, to the Prophet. The difficulty of understanding this connection roots in the ontological differences between the sender and the receivers of the message. The divine revelation came in the sight of humanity with the first message given to the first human. The communication of God started with the Prophet Adam had continued through history via the divine revelation to the medium of messengers, which repeated or renewed whenever humankind had strayed from their purpose of creation, had forgotten their Creator, and societies went astray, with the aim of reminding them of the purpose of creation. The communication of God via divine revelation had ended with Prophet Muhammad. In order to understand the phenomenon of revelation and to gain insight into its nature, many research and analysis have been done in the Islamic studies. When analysing the divine revelation, it seems it is only proper to determine Shûrâ/51 as the axis. In accordance with this verse, the divine intervention to the Earth should be approached from two main aspects; *takwîni*, which means direct divine revelation, and *taklîfi*, which means message transmission either behind a curtain or via angel.

* Bu makale, Dr. Mehmet Akif CEYHAN'ın, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ahmet AKBULUT danışmanlığında hazırladığı ve 21/12/2016 tarihinde kabul edilen "Kur'an Ayetleri Işığında Vahiy" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Keywords: Kalâm, Revelation, Allah, Messenger, Human, Communication, Lawh-i Mahfuz.

Atıf/Cite As: Ceyhan, Mehmet Akif. "Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 347-372.

Summary

The communication between humans and God is as old as the history of humankind. The journey of revelations, which started with God teaching the first human and the first prophet Adam "the names of the things" (Al-Baqarah 2/31), repeatedly continued whenever humans and societies went astray. God's verbal communication with humans via revelation ended with the Prophet Muhammad.

The forms and ways of revelation, its nature and circumstances, have been investigated by many Muslim scholars throughout the Islamic history, and a considerable amount of works on the issue was added to the scholarly literature. A great deal of research on the issue of revelation is being done meticulously by many scholars who belong to other revealed religions. The importance of revelation becomes evident when one considers that main principles and laws of divine religions were declared through revelation.

Forming the basis of religion, revelation refers to the message sent by God to the Prophet via the delegate Gabriel. The complexity of understanding this communication between God and prophets is because there is an ontological difference between the sender and the receiver. Revelation, which is an esoteric communication between God and human who have an ontological difference, has often been met by scepticism by people who have not experienced this practice.

Although it is hard to understand the means, nature, and circumstances of revelation, the holy scriptures yield detailed information on *wahy*. In this context, there are seventy-eight verses in the Qur'an in which the word *wahy* and its derivatives are mentioned. Apart from the word *wahy*, the words *ilqā*, *qaww*, *'allama*, *kalām*, *kalimah*, *kallama*, *talaqqī*, *kataba*, *nādā*, *najā*, *'atā*, *inzāl*, *tanzīl*, and *nuzūl* are also mentioned in the Qur'an. This shows that the scope and the meaning of revelation are elaborately explained in the Qur'an.

In order to have a proper understanding of the relationship between God and human, it is necessary to comprehend the nature of God-human relationship, and this is only possible if it is analysed in the existential and ontological dimensions. The thing that makes the verbal communication between God and human extraordinary is that the speaker is God and the listener is human, meaning that the communication takes place between two parties where there is no ontological balance. God assigns Gabriel, the angel of revelation, in order to minimize the difference between the ontological planes. According to some Muslim scholars, the difference between Gabriel and the prophet was resolved either by the angel of revelation shifting to a human form or by the prophet (metaphorically) shifting to an angel form.

A concept which is often confused with revelation is inspiration, and it is necessary to present its differences with revelation. The reason why inspiration and revelation are often confused lies in their secretiveness. Revelation comes to prophets when they are conscious. However, it is not possible to determine how or from whom inspiration comes. Therefore, due to obscurity of inspiration it is not possible to accept it as trustworthy.

The word "*wahy*", which also means to declare/to communicate, refers to an event of communication that includes two parties. This communication requires some elements in order to take place. The first of these elements is the subject/source of revelation God. This matter is mentioned many times in the Qur'ān. It is unquestionable that the Qur'ān is a kalām sent by God in literal terms, as God is the one who reduces meanings to verbal forms in order for humans to understand.

The object of revelation is the Qur'ān. What is revealed by God is the message that God wants to convey to humans. The message was sent down to the Prophet as kalām through the angel of revelation. God sent many books and pages to many prophets from the Prophet Adam to the Prophet Muhammad.

The message conveyed by God through revelation is sent down to its receivers gradually. In the process of communication, God, the subject of the revelation, conveys the Qur'ān, the object of the revelation, to the receiver by its delegates through some stages. During these stages, the message composed as an Arabic text in *Lawh-i Mahfuz* was taken by the delegate Gabriel, and was brought to the Prophet Muhammad.

The ways of sending the revelation, which is declarative of the relationship between God and human, are stated explicitly in the Qur'ān: "It is not for any human that God should speak to him, except by inspiration, or from behind a veil, or by sending a messenger to reveal by His permission whatever He wills. He is All-High, All-Wise." (esh-Shurā 42/51).

In the verse, it is stated that God communicates, His message to humans by direct revelation, by speaking from behind a veil, or by sending a messenger/angel. When considered within the scope of the relevant verse, it is revealed that the intervention by God the Almighty requires to be examined under two main topics: *takwīnī* (Genesis), meaning direct revelation, and *taklīfī*, which means revelation behind a veil or by the delegate Gabriel.

Giriş

Yüce Allah'ın yeryüzünde halife olarak yarattığı insanoğlu ile iletişim yolu olan vahyin nasıl gerçekleştiği konusu, vahye muhatap olan elçilerin dışında diğer insanlar tarafından bilinmesi zor bir olaydır. Her ne kadar Kur'an-ı Kerim, vahiy süreci ile ilgili olarak vahyin geliş yolları hakkında bilgiler verse de, gerçekleşen bu iletişimin tam anlamıyla anlaşılması, insanı oldukça zorlamaktadır.

Vahiy olgusu, sadece İslam dininin değil, ilahi dinlerin de en temel meselesidir. Bu dinlerde yaratıcı, insanlık âlemine hayat prensiplerini ve varlık amaçlarını vahiy göndermek suretiyle bildirmektedir. İslam, tamamen yeni bir din olduğunu iddia etmemekte, bunun yerine kendisini ilahi olarak gönderilen dinlerin sonuncusu ve son mesaj olarak nitelemektedir. İslam'a göre ilahi dinlerin kökeni aynıdır, çünkü kaynak aynıdır. İlahi mesajdaki aslı olmayıp fer'i ölçekteki değişiklikler, bu mesajların gönderildiği şartlara, zamana ve insanların ihtiyaçlarına göre değişiklik göstermiştir.¹

Dinler, vahye sahip olup olmamaları açısından olduğu kadar, vahye yükledikleri anlam açısından da birbirlerinden ayrılırlar.² İlk insanın yaratıldığı andan itibaren, yaratıcısı ile insanın bağlantısı hiçbir zaman kesilmemiştir. Allah, ilk insanı yaratması ile birlikte, kendini tanıtmak, yaratılma gayesini insana bildirmek için ilk insanla iletişime vahiy yoluyla geçmiştir. İlk insanla vahiy yoluyla kurulan bu iletişim, Allah'ın gerekli gördüğü zamanlarda gönderdiği elçiler aracılığı ile kelama dayalı olarak devam edegelmiştir. Çünkü yaratıcının temel hedefi, kullarını başıboş bırakmamak³ ve onlara vahiy yoluyla yön vermektir.

Vahiy, Allah'ın ilk insana ilettiği mesaj ile beşeriyetin gündemine girmiştir. Yaratıcının, insan ile vahiy yoluyla iletişime geçmesi, yarattığı insana yüklemiş olduğu değeri, insanın bu hayattaki önemini ve dünyada üstlenmiş olduğu misyonu fark etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir. İlk insandan beri, belli aralıklarla fakat kesintiye uğramadan süregelen bu iletişim, insanlara rehberlik etmektedir.

İmana kaynaklık eden vahiy ve onun mahiyeti ile ilgili İlahiyat çalışmalarında genellikle vahyin tefsir ilmi içerisinde ele alındığı görülmektedir. Ancak dinin ve aynı zamanda iman esaslarının ana kaynağı olan vahyin, imanî birikimin temelini oluşturmasından dolayı kelâm ilminin konusu olarak ele alınması daha uygun görülmektedir. Çünkü kelâm ilminin iki kaynağı bulunmaktadır: Bunlardan birisi akıl, diğeri ise vahiydir, yani Kur'an'dır. Kur'an, Allah'ın tüm insanlara iletilmek üzere Hz. Muhammed'e melek Cibrîl aracılığı ile bildirdiği mesajların toplamıdır. Vahiy, tanrısal iradenin elçiler aracılığıyla muhataba iletilmesi ve tarih içerisinde gerçekleşmesidir.

Kur'an'da vahiy ve türvelerinin geçtiği 78 ayet bulunmaktadır.⁴ Allah'ın vahiy konusuna Kur'an'da bu denli yer vermesi, vahyin Kur'an'da detaylı bir şekilde açıklandığını göstermektedir. Buna rağmen, diğer birçok konuda olduğu gibi

¹ Harun Şahin, *A Textual Analysis of the Concepts Laid Down In The First Verses of Qur'anic Revelation: Language And Meaning*, (Ankara: Fecr Yay., 2018), 18.

² Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002), 159.

³ el- Kıyâme, 75/36.

⁴ Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres lielfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beirut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, trs.), 736-737.

vahiy konusunun ele alışı da geleneğin, Kur'an'ın olaya yaklaşımına gereken önemi vermediği anlaşılmaktadır.⁵

Vahiy olayının irdelenmesinde Şûrâ suresinin 51. ayetinin⁶ eksen alınmasının uygun olduğu görülmektedir. Söz konusu ayet, vahyin geliş yollarını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Makalemizde, öncelikle Kelam ilmi konusu olan vahyin mahiyetini ortaya koyacak, daha sonrasında ise Şûra suresi 51. Ayet ışığında vahiy konusunu Allah-insan iletişimi açısından inceleyeceğiz.

1. Vahyin Mahiyeti

Vahiy, Allah ile peygamberleri arasında, mahiyetini ancak Allah'ın ve kısmen de peygamberlerin bilebileceği bir iletişim vasıtası olarak açıklanmaktadır. Normal şartlarda ontolojik farklılığı bulunan iki varlık arasında gizli bir iletişim özelliğini barındıran vahiy olgusu, bu pratiği yaşamayan diğer insanlar tarafından çoğu zaman bir kuşku ile karşılanmaktadır. Yüce Allah'ın elçileri vasıtasıyla göndermekte olduğu vahyin ilk önce muhataplarınca red ve inkar edilmesi, vahyi alan Peygamberlerin insanlarca yalancılıkla, şairlik ve kahinlikle itham edilmeleri,⁷ metafizik boyutu bulunan vahiy olgusunun anlaşılmasının zorluğunu ortaya koymaktadır.

Vahyin nasıl gerçekleştiği, ne olduğu, vahyi alan tarafından nasıl algılandığı ve en önemlisi vahyin keyfiyeti sorusu ilk günden beri insanların merak ettiği hususların başında gelmektedir. Nitekim sahabeden Haris b. Hişam'ın Hz. Peygamber'e: "*Ey Allah'ın Resulü, Vahiy sana nasıl geliyor?*" sorusu, bu esrarengiz ve gizemli olaya karşı sahabenin de bir merak içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in de bu soruya vahyin zil sesi veya Cibril'in bir beşer suretiyle geldiğini söyleyerek cevap verdiği rivayet edilmektedir.⁸

Vahiy'de amaç, Yüce Allah'ın insanlığa bildirmek istediği mesajı elçi vasıtasıyla insanlara ulaştırmasıdır. Burada önemli olan iletilmesi irade edilen mesajdır. Hristiyanlıktaki gibi Tanrının kendini vahyetmesi yani kendini açığa çıkarması değildir. Daha önce Arap şiirinde kapalılığı ve net olmama durumunu göstermek üzere kullanılan vahiy terimi, vahiy sonucu fizikî âleme gelen Kur'an'ı mübîn

⁵ Ahmet Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", *İslam ve Hristiyanlık'ta Vahiy*, Editör: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5:146.

⁶ "Hiçbir insanla Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir. Allah, ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut elçi gönderir, izniyle diletiğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir." (eş-Şûra 42/51).

⁷ et-Tûr, 52/29-31; el-Hâkka 69/42-43; el-Enbiyâ 21/5; es-Sâffât 37/35-37.

⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, "Bedü'l-vahy", 1; Müslim, *Sahihu müslim*, "Fedail", 86-87; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: 1960), 434; Bedruddin Ebu Muhammed Aynî, *'Umdetu'l - Kârî şerhu sahihi'l-buhari*, (Kahire: trs.), 1:36; Ayrıca konu ile ilgili bkz. Fahreddin Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, (İstanbul: trs.), III/610-614.

olarak tanımlanmakta ve gizliliğin yerini apaçıklık durumunun aldığına işaret etmektedir.⁹

Vahiy, Kur'an'da farklı içeriklerle de kullanılmaktadır. Buna örnek olarak, Zekeriya Peygamber hakkında "Zekeriya mihraptan kavminin huzuruna çıktı ve onlara sabah akşam Allah'ı tesbih etmeyi vahyetti" (el-Meryem 19/11) ayetini, şeytanlar arasında vuku bulan "Biz böylece insan ve cin şeytanlarını peygamberlere düşman ettik ki, bunlar birbirlerini aldatmak maksadıyla süslü ve yalan sözlerini vahyederler. Rabbin istese idi onlar bunu yapamazlardı" (el-En'am 6/112) ayetini ve Allah'ın arıya¹⁰, göklere¹¹ ve yere¹² vahyettiğini bildiren ayetlerini zikredebiliriz. Şeytanlara izafe edilen vahiy, sözlük anlamında kullanılmakta ve şeytanın kendi dostları olan cinlere ve insanlara, peygamberlerle inananlara düşmanlık beslemeleri amacıyla gizli bir şekilde telkinde bulunmasını ifade etmektedir.¹³

Kur'an'da, Hz. Musa'ya gönderilen vahyin dışında diğer geçmiş peygamberlere gönderilen vahiy hakkında sınırlı bilgiler yer almakta, fakat Hz. Peygamber'e gönderilen vahiy hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Esasında vahiy, tüm peygamberler için geçerli olan bir kural ile gönderilmekte ve bu husus da Şûra suresi 51. Ayette açıkça Yüce Allah tarafından zikredilmektedir.

Vahyin mahiyetini bilmek, anlamak, kavramak zor olsa da, vahyin sonucunda ortaya çıkan eser, vahiy hakkında bilgi vermektedir. Kur'an, bizzat kaynağının Hz. Muhammed'in veya herhangi birinin şahsının dışında aranması gerektiğini ve onu indirenin Allah olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Allah Kur'an'ı Arapça lafız¹⁵ itibarıyla Hz. Peygamber'e indirmiştir.¹⁶ Vahyin indirilme sürecinde, vahyin içeriğine Hz. Peygamber'in en ufak bir katkısı söz konusu değildir. Kur'an, Allah'tan gelen bir mesaj olması sebebiyle, yalandan ve yanıltan uzak, doğru ve kesin bir bilgidir.¹⁷

Hz. Peygamber'e indirilmiş olan Kur'an vahyinin mahiyetine ilişkin farklı görüşler dile getirilmiştir. Mesela bazılarının göre vahiy, mana ve lafızdan ibarettir. Cibrîl onu Levh-i Mahfuz'dan bu şekilde indirmiştir. Başka bir kanaate göre ise, Cibrîl sadece manaları indirmiş, Hz. Peygamber de onları Arapça olarak ifade etmiştir. Bunlar kendi görüşlerini desteklemek amacıyla: "Ey Muhammed! Apaçık Arap dilinde, uyanarlardan olman için Cibrîl senin kalbine indirmiştir" (eş-Şuara, 26/193-195) ayetini delil olarak getirmişlerdir. Bu konuda üçüncü bir görüş de

⁹ Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, (Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008), 161; Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", *Kelâm Araştırmaları* 5/2, (2007) 2. Bkz. eş-Şu'ara, 26/1; el-En'am: 6/114; en-Nisa: 4/174.

¹⁰ en-Nahl, 16/68.

¹¹ el-Fussilet, 41/12

¹² el-Zilzal 99/4-5.

¹³ el-Enam, 6/112, 121.

¹⁴ et-Tekvîr, 85/19-21.

¹⁵ el-A'raf, 7/203; el-Yunus, 10/15; en-Necm, 53/4; el-Yusuf, 12/2; el-Kehf, 18/27; el-Müzzemmil, 73/4; el-Kiyâme, 75/16-19; el-Alak, 96/15.

¹⁶ Abdülğaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 217.

¹⁷ el-Bakara 2/1-2.

Cibrîl'e sadece mananın ilka edildiği şeklindedir ki, o da bu manaları Arapça olarak ifade ederek indirmiştir.¹⁸

Bu üç durum da zorunlu olarak vahyin kaynağının Allah, aracının vahiy meleği Cibrîl ve Hz. Muhammed olduğunu göstermektedir. Yine açıktır ki, Cibrîl'in vahyi Peygambere iletirken, Hz. Peygamber'in son derece şuurlu olduğunu göstermektedir.¹⁹

Kur'an lafız itibariyle Allah kelâmıdır. Bu da Allah'ın kelâmının beşerin kelâmı cinsinden olmadığına delalet etmektedir. Bu durumda meleğin, Peygamber'e Allah'tan aldığı vahyi iletirken, Peygamber'in herhangi bir iradesi söz konusu değildir. O, vahyi alırken tamamen ilahi iradenin yönetimine girmektedir. Cibrîl'in getirdiği vahyi Hz. Peygamber'in alabilmesi için onunla aynı seviyeye gelmesi gerekmektedir. Bu tarz bir iletişim ancak meleğin vahye aracı olmasıyla gerçekleşmektedir. Kur'an vahyinin tamamı da Cibrîl vasıtasıyla nazil olmuştur.²⁰

Vahiy, mahiyeti ve amacı gereği, gönderilmiş olduğu insanı ve dolayısıyla toplumu inşa ve ihya etmek üzere gelmektedir. Vahyin her bir unsuru, bir şekilde insanın hayal gücünü, dünya görüşünü, âleme dair tasavvurunu ilahi bir müdahale ile inşa etmektedir. Ayrıca vahiy ile bildirilen haberler ve hükümler, insanın aklına hitap etmekte, insan aklını doğru ve etkin bir şekilde kullanmasına yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte vahiy, geçmiş ümmetlerden ve yaratılıştan bazı örnekler sunarak insanın şahsiyetinin ve karakterinin şekillenmesi noktasında bir eğitim faaliyeti yürütmektedir. Kısacası vahyin tüm faaliyetleri insanın inşasını, eğitimini ve olgunlaşmasını hedeflemektedir.

2. Allah-İnsan İletişimi

İletişim yönüyle vahyi anlamak ve hakkında bilgi sahibi olmak, vahyi gönderen ile vahyi alan tarafların yani Allah-insan ilişkisinin mahiyetini doğru kavramakla mümkündür. Bu konuda ortaya atılan teoriler, bu iletişimin mahiyetine dair bazı açıklamalar getirirse de, nihai sözü söylemek oldukça zor görünmektedir.

Allah ile insan arasındaki ilişkiyi en genel ifadesiyle varlıksal boyutta incelemek, bu konuda bizlere yol gösterici olacaktır. Varlıksal ilişki boyutunda, insanın Allah'ı tanınması ve varlığı yoktan yaratma gücünün Allah'a ait olduğunu bilmesi önemlidir.²¹ Varlık ile ilgili bu öncelikli bilgiye göre Allah fail konumundadır, insan ise pasif durumdadır. Ancak varlıksal ilişkinin bilincine varan insan, artık aktif duruma geçerek Yaratıcının kendisinden beklentilerine cevap vermek durumundadır. Allah ile insan arasında gerçekleşen ilişki, insanın varlık bütünlüğünde varolan bir ilişkidir. Bu ilişki, insan açısından negatif bir durum değildir, zira insanı şerefli kılan, insanın Yaratıcısı tarafından muhatap kılındığını

¹⁸ Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir Suyutî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: 1376/1957), 1:58.

¹⁹ Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 219.

²⁰ Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 220-221.

²¹ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 26; Süleyman Gümrükçüoğlu, "Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6, (Nisan 2013), 839.

gösteren bir durumdur. Söz konusu ilişki ile insanın düşünen, bilen, gaye koyup gerçekleştiren bir varlık olmasını ortadan kaldırıp, onu Allah'ın elinde bir robot durumuna düşürmez.²²

Kur'an-ı Kerim'in en temel vurgusu, Allah'ın varlığı ve birliğine, insanın da akıllı, özgür ve sorumlu bir varlık olmasındadır. Bu durum, Allah ile insan arasındaki iletişimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fahreddin er-Razi, Allah ile insan arasındaki bu iletişimin / diyalogun beş unsura dayandığını belirtmektedir:

- Kaynak: Vahiy gönderen ve vahyin kendisine izafe edilen – yani Allah.
- Mesaj: Gönderilen şey – yani Vahiy.
- Araç: Vahyin peygamberlere ulaşmasını sağlayan vasıta – yani Melek.
- Hedef: Vahyin gönderildiği kimseler – yani Peygamberler ve insanlar.
- Amaç: Peygamberler vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermek. Yani insana yardım etmek.²³

Kur'an-ı Kerim'e göre Allah ile insan arasındaki iletişim iki yönlüdür: Birincisi Allah'tan insana doğru, ikincisi ise insandan Allah'a doğrudur. Bu iki haberleşme de sözlü veya sözsüz olabilir. Sözlü haberleşme, Allah-insan haberleşmesinin özel bir durumudur. Bu mesele hakkında Kur'an'dan çıkarılabilecek yaklaşım da budur. Kur'an-ı Kerim'de vahye çok özel bir yer verilmiştir.²⁴

Allah ile insan arasındaki sözlü iletişimi olağanüstü bir duruma getiren şey, bu iletişimde konuşanın Allah, dinleyenin (muhatapın) de insan olmasıdır. Yani burada konuşma, mutlak bir varlıkla özenle yaratılmış bir varlık arasında cereyan etmektedir. Öyle ki konuşan ile dinleyen arasında hiç bir varlıksal denge yoktur. Normal konuşmada kelimeleri veren ve alan, konuşan ve dinleyen aynı düzeyde varlıksal eşitliğe sahip varlıklardır. İnsan ancak bir insana konuşur ve sözü anlaşılır. Örneğin insan ile bir bitki veya hayvan arasında bir dil konuşması olamaz. Çünkü biri insan, öteki ise diğer canlı türlerindedir. Arada eşitlik yoktur. Böyle bir halde ikisi arasında kelama dayalı olmayan, başka tür bir iletişim olabilir.²⁵

Allah ile insan arasındaki iletişimde, mesajın kaynağı olan Allah aşkın olanı temsil ederken, mesajın muhatapı olan insan da düşük varlık düzeyini temsil etmektedir. Varlıksal dengenin bulunmadığı bir ortamda dilsel bir iletişimin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunun gerçekleşmesi için alıcı ve vericinin en azından aynı iletişim düzeyinde bulunmaları gerekmektedir.²⁶

²² Hüseyin Aydın, *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 169; Ayrıca bkz. ez-Zariyat 51/56.

²³ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14:45-46.

²⁴ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009), 175-176. Ayrıca bkz. el-Yusuf 12/3; er-Rad 13/30; el-İsra 17/39; el-Ahzab 33/2; eş-Şura 42/7.

²⁵ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, terc.: M. E. Maşalı, (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 54-56, 71-74, 83; Bkz. Nureddin es-Sabûnî, *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*, 84.

²⁶ Gümrukçüoğlu, "Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları", 847-848.

Bu husus, çoğu İslam düşünürlerinin de zihnini meşgul etmiştir. Örneğin Kirmani şöyle demektedir:

“Vahiy, melek ile insan arasındaki olağanüstü bir konuşmadır. İki taraf arasında bir çeşit eşitlik gerçekleştirilmedikçe yani konuşan ve dinleyen ilişkisi olmadıkça karşılıklı bir kelime alışverişi, öğretim ve öğrenim mümkün değildir. Böyle bir durumda melekle insan arasında bir iletişim nasıl kurulabilir? Bunun iki yolu vardır. Ya dinleyen konuşanın etkisiyle derin bir değişikliğe uğrar, ya da konuşan dinleyenin sıfatlarına bürünür. Resulullah’ın vahiy alması, her iki şekilde de gerçekleşmiştir.”²⁷

Zerkeşi de konu ile alakalı olarak, Hz. Peygamber’in ya kendisinin melekleştiğini, ya da aracı meleğin insan suretine girmesiyle onunla konuştuğunu ve ondan vahiy aldığını ifade etmektedir.²⁸

İbn Haldun da bu noktada peygamberlerin melekler ile ilişki kurmalarını, ancak kendilerinin mecazi anlamda melekleşmesi ile mümkün olacağını belirtmektedir. Bunun da yolunun, peygamberlere manevi bir gücün gelmesi sonucunda kendilerini etkilemek ve tabiatlarını değiştirmek suretiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.²⁹

Bu açıklamalar bizlere göstermektedir ki, Hz. Peygamber vahiy alma anında beşeri özelliklerinin dışına çıkarak tamamen ilahi iradenin yönetimine girmekte ve Cibril’in getirdiği vahiyi, Resulullah, onunla aynı seviyeye geldikten sonra almaktaydı.³⁰ Yani bir anlamda taraflar arasında ontolojik bir denge kurulmakta, iletişim için gerekli ortam sağlanmakta ve sağlıklı bir iletişimin önü açılmaktadır.

Allah – insan iletişimi ve Allah’ın diğer varlıklarla iletişimi veya onlara müdahalesinin anlatıldığı Kur’an ayetlerinin tamamında bu iletişim “vhy” kelimesi ile ifade edilmemektedir. Bu iletişimi ifade eden farklı kelimeler, farklı durumlarda nâzil olan ayetlerde sunulmuştur. Allah’ın peygamberlerle ve diğer varlıklarla iletişimi, bazen ilkâ,³¹ bazen kavî,³² bazen alleme,³³ bazen kelâm, kelime, kelleme,³⁴ telakki,³⁵ ketebe,³⁶ nâdâ,³⁷ necâ,³⁸ etâ, atâ,³⁹ inzal, tenzil, nuzül⁴⁰

²⁷ Şemsu’d-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali Kirmani, *Sahihü’l-buhari bi-şerhi’l-kirmani*, (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 1981), I:28.

²⁸ Ebu Abdullah Bedrettin Muhammed Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Marife, tsz.), I: 229.

²⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, (Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı kültür eserleri dizisi, 1986), I:217.

³⁰ Gümrükçüoğlu, “Kur’an’da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları”, 848-849.

³¹ el-Müzzemmil 73/5; el-Hacc 22/52; el-Mü’min 40/15.

³² el-Bakara 2/35, 124, 126, 131,260; el-Müzzemmil 73/5; el-Al-i İmran 3/55, 60; el-Araf 7/143; el-Taha 20/68; el-Maide 5/110, 115,116; vd.

³³ en-Necm 53/5-6.

³⁴ eş-Şûrâ 48/24; el-Nisa 4/164; el-Araf 7/143.

³⁵ el-Bakara 2/37.

³⁶ el-Araf 7/145.

³⁷ el-Araf 7/22; es-Saffat 37/104; el-Meryem 19/52.

³⁸ el-Meryem 19/52.

kelimeleri kullanılmak suretiyle Kur'an-ı Kerim'de anlatılmaktadır. Doğrusu bütün bu kelimeler, doğrudan vahyi karşılamamaktadır. Ancak şu bir gerçektir ki bu kelimelerin anlamları içerisinde iki taraflı bir iletişimde taraflardan birini barındırmaktadır.

3. Kur'an-ı Kerim'de Vahiy

Terim anlamı itibariyle, gizlice veya hızlı bir şekilde bildirmek⁴¹, konuşmak, ilham etmek, îmâ ve işaretle bulunmak⁴², gibi anlamlara gelen vahiy, en özel anlamıyla, "Allah'ın tarihe özel bir şekilde müdahalede bulunması demektir."⁴³ Vahiy kelimesinin merkezi anlamı, "gizli" ve "hızlı" bildirimdir.⁴⁴ Varlıksal düzlem farklılığı, böyle bir iletişim kanalını gerektirmektedir.⁴⁵ İbn Manzur ise, kendinin dışındaki birine ulaştırdığı gizli Kelâma vahiy dendiğini belirtmektedir.⁴⁶ "Evhâ" ise başkası hakkında gizli bir Kelâm ile konuşmadır.⁴⁷ Kısaca vahiy kelimesinin merkezi anlamı, gizli, hızlı ve ses olmaksızın bildirimdir.⁴⁸ Şu halde bu anlamları ile vahiy etkinliği, hareketliliği, canlılığı ve eylemliliği gerektirir.

Terim anlamda vahiy kavramıyla, "Allah'ın, peygamberlerine bildirmek istediği şeyleri gizli bir yolla ve bu bilgilerin Allah katından olduğuna, muhataplarda kesin ve zorunlu bir bilgi meydana getirecek nitelikte bildirmesi"⁴⁹ anlaşılmaktadır.

Vahyin sözlük anlamı ile terim anlamı arasında görülen başlıca fark, vahyeden ile vahyi alan varlıklar arasında bir tahsise gidilerek anlam daralması olmasıdır. Arapça asıllı olan bu kelime "vhy" maddesinden türetilmiş masdar olup, Allah'ın insan ile dilediği bir amaç ve dilediği bir yöntemle iletişime geçme ve konuşma çeşidine verilen bir isimdir. Vahiy, Allah'ın önerilerini, kullarına, özel bir yolla, gizli ve süratli bir biçimde bildirmesi demektir.

Vahyin anahtar anlamı "haber iletme / bilgilendirme" olduğundan bu haberleşme işinin gizli ve süratli olması gerekir. Haberleşmede kullanılan şifrenin verici ile

³⁹ el-Bakara 2/87; el-Furkan 25/35; el-İsra 17/2; el-Enam 6/154; es-Secde 32/23; el-Hicr 15/87; el-Enam 6/89; el-Casiye 45/16.

⁴⁰ el-Bakara 2/97; el-Al-i İmran 3/3; el-İsra 17/82, 105, 106; el-Yunus 10/94; el-Hud 11/14; el-Yusuf 12/2; el-Enam 6/7; el-Lokman 31/21; es-Sebe 34/6; el-Zümer 39/1, 2, 23, 41, 55; el-Mumin 40/2; el-Fussilet 41/2; eş-Şûrâ 42/15, 17; el-Kehf 18/1; el-İnsan 76/23; el-İbrahim 14/1; es-Secde 32/2; el-Hâkka 69/43, 44, 45, 46; el-Duhan 44/2.

⁴¹ Bkz. Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, (Mısır, 1380/1960), 35.

⁴² İbn Manzur, *Lisanü'l-'Arab*, (Beyrut: 1956), 15:381; Mecdüddin Muhammed b. Yakup Firuzabâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Müessesetü'r-Risale'nin tahkîku't-turâs heyeti, (Beyrut: 1406/1986), 1729.

⁴³ Sabûnî, Nureddîn, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdiyye Akaidi* içinde, (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 103; Bkz. Kılıç, Recep, "Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi", *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*, Editör: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5:30.

⁴⁴ el-Araf 7/143; et-Taha 20/11-13; el-Meryem 19/52; el-Kasas 28/7; İbn Faris, *Mû'cemu Meşkâyisi'l-luğa*, (Mısır: 1969), 2:634; Ragıb el-İsfehani, *Müfredât*, (İstanbul: 1986), 515.

⁴⁵ Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", 146.

⁴⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l-'Arab*, 15/379.

⁴⁷ İbn Manzur, *Lisanü'l-'Arab*, 15/380.

⁴⁸ Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", s.150.

⁴⁹ Mehmet Sofuoğlu, *Tefsire Giriş*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 9.

alıcı, yani vahiy işindeki iki taraf arasında ortak bir şifre olması da aynı şekilde kaçınılmazdır.⁵⁰

Vahiy kelimesinin bilgi ile irtibatı İslam kaynaklarında sıklıkla dile getirilmiştir. Vahiy, terim anlamda İslam düşünürleri tarafından genelde: “Allah’ın peygamberlerine inen kelâmıdır”⁵¹ şeklinde tarif edilmektedir. Râgıb el- İsfehâni (ö. 502/1108) vahiy; “Allah’ın peygamber ve velilerine gönderdiği ilahi sözler” şeklinde tarif ederken,⁵² Seyyid Şerif el- Cürçânî (ö. 816/1413) bir manayı her hangi bir varlığa gizli ve süratli bir şekilde iletmek / ilka,⁵³ ez- Zürkânî (ö. 1367/1948) ise, “Allah’ın kullarına bildirmek istediği hidâyet ve buyruklarını, onların arasından seçtiği peygamberlerine, insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesi”⁵⁴, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448) “Şeriatı bildirme yolu” ve “Allah’ın Hz. Peygamber’e indirdiği kelâmıdır”⁵⁵ şeklinde tarif etmişlerdir.

Bu tariflerden de anlaşılacağı üzere, sözlük anlamı itibariyle vahiy, bütün varlıklarla iletişimi ifade ederken, terim anlamında ise sadece Allah ile peygamberler arasında gerçekleşen iletişim yolu olarak ifade edilmektedir.

3.1. Vahiy ve İlham

Vahiy terimi, Kur’an’da 78 defa zikredilmektedir. 6 yerde mastar şeklinde, diğerleri ise *evha* fiilinin çeşitli şekilleriyle yer almaktadır. İlk defa Necm suresinin 4. ayetinde *evha* fiili kullanılmıştır. Bu ayette açık biçimde Hz. Muhammed’e Kur’an’ın vahyedildiği dile getirilmiştir. Onun ağzından çıkan ve Allah’tan geldiğini belirttiği sözlerin vahiy yoluyla ona iletiildiği anlatılmıştır. Bu surede yine Hz. Muhammed’in Cibrîl’le yaşadığı çok önemli bir tecrübe de anlatılmış ve melek Cibrîl’in Allah ile peygamber arasındaki aracılığı vurgulanmıştır. Bu surede *evha* fiili iki kez kullanılırken,⁵⁶ bir kez de mastar kalıbıyla *vahy* kelimesi kullanılmıştır.⁵⁷ Kur’an’ın ilk defa *vahy* diye adlandırdığı sure de bu suredir.⁵⁸

Kur’an’da Hz. Muhammed’in dışında önceki peygamberlere de vahyedildiği anlatılır: “Ey Peygamber, biz tıpkı Nuh’a ve ondan sonra gelen peygamberlere, İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub ve evlatlarına, İsa’ya, Eyyub, Yunus, Harun ve Süleyman’a vahyettiğimiz ve Davud’a da Zebur’u verdiğimiz gibi sana da Kur’an’ı vahyettik”. (en-Nisa 4/163).

⁵⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, “Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı”, çev. Mehmet Emin Maşalı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/6 (1994) 434.

⁵¹ Aynı, ‘*Umdetu’l - Kârî şerhu sahihi’l-buhârî*, I:15; Şemsu’d-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-derârî fi şerhi sahihi’l buharî*, (Beyrut: 1401/1981), I:14; Şihâbuddîn Ebu’l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekr Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li şerhi sahihi’l buhari*, (Beyrut: trs.), I:48; Mennânü’l-Kettân, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’an*, (Beyrut: 1987), 33.

⁵² Ragıb, *Müfredât*, 810.

⁵³ es-Seyyid eş-Şerif Cürçânî, *et-Ta’rîfat*, (Beyrut: 1987), 40.

⁵⁴ Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilu’l ‘irfân fi ‘ulûmi’l-Kur’an*, (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1943), 1: 56.

⁵⁵ İbn Hacer el-Askalani, *Fethu’l-bârî bi şerhi sahihi’l-buhârî*, (İstanbul: Trs.), I:9.

⁵⁶ فَاَوْحَىٰ إِلَىٰ عِبَادِهِ مَا أَوْحَىٰ, “Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.”, (en-Necm, 53/10).

⁵⁷ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ, “Size okuduğu Kur’an, ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”, (en-Necm, 53/4).

⁵⁸ Halis Albayrak, “Kur’an’da Vahiy”, *İslam ve Hıristiyanlık’ta Vahiy*, Editör: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk, (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5:78.

Anlam olarak vahiy kavramı ile sıklıkla karıştırılan ve vahiy ile arasındaki anlam farkının ortaya konulması gerekli olan kavramların başında “ilham” gelmektedir. İlhamın ne olduğunun ortaya konulması, vahyin anlaşılması için gereklidir.

Sözlükte “içmek, birden yutmak” anlamındaki l-h-m kökünden türemiş olan ilhâm kelimesi “yutturmak” demektir.⁵⁹ Ayrıca insanın kalbine doldurulan duygu ve düşünceler, insanı bir şey yapmaya sevkeden güç, esin kaynağı gibi anlamlara da gelmektedir.⁶⁰

İslam âlimleri, ilham terimini farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Cürcani’ye göre kalbe feyz yoluyla yerleştirilen şey veya kalpte oluşan bilgi⁶¹olarak tanımlanan ilham, Taftazani’ye göre ise feyz yoluyla mananın kalbe ilkâsı⁶² şeklinde tarif edilmektedir.

Maturidi, ilhamın dinde herhangi bir konunun doğruluğuna delil olarak kullanılamayacağını, dolayısıyla bilgisel bir değeri olmadığını ifade etmiştir.⁶³ Bununla birlikte genel olarak İslam kelimcileri, güven duyulan bilgi kaynaklarının dışında, ilhamın bir bilgi kaynağı olmasını doğru bulmamışlardır.⁶⁴

Kur’an-ı Kerim’de “ilham” kelimesi, “sonra da Allah ona (nefse) iyilik ve kötülük kabiliyetini ilham etti” (eş-Şems 91/8) ayetiyle sadece bir defa kullanılmıştır. Ayette geçen “elheme” fiilini, Allah’ın insanoğluna iyilik ve kötülük yapma kabiliyetini öğretmesi şeklinde izah eden müfessirler, bu kabiliyetin doğuştan verildiğini belirtmişlerdir.⁶⁵ Ancak bu noktada söz konusu ayet ile ilgili Razi’nin açıklaması ilhamın doğru anlaşılmasına katkı sunacak şekildedir. Razi’ye göre ilham, doğrudan vahiy anlamında, doğuştan insanda iyilik ve kötülük kabiliyetinin onun nefsinde yaratılmasıdır.⁶⁶

İlham, Türkçede vahiy kavramını kısmen içerse de, vahiy olarak değerlendirilmemektedir.⁶⁷ Genel anlamda varlıkların içinde olan özel yetenekler olarak da tanımlanan ilham,⁶⁸ esasında aklın yetilerinden biridir.

İlham kavramının, genelde tasavvufi gelenek tarafından sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Tasavvuf ilmine göre Allah kendisini iki şekilde ifşa etmektedir: Bunlardan ilki, genel anlamda elçileri vasıtasıyla vahiy göndermek, ikincisi ise bireysel anlamda kişilere özel olarak insanın kalbine ilham etmek suretiyledir.

⁵⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-‘Arab*, 4088; Ragıb, *Müfredât*, 1341.

⁶⁰ Ragıb, *Müfredât*, 1341.

⁶¹ Cürcani, *Tarifât*, 23.

⁶² Taftazâni, Sa’duddîn, *Şerhu'l-‘akâid*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul 1991), 45.

⁶³ Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitâbu't-tevhid*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 9; Bkz. Özten, Ersan, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İnkâmı*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2009), 146.

⁶⁴ Taftazani, *Şerhu'l-‘akâid*, 12; İbn Teymiyye, *Kitabü'n-nübüvât*, (Beyrut 1982), 167; Kadı Abdülcabbar, *Muğnî*, (Kahire: 1965) XII/313; Zerkeşi, *Bahru'l-muhîd*, (Kuveyt: 1992), 6:16.

⁶⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, (Beyrut: 1977), IV/759; Kurtubi, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur’an*, (Beyrut: trs.), 10:133-134; Maturidi, *Tevilâtu ehl-i sünne*, nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî, (Beyrut: trs.), 10:542-543; Beyzavi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't te'vîl*, (İstanbul: 1296), 5:315; Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, 205-206.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtiḥul gayb*, 31/177.

⁶⁷ Necati Akder, “Vahyin Metafizik Temeli”, *İslam Mecmuası*, 2/3, (Mayıs 1958): 6.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtiḥul gayb*, 8:582.

Vahyin kaynağı belli iken, ilhamda aynı netlik bulunmamaktadır. İlham alan bir kimsenin, almış olduğu bu ilhamın nasıl, nereden ve hangi vasıta ile geldiğini anlamasına imkân bulunmamaktadır. İlhamda, gelen bilgi hakkında bir netlik olmamasından dolayı akli ilimlerin sahasında bulunmamaktadır.⁶⁹ Kaldı ki aklın dışında bir bilgi alanı olamayacağından ve kaynağı bulunmadığından ilhamın bir bilgi değeri yoktur.

Esasında vahiy ve ilham kavramlarının karıştırılmasının asıl sebeplerinden birisi her ikisinin gizlilik özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Peygamberlere vahiy geldiği esnada, peygamberlerde tam bir şuurluluk hali hâkimken ve gelen mesajı tam olarak idrak ederken, ilham alan kişi hakkında aynı yargıya varılamamakta, ilhamı alan kişi, ilhamın nasıl ve kimden geldiği hakkında bir idrâke varamamaktadır.⁷⁰ Bu sebeptendir ki ilhamdaki bu belirsizlik hali, onun doğru olarak kabul edilmesinde engel teşkil etmektedir.⁷¹

Vahiy ile ilhamın insana iletilmesi hususunda da farklılıklar bulunmaktadır. *Vahiy* köküyle ifade edilen iletme bir dil sistemi içinde birtakım sözlerle olabilir. Ancak ilhamda iletim sözsüz de olabilmektedir. Vahiy olayında sesler ve kelimeler vardır. İlham ise sözsüz formatta kalbe gelen bir hisle algılanmaktadır. İslam'da vahiy denince sözlü bir iletim akla gelmektedir.

3.2. Kur'an Vahyinin Unsurları

Bildirim/haberleşme anlamını içinde barındıran “vahiy” kelimesi, iki tarafı bulunan bir iletişim olayıdır. İletişimde bulunan her iki taraftan biri ileten olarak aktif, diğeri kendisine iletilen olarak pasiftir. A istek ve düşüncesini bizzat işaret veya işaretlerle B'ye nakleder. Bu nakil sürecinde, naklin gerçekleşmesine aracı olan elçiler bulunmaktadır. Söz konusu iletim olayında münasebet karşılıklı değildir. B'den A'ya cevap söz konusu değildir. B sadece alıcı durumundadır. Dolayısıyla haberleşme tek yönlüdür.⁷²

Vahyin peygambere geliş biçimini incelemek için de elimizde bulunan en güvenilir kaynak Kur'an'dır.⁷³ O, Yüce Allah'ın mesajlarını elçilerine nasıl ilettiğine değinmiştir. ⁷⁴ Mesajın iletiminde, iletimin sağlıklı gerçekleşebilmesi için bazı unsurların bulunması gerekmektedir.

3.2.1. Vahyin Öznesi / Allah

Kur'an'a göre vahyin öznesi Allah'tır. Bu husus Kur'an-ı Kerim'de defalarca zikredilmektedir. Kur'an'ın lafız itibarıyla Allah'ın indirmiş olduğu bir kelâm olduğunda şüphe yoktur. Çünkü manaları söz kalıplarına dökerek insanın anlama düzeyine indiren de Allah'tır.⁷⁵

⁶⁹ Uludağ, Süleyman, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, (İstanbul: 1992), 198-199.

⁷⁰ Aslan, Kur'an'da Vahiy, 75.

⁷¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed Maverdi, *İlamu'n-nübüvve*, (Beyrut:1986), 17.

⁷² Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s.207.

⁷³ Akbulut, “Kelam'da Vahiy” 160.

⁷⁴ Eş-Şûra 42/51.

⁷⁵ Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, 108.

Allah katında bütün ilahi kitapların kendisinden neşet ettiği bir vahiy kaynağı vardır. Bütün vahiyler gibi Kur'an da tek bir kaynaktan gelmiştir. Bu kaynak Kitab-ı Meknun⁷⁶ yani koruma altında, Ümmü'l-Kitab⁷⁷ yani ana kitaptır. Suhuf-u Mukerreme ve Levh-i Mahfuz kavramları da aynı kaynağı ifade etmektedir.⁷⁸

Cibrîl vahyin öznesi değil, onu insana ileten bir aracıdır. Onun ilahi vahyi peygambere iletmesi ve kalbine yerleştirmesinin mahiyetini anlamak mümkün değildir. Peygamberler vahyi insanüstü bir nitelikte değil, beşeri / insani yapılarıyla algılar.⁷⁹ O halde, dini literatürde kullanılması açısından değerlendirildiğinde, vahyin öznesinin yani kaynağının Allah olduğunu ve Yüce Allah'ın mesajını vahiy meleği aracılığıyla vahyin alıcısı olan peygamberlere iletildiğini söyleyebiliriz.

3.2.2. Vahiy Nesnesi / Kur'an

Bu başlık altında cevabı aranan soru; “ne tür şeylerin vahyedilebileceği” veya “vahyin muhtevasının ne tür şeyler olabileceği”dir. Başka bir ifadeyle, vahyin nesnesinin ne olabileceğidir. Allah tarafından vahyedilen şey, Allah'ın insanlara ulaştırmak istediği mesajlardır. Bu mesajlar vahiy meleği vasıtasıyla lafız olarak peygambere iletilmiştir. “Vahiyde lafız – mana ayırımına gitmek mümkün değildir. Lafız ile manayı birbirinden ayırmak, baş ile gövdeyi birbirinden ayırmak gibidir. Doğrusu delil ile medlulün birlikteliği bunu gerektirir.⁸⁰ Kur'an metni ile onun anlamı eş zamanlıdır. Bu nedenle mana lafza bağlı olmak zorundadır. Aksi halde Kur'an'ın Allah kelâmı olmasının bir anlamı kalmaz.”⁸¹

Müslüman gelenek tarafından tarihsel süreç içerisinde Kur'an'ın metni ile metnin anlamının ayrıldığı ve her ikisi arasındaki birlikteliğin ortadan kaldırıldığı görülmektedir. Doğrusu çağlara ve koşullara göre yeniden yorumlanması gereken Kur'an'ın metinleridir. Bu sebeple Kur'an'ın yorumları, yaptıkları çağların ve kültürlerin izini taşırlar.⁸²

Allah'ın, vahiy yoluyla Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar pek çok peygambere sahifeler vahyettiği⁸³, ayrıca Hz. Musa'ya sahifelerin verildiği,⁸⁴ İsrailoğullarına Tevrat'ın⁸⁵ Hz. Davud'a Zebur'un,⁸⁶ Hz. İsa'ya İncil'in⁸⁷ ve son

⁷⁶ Büruc, 85/22; Vakıa 56/78. Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 4/468-469; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/428-431; Maturidi, *Tevilâtu ehl-i sünne*, 10/490.

⁷⁷ Rad, 13/39; Zuhuf 43/4. Ayrıca bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 2:534; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19:49-51; Maturidi, *Tevilâtu ehl-i sünne*, 6:352.

⁷⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 4:733-734; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31:115-116; Maturidi, *Tevilâtu ehl-i sünne*, 10:490; Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1988), 10:403.

⁷⁹ Maturidi, *Tevilatu ehl-i sünne*, 8: 140-143; İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen en-Nisburi, *Mucerredu'l maqalati şeyh ebi'l Hasan el-Eşari*, nşr. D. Gimaret, (Beyrut: 1987), 64-67.

⁸⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, I:227.

⁸¹ Akbulut, “Kelam'da Vahiy”, 162.

⁸² Akbulut, “Kelam'da Vahiy”, 162.

⁸³ el-A'la 87/19.

⁸⁴ en-Necm 52/36; el-A'la 87/19.

⁸⁵ el-Enam 6/154, el-İsra 17/2, el-Mümin 40/53.

⁸⁶ en-Nisa 4/163, el-İsra 17/55.

olarak da Hz. Muhammed'e Kur'an-ı Kerim'in verildiğini Kur'an bizzat haber vermektedir.⁸⁸

3.2.3. Vahyin Kanalı

Yüce Allah'ın, insanlığı doğru yola iletmek için gönderdiği mesaj belirli aşamalarla muhatabına ulaştırılmaktadır. Mesajın iletilme sürecinde vahyin öznesi olan Allah, vahyin nesnesini yani Kur'an'ı belirli bir kanaldan elçileri vasıtasıyla muhatabına iletmektedir.

Söz konusu kanal içerisinde, Levh-i Mahfuz'da Arapça metin olarak yaratılan⁸⁹ mesaj, elçi Cibril tarafından lafız olarak "Levh-i Mahfûz"dan⁹⁰ alınıp yine elçi olan Hz. Muhammed'e getirilmiştir.⁹¹ Vahyin insan olarak ilk muhatabı olan Hz. Peygamber de vahyi, vahyin asıl muhatabı olan insanoğluna tebliğ etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki vahyin kanalı üç aşamalıdır:

- Levh-i Mahfuz
- Cibril
- Hz. Muhammed

Vahyin geliş serüveninde önemli bir yeri ihtiva eden vahiy kanalının ilk aşaması olan Levh-i Mahfuz aşaması, vahyin doğru anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de vahyin indiriliş aşaması ile ilgili kilit kavramlardan biri Levh-i mahfûz'dur. Sözlükte "yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey" anlamındaki levh ile "korunmuş" mânasındaki mahfûz kelimelerinden oluşan levh-i mahfûz "üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır" demektir.⁹²

Levh-i mahfûz terkihi, Kur'an'da Bürûc suresinde geçmektedir.⁹³ Kur'ân-ı Kerim'de levh-i mahfûz yerine "kitâb"⁹⁴, "kitâb-ı mübîn"⁹⁵, "kitâb-ı meknûn"⁹⁶, "kitâb-ı mestûr"⁹⁷, "ümmü'l-kitâb"⁹⁸ tamlamaları da kullanılmaktadır. Söz konusu kavramlar farklı anlamlara gelmesine rağmen, İslam bilginlerin çoğuna göre,

⁸⁷ el-Maide 5/46, el-Meryem 19/30.

⁸⁸ el-Hicr 9/15.

⁸⁹ et-Taha 20/114, el-Yusuf 12/2, eş-Şûrâ 42/7, eş-Şuara 26/195, ez-Zuhruf 43/3, ez-Zümer 39/55. Ayrıca bkz. Kadı Abdülcabbar, *el-Muhîr bi't-teklîf*, (Mısır, trs.), 323-326; Akbulut, "Kelâm'da Vahiy", 156.

⁹⁰ el-Vakıa 56/78-79, el-Hicr 15/9.

⁹¹ el-Kiyame 75/16-19, eş-Şuara 26/193-194.

⁹² İbn Manzur, *Lisânu'l 'arab*, 2:584; Ragıb, *Müfredât*, s. 456.

⁹³ "O, Levh-i mahfûz'da olan yüce bir Kur'an'dır", el-Burûc 85/21-22.

⁹⁴ el-En'âm 6/38; el-Kâf 50/4.

⁹⁵ el-Yûnus 10/61; es-Sebe' 34/3.

⁹⁶ el-Vâkıa 56/78.

⁹⁷ el-İsrâ 17/58; el-Ahzâb 33/6.

⁹⁸ er-Ra'd 13/39; ez-Zuhruf 43/4.

Kur'an'da bu tamlamalarla kastedilen şey levh-i mahfûz olarak yorumlanmaktadır.⁹⁹

Kelam bilginleri, levh-i mahfuz kavramı ile ilgili farklı yorumlar getirmişlerdir. Zürcani, Kur'an'ın gerçek nüshasının bu levhada yazılı olduğunu, elimizde bulunan mushafın ise bu levhada yazılı olan metne uygun olarak tertip edildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁰ İbn Teymiyye ise, levh-i mahfûzu Kur'an'ın inzal edilmeden önce yazılı bulunduğu bir levha olarak anlatmaktadır.¹⁰¹ Bu görüşlere ilaveten Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da, "levh-i mahfûzu yazıcı meleklerin ilahi ilmi kaydettikleri yer veya semavi kitapları oradan istinsah ederek elçi Cibrîl'e sundukları mekân"¹⁰² olarak tarif etmektedir. Bu görüşlere ilaveten Ragıb el-İsfehâni, levh-i mahfuzun Kur'an'da "el-Kitab" kelimesi ile ifade edildiğini, fakat hakkında fazla bilgi verilmeyip anlamının insanın anlayışına kapalı bir alan olduğunu dile getirmektedir.¹⁰³

Levh-i mahfuz kavramına mecazi anlamlar yükleyen ve insan hafızası ile ilişki kurarak bu kavramı insan hafızasının evrendeki karşılığı olan evrenin hafızası olarak farklı tanımlayanlar da bulunmaktadır.¹⁰⁴ Ancak genel olarak değerlendirildiğinde, esasen soyut bir kavram olan levh-i mahfuzun, zihinlerde şekillenebilmesi ve anlaşılmasının sağlanabilmesi amacıyla İslam bilginlerince somutlaştırılarak tanımlanması dikkat çekicidir.¹⁰⁵

Esasında levh-i mahfuz kavramı Kur'an'ın nüzülü ile alakalı olarak ele alınması gereken kavramların başında gelmektedir. Levh-i mahfuz, vahiy sürecinde vahyin kaynağı olan Allah ile elçi Cibrîl arasında varlıksal düzlem farkı bulunmasından dolayı oluşturulan özel bir alanı ifade etmektedir.¹⁰⁶

"Bu özel alan sayesinde elçi Cibrîl, Kur'an vahyini lafız olarak Levh-i mahfuzdan alıp Hz. Muhammed'e getirmiştir.¹⁰⁷ Hz. Muhammed'in diğer insanlara bildirmesi gereken mesaj, Arapça olarak levh-i mahfuzda yaratılmıştır."¹⁰⁸ Bu levhadaki mesajı melek Cibrîl alıp peygambere iletmış, peygamber de bu mesajı olduğu gibi insanlara tebliğ etmiştir.

⁹⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: 1984), 5:450; 6: 189, 481; -Râzî, *Mefâtihu'l gayb*, 29:237. Ayrıca bkz. Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l Kur'ani'l Kerim*, (Mısır: Menar matbaası, 1353), 7:470.

¹⁰⁰ Zürcânî, *Menâhilü'l irfân*, I:48-49.

¹⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetevâ*, 12:126.

¹⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8:534.

¹⁰³ Ragıb, *Müfredât*, 456.

¹⁰⁴ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1995), 328.

¹⁰⁵ Mücteba Altındaş, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012), 101.

¹⁰⁶ Wensinck, A. J., "Levh", *MEB İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Maarif Basımevi, 1957), VII/48; krş. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kuran*, çev. Alparslan Açıkgöç, (Ankara: 1987), 158.

¹⁰⁷ el-Kıyâme 75/16-19, eş-Şuara 26/193-194.

¹⁰⁸ Akbulut, "Kelam'da Vahiy", 156.

Vahyin kanalının ikinci aşaması Allah ile peygamber arasında vahiy iletimini sağlayan Cibrîl yani vahiy meleğidir. Kur'an-ı Kerim'de vahyin geliş yollarının bildirildiği ayette¹⁰⁹ bahsedilen elçi, vahiy elçisini yani Cibrîl'i ifade etmektedir.

“Kur'an'da Cibrîl, Hz. Peygamber'e Allah'tan aldığı ilâhî emirleri bildiren, vahiy meleğidir. Cibrîl¹¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de Rûhu'l Kudûs,¹¹¹ Rûhu'l Emîn¹¹²ve Rûh¹¹³ gibi değişik isimle ifade edilir. Cibrîl karşı konulamayan müthiş bir güce, üstün bir akla ve kesin bilgilere sahiptir; “arşın sahibi” nezdinde çok itibarlıdır ve meleklere kendisine mutlaka itaat ettiği şerefli bir elçidir.”¹¹⁴

“Hz. Muhammed'e gönderilen mesajların toplamı olan Kur'an vahyi, Melek Cibrîl aracılığıyla gelmiştir.¹¹⁵ Hz. Musa'ya gelen ikinci şekil vahyin dışında, Yüce Allah'ın tüm elçilerine yani peygamberlere gönderdiği mesajların tamamının melek Cibrîl aracılığıyla geldiğini de belirtmek gerekmektedir. Bu aynı zamanda insanlara bildirilmek üzere gönderilen her mesajı, peygamberlere vahiy meleğinin getirmesi demektir.”¹¹⁶

Vahiy meleği Cibrîl, Kur'an vahyini lafız olarak “Levh-i Mahfûz”dan¹¹⁷ alıp Hz. Muhammed'e getirmiştir.¹¹⁸ Allah'ın Kelâmının insanlara ulaşması sürecinde vahyin alıcısı peygamber¹¹⁹ de, vahiy meleği Cibrîl¹²⁰ de elçi olarak görev yapmışlardır.

Vahyin kanalının üçüncü aşaması ise, elçi Cibrîl'in Levh-i Mahfuz'dan aldığı vahiy ilettiği vahyin alıcısı Hz. Muhammed'dir. Allah'ın her bir insana ayrı ayrı değil, elçileri yoluyla hitap etmesinden dolayı, muhatap kitle içerisinde vahyin alıcısı bir temsilcinin bulunması gerekmektedir. Dini literatürde vahye doğrudan ilk muhatap olan kişiler, Allah'ın kulları arasından seçmiş olduğu peygamberlerdir.

Vahyin kaynağı olan Allah, zaman ve mekândan münezze, ezeli ve ebedi, her şeyin yaratıcısı, varlığı mutlak ve gerekli olan, her bakımdan eşi benzeri bulunmayan iken; vahyin alıcısı ve muhatapı olan peygamberler, yaratılmış, güç ve yetenekleri sınırlı olan, zaman ve mekânla sınırlandırılmış beşerlerdir.¹²¹ Bu anlamda vahyin kaynağı Allah ile vahyin ilk muhatapı peygamberler arasında varlıksal bir düzlem farkı bulunmaktadır.

¹⁰⁹ eş-Şûrâ 42/51.

¹¹⁰ el-Bakara 2/97.

¹¹¹ el-Bakara, 2/87,253; el-Maide 5/110; en-Nahl 16/102.

¹¹² eş-Şuarâ 26/193.

¹¹³ el-Mücadele, 58/22; el-Mümin 40/15; el-Kadir, 97/4;

¹¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz –Zeki Ünal, “Cebrâil” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7:202-204; Konu ile ilgili bkz. en-Necm 53/5-6; et-Tekvîr 81/19-21.

¹¹⁵ el-Bakara 2/97; eş-Şuara 26/193-194; en-Necm 53/1-18.

¹¹⁶ Akbulut, “Kelâm'da Vahiy”, 152.

¹¹⁷ el-Vakıa 56/78-79, el-Hicr 15/9.

¹¹⁸ el-Kıyame 75/16-19, eş-Şuara 26/193-194.

¹¹⁹ en-Necm 53/2-6.

¹²⁰ el-Hakka 69/40, eş-Şuara 26/ 193.

¹²¹ M.Zeki Duman, “Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, (1996), 23.

Kur'an-ı Kerim'in de ifade ettiği gibi Peygamberler varlıksal olarak beşerdir.¹²² Peygamberleri diğer insanlardan ayıran en temel özellikleri vahye muhatap oluşları ve vahyin ilk alıcısı olmalarıdır. Peygamberlerin beşer olmaları, Allah'ın onlarla doğrudan konuşmasının önündeki engeldir. Çünkü aradaki varlıksal farklılık, karşılıklı doğrudan konuşmaya engel teşkil etmektedir. Bu sebeptendir ki Allah peygamberlere ya bir melek göndermekte, ya da onlara bir ses işittirmektedir.¹²³

Vahyin ilk alıcısı olan peygamberleri Allah seçmektedir.¹²⁴ Yani Allah, bu tercihini peygamberlere veya diğer insanlara bırakmamaktadır.¹²⁵ Peygamberlik müessesesi kesbî değil vehbîdir. Peygamber olabilmek için çalışmak, gayret etmek, kişinin peygamber olmasını gerektirmemektedir. Risalet, Yüce Allah'ın kulları arasından seçtiği kimselere verdiği ilahî bir lütuf; rahmet ve ihsan olarak takdim edilir.¹²⁶

3.2.4. Vahyin Muhatabı / İnsan

Vahyin öznesi ve kaynağı olan Allah'ın yegane gayesi, mesajının muhataba yani insana ulaşmasını sağlamaktır. İnsana ulaşan mesaj yani vahiy ile amaçlanan ise, Kur'an'ın ifadesi ile insanı doğru yola iletmek,¹²⁷ karanlıktan aydınlığa çıkarmak¹²⁸ ve vahyin muhatabı olan insanın dünya ve ahiret mutluluğunu¹²⁹ sağlamaktır.

Vahyin muhatabı olan insan, diğer varlıklar gibi Allah'ın yarattığı tabii bir varlıktır. İnsan ile tabiatındaki diğer canlılar arasındaki fark, diğer canlılara gelen emirlerde itaatsizliğe izin verilmemesi, insana gönderilen emirlerde ise, kabul edip etmeme, yapıp yapmama konusunda insanın özgür iradesinin belirleyici olmasıdır.¹³⁰

Yüce Allah'ın, vahyin muhatabı olan insanoğluna göndermiş olduğu mesajın hedefi, insanın onu anlaması, kabul etmesi, hayatına tatbik etmesi; bu sayede asıl gaye olan refaha ermesi, doğru yolu bulmasıdır, yani mutlu olmasıdır. Bu anlamda melek Cibrîl vasıtasıyla insan – elçi olan Peygambere indirilen vahiy, onun diğer insanlara tebliğ etmesi ile hedefine ulaşmıştır. Bu süreç içerisinde vahyin elçileri olan melek Cibrîl ve Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın kendilerine biçmiş olduğu rolü ve görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirmişlerdir. Bu aşamadan sonra artık görev ve sorumluluk, mesajı alan insanoğluna aittir.

¹²² el-Enbiya 21/3.

¹²³ Düzgün, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", 8.

¹²⁴ Konu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayet-i kerime bulunmaktadır: el-Bakara 2/130; el-Âli İmran 3/33, 79; el-Araf 7/144; el-Hac 22/75; en-Neml 27/75; es-Sad 38/47; el-Yusuf 12/6; el-Enam 6/37; et-Taha 20/122; eş-Şûrâ 42/13.

¹²⁵ ez-Zuhruf 43/32.

¹²⁶ Taftazani, *Şerhu'l-akaid*, 295.

¹²⁷ el-İsra 17/9; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 2:651; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20:303-304; Maturidi, *Tevilâtu ehl-i sünne*, 7:11-12; Beyzavi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't te'vîl*, 3:249.

¹²⁸ el-Bakara 2/257; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 1:304; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7:17-20; Maturidi, *Tevilâtu ehl-i sünne*, 2:241-243; Beyzavi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't te'vîl*, 1:155.

¹²⁹ el-Yunus 10/64; Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, 2:355-357; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17:275-278; Maturidi, *Tevilâtu ehl-i sünne*, 6:61-62; Beyzavi, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't te'vîl*, 3:118.

¹³⁰ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 49-51.

3.3. Yüce Allah'ın Vahyetme Biçimleri

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, insan ile iletişim yollarına dair net bilgiler vermektedir: "Hiç bir insanla¹³¹ Allah'ın yüz yüze konuşması olacak şey değildir. Allah, ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur, yahut elçi gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder. Doğrusu O, yücedir, bilgedir." (eş-Şûrâ 42/51).

Söz konusu ayette, Allah'ın insanla üç şekilde iletişime geçtiği belirtilmektedir:

1. Doğrudan doğruya vahyetmek suretiyle,
2. Perde arkasından konuşmak suretiyle
3. Bir elçi - melek göndererek dilediği mesajı onunla bildirmek suretiyle.¹³²

3.3.1. Doğrudan Vahiy

Allah ile insan arasındaki iletişiminin ilk yolu olan doğrudan vahiy, fitratın tasarlanması ve düzenlenmesi, yani her varlığın varoluş amacına uygun yaratılması olarak anlayabiliriz.¹³³ Doğrudan vahiy konusunu anlamak için öncelikle fitrat kavramına değinmek gerekmektedir.

Fitrat kelimesi "yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek" mânalarına gelen "fatır" kökünden isim olup "yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş" anlamında kullanılır. Buna göre fitrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir.¹³⁴

İbn Manzur fitratı, Allah'ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratması¹³⁵ şeklinde tarif ederken, Firuzâbâdî ise, çocuğun ana rahminde yaratıldığı yaratılış ve din olarak açıklamaktadır.¹³⁶

İslam bilginlerinin ortaya koyduğu tariflerden de anlaşılmaktadır ki fitrat, ilk yaratılış esnasında Yaratıcının insanoğlunun tabiatına bahsettiği iyiyi kötüden ayırmasını sağlayan yetenek,¹³⁷ yaratanını tanıma eğilimi,¹³⁸ her ferdin kendine mahsus olan cüzî yaratılışı değil, bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılış olarak anlaşılmaktadır.¹³⁹ Konuyu daha anlaşılır kılan ve fitrat ile bağlantılı ele alınması gereken bir diğer ayet ise Şems suresinde bildirilmektedir: "Nefse ve ona doğasını

¹³¹ "Hiçbir ölümlü ile". Açıklama için bkz. Akbulut, "Kelam'da Vahiy", 148.

¹³² Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Yay., 1992), 43; Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1978), 2:222; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5:219-220; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4:1255.

¹³³ Akbulut, "Kelam'da Vahiy", 150.

¹³⁴ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, thk. M. Ahmed Alevî - M. Abdülkebir el-Bekrî, (Mağrib: 1982), 18:57; Bkz. Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları) 13:47.

¹³⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l 'arab*, 5:55.

¹³⁶ el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 587.

¹³⁷ Ragıb el-İsfehânî, *ez-Zerîa'tü ilâ mekârimi's-şerîa'*, thk.: Tâhâ Abdurrauf Sa'd, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1973), 193.

¹³⁸ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 70, 74, 82, 83, 87, 88-90.

¹³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 3822.

verene; sonra onu iyiliği de kötülüğü de yapabilecek yetenekte yaratana andolsun ki kendini arıtan güzel sona ulaşmıştır.” (eş-Şems 91/7-9).

Ayette geçen insan nefesine verilen iyiliği ve kötülüğü yapabilme yetisinden hangisini seçeceğine dair insana bir seçme hürriyeti verildiği,¹⁴⁰ nefsi arındırmanın mutluluğa, nefsi kirletmenin ise mutsuzluğa sevk ettiği,¹⁴¹ ayrıca insanda gerçekleşen kötülük ve takva durumunu, Allah’ın insanın fitratına yerleştirdiği yani yarattığı, müfessirlerce ifade edilmektedir.¹⁴²

Allah – insan iletişiminin yollarından ilki olan doğrudan vahyetme konusu, esasında doğrudan fitratın düzenlenmesi anlamında yaratmayı ifade etmektedir. Zira yaratmak için Yüce Allah’ın “ol” demesi yeterlidir. Varlığın var olabilmesi için Yüce Allah’ın “ol” demesi de bir konusmadır.¹⁴³ Kur’an’da bu emirlere de vahiy dendiğini görmekteyiz.¹⁴⁴

Allah – insan iletişiminin yollarından ilki olan doğrudan vahiy konusu ile ilgili ileri sürülen iddialardan biri de peygamberlerin rüyalarının doğrudan vahiy kategorisinde değerlendirilmesi konusudur. İbnü’l-Cevzî, vahiy yoluyla gerçekleşen iletişimin yalnızca rüyada gerçekleştiğini öne sürmektedir.¹⁴⁵ Buna karşılık müfessirlerin çoğu, Allah’ın peygamberine olan bu şekilde vahyetme yolunun, rüya ile,¹⁴⁶ ilham ile¹⁴⁷ ve kalbe ilkâ ile¹⁴⁸ olduğunu iddia etmektedirler. Ancak, Kur’an’da belirtilen peygamberlerin rüyaları ile ilgili örnekler, vahiy konusu çerçevesinde değil rüya yorumu bilgisi şeklinde açıklanmaktadır.¹⁴⁹ Yani peygamberlerin rüyalarının vahiy olduğuna dair iddiaların hiçbirinin Kur’an’da bir dayanağı bulunmamaktadır.

¹⁴⁰ Razi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 31:177

¹⁴¹ Harun Şahin, “Kur’an’ın, Ahlakî Yönlendirmelerde İnsan Fitratını Gözetmesi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1, (Nisan 2016): 271. Fitrat ahlak ilişkisi ile ilgili ayrıca bkz. Harun Şahin, *Kur’an’ın Realist Ahlak İnşası*, (Ankara: Fecr Yay., 2018), 13-17.

¹⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4:758-760; Razi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 31:176-177; Maturidi, *Tevilâtu ehli sünne*, 10:542.

¹⁴³ el-Yasin 36/82.

¹⁴⁴ en-Nahl 16/68; el-Fussilet 41/12; er-Rum 30/35.

¹⁴⁵ İbnü’l-Cevzî, Abdurrahman, *Zâdû’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, (Beyrut: 1984), 7:297.

¹⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:475; Beyhâkî, *el-Esmâ ve’s-sifât*, (Beyrut: trs.), 253; Âlûsî, Ebu’l-Fadl Şahabuddîn Muhammed el-Bağdâdî, *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’il mesânî*, (Beyrut: ts.), 25:54.

¹⁴⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:475; Taberî, *Câmiu’l-beyân* 25:28; Kurtûbî, *Tefsîr*, 16:53; Râzî, Fahreddin, *el-Mefâtihu’l-ğayb*, 7:423.

¹⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’il mesânî*, 25:54; Zemahşerî, *Keşşâf*, 3:475; Râzî, *el-Mefâtihu’l-ğayb*, 7:423.

¹⁴⁹ es-Saffat 37/100-107; el-Yusuf 12/4-6, 43-49, 100. Hem Hz. İbrahim’in oğlunu rüyasında kurban ediyor görmesi, hem de Hz. Yusuf’un on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde ediyor olarak gördüğü rüyaların vahiy ile ilişkilendirilmesi doğru görülmemektedir. Zira ayetlerde rüyanın gerçekleştirilmesi, rüyanın yorumlanması ifadeleri geçmektedir. Kaldı ki peygamberlerin dışındaki insanların rüyalarına ve yorumlarına da Kur’an’da yer verilmiştir. Kur’an’ın rüya meselesine bu yaklaşımından, onun bir vahiy şekli olamayacağı neticesine varmak mümkündür. Rüya da keramet gibi Allah’ın insanı olgularına verdiği bir yetenektir. (Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 48; Bkz. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 2:328-329, 4:52-56; Razi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 18:418-422, 26:344-348; Maturidi, *Tevilâtu ehli sünne*, 6:206-209, 8:577-580.

Doğrudan vahiy, yaratma anlamında Allah'ın arıya,¹⁵⁰ yere¹⁵¹ ve göğe¹⁵² vahyetmesi, Kur'an'da konu edilmektedir. Allah, arıya vahyettiğini bildirmektedir. Ona dağlarda, ağaçlarda ve insanların yaptıkları çardaklarda mekan tutmalarını vahyetmiştir. Bu vahyetme işi, Allah'ın ona içgüdüsel olarak böyle bir yeti verdiği şeklinde anlaşılabilir.¹⁵³ Yani Allah arının fitratında bal yapma yetisini yaratmıştır. Bu yorum, Allah'ın bal arısına içgüdüsel bir yeti verdiği şeklindeki çağdaş yorumlara zemin hazırlamıştır.¹⁵⁴

Söz konusu ayetler ve yorumlardan da anlaşılacağı üzere, Allah'ın peygamberler dışında diğer insanlara ve diğer varlıklara vahyi, O'nun peygamberlere göndermiş olduğu vahyinden farklıdır. Peygamberlere gönderilen vahiyler bir hüküm içermekte ve bu vahiylerin insanlara tebliğ edilmesi amaçlanmaktadır. Ancak peygamber dışında diğer insanlara ve varlıklara vahiy ise yaratma olarak gerçekleşmektedir.

Netice olarak, Allah – insan iletişiminin ilk yolu olan doğrudan vahiy olayı, fitratın tasarlanması ve düzenlenmesi,¹⁵⁵ yani her varlığın, var oluş amacına uygun olarak yaratılmasıdır.¹⁵⁶ Elçi olan peygambere bildirilen Kur'an vahyinin tamamı, yine elçi olan melek Cibrîl vasıtasıyla gönderilmiştir. Doğrudan vahiy konusu, yaratma ile ilişkilidir. Varlığın var olabilmesi için Yüce Allah'ın “ol” demesi de bir konusudur.¹⁵⁷

3.3.2. Perde Arkasından Konuşmak Suretiyle Vahiy

“Perde arkasından konuşma”, Şûrâ suresi 51. ayeti kerimesi ekseninde değerlendirildiğinde Allah ile insan arasındaki iletişimde bir istisnadır. Bu yolla Hz. Musa'ya gelen vahyin bulunduğu, Kur'an ayetlerinden anlaşılmaktadır.

Müfessirlerin birçoğuna göre Allah'ın, kutsal vadide bir ağaç yönünden seslenerek Musa ile konuşması bu tarz konuşmadır.¹⁵⁸ Bu konuşmada Allah, Musa'ya görünmemiş,¹⁵⁹ bir bakıma perde arkasından konuşmuştur. Bu yolla gelen vahiy, bir elçi aracılığıyla gelmemiş, kulaktaki işitme gücüne söylenmiştir. Bu sebeple perde arkasından gelen bir ses şeklinde peygamber tarafından işitilmiştir.¹⁶⁰

¹⁵⁰ en-Nahl 16/68.

¹⁵¹ el-Zilzal 99/4-5.

¹⁵² el-Fussilet 41/12.

¹⁵³ Bkz. Zemaşerî, *Keşşaf*, 2:417; Taberi, *Camî'l beyan*, 14:93; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beirut: trs.), 2:570; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5:486; Kurtubi, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10:133; Âlûsî, *Ruhu'l-meani*, 19:181; Abdülkerim Kuşeyri, *Letâifü'l-işarat*, çev. Mehmet Yalar, (İstanbul: trs.), 2:306; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5:246.

¹⁵⁴ Albayrak, “Kur'an'da Vahiy”, 86.

¹⁵⁵ İbn Aşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed Tahir et-Tunisi, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, trs., 10:142.

¹⁵⁶ Akbulut, “Kelâm'da Vahiy”, 152.

¹⁵⁷ el-Yasin 36/82.

¹⁵⁸ el-Araf 7/143; et-Taha 20/11-12; et-Taha 20/17-18.

¹⁵⁹ Abdullah b. Ömer Ebu'l-Berekât Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beirut: 1989), 3:1591; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:35.

¹⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7:35.

3.3.3. Elçiler Aracılığıyla Vahiy

Hz. Musa'ya istisna olarak perde arkasından gelen vahiy dışında bütün peygamberlere vahyin geliş yolu olan ve üzerinde önemle durulması gereken, üçüncü yol ile gerçekleşen vahiydir. Bu yolda Yüce Allah, insanlar arasından seçtiği elçilerine¹⁶¹ mesajlarını vahiy meleği vasıtasıyla bildirmektedir. Bu yol, Allah'ın vahiy meleği Cibrîl'i göndermek suretiyle dilediği mesajı, O'nunla peygamberlere iletme yoludur.

Elçi göndermek suretiyle gönderilen vahiyde vahyin kaynağı olan Allah'ın kelâmı duyulmamakta, vahyi getiren elçinin sesi işitilmektedir. Peygamber tarafından duyulan ses elçinin sesidir, ancak gelen mesajın kaynağı Allah'tır. Elçi Cibrîl'in getirdiği mesaj, Allah'ın kelâmının sözsöz formudur.

Vahiy elçisinin Peygamberlere iletildiği mesajda, Peygamberler Allah'ın sözüne dalalet eden lafızları işitmektedir. İşitilen lafızlar Allah'ın sözünün bizatihi kendisi değildir. Kur'an'a Kelâmullah denmesi, asıl konuşma metninin Levh-i mahfuzda Allah tarafından yaratılmasından dolayıdır. Elçi melek Allah'ın sözcüsüdür. Kur'an'da, Kur'an'ın şerefli elçinin sözü olduğu anlatılır.¹⁶² Ama aynı zamanda Kur'an'ın Allah'ın Kelâmı olduğu da belirtilmektedir.¹⁶³

Sonuç

Allah'ın yeryüzünde halife olarak yarattığı insanoğluna tarihin belli dönemlerinde bildirmek istediği mesajları elçileri vasıtasıyla iletmesi olarak ifade edilen vahiy ile ilgili insanlık tarihi boyunca farklı görüşler ortaya atılmıştır. Vahyin Yüce Yaratıcı'dan insana inzalinin insanoğlunun anlamlandırma ve algılama kabiliyeti açısından zor bir süreç olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak insanın zihninde bu olayı algılayabilmesi için Allah, Kur'an-ı Kerim'de vahyin geliş sürecine açıklık getirmiş, ontolojik fark bulunan iki taraf arasında vahyin geliş sürecini yine vahiy ile aydınlatmıştır.

Vahiy, Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın kulları ile kurmuş olduğu ilişkinin adıdır. Bu ilişkinin bir türü, aynı zamanda Allah'ın, tarihin belli dönemlerinde yeryüzündeki beşeri ilerleyişe doğrudan yaptığı bir müdahale olarak bilinmektedir. Allah'ın mesaj içeren vahyi, Allah ile elçileri arasında, mahiyetini ancak Allah'ın ve kısmen de elçilerin bilebileceği bir iletişim vasıtası olarak açıklanabilir.

Allah – insan iletişiminde taraflar arasında bulunan ontolojik farkın, yani aynı düzlemde bulunmayan konuşan ve dinleyenin, mesajın iletme/alınma sürecinde aracı elçilerin görevlendirilmesine ve bu sayede ontolojik farkın en asgariye indirilme çabası vahyin geliş sürecinde bir kanalın oluşturulmasını gerekli kılmaktadır. Bu kanalda vahyin Arapça bir lafız olarak yaratıldığı Levh-i Mahfuz, Levh-i Mahfuz'dan vahyi alan elçi Cibril ve vahyi insanlar arasından elçi Cibril'in

¹⁶¹ el-Kehf 18/110; eş-Şûrâ 42/51; el-Fussilet 41/6; Krş. el-Ahkaf 46/29; el-Ahzab 33/2; el-Enbiya 21/45.

¹⁶² el-Hâkka 69/41; et-Tekvir 81/19.

¹⁶³ et-Tevbe 6/9; el-Feth 48/15.

ilk iletici elçi Hz. Muhammed bulunmaktadır. Bu süreç, Allah ile insan arasındaki ontolojik farkı en aza indirmek için oluşturulmuş ilahi bir düzendir.

Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah, insan ile iletişim yollarına ilişkin açık bilgiler vermektedir.¹⁶⁴ Söz konusu bilgiler ekseninde, Allah'ın yeryüzündeki beşeri ilişkiye müdahalesinin, tekvini ve teklifi vahiy olarak iki ana başlıkta ele alınması gerekmektedir. Tekvini vahiy yani doğrudan vahiy, Yüce Allah'ın takdiri, yaratması, fitratın tasarlanması, düzenlenmesi ve ilham olarak gerçekleşmektedir. Teklifi vahiy ise kelama ilişkin bilişsel vahiydir. Teklifi vahyin, Yüce Allah'ın mesajını perde arkasından ve elçileri Cibril ve Peygamberler vasıtasıyla muhatap olarak tüm insanlara göndermesi olarak anlaşılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdulkaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi. ts.
- Akbulut, Ahmet. "Kelâm'da Vahiy". *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*. Editör: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk. (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5:144-165.
- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayınları, 1992.
- Akder, Necati. "Vahyin Metafizik Temeli". *İslam Mecmuası*. 2/3 (Mayıs 1958):5-7.
- Albayrak, Halis. "Kur'an'da Vahiy". *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*. Editör: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk. (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5:58-99.
- Altındaş, Mücteba. *Kur'an'da Kitap Kavramı*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şahabuddîn Muhammed el-Bağdâd. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'il mesânî*. Beyrut: ts.
- Aslan, Abdülgaffar. *Kur'an'da Vahiy*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1988.
- Aydın, Hüseyi. *İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed. *'Umdetu'l - kârî şerhu sahihi'l-buhari*. Kahire: ts.
- Beyhâkî, Ebu Bekr Ahmed b. Musa. *el-Esmâ ve's-sifât*. Beyrut: ts.
- Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahih*. İstanbul: 1981.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: 1987.
- Çubukçu, İbrahim Agah. *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

¹⁶⁴ eş-Şûrâ 42/51.

- Duman, Zeki. "Vahy Olayı ve Vahy-Peygamber İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9. (Kayseri 1996) : 23-37.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)". *Kelâm Araştırmaları* 5/2. (2007) : 1-14.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık ve Bilgi*. Ankara: Beyaz Kule Yayınları, 2008.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. "Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Altyapısı". çev. Mehmet Emin Maşalı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/6 (1994) : 433-444.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev.: M. E. Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- el-Askalani, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahihi'l-buhârî*. İstanbul: ts.
- el-İsfehani, Ragıb. *Müfredât*. İstanbul: 1986.
- el-İsfehani, Ragıb. *ez-Zerîa'tü ilâ mekârimi's-şerîa'*. thk.: Tâhâ Abdurrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1973.
- Fazlur Rahman. *Ana Konularıyla Kuran*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1987.
- Firuzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman. "Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 6/4, (Nisan 2013): 837-862.
- Hökelekli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13:47-48. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *et-Temhîd*. thk. M. Ahmed Alevî – M. Abdülkebir el-Bekrî. Mağrib: 1982.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. yy., ts.
- İbn Faris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mû'cemu mekâyisi'l-luğa*. Mısır: 1969.
- İbn Furek, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen en-Nisburi. *Mucerredü'l maḳalati şeyh ebi'l hasan el-eşari*. nşr. D. Gimaret. Beyrut: 1987.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı kültür eserleri dizisi, 1986.
- İbn Kesir, Ebu'l Fidâ İsmail ibn Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Beyrut: ts.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l 'arab*. Beyrut: 1956.

- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslam Ahmed b. Abdülhalim. *Kitâbü'n-nübüvât*. Beyrut: 1982.
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: 1984.
- Kadı Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed. *el-Muhtât bi't-teklî*. Mısır, ts.
- Kadı Abdülcabbar, Abdullah b. Ahmed. *Muğnî*. Kahire: 1965.
- Kadî Beyzavi, Nasıruddin Ebu Said Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't te'vîl*. İstanbul: 1296.
- Kastallânî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi sahihi'l buhârî*. Beyrut: ts.
- Kılıç, Recep. "Modern Tartışmaların Işığında İslam Vahyi". *İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy*. Editör: Richard Heinzmann ve Mualla Selçuk. (München: Verlag W. Kohlhammer, 2009) 5:188-195.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2002.
- Kirmânî, Şemsu'd-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali. *el-Kevâkibu'd-derârî fi şerhi sahihi'l-buhârî*. Beyrut: 1401/1981.
- Kirmânî, Şemsu'd-Din Muhammed ibn Yusuf ibn Ali. *Sahihü'l-buhârî bi-şerhi'l-kirmânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1981.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: ts.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. çev. Mehmet Yalar, İstanbul: ts.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhid*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Tevîlâtü ehl-i süne*. nşr. Fâtıma Yusuf el-Hiyemî. Beyrut: ts.
- Maverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Mansur Muhammed. *İlamu'n-nübüvve*. Beyrut: 1986.
- Mennânü'l-Kettân. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: 1987.
- Müslim, Ebu'l Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. İstanbul: 1982.
- Nesefî, Abdullah b. Ömer Ebu'l-Berekât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. Beyrut: 1989.
- Özten, Ersan. *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2009.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1995.
- Razi, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. İstanbul: ts.
- Reşid Rıza, Muhammed. *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Mısır, 1380/1960.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-kerim*. Mısır: Menar matbaası, 1353.

- Sabûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. *Mâtürîdîyye Akaidi* içinde. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sofuoğlu, Mehmet. *Tefsire Giriş*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Suyutî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: 1376/1957.
- Şahin, Harun. *A Textual Analysis of the Concepts Laid Down In The First Verses of Qur'anic Revelation: Language And Meaning*. Ankara: Fecr Yay., 2018.
- Şahin, Harun. *Kur'an'ın Realist Ahlak İnşası*. Ankara: Fecr Yay., 2018.
- Şahin, Harun, "Kur'an'ın, Ahlaki Yönlendirmelerde İnsan Fıtratını Gözetmesi". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1. (Nisan 2016): 270-296.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: 1978.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: 1991.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*. İstanbul: 1992.
- Wensinck, A. J. "Levh". *MEB İslam Ansiklopedisi*. 7:48-49. İstanbul: Maarif Basımevi, 1957.
- Yavuz, Yusuf Şevki – Ünal, Zeki. "Cebrâil" *.Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7:202-204, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: 1960.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûbi't-te'vîl*. Beyrut: 1977.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedrettin Muhammed. *Bahru'l-muht*. Kuveyt: 1992.
- Zerkeşî, Ebu Abdullah Bedrettin Muhammed. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l 'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.



İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ -KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

Recep ÖNAL

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Balıkesir
Associate Professor, Balıkesir University Faculty of Theology, Balıkesir

onal1975@gmail.com

orcid.org/0000-0002-2571-9949

Öz

Bu makalenin amacı, Avrupa’da son zamanlarda artış gösteren İslamofobi ve Anti-İslamizm bağlamında Müslümanlara yönelik İslam karşıtı söylemlerin Norveç toplumdaki yansımalarını analiz etmektir. 1950’lerden itibaren işçi statüsüyle Norveç’e göç eden Müslümanların kısa zamanda nüfuslarını artırmaları, ekonomik durumlarını iyileştirip, kendi organizasyonlarını kurmaları, siyaset, eğitim ve ekonomide söz sahibi olmaları kısaca misafir işçi konumundan kalıcı hale gelmeleri, Norveç toplumu tarafından endişe ve korku ile karşılanmıştır. Bu durum, medyada, siyasette ve akademik çevrelerde “göçmenler, yabancılar, azınlıklar ve entegrasyon” gibi konuların bir sorun olarak ele alınıp tartışılmasına ve bunun neticesinde özellikle Müslüman azınlıkların Norveç toplumunu tehdit eden bir unsur olarak yansıtılmasına ve toplum içinde İslam karşıtlığı ve düşmanlığının artmasına neden olmuştur. Ayrıca dünyanın değişik ülkelerinde meydana gelen terör olayları da İslam ile ilişkilendirilerek Müslüman azınlıklar, Norveç’in güvenliğini tehdit eden bir unsur olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Müslümanlara yönelik bu tutum, özellikle 11 Eylül 2001 saldırısından sonra ırkçı ve dışlayıcı İslam karşıtı söylemlere dönüşerek yeni bir boyut kazanmış, Müslümanlara karşı olumsuz bir ortamın oluşmasında önemli rol oynamış ve neticede Norveç toplumunu derinden etkileyen “2006 Karikatür Krizi” ile “2011 Berwick Terör Saldırısı”nın yaşanmasına sebep olmuştur.

Bu makalede yukarıda yakın tarihsel zemin dikkate alınarak önce Norveç’te ifade ve din özgürlüğü konusu ele alınarak, İslam’ın nasıl algılandığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca İslamofobi’nin genel perspektiften tarihsel gelişimi üzerinde durulmuş, Norveç’te İslam karşıtı söylemler ve bunları besleyen sosyo-politik unsurlara dikkat çekilmiştir. Bu söylemler ile “Karikatür Krizi” ve “Berwick Terör Saldırısı” gibi iki önemli olay arasındaki bağlantılar üzerinde durulmuş, her bir olayın Norveç toplumdaki etkileri ve Müslümanlara yönelik yansımaları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Norveç, İslamofobi, İslam, Karikatür Krizi, Berwick Terör Saldırısı.

REFLECTIONS OF ANTI-ISLAMIC RHETORIC IN THE CONTEXT OF ISLAMOPHOBIA IN THE WESTERN WORLD: NORWEGIAN SAMPLE CARTOON CRISIS AND BREVIK TERROR ATTACK

Abstract

The aim of this article is to analyze the reflections of anti-Islamic rhetoric, in the Norwegian society, towards Muslims in the context of Islamophobia and Anti-Islamism, which have recently increased in Europe. Especially with work-based immigrations since 1950, the number of Muslim population in Norway has increased in a considerably short time. Those Muslims who become permanent residents instead of guest workers have improved their economic situations, established their own organizations, and had a say in politics, education and economy. This prompted concerns and fears in the Norwegian

society. Such concepts as “immigrants, foreigners, minorities and integration” have become hot topics of discussion in the media, politics and academic circles, which have created an image of Muslim minorities as a threat for the Norwegian society and that, as a consequence, served for the rise of anti-Islamism and hostility against Muslims. This attitude towards the Muslims has been transformed, especially after the September 11, 2001 attacks, into anti-Islamic rhetoric. Therefore it played an important role in the process of generating a hostile atmosphere against Muslims while at the same time it led to the events of the “Cartoon Crisis” and “Berwick Terror Attack”, which deeply influenced the Norwegian society.

This paper examines the issues of freedom of expression and religious beliefs in Norway, then it tries to analyze how Islam has been perceived in this country. Thirdly, by offering a brief history of Islamophobia in Norway, the study focuses primarily on anti-Islamic rhetoric and social and political factors that promote this rhetoric.

Keywords: Kalâm, Norway, Islamophobia, Islam, Cartoon Crisis, Berwick Terror Attack.

Atf / Cite as: Önal, Recep. “İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği -Karikatür Krizi ve Berwick Terör Saldırısı-”. *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 373-403.

Summary

The issue of immigration is one of the subjects that appear on the European media everyday. The problem takes various forms in different European countries, especially depending on the intensity of immigration. Norway is one of the countries that receive an intensive migration. The most important factor in the preference of Norway, which has a multicultural structure, by the immigrants is its recognition as the most important country of the West in terms of basic human rights and freedom. Also it should be added that living standards in Norway are at the highest level with the environment of democracy and tolerance.

On the other hand, the increase in the rate of immigrants in general and especially that of Muslims in Norway has led to a number of social, cultural and economic problems. The population growth of Muslims in Norway is constant and as is their economic improvement. The integration of Muslims into the Norwegian society in the different phases of life from education to politics has caused anxiety and fear. This fear gained a new dimension, especially after the September 11 attacks (2001), as in other Western countries, turning into a more racist and exclusionary anti-Islamic rhetoric against Muslims in Norway. In addition, by associating Islam with terrorist attacks in different countries of the world, the Muslims of Norway has been regarded as a threat to the society. This attitude towards Muslims has led to an increase in anti-Islamic rhetoric day by day. In this context, the discourses of Islamophobia and Anti-Islamism were frequently brought to the agenda and thus, a negative atmosphere was created against Muslims. The Muslims have not been assimilated in the way that the Norwegians may desire, but their strict adherence to their religious and national values has played an important role in this. Therefore, anti-Islamic rhetoric in Norway becomes the case time to time.

The anti-Islamic rhetoric of the Norwegian media, non-governmental organizations and the right-wing political parties have caused two important events to erupt and deeply affect Norwegian society, and cause protests. One of

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

them was the “Cartoon Crisis” which took place in 2006 and aimed at representing Islam as the source of violence. The other was the terror attack carried out by Brevik in 2011. These two incidents caused the discussions on Islam and Muslims and those discussions has been always on the agenda. In this connection, the media has played an important role in promoting the impression that Muslims are a threat to the country’s security and the Norwegian culture.

Now, the most important problems faced by Muslims in Norway are Islamophobia and anti-Islamism. From this point of view, it should be mentioned that the problems faced by Muslims in the Norwegian society are not different from the problems encountered in other European countries. However, we must say that Muslims are in a better position in Norway than other Western countries in terms of practicing their beliefs and utilizing socio-cultural and economic opportunities. Since the freedom of religion was accepted as a constitutional right, with an article added to the Constitution in 1960s and 1964, in order for the immigrants of different religions to practice their religion freely.

In addition, the "Law on Religious Communities" was enacted on 13 June 1969 in order to ensure the freedom of religion in which all beliefs could be freely experienced. With this new law, Islam gained legal status at the state level. The Muslims have been taken into consideration by the state and provided an environment in which they can live their religions freely.

On the other hand, the cartoon crisis did not create a huge social conflict in Norway, unlike Denmark and France. It is because of positive initiatives of Norwegian officials, some politicians, and Christian and Muslim leaders. In addition, the Berwick terrorist attack in the country on July 22nd, 2011, did not create the expected effect, either, even though it caused a trauma to the Norwegians at first and slightly made the Norwegians consider Islam as a threat to the security of the country. In contrast to other Western countries, the Norwegian authorities played an important role in defending the essential elements of democracy, such as freedom and diversity, by defending Muslims and their rights and by following a more peaceful and moderate policy in the discussions on Islam.

Giriş

Lügatte “İslam korkusu” anlamına gelen “İslamofobi” kelimesi sosyoloji ve siyaset biliminde İslam ve Müslümanlardan korkmayı, çekinmeyi ve hoşlanmamayı ifade eder. Kimi zaman İslam ve Müslümanlara karşı beslenen düşmanlığı, kini, nefreti, ayrımcılığı ve ırkçılığı ifade etmek için de kullanılmaktadır.¹ Bu tanımlara bakıldığında anti-İslamizm (İslam düşmanlığı) kavramı ile yakın ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki terim aralarındaki temel fark İslamofobi’nin sosyolojik bir muhtevayı, Anti-İslamizm’in ise daha çok ideolojik ve siyasî bir tutumu

¹ Rachel A. Bloul, “Anti-Discrimination Laws, Islamophobia, and Ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 28/1 (2008): 10.

yansıtmasıdır.² Dolayısıyla sağlam bir gerçekliğe dayanmadığı halde İslam'dan ve Müslümanlardan çekinme, korkma ve kaçma içgüdüsunü ifade eden İslamofobi, İslâm karşıtlığını ve düşmanlığını ifade eden anti-İslamizmin bir ön aşaması olarak değerlendirilebilir.³ Bu açıdan bakıldığında Anti-İslamizim'in muhteva itibariyle daha tehlikeli olduğu anlaşılmaktadır.

İslamofobi kelimesi bilimsel çalışmalarda ilk kez 1991 yılında kullanılmış, özellikle 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika'daki Dünya Ticaret Merkezi'ne yönelik terör saldırısından sonra Amerika ve Avrupa'nın medyasında, siyasetinde ve akademik çalışmalarda İslam karşıtlığının ve Müslümanlara karşı yapılan ayrımcılığın meşrulaştırılması için sıkça kullanılan küresel bir kavram haline dönüştürülmüştür.⁴ Bu süreçte İslamofobi, Batı'nın yeni bir oryantalist politikası olarak benimsenmiş, İslam'ı ve Müslümanları bastırmak ve aşağılamak suretiyle Hıristiyanlık ve Yahudiliğin "üstün" olduğunu kanıtlamanın bir aracı olarak kullanılmıştır.⁵ Bu durum Batı'da Müslümanlara yönelik çeşitli baskı ve asimilasyon politikaların daha da yaygınlaştığına neden olmuştur. Öyle ki İslamofobi ve Anti-İslamizm çatısı altında yürütülen İslam düşmanlığı, Batılı ülkelerde neredeyse "ana akım" haline gelmiştir. Bunun en iyi örneği Fransa, Almanya, Danimarka, İsveç ve Norveç gibi ülkelerdeki aşırı sağcı grupların Müslümanlara karşı birleşerek İslam'ı ortak düşman kabul etmeleri,⁶ bu yönde cephe alıcı söylem ve eylemlerde bulunmalarıdır.⁷ Bilhassa Sosyal demokrasi'nin kalesi olarak bilinen İskandinavya'nın tüm ülkelerinde, ülke siyasetinin kaderini belirlemede önemli rol oynayan sağ partiler, İslam'ı terörle ilişkilendiren ifadelerle yer vererek İslam düşmanlıklarını girerek arttırmışlardır. Bu bağlamda Finlandiya'daki Öz Finler, İsveç'teki İsveç Demokratları, Danimarka'daki Halkın Partisi ve Berwick'in de üyesi olduğu Norveç'teki İlerleme Partisi folklorik giysiler, kültürel öğeler ve imgeleri kullanarak yabancı düşmanlığını teşvik etmişlerdir.⁸ Dolayısıyla demokrasi, özgürlük ve hoşgörü ülkesi olan Norveç gibi İskandinav ülkelerinde de İslam karşıtı söylemlere de zaman zaman rastlanmaktadır. Bunun birçok sebepleri vardır. Müslümanların iş ve eğitim hayatında daha aktif hale

² Kadir Canatan, "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım", *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed. Kadir Canatan-Özcan Hıdır (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007), 27-28, 42-43.

³ M. Ali Kirman, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", *Journal of Islamic Research* 21/1 (2010): 23.

⁴ Arthur F. Buehler, "İslamofobi: Batı'nın "Karanlık Tarafı"nın Bir Yansıması", trc. Mehmet Atalay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014): 123-140; Oya Akgönenç, "İslama Fobya İle Mücadele", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi Sempozyumu (Sivas, 18-19 Kasım 2011)*, ed. Osman Alacahan - Betül Duman. (Ankara: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2012), 17.

⁵ M. Murat Erdoğan, "Batı Dünyasında İslamofobi ve Yeni Mücadelenin Psikolojik Alanı", *Stratejik Düşünce Dergisi* (Ekim 2012): 23.

⁶ 2011 yılında Norveç'te 77 kişinin ölümüne neden terör saldırısının faili Anders Behring Berwick'in Hollanda'daki Geert Wilders, Almanya'da Theo Sarrazin, Fransa'da Le Pen gibi bazı aşırı sağ siyasetçilerinden ilham aldığı belirtilmesi de bu görüşü destekler mahiyettedir. Detaylı bilgi için bk. Andrew Behring Berwick, "2083-A European Declaration of Independence", erişim: 10 Mayıs 2017, https://fas.org/programs/tap/_docs/2083_A_European_Declaration_of_Independence.

⁷ Ayhan Kaya, "İslamofobi Karşısında Kurulması Gereken Söylemin İpuçları", *Mostar* 79/6 (2011): 36.

⁸ Sezin Öney, "Vicdanın İslamofobi, Yabancı Korkusu ve Aşırı Sağın Şeytan Üçgeninde Kaybı: Avrupa'nın Değişen Zihin Coğrafyası", *Mostar* 79/6 (2011): 39-40.

gelerek söz sahibi olmaları ve kendi organizasyonlarını kurarak İslam'ın kurumsallaşmasını sağlamaları gibi faktörler bunlar arasında sayılabilir. Çünkü Müslümanların lehine olan bu gelişmeler Norveç'teki bazı çevrelerin dikkatini çekmiştir. Özellikle medyada, siyasî ve akademik çevrelerde Müslümanların bu durumu ele alınmış, bu çerçevede onların dinî ve kültürel kimlik ve değerleri gündeme getirilerek tartışma konusu yapılmıştır. Yapılan tartışmalarda Müslüman göçmenlerin dinî ve kültürel değerlerinin Norveç değerleriyle uyuşmadığı, bu nedenle Müslümanların Norveç toplumuna uyum sağlamalarına engel teşkil ettiği ileri sürülmüştür. Diğer taraftan dünyanın değişik ülkelerinde meydana gelen terör olayları da İslam ve Müslümanlarla ilişkilendirilerek, Müslüman toplum Norveç'in güvenliğini tehdit eden bir unsur olarak gösterilmeye çalışılmıştır.⁹

1. Norveç'te Din ve Düşünce Özgürlüğü

Din ve düşünce özgürlüğü, ilk kez 12 Haziran 1776 tarihinde "Virginia Haklar Bildirisi"nde yer almış, daha sonra 1789 "Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi"nin 10. ve 11. maddesine girmiş, en açık biçimiyle ise "BM İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi"nin 18. maddesinde daha net ve ayrıntılı biçimde zikredilmiştir.¹⁰ Demokrasinin vazgeçilmez en temel unsurlarından biri, hiç şüphesiz herkese din ve düşünce özgürlüğünün sağlanmasıdır. Düşünce özgürlüğü bir kimsenin söyledikleri ya da düşündükleri sebebiyle zulme ve baskıya uğramaması demektir. Bu bakımdan demokrasilerde düşünce özgürlüğü büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda Norveç, herkese din özgürlüğü ve kendi düşüncelerini ifade etme hakkı tanımıştır. Bugün Norveç, dinî eğitim ve öğretim, dinî organizasyon kurma ve tören ve toplantı düzenleme hakkı gibi din ve ifade özgürlüğünün doğal bir uzantısı olan hakların kabul edildiği devletlerin en başında gelmektedir.

Norveç tarihinde din özgürlüğü ile ilgili ilk olumlu adım, 1845 yılının başlarında Lutheran (Protestan) dışındaki diğer Hıristiyan topluluklarına özgürce yaşayabilecekleri bir kanun çıkarılmakla atılmıştır. Bu kanun sayesinde Katolikler ilk olarak 1845'te Oslo'da kiliselerini oluşturmuştur.¹¹ 1850'lerde de Devlet Kilisesi (Protestan Kilisesi) dışında Katolik Kilisesi, Amerikan Evangelist Kilisesi ve

⁹ Norveç'te İslamofobi ve Anti-İslamizm gibi İslam karşıtı söylemlerde bulunan kişi, dernek ve cemiyetler üzerinde diğer Batı ülkelerine nispeten daha az araştırma yapılmıştır. Bu yönde yapılan çalışmalara genel olarak bakıldığında Oddbjørn Leiroik, Kari Vogt, Christine M. Jacobsen, Cora Alexa Døving gibi Norveç kökenli akademisyenler ön plana çıkmaktadır. Ancak özellikle 22 Temmuz 2011'de Anders Behring Berwick tarafından düzenlenen terör saldırısından sonra konuyla ilgili daha fazla akademik araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu konuda detaylı birli için bk. Recep Önal, *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar*, 2. Baskı (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 415-454.

¹⁰ Şeref Ünal, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi* (Ankara: TBMM Basımevi, 1995), 206; Ömer Yılmaz, "Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Ulus Anayasalarında Din ve Vicdan Özgürlüğü", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 11/1 (2007): 301.

¹¹ Per Kværne-Kari Vogt, *Religionsleksikon* (Oslo: Cappelen Akademisk, 2002), 273; Anne Stensvold, "Amerikansk Vekkelses: Kristendom i Norge", *Norges Religions Historie*, ed. Arne Bugge Amundsen (Oslo: Universitetsforlaget, 2005), 342; Tarald Rasmussen, "Religion i Norge", *Store Norske Leksikon*, ed. Petter Henriksen, (Oslo: Kunnskapsforlaget, 2005), 11: 243).

Mormonlar gibi farklı inanç gruplarına ülke içinde cemaatler kurmalarına müsaade edilmiş, Yahudilerin ülkeye giriş yasağı da 1851’de kaldırılmıştır.¹²

Din özgürlüğüne yönelik asıl gelişmeler ise 1960 yılından sonra gerçekleşmiş, bu tarihten günümüze kadar Norveç toplumunda dinî çoğulculuk gittikçe artarak yerleşmiştir. Özellikle 1964’te Anayasaya ilave edilen bir maddeyle din özgürlüğü anayasal bir hak olarak kabul edilmiştir. Bu tarihten itibaren bütün dinler ülke içinde cemaatlerini kurma hakkına sahip olmuşlardır. Ancak 1969 yılına kadar gerek kamusal alanda gerekse din eğitiminin verilmesinde din özgürlüğünü kısıtlayıcı bir takım uygulamalar devam etmiştir. Ancak 1969’da kabul edilen “Dinî Cemaatler Kanunu” ile başta Müslümanlar olmak üzere diğer inanç mensuplarına anayasal bir hak olarak din özgürlüğü sağlamış, bireyler arasında hiçbir ayırım yapmadan inançlarını rahat ve özgür bir şekilde yaşayabilecekleri anayasal bir hak olarak kabul edilmiştir.¹³ Norveç, ilerleyen süreç içerisinde bu özelliğini daha da güçlendirmiştir. Örneğin devletin resmî kilisesi olan “Evangelist-Lutheran Kilisesi”nin yanı sıra devlete kayıtlı diğer tüm din ve inanç toplulukları ayırım gözetilmeksizin yasal statü kazanmış ve kamu desteği alma hakkına kavuşmuştur.¹⁴ Bu imkân sayesinde Norveç toplumunda din ve kültür alanında örgütlenme ve dernekleşme düzeyi oldukça yüksek seviyeye ulaşmıştır. Ayrıca hükümetin böyle bir uygulama başlatması farklı dinler arasında ayrımcılığın bırakılarak her bir din mensubuna eşit davranma yolunda atılmış önemli bir adım olduğunu da göstermiştir.

Diğer taraftan Norveç’e yerleşen Müslüman göçmenler ve farklı Hıristiyan toplulukları ile Norveç Hümanist derneğinin girişimleri neticesinde devlet kilisesinin toplum üzerindeki baskın unsuru giderek zayıflamıştır. Ayrıca din özgürlüğü ve çok kültürlülük ekseninde yapılan akademik tartışmalar da hak ve özgürlüklerin daha da genişletilmesine katkıları sağlamıştır. Bilhassa solcu akademisyenler tarafından Norveç’in çok kültürlü bir toplum olduğuna dikkat çekilmiş, fırsat eşitliğine vurgu yapılarak çok kültürlülük ve din özgürlüğü savunulmuştur. Bu çerçevede farklı değerlere ve kültürlere sahip olan vatandaşların sosyal katılımlarına, kültürel gelişmelerine ve yaşam koşullarına olanak verilmesi gerektiği dile getirilmiştir.¹⁵ Bu durum karşısında Norveç hükümeti tarafından yeni politikalar geliştirilerek, dini ayrımcılığın ortadan

¹² Kværne - Vogt, *Religionsleksikon*, 273.

¹³ Rasmussen, “Religion i Norge”, 243; Bernt T. Oftestad, *Den Norske Statsreligionen* (Kristiansand: Høyskole Forlaget, 1998), 263-265. Samtidig er forskjellene mellom religioner og livssyn også et viktig konfliktpotensial.

¹⁴ Christine Jacobsen-Oddbjørn Leirvik, “Norway”, *Yearbook of Muslims in Europe*, ed. Jørgen Nielsen - Samim Akgönül - Ahmet Alibasic - Egdunas Raciun (Boston: Brill Leiden, 2012), 4: 447; Oftestad, *Den Norske Statsreligionen*, 263-264.

¹⁵ Bk. Rasmussen, “Religion i Norge”, 241-243; Christine M. Jacobsen, “Theory and Politics in Research on Muslim Immigrants in Norway”, *Journal for the Scientific Study of Islam* 3/2 (2008): 32-35.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

kaldırılması ve farklı din mensuplarına daha çok din özgürlüğü sağlanması amaçlanmıştır.¹⁶

Ülkede yaşanan bu gelişmelerde en önemli faktör hiç şüphesiz Norveç hükümetinin Birleşmiş Milletler Sözleşmesi, Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi ile Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi uluslararası yasaları imzalamış olmasıdır. Çünkü bu yasaların onaylanması ile uluslararası arenada din ve inanç özgürlüğü kabul edilmiş ve bu yasalar çerçevesinde ülkenin yasalarında uyum süreci başlatılmıştır.¹⁷ Bu gelişmeler neticesinde ülkedeki herkesin dinlerini özgürce yaşayabilmeleri ve düşüncelerini rahatça dile getirebilmeleri garanti altına alınmıştır. Bu bakımdan Norveç, günümüzde insan hakları ve hürriyeti açısından en önde gelen bir Avrupa ülkesi olarak kabul edilmiş, bilhassa 1960'ların sonlarından itibaren daha fazla göç alan bir ülke konumuna gelmiştir.¹⁸ Fakat zaman içerisinde göçmenlerin nüfuslarını artırmaları, ekonomik durumlarını düzelterek iş ve eğitim hayatında söz sahibi olmalarının yanı sıra dinler ve inançlar arasındaki önemli farkların olması kamuoyunda çeşitli tartışmaların yaşanmasına da neden olmuştur. Söz gelimi 1980'lerden itibaren Norveç kamuoyunda tartışılan en önemli konulardan biri, Norveç'e yerleşen göçmenler olmuştur. Tartışmalar daha çok "Müslümanlar ve İslam" üzerinde yoğunlaşmıştır. Bugün konuya ilişkin yapılan akademik çalışmalara bakıldığında da ele alınan temel konuların başında "İslam, Müslüman, Göç, Yabancı ve Entegrasyon" konularının geldiği görülmektedir.¹⁹

2. Norveç'te İslam Algısı

İslam dini 21. yüzyılın başında Avrupa'nın pek çok bölgesinde en hızlı büyüyen din haline gelerek, Hıristiyanlıktan sonra, Avrupa'nın ikinci büyük dini olmuştur. Özellikle 1990'lardan sonra Balkanlar ve Güneydoğu Avrupa'dan gelen göçler sayesinde İslam dini, Avrupa'da sosyal ve siyasal yaşamda önem kazanmış ve etkili hale gelmiştir.²⁰ Bu durum Norveç için de geçerli olmuştur. Zira Norveç'te İslam, Müslüman sayısı itibarıyla Hıristiyanlıktan sonra ikinci büyük din olmuştur.²¹ 1960'ların sonlarından itibaren Norveç'e yerleşen Müslüman göçmenler İslam'ın yayılmasında önemli rol oynamışlardır.

¹⁶ Oddbjørn Leirvik, "Christianity and Islam in Norway: Politics of Religion and Interfaith Dialogue", *Canadian Diversity* 4/3 (2005): 7; a.mlf., "Muslims in Norway: Value Discourses and Interreligious Dialogue", *Tidsskrift for Islamforskning* 8/1 (2014): 144, 149-151.

¹⁷ Den Norske Kirke, *Religionsfrihet og Religionspolitikk, Delrapport* (Oslo: Kirkens Informasjonstjeneste, 2001), 15; Anne Stensvold, "From Monopoly to Pluralism: Norwegian State Religion in the Modern Era", erişim: 29 Ekim 2017, <http://kotor-network.info/papers/Kotor2004/NorwayStensvold.htm>.

¹⁸ Leirvik, "Muslims in Norway: Value Discourses and Interreligious Dialogue", 145.

¹⁹ Bu konuda yürütülen tartışmaların detayları hakkında bk. Jacobsen-Leirvik, "Norway", 445; Önal, *Avrupa'da İslam*, 262-268.

²⁰ Kari Vogt, "İslam", *Store Norske Leksikon*, ed. P. Henriksen (Oslo: Kunnskapsforlaget, 2005), 7: 619.

²¹ Elise Grimsrud Christensen, *Fremstillinger av Den Andre i en Norsk-Muslimsk Kontekst* (Oslo: Universitetet i Oslo Press, 2010), 37; Zan Strabac-Marko Valenta, "Attitudes Toward Muslims in Norway", *Islamofobia in The West*, ed. March Helbling (London: Routledge, 2012), 57-58.

Norveç Hükümeti, 13 Haziran 1969 yılında çıkartılan kanun gereği İslam, Budizm, Hinduizm ve Yahudilik gibi dinleri resmî olarak tanımıştır.²² Dolayısıyla Norveç'te İslam, resmen tanınarak Müslümanlar muhatap alınmıştır. Ayrıca kanunlarının tüm dinlere verdiği özgürlükler çerçevesinde Müslümanlara dinlerini özgürce yaşayabilmeleri için çeşitli imkânlar verilmiştir. Bu sayede İslam dini, Norveç kökenli olanlar arasında da giderek yayılmaya başlamıştır. Bu durumu tehlikeli bulan Norveç'in aşırı sağ parti ve örgütleri kültürel ve etnik çatışmalar olduğu gerekçesiyle göçmenlerin gelişini engelleyici ya da kısıtlayıcı göç politikaları istemektedirler. Çünkü onlara göre göçmenlerin çoğunluğu Müslüman olan ülkelerden gelmektedir.²³ İşçi partisi ise daha ılımlı bir politika izlemektedir. Bu çerçevede göçmenlere özelde Müslümanlara karşı yürütülen politikalara bakıldığında Norveç'te birbirinden farklı iki farklı eğilim karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, çok kültürlülüğün önemini dikkat çekerek göçmenlere karşı daha ılımlı bir politika izleyen İşçi Partisi'dir. Yabancıların kendi milli ve dini değerlerini koruyarak topluma uyum sağlayabileceklerine inanmakta ve bu durumun Norveç toplumu için bir zenginlik olduğunu savunmaktadır. Diğeri ise göçmenlerin Norveç'e gelmesine karşı olan ve İslam karşıtı söylemleri ile bilinen ırkçı ve aşırı sağcı İlerleme Partisi'dir. Parti mensupları sözde Norveç'in öz kimliğine sahip çıkma ve ülke güvenliğini sağlama adına ülkede yaşayan göçmen grupların dinî ve kültürel değerlerinin Norveç değerleriyle uyuşmadığını, dolayısıyla topluma uyum sağlamada bir engel teşkil ettiğini, bu nedenle göçmenlerin kendi değerlerini terk ederek Norveç değerlerini benimsemeleri gerektiğini savunmaktadır. Sağ parti yetkililerinin Müslümanlara karşı bu olumsuz tutumlarından dolayı, Müslüman seçmenler tercihlerini İşçi Partisi yönünde kullanmışlardır.²⁴

3. İslam Karşıtı Söylemlerin Son Dönem Anatomisi

"Norveç'in İslamlaşmasını Durdur Birliği" ve "Norveç Savunma Birliği" gibi İslam karşıtı kuruluşlar ile İlerleme Partisi ve Sağ Parti, Yeni Hıristiyan Partisi gibi sağ popülist akımlar tarafından yapılan İslam karşıtı söylemler, son dönemlerde Norveç toplumunu derinden etkileyen, çeşitli çatışmaların yaşanmasına neden olan iki önemli olayın patlak vermesine sebep olmuştur. Bunlardan biri "2006 Karikatür Krizi" diğeri de "2011 Berwick Terör Saldırısı"dır. Norveç'te İslamofobi ve Anti-İslamizm'in Norveç toplumundaki seyri bakımından bu iki olayın öncesinde ve sonrasında gelişmelerin ele alınıp incelenmesi önem arz etmektedir.

3.1. Karikatür Krizi

2006'dan itibaren Norveç'in yazılı ve görsel medyasında açık bir şekilde İslam'ı, Hz. Muhammed'i ve Müslüman toplumu tahkir edip, alaya alan yayınlar yapılmaya başlanmıştır. Halkı Müslümanlara karşı kin ve nefrete teşvik edici

²² Kværne - Vogt, *Religionsleksikon*, 169; Jacobsen - Leirvik, "Norway", 445).

²³ Strabac - Valenta, "Attitudes Toward Muslims in Norway", 57-58.

²⁴ Jacobsen-Leirvik, "Norway", 453; Leirvik, "Muslims in Norway: Value Discourses and Interreligious Dialogue", 144.

**İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-**

yayınlarıyla dikkat çeken ve her fırsatta İslam karşıtı söylemleriyle ön plana çıkan bu yayın organları arasında “Magazinet” ve “Levende Ord” dergileri, “Norge IDAC” gazetesi ve günlük çıkan “Dagen” gazetesidir.²⁵ Genel olarak Hıristiyan sağ akımların temsilcileri olarak bilinen bu yayın organları, İslam’a ve Müslümanlara karşı olan yayınlarıyla ülke içinde toplumsal çatışmaların ve krizlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunlardan biri, üzerinde en çok tartışılan Karikatür Krizi’dir. Krizin ortaya çıkması Norveç’in aylık dergisi “Magazinet”te Hz. Muhammed’e hakaret eden bir karikatürün 10 Ocak 2006’da yayınlamasıyla gerçekleşmiştir.

Aslında dünya basını “karikatür krizi” tabiriyle Norveç’ten daha önce (30 Eylül 2005’te) ilk kez Danimarka’da Jyllands Posten gazetesinin açtığı “Muhammed Karikatürleri” yarışması ile tanışmıştır. Bu olayı kısaca hatırlatacak olursak; Danimarka’nın günlük yayın yapan en prestijli gazetesi olan Jyllands-Posten,²⁶ ifade özgürlüğü kisvesine bürünerek Hz. Muhammed’i küçük düşüren karikatürler yayınlamıştı. Bu karikatürler arasında özellikle Kurt Westergaard tarafından çizilen karikatürde Hz. Muhammed bombalı bir terörist olarak tasvir edilmesi, Müslümanların büyük tepkisini çekmişti. Karikatürün yayınlanması, ülkede yaşayan binlerce Müslüman tarafından İslam’a saldırı olarak değerlendirildi ve büyük bir tepkiyle karşılandı.²⁷ Müslümanların bu tepkilerine rağmen Danimarka’nın o dönemki başbakanı Anders Fogh Rasmussen, sözde ifade özgürlüğü gerekçesiyle Müslümanlara yönelik bu hakarete sessiz kaldı. Başbakanın sessiz kalması ve özellikle 11 Müslüman ülkenin Büyükelçilerinin kendisiyle görüşme taleplerini reddetmesi ülkede yaşayan bütün Müslümanların tepkisinin büyümesine ve ülkenin birçok yerinde protesto gösterilerinin başlamasına neden oldu. Danimarka’da başlayan bu protesto ve gösteriler, kısa sürede ülke dışına da taşarak Batı’nın ve İslam dünyasının değişik bölgelerine yayılarak Danimarka’nın yakın tarihine “Karikatür Krizi”²⁸ olarak kaydedildi.²⁹

Danimarka’da yaşanan bu olaydan yaklaşık üç ay sonra (10 Ocak 2006) benzer bir kriz, daha önce Jyllands-Posten gazetesinde yayınlanan Hz. Muhammed’e hakaret içerikli karikatürün alıntı yaparak “Magazinet” dergisinde yayınlanmasıyla Norveç’te yaşandı. Dergide yayınlanan karikatür ile İslam dini “şiddet kullanmaktan sakınmayan bir din” olarak gösterilmeye çalışılmış, Müslümanlar

²⁵ Bunların dışında İslam karşıtı yayın yapan diğer yayın organları ise “Aftenposten” ve “Dagbladet” gazeteleridir.

²⁶ Jyllands - Posten gazetesi Danimarka’da göçmenlerin ve Müslümanların aleyhinde yayın yapan bir çizgide olduğu bilinmektedir.

²⁷ Under Samme Himmel, “Aktuelle Spørsmål: Karikaturtegning Karikaturer av Profeten Muhammed”, erişim: 25 Eylül 2014, http://undersammehimmel.cappelendamm.no/c34962/artikkel/vis.html?tid=75288&strukt_tid=34962.

²⁸ Danimarka’da ortaya çıkan karikatür krizi hakkında daha geniş bilgi için bk. İsa Kuyucuoğlu, “Danimarka’da Karikatür Krizi ve Yankıları”, *Batı Dünyasında İslamofobi*, ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır (Ankara: Eski Yeni Yayınevi, 2007), 405-434.

²⁹ Oddbjørn Leirvik, “The Cartoon Controversy in Norway: The New Christian Right and Liberal Fundamentalism Confronting Islam?”, *Fundamentalism in the Modern World*, ed. Ulrika Mårtensson (London: I.B. Tauris, 2011), 2: 125-126.

kışkırtılarak Norveç toplumunda çatışmacı bir ortam yaratılması hedeflenmişti.³⁰ Karikatürlerin yayınlanmasındaki bir diğer hedef de İslam'a karşı veya Müslümanların duyarlı olduğu bir konuda aşağılayıcı bir yayın yapılarak, Müslümanlar kışkırtılacak, daha sonra da Müslümanların gösterdiği bu tepkiler gerekçe gösterilip, Müslümanların şiddet yanlısı olduğuna yönelik tezleri kanıtlamaya çalışmaktı.³¹ Ancak Norveç'te bu olay, beklenildiği etkiyi yaratmamış, Danimarka'daki gibi bir kriz haline dönüşmemiştir. Çünkü Norveçli yetkililer, Danimarka başbakanının aksine yayınlanan karikatürlere sessiz kalmamış, krizin daha fazla büyümeden çözüme kavuşturulması için olumlu bir tutum sergilemişlerdir. Norveç'te sosyal demokrat liderliğindeki hükümet (İşçi Partisi), kriz süresince Hıristiyan ve Müslüman diyalogunu sağlamak için kurulan Norveç Kiliseler Birliği ve İslam Konseyi İletişim Grubu gibi organizasyonlar ile Norveç İslam Konseyi gibi Müslüman kuruluşlarla işbirliği yapmıştır. Hatta güçlü bir siyasî çoğunluk temelde ifade özgürlüğüne karşı olmadıklarını, ancak bu özgürlüğün suiistimal edilerek dinî duyguların kasıtlı prokative edilmesi için kullanılmasına karşı olduklarını ifade ederek Müslümanlara sahip çıkmışlardır.³² Ayrıca diğer siyasetçiler, Hıristiyan ve Müslüman din adamları da krizin aşılması için ortak toplantılar tertip etmişlerdir.³³ Bu bağlamda Hıristiyan liderlerinden oluşan geniş bir grup çeşitli Müslüman organizasyonların liderleriyle bir araya gelmiş, yapılan ortak açıklamada Müslümanlara gösterecekleri tepkilerde sağduyulu olmaları ve provokasyonlara gelmemeleri gerektiği yönünde uyarılarda bulunulmuştur. Ayrıca ifade özgürlüğünün temel insan haklarından biri olduğu, ancak dini inançlara saygı ve hoşgörünün gösterilmesi gerektiğine da vurgu yapılarak *Magazinet* dergisinin aşırıya gittiği belirtilmiştir.³⁴

2010 yılında Norveç'in *Aftenposten* ve *Dagbladet* gibi ülkenin en önemli ve yüksek tirajlı gazetelerinde de Hz. Muhammed'e hakaret içeren karikatürler yayınlanarak Norveç'te tekrar karikatür krizinin çıkması istenmiştir. İlk olarak *Aftenposten*, Danimarka'da yayınlanan karikatürleri çizen Kurt Westergaard'a yapılan tehditleri eleştirmek ve Westergaard'a destek vermek amacıyla 2005'te Danimarka'da yayımlanan karikatürleri bir kez daha yayınlamış (Ocak 2010) ve bunun bir basın özgürlüğü olduğunu savunmuştur. Bundan kısa bir süre sonra Norveç Polis Güvenlik Servisi (PST)'nin sosyal paylaşım sitesi olan Facebook'ta Hz. Muhammed'e hakaret içeren bir karikatür paylaşılmış, *Dagbladet* gazetesi de bu paylaşımı manşetten vererek Hz. Muhammed'e karşı büyük bir saygısızlıkta bulunmuştu. Gazetelerin bu haberleri ülkedeki Müslümanların yanı sıra farklı din

³⁰ Oddbjørn Leirvik, *Religionspluralisme: Mangfold, Konflikt og Dialog i Norge* (Oslo: Pax Forlag, 2010), 55.

³¹ Canatan, "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Yaklaşım", 56.

³² Leirvik, "The Cartoon Controversy in Norway", 125, 127-128; Leirvik, "Muslims in Norway", 153.

³³ Jila Hassanpour, "Kritikk og Krenkelse", erişim: 10 Ekim 2014, <http://www.im.no/dialog/entry/fellesuttalelse-fra-imamer-i-norge-v15-6>.

³⁴ Leirvik, *Religionspluralisme*, 57; De Norsk Kirke, "Religious leaders in Norway denounce the publication of caricatures", erişim: 3 Şubat 2014, <http://www.kirken.no/english/news.cfm?artid=75655>.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

mensubu birçok Norveçli tarafından açık bir “provokasyon” olarak değerlendirilmişti.³⁵

Gazetelerde karikatürlerin yayınlanması üzerine sayıları yaklaşık 3.000’i bulan Müslümanlar, 14 Şubat 2010’da Oslo Üniversitesi Hukuk Fakültesi önünde protesto gösterileri düzenlemişler, duyulan rahatsızlıklar yasal düzeyde dile getirilmiştir.³⁶ Öte yandan İslam Konseyi de yazılı açıklama yaparak bu karikatürlerin yayınlanmasına izin veren PST ile Dagbladet gazetelerini uyarmıştır.³⁷ Bu girişimler neticesinde Hz. Muhammed’e hakaret içeren karikatürlerin yayınlanmasıyla yeni bir kriz ortamının yaşatılmak istenmesi engellenmiştir. Dolayısıyla Norveç’te karikatür olayının krize dönüşmemesi ve şiddet içerikli protestolarının yapılmaması yönünde Norveç Kiliseler Birliği ve İslam Konseyi İletişim Grubu önemli rol oynadığını söyleyebiliriz. Hatta İslam Konseyi bu krizin fazla büyümeden önlenmesi için hükümete (İşçi Partisi’ne) danışmanlık yaparak birlikte çalışmışlardır. Bu durumdan rahatsız olanlar da olmuştur. Nitekim hükümetin İslam Konseyi’ni danışman olarak belirlemesi ve konseyle işbirliği yapması Kåre Valebrokk³⁸ gibi ünlü gazeteciler ve İlerleme Partisi yetkililerinden Per Willy Amundsen gibi siyasî çevreler tarafından eleştirilmiştir.³⁹ Bu eleştirileri ciddiye alan hükümet yetkilileri ile Hıristiyan ve Müslüman liderlerin bu olumlu girişimleri sayesinde Norveç’te karikatür krizi çok büyümeden barışçıl çözüm yolları ile önlenmiş; bu yönde yaşanan olumsuzluklar, Danimarka ve diğer Batı ülkelerine kıyasla daha kolay atlatılmıştır. Bu süreçte özellikle Hıristiyan liderler ve din adamlarının çoğu Müslüman toplumun lehine bir tutum sergileyerek Müslümanların haklarını savunmuştur. Bilhassa İslam’ı toplum için bir tehdit unsuru olarak gören sağcı popülist parti (İlerleme Partisi) temsilcilerine karşı Müslümanları korumaya çalışmışlardır. Ayrıca karikatür krizi esnasında sosyal demokrat politikacıları, hükümet yetkilileri ve Hıristiyan liderler tarafından Müslümanlara sahip çıkılması, Norveç’in Danimarka ve diğer bazı Batı ülkelerinden daha uzlaşmacı bir yaklaşım sergilediğinin de en önemli göstergesi olmuştur.

3.2. Berwick Terör Saldırısı

Dünya ülkeleri arasında şiddet ve terör olayları ile daha önce gündeme gelmeyen Norveç, 2011’e kadar dünyanın en huzurlu ve güvenli bir ülkesi olarak bilinmekteydi. Ancak bu durum, 22 Temmuz 2011 Cuma günü Norveç asıllı Anders Behring Berwick tarafından gerçekleştirilen ırkçı ve faşist terör saldırısı ile değişti. Norveç’in başkenti Oslo ve Utøya Adası’nda yaşanan ve Norveç halkı için büyük bir travmaya neden olan bu korkunç olay, önce hükümet binasına bombalı

³⁵ Komisyon, “Ülkelerin İhlal Karneleri: Norveç”, UHİM Uluslar Arası Hak İhlalleri İzleme Merkezi Raporu, erişim: 23 Nisan 2014, http://www.uhim.org/images/karne/1331136_237.

³⁶ Leirvik, *Religionspluralisme*, 55.

³⁷ Leirvik, “Muslims in Norway”, 153-154; a.mlf., “Kvar Var Karikaturesaka Eit Bilete På?”, *Kirke og Kultur* 11/2 (2006): 156.

³⁸ Aftenposten gazetesinin editörüdür. Aynı zamanda Norveç’in önemli televizyon kanallarından TV2’nin de yayın yönetmenliğini ve müdürlüğünü yapmaktadır.

³⁹ Leirvik, “Muslims in Norway”, 153-154; a.mlf., “Kvar Var karikaturesaka Eit Bilete På?”, 156.

saldırı ile başladı, daha sonra İşçi Partisi gençlik kollarının kamp yaptığı Utøya Adası'ndaki gençlerin katledilmesi ile devam etti. Bu terör saldırısında, 8'i hükümet binası saldırısında, 69'u da Utøya Adası'na düzenlenen silahlı baskında olmak üzere toplam 77 kişi katledilmişti.⁴⁰

Ülke tarihinde bir ilk olarak yaşanan bu olay, toplumun kendini her açıdan sorguladığı bir kırılma noktası oluşturmuştur. Dünya ülkeleri içinde demokrasi ve ifade özgürlüğü açısından örnek ülke olarak gösterilen Norveç'in yaşanan bu terör olayı ile tüm bu değerleri toplum ve kurumlarıyla tartışmaya açılmıştır.⁴¹ Teröre ilişkin deneyimlerin hemen hemen hiç olmadığı Norveç'in II. Dünya savaşı (1945) sonra ilk siyasi terörle karşılaşması, Ekim 1977 yılında Tromsø şehrinde bir kitapçının aşırı sağcı gruplar tarafından bombalanması ve bundan iki yıl sonra (1979) 1 Mayıs yürüyüşü sırasında Neo-Nazi yanlısı bir grup tarafından yapılan bombalama eylemleriyle gerçekleşmiştir. Son olarak 14 Haziran 1985'te Oslo'da yine aynı grup mensupları tarafından gerçekleştirilen bir camiye bombalama eylemleri dışında ülke gündeminde terör olgusuna pek yer verilmemiştir.⁴²

Norveç tarihinde kara bir leke olarak geçen "Berwick Terör Saldırısı", çok kısa sürede dünya kamuoyunun yönünün Norveç'e çevrilmesine neden olmuş ve uluslararası gündemde üzerinde tartışılan bir konu olarak ilk sırada yer almıştır. Özellikle saldırının kim ya da kimler tarafından hangi amaçla yapıldığına dair çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Saldırını gerçekleştirenlerin kimler olduğuna ilişkin geliştirilen bu teorilerin çoğu, İslam ve Müslümanları hedef alınmıştır. Bir diğer deyişle saldırıya ilişkin genel eğilim şiddete yönelik saldırıların radikal İslamcılar tarafından yapıldığı yönünde olmuştur.⁴³ Bu durum, Batı'da İslamofobi ve Anti-İslamizm tartışmalarını yeniden gündeme gelmesinde önemli rol oynamıştır.

Düzenlenen terör saldırısı, bütün yönleri ile araştırılmadan ve saldırganın kimliği yetkililer tarafından henüz açıklanmadan Batı medyasında dünyaya "İslamî Terörizm" ve "Norveç'in 11 Eylülü" olarak lanse edilmiş ve olayın sorumlusu olarak da radikal Müslüman örgütler gösterilmişti. Ancak saldırının sorumlusu olarak Müslümanların gösterilmesi son derece tutarsız bir görüş olduğu çok geçmeden anlaşılmıştı. Çünkü saldırının aşırı sağcı ve İslam düşmanı Norveçli biri (Berwick) tarafından İslam'a yönelik bir terör eylemi olarak yapıldığı ve İslamofobi ve yabancı düşmanlığına karşı çıkan Norveç'in iktidar partisi (İşçi Partisi) mensuplarına duyulan bir öfkenin sonucu olarak düzenlendiği çok geçmeden ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan bu terör saldırısının Müslüman karşıtı, anti-göçmen ve anti-çok kültürcü görüşler tarafından da desteklendiği kanıtlanmıştır. Bu durum, Batı dünyasının İslam'a ve Müslümanlara karşı beslediği önyargısını ve

⁴⁰ Ole Jakob Michelsen, *En Analyse av Stopp Islamiseringen av Norge (SIAN) Sin Anti-Islamske Diskurs* (Yüksek Lisans Tezi, Oslo Üniversitesi, 2012), 17.

⁴¹ Selda Akçalı-Huriye Toker, "22 July, Oslo, Norway: The Society Investigate Itself The Case Of Breivik", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012): 28.

⁴² Kiwi Themes, "Politisk Terror i Norge Etter 1945", erişim: 15 Kasım 2014, www.motmakt.no/aktuelt/politisk-terror-i-norge-etter-1945.

⁴³ Jacobsen-Leirvik, "Norway", 453.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

düşmanlığını bir kez daha gözler önüne sermiştir. Çünkü saldırıya ilişkin yürütülen soruşturmalar tamamlanmadan Batı medyası konuya ilişkin tavrını çoktan belirlemişti. Onlara göre bu saldırı, radikal Müslümanlarca düzenlenmişti ve kesinlikle “El-Kaide Biçimli”ydi. Bu anlatıyı kuranlardan biri “The Guardian”dan Peter Beaumont olsa da tüm medya çok geçmeden bu tezi benimsemişti.⁴⁴ Norveç medyasında da buna benzer haberler yapılmış, saldırının terör örgütü el-Kaide gibi radikal İslamcı gruplar tarafından ya da bunlarla bağlantılı olarak cezalandırma amacıyla düzenlendiği yönündeki iddialara geniş yer verilmiştir. Öbür taraftan Norveç kökenli terör uzmanlarından bir kısmı, saldırı hakkında konuşmanın çok erken olduğunu ifade ederken, diğer bir kısmı ise saldırının el-Kaide ile bağlantılı olabileceği savunmuştur.⁴⁵ Ayrıca bu süreç içerisinde Norveçli bazı gazeteci ve yazarlar, uluslararası basın kuruluşlarında bu terör saldırısının Müslümanlarla ilişkilendirilmesini ve bu yönde haberler yapılmasını eleştirmişlerdir. Bu bakımdan Norveç medyası, terör olayının haber yapılıp yapılmaması konusunda da ikiye ayrılmıştı. Bir kısmı olayı günlük manşete ayrıntılı olarak taşıırken, bir kısmı olayı görmemezlikten gelerek örtbas etmeye çalışmıştı. Bilhassa terör saldırısına ilişkin haberleri gündemde tutan gazetelere ilişkin farklı çevrelerden çeşitli eleştiriler getirilmişti.⁴⁶ Dolayısıyla terör saldırısı karşısında Norveç medyasının bir kısmı İslam ve Müslümanları hedef alıp, terör olayı ile ilişkilendirerek toplumun gözünde itibarsızlaştırmaya çalışırken, büyük bir çoğunluğu daha soğukkanlı ve sağduyulu bir tutum sergileyerek Müslümanlara sahip çıkmışlardır.

Öte yandan Norveç’te medya dışında yerli halk da terör olayı karşısında birbirinden farklı tutumlar sergilemiştir. Çünkü 22 Temmuz’da yaşanan bu trajik olay, ülke içinde daha önce hiç yaşanmamış ve tecrübe edilmemişti. Bu dramatik olay karşısında şaşkına dönen ülke halkı, nasıl davranacağı konusunda çaresizlik içindeydi. Bu çaresizlik ve belirsizlik ulusal ve uluslararası medya ve siyasetçilerin de yönlendirilmesiyle ülkenin değişik bölgelerinde olumlu-olumsuz birbirinden farklı pek çok toplumsal olayların yaşanmasına neden oldu. Saldırı sonrası yaşanan bu belirsizlik ve olumsuzluklardan ilk etkilenenler Norveç’te yaşayan Müslüman toplum olmuştur. Ancak bununla sınırlı kalmamış dünyanın farklı

⁴⁴ The New York Times gazetesi, terör uzmanı Will McCants’e dayandırarak patlamanın “Ensar el-Cihad el-Alemi” adında İslamcı bir örgüt tarafında düzenlendiği iddiasını manşete taşıdı. Amerikan’ın en önemli haber sitelerinden “The Long War Journal” ise Norveç’in daha önce Afganistan’a asker göndermesine bir karşılık olarak el-Kaide tarafından bu saldırının düzenlendiği yönündeki iddialara yer verdi. Ünlü Amerikalı avukat ve gazeteci Glenn Greenwald ise, saldırının gerçekleştiği gün, “The New York Times” internet sitesindeki manşetin, Oslo’daki saldırılardan Müslümanların sorumlu olduğuna dair kuvvetli bir ima içerdiğini ve bunun, “BBC” ve diğer yerlerde Müslümanların fail olduğunu belirten kesin yargılara dönüştüğünü” dile getirdi. Bu arada, “The Washington Post”un yazarı Jennifer Rubin, Müslümanların sorumlu olduğu iddiasıyla uzun bir köşe yazısı kaleme aldı. Bk. Miriyam Aouragh-Richard Seymou, “After Oslo: Europe, Islam and the Mainstreaming of Racism”, erişim: 30 Haziran 2014, www.jadaliyya.com/pages/index/after-oslo_europe-islam-and-the-mainstreaming-of.

⁴⁵ Bk. *Aftenposten*, “Jakten på Rasistvolden”, erişim: 30 Haziran 2014, www.aftenposten.no/nyheter/iriks/jakten-pa-rasistvolden-etter-22juli-6751209.

⁴⁶ Bu eleştiriler için bk. Akçalı - Toker, “22 July, Oslo, Norway”, 39-42.

ülkelerindeki Müslümanlar da bundan etkilenmiştir. Bu durum, Müslümanlar için beklenen bir durumdur. Zira batı medyasında, yıllardır dünyanın her neresinde bu tarz bir saldırı olsa, bunun radikal İslam örgütleri ile bağlantısı olduğu yönünde haberler yapılmıştır. Bu nedenle Norveç'teki terör saldırısı, dünyadaki Müslümanların yüreğini bir kez daha ağızlarına getirmiştir. Çünkü Müslümanlar, bu saldırı bahanesiyle tekrar İslam karşıtı söylemlerin yeniden gündeme geleceğinden çekiniyorlardı.

Norveç halkını şoke eden bu saldırının faili, Müslüman olmamasına rağmen yine de Norveç toplumu içinde Müslümanları taciz edici bazı olaylar yaşanmıştır. Hatta terör saldırısından sonra özellikle Oslo sokaklarında ve toplu taşıma araçlarında Müslümanlara yönelik sözlü ve fiziki taciz olaylarının yaşandığı, tutuklanan saldırganların çoğunluğunun ise Norveç kökenli olduğu Norveç polisi tarafından rapor edilerek kayda geçirilmiştir. Polis tutanaklarına göre bu saldırganlar, terör saldırısından Müslümanların sorumlu olduğuna inanmaktadırlar.⁴⁷ Bir TV kanalının Müslümanlarla yaptığı röportajda saldırı sonrasında Norveçlilerin Müslümanlara karşı aşırı öfkeli oldukları, hatta saldırı olduğu anda henüz failin kimliği bile açıklanmadan Müslümanlara öfke ve tehditle tepki koydukları ifade edilmiştir. Ayrıca failin Norveç kökenli biri olduğunun açıklanmasına ve bilinmesine rağmen yine de bazı Norveçlilerin, bu saldırının sorumlusu olarak Müslümanları gördükleri ve tepkilerine devam ettikleri belirtilmiştir.⁴⁸ Diğer taraftan yapılan başka bir röportajda Müslümanlara karşı "geldiğiniz yere geri dönün" şeklinde tacizde bulunulduğu da ifade edilmiştir.⁴⁹ Bu ve buna benzer pek çok taciz olayı yaşanmıştır. Ancak bu saldırılar gün geçtikçe azalma göstermiş, özellikle terör eylemi gerçekleştirenin kimliğinin açıklanması ve amacının açığa çıkması, bunun yanında siyasilerin, akademisyenlerin, Hıristiyan ve Müslüman dini liderlerinin barışa, demokrasiye ve hoşgörüye yönelik çağrılarda bulunması neticesinde Müslümanlara yönelik taciz olaylarında önemli düşüşler yaşanmıştır.⁵⁰ Örneğin terör saldırısı sonrasında Verdens Gang gazetesi tarafından yapılan bir anket çalışmasında, Norveçlilere "çok kültürlü yaşama nasıl bakıyorsunuz" sorusu yöneltilmiş; bu soruya, Norveçlilerin % 68'i olumlu, %13 'ü ise olumsuz cevap

⁴⁷ Norsk Rikskringkasting, "Muslimer Ble Hetset Etter Terroren", erişim: 15 Haziran 2014, <http://www.nrk.no/norge/meldinger-om-muslim-hets-i-oslo-1.7723535>; Diva, "The bomb attack in Oslo and the shootings at Utøya, Norway, 2011", erişim: 15 Haziran 2014, <http://www.regjeringen.no/nb/dep/smk/dok/nou-e>.

⁴⁸ VG Nett, "Kadra: Muslimer Ble Jaget Nedover Gatene", erişim: 15 Haziran 2014, <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/terrorangrepet-22-juli-politikk-og-samfunn/kadra-muslimerble-jaget-nedo-vergatene/a/10088913/>; Utrop, "Mulimer føler seg mistenkeliggjort", erişim: 15 Haziran 2014, <https://www.utrop.no/13726>.

⁴⁹ Nettavisen, "Dra Tilbake Dit Du Kommer Fra", erişim: 17 Haziran 2014, <http://www.nettavisen.no/nyheter/3204556.html>.

⁵⁰ Ancak son zamanlarda İslam karşıtlığı dolaylı veya doğrudan farklı şekilde kendini tekrar göstermeye başlamıştır. Müslümanlara yönelik gerek eğitim ve sağlık gibi temel hizmetlerden yararlanılması gerekse iş bulma ve iş yeri açmada ırkçı ve ayrımcı uygulamaların yapılması, başörtülü Müslüman bayanların sözlü ve fiziki olarak taciz edilmesi, Müslümanların cami, dernek ve işyeri mülklerine fiziki saldırıların düzenlenmesi gibi İslam karşıtı birtakım olaylara şahit olunmuştur. Bu olaylar için bk. Haberler.com, "Norveç'te Pakistanlı Din Adamına Bıçaklı Saldırı", erişim: 16 Haziran 2014, <http://www.sondakika.com/haber/6162584>.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

vermiştir. Yine aynı araştırmada “saldırıdan önce ve sonrasında bu düşüncenizde bir değişme oldu mu” sorusuna ise, katılımcıların % 49’u fikirlerinde bir değişme olmadığı, % 26’sı daha olumlu hale geldiği, % 9’u ise daha olumsuz düşündüğü şeklinde cevap vermiştir.⁵¹ Bu araştırmadan anlaşılıyor ki, Norveçlilerin çoğunluğu bu terör saldırısı karşısında çok kültürlülüğü bir zenginlik olarak görüp, Müslümanlardan yana olmuşlar ve birlikteliklerini devam ettirmişlerdir.

Norveç İslam Konsey’i de terörün dini olamayacağına, bu nedenle saldırganın dini ve kültürel kimliğinin hiçbir anlam ifade etmediğine dikkat çekip, düzenlenen bu saldırıyı şiddetle kınayarak birlik ve beraberlik mesajı vermiştir.⁵² Ayrıca Oslo’da bulunan İslam Kültürü Merkezi’nin hafta boyunca kapılarını açarak acıya destek olduklarını ve bu bağlamda İslami kutlamaların iptal edildiğini kamuoyuna duyurmuştur.

Hükümet yetkilileri ve Norveç kökenli siyasetçilerin terör saldırısı karşısındaki tavrı, hem ulusal ve uluslararası medyanın hem de diğer Batılı siyasetçilerin tavrına kıyasla daha temkinli, soğukkanlı, ön yargıdan uzak ve daha yapıcı yönde olmuştur. Saldırının ilk gerçekleştiği andan itibaren yapılan basın açıklamalarında saldırının kim tarafından ve hangi amaçla işlendiğine ilişkin herhangi bir suçlayıcı ifadeler yer verilmemiştir. Bu yönde yapılan açıklamaların içeriğine göz atıldığında terörle ilişkili bir olayda bile demokrasi, hoşgörü, çok kültürlülük, sevgi ve barış, farklılıklara rağmen bir arada yaşama, teröre karşı mücadele gibi söylemlerin baskın olduğu görülecektir.⁵³

Berwick Terör saldırısı sonrası dikkat çeken en önemli gelişme, ırkçı ve aşırı sağ görüşlü siyasetçilerin yabancılara ve özellikle Müslümanlara karşı yürüttükleri olumsuz politikalarını sorgulamaya ve eleştirmeye başlamalarıdır. Bu kapsamda sağ parti liderleri, daha önceki söylemlerini değiştirmişler, toplumda ayrışmaya izin verilmeyeceği, çok kültürlü bir toplum olarak ifade özgürlüğü, hoşgörü, barış ve temel insan hakları için hep birlikte mücadele edecekleri yönde açıklamalarda bulunarak daha olumlu ve yapıcı bir tutum sergilemişlerdir. Örneğin 1990’lardan beri özellikle seçim kampanyalarında sık sık dile getirdikleri İslam karşıtı söylemleri ile tanınan sağ popülist İlerleme Partisi lideri Siv Jensen, terör saldırısını “ulusal bir trajedi” olarak yorumlamış ve eylemin “korkunç” ve “korkakça” düzenlendiğini belirtmiştir. Konuşmasında bu gibi saldırıların Norveç toplumunun ilke ve değerlerine aykırı olduğuna dikkat çeken Jensen, bu saldırının

⁵¹ VG Nett, “Oppfordret Hijabklede Jenter Om å Holde Seg Innendørs”.

⁵² Elisa Mala-David Goodman “At Least 80 Dead in Norway Shooting”, erişim: 18 Haziran 2013, <http://www.nytimes.com/2011/07/23/world/europe/23oslo.html?pagewanted=all>; Marita Synnøstvedt, “Ikke et Angrep på Norge men Misbruk av Ytringsfriheten”, erişim: 18 Haziran 2013, <http://kontrovers.no/ikke-et-angrep-pa-norge-men-misbruk-av-ytringsfriheten/>.

⁵³ Bk. Det Norske Kongehuset, “Kong Haralds Tale”, erişim: 12 Haziran 2013, <http://www.kongehuset.no/nyhet.html?tid=92852&sek=26939>.

hükümete ve İşçi Partisi'nin gençlik kollarına değil Norveç'in demokrasisine ve tüm halkına karşı düzenlendiğini söylemiştir.⁵⁴

Dönemin sağ görüşlü bir diğer ana muhalefet partilerinden olan Muhafazakâr Sağ Parti lideri Erna Solberg de düzenlenen bu saldırıyı şiddetle kınadığını ve bu olayın sadece Oslo'yu değil bütün ülkeyi yasa boğduğunu ve yaşanan bu süreçte insanların birbirine destek olması gerektiğini söylemiştir. Ayrıca konuşmasında "özgürlük" ve "çok kültürlülük" gibi unsurların Norveç toplumu için temel değerler olduğuna dikkat çekerek, bu değerleri hedef alan bütün saldırılara karşı her zaman mücadele edeceklerini belirtmiştir.⁵⁵ Norveç başbakanı ve İşçi Partisi lideri Jens Stoltenberg de bu saldırı karşısında oldukça temkinli, soğukkanlı ve sağduyulu davranmıştır. Ayrıca saldırı hakkında peşin hükümlerle bağlantılar kurulmaması gerektiğini, bu konuda siyasetçilerin, gazetecilerin ve akademisyenlerin daha tarafsız, sakin ve ılımlı olması gerektiğini söylemiştir. Stoltenberg, yaptığı basın açıklamasında, saldırının amacının toplum içinde korku yaratmak olduğunu, fakat buna fırsat verilmeyeceğini söylemiştir. Bu terör saldırısına verilecek en güzel cezanın ise ülkenin "daha da demokratikleşmesi" olacağını, demokrasi ve çok kültürlülük değerlerine bağlı kalarak hoşgörüsüzlüğe karşı her zaman mücadele edeceğini belirtmiştir.⁵⁶ Başbakan ve muhalefetin terör saldırısı karşısında ön yargıdan uzak daha dikkatli bir tavır sergileyip; toplum içinde ayrışmaya fırsat vermeyen ve özellikle Müslümanları küstürmeyip, onlara sahip çıkan bir tutum sergilemeleri ABD ve diğer batılı ülkelere karşı terör saldırısının nasıl ele alınarak tepki verilebileceği konusunda güzel bir örnek oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda zikrettiğimiz bu tutumları terör saldırısı bağlamında değerlendirecek olursak; saldırının asıl hedefinin bu olumlu politikalara karşı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Berwick'i bu saldırıyı düzenlemeye teşvik eden ana sebep, başbakan Stoltenberg'in basın açıklamasında da dile getirdiği ve iktidara geldiğinden beri hayata geçirmeye çalıştığı demokratik, çok kültürlü, hoşgörülü, farklı inanç ve kültürlerin bir arada özgür ve güven içinde yaşanabilecek bir ortam oluşturmaya yönelik politikaları takip etmesidir. Çünkü Berwick'e göre, Müslümanlar, başta Norveç olmak üzere Batı ülkelerinde gücü ele geçirmiş, Batı'nın temelini oluşturan Hıristiyan kültürünü yok etmeye başlamışlardı.⁵⁷ Müslümanların bu başarısında iktidarda olan İşçi Partisi önemli rol oynamıştır. Zira iktidar partisi, politikalarında çok kültürlülüğü savunmakta, Müslümanlara toleransla yaklaşmakta, onların haklarını savunmaktaydı. İktidarın Müslümanlara olan bu tutumu Norveç'in İslamlaştırılmasını kolaylaştırmaktaydı. Bu

⁵⁴ Bk. Store Norske Leksikon, "Terrorangrepene i Norge 22 Juli 2011", erişim: 25 Haziran 2013, https://snl.no/Terrorangrepene_i_Norge_2011; Hildegoghagen, "En Terrorist er en Terrorist er en Terrorist", erişim: 26 Haziran 2013, <http://hildegoghagen.net/?p=3784>.

⁵⁵ Hoyre, "En Nasjonal Tragedie", erişim: 26 Haziran 2013, http://www.hoyre.no/aktuelt/nyheter_fra_hoyre/+En+nasjonal+tragedie.d25-TwRrK1V.

⁵⁶ Bk. Store Norske Leksikon, "Terrorangrepene i Norge 22. Juli 2011"; Norsk Rikskringkasting, "Som et Mareitt", erişim: 27 Eylül 2014, <http://www.nrk.no>.

⁵⁷ Iris Divendal, *Berwickde Islam en het Westen: Een studie naar culturele stereotypen in Anders Berwicks Europese Onafhankelijkheidsverklaring* (Yüksek Lisans Tezi, Humanities Universiteit, 2013), 59-61.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

gereçeklerden hareket eden Berwick, İslamlaşma tehlikesi karşısında uyuyan Norveç toplumunu uyandırmak ve iktidarı (İşçi Partisini) uyarmak için bu eylemi gerçekleştirdiğini dile getirmiştir. Nitekim olaydan sonra yakalanan Berwick, sorguda katliamı ülkesinde yaşayan yurttaşlarının İslam karşısında maruz kaldıkları tehdidi, Batı'nın gizlice İslamlaştırıldığını, buna karşın Hıristiyan kültürünün gittikçe zayıfladığını ve zaman içinde yok olacağını anlamaları için bilerek yaptığını ifade etmişti. Ayrıca işlediği katliamın gaddarca olduğunu itiraf etmekle birlikte Batı'nın İslamlaştırılmasının önlenmesi uğruna yaptığı için önemli bir vazifeyi yerine getirdiğini, dolayısıyla suçsuz olduğunu söylemiştir. Berwick, verdiği ifadede yaptığı eylemi hem "gaddarlık" hem de "zorunluluk" kavramlarıyla açıklamaya çalışmış olması kendi iç dünyasında "olumlu-olumsuz" iki kaçınılmaz unsurun yarattığı çatışmaya/yaşadığı ikileme işaret etmektedir. "Olumsuz" unsur, masum insanların öldürülmesidir ki Berwick, bunun "gaddarca" olduğunu kabul etmişti. "Olumlu" unsur ise Batı toplumu için bir tehdit olan İslam'a karşı Avrupa kamuoyunun uyandırılması ve Norveç toplumunun değiştirilmesidir. Berwick'e göre bu, ulvi bir dava olduğu için olumludur. Dolayısıyla olumlu ve ulvi olanı yerine getirmek "zorunlu"dur.⁵⁸ Buradan anlaşılıyor ki, Berwick'in temel saldırı gerekçesi, Norveç'in çok kültürlü bir toplum olması ve Müslümanlara hoşgörülü yaklaşılmasıdır.

Berwick, bu teorilerini ya da saldırı gerekçelerini oluştururken hangi ideolojilerden beslendiğini saldırıdan bir saat önce internet üzerinden "2083: Bir Avrupa Bağımsızlık Bildirgesi" adıyla yayınladığı manifestosundan öğrenmekteyiz.⁵⁹ Berwick, 1500 sayfalık manifestosunu beş ana bölümden oluşturmuştur. Birinci bölümde Batı Avrupa'da Marksist kültürün ve çok kültürlülüğün yükselişi ve bu durumun Hıristiyan Batı toplumu için doğuracağı tehlikeleri üzerinde durmuştur. İkinci bölümde Batı Avrupa'nın zaman içerisinde nasıl İslamlaştırıldığını, bunda kimlerin rol oynadığını ve bu İslamlaşma sürecinin batılılar için hangi sakıncaları doğurduğunu ele almıştır. Üçüncü bölümde Batı'nın çok kültürlü bir yapıya bürünmesine ve gittikçe Müslümanlar tarafından işgal edilmesine karşı çıkan ve bu yönde mücadele eden grupları "Batı Avrupa Direniş Hareketleri: Anti-Marksist ve Anti-Cihad" başlığı altında ele alarak tanıtmaya çalışmıştır. Dördüncü ve beşinci bölümde, İslam'a ve çok kültürlülüğe karşı nasıl mücadele edilebileceği üzerinde durarak, Batı için tehlikeli gördüğü bu durum karşısında hangi tedbirlerin alınması gerektiği yönünde yeni stratejiler ve çözüm önerileri sunmuştur.

Manifestoda Marksistler, çok kültürcüler ve solcular, Hıristiyan olan Avrupa'nın Müslümanlarca ele geçirilmesine yataklık etmekle itham edilmiştir. Bu yüzden saldırı sol görüşlü olan İşçi Partisi'ne düzenlenmiştir.⁶⁰ Manifestoda dikkat çeken

⁵⁸ Ali Bulaç, "İslamofobia'nın Zihni Arkaplanı Avrupa'nın Hıristiyan kimliği ve İslam", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi (Sivas, 18-19 Kasım 2011)*, ed. Osman Alacahan – Betül Duman (Ankara: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2012), 172.

⁵⁹ Bk. Andrew Behring Berwick, *2083–A European Declaration of Independence*.

⁶⁰ Divendal, *Berwickde İslam en het Westen*, 3, 14; Aouragh-Seymour, "After Oslo: Europe, Islam and the Mainstreaming of Racism".

bir diğer husus da sıralanan argümanların yani İslam karşıtı söylemlerin, Batılı siyasetçiler, akademisyenler ve medya mensupları tarafından yıllardır açıkça ifade edilmiş olmasıydı. Ayrıca gerek Berwick'in silahlı terör eylemi gerekse Manifestoda savunulan düşünceleri, Batı'nın İslam'a karşı yaptığı eleştirilerle pek çok açıdan benzerlik göstermesidir. Nitekim bazı batılı akademisyenler ve düşünürler, Avrupa'nın Müslümanlardan kurtulmasının tek çözüm yolu olarak Müslümanlara karşı başlatılacak silahlı mücadelenin geçtiğini savunmaktaydılar. Manifestoya bakıldığında da işlenen bu katliama ilham kaynağı olan ve saygın olduğu iddia edilen bu kişiler arasında Melanie Phillips, Bruce Bawer, Bernard Lewis, Daniel Pipes, Martin Kramer, Robert Spencer, Bat Ye'or⁶¹ ve Norveç kökenli Peder Jensen gibi İslam'a yönelik eleştirileri⁶² ile bilinen aşırı sağ görüşlü kişilerin olduğu dikkat çekmektedir.⁶³

Öte taraftan Berwick, bazı siyasi, liberal ve akademik çevrelerce İslam'ın şiddet dini olmadığı, aksine tolerans ve hoşgörü dini olduğunun ileri sürüldüğü, ancak tüm bunların büyük bir yanılsama ve gerçeklerin inkârı olduğu, dolayısıyla İslam'ın barışçı yönünün ön plana çıkarılmasına ilişkin çabaların tamamen batılları aldatmaya yönelik bir oyun olduğu kanaatini taşımaktaydı.⁶⁴ Çünkü ona göre İslam, şiddeti ve terörü teşvik eden ve diğer inanç mensuplarına yaşam hakkı tanımayan hoşgörüsüz bir dindi. Bu nedenle ortaya çıktığı yedinci yüzyıldan beri milyonlarca kişinin ölmesine ve çeşitli işkenceler görmesine neden olmuştu. Buradan hareketle Berwick, İslam'ın suçla dolu kirli bir geçmişinin olduğunu iddia etmiştir.⁶⁵ Diğer taraftan manifestosunda Avrupa'daki Müslümanların kötü niyetli olduklarını, gerçek düşüncelerini saklayarak takiye yaptıklarını düşünmektedir.⁶⁶ Buna ek olarak Berwick, manifestonun çeşitli yerlerinde İslam dinine karşı olduğunu; "Avrupa'da İslam'ı ve Müslümanlar istemiyoruz", "İslam dini, dünyanın ilerlemesinin açık bir düşmanıdır" gibi sözleriyle İslam ile ilgili kanaatini açıkça ifade etmiştir. Bu nedenle Berwick, manifestosunda yaptığı açıklamalarda Batılı siyasetçileri ve akademisyenleri iki gruba ayırmıştı. Ona göre birinci grup, milliyetçi ve sağ görüşlü kimselerden oluşmakta ve ülkelerinde yaşayan göçmenleri, yabancıları ve özellikle Müslümanların ve İslam'ın varlığından rahatsız olan, göçmenlere karşı yürütülen ılımlı politikalara karşı çıkan kimseler tarafından temsil edilmektedir. Diğer grup ise Marksist düşünceye sahip

⁶¹ Bat Ye'or tarafından İslam'ı eleştirmek üzere kaleme alınan "Eurabia: The Euro-Arab Axis" adlı eser ile Bruce Bawer'in "While Europe Slept" adlı eseri, Berwick'in manifestosunun şekillenmesinde önemli derecede etkili olmuştur. Bk. Bat Ye'Or, *Eurabia: The Euro-Arab Axis* (Londen: Fairleigh Dickinson, 2005; Bruce Bawer, *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West From Within* (New York: Knopf Doubleday, 2007).

⁶² Bu eleştiriler için bk. Divendal, *Berwickde İslam en het Westen*, 16-20.

⁶³ Divendal, *Berwickde İslam en het Westen*, 4, 16, 22.

⁶⁴ Polis Akademisi Uluslararası Terörizm ve Sınırşan Suçlar Araştırma Merkezi, "Norveç'te Terör ve Berwick'in Manifestosu", erişim: 23 Nisan 2014, http://utsam.org/images/upload/attachment/Berwick_Manifesto.pdf.

⁶⁵ Berwick, 2083 – *A European Declaration of Independence*, 38-39, 46, 50, 59, 96-97.

⁶⁶ Nitekim o, Müslümanların gerçek niyetlerinin Hıristiyan-Batı kültürünü asimile edip, Avrupa'yı İslamlaştırarak tamamen ele geçirmek olduğunu, dolayısıyla İslam'ın Batı ve Hıristiyanlık için büyük bir tehdit oluşturduğunu açıkça dile getirmiştir. Berwick, 2083–*A European Declaration of Independence*, 39, 72-73, 293, 752.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

sol görüşlü insanlardan oluşmaktadır. Bu düşünceye sahip olanlar, çok kültürlülüğü savunmakta ve bunu bir zenginlik ve kazanç olarak görmektedirler. Bu düşünce sahiplerine göre yabancılara karşı daha ılımlı ve hayatlarını kolaylaştırıcı politikalar takip edilmelidir. Berwick'e göre başta Norveç'te iktidarda olan İşçi Partisi olmak üzere ikinci gruptaki siyasetçi ve akademisyenlerin bu düşünce ve tutumları yüzünden Hıristiyan kültürü yok olma sürecine girmiştir. Bu süreçte Batı için tehlikeli en önemli düşman ise Müslümanlar ve İslam dinidir.⁶⁷

Manifestoda dikkat çekici bir diğer husus ise Avrupa'nın Müslümanlar tarafından işgal altına alınmış olmasıdır. Bu işgal, ancak "vahşi fakat gerekli" olan şiddet yoluyla bertaraf edilebilir. Dolayısıyla Avrupa'nın "Viyana Zaferi"nden 400 yıl sonra, yani 2083'te Müslümanları yenerek bir "yeniden doğuş" yaşayabilmeleri bunun gerçekleştirilmesine bağlıdır.⁶⁸ Berwick, tüm bu hayallerini gerçekleştirmek için Batılı Hıristiyanları, manifestoyla İslam'a ve Müslümanlara karşı yeni bir "Haçlı Seferleri"ni başlatmaya davet etmiştir. Zira ona göre Müslümanların ve diğer yabancı azınlıkların Batı'dan temizlenebilmeleri ancak yeniden başlatılacak Haçlı Seferler'i sayesinde mümkündür.⁶⁹

Öte taraftan Brevik'in saldırıdan önce farklı internet sitelerinden İslam'ı ve Müslümanları eleştirmesi, bu saldırıya sebep olan asıl suçluların Berwick değil Müslümanlar olduğu ve İslam'ın Norveç ve Avrupa toplumu için bir tehdit olduğu şeklinde bir kanaat oluşmasına da neden olmuştur. Nitekim bu saldırıların ardından, başta Norveç olmak üzere batılı ülkelerin çoğunda İslam karşıtı söylemler belirgin bir şekilde artış göstermiştir.⁷⁰ Özellikle Berwick'in yakalanıp yargı önüne çıkarılmasının ardından Batı'nın birçok aşırı sağ ve dini (Hıristiyanlık) kullanan grupları ona sahip çıkmak amacıyla düzenlenen eylemleri desteklemişlerdir.⁷¹ Bilhassa Batı medyasında Berwick'in Hıristiyan ve Batı kökenli olmasına rağmen İslam ve Müslümanları suçlayan yayınlar yapılmaya devam edilmiştir.⁷² Ayrıca bu terör eyleminin Hıristiyan ve Batı kökenli biri tarafından İslam'a karşı yapıldığı anlaşılmasına rağmen, olay hiçbir şekilde Hıristiyanlıkla ilişkilendirilmeyip "münferit bir hadisedir, psikolojik rahatsızlıkları vardır" denilerek geçiştirme yoluna gidilmiş ve bu korkunç saldırı örtbas edilmeye çalışılmıştır.⁷³ Örneğin ABD iç istihbarat örgütü FBI, tüm gerçeklere rağmen Berwick'in, tek başına hareket eden ve "yalnız kurt" olarak nitelenen eylemcilerin

⁶⁷ Divendal, *Berwickde İslam en het Westen*, 8.

⁶⁸ Öney, "Vicdanın İslamofobi, 'Yabancı' Korkusu ve Aşırı Sağın Şeytan Üçgeninde Kaybı", 38.

⁶⁹ Berwick, *2083-A European Declaration of Independence*, 766-767, 802-804, 1257.

⁷⁰ Michelsen, *En Analyse av Stopp Islamisering av Norge*, 17.

⁷¹ Polis Akademisi Uluslar arası Terörizm ve Sınırşan Suçlar Araştırma Merkezi, "Norveç'te Terör ve Berwick'in Manifestosu".

⁷² Örneğin Belçika'nın ünlü gazetesi "De Morgen" her ne kadar failin batılı olmasını kabul de etse, katilin El-Kaide sempatisini olma olasılığının göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çekmiştir. "The Atlantic"te, sanki aşırı sağın bir terörizm geçmişi yokmuş gibi İslam cihat ruhunun şekil değiştirip aşırı sağa yayıldığını iddia etmiştir. Bu iddiayı destekleyen yayınlar yapan "The Guardian"dan Simon Tisdall, Berwick'in Müslüman cihatçıların dilini kullandığını iddia etmiştir. Bk. Aouragh-Seymour, "After Oslo: Europe, İslam and the Mainstreaming of Racism".

⁷³ Özcan Hıdır, "Norveç Olayı ve Avrupa'nın İslâm ve Müslümanlarla Sınava", *Mostar* 79/6 (2011), 32.

bir örneği olduğunu iddia edebilmiştir.⁷⁴ Fransa’da aşırı sağcı Milli Cephe Partisi yetkililerinden Marine Le Pen de FBI’nın değerlendirmesine benzer bir tutum sergilemiş, terör saldırısı hakkında yaptığı açıklamada Berwick ile ilgili “Norveç’te yalnız hareket eden dengesiz bir kişi” ifadelerine yer vermiştir.⁷⁵ Berwick’in aşırı sağ bağlantılarını örtbas etmeye çalışan Norveç polis ve istihbaratı da bu teze sahip çıkmıştır. Zira onlara göre Berwick, saldırıyı tek başına planlamış ve gerçekleştirmiştir.⁷⁶ Buna benzer yaklaşımlar Norveçli bazı yazarlar, gazeteciler ve akademisyenler tarafından da dile getirilmiştir. Bunlardan bir kısmı Berwick’i “çılgın” biri olarak görürken, bir kısmı “ruh” ve “akıl hastası” olarak değerlendirmiştir. Bazıları da onun bu saldırıyı tek başına işlediğini ve dış bağlantılarının olmadığını ileri sürmüştür. Neticede Norveç basınında da bu katliamı gerçekleştiren Berwick, “terörist” nitelendirilmesinden daha ziyade, “çılgın” veya “ruh hastası” kavramlarıyla nitelendirilmiş, buradan hareketle tedavi edilmesi gerektiği ifade edilerek terör olayı dolaylı yoldan örtbas edilmeye çalışılmıştır.⁷⁷ Halbuki Berwick ile ilgili ileri sürülen bu iddialar arasında, inandırıcılıktan en uzak olanı Berwick’in yalnız iş gördüğüdür. Çünkü Berwick’in ırkçı-milliyetçi aktivist ortamdan geldiği, örgütlü bir yapının parçası olduğu, dolayısıyla bir yalnız kurt olmadığı kaleme aldığı manifestodan anlaşılmaktadır. Kaldı ki Berwick polise verdiği ifadesinde kendisiyle çalışan iki hücre olduğunu itiraf etmiştir. Ayrıca Berwick’in Belarus’a gidip geldiği, burada Rusya istihbaratı tarafından eğitildiği yönde güçlü şüpheler vardır.⁷⁸ Diğer taraftan saldırıdan yaklaşık 4 yıl önce sağcı ve popülist olan İlerleme Partisi’ne üye olduğu,⁷⁹ partinin faaliyetlerinde aktif rol aldığı,⁸⁰ aşırı sağcı ve ırkçı bir yapı olarak bilinen İngiliz Savunma Ligi (EDL) ile yakın bağlantıları olduğu da bilinmektedir.⁸¹ Ayrıca Berwick, Mart 2010’da Londra’ya geldiği, burada sağcı politikacılarla görüştüğü ve EDL’nin liderlerini ziyaret ettiği verilen bilgiler arasındadır.⁸² Ayrıca Berwick’in bizzat, EDL’ye yöntem konusunda akıl verdiği ve Norveç Savunma Birliği (NFA)’nin kurulmasında önemli rol aldığı da ileri sürülen iddialar arasındadır.⁸³ Bu bilgilerden anlaşılıyor ki Berwick, batılıların iddia ettiği şekilde yalnız bir kurt

⁷⁴ Öney, “Vicdanın İslamofobi, ‘Yabancı’ Korkusu ve Aşırı Sağın Şeytan Üçgeninde Kaybı”, 38.

⁷⁵ Laura Donnelly, “Norway Attacks: National Front Member Suspended For Defending Anders Behring Breivik”, erişim: 20 Mayıs 2015, <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/norway/8664568/Norway-attacksnational-front-member-suspended-for-defending-Anders-Behring-reivik.html>.

⁷⁶ Aouragh - Seymour, “After Oslo: Europe, Islam and the Mainstreaming of Racism”.

⁷⁷ Bk. Matmakt, “Politisk Terror i Norge Etter-1945”, erişim: 15 Nisan 2015, <http://www.motmakt.no/aktuelt>; Norsk Rikskringkasting, “Uten Tvil”, erişim: 20 Nisan 2015, <https://www.nrk.no/227/artikler/uten-tvil-1.8185882>.

⁷⁸ Öney, “Vicdanın İslamofobi, Yabancı Korkusu ve Aşırı Sağın Şeytan Üçgeninde Kaybı”, 38.

⁷⁹ Hindustan Times, “Norway Killer İnsane: Lawyer”, erişim: 15 Nisan 2015, <https://www.hindustantimes.com/world/norway-killer-insanelawyer/storykx>.

⁸⁰ Donnelly, “Norway Attacks”.

⁸¹ Independent, “English Defence League Warns UK Could Face Attacks”, erişim: 27 Haziran 2015, <http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/english-defence-league-warnsuk-could-face-attacks-2325919.html>.

⁸² Hindustan Times, “Norway Killer İnsane: Lawyer”.

⁸³ Aouragh - Seymour, “After Oslo: Europe, Islam and the Mainstreaming of Racism”.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

değil, aksine Batı'nın aşırı sağ aktivist çevrelerinde yetişmiş bir kişi olarak ırkçı-faşist örgütlü bir yapının parçasıdır.

Batılılar, bu saldırıyı bahane ederek İslâm'a karşı sürdürdüğü ısrarlı ve çifte standartlı tutumlarının bir diğer tipik örneği de, Fransa'nın en saygın edebiyat ve kültür yayıncısı Gallimard'ın editörü ünlü Fransız yazar Richard Millet'in kaleme aldığı "Anders Berwick'e Edebi Övgü"⁸⁴ isimli kitabında yazdıklarıdır. Berwick'in 1500 sayfalık manifestonun tamamını okuduğunu söyleyen yazar, kitabında işlenen cinayetleri onaylamadığını, ancak manifestosunda toplumsal demokrasi, göç ve çok kültürlülük bağlamında yazdıklarını ve haykırışlarını övgüye değer olduğunu belirtmiştir.⁸⁵ Ayrıca kitabında ABD'den ithal edilen çok kültürlülüğün Avrupa'nın başına gelen en büyük bela olduğunu, Berwick'in ise bu tehlikeyi anladığını ve bunu ortadan kaldırmak için böylesi gaddarca bir yola başvurarak cevap verdiğine inandığını belirtmiştir. Kendine yöneltilen eleştirilere ise "Ben bir yazarım ve yazarlık görevimi yaptım. Irkçı değilim ama devasa bir küresel köy düşüncesini sevmiyorum" sözleriyle savunmuştur.⁸⁶ Buna ek olarak Fransa'daki aşırı sağcı Milli Cephe Partisi politikacılarından Jacques Coutela, saldırı ile ilgili değerlendirmesinde Berwick ile ilgili "Müslüman akınına karşı çıktığı için Norveç'in bir simgesi ve Batı'nın başlıca savunucusudur" ifadelerine yer vermiştir.⁸⁷

Gerçi batılıların bu tavrı bilindik bir tavidir. Zira bu tavır, İslam'a karşı yürütülen kadim ve tipik bir Batı tutumudur. Çünkü bu terör eylemi Müslüman kökenli biri tarafından işlenmiş olsaydı, ikinci bir 11 Eylül türü tavrılar sergilenmesi, konuya ilişkin çok sayıda kitap ve tezlerin yazılması ve her şeyden önemlisi özellikle Batı'da yaşayan Müslüman toplum için linç kampanyası başlatılıp, hayatın cehenneme döndürülmesi kaçınılmaz bir durum olurdu.⁸⁸ Nitekim saldırganın (Berwick) Hıristiyan ve batılı (Norveçli) biri olduğu anlaşılınca; batı medyasında saldırının "terörist" biri tarafından değil, Norveçli bir "yalnız bir kurt", "çılgın" veya "ruh hastası" tarafından işlendiği yönünde haberlerin yapılması, Batı'nın Müslümanlara karşı önyargılı tutumlarında hiçbir değişimin olmadığını gösteren en güzel örnektir. Ayrıca Batı medyasında İslam'a karşı Yahudi veya Hıristiyan bir kişi tarafından bir saldırı yapıldığında "Hıristiyan terörist" veya "Yahudi terörist" gibi bir ifadeyi rastlayamamız da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Öbür taraftan batı medyasının bu bakış açısına göre terör eylemi, Müslüman kökenli biri tarafından yapılmış olsaydı o zaman saldırgan kişi "çılgın" veya ruh hastası" değil

⁸⁴ Bk. Richard Millet, *Langue Fantôme: Essai sur la Paupérisation de la Littérature: Suivi de Éloge Littéraire d'Anders Berwick* (Paris: Roux Yayıncılık, 2012).

⁸⁵ The Telegraph, "French writer says Anders Breivik was what Norway deserves", erişim: 18 Haziran 2015, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/norway>).

⁸⁶ Huffpost, "French Richard Milletnorway Anders Berwick", erişim: 20 Haziran 2016, <http://www.huffingtonpost.co.uk/2012/08/30/>; Milliyet, "Çokkültürlü Norvec Breivik'i hak etti", erişim: 20 Haziran 2016, <http://www.milliyet.com.tr/cokkulturlu-norvec-breivik-i-hak-etti/dunya/dunya-detay/default.htm>.

⁸⁷ Donnelly, "Norway Attacks".

⁸⁸ Hıdır, "Norveç Olayı Ve Avrupa'nın İslâm Ve Müslümanlarla Sınarı", 32.

“terörist” olacaktı. Diğer bir ifadeyle saldırgan Müslüman ise “terörist”, batılı (Hıristiyan ya da Yahudi) olursa “çılgın” veya “ruh hastası” olacaktı.

Avrupa’da İslamofobi alanındaki çalışmalarıyla tanınan ünlü Fransız araştırmacı Vincent Geisser,⁸⁹ Batı’nın bu çifte standart tutumlarını dile getirerek eleştirmiştir. Batı medyasının saldırıdan sonraki yayınlarının Müslümanlara yönelik bir çifte standardı ortaya çıkardığını söyleyen Geisser, Berwick’in terörist eylemini Hollandalı aşırı sağcı Theo Van Gogh’un akli dengesi bozuk bir Müslüman tarafından öldürülmesiyle kıyaslamada bulunmuştur. Geisser daha sonra, “Berwick’in saldırısı izole bir eylem olarak değerlendirilirken, Van Gogh’u öldüren kişinin kendi toplumunu (Müslümanları) temsil ettiği varsayıldı. Maalesef medya, ne zaman bir Müslüman adam öldürse tüm Müslümanlar bu saldırıdan sorumluymuş gibi davranıyor. Bir Norveçli öldürdüğünde ise bireysel bir eylem olarak değerlendiriliyor. Nasıl ki, Berwick’in eylemi bütün topluma mal edilemezse, Müslüman kökenli teröristlerin saldırıları da Müslümanların tamamına mal edilemez” diyerek oldukça isabetli bir tespitte bulunmuştur.⁹⁰ Dolayısıyla Batı, nasıl ki bir avuç fanatik Hıristiyan ve Yahudi’nin patolojik İslam karşıtlığını, bütün Hıristiyanlara ve Yahudilere teşmil etmiyorsa, aynı şekilde bir avuç fanatik Müslüman’ın şiddet yanlısı söylem ve eylemlerini de bütün İslam dünyasına teşmil etmemelidir.⁹¹ Diğer taraftan batılı gazetecilerin, siyasetçilerin ve akademisyenlerin yıllardan beri İslamofobi ve Anti-İslamizmi teşvik edici İslam karşıtı söylemlerinin Norveç’teki bu katliamın alt yapısının oluşturulmasında ve gerçekleştirilmesinde önemli rol oynadığını da söylemeliyiz. Çünkü bu gibi eylemlerin yapılması için siyasî, kültürel ve sosyal ortamlar batılılar tarafından İslam’a karşı takip edilen politikalarla çok daha önce oluşturulmuştur. İslam’ın şiddet ve teröre teşvik eden bir din olarak sunulması, Batı toplumu için bir tehdit unsuru olması, diğer taraftan yabancı ve göçmen düşmanlığı gibi söylemlerin ön planda tutulması bunlara örnek verilebilir. Ayrıca İslam karşıtı bu söylemlere karşı batılı devlet yetkilileri tarafından ifade özgürlüğü gerekçesiyle herhangi bir hukuki yaptırım uygulanmaması da İslam’a ve Müslümanlara yönelik hakaretlerin gittikçe artmasına sebep olmuştur. Halbuki aynı yetkililer Yahudi toplumuna karşı yapılan saygısızlıkları anti-Semitizm⁹² olarak değerlendirmiş ve bu saygısızlıkları hukuk yoluyla cezalandırma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla batının bu tutumları dinler arasındaki ayrımcılıklarını, İslam’a olan ön yargı ve düşmanlıklarını göstermesi bakımından oldukça önemli olduğu gibi, Norveç’teki terör eyleminin gerçekleştirilmesinde de büyük bir rol oynamıştır. Dolayısıyla Berwick’in terör eylemini bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zira Batı, İslam karşıtı söylemlerle

⁸⁹ Vincent Geisser, Fransa’nın en prestijli üniversitelerinden Aix Siyasal Bilimler Enstitüsü’nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Geisser’in konuya ilişkin özel çalışması 2010 yılında “İslamofobi” adıyla Türkçeye çevrilmiş, Mavi Ufuklar Yayınevi tarafından basılmıştır.

⁹⁰ Gurbetteyim, “İslamofobi’yi Araştıran Prof. Geisser: Norveçli Teröristin İslam Karşıtı Olması Tesadüf Değil”, erişim: 18 Haziran 2014, <http://www.gurbetteyim.com/2011/07/28/>.

⁹¹ İbrahim Kalın, “Medeniyetler Çatışması’nın Yeni Cephesi: İslamofobi”, erişim: 12 Kasım 2013, <http://www.star.com.tr/acik-gorus/medeniyetler-catismasininyeni-cephesi--islamofobi-haber-691279/>.

⁹² Ant-i Semitizm hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa S. Yılmaz, “Bir Terimin Arkeolojisi: Antisemitizmin Teolojik ve Politik Tarihi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017): 1181-1216.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

ekilen bu düşmanlık tohumlarının karşılığını Brevik katliamıyla almıştır. Başka bir ifadeyle bu terör saldırısı ile Batı'nın Müslümanlara karşı takip ettiği nefret ve korku odaklı ötekileştirme politikaları bir silah olarak geri dönmüş ve ideal olduğu düşünülen kendi toplumunu vurmuştur.⁹³ Çünkü katliamı gerçekleştiren Berwick'in en belirgin özelliği olan İslam karşıtlığı ve yabancı düşmanlığının tohumları, 11 Eylül 2001 terör saldırıları sonrasında terörizmi İslam ile ilişkilendiren söylemlerle atılmıştır.⁹⁴ Bunlar arasında dikkat çekenlerden birkaç tanesini örnek olarak vermek istiyoruz.

Batılılar tarafından İslam karşıtlığına yönelik ilk ciddi sosyal patlama, 2004'te Hollandalı yapımcı ve yönetmen Theo Van Gogh tarafından çekilen bir kısa film sebebiyle yaşanmıştı. Filmde İslam'ın kötü bir din olduğu propagandası yapılmıştı. Büyük tepki çeken filmin yönetmeni Gogh, Fas asıllı Hollanda vatandaşı bir terörist tarafından öldürülmüştü. Bunun üzerine aynı ay içinde Avrupa İrkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi verilerine göre, 47 cami kundaklanmış, bunun yanında Hollanda'nın çeşitli yerlerinde İslamiyet karşıtı bildiriler dağıtılmıştı. Sonuç olarak film, her iki taraftan da radikal olanların ekmeğine yağ sürmüş ve şiddet olaylarının patlak vermesine yol açmıştır.⁹⁵ İslam düşmanlığını teşvik eden bir diğer olay da Hıristiyan dünyasının en yetkili dini lideri Papa 16. Benediktus, seçildikten sonra 11 Eylül olaylarının V. yıl dönümünde 12 Eylül 2006'da Almanya'nın Bavyera eyaletinde Regensburg Üniversitesi'nde yapmış olduğu konuşmayla Hıristiyan dünyasının İslam'a bakışını ortaya koymuştur. Papa konuşmasında "İslam'ın akla değer vermeyen, aklı yok sayan bir din olduğu, Muhammed yeni bir şey getirmediği, öğretilerini de şiddet ve kılıç zoruyla yaydığı" iddialarına yer vererek insanları İslam düşmanlığına teşvik etmiştir.⁹⁶

Avrupa'da çıkarılan bazı yasalar ve hükümet uygulamalarında Müslümanlara yönelik ayrımcılık ve baskı yapılarak İslam karşıtı söylemlerin büyümesine neden olunmuştur.⁹⁷ Müslümanlara karşı yapılan yasal sınırlamalar, yazılı ve sözlü

⁹³ Zeynep İnanç-Selvet Çetin, "Avrupa'nın Kendine Dönen Silahı: Dışlayıcılık ve Ayrımcılık", *Stratejik Düşünce Enstitüsü* (Aralık 2011): 3

⁹⁴ Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra Batı'da İslam'a karşı yükselen korku ve nefretin yönetilmesinde farklı stratejiler benimsenerek, İslam karşıtlığı siyasetçi ve akademisyenlerce profesyonel bir şekilde yürütülmüştür. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mehmet Evkuran, "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi", *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi (Sivas, 18-19 Kasım 2011)*, ed. Osman Alacahan – Betül Duman (Ankara: Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, 2012), 163-177.

⁹⁵ Yine bu bağlamda Hollanda'da aşırı sağcı "Özgürlük Partisi" başkanı Geert Wilders tarafından 2008'de "Fitne" adında bir başka film piyasaya sürülerek İslam dini terör dini olarak sunulmaya çalışılmıştır. Filmde Kur'an ayetleri teröristlerin sergilediği vahşetlerle ve terör çağrılarıyla birlikte gösterilmiştir. Film yapımcısı hakkında açılan dava, Amsterdam mahkemesi tarafından beraatla sonuçlandırılmıştır (Oğuzhan Yanarışık, "Geliyorum' Diyen Felaket: Norveç Katliamı", erişim: 15 Kasım 2013, <http://akademikperspektif.com/2011/07/26/geliyorum-diyen-felaket-norvec-katliami>).

⁹⁶ Kirman, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", 30-31.

⁹⁷ Örneğin İsviçre'de minare yapılmasını yasaklayan anayasal düzenlemeye gidilmiştir. Bu çerçevede İsviçre hükümeti 29 Kasım 2009 tarihinde konuyu referanduma götürmüş, yapılan "minare referandumu" sonucunda, halkın % 57.50'sinin oyuyla camiye minare yapımı

hakaretler, bunlarla da sınırlı kalmamış, siyasi çevrelerce de devam ettirilmiştir. Bu anlamda özellikle yabancı ve göçmen karşıtı politikalarla ön plana çıkan aşırı sağ popülist partiler, siyasi düzlemde İslam düşmanlığının bayraktarlığını yapmaya devam etmişlerdir. Hatta bu söylemlerini parti programına koyarak seçim malzemesi yapmışlar, bu sayede seçmen oylarını kazanmayı amaçlamışlardır. Sözelimi Norveç'e bakarsak olursak 2013 yılında yapılan seçimlerde özellikle sağ partililer önemli başarılar elde etmişlerdir. Uzun bir aradan sonra Muhafazakâr Sağ Parti, İslam düşmanlığı ile tanınan İlerleme Partisi koalisyon hükümeti kurmuştur.⁹⁸ Sağın yükselişe geçmesiyle birtakım sakıncaları olabileceğine işaret eden Avrupa Komisyonu'nun içişlerinden sorumlu üyesi Cecilia Malmström bununla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: "Avrupa Birliği, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hiç bu kadar çok aşırı sağcı partiyi seçilmiş hükümetlerde ve organlarda görmemiştir. Birçok Avrupa ülkesinde yabancı düşmanlığı, popülizm ve ırkçılık yükselişe geçmiştir."⁹⁹

Batılı yetkililer, İslamofobi ve Anti-İslamizm çatısı altında yürütülen bu saldırı ve eylemleri görmemezlikten gelmekte ve bunları engellemek için gerekli önlemleri almamaktadır. Batı'nın bu tavrı değişmediği sürece İslam karşıtı söylemler devam edecek gibi görünmektedir. Bunun en somut örneği Amerikalı bir Hıristiyan Kıpti tarafından 2012 yılında Hz. Muhammed'e hakaret eden "Müslümanların Masumiyeti" filminin çekilmesidir.¹⁰⁰ Dolayısıyla Batı, İslamofobiye yasal bir engel çıkarmadıkça, Müslümanları derinden yaralayan, üzen ve büyük tepkiler vermesine sebep olan İslam karşıtı faaliyetler ve saldırılar işlenmeye devam edecektir. Bu nedenle Batı, İslamofobinin etkisinin kırılması için gerekli çalışmaları acilen yapmalıdır. Zira İslamofobi sadece Müslümanlara değil Avrupa'ya da büyük zararlar vermektedir.¹⁰¹ Bunun en somut örneği 2011'de Norveç'te 77 kişinin ölümüne neden olan Brevik'in terör saldırısıdır. Norveç'te yaşanan bu katliam, batılı siyasetçi ve akademisyenlerin İslam'a ve Müslümanlara karşı ettikleri nefret tohumlarının ve korku politikalarının bir ürünü olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan Brevik saldırısını Batı'da yaşanan bu gelişmeler doğrultusunda değerlendirmek gerekir. Daha açık bir ifadeyle batılılar, sık sık gündeme getirdikleri İslamofobi ve Anti-İslamizm söylemlerinin kendileri için nasıl tehlikeli sonuçlar doğuracağını Berwick terör olayını göz önüne alarak anlamaya çalışmalı ve bu söylemlerini tekrar gözden geçirmelidirler.

yasaklanmıştır. 2010'da Fransa'da kadınların yüzlerini örten burka ve peçe giyinmelerini yasaklayan kanuni düzenleme kabul edilmiş, 2011 yılında tesettür yasağı uygulamaları genişletilmeye başlatılmıştır. Muhammed Şerif, "İslamofobi: Nedenleri, Etkileri ve Çözümü", erişim: 20 Kasım 2013, <https://dogruhaber.com.tr/mobil/YazarOku.php?id=1429>.

⁹⁸ Jacobsen-Leirvik, "Norway", 453.

⁹⁹ Nikolaj Nielsen, "Growing Racism Spurs Rise in Extremist Parties, Commission Says", erişim: 22 Aralık 2014, <http://euromed-migrasy1.blogspot.com.tr/2013/08/eu-euobserver-growing-racism-spurs-rise.html>.

¹⁰⁰ Abdullah Sayın, "Müslümanların Masumiyeti Filmi", erişim 28 Kasım 2014, <http://akademikperspektif.com/2012/09/19/muslumanlarin-masumiyeti>.

¹⁰¹ Şerif, "İslamofobi: Nedenleri, Etkileri ve Çözümü".

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

Bununla birlikte şunu da söylememiz gerekir ki bu yönde batıda bazı olumlu gelişmeler olmuştur. Çünkü saldırganın kendi içlerinden çıkan biri olması ve kendilerinden olanı vurması batı insanını şaşkına çevirmiştir. Batı'nın içine düştüğü bu durumun ne kadar tehlikeli boyutlara ulaştığının farkına varan bazı batılı düşünürler, bir durum değerlendirmesi yaparak, Müslümanlara karşı yürütülen ırkçı ve ayrımcı politikalarını tekrar gözden geçirme ve sorgulama ihtiyacı hissetmişler, bunu da zaman zaman dile getirmişlerdir. Bu çerçevede terör saldırısını düzenleyen saldırganın (Berwick) aşırı sağcı olması özellikle Batı'da aşırı sağ tehdidini tartışmaya açmıştır. Batılı politikacılar arasında yapılan bu tartışmalar daha çok ırkçı örgütlenmeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda Avrupa ülkelerinde aşırı sağ eğilimlerin yarattığı tehlikeler ve yabancı düşmanlığı gibi konular ele alınarak, aşırı sağcı ve ırkçı örgütlenmelerin nasıl engelleneceği üzerinde durulmuştur. Nitekim bu gelişmelerle ilgili olarak Avrupa Birliği Komisyonu'nun içişlerinden sorumlu Cecilia Malmström, Norveç'te meydana gelen terör saldırısından sonra batılı yetkililer tarafından bir toplantı düzenlenerek bu konunun ele alınıp tartışıldığını ifade etmiştir. Diğer taraftan İspanya Başbakanı Jose Luis Zapatero konuyla ilgili "Bu saldırı, fanatizm, radikalizm ve yabancı düşmanlığına karşı birlikte harekete geçilmesini şart koşuyor" ifadelerine yer vererek, Norveç'teki olaya tüm Avrupalıların ortak bir yanıt vermesi gerektiğini kaydetmiştir.¹⁰² Fransız araştırmacı Prof. Dr. Vincent Geisser de Norveç'teki terör saldırısının temel sebebini Avrupa'da İslam karşıtı söylemlerin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Ayrıca bu tarz bireysel saldırıların meşrulaştırılmasında ve İslam karşıtı söylemlerin yaygınlaşmasında Avrupa'daki popülist sağ siyasetçilerin ve entelektüellerin de önemli rol oynadığını söylemiştir.¹⁰³ Benzer bir açıklama, yine Fransa'nın önde gelen ırkçılıkla mücadele kuruluşlarından "İrkçılığa Karşı Halklar Arası Dostluk Hareketi" (MRAP)'dan gelmiştir. MRAP'ın Norveç'teki katliam hakkında yayımladığı bildiriye, "Tüm Avrupa kıtasını saran bu zararlı atmosferde aşırı ve popülist sağ ağır sorumluluk taşımaktadır" ifadelerini kullanmıştır.¹⁰⁴ Dolayısıyla terör saldırısının, Berwick'in ilham aldığı aşırı sağcı ve İslâm karşıtı politikacı, yazar ve aktivistler üzerinde psikolojik bir baskı ortaya koyduğu, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde, İslam ve Müslümanlara yönelik söylemlerde ve kararlarda bir durum değerlendirmesinin ve buna yönelik tartışmaların başladığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁵ Nitekim –Norveç örneğinde olduğu gibi- Muhafazakar Sağ Partisi ile aşırı sağ popülist İlerleme Partisi yetkililerin saldırı sonrasında daha önceki İslam karşıtlığı söylemlerini bir tarafa bırakıp, oldukça olumlu açıklamalarda bulunması da bu değişimin İslam karşıtı söylemlerin azalacağını bir göstergesi olarak düşünülebilir.

¹⁰² Başak Özay, "Avrupa'da Aşırı Sağ Alarmı", erişim: 28 Kasım 2014, <http://www.dw.de/avrupada-asi-irak-alarimi/a-15270816>.

¹⁰³ Gurbetteyim, "İslamofobi'yi Araştıran Prof. Geisser: Norveçli Teröristin İslam Karşıtı Olması Tesadüf Değil".

¹⁰⁴ DW.COM, "Avrupa Konseyi De Norveç'i Uyarmıştı", erişim: 27 Aralık 2015, <http://www.dw.de/avrupa-konseyi-de-norve%C3%A7i-uyarm%C4%B1%C5%9Ft%C4%B1/a>.

¹⁰⁵ Hıdır, "Norveç Olayı ve Avrupa'nın İslâm ve Müslümanlarla Sınava", 32.

Sonuç

Geçmişten günümüze kadar farklı din ve kültürleri içinde barındırarak çok kültürlü bir yapıya sahip olan Norveç'te çeşitli ülkelerden gelen birçok etnik topluluk yaşamaktadır. Bunların çoğunluğunu 1950'lerden itibaren ülkeye yerleşmeye başlayan Müslüman göçmenler oluşturmuştur.

Norveç'te din özgürlüğü bağlamında başta Müslümanlar olmak üzere farklı dinlere mensup göçmenlerin kendi dinlerini özgürce yaşamalarına yönelik ilk ciddi adımlar 1960 ve 1964 yıllarında atılmış, Anayasaya ilave edilen bir maddeyle din özgürlüğü anayasal bir hak olarak kabul edilmiştir. 13 Haziran 1969 yılında da tüm inançların özgür bir şekilde yaşanabileceği bir din özgürlüğünün sağlanabilmesi için "Dini Cemaatler Kanunu" çıkarılmıştır. Bu yeni kanuna göre İslam dini devlet düzeyinde yasal statü kazanmış, İslam'ın ülkenin resmi okullarında verilen din derslerinde ders olarak okutulmasına izin verilmiştir.

Norveç kamuoyunda giderek daha görünür hale gelen dinler arasında en hızlı büyüyen din ise İslam olmuştur. Müslümanların kısa zamanda ekonomik durumlarını iyileştirip, kendi organizasyonlarını ve iş yerlerini kurmaları, toplum içinde söz sahibi olmaları, Norveçliler tarafından endişe ve korku ile karşılanmıştır. Bu çerçevede medyada, siyasette ve akademik çevrelerde birtakım çeşitli tartışmalar yaşanmıştır. Bu süreçte yürütülen tartışmalarda Müslümanlar ön plana çıkartılarak, Müslüman toplumun dinî ve kültürel değerlerinin Norveç değerleriyle uyum sağlamadığı, bu nedenle Müslümanların topluma uyum sağlamalarına engel olduğu ileri sürülmüştür.

Diğer taraftan dünyanın değişik ülkelerinde meydana gelen terör olayları da İslam ile ilişkilendirilerek, Müslüman toplum Norveç'in güvenliğini tehdit eden bir unsur olarak gösterilmeye çalışılmıştır. Müslümanlara yönelik bu tutum, ilerleyen zaman içinde İslam karşıtı söylemlere dönüşerek yeni bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda İslamofobi ve Anti-İslamizm söylemleri sık sık gündeme getirilerek Müslümanlara karşı olumsuz bir ortam oluşturulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla demokrasi ve özgürlük ülkesi olan Norveç'te İslam karşıtı söylemlere de zaman zaman rastlanmıştır. Gerek Norveç medyasının gerekse sivil toplum kuruluşlarının ve sağ görüşlü siyasi partilerin İslam karşıtı söylemleri, Norveç toplumunu derinden etkileyen ve protestoların yaşanmasına neden olan iki önemli olayın patlak vermesine sebep olmuştur. Bunlardan biri 2006 yılında yaşanan "Karikatür Krizi" diğeri de 2011 yılında Brevik tarafından gerçekleştirilen "Terör Saldırısı"dır.

Karikatür Krizi, 10 Ocak 2006'da Norveç'te yayın yapan "Magazinet" dergisinde daha önce Danimarka'nın Jyllands-Posten gazetesinde yayınlanan Hz. Muhammed'e hakaret içerikli karikatürün yayınlanmasıyla yaşanmıştır. Dergide yayınlanan karikatür ile İslam dini "şiddet kullanmaktan sakınmayan bir din" olarak gösterilmeye çalışılmış, Müslümanlar kışkırtılarak Norveç toplumunda çatışmacı bir ortam yaratılması hedeflenmiştir. Ancak Norveç'te bu olay, beklenildiği etkiyi yaratmamıştır. Norveçli yetkililer Magazinet dergisinde ve diğer gazetelerde yayınlanan karikatürlere sessiz kalmamış, bu olayın daha fazla

**İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-**

büyümeden çözüme kavuşturulması için olumlu bir tutum sergilemişlerdir. Diğer taraftan karikatür olayının krize dönüşmemesinde ve şiddet içerikli protestolarının yapılmamasında Norveç İslam Konseyi ve Hıristiyan-Müslüman Temas Grubu da önemli rol oynamıştır. Hükümet yetkilileri ile Hıristiyan ve Müslüman liderlerin olumlu girişimleri sayesinde Norveç'te karikatür krizi çok büyümeden barışçıl çözüm yolları ile önlenmiştir. Bu süreçte özellikle Hıristiyan liderler ve din adamlarının çoğu Müslüman toplumun lehine bir tutum sergilemek suretiyle Müslümanların yanında yer almışlardır. Karikatür krizi esnasında sosyal demokratlar, hükümet yetkilileri ve Hıristiyan liderler tarafından Müslümanlara sahip çıkılması, Norveç'in Danimarka ve diğer bazı Batı ülkelerinden daha uzlaşmacı bir yaklaşım sergilediğinin en önemli göstergesi olmuştur.

İslamofobi ve Anti-İslamizm bağlamında Norveç'te yaşanan bir diğer önemli olay da 22 Temmuz 2011'de Norveç kökenli Anders Behring Berwick tarafından gerçekleştirilen ırkçı ve faşist terör saldırısıdır. Norveç halkı için büyük bir travmaya neden olan bu saldırı, toplam 77 kişinin ölümüne neden olmuştur. Ülke tarihinde bir ilk olarak yaşanan bu olay, toplumun kendini her açıdan sorguladığı bir kırılma noktası oluşturmuştur. Dünya ülkeleri içinde demokrasi ve ifade özgürlüğü açısından örnek ülke olarak gösterilen Norveç, yaşanan bu olayla tüm bu değerleri toplum ve kurumlarıyla tartışılmaya açılmıştır. Norveç'teki bu katliam, batılı siyasetçi ve akademisyenlerin İslam'a ve Müslümanlara karşı ettikleri nefret tohumlarının ve korku politikalarının bir ürünü olduğunu göstermektedir. Söz konusu bu iki olay (Karikatür Krizi ve Terör Saldırısı), İslam ve Müslümanlara ilişkin yürütülen bu tartışmaların gündemde kalmasına ve günümüze kadar devam etmesine neden olmuştur. Ayrıca toplum tarafından İslam ve Müslümanların ülke güvenliğini ve Norveç kültürünü tehdit eden bir unsur olarak görülmesine ilişkin bir algının oluşmasında da önemli rol oynamıştır. Bununla birlikte diğer batılı ülkelerin aksine Norveçli yetkililer -her ne kadar bazı popülist sağ siyasetçiler, medya mensupları ve radikal Hıristiyan dinî gruplar olumsuz tavır takınsalar da- özellikle terör saldırısından sonra özgürlük, çeşitlilik ve hoşgörü gibi demokrasinin vazgeçilmez unsurlarını ön planda tutarak azınlıklara karşı sergileyen ırkçı ve ayrımcı politika ve görüşlere karşı önemli mücadele etmişlerdir. Bilhassa İslam ve Müslümanlar hakkında yapılan tartışmalarda daha barışçıl ve ılımlı bir politika izleyerek Müslümanların haklarını savunmaya çalışmışlardır. Hükümetin dışında Norveç'te farklı inanç topluluklarının temsilcileri de toplum içinde yaşanan çatışmaların önlenmesi amacıyla işbirliği içinde olmuşlardır. Din ve inanç özgürlüğü, karşılıklı saygı ve hoşgörünün yerleşmesi ve yaygınlaşması konularında birlikte mücadele etmişlerdir. Buna mukabil Danimarka, Hollanda, Fransa ve İngiltere gibi ülkelerin hükümet yetkilileri, siyasetçileri, akademisyenleri ve basın mensupları, İslamofobi ve Anti-İslamizm çatısı altında yürütülen Müslümanlara yönelik saldırı ve eylemleri görmemezlikten gelmekte ve bunları engellemek için gerekli önlemleri almamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Norveç'te din ve inanç özgürlüğüne dair yürütülen çalışmalarının diğer ülkelere kıyasla iyi düzeyde olduğu söylenebilir. Öte yandan Batılıların Müslümanlara yönelik bu olumsuz tavrı değişmediği sürece İslamofobiye yasal bir engel çıkarmadıkça, Müslümanları derinden yaralayan,

üzen ve büyük tepkiler vermesine sebep olan İslam karşıtı faaliyetler ve sözlü ve fiziki saldırıların işlenmeye devam edeceğini söylemek gerekir. Bu nedenle Batı, İslamofobi ve anti-İslamizm'in etkisinin kırılması için gerekli çalışmaları acilen yapmalıdır. Zira bu tür İslam karşıtı söylemler, sadece Müslümanlara değil Batı'ya da büyük zararlar verecektir.

Kaynakça

- Akçalı, Selda - Toker, Huriye. "22 July, Oslo, Norway: The Society Investigate Itself The Case Of Breivik Attack". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012): 27-48.
- Akgönenç, Oya. "İslama Fobya İle Mücadele". *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi (Sivas, 18-19 Kasım 2011)*. Ed. Osman Alacahan – Betül Duman. 13-20. Ankara: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2012.
- Aouragh, Miriyam - Seymou, Richard. "After Oslo: Europe, Islam and the Mainstreaming of Racism". Erişim: 30 Haziran 2014. www.jadaliyya.com.
- Bat Ye'Or. *Eurabia: The Euro-Arab Axis*. Londen: Fairleigh Dickinson, 2005.
- Bawer, Bruce. *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West From Within*. NewYork: Knopf Doubleday, 2007.
- Berwick, Andrew Behring. "2083–A European Declaration of Independence". Erişim: 10 Mayıs 2017. <https://fas.org>.
- Bloul, Rachel A. "Anti-Discrimination Laws, Islamophobia, and Ethnicization of Muslim Identities in Europe and Australia". *Journal of Muslim Minority Affairs* 28/1 (2008): 7-25.
- Buehler, Arthur F. "İslamofobi: Batı'nın Karanlık Tarafının Bir Yansıması". Trc. Mehmet Atalay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014): 123-140.
- Bulaç, Ali. "İslamofobia'nın Zihni Arkaplanı Avrupa'nın Hristiyan kimliği ve İslam". *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi (Sivas, 18-19 Kasım 2011)*. Ed. Osman Alacahan – Betül Duman. 157-174. Ankara: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2012.
- Canatan, Kadir. "İslamofobi ve Anti-İslamizm: Kavramsal ve Tarihsel Bir Yaklaşım". *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*. Ed. Kadir Canatan-Özcan Hıdır. 19-32. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2007.
- Cappelen Damm. "Religioner og Livssyn". Erişim: 22 Ocak 2015. <http://radardigital.cappelendamm.no>.
- Christensen, Elise Grimsrud. *Fremstillinger av Den Andre i en Norsk-Muslimsk Kontekst*. Oslo: Universitetet i Oslo Press, 2010.
- Den Norsk Kirke. "Religious Leaders in Norway Denounce the Publication of Caricatures". Erişim: 3 Şubat 2014. <http://www.kirken.no>.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

- Det Norske Kongehus. "Kong Haralds Tale". Erişim: 12 Haziran 2013. <http://www.kongehuset.no>.
- Diva, "The Bomb Attack in Oslo and the Shootings at Utøya, Norway, 2011". Erişim: 15 Haziran 2014. <http://www.regjeringen.no>.
- Divendal, Iris. *Breivikde Islam en het Westen: Een studie naar culturele stereotypen in Anders Breiviks Europese Onafhankelijkheidsverklaring*. Yüksek Lisans Tezi, Humanities Universiteit, 2013.
- Donnelly, Laura. "Norway Attacks: National Front Member Suspended For Defending Anders Behring Breivik". Erişim: 20 Mayıs 2015. <http://www.telegraph.co.uk>.
- DW.COM, "Avrupa Konseyi De Norveç'i Uyarmıştı". Erişim: 27 Aralık 2015. <http://www.dw.de>.
- Erdoğan, M. Murat. "Batı Dünyasında İslamofobi ve Yeni Mücadelenin Psikolojik Alanı". *Stratejik Düşünce* (Ekim 2012): 20-25.
- Evkuran, Mehmet. "Bir Kimlik Politikası Olarak İslamofobi". *İslamofobi Kolektif Bir Korkunun Anatomisi (Sivas, 18-19 Kasım 2011)*. Ed. Osman Alacahan – Betül Duman. 163-177. Ankara: Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, 2012.
- Gurbetteyim. "İslamofobi'yi Araştıran Prof. Geİsser: Norveçli Teröristin İslam Karşıtı Olması Tesadüf Değil". Erişim: 18 Haziran 2014. <http://www.gurbetteyim.com>.
- Haberler.com. "Norveç'te Pakistanlı Din Adamına Bıçaklı Saldırı". Erişim: 16 Haziran 2014. <http://www.sondakika.com>.
- Hassanpour, Jila. "Kritikk og Krenkelse". Erişim: 10 Ekim 2014. <http://www.irn.no>.
- Hıdır, Özcan. "Norveç Olayı ve Avrupa'nın İslâm ve Müslümanlarla Sınava". *Mostar* 79/6 (2011): 28-32.
- Hindustan Times. "Norway Killer İnsane: Lawyer". Erişim: 15 Nisan 2015. <https://www.hindustantimes.com>.
- Hoyre. "En Nasjonal Tragedie". Erişim: 26 Haziran 2013. <http://www.hoyre.no>.
- Huffpost. "French Richard Milletnorway Anders Berwick". Erişim: 20 Haziran 2016. <http://www.huffingtonpost.co.uk>.
- İnanç, Zeynep – Çetin, Selvet. "Avrupa'nın Kendine Dönen Silahu: Dışlayıcılık ve Ayrımcılık". *Stratejik Düşünce Enstitüsü* (Aralık 2011): 1-36.
- İndependent. "English Defence League Warns UK Could Face Attacks". Erişim: 27 Haziran 2015. <http://www.independent.co.uk>.
- Jacobsen, Christine, M. "Theory And Politics in Research On Muslim Immigrants in Norway". *Journal for the Scientific Study of Islam* 3/2 (2008): 27-52.

- Jacobsen, Christine - Leirvik, Oddbjørn. "Norway". *Yearbook of Muslims in Europe*. Ed. Jørgen Nielsen - Samim Akgönül - Ahmet Alibasic - Egdunas Raciū. 4: 441-454. Boston: Brill Leiden, 2012.
- Kalın, İbrahim. "Medeniyetler Çatışması'nın Yeni Cephesi: İslamofobi". Erişim: 12 Kasım 2013. <http://haber.star-gazete.com>.
- Kaya, Ayhan. "İslamofobi Karşısında Kurulması Gereken Söylemin İpuçları". *Mostar* 79/6 (2011): 34-37.
- Kirman, M. Ali. "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?", *Journal of Islamic Research* 21/1 (2010): 21-39.
- Komisyon. "Ülkelerin İhlal Karneleri: Norveç". *UHİM Uluslar Arası Hak İhlalleri İzleme Merkezi Raporu*. Erişim: 23 Nisan 2014. <http://www.uhim.org>.
- Kuyucuoğlu, İsa. "Danimarka'da Karikatür Krizi ve Yankıları". *Batı Dünyasında İslamofobi*. Ed. Kadir Canatan - Özcan Hıdır. 405-434. Ankara: Eski Yeni Yayınevi, 2007.
- Kværne, Per- Vogt, Kari. *Religionsleksikon*. Oslo: Cappelen Akademisk, 2002.
- Leirvik, Oddbjørn. "Muslims in Norway: Value Discourses and Interreligious Dialogue". *Tidsskrift for Islamforskning* 8/1 (2014): 137-616.
- Leirvik, Oddbjørn. "The Cartoon Controversy in Norway: The New Christian Right and Liberal Fundamentalism Confronting Islam?". *Fundamentalism in the Modern World*. Ed. Ulrika Mårtensson. 2: 125-146. London: I.B. Tauris, 2011.
- Leirvik, Oddbjørn. "Kvar Var Karikaturesaka Eit Bilete På?". *Kirke og Kultur* 11/2 (2006): 147-160.
- Leirvik, Oddbjørn. "Christianity and Islam in Norway: Politics of Religion and Interfaith Dialogue". *Canadian Diversity* 4/3 (2005): 7-10.
- Leirvik, Oddbjørn. *Religionspluralisme: Mangfald, Konflikt og Dialog i Norge*. Oslo: Pax Forlag, 2010.
- Mala, Elisa - Goodman, David. "At Least 80 Dead in Norway Shooting". Erişim: 18 Haziran 2014. <http://www.nytimes.com>.
- Michelsen, Ole Jakob. *En Analyse av Stopp Islamiseringen av Norge (SIAN) Sin Anti-Islamske Diskurs*. Yüksek Lisans Tezi, Üniversitete i Oslo, 2012.
- Millet, Richard. *Langue Fantôme: Essai Sur la Paupérisation de la Littérature: Suivi de Éloge Littéraire d'Anders Breivik*. Paris: Roux Yayıncılık, 2012.
- Milliyet. "Çokkültürlü Norveç Breivik'i Hak Etti". Erişim: 20 Haziran 2016. <http://www.milliyet.com.tr>
- Nairaland. "Norway Muslims Protest Prophet Pig Cartoon". Erişim: 18 Ekim 2014. <http://www.nairaland.com>.

İSLAMOFOBİ BAĞLAMINDA İSLAM KARŞITI SÖYLEMLERİN BATI DÜNYASINDAKİ
YANSIMALARI: NORVEÇ ÖRNEĞİ
-KARİKATÜR KRİZİ VE BERWICK TERÖR SALDIRISI-

- Nettavisen. "Dra Tilbake Dit Du Kommer Fra". Erişim: 17 Haziran 2014. <http://www.nettavisen.no>.
- Nielsen, Nikolaj. "Growing Racism Spurs Rise in Extremist Parties, Commission Says". Erişim: 22 Aralık 2014. <http://euromed-migrasyl.blogspot.com.tr>.
- Norsk Rikskringkasting. "Muslimer Ble Hetset Etter Terroren". Erişim: 27 Eylül 2014. <http://www.nrk.no>.
- Norsk Rikskringkasting. "Uten Tvil". Erişim: 20 Nisan 2015. <https://www.nrk.no>.
- Oftestad, Bernt T. *Den Norske Statsreligionen*. Kristiansand: Høyskole Forlaget, 1998.
- Önal, Recep. *Avrupa'da İslam ve Müslüman Azınlıklar*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Öney, Sezin. "Vicdanın İslamofobi, 'Yabancı' Korkusu ve Aşırı Sağın Şeytan Üçgeninde Kaybı: Avrupa'nın Değişen Zihin Coğrafyası". *Mostar* 79/6 (2011): 38-41.
- Özay, Başak. "Avrupa'da Aşırı Sağ Alarmı". Erişim: 28 Kasım 2014. <http://www.dw.de>.
- Polis Akademisi Uluslararası Terörizm ve Sınırşan Suçlar Araştırma Merkezi. "Norveç'te Terör ve Berwick'in Manifestosu". Erişim: 23 Nisan 2014. <http://utsam.org>.
- Rasmussen, Tarald. "Religion i Norge". *Store Norske Leksikon*. Ed. Petter Henriksen. 11: 240-243. Oslo: Kunnskapsforlaget, 2005.
- Sayın, Abdullah. "Müslümanların Masumiyeti Filmi". Erişim: 28 Kasım 2014. <http://akademikperspektif.com>.
- Stensvold, Anne. "Amerikansk Vekkelses: Kristendom i Norge". *Norges Religions Historie*. Ed. Arne Bugge Amundsen. 342-355. Oslo: Universitetsforlaget, 2005.
- Stensvold, Anne. "From Monopoly to Pluralism: Norwegian State Religion in the Modern Era". Erişim: 29 Ekim 2017. <http://kotor-network.info>.
- Strabac, Zan -Valenta, Marko. "Attitudes Toward Muslims in Norway". *Islamofobia in The West*. Ed. March Helbling. 56-69. London: Routledge, 2012.
- Store Norske Leksikon. "Terrorangrepene i Norge 22. Juli 2011". Erişim: 25 Haziran 2013. <https://snl.no>.
- Synnestvedt, Marita. "Ikke et Angrep på Norge – Men Misbruk av Ytringsfriheten". Erişim: 18 Haziran 2013. <http://kontrovers.no>.
- Şerif, Muhammed. "İslamofobi: Nedenleri, Etkileri ve Çözümü". Erişim: 20 Kasım 2013. <https://dogruhaber.com.tr>.
- Themes, Kiwi. "Politisk Terror i Norge Etter 1945". Erişim: 15 Kasım 2014. www.motmakt.no.

- Under Samme Himmel. "Aktuelle Spørsmål: Karikaturtegning Karikaturer av Profeten Muhammed". Erişim: 25 Eylül 2014. <http://undersammehimmel.cappelendamm.no>.
- UTROP. "Mulimer Føler Seg Mistenkeliggjort". Erişim: 15 Haziran 2014. <https://www.utrop.no>.
- Ünal, Şeref. *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi*. Ankara: TBMM Basımevi, 1995.
- VG Nett. "Kadra: Muslimer Ble Jaget Nedover Gatene". Erişim: 15 Haziran 2014. <http://www.vg.no>.
- Vogt, Kari. "İslam". *Store Norske Leksikon*. Ed. Petter Henriksen. 7: 617-623. Oslo: Kunnskapsforlaget, 2005.
- Yanarışık, Oğuzhan. "Geliyorum Diyen Felaket: Norveç Katliamı". Erişim: 15 Kasım 2013. <http://akademikperspektif.com>.
- Yılmaz, Mustafa S. "Bir Terimin Arkeolojisi: Antisemitizmin Teolojik ve Politik Tarihi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017): 1181-1216.
- Yılmaz, Ömer. "Avrupa Birliği Üye Ülkelerinin Ulus Anayasalarında Din ve Vicdan Özgürlüğü". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 11/1 (2007): 299-315.



FANATİZM OLGUSU VE DİNİ KÜLT YAPILARDA ELEŞTİRİSİZLİĞİN ELEŞTİRİSİ

Hüseyin MARAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bilecik
Assistant Professor, Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Studies, Bilecik

huseyin.maraz@bilecik.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9751-7396

Öz

Fanatiklik, doğru düşünceyi, sorgulamayı, eleştiriye, hoşgörü ve hürriyeti sınırlandıran bir eğilimdir. İtiraz etmeyen, eleştiri ve fikri münakaşaya dayanma gücü olmayan ve telkin edileni koşulsuz kabule odaklanan bir oluşumun, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme ve kendisine iletilen bilgiden şüphe duyma yetisi kaybolmuştur. Dini bir örgütlenme biçiminde mutlak itaat iman ile eşitlenmiş ise irade ve eylemlerin tek bir iradenin kontrolü altına girmesi de kaçınılmazdır. Bu sebeple düşünüp algılama yetisinden yoksun kült yapılar için sadece kesin gerçekler ve katî yanlışların olduğu malumdur. Kendi ideolojisini mutlak hakikat kabul eden buna karşın diğerini ötekileştirerek fikirlerine doğruluk payı vermeyen, tahammül de edemeyen bir oluşumun ahlakî ve erdemli bir toplum oluşturması zordur. Oysa bir bilgi, doğru bir şekilde seçilir, sorgulanır, değerlendirilir ve düşünceye dönüşürse yargılama gücü yüksek makul bireylerden oluşan bir toplum inşa edilebilir. Bugün İslam dünyasında şahit olunan bozuk itikâdî düşüncelerin ortak karakterinin ise dinin asıllarını bilmeme, başkalarını kölece taklit, aklı uyuşturma ve hakikatin tekelciliğini yapma olduğu aşikârdır. Bu itibarla makalemizde, bireyin düşünsel gelişimini engelleyen fanatizm olgusunu ve eleştiri yeteneğinden yoksun kült yapıların denli tahrif edici bir güç olduğunu irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Fanatizm, Kült, Örgütlenme, Eleştiri, Düşünce, Dinî.

PHENOMENA OF FANATICISM: A CRITIQUE OF BEING UNCRITICAL IN RELIGIOUS ORDERS

Abstract

Fanaticism is an inclination that limits rationale, questioning, criticism, tolerance and liberty. An entity without the ability of objection or the patience over criticism and debate and with a focus on unconditional acceptance of what is commanded, has lost the ability to distinguish between right from wrong and lost to question the information transmitted. Freedom and actions would be inevitably under control of single command if absolute obedience in the form of a religious organization has been come up to faith. For that reason, it is obvious that only certain facts and absolute mistakes are available for cult structures devoid of the ability to think and comprehend. It is difficult for an entity to create a moral and virtuous society since it considers its ideology as absolute reality but it marginalizes other one, doesn't justify thoughts of the others and can't tolerate them. Whereas, a society consisting of logical individuals who have high level of jurisdiction could be built if information is selected, investigated and evaluated properly. Today, common characteristic of wrong thoughts of belief witnessed in Islamic world is obviously being unfamiliar with fundamentals of the religion, imitating other people like a slave, deadening the mind and monopolizing the truth. In our article, in this respect, we will try to analyze both fanaticism phenomenon that prevents intellectual development of the individual and how a falsifying power is those cult structures deprived of criticism skill.

Keywords: Kalâm, Fanaticism, Cult, Organisation, Criticism, Thought, Religious.

Atf / Cite as: Maraz, Hüseyin. "Fanatizm Olgusu ve Dinî Kült Yapılarda Eleştirisizliğin Eleştirisi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 404-432.

Summary

Fanaticism, which can be defined as “prejudice that hides the truth”, can produce structures that commodify religion after it gains a religious identity and create a sacred and untouchable universe for itself. The fact that a religious organization legitimizes a belief or an action with a sanctified pattern by ignoring the intellectual and religious values and principles means the existence of unmoral and unlawful activities. Also, the moral and religious values have begun to be corrupted where people began to be deceived by using religious sacred things and correspondingly the process of social deterioration got accelerated in terms of ideas and practices. Unfortunately, hedonist and pragmatist religious exploitation which turns the religion into a tool by distorting the concept and universal values of the religion under the name of service to Islam and human beings, and thus making the human mind unproductive, focuses on charismatic individuals by finding its way through individual effort and Allah. It is known that such an attitude will create a culture of religious exploitation. In the place of exploitation, unfairness and injustice are legitimized and the new state can produce its own immorality.

It must be known that a generation, a school, a sect, a spirit, a cult or a religious leader is not the only authority of all truths. It is also not the representative authority for understanding and living Islam. For this reason, individuals should use their mind which is the mandatary of Allah and they should not give this authority to intermediaries in search of meaning. Today, Muslim individuals should intellectually focus on the truth, and they should not determine the truth according to the identity of its speaker or the sense of belonging to the organization. In order to do this, they should evaluate events and facts according to objective criteria; and they should internalize the idea that the knowledge given by the Qur'an and the intellect will not mislead them. Conscience, apprehension and judgement should be accepted as the basic values for a right-acting consciousness. Only this way, it is possible to use both intellect and knowledge as required. It is so difficult for an empty mind to benefit from the wisdom, in the same way it is so difficult for information that sets back mind and consideration to benefit from existing knowledge. Defending and advocating the irrational and non-religious actions and views of a religious organization is the result of unconscious knowledge.

For this reason, fanatics do not need to question their visions and actions since they think that they dominate the consciousness without an identity. As the ratio of participation to a feeling or imagination increases as a matter of the character of the audience, the power of that imagination and feeling increases at the same rate. Because rhetorical, exaggerated, and yet simple expressions create the perception that it is clear of suspicion and uncertainty. In this respect, fanaticism refers to extreme devotion that leaves no room for tolerance, consensus and understanding for any person, idea, ideology or belief.

As a matter of fact, as long as a member of a religious order cannot criticize or give voice to wrongs s/he realizes in intra-organizational activities, s/he starts to

embrace the fact that non-religious and absurd practices are the sole truth and tries to hush up every idea with threat, excommunication and violence. If this person is educated, s/he accepts a certain thought and ideology without criticism and does not listen to any other opinion. They don't even need to learn new things. What they know is the most accurate information. This information, however, is not fundamentally solid and also not resulting from an act of conscious mind at all. Because the knowledge indoctrinated by their authority is the most accurate knowledge ever. Therefore, they think that they dominate their conscious without an identity and they never need to question.

The mental state of a group that does not assimilate different interpretations and cannot tolerate criticism is primitiveness. There are two kinds of sympathizers in religious organizations. Fanciful people with intellectual background who have become supporter and implementer of even the most meaningless and purposeless things, as they lose control of their minds because they lack gentleness (coherent thinking and action). People that do not know and who idolize the leader with the comfort of giving themselves to the leader with the whole body and soul. Attributing qualifications such as holiness, infallibility, divine power and time domination to human formations is a real threat to humans' future. Because individuals who lose the freedom of thought, choice and action are not able to establish a healthy communication with others and they cannot live together in harmony. The reason for this is that fanatics cannot tolerate any thought against what they believe in. The fact that the intellectually restricted mind shows itself actually can result in unfaithfulness, violence and even death. As a result, it is inevitable that any kind of religious organization which neutralize the existential and cognitive abilities of the individual will be an obstacle to any individual or social development and progress, and moreover, it will turn individuals into an object.

Giriş

Allah Teâlâ yaratılış itibarıyla dillerin, renklerin¹, fikirlerin ve kültürlerin farklı olmasını irade etmiş, bu sebeple de her bir insanın akıl yürütme noktasında özel olduğunu vurgulayarak aynı düşünce formatına sahip olmasını istememiştir. Yine insanın dil, renk, ırk ve kültür olarak farklı olmasını yaratılışın mucizesi olarak beyan eden Kur'an, farklı düşünme, idrak etme ve bilgiyi üretme yeteneğine sahip olmasını da yaratılışın ayetleri arasında saymıştır. Bunun aksi düşünüldüğünde yani insanın statik bir düşünce ve tekdüze eylem birliği içerisinde var edilmesi durumunda medeniyetin inşası ve varlığın tekâmülü mümkün değildir. Dolayısıyla olay ve olgulara farklı yaklaşım ve düşüncelerin olması, birbirinden farklı olasılıkların bilinmesinde, düşünce ve fikirlerin karşılaştırılmasında, zihinlerin sürekli işlevsel olmasında, nesnel doğrulara ve ilkelere ulaşılacak

¹ Rum 30/22.

önerilere kapı aralanmasında, bireysel ve sosyal sorunların çözülmesinde son derece önemli bir faktördür.

İnsana verilen bu düşünme ve analiz yetisi, eleştirel yaklaşımı, deliller üzerinde akıl yürütmeyi, olay ve olguları değerlendirerek çıkarımlarda bulunmayı, planlar yapmayı ve hedefler belirlemeyi sağlar. Bu aynı zamanda hakikat ve bilginin egemen olmasına, ilmî ve dinî boyutuyla doğruluğu sınanmamış söylemlerin tekelleşerek bir hegemonyaya dönüşmesine de engel oluşturur. Bugün İslam dünyasının en ciddi sorunlarından biri de belki, farklılığı uyum için bir tehdit görerek tek tip insan modelleri üretme çabasına girişilmesidir. Şu husus bilinmelidir ki inanışları, zihinleri, duyguları, tutkuları, düşünceleri, beklentileri, idealleri, tarihsel zamanları ve kültürleri farklı olan insanların, homojen, edilgen ve statik bir formata sahip kılınmak istenmesi, bireyin ve toplumun gelişmesinden ziyade ayrışmanın nüvesini oluşturmaktadır. Esasında bu durum, tek bir iradenin birçok iradeyi kontrol edebileceği anlamını da taşımaktadır. Oysa İslam, öncelikle bireyin kendisini muhatap almakta ve özellikle bireysel sorumluluğu ve gelişimi incelemektedir.² Ancak bu realite, insanın sosyal bir varlık olduğunun, dini, ahlakî ve hukukî evrensel değerler üzerinde birlik ve uzlaşa sağlandığı takdirde hikmet ve medeniyetin hâkim olacağı gerçeğinin³ göz ardı edildiği anlamına gelmemektedir. Açıkçası ahlakî ve vicdânî ilke ve değerler etrafında bir araya gelen insanların oluşturduğu birliğin, ıslah ve ikmal edici bir niteliğinin olduğu özellikle belirtilmelidir.

Bu itibarla araştırmamızda tikel olarak –negatif- dinsel örgütlenmelerin türettiği fanatizmin yukarıda ifade ettiğimiz temel değerler adına bir tehdit ve ne denli tahrif edici olduğunu işlemeye çalışacağız. Ancak burada herhangi bir dinî örgütün yapısal şemasına yer vermeksizin bir zihniyet kritiği yapacağımızı özellikle belirtmeliyiz. Bu sebeple bir genelleme veya doğrudan hedef göstermeksizin dinsel fanatizmi ontolojik ve epistemolojik yönden incelemek ve buna dair klasik düşüncenin analitik evreninden bir kesit sunmak istiyoruz. Diğer yönden araştırmamız, bir kavramın tarihsel kimliğini veya tarihsel örneğini incelemek değildir. Hedefimiz sosyo-didaktik bir içerikle meseleye yaklaşarak dinsel örgütlenmelerin karakterini tespit ve tahkik düzleminde resmetmektir. Netice olarak da bireyin varoluşsal ve bilişsel yetilerini etkisizleştiren her türlü dinsel örgütlenmenin, bireysel ve toplumsal gelişme ve ilerlemeye engel olacağı ve dahası bireyi nesne haline getireceği araştırmamızın temel mantığını ve çıkarımını oluşturacaktır.

1. Fanatizm Kavramı ve Fanatik Kimlik

Bir şeye tutku derecesinde düşkünlük ve bağlılık “taassup”, diğer bir ifadeyle fanatiklik olarak ifade edilmektedir. Birine veya bir şeye bağlanma noktasında aşırıya giden kimseye de aşırı tutucu/fanatik/mutaassıb denilmektedir.⁴ Bir inanca

² Bakara 2/141, 286; Nisa 4/85, 110-111; Fâtır 35/18; Necm 53/38 vb.

³ Ali-İmran 3/103; Enfâl 8/46 vb.

⁴ Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, (Dâru'l-Kutubi'l-Lübnanî-Mektebetü'l-Medrese: Beyrut, 1982), 1: 305.

veya dinin yorum biçimine (mezhep) aşırı derecede tutku, onlara karşı kıskançlık ve savunmacı bir yaklaşımın varlığı anlamına gelmektedir. Bir şeyin fanatiği olan da o şeye aşırı eğilimi olmakla nitelenmektedir.⁵ Tutku veya bağımlılık ise içsel bir dürtüyle, kişinin bütün faaliyetlerini durdurulamaz şekilde tek bir amaca yönlendirmesidir.⁶ Bağlı olduğu inancını, herhangi bir durumunu, sevdiği kişiyi, kör bir hamaset ve taklitle savunan kişi artık bir fanatiktir ve bu kimliğin en ayırıcı niteliği aklına hevasının egemen olmasıdır. Bu aşamada kişi, görüşünü destekleme konusunda son derece aşırı ve katı, hakikati görme konusunda oldukça dar görüşlüdür. Dolayısıyla fanatiklik, doğru bakışı, eleştiriye, hoşgörü ve hürriyeti sınırlandıran bir eğilimdir. Fanatikliğin artması oranında da özgürlük giderek azalmaktadır.⁷ Bir şahsı aşırı derecede sevmek ve ona tutkuyla bağlanmak özgürlükten fedakârlık ederek bireyin kendisinden taviz vermesidir. Bu hal, dinî bir liderin çok da vazgeçebileceği bir durum değildir. Çünkü dinî otorite, bağımlı olan üyelerini kendisinin bir ürünü olarak görür ve kendi ideolojisi uğruna herkesi göz ardı edebilir. Buna karşın bağlı olunan otoriteyi üyelerin terk etmeye hakkı yoktur. Esasında oluşan bu hal, bir tür ilahlaşmanın da ifadesidir.⁸

Bu açıdan fanatizm, kutsal olanı istismar eden ve dini hayal gücünün hevesleriyle tutkuların serkeşliğine esir eden yanlış bir bilincin ürünüdür. Dolayısıyla fanatizm, aklın yokluğundan ziyade sınırlı ve doğal olmayan bir akıldır.⁹ Le Bon'a göre de örgüte bağlı olan birey, artık hipnotize olmuş biri gibidir. Hareketler bilinçli olmaktan uzaklaşmıştır. Fakat bazı yetiler köreldiği halde bazı yetenekler harekete geçirilmiştir. Bu süreçte bireye yapılan telkin ile birey, istenilen şekle girebilen bir varlık olmuştur. Çünkü bütüne yapılan etkileyici bir telkin, etki bakımından bireye yapılandan çok daha fazladır. Üstelik grup içerisinde bu telkine karşı koyabilecek güçte birinin olması da pek nadirdir. Aklî muhakeme gücünden yoksun bireyde oluşan bu yeni hal ise şu özelliklerdir:¹⁰

- a) Bilinçli kişiliğin kaybolması
- b) Bilinçaltı ile hareket eden kişiliğin hâkimiyeti
- c) Düşüncelerin, duyguların sirayet yoluyla aynı yöne doğru yönelişi
- d) Telkin edinilen düşüncelerin uygulamasına hemen başlama isteği.

Bu aşamada fanatik bilinç, hakikat ile batıl arasında ciddi bir karmaşa yaşamaktadır ve batılın hakikileştirildiği; hakikatin de batıl ilan edildiği bir tutum kendini gösterebilmektedir. Buna dair Deleyre, "hurafe hak dine nasıl yakınsa fanatizm de haklı inanca o kadar yakındır. Bu nedenle de tehlikeli bir güçtür" der. Ona göre fanatizm, hakikatin yörüngesinde hareket eder ve hakikate, gerçeğe yakınlık ve rasyonaliteden yoksun olan bir ikna gücü aşılar. Bu aynı zamanda

⁵ Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, 1: 305.

⁶ Hamdi Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, (Marifet Yayınları: İstanbul, 2014), 35.

⁷ Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, 1: 305-306.

⁸ Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, 31, 33.

⁹ Alberto Toscano, *Fanaticism On The Uses of an Idea (Fanatizm Bir Fikrin Kullanımları Üzerine)*, çev. Barış Özkul (Metis Yayınları: İstanbul 2013), 132.

¹⁰ Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Yunus Ender, (Hayat Yayıncılık: İstanbul 2009), 21-22

doğru ile yanlışın karışması demektir. Bu yüzden yanlış ile doğrunun birbirine karışmasının mutlak bir cehaletten daha kötü olduğunu dile getirir.¹¹ Artık bu özelliklere sahip birisi, kendisi değildir. İradesi kendisine rehber olmaktan çıkmıştır. Üstelik bu bağlılık, insanın medeni yapısında da bir dönüşüme neden olur. Yalnız iken terbiyeli, ahlaklı ve âdil olan birey, kitle içerisinde içgüdüleriyle hareket eden bir canavara dönüşebilir. Bu aşamadan sonra adeta ilkel bir varlığa evrilererek, merhametsiz ve şiddet yönelimli de olabilir.¹² Esasında bu hal, uyum ile çatışmanın girift hale gelmesidir. Uyum ve itaat, lider otoritesine yönelik bir eğilimi oluştururken; her türlü muhalefete çatışmacı bir yönelim bireyin hareket tarzı haline gelebilir.

Örgüt içinde uyum ise mutlak itaatin kutsanması ile işe başlar. Kitle hareketlerinin en temel niteliği de itaati yüce bir değer kabul etmeleri hatta iman ile eşitlemeleridir. Bunun için körü körüne itaat öğretilmeli ve bir davranış modeli haline getirilerek övülmelidir. Bu açıdan bir örgütün doktrinine inanmış insanlar vahşi ve insafsız eylemlerde bulunsalar da özünde kutsal bir otoriteye itaatkârdırlar.¹³ Bu aynı zamanda her şeye kolayca inanma eğilimi gösteren kitlelerin genel karakteridir. En tuhaf ve saçma hikâyelerin bile onlar için gerçekliği ve inandırıcılığı vardır. Onlar için olmayacak olan hiçbir şey yoktur. Telkin ve yayılma yoluyla duygu geçişi çok hızlı olduğundan, oluşan duygunun gücü oldukça fazladır. Artık bu aşamada kararsızlık ve şüpheden arınma süreci gerçekleşmiştir. Hatta herhangi bir şüphe derhal gerçeğe dönüştürülebilir.¹⁴

Bireyin içinde bulunduğu manevî boşluk ise makul olan ile karşılanmış değildir. Bireye maddî hazlar ile uhrevî mutluluk bir arada sunulurken zihinsel ve duygusal bir konfor sağlanır. Bunun sonucunda bir gruba katılan bireyin bırakması veya kaçması güçleşmektedir. Çünkü grup, aynı zamanda üyelerin aidiyetini güvence altına almak için somut nedenler ve ekonomik bağımlılıklar yaratmaktadır. Daha da önemli olan, inananların eylem ve düşünceleri, örgütlenmiş ve kurumsallaşmış, lidere yönelik paylaşılmış büyüsel inançlarla desteklenir haldedir.¹⁵ Buna göre fanatiklik, bir şahsa, fikre, ideolojiye veya inanca hoşgörü, uzlaşma ve anlayışa yer bırakmayacak derecede aşırı bağlılığı ifade etmektedir. Ayrıca fanatiklik ileri boyutta aşırı tutkunun bir türü olarak şiddet ve hatta zarar verme ile sonlanacak bir kimlik bunalımıdır. Çünkü bu durum fert ve toplumsal düzey ile uyum içerisinde olmayan bir haldir ki fanatikliğin sosyal uzlaşmayı tehdit eden yönü de düşünce ve ufkunun sığıdır.¹⁶ Bu nedenle sığ düşünceli biri, doğru bildiğini tartışmayan ve tartışmayı dahi istemeyen kişidir.¹⁷ Bu yönüyle de fanatik, kafasını ve konuyu değiştirmeyen ve değiştirmek de istemeyen kimsedir.¹⁸ Düşünme,

¹¹ Toscano, *Fanatizm Bir Fikrin Kullanımı Üzerine*, 132-133.

¹² Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 21-22.

¹³ Eric Hoffer, *The True Believer (Kesin İnançlılar)*, çev. Erkil Günür, (Plato Film Yayınları: İstanbul 2007), 132-133.

¹⁴ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 28, 35.

¹⁵ Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, (Asi Kitap: İstanbul, 2017), 173.

¹⁶ Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, 1: 306.

¹⁷ Timuçin Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, (Bulut Yayınları: İstanbul, 2004), 116.

¹⁸ Toscano, *Fanatizm Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, 11.

seçme ve eylem özgürlüğünü kaybeden bireyin diğeri ile sağlıklı bir iletişim kurması ve uyum içerisinde yaşaması mümkün değildir. Buna sebep, fanatiğin inandığı veya bağlı olduğu öğretilere aykırı bir düşünceye tahammül edememesidir. Fikrî düzeyde kısıtlanmış aklın, fiilî düzeyde kendini göstermesi ise tekfir, şiddet hatta ölüm ile sonuçlanabilmektedir.¹⁹ Diderot'un ifadesiyle bağnazlık ile barbarlık arasında bir adım vardır.²⁰

Le Bon, grup ideolojik bir aygıtta dönüştüğünde görüş, düşünce ve inançlar artık akıl ve muhakeme yoluyla değil de telkin yoluyla kabul ettirilmeye başlanır, der. Bu durum aynı zamanda yeni bir tutumun varlığını baskılar. Bunun en basit ve teknik tabiri, hoşgörüsüzlüktür. Kendi inanç ve düşüncesinin doğruluğunda asla şüphesi olmayan grup, tahakküm edici ve mutaassıptır. Artık itiraz, tartışma ve münazara yeteneği kaybolmuştur. Hatta itiraz ve sorgulamaya tahammülsüzlük üst düzeydedir.²¹ Böylece örgüt içerisinde birey, kolay savrulabilen bir fanatiğe dönüşmüştür ve bireyin fiillerini yönlendiren güç, kendi aklı ve tercihi değildir. Bu aşamada dinî -negatif anlamıyla- bir otoritenin irade ve kararına bağımlı bir bilinç, kontrolsüz bir güce dönüşmüştür. Ancak ahlakî anlamıyla kişinin kendini gerçekleştirmesine imkân veren bağlanma ve adanmışlık özgür bir hareket ve seçim eylemi olsa da fanatiğin bir şahsa, nesneye, öğretilere veya ideolojiye, akıl ve mantık kurallarını hiçe sayacak kadar tutkulu bağlanması, dinleme, görme, anlama, vicdan ve hoşgörü melekesinin körelmesi anlamına gelmektedir. Oysa ahlakî düzeyde bağlanma atıl bir adanmışlık olmayıp, özgür bir irade hareketidir.²² Zira bağlılık, temel değerlere bir yöneliş hareketi ise burada özgürlükten ve akli gelişimden bahsedilebilir.

2. Dinsel Fanatizmin Doğası ve Fanatiğin İnşâ Süreci

Grup olmanın doğası, örgüt içine doğru sadakat ve tutku; grup dışına doğrudan çelişme ve farklı olma gereksinimidir. Bu tür eğilimler, basit bir antipatiden nefret duygusuna kadar saldırgan bir kimlik kazanabilir. Burada ödev ve sorumluluk duygusu daha çok Allah'a ve insanın maslahatına olmaktan çok grup öğretisine ve çıkarlarına yöneliktir.²³ Doğrunun yanlış, yanlışın da doğru olarak aksettirilmesi ile haksız savunmalar da bu noktada başlar. Ortak nefret, uzlaşması imkânsız bireyleri dahi bir araya getirir. Muhalifleri tahkir, tehdit ve tekfir etme ise oluşan nefretin tezahürü olarak görülebilir. Kitlenin diğerine karşı tekelsel ve baskıcı kimliği taassubu körüklese de güce karşı aşırı bir iştihak ve saygı; acizliğe ve iyimserliğe de olumsuz bir tavır hâkimdir. Sosyal alanda bunun olumsuz sonucu ise insanlar arasında güven, hoşgörü, karşılıklı kabul ve uzlaşma kültürü kaybolmakta insanların giderek birbirinden şüphe duymaya başladığı bir nevroz

¹⁹ Muhammed es-Senûsî, *İdaa't fi'l-va'y*, (Dâru'l-Beşir: Kahire, 2015), 71

²⁰ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, 116.

²¹ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 37.

²² Emel Koç. "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 22, (2010): 129.

²³ Mehmet Bilgin ve dğr. "Dini Grupların Toplumsal Değişimdeki Etkilerinin İncelenmesi". *Dini Gruplar Siyaset ve Bürokrasi kitabı içerisinde*, Ed. Kemal Ataman ve dğr. (Emin Yayınları: Bursa 2017), 155.

hali ortaya çıkmaktadır. Çünkü kitleler, delil ve kanıtlara dayalı verilerden hareket etmezler. Onların zekâdan çok duyguları etki altındadır ve onları yönlendiren şey, aşırı sevgi beslenen modelin bir konudaki tutumu ve iradesidir. Bundan dolayı oluşacak küçük bir kuşku dahi tartışmasız gerçeğe dönüştürülebilir.²⁴

Diğer yönden ötekileştiren zihin, bir ideolojiye dönüştürdüğü inancını tek geçerli doğru kabul eder ve diğer düşüncelere en küçük bir değer ve doğruluk payı vermez. Düşünmemek ve öğrenmemenin yarattığı gerilim ile son derece saldırgan bir hal sergiler. Çünkü yeni şeyler öğrenme ihtiyacı yoktur. Kendisinin bildiği en doğru bilgidir; fakat bu, temeli sağlam olan bir bilgi değildir. Bilinçli bir düşünüş eylemi ise hiç değildir. Öyle ki kendi bilgisinden çok otorite kabul ettiği kimsenin telkin ettiği bilgi en doğrudur. Her şeye kolayca inanan bir fanatiğin sabit fikrinin fiile dönüşmesi ise çok kolaydır.²⁵ Bu yüzden fanatik, kimliksiz bilincine egemen olduğunu zannettiğinden görüşünü ve fiilini sorgulama ihtiyacı asla duymaz. Kitlenin karakteri gereği telkin ile oluşan bir duyguya veya hayale katılım oranı arttıkça o hayalin ve duygunun gücü de aynı oranda artmış olur. Zira coşkulu, abartılı ve bir o kadar da sade ifade edilen söylemler, şüphe ve karasızlıktan uzak algısı yaratmaktadır.²⁶

Öyleyse fanatizm, hem çok çeşitli hem de tek anlamlıdır. Birbiri ile mücadele eden mezhepler yaratır ve homojen bir mantık tarafından güdülenir. Bu yönüyle fanatizm, eylem halindeki hurafedir.²⁷ Marcel'e göre fanatizm, soyutlama ruhunun doğal bir sonucudur. Çünkü fanatik tavırda, bütünü göz ardı etme, kategoriler oluşturma ve diğerlerinden ayırıştırma eğilimi vardır.²⁸ Öyle ki eylemin karakterini belirleyen doğrular veya hakikatler değil örgütün iddialarıdır. İddiaların gerçekliğinden ziyade inandırıcılığı önemlidir. Bunun için üretilen duygusal, abartılı ve sloganik dilin etkisi, şimdinin inanç ve eylem düzeyinde kötülüğü ve kendisine merkezîlik atfeden bir gelecek ideali fanatiğin bilinç dünyasına sürekli aşılansaktadır.

Bunun teknik ifadesini Kirman, "Beyin Yıkama" olarak dile getirmektedir. İnsan aklını karşı konulamaz yöntemler kullanarak kontrol altına almak ve insan zihninde düşünsel ve ideolojik bir dönüşüm yaratmak suretiyle doğrudan veya dolaylı olarak yapılan her türlü sistemli telkin, yönlendirme ve baskıyı içeren uygulama ve propaganda tekniği beyin yıkama olarak ifade edilmektedir. Sosyal psikolojide beyin yıkama, insanların bir inanç sistemini, davranışlar bütünü veya bir dünya görüşünü gönülsüz olarak fakat zorla ikna ederek benimsemeyi ifade etmek için kullanılır. Bilincin değiştirilmesi veya yeni bir bilinç oluşturma şeklinde ortaya çıkan beyin yıkama uygulamalarında potansiyel üyeleri cezbeden, mevcut üyelerin bağlılığını pekiştiren kitle etkileşimini sağlayan manipülasyon araçları kullanılmaktadır. Bu açıdan günümüzde kitle iletişim araçlarının yüceltici

²⁴ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 35, 37, 88.

²⁵ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 28-29.

²⁶ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 35.

²⁷ Toscano, *Fanatizm Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, 130-131.

²⁸ Koç, "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm", 134-135.

imalar içeren kodlarla geniş halk kitleleri üzerindeki etkisi beyin yıkamaya benzetilmektedir.²⁹

Özellikle modern dönemde daha çok psiko-sosyal ihtiyaçların istismarı yoluyla bir dini grubun sempatanları etki altına alınmaktadır. Daha çok bireysel ve sosyal hayattaki ilişkilerde etkili olan aşk, sevgi, ilgi, sadakat, kabul görme, iltifat, ayrıcalık hissi, aidiyet bilinci, güç, mükâfat, ceza, suçluluk, günah vb. duygular bireyleri etkileme ve kendi saflarına çekebilme taktiği olarak kullanılabilir. Teknik olarak gençlerin duygu ve düşüncesine hitap eden sevgi, ilgi ve iltifat yoğunluğu şeklinde olumlu yönde olabileceği gibi, korku, suçluluk ve günahkârlık duygusuna atflar yapılmak suretiyle olumsuz yönde ve bazen de her iki duygu kullanılarak da olabilmektedir. Bununla birlikte dersler verme, sohbet ve konferanslar düzenleme, grup ideolojisini yansıtan kitapları okutma şeklinde yoğun etkileşim ve sosyalizasyon süreçleri de dâhil edilebilmektedir. Açıkçası fizikî iknadandan daha çok psikolojik ikna kitleleri etkilemede daha işlevsel olarak kullanılmaktadır.³⁰

Bu açıdan kendine sempatan kazandırmak isteyen bir dinî otorite gençlere sürekli iltifat ederek, zeki ve güçlü olduklarını vurgulayarak, , onları ciddiye alıp önemli olduklarını dile getirerek hedefine ulaşmaya çalışır. Bu şekilde potansiyel üye, grup tarafından düzenlenecek olan sosyal etkileşim ortamına çekilmiş olur. Ancak bir dinî hareketin üye kazanımında en etkili yöntem yeniden sosyalleşme sürecidir. Bu da daha çok kampa alma, orada yoğun bir eğitime tabi tutma, grup ideolojisini benimsetme ve grubun diğer üyeleriyle kaynaştırma suretiyle gerçekleşmektedir. Bu şekilde yeni üyenin grubu benimsemesine yönelik araçsal, diğer üyelerle kaynaşmaya yönelik duygusal ve grup ideolojisini ve usulünü benimsemeye yönelik ahlakî bir bağlılık oluşturulmaya çalışılır.³¹

Böylece yeni üye, yoğun bir şekilde grubun ideolojisi, felsefesi ve stratejisi ile bağlantılı önceden hazırlanmış bir eğitim faaliyetine tabi tutulur. Çoğunlukla metin hareketi olan bu yapıların, vahiy veya ilham yoluyla yazıldığını söyleyerek kutsadıkları ve dokunulmaz kıldıkları ikincil bir kitapları vardır. Sürekli bu metinler okutulup yorumlanmak suretiyle üyeler okuyup öğrendikleri bilgilerin mutlak doğruluğuna inandırılmaktadır. Dolayısıyla aslî kaynak olarak niteledikleri eserlerin dışında başka eser veya kitaplara üyeler yönlendirilmemektedir. Burada potansiyel üyelerin düşünce, inanç ve davranışlarını değiştirmek yerine yenileri aşlanarak yoğun bir eğitim programı eşliğinde sistemli bir şekilde sosyal etkileşim sağlanmakta, böylece de yitirdiği özelliklerin yerine yenileri eklenerek bir kimlik kazanmaları sağlanmaktadır. Bu aynı zamanda özgürlük isterken şahsi kimliğin yitirildiğinin de bir kanıtını oluşturmaktadır.³²

²⁹ M. Ali Kirman, "Beyin Yıkama Teorileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, (2004): 109-110.

³⁰ Kirman, "Beyin Yıkama Teorileri", 124.

³¹ Kirman, "Beyin Yıkama Teorileri", 124-125.

³² Kirman, "Beyin Yıkama Teorileri", 125-126.

Dini hareketlerin hemen hepsinde ortak olan bir diğer nokta da kendilerinin yeni, farklı ve tek doğru, ötekinin yanlış olduğu ve yalnızca kendilerine inananların kurtuluşa ereceği partikülaristik bir din anlayışına sahip olmalarıdır. Bireye propaganda ve eğitim yoluyla seçici vizyon yani inanç sistemiyle ilişkili çelişkiler maksatlı, büyüleyici ve akıl dışı yorumlanmak suretiyle sadece kendi inanç sistemi ile uyumlu olan şeylerin kabul etme eğilimi kazandırılır. Bu ise bireyin güvenebileceği kişilerden oluşan grubun bütün üyelerinin aldatılmış olamayacağı inancı üzerine kurulur. Bireye grubun yanılmayacağı düşüncesi aşılırken toplumun ve ötekinin yanılığında olduğu kabul ettirilir.³³ Bununla birlikte kitleler, tahakküm edici ve aynı zamanda mutaassıptırlar. Çünkü birey, her türlü itiraz ve tartışmayı kabul edebilirken grup hareketinin buna tahammülü yoktur. Bir gruba tahakküm eden lider, daha çok grup bağlarının duygularına hitap eder ve hiçbir zaman akıl ve yargılamalara başvurmaz.³⁴

Diğer yönden grup içerisinde genel inanç, kutsama ve davadır. Saf haliyle din, genelde ikinci plandadır. Burada oluşacak bir başarı esasında dinin değil, davanın başarısıdır. Dolayısıyla bir kitleye bağlananlar öncelikle dava ile tanışır, sonra da dava ölçüsünde dine yer verilir. Dine davanın yorumu ile bakılır ve dinî söylem ve buna yönelik faaliyetler davaya zarar vermeyecek şekilde bir serbestiyet kazanır. Din daha çok grubun maddî ve sayısal varlığını artırmak ve örgütsel disiplini sürdürmek için bir araç olarak kullanılır.³⁵ Ayrıca tüm manevî ve fikrî akış, yukarıdan aşağıya liderden müntesiplere doğru iken üsttekilerin güçlenmesi için de emek ve maddî akış aşağıdan yukarıya doğrudur.³⁶ Nitekim bazı insanlar, kendileri üzerinde bir şekilde otorite kurmuş olan kimseleri yücelterek üstün bir varlık olarak görmeye ve onun tüm iyilik ve güzellikle donanmış bir kişi zannetmeye meyillidirler. Bu tip insanlar, köleleştirildiklerini kolay kolay kabul etmediklerinden kutsiyet ve yanılmazlık gibi üst nitelikleri onlara bizzat kendileri yüklerler. Bu şekilde efendilerinin her türlü hal ve hareketlerini benimseyip onlara benzemenin ayrıcalık olduğunu zannederler ve teslimiyete ilahî bir kimlik atfederler.³⁷ Renan'ın ifadesiyle oluşan bu yeni hal, "fanatiklerin ölümden daha çok özgürlükten korktukları" bir psikozu andırmaktadır.³⁸

Bütün kitle hareketleri mutlak ve nihaî gerçeğin kendi öğretileri olduğunu telkin ederek dünya gerçekleri ile taraftarları arasına hakikati örten bir perde koymaya çalışırlar. Kitleye kesin olarak bağlanan kişi de inançlarına dayanak olacak gerçekleri akıl, duyu ve haber gibi bilgi kaynaklarından değil de bu telkinden alır. Buna göre aklın ve duyuların verilerine dayanmak bir bakıma inançsızlıktır. Körü körüne inanç ise çok sayıda inançsızlıkla varlığını sürdürür hale gelmektedir.³⁹ Bunun yanında bir öğretiyi etkili olabilmek için anlaşılabilir fakat inanılır olmalıdır. Çünkü insanlar, anlamadıkları veya anlamak istemedikleri şeylerden kesin emin

³³ Kirman, "Beyin Yıkama Teorileri", 126.

³⁴ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 79.

³⁵ Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, 94-95.

³⁶ Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, 58.

³⁷ Kalyoncu, *Liderlere Tapınma Psikolojisi*, 40.

³⁸ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 42.

³⁹ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 90.

olurlar. Üstelik öğretisi, akla hitap etmiyor ise belirsiz ve gizemli olmak zorundadır. Hem akla hitap etmiyor hem de belirsiz değilse bu takdirde gerçekliği ispat edilemez bir konumda olmalıdır.⁴⁰

Buna göre dinsel oluşumlar, abartılı ve aşırı duygulardan kolayca etkilenebilen yapılardır. Bu nedenle onları etkileyip kontrol etmek isteyen hatibin şiddetli iddialar, ateşli ifadelerde bulunması gerekir. Abartılı konuşmak, duygulara seslenmek, tekrar tekrar vaat ve iddialarda bulunmak, öğretileri için tehdit niteliğinde hedefler üretmek, her şeyi akılcı bir sorgulama ile ispattan kaçınmak bu oluşumların özelliklerindedir. Örgüt üyeleri de kahramanlarının duygularında aynı abartı ve coşkuyu görmek isterler. Bu sebeple basit bir şey dahi sürekli büyütülmeli ve çok önemli gösterilmelidir.⁴¹ Bu tür dinî duyguların en önemli özelliği ise lider, efendi, şeyh vs. aşırı sevgi-bağlılık, onda sezindiği kuvvetten korkma, emirlerine körü körüne uyma, inançlarını tartışmanın imkânsız olması, ileri düzeyde hoşgörüsüzlük ve öğretilerini yayma isteği ve bağlı oldukları inancı kabul etmeyenleri düşman görmektir.⁴² Aslında bunun altında, kendisi dışında her türlü düşünce ve değişimi değersiz bulan bir anlayış yatmakta ve neticede dokunulmaz, tekelci ve kutsanmış bir alan yaratarak şimdiki kötüleyen, geleceği de örgüt aidiyetine sabitleyen zihinsel bir sorun gizlenmektedir. Ayrıca dengeli ve istenilir bir toplum meydana getirmek isteniyorsa bu toplum geçmişte denenmiş ve iyi olduğu ispatlanmış bir toplum olmalıdır. Çünkü fanatik tavırda gelecek yeni bir düzen değil, sadece eski düzenin restorasyonudur.⁴³

Bu bakımdan saplantı ve nevroza dönüşen zihin, ideolojiye dönüştürdüğü inancını tek geçerli doğru kabul eder ve diğer düşüncelere en küçük bir değer ve doğruluk payı vermez. Fanatik kişi esasında hoşgörüsüz, dar düşünceli, eleştiri ve kuşkuya tahammülsüz biridir.⁴⁴ Böyle bir dogmatik eğilimin farklı düşünce ve bilgilere kapalılığı ise yeni bir durumla karşılaştığında bunu özümseyememesinin nedenini oluşturmaktadır. Böylece yeni bilgilerin ne tür artı ve eksileri olacağını kestiremediğinden, mevcut yapısını koruma reaksiyonu bilincine egemen olmaktadır. Kendinde muhafaza ettiği sorgulanmamış verileri, savunmacı bir psikolojiyle tahammülsüzce koruma güdüsüne tutulur ve bir inşa süreci olarak görmediği bilinç düzeyini diğer bilişsel gelişimler karşısında en üstün görerek, kendi dar bilişsel yapısına hapsolür. Daha sonra bir inanç otizmi yaşayarak, kendisi ve evrenin değişen yapısını anlamak istemez. Bu nokta artık dogmatik şahsın eleştirilemez kabul ettiği inancını, evrendeki değişimin sonucu olan entelektüel verileri örtbas etmeye yarayan bir araca dönüştürdüğü andır.⁴⁵ Bu aşamadan sonra mevcut öğretisi bir ideolojiye dönüşmüştür. İdeoloji ise bir fikir sistemi demektir ve bir şahsa ve gruba ait olabilir. İdeolojiler değişken olduklarından ve sürekli biçim değiştirdiklerinden bilim değildir. İdeolojinin

⁴⁰ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 92.

⁴¹ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 36.

⁴² Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 53.

⁴³ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 84, 85.

⁴⁴ İbrahim Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (2001): 185.

⁴⁵ Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 186.

kaynağı genellikle ütopya veya ütopyaya benzer tasavvurlardır. Bu yüzden daha çok küçük gruplar tarafından kabul edilmekte ve toplumun geneline asla hitap edememektedir. Çünkü ideolojiler, taraf tutan düşünce şekilleridir. Buna karşın bilimde tarafın olmadığı, tarafgirliğin bilgidен değil daha çok bilgisizlikten beslendiği, bilgisizliğin ise bağnazlığı ürettiği bilinmelidir.⁴⁶

Şu halde fanatiğin dinî tutumunu ifade eden dogmatiklik, otoritelerce ileri sürülen düşünce ve ilkeleri herhangi bir kanıt arama ihtiyacı hissetmeksizin bununla birlikte inceleme ve eleştiride bulunmaksızın bilgi sayan anlayıştır. Dogmatik, otorite tarafından sağlanan veriyi incelemeye gerek duymadan kanıtlanmış bir bilgi olarak kabul eder, bu nedenle de anti-entelektüel bir kişiliktir. Çünkü o, bilmek istediğinde hep bilir. Bilgi, kendi inancını doğruladığı oranda bilgidir. Bu sebeple dogmatizmin entelektüel bir eğilimi yoktur. Bilmek istediği tek şey kendi inancını destekleyecek verilere sahip olmaktır. Bu açıdan dogmatik zihinde inanç ile bilgi arasında bir kargaşa hâkimdir.⁴⁷ Kitle hareketlerinin kendisine son derece itaatkâr taraftarlar çekmesi, kişisel çıkar ve menfaatleri tatmin etmeyi sürdürmesi değildir. Kitle, kişilerin bir bakıma kendilerinden kurtuluş isteklerine cevap vermektedir. Bu sebeple bir kitle hareketi, çağrısını kişiliğini geliştirmek isteyenlere yöneltmez. Daha çok benliği ile yüzleşemeyen şahıslara yönelir.⁴⁸ Bu yönüyle fanatizm, insanların taklit ve demagojiye bağlı deliliğidir ve kitlelerde bir baş dönmesine yol açmıştır. Adeta kişilerde, Tanrı'yı aşırılık, bağnazlık ve şiddet ile teskin etmeye çalışan ilahileştirilmiş bir adaletsizliği var etmektedir.⁴⁹

Hülasa-i kelim modern dünya hızla değişmekte ve birçok bilginin tüketildiği bir mekâna dönüşmektedir. Bilginin bu kadar fazla olduğu bir dünyada bilgi, ancak doğru bir şekilde seçilir, değerlendirilir ve kullanılırsa bir güce dönüşür. Eleştirel düşünme bu hızlı değişime uyum sağlamamızı temin ederken; değişken sorularımız karşısında birbiriyle çelişen birçok cevabın yerine karar kılacağımız bir seçeneği düşüncemize sunar.⁵⁰ Eleştirel yaklaşabilen makul bireylerin olduğu bir toplumda hoşgörürden, demokrasi ve üst değerlerden bahsedilebilir. Eleştirel düşüncenin ve kamuoyunun olmadığı toplumlar ise yanlış düşünme ve kararların sonuçlarına katlanmak zorunda kalan, yerel ve küresel ölçekte cehalet, hoşgörüsüzlük, şiddet ve savaşların yaşandığı birer istikrarsız bölgelere dönüşmüştür.⁵¹ Buna karşın akıl, gerçek bilgi kaynakları ile doğru kullandığı takdirde medeniyetin gelişimi adına faydalı sonuçlar üretilecektir. Bunun için değer yargıları, tecrübeler, dinî ve aklî bilgi kaynakları, aklın reddetmeyeceği doğrular, evrensel ilkeler, inanışlar ve yorumların kaliteli ve yararlı bilgiyi üretmede doğru kullanımı oldukça önemlidir. Aksi halde nesnel bir değer

⁴⁶ Vahdettin Başçı, "Bağnazlık Kavramı Üzerine", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, (2004): 164-165.

⁴⁷ Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 184.

⁴⁸ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, 21.

⁴⁹ Toscano, *Fanatizm Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, 132.

⁵⁰ Hakan Gündoğdu, "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılığlar", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 7/1, (2009): 58-59.

⁵¹ Gündoğdu, "Eleştirel Düşünme", 59.

taşımayan, gerçek dışı, tutarlılığı test edilmeyen, Kur'an, akıl ve olguyu dikkate almayan bilgiler fikrî karışıklığın ve bağnazlığın sebebi olacaktır.

3. Fanatik Saplantı ve Eleştirel Yaklaşımın Nedenleri

Mu'tezilî dilci ve kalamcı Câhız, (ö.255/869) "tabiî ihtilafın (ontolojik farklılık), i'tilafın (sosyal uzlaş) sebebi olduğunu söylemektedir." Ona göre insanların yapılarında farklılığın olmaması halinde imtihan (dünyevî sınama) ve ihtiyar (özgür seçim) anlamsızlaşır.⁵² Bu nedenle o, dünyanın başlangıcından sonuna kadar zıtlıkların bir arada olacağını belirtir. Dünya hayatı ona göre iyi-kötü, hayır-şer, zararlı-faydalı, çirkin-güzel vb. zıtlardan oluşan bir karşılaşım alanıdır. Dünyada sadece şer olsaydı varlık adına bir şey kalmaz, her şey yok olurdu. Yine dünya sadece hayır ve iyi şeylerden müteşekkil olsaydı imtihan sona erer; bunun neticesinde varoluş anlamını yitirirdi. Her şeyin tekdüze olduğu bir alanda düşünme ve akletmenin sebep ve hikmeti de yok olurdu. Akletme imkânı olmayan bir alanda ise değerlerin varlık bulması mümkün olmazdı.⁵³ Câhız'a göre insanı olgunlaştıran ve ehlileştiren bu zıtlıklardır. Bunların sayesinde insan, bireysel bir gelişim (ıslah) sağlar ve neticede şer hayra, nefret sevgiye dönüşür.⁵⁴

Farklı düşünce ve yorumları gelecek iddiaları için bir tehdit ve İslam dışı olarak algılayan ve gösteren kült oluşumların zihinsel kalıpları ile toplumsal birlik ve uzlaşımın sağlanması ve dahası İslam ile olgu arasında organik bir bağın kurulması kolay gözükmemektedir. Özellikle günümüzde Ehli Sünnet gibi kapsayıcı ve dinamik bir yapıyı dar bir kalıba hapsedip dinin değil de, dine egemen olduğunu iddia eden grupların hakikatten ziyade bağnazca haklılığını dikte etmesi, diğerine karşı ayrıştırıcı bir söylemi üretebilmekte ve dinin gerçek işlevini örtbas edebilmektedir. Bu tür yapılarda şimdinin insan yapısından duyulan hoşnutsuzluk, ben dilinin benimsenmesi ve diğerine hoşgörü dışı tavır ile İslam'ın kendi düşünce ve yaşantılarında temsil edildiği sloganıyla sürekli geçmişe dönük bir idealin sunulması mevcut sorunları çözememekte, üstelik yeni sorunlara kapı aralamaktadır. Özellikle dine karşı yabancılaşmayı perçinlediği gibi dinî değerlerin tahrifine de neden olabilmektedir. Tahrifin nedeni ise taklidi şartsız doğru zanneden bir zihnin üretilmesinde gizlidir. Bu tarz bir zihniyet içerisinde olan yapılar için idealist toplumlardan ziyade taklitçi kitleler her zaman tercih edilen olmuştur. Elbette bu sorunun her çağda eşdeğer olabilecek benzer sebepleri de olagelmıştır.

Bu doğrultuda düşünce sistematiğini Mu'tezile teolojisi üzerine temellendiren Zeydî kalamcı ve müfessir Hâkim el-Cüşemî (h.494/m.1101) kendi döneminde insanların aldanıp hak ve batılı ayırmamalarının sebeplerini zikrettiği risalesinde

⁵² Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinânî, *Resâilu'l-Câhız (Makaletü'l-osmâniyye)*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1979), 4: 43; Ayrıca bkz, *Resâilu'l-Câhız (el-Evtân ve'l-Buldân)*, 4: 109.

⁵³ Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Kinânî, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: 1965), 1: 204.

⁵⁴ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, (1965), 2: 88.

benzer şekilde günümüz dini sosyalleşme modellerinin ontik ve epistemik yapısını yansıtmaktadır. Buna dair o, maddeler halinde şu hususları zikretmektedir:⁵⁵

1. Dinde nazarın/akıl yürütmenin terkedilmesi
2. (Kronik) şüphe gerekçesiyle tutunulan batıl inançlar
3. Bir görüşte çoğunluğun doğru olduğu zannı
4. Liderlik ve önde olma tutkusu
5. Kutsallaştırılan şahısları taklit
6. Cehaletin (bilişsel zaaf) yarattığı korku
7. Adetler ve batıl inanışlar üzerine doğma ve yetişme.

Nitekim araştırmamızda temellendirmeye çalıştığımız husus da bütün bu sayılan maddelerin teorik ve pratik örneklemine sunmaktır. Zira bir kült yapının içerisinde zikredilen bu maddelerin farklı tezahürleri benzer anlam ve içerikle gözlenebilmektedir. Bu itibarla esasında dinsel örgütler –ki biz burada negatif anlamda kült yapıları kastediyoruz- sosyo-psikolojik niteliği itibari ile kapalı bir toplum özelliği arz eder. Kendi konumunu dış dünyadan soyutlamış, içe dönük, sorgulama ve eleştiri niteliğini yitirmiş, müzakere ve danışma siteminin sorgulayıcı yapısından uzak bir şekilde tartışılmaz karizmaların varlığı üzerine kurmuştur. Birey, çoğu zaman karizmaya tanrısal özellikler atfedip bireyliğini ona kurban ederek özgürlüğünü kullanma yetisini kaybetmiştir. Bu aşamada artık o, kendini üreten, sorgulayan ve yöneten bir insan değildir.⁵⁶ Sorgulama ve eleştirme yetisini karizmanın iradesi uğruna yitiren bireylerin, diğeriyle barışık olması mümkün olmadığı gibi örgütün misyonu gereği aklî, ahlakî ve dinî değerleri tahrif etmeleri de olası hale gelebilmektedir. Bu hususta Deleyre, “ilahî bir bilgiden esinlendiğini ve desteklendiğini iddia eden bütün tarikatların gözlerinde aynı bandaj vardır ve bu, virüs gibi yayılan ve zihinden zihne bulaşan bir hastalıktır” demektedir.⁵⁷ Çünkü başarı ve hedef uğruna her türlü ilkenin göz ardı edilebileceği yönünde bir zihinsel kriz, kendi inanç evrenini ve ahlakını üretebilmektedir.

Erol Güngör’e göre de zihinlerde kurgulanan ütopyalara uygun bir toplum düşünildiğinde bütün radikal ideolojilerin ilk düşüneceği şey, yeni bir toplum ve dünya görüşü yani iman oluşturmaktır.⁵⁸ Ancak imana yönelik dogmatik ve totaliter her bir teşebbüs imanın teorik temelini bozar. Bu aşamadan sonra içsel ve samimi bir karar olan iman, bir formüle bağlanarak biçim ve tarzını değiştirir. Böyle bir durumda Allah ile teorik, pratik ve sosyal bir ilişki kurmanın imkânsız

⁵⁵ Hâkim el-Cüşemî, Muhammed b. Kerrâme, *er-Risâletü fi-nasihati'l-amme*, thk. Cemal eş-Şami, (ys.: 2016), 18.

⁵⁶ Ergün Yıldırım, *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*, (İnsan Yayınları: İstanbul, 1995), 74-75.

⁵⁷ Toscano, *Fanatizm Bir Fikrin Kullanımları Üzerine*, 136.

⁵⁸ Mehmet Akgül, *Türkiye'de Din ve Değişim-Bir Erol Güngör Çözümlemesi*, (Ötüken Yayınları: İstanbul, 2002), 136.

olduğu görülür.⁵⁹ Üstelik iman, formüle dökülmek istendiğinde gerçeğe uygun olduğunu belirleyecek olan da bu durumda dini otorite olacaktır. Bir grubun önderi bir fikir insanından çok aksiyon adamıdır. Bu sebeple grup için lider, tabiri caizse çobanından vazgeçemeyen bir sürü gibidir. Liderlerin savundukları düşünce ne kadar anlamsız olursa olsun düşüncelerine karşı her uygulama sorgu ve yargıdan uzaktır.⁶⁰

Dinî yapıların otoriter olanlarında somut bir biçimde fikir akışı yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşir. Bu durumun en ciddi tehlikesi ise Kur'an'ın temel ilkelerinden olan fikir alışverişini işlevsiz kalması ile birlikte lider hegemonyasının ortaya çıkmasıdır. Bu aşamada grup normlarının genel İslamî normlarla çelişme ihtimali artar ve çelişenlerin izale edilme imkânı da azalmış olur. Grup tutumu denilen bu tavır ile liderden gelen karar ve uygulamalara eleştirel yaklaşımda bulunma çekingenliği gelişir. Aklî ve dinî tenkitlerin gerekli olduğu halde bile tutarsızlıklar dile getirilmez. Artık liderden gelen bilgi ve kararları çürütecek delilleri görmezden gelme ve verilen karar ve davranışların ortaya çıkaracağı tahribatı önemsememe durumu ortaya çıkar.⁶¹ Öyleyse eleştiri yeteneğini ve karşılaştırma yetisini pasifize eden, fikirlerden ziyade şahısların otoriter yapısını benimseyen her bir öğretici, en saçma ve absürt şeyleri inanç alanına taşıyarak psiko-sosyal bir tahrif ve tahribe neden olabilmektedirler.

Hatta bu kimse, eğitilmiş biri olsa da belli bir ideolojiyi veya fikri eleştirisiz kabul ettiğinden başka hiçbir düşünce ve görüşe haklılık payı vermemeye başlar. Bu hal, içsel olan fakat dışta kendini gösteren bir çatışmayı ve uyumsuzluğu beraberinde getirir. Birey, düşünmemek ve öğrenmemenin yarattığı psikolojik gerilim ile son derece saldırgan bir tavır sergiler. Çünkü onun yeni şeyler öğrenme ihtiyacı yoktur. Kendisinin bildiği en doğru bilgidir. Ancak bu bilgi, temeli sağlam olan bir bilgi değildir. Bilinçli bir düşünüş eylemi ise hiç değildir. Öyle ki kendi bilgisinden çok otorite kabul ettiği kimsenin telkin ettiği bilgi en doğrudur. Bu yüzden kimliksiz bilincine egemen olduğunu zanneder ve sorgulama ihtiyacı asla duymaz.⁶²

Dogmatiklik veya fikrî donukluk olarak nitelenen bu tutum, otoritelerce ileri sürülen düşünce ve ilkeleri herhangi bir kanıt arama ihtiyacı hissetmeksizin bununla birlikte inceleme ve eleştiride bulunmaksızın bilgi sayan anlayıştır. Dogmatik, otorite tarafından sağlanan veriyi incelemeye gerek duymadan kanıtlanmış bir bilgi olarak kabul eder. Dolayısıyla dogmatik birey, anti-entelektüel bir kişiliktir. Çünkü o, bilmek istediğinde hep bilir. Bilgi, kendi inancını doğruladığı oranda bilgidir. Bu sebeple dogmatizmin entelektüel bir eğilimi yoktur. Bilmek istediği tek şey kendi inancını destekleyecek verilere sahip olmaktır. Bu açıdan dogmatik zihinde inanç ile bilgi arasında bir kargaşa

⁵⁹ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, (Alfa Yayınları: İstanbul 2000), 78-79.

⁶⁰ Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, 81.

⁶¹ Mehmet Ali Büyükkara, "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, Sayı: 7, (2007): 117.

⁶² Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 186.

hâkimdir.⁶³ İnsanlığın bilim ve inançta ilerlemesi ve gelişmesi ise eski yanlışlardan kurtulması yoluyla olmuştur. Eski yanlışlardan kurtulmanın tek yolu da onların doğruluğundan şüphe etmektir.⁶⁴ Zira hareketlilik ve değişim, insan zihninin kaderidir ve büyük hedeflere sabit ve durağan değerler değil, hareketli ve değişen kavramlar ile ulaşılabilir. Bunun içinde bir nimet olarak sunulan şüphe yeteneği insana bu imkânı sağlamaktadır.⁶⁵

Ceylan'a göre mutlak doğrular, zihnimize uygun objeler değildir ve zihnimizde mevcut olan doğrular, daha üst ve kapsamlı doğrular olduğu müddetçe şüphenin konusu olacaktır. Zihnin zamansal tekâmülü ve doğruların eski yanlışların yerini alması için şüphe sürecinin kesintisiz devam etmesi gereklidir. Kültürel duraksamalar da şüphenin yok edildiği veya öğretilmediği dönemlere rastlamaktadır. Ancak şüphenin meşru alanı, doğrudan bir insanın şahsı değil ortaya koyduğu bilgi ve değerlerdir. Şüphenin meşruluğunun uygulama alanı da bu durumda önyargılar ve inançlardır. Kutsallık atfedilen bir inançta şüphe duygusunun üretilmesi ise oldukça zordur. Çünkü yanlış da olsa inancı kaybetme korkusu koruma ve muhafaza duygusunu artırır ve yeni nesillere ritüeller şeklinde aktararak canlı kalması sağlanır. Ancak doğru ve hakiki bilginin korumaya ihtiyacı yoktur. Çünkü doğrunun asıl gücü şüphe ve antiteze direnme katsayısıyla ölçülür. Dolayısıyla şüphe edilmeyen ve inanç şeklini alan bir yanlış, doğru bilgiden daha canlı ve yaygındır.⁶⁶

Kaçınılması gereken şüphe ise şüphe halinin devam ettirilerek agnostik bir düşünce içerisine hapsolmaktır. Birey gerçek bilgiye ulaşmaya kadar ve içsel bir onaya kavuşuncaya kadar bu halin devamı istenilendir. Zira bir bilginin öncesinde şüphe olmadan yakîne dönüşmesi her zaman olanaklı değildir. Ayrıca bir inanıştan diğerine geçmek isteyen birey için bu durum ancak ikisi arasında bir şüphenin varlığı halinde mümkündür. Şu halde doğru bilgiyi elde etmede şüphe gerekli ise şüphe metodunu bilmek de o denli gereklidir. Bunun için bireye daha eğitim aşamasında iken inanca dair ulaşan konular (itikât) ve haberlerin doğrulama ve tutarlılık ölçütünü yapmak için şüphe bir metot olarak öğretilmelidir.⁶⁷ Üstelik imanın derinliği de içinde yatan şüpheye bağlıdır.⁶⁸ Zira süregelen bir taklitle aktarılagelen bir inanışın veya pratiğin doğruluğunu belirleyecek olan mutlak kabul değil bilinçli şüphe olmalıdır. Elmalılı (ö. 1942) da her taklidin bir aslı olduğunu söyler ve hurafelerle bezenmiş inanışların hakiki aslının taklit ve saptırmalarından oluştuğunu belirtir.⁶⁹ Sapmaların ve sahtelerin farkına varmak için doğruluk ve hakîkîlik kriterini belirleyecek bir zihinsel gelişime ihtiyaç vardır ki bunun öncelikli formatı şüphe eğitimidir. Bir fikre veya kanaate iman ölçüsü hâkim olduğu, yani tartışılan ve araştırılan konulara tartışılmaz kesin bir hakikat alanı olarak bakıldığı zaman, kimin haklı kimin

⁶³ Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 184.

⁶⁴ Yasin Ceylan, "Doğrular ve Şüphe", *Dört Öge Dergisi*, 1/1, (2012): 159.

⁶⁵ Ceylan, "Doğrular ve Şüphe", 161.

⁶⁶ Ceylan, "Doğrular ve Şüphe", 159-161.

⁶⁷ Ahmed Mahmud Subhi, *Felsefetü'l-Ahlakiyye fi-fikri'l-islamî*, (Dâru'l-Mearif: Kahire 2006), 120.

⁶⁸ Roger Garaudy, *Yaşayan İslam*, çev. Mehmet Bayraktar, (Pınar Yayınları: İstanbul, 2006), 93.

⁶⁹ Elmalılı Hamdi Yazır. *Metâlib ve Mezâhib (Mukaddime)*, (Eser Neşriyat: İstanbul, 1978), 41.

haksız olduğunu belirleme imkânı yoktur. Bu aynı zamanda tartışma ve uzlaşma imkânının ortadan kalkacağı anlamına da gelmektedir.⁷⁰

Mu'tezile okulunun temel doktrinlerini sistemleştiren Kâdî Abdulcebbar (h.415/m.1025) düşünmenin ve bilgiyi elde etmenin, ancak öncesinde bir şüphenin varlığıyla sabit olacağını belirtir.⁷¹ Ki öncesinde şüphe olmayan bir şey biliniyor demektir. Nitekim mükellefe Allah'ı bilme noktasında vacip olan ilk şey de akıl yürütme yani bilgi ve olgular üzerinde düşünmedir.⁷² Haddizatında insanın akıl yürütme faaliyeti olmadan pratik hayatını sürdürmesi de olanaksızdır. Çünkü insan, yaşam alanında birçok problem ile karşılaşmaktadır. Karşılaşılan problemleri, cehalete, kendi haline bir tesadüf veya şansa bırakma gibi alternatifleri yoktur. Zorunlu olarak aklî muhakeme yoluna başvurmaları gerekmektedir. Yoksa sürekli değişen yaşam evreninde yeni problemlerin doğması her daim olasıdır.⁷³

Aynı zamanda aklî muhakeme, kabul veya rette sabiteyi engellediği gibi hakikat ile batılın temyizini ve hayat ile inanç arasındaki bütünlüğü sağlar. Bununla bağlantılı olarak Ebu İshâk en-Nazzâm (h.231/m.845), şüphe (şek), inkâra (cahd) göre insan ontolojisine daha uygundur, der. Çünkü ona göre bir şeyde şek olmadan yakîn (kesin bilgi) olmaz. Bu bağlamda bir kimse şek hali olmadan bir itikattan başka bir itikada asla geçiş yapamaz.⁷⁴ İnandığı değerlerin sorgulanamaz olduğunu iddia edip dikte eden bir kült oluşumunun ilkel ve yerel kalması ise kaçınılmazdır. Bu nedenle Câhız, şek halini, havasa ait bir özellik kabul eder. Ona göre halk, ya inkâr ya da tasdik tarafında yer alır. Bu sebeple şüphe duyulması gereken şeylerde şüphenin öğrenilebileceğini söyler. Şüphe öğretilmezse orada yerelliğin, sabite veya tevakkufun olacağını belirtir.⁷⁵ Bu ise düşünsel gelişmenin sekteye uğramasıdır ki Câhız, ilmi, aklın hayatı; aklı da ruhun hayatı olarak görmektedir ve medeniyetin gelişimi bu ruha bağlıdır.⁷⁶

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (h.235/m.849-50), "elli şüphe bir yakînden daha hayırlıdır" sözüyle insanın akletme ve analiz yetisinin dinamik olması gerektiğine dikkat çeker.⁷⁷ Zira inandığı şeylerin doğruluğu noktasında şüphe içerisinde olan biri, inkâr eden ve körü körüne bağlı olan bir insandan söz dinleme yönünden daha anlayışlıdır.⁷⁸ Nitekim yanlış bilgilerin doğru kabul edilmesi başkasına zarar verecek inançların üretilmesi demektir. İnanç bir bakıma fayda ve zararın meşruiyetine dayanak kılınmaktadır. İnsanlığın bilim ve inançta ilerlemesi ve

⁷⁰ Akgül, *Türkiye'de Din ve Değişim*, 132.

⁷¹ Ebu Muhammed İbn Metteveyh Hasan b. Ahmed, *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklif*, thk. Jan Peters, (Beyrut: 1986), 3: 199-200.

⁷² Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hamedânî el-Esedabâdî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkarim Osman, (Mısır: 1996), 45.

⁷³ Üsmendî, Alaeddin. *Lübübü'l-kelem*, thk. M. Sait Özervarlı, (İsam Yayınları: İstanbul, 2005), 35.

⁷⁴ Câhız *Kitâbu'l-hayevân*, 6: 35-36; *Resâilu'l-Câhız (el-Evtân ve'l-Buldân)*, 4: 109.

⁷⁵ Câhız, *Kitabu'l-hayevân*, 6: 36-37; Ahmed Emin, *Duhâ'l-islam*, (Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye: Kahire 2001), 3: 112.

⁷⁶ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (fi-Kitâbi'l-Fetâyâ)*, 1: 318.

⁷⁷ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, (1965), 3: 20.

⁷⁸ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, 6: 35.

gelişmesi ise eski yanlışlardan kurtulması yoluyla olmuştur. Eski yanlışlardan kurtulmanın tek yolu da onların doğruluğundan şüphe etmek ve üzerinde tartışabilmektir.⁷⁹

Aklı, “islamî bir farîza/ilahî bir emir” gören bir dinin mensuplarının körü körüne taklit, taassup ve aşırılık bataklığına saplanması da oldukça ironik bir durumdur. Haddizatında taklit bilgiye ulaşmanın bir yöntemi de değildir.⁸⁰ Üstelik ilim de değildir. Çünkü İslam’da ilim dindir ve her bireyin dinini kimden aldığına son derece dikkat etmesi gerekmektedir.⁸¹ Bunun sebebi olarak Cüşemî, bir taklidin diğer bir taklitten ayırıcı bir niteliğinin olmadığını ve taklit ile hakikatin bilinemeyeceğini dile getirmektedir. Buna göre bir şahsın veya dinî yapının doğruluğunu, şeyhin veya karizmatik liderin tasdiğiyle bilmek güven duyulamayacak bir bilgi niteliği taşımaktadır. Üstelik bir görüşün doğruluğu bir başkasının bilgi ve söylemine bağlı ise bu hal, nihayetsiz bir silsilenin sürüp gideceği anlamına gelmektedir. Bu ise bilgi değildir ve yalnızca süregelen bir batıldır. Buna mukabil bir görüşün doğruluğu delil ile bilindiği takdirde karizmatik bir lidere ihtiyaç da kalmamaktadır.⁸² Çünkü akıl ve bilgi, insanın kontrollü ve bilinçli hareketini sağlayan bir hikmeti mevcut kılmaktadır. Bu sebeple Câhız, akli, Allah’ın insandaki vekili olarak kabul eder ve yeryüzü gerçeğinde eşit olarak dağıtımı yapılan fitrî yeti olarak görür.⁸³ Şu halde bir başkasının sürekli doğrulanan ileti ve telkini ile hayata yön tayin etmek Allah ile kişi arasındaki doğal uyumun bozulması anlamına gelmektedir. Çünkü batılın hak suretinde dinî referanslarla sunumu, insan idrakini yanıltan esaslı bir unsur olabilmektedir. Daha doğrusu otoritenin sunduğu bilgi aklen ve dinen temelsiz de olsa ilahi bir ileti gibi algılanarak hakikate dönüştürülebilmektedir. Buna dair Câhız, hakikatlerin benzer olduğunu ancak akıl yürütme ve düşünmeyle birbirinden ayrılacağını söylemektedir.⁸⁴ Yani batıl, hakikat ifade eden bir içerik ve vurgu ile birlikte sunulabilmektedir. Bu nedenle doğruluk iddiasında bulunan, kurtuluşu kendi yetkesinde gören ve ilahî bir temsil iddiasıyla kendine bağımlı olmaya çağıran her türlü öğreti veya dinî söyleme şüphe gözüyle bakılması nesnel, tutarlı ve tedbirli bir yaklaşımdır.

Bu doğrultuda Mâverdî (h.450/m.1058), faziletlerin başı akıl; sonu adalettir, der. Ona göre akıl, faziletlerin var olmasının ve tedbirli davranmanın ilkesidir. Adalet ise faziletlerin neticesidir. Mâverdî, ontolojik olarak adalet ve aklın birbirine bağımlı olduğunu söyler. Bir şeyin doğru ve yerinde olduğuna akıl karar verirken (tedbîr), adalet, hak ve hukuka uygunluğunu teyit (takdir) eder.⁸⁵ Diğer yandan o, reziletlerin başının ‘humk’ (aklını kullanmayan budala) sonunun da cehalet

⁷⁹ Ceylan, “Doğrular ve Şüphe”, 159.

⁸⁰ Cüşemî, *er-Risâletü fi-nasihati'l-amme*, 29-30.

⁸¹ “İlim, dindir” ifadesi Malik b. Enes’e atfedilen bir sözdür. Bkz. Muhammed Ammara, *el-İslam beyne't-tenvîr ve't-tezvîr*, (Dâru's-Şurûk: Kahire, 2002), 206.

⁸² Cüşemî, *er-Risâletü fi-nasihati'l-amme*, 31-32.

⁸³ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâd ve'l-Meâş)*, 1: 92; 4: 70.

⁸⁴ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâd ve'l-Meâş)*, 1: 98.

⁸⁵ Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Teshilu'n-nazar ve ta'zilu'z-zafer*, thk. Rıdvan es-Seyyid, (Beyrut: 2012), 134.

olduğunu söyler. Buna göre ahmak, doğruyu bilir fakat ona yönelmez veya yönelmek istemez. Cahil ise doğruyu bilmez fakat bildiği takdirde doğrunun tarafında yer alır. Bu içeriğiyle ahmaklığı, aklın yitimi olarak niteler.⁸⁶ Ona göre cahil de iki türdür. Bir konuda bilgi sahibi olmayan fakat bilmediğini de bilen (cehl-i basit) kimsedir ki bu şahsı doğruya yönlendirmek kolaydır. Fakat daha tehlikelisi ve berbat bir nitelik olarak, bilmeyen fakat bilmediğini de bilmeyen (cehl-i mürekkeb) kimseye işaret eder.⁸⁷

Kelimenin somut kullanımını dikkate alarak bir tespit yapan İzutsu (ö. 1993), cehlin birinci ve en belirgin özelliğinin insanın hareket tarzıyla ilgili olduğunu söyler. Buna göre cehl, oldukça basit bir kızgınlık halinde iradesine hâkim olamayan, öfkesini kontrol edemeyip bir şeyin sonucunu düşünmeden körü körüne atılan delikanlı, ateşli, sabırsız kişinin sorumsuz davranışdır. Bu davranış tarzı duygu, tutku ve hırslarına egemen olamayan bir insanın halidir. Böyle biri artık doğru ile yanlış düşünme ve ayırt etme ölçüsünü kaybedip öfke ve hırsının kontrolü altına giren kimsedir. Cahiliye döneminde cehlin karşıtı olarak ilmin değil de 'hilm' kavramının kullanıldığına dikkat çeken İzutsu, bununla cehlin yıkıcı etkisini dizginleme, öfke ve ihtirasların kontrolünü sağlama ve her durumda sakin kalmasını başarma olarak tarif eder. Buna göre hilm, ruhun aktif ve olumlu bir gücüdür ve üstün bir akıl gücünün işaretidir.⁸⁸ Câhız da 'hilm'i, hevayı kontrol eden aklın efendisi/sultanı olarak niteler.⁸⁹ Bu anlamıyla cehl, mutlak bir bilgisizlik değil kendisini, duygu ve aklını kontrol edemeyip çabucak savrulabilen şahısların bir niteliğidir.

Cehlin diğer kullanımı ise insanın entelektüel kapasitesi üzerindeki etkisiyle ilişkilidir. Buna göre cehlin etkin olduğu dönemde insanın düşünme kapasitesi zayıflar. Ancak bu sürekli değildir ve düşünme dengesinin geçici bir bozukluğudur. Bir insanın sürekli cahil tabiatında kalması ise doğru karar verebilmenin ve adaletin varlığı için tehditir ve böyle biri zihnen kördür. Çünkü bu kimse olayları göremez, eşyanın derinliğine nüfuz edemez, daima yüzeyde kalır. Bu kimsenin anlayışı ve öngörüsü sathîdir, basit ve geçerliliği olamayan hükümler verir ve dolayısıyla içinde bulunduğu yüzeysel evrene göre hareket etmek ister.⁹⁰

Aklın görevi ise bu durumda insanın savrulmasına mani olup doğru olanı göstermektir. Çünkü akıllı kimse, şeyler ile ilgili değerlendirme ve yaklaşımlarında aleyhindekileri değil; özellikle lehinde olanları sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmelidir. İnanıldığı ve savunduğu şeylerin aklın değil; heva ve hevesin ürünü olabileceğini unutmamalıdır.⁹¹ Öyle ki Kur'an, aklın çelişği olarak bilgisizlikten

⁸⁶ Maverdî, *Teshîlu'n-Nazar*, 136.

⁸⁷ Maverdî, *Teshîlu'n-nazar*, 137.

⁸⁸ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara, 1975), 193-194.

⁸⁹ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (Kitmânu's-Sır ve Hıfzu'l-Lisan)*, 1: 142.

⁹⁰ İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 199-200.

⁹¹ Râğîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerâ ilâ-mekârimi's-ş-şerîa, (İslam'ın Ahlakî İlkeleri)*, trc. Abdi Keskinsoy, (Beşikçi Yayınevi: Trabzon 2003), 66; Ayrıca İsfahânî, bilgisizlik konusunda insanları dört farklı kategoride tasnif eder:

ziyade sürekli hevaya dikkat çeker. Çünkü heva, bilgili insanı cahilce davranışa sürükleyebilen bir haldir. Dolayısıyla aklın en ciddi görevi de insanın hevayı ilahlaştırmasına engel olmasıdır. Kur'an, "kendi arzu ve özlemlerini tanrı edinen ve Allah'ın, (zihninin hidayete kapalı olduğunu) bilerek saptırdığı, kulaklarını ve kalbini mühürlediği ve gözlerinin üzerine bir perde çektiği kimseyi, hiç düşündün mü? Allah'tan başka sonra kim ona doğru yolu gösterebilir? O halde, hiç düşünüp ders çıkarmaz mısınız?" (Casiye 45/23) ifadesiyle bu duruma işaret etmektedir. Heva, sadece bireyin içine düştüğü bir sapma hali değildir. Aynı zamanda sosyal sonuçları da olan psikolojik bir vakiadır. Yani aklî ve ilahî rehberlikten uzak kalan böylece kendi istek, arzu ve zaafalarının ardınca hareket eden birinin, diğer insanların da kendisine uymasını istemesi ve neticede saptırması tabii bir durumdur.⁹²

Akl ise bir şeyin doğruluğunu delil ile bilmeye yönelttiği için en doğru, güvenilir ve tutarlı olanı tercih etmeyi sağlar. İsfahânî (ö. 5. Yüzyılın ilk çeyreği) akıl, Allah'ın yarattığı ilk cevherdir ve insan aklı sayesinde Allah'ın halifesi olmuştur, demektedir. İnsanoğlu aklı ile diğer canlılardan ayrılmakta ve edindiği bilgi sayesinde değer kazanıp yücelmektedir. Ona göre akla, akıl denmesinin sebebi de sahibini düzensiz, sistemsiz eylemde bulunmasını engellemesi ve doğru, tutarlı ve ölçülü karar vermesini sağlamasıdır.⁹³ Bu bağlamda hikmeti, her türlü hakikatin, doğru bilginin ve sahih amelin adı olarak niteler. Var olan şeyleri, hakikatleri doğrultusunda küllî olarak bilme faaliyetine hikmet der ve onun, akıl aracılığı ile idrak edilebilen hususlarda kullanılan bir kavram olduğunu vurgular.⁹⁴ Elmalılı da aklın, mutlak hakikat ile mutlak muhalin ayrımını yapabilecek düzeyde ilahî bir veri olduğunu düşünür. Bu sebeple aklın, hakikatle ve dinî bilgi ile çelişmeyeceğini belirtir. Akıl ve din ile çelişen bir öğretiyi veya önermenin ise aklen anlaşılmadığından ziyade butlan/tutarsız olduğunun anlaşıldığını söyler. Aklın bu hususta aciziyetinden değil kudretinden söz edilebileceğini özellikle vurgular. Ona göre çelişiklik aklı aciz bırakmaz. Aksine taciz ve rahatsız eder. Aceze düşme karşısında akıl ve vicdan tabiri caizse isyan eder.⁹⁵ Aklın çok yerde insanın duygu ve tutkuları ile ters düşmesi mümkün olsa da aklın ve vicdanın ortak noktada buluşabileceğini söyler. O, asıl dinin bu buluşma noktasında oluştuğunu belirterek

1. İyi-kötü, sahih-bozuk hiçbir itikada sahip olmayan kimse. Bu insanın sağlam bir karakteri varsa irşadı kolaydır.

2. Bozuk bir düşünceye inanmış fakat kişiliğini o düşünce üzerine inşa etmemiş kişi. Bu kişi bozuk inancını bir yaşam tarzı haline getirmediği için irşadı yine kolaydır.

3. Bozuk bir akideye inanmış ve bu inanç yüreğini tamamen karartmıştır. Artık bu kimse inandığı ilkeleri doğru ve güzel görmektedir. Ayrıca bilgisizliği ve bilincinin kirliliği nedeniyle bu bozuk inancını yaşam tarzı haline getirmiştir. Bu insan mahir bir doktorun tedavisine muhtaç bir hasta gibidir.

4. Bozuk bir akideye inanmış, ancak akidesinin bozuk olduğunu biliyor ya da bilme imkânı var. Bu kimse, sahip olduğu mevki korumak için kişiliği adileşmiş bir insandır. O, mevcut konumunu korumak adına doğruyu izale edip batılı ikame için mücadele eder. Bu durum tam bir kişilik yırtılması yani münafıklık durumudur. Bkz. İsfahânî, *İslam'ın Ahlakî İlkeleri*, 181-182.

⁹² Orhan Atalay. *Bilinç ve Put*. (Bilge Adam Yayınları: Van, 2007), 139.

⁹³ İsfahânî, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, 65-66, 143-146.

⁹⁴ İsfahânî, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, 147.

⁹⁵ Yazır, *Metalib ve Mezâhib*, 42-43.

akıl, ilmî bir inanış olduğunun altını çizer.⁹⁶ Bu nedenle özünde bilgi olan İslamî iman, her zaman ve mekânda eleştirel bir iman olarak kabul edilmelidir. Eleştirel iman, mahiyeti gereği kendisine yöneltilen bilimsel ve felsefî eleştirilere makul ve kabul edilebilir bir yorum ile karşı koyabilmelidir. Bunun için iman devamlı akıl ve bilimle bir diyalog içerisinde olmalıdır.⁹⁷

Şu halde akıl, nötr olarak tek başına bilgiyi zorunlu kılan bir yeti değildir. Çünkü akıl ancak kullanıldığı takdirde bilgi zorunlu hale gelmektedir. Buna göre akıl yürütme, olgu ve deliller üzerinde düşünmenin artması oranında hakikat egemen bir unsur olacaktır.⁹⁸ Tekrar belirtmek gerekirse akıllı birey, lehinde ve aleyhinde olanı aynı anda gören kimsedir. Fakat hevasına tabi olan kimse sadece lehinde olanı görür.⁹⁹ Yani önyargı ve telkin ile tek bir noktaya odaklanmış bireylerin, aleyhinde olan inanç ve öğretileri, lehlerine olduğunu zannetmeleri hevaya tabi olmanın bir neticesidir. Fikrin ıslahı ise itikatta hak ile batılın, sözde doğru ile yalanın, fiilde çirkin ile güzelin; iyi ile kötünün arasını ayırt edecek kadar ilim öğrenmekle gerçekleşmektedir.¹⁰⁰ Öyleyse bireylere ulaşan bilgilerin sınamasını yapmak için öncelikle şüphenin öğretilmesi, telkin ve ortak kabullerden ziyade bireysel düşünce ve eleştirinin önemsenmesi gerekmektedir. Bu minvalde Câhız, insanların çoğunu kendilerine gelen bilgilere karşı iki tavır içerisinde olduğunu söyler.

1. İlk olarak insanların bazısı, kendilerine ulaşan tuhaf haberlerin doğruluğunu araştırmaktan yüz çevirmiş, kendilerini araştırma ve sorgulama çabasının dışına itmişlerdir.
2. Diğer yünden bazı insanlar, bu tür haberleri yalanlama veya inkâr tavrı takınarak itibar sahibi kimselere sıkı bir şekilde yakınlaşma, absürt şeylerin peşinden gitme, böylece de bir avantaj ve fayda sağlama isteği içerisindeyler.¹⁰¹

Buna dair Câhız, insanların içerisinde kendilerine ulaşan (hakikî) bilgileri yalanlamakla fazilet ve faydalar elde ettiklerini, bu şekilde tedbirli davranarak aslında yalanı yüceltiklerini söyler. Daha sonra o, araştırma ve sorgulamaksızın taklit ve ikrar alışkanlığının çok kötü bir nitelik olduğunu ifade eder.¹⁰² Câhız, bu tarz bir yaklaşım içerisinde olan kimselerin doğru ve hakikati elde etme yetilerinin zayıflayacağını düşünür. Ona göre haber şeklinde gelen herhangi bir bilgi öncelikle tasdik değil, tahkik edilmelidir. Çünkü Allah'ın emrettiği ve insandan talep ettiği hakikat endişesi, bilgilerin doğruluğunu sınamayı gerekli kılan içsel bir histir. Dolayısıyla bir haberi inkâr etmeye zorlayan iki temel neden vardır. Haber

⁹⁶ Yazır, *Metalib ve Mezâhib*, 3.

⁹⁷ Muhammed Müçtehid Şebusterî, *İman ve Özgürlük*, çev. Abuzer Dişkaya, (Mana Yayınları: İstanbul, 2011), 133.

⁹⁸ Cüşemî, *er-Risâletü fi-nasihati'l-amme*, 32.

⁹⁹ Casiye, 45/23.

¹⁰⁰ İsfahânî, *İslam'ın Ahlak İlkeleri*, 70.

¹⁰¹ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, 3: 238.

¹⁰² Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, 3: 238.

çelişik ve imkânsız bir bilgi sunuyorsa ve tabîî (din ve akıl) olana aykırı ise sorgulama alanı içerisindedir.¹⁰³

Bunun yanında haber, aklî ve ahlakî değerlere aykırılık teşkil ediyorsa yine içerisinde kuşku barındırmaktadır. Şu halde insana ulaşan bilgi, bu maddeleri içermiyorsa doğruluğu imkân dâhilindedir. Ancak Câhız, burada kesin bir doğruluktan yine söz etmez. Bilgiye olasılık kaydı konularak yine test edilmesini önerir. Öncelikle o, bunun için tedbirli olmaya yöneltir. Tedbir ise bilginin doğruluğu hakkında araştırma ve tetkik yapmaktır. Söz konusu tedbirden sonra elde edilen hakikat, insanın süregelen çabasının ürünü ve doğruyu elde etme isteğidir.¹⁰⁴ Bununla birlikte o, insanın tercihlerinde temyiz (ayırt edicilik) ile hareket etmesi halinde akletmeye engel olan hevaya tabi olunmayacağını özellikle vurgular.¹⁰⁵

Câhız, ahlakî boyutu da dikkate alarak insanın değer bildiren pratikleri ile akletme arasında bir ilgi kurar. O, kötü ahlakın insan tabiatına galip gelerek onunla birlikte varlığını sürdürmesi halinde insanın düşünme, farkındalık, hayâ ve tedbir hallerini kullanamayacağını söyler. Ona göre bu aşamadan sonra bireye hayvanların ahlakı egemen olmaya başlar. O, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli niteliğin düşünme ve farkındalık (temyiz) olduğunu söyler. Bu iki hasletin kullanılmaması halinde insan davranışlarında bozulmanın olacağını belirtir. Böyle biri artık kendisini şehvetin kuşattığı, hayâ duygusunu yitiren, öfkenin kendisini sürekli kışkırttığı ve sükûnetin kendisinden uzaklaştığı kimsedir.¹⁰⁶ Câhız, dünyevî faaliyetlerde görülen her türlü sapmanın dinde de benzer sapmaya yol açacağını söyler.¹⁰⁷ Aynı şekilde din alanında görülen tahrif ve sapmanın, dünyevî düşünce ve eylem alanına etki etmemesini olanaksız bulur. Buna göre kişinin somut olarak karşısında bulduğu fizik âleme dair bilgisizliği henüz şahit olmadığı metafizik âlem hakkında da bilgisizliğine etki edebilmektedir. Dolayısıyla şahit olduğu olay ve olguları tutarlı ve mantıklı bir şekilde değerlendirmekten yoksun bireylerin uhrevî alana dair birçok hurafe ve sapmayı din olarak kabul edebilmesi olası bir durumdur.¹⁰⁸

Bireyi fikrî ve amelî yönden değersizleştirerek dinî bir lidere tanınan kurtarıcı rolü ve şefaet yetkisi bu durumu fazlasıyla açıklar niteliktedir. Bu inanın dünyevî alanda negatif sonucuna işaret eden, Allah'ın aklını kullanmayanları pislîğe mahkum edeceğini söylediği¹⁰⁹ ayette yer alan "rics" ifadesi, her ne kadar azar, azap, günah, şeytan ve içerisinde hayır olmayan şey olarak yorumlanmış olsa da¹¹⁰

¹⁰³ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, 3: 238.

¹⁰⁴ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, 3: 238-239.

¹⁰⁵ Câhız, Ebu Osman Amr b. El-Bahr, *Tehzîbu'l-ahlak*, tlk. Ebu Huzeyfe İbrahim b. Muhammed, (Dâru's-Sahabeti-lit-Turâs: Tanta, 1989), 10.

¹⁰⁶ Câhız, *Tehzîbu'l-Ahlak*, 13.

¹⁰⁷ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâd ve'l-Meâş)*, 1: 99; Ayrıca bkz. Câhız, *Felsefetu'l-ciddi ve'l-hezl*, şrh. ve tkd. Muhammed Ali ez-Zağbi, (b.y.: ts.), 31.

¹⁰⁸ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (el-Meâd ve'l-Meâş)*, 1: 99.

¹⁰⁹ Yunus 10/100.

¹¹⁰ Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nuketü ve'l-uyûn*, tlk. es-Seyyid Abdülmensur b. Abdurrahim (Dârul-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, ts.) 2: 452.

bunların bütününe kapsayan öncelikli mana başarısızlık, parçalanma, kaos, düzensizlik vb. sosyal felaketlerdir. Çünkü O'nun bilgi ve delillerini dikkate almamak emir ve nehiylerini anlamamakla eş değer görülmüştür.¹¹¹ Bu ise Allah'ın âdetine aykırılık teşkil ettiğinden böyle bir durumda insanın başarılı olmasının imkânı da kalmamaktadır.

Öyleyse akıl ve Kur'an odaklı bir kıstas ile değerlendirmede bulunmaksızın dinî bir liderin görüşünün doğruluğu ile kendisi dışında bir başka liderin görüşünün doğruluğu arasında fark yoktur.¹¹² Bugün genel itibarıyla dinî grupların tek hakikat ve kurtuluş öncüsü olarak kendilerini öne sürmeleri bu açıdan tutarsızdır. Çünkü kendileri dışında bir başka grubun doğru olma ihtimali dinî önermelerinin yanlışlanabilir olduğunu kanıtlar niteliktedir. Yine günümüzde bireyin batıl inanç ve gruplara tutku ile bağımlı olmasının en önde nedenlerinden biri hakikati bilmemesi veya bu hususta zihnî bir çaba göstermemesidir. Zira hakikat ve doğrunun ne olduğunu bilmemek esasında kimin doğru kimin yanlış olduğunu bilmemek anlamına gelmektedir.¹¹³ Buna göre insanı günaha sevke edecek ilk günah da bilinmesi zorunlu olan şeyleri bilmemek yani cehalettir. Cehalet ise gerçekliğe aykırı olan bir şeye inanmaktır.¹¹⁴

"Hakikati bil ve hakikatin kendilerinde olduğunu iddiasında bulunanları bu ölçüye göre değerlendir" sözü dogmatik eğilimin tam karşısında yer alan bir tutumdur.¹¹⁵ Ne var ki hakikatin tek başına etkin bir güç olmamasının öncelikli unsuru toplumsal desteğin sağlanmasıdır. Şu halde kitleler tarafından kabul edilmiş ve kanıksanmış bir batıl karşısında hakikatin etkin olabilmesi için tüm entelektüel birey ve kurumlarıyla sahte olanın karşısında durabilmelidir. Bugün de blok halinde dine ait yorumların tek ve geçerli hakikat olarak sunulduğu ve yanlışlamanın tepkiyle karşılandığı ortamlarda ister istemez insanlar dinî yönden tutarsızlık ve akıl dışılığın tarafında olabilmektedirler. Bunun ise ayrışma ve ötekileştirmenin sürekli hale gelmesinden başka bir getirisi yoktur. Oysa insan neslinin birlikte hareket etmesi ve sürekliliği için hakikatin bilinmesi gereklidir. Bu şekilde her bir nesil, fikrî zenginliğini insanlık mirasına aktararak kendisinden sonra gelecek olan nesil için bir yöntem hazırlamış olacaktır.¹¹⁶ Buna karşın taklit ve cehalet yoluyla benzer düşünce kalıpları ve davranışların gelecek nesillere aktarılması dine bir ideal çizmemekle eşdeğerdir.

Şurası bir hakikat ki taklidin geçerli olduğunu ortadan kaldıran şey, özü itibarıyla saçma oluşudur. Çünkü her dinsel örgütlenme, yegâne hakikatin kendilerinde olduğu iddiasıyla kendilerine muhalif olan düşüncelere şu argümanla karşı çıkmaktadır. "Bu konu hakkında şöyle şöyle denildi. Öyleyse bu konuda kitlesel

¹¹¹ Maverdî, *en-Nuketü ve'l-uyûn*, 2: 452.

¹¹² Cüşemî, *er-Risâletü fi-nasihati'l-amme*, 33.

¹¹³ Cüşemî, *er-Risâletü fi-nasihati'l-amme*, 37.

¹¹⁴ Cüşemî, *er-Risâletü fi-nasihati'l-amme*, 83.

¹¹⁵ Hz. Ali'ye atfedilen bu söz için bkz. Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak, *Resâilu'l-Kindî'l-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde (Daru'l-Fikri'l-Arabî: Kahire, 1950), 50; Ayrıca bkz. İlhami Güler, "Kutsallık ve Dini Dogmaların Kutsallaştırılması", (I. Kur'an Sempozyumu Kitabı içerisinde), Ed. Mehmet Akif Ersin ve dğr., (Bilgi Vakfı Yayınları: Ankara, 1994), 298.

¹¹⁶ Kindî, *Resâilu'l-Kindî'l-felsefiyye*, 50.

bir uzlaşının olması doğru söylediğimizi kanıtlamaktadır.” Ancak çok sayıda insanın bir yerde toplanıp bir konuda uzlaşı oluşturması taklide haklılık payı vermez. Bu noktada Mâturidî (h.333/h.944) hakikatin tekellülüğünü yapan ve başka bir düşünceye haklılık payı vermeyen mukallitleri cahil, yetersiz ve tembel olarak niteler. Ona göre sahih bir din bilgisi şu iki yöne sahip olmalıdır.

1. Âlimin doğruluğunu teyit edecek ikna edici akli delil
2. Öğrenilen hakikatin açık bir kanıtı olmalıdır (burhan). Bu iki yönün bilinmesi sayesinde dinin de bilineceğini söyler. Ancak her iki yöne sahip olan ve gerçekleri saptırmayan bir muhalifin kendi konumunu reddetmesinden korku duymayan bir âlimde kesinlik duygusu ortaya çıkar. Mâturidî'nin dinî bir lidere körü körüne bağlanan birini reddetmesinin temel mantığı da burada yatmaktadır.¹¹⁷

Mâturidî'nin karşı çıktığı taklit şekli, körü körüne itaat edenlerin bireysel akıllarını pasifleştirip taklit ettikleri kimsenin hakikate yeterince sahip olduğu kanaatinden ileri giren bir güven halini yaratmasıdır. Esasında Mâturidî, oluşan bu güvenin akıl yürütmenin bir türü olduğunu söyler. Çünkü karizmatik kişiye yönelik aşırı güven, sürekli bir 'zihni ikna' halinin varlığına işaret etmektedir. Diğer yandan o, şöyle bir açıklama getirir. Taklit, şeytanın bir telkinidir ve onun amacı, insana arzu ettiği şeyleri sunarak akla güvenme hususunda ve kendi aklının çıkarımlarını kullanmaktan vazgeçirmesidir. Akıl yürütme ise ahlakî hayatın temelini oluşturur. Çünkü insan, ancak bu sayede nefsinin arzularından kolayca sıyrılabilir. Dolayısıyla şeytan, hem bu dünyada hem de ahirette insanı helâka sürükleyecek rahatlık uğruna akıl yürütmemenin teşvikçi ve tetikçisidir.¹¹⁸

Haddizatında dindarlık ve dinî düşünce tarih boyunca kapalı kutsama ve taklit ile açık kutsama ve bilgi temelinde olmak üzere iki yönde ilerlemiştir. Kur'an dindarlıklarını kapalı kutsamaya dinî düşüncelerini de taklide bağlı kılan muhataplarını kör, sağır ve düşüncesiz¹¹⁹ olarak nitelemiştir.¹²⁰ Çünkü taklit, düşüncenin doğru çizgisinden uzaklaşma anlamında zihni bir bağınazlık ve körlük demektir. Taklidin olduğu yerde de bilgiden yoksun iman vardır. Bugün yaşanan birçok çatışma ve tartışmanın temelinde de sorunların iman temelinde ele alınması yatmaktadır. Akbulut'un ifadesiyle bilgi uzlaştırır, iman çatıştırır. Nitekim insanlar tarih boyunca bilgileri uğruna değil inançları uğruna savaştı. Kur'an'ın temel mantığı da zemininde bilgi olan imanı öncelemek; bu nedenle heva ve ilimsiz imanı eleştirmek; dolayısıyla akli veya bilgiyi özümsemek üzerine kuruludur.¹²¹

Aklı kullanmamak ve bilgi kaynaklarına dair bilgisizlik insanı taklide ve fanatizme düşürebilmektedir. Dolayısıyla akıl ve vahiy tarafından teyit edilemeyen bilgilerin

¹¹⁷ J. Meric Pessagno. "Maturidî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", (Özgürlükçü Teoloji Yazıları içerisinde), çev. İlhami Güler, (Ankara Okulu Yayınları: Ankara, 2011), 161.

¹¹⁸ Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, ter. Bekir Topaloğlu, (İsam Yayınları: İstanbul, 2003), 15; Güler, "Mâturidî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", 163-164.

¹¹⁹ Bakara 2/18-71; Enfal 8/22.

¹²⁰ Güler, "Kutsallık ve Dini Dogmaların Kutsallaştırılması", 298.

¹²¹ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Otto Yayınları: Ankara, 2017), 13.

insan için rehber olması mümkün gözükmemektedir. Bu ise insanın yeteneği ve kapasitesi olduğu halde aklına güvenmeyip dinî bir otoritenin telkin ve kararı doğrultusunda akıl ve din dışı hareket etmesi Kur'an'da şu şekilde resmedilmektedir. “Rabbimiz biz efendilerimize, büyüklerimize itaat ettik de böylece onlar bizi yoldan saptırdılar.” (Ahzab 33/67) Mâturidî bu ayette yer alan efendiler ile yöneticilerin; büyükler ile âlimlerin kastedildiğini söyler. Esasında kendilerini saptıran kimselerin kendilerinden daha fazla acı duyma isteklerini bir tatmin ve teselli olarak niteler. Ancak bunun onlar için bir teselli unsuru olmayacağını özellikle vurgular.¹²² “Sözü dinleyip en güzeline uyanları müjdele. (Zümer, 39/18) Bu ayetin inananlara yüklediği sorumluluk, geleneğin kendileri için bir söz ve haberden ibaret olduğunun bilincinde olmalarıdır. Buna göre bir haberi dinleyip, sağduyuya uyanı ve yararlı olanı almak, olmayanı da bırakmak inanan insanın temel prensibi olmalıdır.¹²³

Netice-i kelim insanı bilgi elde etme ve bilgiyi kullanma konusunda geliştikçe bildiğinden daha fazlasını bilmediğinin farkına varacaktır. Bu fikrî gelişim ile de hakikate daha ahlakî ve aklî eğilim gösterecek, doğru bildiği şeylerin birçoğunun zan ve heva ürünü olduğunu idrak edecektir. Bu konuda İmam Şâfi'nin şu sözü önemli bir dayanaktır: “Benim görüşüm, hata olması muhtemel doğrudur. Başkasının görüşü de doğru olması muhtemel yanlıştır.”¹²⁴ Bu ifadenin diğer bir anlamı bireyin bir fikre veya şahsa bağlanması tamamen koşullu bağlanmadır. Daha doğrusu benimsenen fikrin değişmeyeceği garantisi yoktur ve gelecekte değişebilecek ve kişiye ait olmaktan çıkacak bir düşünceye körü körüne bağlanmanın bir anlamı yoktur. Çünkü insanî düşünce ve tecrübe tahmin edilmeyecek değişiklikleri taşımaktadır. Öyleyse insanın yaşantı ve bilgi yoluyla değişmesi muhtemel olan durumlara tam bağımlılık göstermesi esasında sadakat değil, kişinin kendisine ihanetidir. Koşulsuz bağlanma ise Mutlak Varlık'a yani Allah'a olmalıdır.¹²⁵ Bunun yolu da sadece iman etmek değildir. Doğru iman etmek gerekmektedir. Doğru imana sahip olmanın yöntemi de ilim sahibi olmaktır.¹²⁶

Ayrıca ötekileştirme ve tekfir gibi bir yola başvurmada dinî temsil makamında olan bireylerin yapması gerekeni Câhız şöyle ifade eder. “Biz görüş ayrılığına düştüğümüz zaman akabinde ahlak ve hürriyet hukukuna dayanırdık.”¹²⁷ Yine bir toplumda tercih ve irade hürriyeti ne kadar fazla olursa doğru olanda karar kılmanın o kadar artacağını söyler.¹²⁸ Çünkü çoğulculuk bireyleri teville/yoruma sevk eder ve yorum, sürekli farklı bilgilerin varlığını gerekli kılar. Bu olmadığı takdirde sığ ve sloganik bir dile maruz kalan, dinî ve ahlakî değerler arasında bir

¹²² Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Tevilatü-ehli's-sünne*, thk. Mücdî Basiliüm, (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye: Beyrut, 2005), 8: 417.

¹²³ Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, (Lotus Yayınları: Ankara, 2012), 25.

¹²⁴ Ayrıntı için bkz. Senusî, *İdaa't fi'l-Va'y*, 73.

¹²⁵ Karşılaştırma için bkz. Koç, “Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm”, 132.

¹²⁶ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 19.

¹²⁷ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, 3: 452.

¹²⁸ Câhız, *Resâilu'l-Câhız (Mekâletü'l-Osmâniyye)*, 4: 38.

karmaşa yaşayan, din ile hayat arasında organik bir bağ kurmakta zorlanan genç için din, yorucu¹²⁹ bir nesneye dönüşebilmektedir.

Son söz olarak dinî temsil iddiasında bulunan ve bu sebeple kitlelere hitap eden otoritelerin, öncelikle düşüncede adaleti içselleştirmeleri gerekmektedir. Çünkü dinî söylemiyle kitlelere etki edebilen şahısların yönlendirme gücü bir yöneticinin sevk edici gücünden çok daha fazladır. Bu sebeple söz konusu şahısların düşünce noktasında emîn ve âdil olmaları gerekmektedir ki, fanatizm tarzında aklı ve dinî gerçeklikle çelişen bir zihniyet ve bağımlılığın ilelebet önüne geçmek mümkün olabilsin.

Sonuç ve Değerlendirme

Önyargının gerçeği örtmesi olarak niteleyebileceğimiz fanatizm, dinî bir kimlik kazandığında dini metalaştıran ve kendine kutsal ve dokunulmaz bir evren yaratan yapıları üretebilmektedir. Dinî bir örgütün aklı ve dinî değer ve ilkeleri göz ardı ederek bir inanış veya eylemi kutsallaştırılmış bir örüntü ile meşrulaştırması ahlak ve hukuk dışı faaliyetlerin varlığı anlamına gelmektedir. Yine dinî kutsalların kullanılarak insanın aldatılmaya başladığı yerde ahlakî ve dinî değerler yozlaştırılmaya başlamış, buna bağlı olarak da fikrî ve ameli yönden sosyal bozulma süreci hızlanmıştır. Ne yazık ki İslam ve insana hizmet adı altında bizzat dinin kavram ve evrensel değerlerini tahrif ederek dini araç haline getiren böylece de insanı zihnen atıl bırakarak hiçe indirgeyen, hedonist ve pragmatist din tacirliği, kurtuluşu bireysel çabadan ve Allah'tan alarak karizmatik şahıslara endekslemiştir. Böyle bir tavrın dinsel sömürü kültürünü var edeceği bilinen bir husustur. Sömürünün olduğu yerde ise haksızlık ve adaletsizlik meşrulaşmakta ve yeni hal adeta kendi ahlaksızlığını üretebilmektedir.

Bilinmelidir ki bir nesil, ekol, mezhep, meşrep, tarikat, dinî bir lider, bütün doğruların tek otoritesi değildir. Aynı zamanda İslam'ı anlama ve yaşamının temsil makamı da değildir. Bu sebeple birey, anlam arayışında Allah'ın vekili olan aklını kullanmalı, aracı kurumlara bu yetkiyi vermemelidir. Bugün Müslüman birey, düşünsel olarak hakikate odaklanmalı, sözü söyleyenin kimliğine veya örgüt içi aidiyet duygusuna göre hakikati belirlememelidir. Bunun için nesnel ölçütlere göre olay ve olguları değerlendirmeli; Kur'an ve aklın verdiği bilgilerin kendisini yanıltmayacağı düşüncesini içselleştirmelidir. Doğru hareket eden bir bilinç için de vicdan, basiret ve muhakeme temel değer kabul edilmelidir. Ancak bu takdirde hem akıldan hem de bilgiden gerektiği şekilde istifade etmek mümkün hale gelebilir. Zira bilgiden yoksun aklın, pratik olarak akıldan yararlanması ne kadar zor ise aklı ve tefekkürü öteleyen bilginin de var olan bilgiden faydalanması o kadar zordur. Dinsel bir örgütün akıl ve din dışı eylem ve görüşlerinin müdafî ve taraftarı olmak da aklı olmayan bilginin neticesi olmaktadır.

Nitekim dinsel bir yapıya üye olan birey, örgüt içi faaliyetlerde gördüğü yanlışları eleştiremiyor veya dile getiremiyorsa zamanla din dışı ve absürt uygulamaların

¹²⁹ Necdet Subaşı, "Din Yorgunluğu", <http://www.necdetsubasi.com/calisma/makale/251>.

yegane doğru olduğunu kanıksar ve her düşüncüyü tehdit, tekfir ve şiddet ile örtbas etmeye çalışır. Farklı yorumları özümsemeyen ve eleştiriye tahammül edemeyen bir grubun zihni durumu ise ıllıllıktır. Şu halde dinsel örgütlenmeler içerisinde iki tür sempatizan vardır. Entelektüel bir birikime sahip olan fakat hilm'den yoksun olduğu için aklının kontrolünü kaybedip hevasına tabi olan böylece de en anlamsız ve amaçsız şeylerin dahi savunucusu ve uygulayıcısı olan. Bilmeyen ve bütün kimliğiyle kendisini lidere teslim etmenin yarattığı konfor ile lideri ilahlaştıran zihin. Beşerî oluşumlara kutsallık, yanılmazlık, ilahî bir güç ile zamana hükmetme gibi niteliklerin atfedilmesi ise insanın geleceği için ciddi bir tehdit unsurudur.

Öyleyse bize düşen doğru ve yanlışlarıyla medeniyetimizin fikri birikimine muttali olma ve gerekli tespitleri yaparak orijinal fikirler üretmektir. Bunun için objektif bir bakış açısıyla, ötekileştirmeden uzak, doğrunun ve hakikatin peşinde olma saikiyle hareket edilmelidir. Hakikatin kimden geldiğiyle ilgilenmeden ilmin hakikatine teslim olunmalı ve gelecek nesillere lafzın değil, mana ve değerlerin aktarımı sağlanmalıdır. Bu sayede gelecek nesillerin kendinden öncekilerin hatalarını tekrarlama olasılığının önüne geçilmelidir. Dolayısıyla taklit ve tekrar bir yöntem olmaktan çıkarılmalı, olgu ve olayları Kur'an ve akıl perspektifinden değerlendirebilen zihinler inşa edilmelidir. İnsanın bilgiyi üretebilmesi için de düşünmesi gerekmektedir. Çünkü bilgiyi üreten ve değerini bilen bireylerin olduğu toplum değişebilir, inşa edebilir, doğru, tutarlı ve yararlı davranışlarda bulunabilir.

Kaynakça

- Afşar, Timuçin. *Felsefe Sözlüğü*. Bulut Yayınları: İstanbul, 2004.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Otto Yayınları: Ankara, 2017.
- Akgül, Mehmet. *Türkiye'de Din ve Değişim-Bir Erol Güngör Çözümlemesi*. Ötüken Yayınları: İstanbul, 2002.
- Ammara, Muhammed. *el-İslam beyne't-tenvîr ve't-tezvîr*. Dâru'ş-Şurûk: Kahire, 2002.
- Atalay, Orhan. *Bilinç ve Put*. Bilge Adam Yayınları: Van, 2007.
- Başçı, Vahdettin. "Bağnazlık Kavramı Üzerine". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/1, 2004: 163-170.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Dini Grup Yapılarında Dine İlişkin Muhtemel Anlama ve Temsil Sorunları". *Usûl: İslâm Araştırmaları*, Sayı: 7, 2007: 107-136.
- Câhız Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinânî. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: 1965.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. El-Bahr, *Tehzîbu'l-ahlak*. tlk. Ebu Huzeyfe İbrahim b. Muhammed, Dâru's-Sahabeti-lit-Turas: Tanta, 1989.
- Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinânî. *Felsefetu'l-ciddi ve'l-hezl*, şrh. ve tkd. Muhammed Ali ez-Zağbi, ys.: ts.

- Câhız, Ebu Osman Amr bin Bahr el-Kinânî. *Resâilu'l-Câhız*. thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979.
- Ceylan, Yasin. "Doğrular ve Şüphe". *Dört Öge Dergisi*, 1/1, 2012: 159-161.
- Cüşemî, Hâkim Muhammed b. Kerrâme. *er-Risâletü fi-Nasihati'l-Amme*. thk. Cemal eş-Şami, ys.: 2016.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Lotus Yayınları: Ankara, 2012.
- Emin, Ahmed. *Duhâ'l-İslam*. Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıryye: Kahire 2001.
- Garaudy, Roger. *Yaşayan İslam*. Çev. Mehmet Bayraktar, Pınar Yayınları: İstanbul, 2006.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*. Çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları: İstanbul 2000.
- Güler, İlhami, "Kutsallık ve Dini Dogmaların Kutsallaştırılması" (I. Kur'an Sempozyumu Kitabı içerisinde). Ed. Mehmet Akif Ersin ve dğr., Bilgi Vakfı Yayınları: Ankara, 1994.
- Gündoğdu, Hakan. "Eleştirel Düşünme ve Eleştirel Düşünme Öğretimine Dair Bazı Yanılıgılar". *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 7/1, 2009: 57-74.
- Gürses, İbrahim. "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, 2001: 183-192.
- Hoffer, Eric. *The True Believer (Kesin İnançlılar)*. Çev. Erkil Günur, Plato Film Yayınları: İstanbul 2007.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara, 1975.
- İbn Metteveyh, Ebu Muhammed Hasan b. Ahmed. *Kitabu'l-mecmû-fi'l-muhît-bi't-teklif*. thk. Jan Peters, Beyrut: 1986.
- Kâdî Abdulcebbar, Ahmed el-Hamedânî el-Esedabâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman, Mısır: 1996.
- Kalyoncu, Hamdi. *Liderlere Tapınma Psikolojisi*. Marifet Yayınları: İstanbul, 2014.
- Kindî, Ebu Yusuf Yakub b. İshak. *Resâilu'l-Kindî'l-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî: Kahire, 1950.
- Kirman, M. Ali. "Beyin Yıkama Teorileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 2004: 107-132.
- Koç, Emel. "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 22, 2010: 127-138.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Yunus Ender, Hayat Yayıncılık: İstanbul, 2009.

- Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhid*. Ter. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları: İstanbul, 2003.
- Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Tevilatu Ehli's-Sünne*. thk. Mücdî Basiliüm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 2005.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuketü ve'l-uyûn*. tlk. es-Seyyid Abdulmensur b. Abdurrahim Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye: Beyrut, ts.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Teshilu'n-nazar ve ta'zilu'z-zafer*. thk. Rıdvan es-Seyyid, Beyrut: 2012.
- Mehmet Bilgin ve dğr, "Dini Grupların Toplumsal Değişimdeki Etkilerinin İncelenmesi"(Dini Gruplar Siyaset ve Bürokrasi içerisinde). Ed. Kemal Ataman ve dğr. Emin Yayınları: Bursa 2017.
- Pessagno, J. Meric. "Mâturidî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik". Çev. İlhami Güler, (Özgürlükçü Teoloji Yazıları içerisinde), Ankara Okulu Yayınları: Ankara, 2011.
- Râğıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zerîa ilâ-mekârimi's-şerîa (İslam'ın Ahlakî İlkeleri)*. Ter. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınevi: Trabzon 2003.
- Saliba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-felsefî*. Dâru'l-Kütübi'l-Lübnani-Mektebetü'l-Medrese: Beyrut, 1982.
- Senûsî, Muhammed. *İdaa't fi'l-va'y*. Dâru'l-Beşir: Kahire, 2015.
- Subaşı, Necdet. "Din Yorgunluğu" .<http://www.necdetsubasi.com/calisma/makale/251>.
- Subhi, Ahmed Mahmud. *Felsefetü'l-Ahlakiyye fi-fikri'l-islamî*. Dâru'l-Mearif: Kahire 2006.
- Şebusterî, Muhammed Müçtehid. *İman ve Özgürlük*. Çev. Abuzer Dişkaya, Mana Yayınları: İstanbul, 2011.
- Toscano, Alberto. *Fanaticism On The Uses of an Idea (Fanatizm Bir Fikrin Kullanımları Üzerine)*. Çev. Barış Özkul, Metis Yayınları: İstanbul, 2013.
- Uğurlu, Serdar. *Gelenek ve Kimlik İlişkisi*. Doktora Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2010.
- Üsmendî, Alaeddin. *Lübâbü'l-Kelam*. thk. M. Sait Özervarlı. İsam Yayınları: İstanbul, 2005.
- Volkan, Vamık D. *Körü Körüne İnanç*. Asi Kitap: İstanbul, 2017.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Metâlib ve Mezâhib (Mukaddime)*. Eser Neşriyat: İstanbul, 1978.
- Yıldırım, Ergün. *Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam*. İnsan Yayınları: İstanbul, 1995.



MOLLA SADRÂ'DA ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESESİ*

Muhammet Sait KAVŞUT
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
Doctor, Ministry of Education
saitkavsut@gmail.com
orcid.org/0000-0001-8579-2200

Öz

Ölümsüzlük ya da ölüm sonrası varoluş, felsefi-teolojik gelenekte kayda değer bir geçmişe sahip olan ve aynı zamanda tazeliğini de hiç yitirmeyen köklü problematiklerdendir. İnsanın gelecek hayat beklentisi, teistik dîni inançlarda 'yeniden diriliş' öğretileri-akîdeleri ile karşılaşılırken, felsefi yaklaşımlarda ise 'ruhsal ölümsüzlük' tezleriyle cevaplanmaktadır. Ne var ki her iki savın da bütünüyle sorunsuz bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu çalışmada, düşünce tarihinin bu kadîm problemiğinin Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) felsefi-kelâmî düşüncesinde nasıl ele alındığına yer verilecektir. İran'da modern zamanların en büyük filozofu olarak kabul edilen Sadrâ, nefsin varoluşsal tekâmülüne dayanan ve 'ben'in kesintisiz bir süreç içerisinde gelişimini sürdürdüğü özgün bir diriliş öğretisi sunar. 'Cevherî hareket', 'hayal yetisinin soyutluğu' ve 'uhrevî bedenler' teorilerinin temel parametreler olarak kullanıldığı bu öğreti, dünyevî bedenlerin iadesini savunan klasik kelâmî düşünceyle varlığa ruhsal olarak devam edildiğini kabul eden felsefi doktrine eleştirel bir cevap niteliğindedir. Bu açıdan, 'biyolojik bedenle diriliş' ve 'ruhsal ölümsüzlük' teorilerine karşı İslâm eskatoloji mirasında üçüncü bir alternatif şık olarak belirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Molla Sadrâ, Ölümsüzlük, Uhrevî bedenler, Cevherî hareket, Cismânî diriliş.

IMMORTALITY THOUGHT OF MULLA SADRA

Abstract

Immortality or resurrection having noteworthy history at philosophical-theological tradition is at the same time one of the fundamental problematic issues to date. Hope for hereafter corresponded by resurrection doctrine at theistic religious faiths is solved by spiritual immortality theses at philosophical approaches while bodily resurrection in theological one. Unfortunately, it is not possible to say that both theses have perfect content. How this persistent problem was reviewed at philosophical and theological thought of Mulla Sadra will be analyzed in this article. Sadra, considered the greatest philosopher of modern times in Iran, provides an unique resurrection doctrine referenced by existencial improvement of nafs and progress of ego within a continuous process. This doctrine, in which 'substantive movement', 'abstractness of imagination ability' and 'ethereal bodies' theories used as fundamental parameters, is a kind of critical answer to classical theological thought supporting return of worldly bodies and to philosophical doctrine supporting continuity of existence spiritually. From this perspective, it is emerged as a third choice at Islamic eschatology heritage against resurrection with body and spiritual immortality theories.

Keywords: Mulla Sadra, Immortality, Ethereal bodies, Substantive motion, Bodily resurrection.

* Bu çalışma, "el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi" adlı doktora tezi (Ankara Üniversitesi, 2018) esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Sublime Wisdom: Philosophical-Theological Thought of Mulla Sadra." (Phd Dissertation, Ankara University, Ankara/Turkey, 2018).

Atıf/Cite As: Kavşut, Muhammet Sait. "Molla Sadrâ'da Ölümsüzlük Düşüncesi". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 433-461.

Summary

Human-being's fundamental interest to his destiny and the long for eternal life are widely shared concerns. Eternal life expectancy of humans, in theistic religions, is explained through the "resurrection" doctrine. Philosophical approaches tend to respond to this expectation with the "spiritual immortality" thesis. However, it is not possible to claim that both theories do not confront any obstacles. For instance, identity problem of a "non-physical being" appears in the theory of spiritual immortality. In corporeal/physical resurrection theories, uniformity of temporal corpse and celestial corpse has been criticized in many ways by some religious scholars like İbn Sina (d. 428/1037). Therefore, the debate concerning the form of existence after demise is not a simple one to surmount.

Mulla Sadra has developed original theories in many fields of philosophy. His teachings have been labeled as 'sublime wisdom' (*al-hikmah al-mute'âliyah*) by his students and disciples. These teachings have left significant traces in Islamic thinking for four centuries. The 'sublime wisdom' which appears as a novel branch of Islamic philosophy presents doctrinal solutions for different theological problems. The nature of celestial life and veracity of resurrection are among these main problems. In this article, Sadra's philosophic approach to this eternal problem and his reasoning methodology will be treated.

Sadra's theories of 'substantial movement', 'abstractness of imagination capacity' and 'celestial corpse' constitute the main parameters on this issue. In this context, Sadra offers an authentic resurrection theory which depends on existential maturation of soul and uninterrupted evolution of "conscious". This situation is a natural result of the robust relation between Sadra's eschatological philosophy and psychology. In other words, Sadra's ontology (*me'âd*) theory is in conformity with his theological anthropology. Sadra's anthropology which depends on gradual ascension of soul, in the metaphysical space as well, transforms into metaphysical rebirth after the death of corpse.

In this article, whilst explaining Sadra's resurrection imagination his philosophical masterpiece *al-Asfar al-Arba'ah* is taken as primary reference. In addition to this, frequent references are made to Sadra's other books, such as *al-Shavahid al-Rububiyyah*, *al-Mabda' wa'l-ma'âd* and *al-Mazahir al-Ilâhiyyah*. An accurate analysis and interpretation of Sadra's ideas and theories certainly requires mastering other philosophical theories as well. For that reason, where applied, references to the theories of Aristotle, Plato, İbn Sina, Fârâbî and İbn Arabî are made. Thus, Sadra's resurrection theory is treated not only in a descriptive approach but also in an analytical perspective.

In the first part of this article, an extensive assessment of resurrection theories in the Islamic philosophical tradition from Sadra's perspective will be made. In this way, general framework of the problematic and main tendencies and boundaries

of Sadra's immortality idea will be determined. In the second part, doctrinal construction process of Sadra's resurrection theory is explained. In this context, eleven fundamental principles of this theory are analyzed in detail. Responses from Sadra's perspective will be sought to some fundamental eschatological problems, such as "protection of individual conscious", "nature of celestial life" and "criteria of individual uniformity". In the third and last part, where the target is narrowed in a logical coherence, the theme of "celestial/ethereal corpse" which characterizes Sadra's resurrection theory will be studied in detail. It is of vital importance to clarify this subject which permits to interpret Sadra's physical resurrection theory from a spiritual view. An accurate understanding of resurrection in Sadra's eschatology depends on a proper analysis of celestial corpse theory.

Consequently, Sadra's resurrection theory constitutes a new and original theory in Islamic eschatological heritage. For the first time, resurrection metaphysics and theological anthropology are combined in a synthesis and in this way persuasive responses are developed to many fundamental eschatological problems. Finally, despite the logical speculative nature of this theory, its construction in a systemic discourse renders Sadra special and different.

Giriş

İnsanın nihâî mukadderatına ilişkin temel ilgisi ile ebedî yaşam özlemi, herkesçe paylaşılan ortak kaygı ve arzuların birini oluşturur.¹ İspanyol düşünür Miguel de Unamuno (ö. 1936) yaratılıştan gelen hayatta kalma arzusunun şu trajik sözlerle tasvir eder: “*Sen, ben ve Spinoza, hiçbir zaman ölmek istemeyiz ve hiçbir zaman ölmek için can atışımız, bizim gerçek özümüzdür...*”² İnsanın gelecek hayat beklentisi, teistik dînî inançlarda ‘yeniden diriliş’ öğretileri-akîdeleri ile karşılanırken, felsefi yaklaşımlarda ise ‘ruhsal ölümsüzlük’ tezleriyle cevaplanmaktadır.³ Bu bağlamda

¹ Ferdinand Santos – Santigao Stia, *Personal Identity The Self and Ethics* (London: Palgrave Macmillan, 2007), 1-2.

² Miguel De Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, trc. Osman Derinsu (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986), 12, 53.

³ Ölümsüzlük ya da yeniden yaratılış düşüncesi için dînî ve felsefi literatürde oldukça zengin bir kavram yelpazesi kullanılmaktadır. Bu bağlamda ‘meâd’, ‘ba’s’, ‘haşr’, ‘neşr’, ‘iâde’ ve ‘neş’et-i sâni’ gibi terimler, âhiretteki dirilişi ifade etmek için kullanılan sözcüklerden bazılarıdır (İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-Meâd* (Hasan el-Âsî: *Mukaddime*), thk. Hasan el-Âsî, Tahran, 1424, 13-15). Bu kavramlar içerisinde en yaygın şekilde kullanılan ise ‘meâd’dir. Sözlükte; ‘dönüş ve varış yeri’ anlamına gelen bu terim, genel olarak ölüm sonrası varoluşu tanımlar (İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1993), 3: 317). Bağımsız bir disiplin olarak ise meâd, nefsin ölüm sonrası durumunu, bedenle mutlak veya rölatif ilişkisini konu edinen ilim dalıdır (İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-Meâd* (Hasan el-Âsî: *Mukaddime*), 15). Kavramın felsefi ve teolojik gelenekte ise aynı değerler dizisi içinde kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Söz gelimi kelâm terminolojisinde meâd, ‘iadenin imkanı’ bağlamında bedenin ikinci kez yaratılışı ya da dağılan vücut parçalarının yeniden terkihi olarak yorumlanmaktadır (Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal* (Umman: Dârü’r-Râzî, 1411), 538, 555; Ebü’l Meâlî Rüknüddîn el-Cüveynî, *Kütübü’l-İrşâd ıla Kavâti’l-Edilleti fi Usûli’l-İ’tikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416), 149; Ebü Hamîd el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1409), 133-134). Felsefi literatürde ise ölüm sonrasında nefsin soyut ve akli bir cevher olarak varlığını devam ettirmesi, kavrama yaklaşımın temel parametresini oluşturur (İbn Sina, *el-Adhaviyye fi’l-Meâd*, 131-132). ‘Ba’s’, ‘haşr’, ‘neşr’, ‘iâde’ ve ‘neş’et-i sâni’ gibi terimler ise genel olarak ‘meâd’ kavramıyla ‘sinonim’

ölüm sonrası varoluşa ilişkin felsefî nitelikli kanıtlar ağırlıklı olarak 'ölümsüzlüğü' savunduğu halde, teistik dînî inancı esas alan argümanlar ise özellikle 'diriliş' ön plana çıkarır.⁴ Bununla birlikte gerek ruhsal ölümsüzlük kuramının gerekse de bedenli diriliş öğretilerinin bütünüyle sorunsuz bir muhtevaya sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Söz gelimi ruhun ölümsüzlüğü öğretisinde cisimsel olmayan bir cevherin kişisel kimlik problemi, eş deyişle ölüm öncesi 'ben'in ölüm sonrası 'ben'le aynılığı problemi karşımıza çıkar.⁵ Bedenli diriliş öğretilerinde ise ma'dûmun iadesinin imkansızlığı kadar, âhiretteki bedenlerimizin dünyevî bedenlerle özdeşliği sorunu, başta İbn Sina (ö. 428/1037) olmak üzere filozoflarca pek çok açıdan eleştiri konusu kılınmıştır.⁶ Dolayısıyla ölüm sonrası varoluşun nasılığı, kolayca üstesinden gelinebilecek bir problem değildir.

İran'da modern zamanların en büyük filozofu olarak kabul edilen Molla Sadrâ,⁷ geleneksel İslâm okulları içerisinde tartışma konusu olan birçok felsefî-teolojik problematikle yakından ilgilenmiştir. Fikir ve öğretileri, öğrencileri ve takipçilerince 'el-hikmetü'l-müteâliye' (yüce hikmet) olarak isimlendirilmiş ve sonraki dört yüzyıl boyunca İslâm düşüncesinde felsefî ifade seviyesinde önemli izler bırakmıştır.⁸ İslâm hikmetinin yeni bir dalı olarak beliren *el-hikmetü'l-müteâliye*, felsefî mirasın pek çok farklı sahasında özgün teoriler sunmaktadır.⁹ Uhevî yaşamın mâhiyeti ve dirilişin niteliği ise bu alanların başında gelir. Çalışmamızda, düşünce tarihinin bu kadim problematiğinin Sadrâ'nın felsefî-keleâmî düşüncesinde nasıl ele alındığı ile hangi temel umdeler üzerinden çözümlenmeye çalışıldığına yer verilecektir. Sadrâ'nın bireyci bir yaratışla inşa ettiği 'cevherî hareket' (el-hareketü'l-cevheriyye), 'hayâl yetisinin soyutluğumadde dışılığı' ve 'uhrevî bedenler' (el-ebdânü'l-uhrevî) teorileri,¹⁰ meseleye yaklaşımının temel parametrelerini oluşturur. Bu doğrultuda Sadrâ, bütünüyle *nefsin varoluşsal tekâmülüne*¹¹ dayanan ve 'ben'in kesintisiz bir süreç içerisinde

(eşanlamlı) olarak kullanılmaktadır (Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 675; 2: 1570).

⁴ Turan Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", *İslâmîyât* 3/1 (Ocak-Mart 2000): 95.

⁵ Ruhun ölümsüzlüğü öğretilerine yöneltilen eleştirilerin ayrıntılı bir aktarım ve değerlendirmesi için bk. Koç, "Ölümsüzlük Düşüncesi", 78-114.

⁶ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 97-114.

⁷ Asıl adı, Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ el-Kavâmî eş-Şîrâzî olan Molla Sadrâ, 979 (1571) yılında Şîraz'da dünyaya gelmiştir. 'Sadreddin' (dinde ileri gelen), 'Sadrü'l-müteellihîn' (hakimlerin önderi) ve 'ahünd' (bilgin, üstad) lakaplarıyla anılmış ve çoğunlukla da Sadreddin Şîrâzî, Molla Sadrâ ya da Sadrâ adıyla ünlenmiştir (Ebû Abdullah Zencânî, *el-Feylosofî'l-İrânîyyi'l-Kebîr Sadreddin eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi* (Tahran: Müessesetü Keyhân, 1419), 4-6). Bu büyük filozof, araştırmamızda kısaca 'Sadrâ' olarak anılacaktır. Sadrâ'nın entelektüel biyografisi hakkında daha ayrıntılı bilgiler için bk. M. Ali Tebrizî, *Reyhânâtü'l-Edeb* (Tahran: Sadi Press, 1331/1912), 3: 458-461; M. Müderrisi Cevârdihî, *Târihu Felâsife-i İslâm* (Tahran: İlmi Press, 1336), 1: 179 vd.; M. Muhammed Tünükâbunî, *Kıyasü'l-'Ulemâ* (Tahran: İntişârât-i İlmiyye-i İslâmiyye, 1396), 328-333.

⁸ Ali Hac Hasan, *el-Hikmetü'l-Müteâliye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1426/2005), 149; Seyyid H. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhi Hikmet*, trc. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 108-109.

⁹ Söz konusu kuramların geniş bir aktarım ve değerlendirmesi için bk. Kavşut, *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefî-Kelâmî Düşüncesi* (Doktora Tezi), 117-364.

¹⁰ Aynı zamanda Sadrâ'nın felsefî-keleâmî düşüncesinin kurucu öğretileri olan söz konusu teoriler, makalemizin ilgili başlıklarında geniş bir biçimde incelenecektir.

¹¹ Sadrâ'nın *nefsin cismânî hudûsü-rühânî bekâsı* şeklinde formüle ettiği nefis kuramı, nefsin tedricî bir dönüşümle cismânî yaratılışından psikik-aklı realitesine evrimine dayanır. Bu varoluşsal tekâmülde nefis, ilkin belirsiz bir beden maddesi (nutfe) şeklinde karşımıza çıkar. Ardından, özsel (cevherî) bir

gelişimini sürdürdüğü özgün bir diriliş öğretisi sunar. Bu durum, Sadrâ'da eskatolojik düşüncenin nefis ilmi (psikoloji) ile sarsılmaz bir bağla irtibatlı kılınmasının doğal bir sonucudur. Başka bir deyişle Sadrâ'nın meâd öğretisi teolojik antropolojisiyle tam bir uyum içerisinde. Nefsin fizik-ötesi tinsel dünya da (misâl-hayâl âlemi) dâhil olmak üzere derece derece yükselişine dayanan Sadrâ antropolojisi, beden ölümüyle yeniden diriliş metafiziğine dönüşmektedir.¹²

'Üç' ana başlık altında yer vereceğimiz araştırmamızda ilk olarak, İslâm düşünce geleneğindeki yeniden yaratılış kuramlarının Sadrâ perspektifinden geniş bir değerlendirmesi sunulacaktır. Bu sayede problematiğin genel çerçevesi ile Sadrâ'nın ölümsüzlük düşüncesinin temel çizgi ve eğilimleri belirlenmeye çalışılacaktır. İkinci başlık ise Sadrâ'nın diriliş öğretisini doktrinal düzeyde nasıl inşâ ettiğine yer verir. Bu bağlamda bu öğretinin dayandırıldığı 'on bir' temel ilke¹³ ayrıntılı bir analizle ele alınarak, 'kişisel bilincin muhafazası', 'uhrevî yaşamın mâhiyeti' ve 'kişisel özdeşliğin ölçütü' gibi eskatolojik sahadaki birçok temel sorunsala Sadrâ perspektifinden cevaplar aranacaktır. Zihinsel bir insicâm içerisinde hedefin daraltıldığı üçüncü ve son başlıkta ise Sadrâ'nın diriliş kuramını karakterize eden 'uhrevî bedenler' teması detaylı bir incelemeye konu edilecektir. Sadrâ'nın cismânî dirilişi 'spritüel' bir bakışla yorumlamasını sağlayan bu temanın açıklığa kavuşturulması hayatî bir öneme sahiptir. Zira Sadrâ eskatolojisinde dirilişin temel niteliğinin yeterince doğru bir biçimde ortaya konabilmesi, uhrevî bedenler teorisinin sağlıklı bir analizine bağlıdır. Böylece analitik bir bakış açısıyla kaleme alacağımız üçüncü başlıkta, Sadrâ'nın diriliş kuramının cismânî meâdi ne denli içerdiğine de ışık tutulacaktır.

1. Dirilişin Mâhiyeti Tartışmasına Sadrâ Perspektifinden Bakış

İslâm düşüncesindeki yeniden yaratılış kuramlarının detaylı bir aktarımını gerçekleştiren Sadrâ, her bir öğretinin eksik-üstün yanlarını farklı açılardan analiz etmektedir.¹⁴ Bu bağlamda kelâmcılar, filozoflar ve İslâm sûfîlerinin diriliş öğretileri, Sadrâ tarafından kategorik olarak 'üç' başlık altında toplanır. Bunlar; 'salt bedensel diriliş', 'ruhsal ölümsüzlük' ve 'ruhun bedene iadesiyle diriliş' kuramlarından oluşan farklı türdeki zihinsel spekülasyonlar ya da itikâdî kabullerdir.¹⁵ İbn Sina'nın *el-Adhaviyye*'sinde de benzeri bir taksime yer verildiği

dönüşümle cisimsel cevherlikten tinsel-aklı bir forma uzanır. Sadrâ psikolojisinde nefsin varoluşsal tekâmülü, duyuşsal âlemde bilfiil akıl; uhrevî âlemde ise 'melek' ya da 'şeytan' formu ile tamamlanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a (el-Hikmetü'l-Müteâliye fi Esfârü'l-'Aklîyyeti'l-Erba'a)*, nşr. Rızâ Lutfî, 3. Baskı (Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1981), 8: 136-137; *el-'Arşîyye*, tsh. Gulam Hüseyin Âhânî, 2. Baskı (Tahran: İntişârat-ı Movlâ, 1402), 235; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fi Menâhici's-Sülâkiyye*, tsh. S. Celâleddin Aştîyânî (Meşhed: İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, 1401), 229; *Mefâtihu'l-Ğayb*, tsh. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1404/1984), 554-555; *el-Mebde ve'l-Meâd*, tsh. S. Celâleddin Aştîyânî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1395), 210-213.

¹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158-59; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 2: 144.

¹³ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 185-197; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 382-395; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 261-266; *el-'Arşîyye*, 245-249; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 595-600; *Zâdü'l-Musâfir*, (Aştîyânî, *Şerh ber Zâdü'l-Musâfir* içinde), 3. Baskı (Kum: Merkez-i İntişârat-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1423), 18 vd.

¹⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 163-182; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-380.

¹⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 163-165; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269-270; *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye fi Esrâri'l-'Ulûmi'l-Kemâliyye*, thk. S. Muhammed Hamaney (Tahran:

görülür: “Âhireti kabul edenler ise yalnızca beden, sadece ruhun ve bedenle ruhun birlikte dirileceğini benimseyenler olmak üzere üç gruba ayrılırlar.”¹⁶ Sadrâ, uhrevî yaşamı inkar eden materyalist-natüralist yaklaşımın varsayımları üzerinde ise fazla durmaz. Materyalist düşüncenin savunucularını öz bir ifadeyle; “savlarına güven duyulmayacak cahil bir topluluk” olarak niteler.¹⁷

Sadrâ'nın fâkihler, hadis taraftarları ve kelâmcıların çoğuna nisbet ettiği salt bedensel diriliş tezi, başyapıtı *el-Esfârü'l-Erba'a* ile diğer doktrinal eserlerinde şu şekilde tanıtılmaktadır: “Onların nezdinde ruh, latîf bir cisimden ibarettir. Tıpkı zeytin yağının zeytindeki yayılımı ya da ateşin kömürdeki akıcılığı gibi, ruh da bedende yayılmıştır. Böylece insanı biyolojik bileşenlerinden ibaret, salt fizikî (duyumsanan) bir bünye olarak kabul ederler. Bu durumun doğal bir sonucu olarak da meâdın yalnızca cismânî bir tarzda gerçekleşeceğini öne sürerler.”¹⁸

Sadrâ tarafından ana hatlarıyla aktarılan salt bedensel diriliş tezinin geleneksel İslâm düşüncesindeki ilk örneklerini, erken dönem Mu'tezile kelâmı içerisinde bulmak mümkündür. Söz gelimi Basra Mu'tezililerinden Ebubekir el-Esam'ın (ö. 200/816) meâd tasavvurunda, salt bedensel yaratılışa şu şekilde işaret edilir: “Hayat ve ruhun, beden (ceset) dışında herhangi bir şeyde devam ettiği söylenemez. Bu bağlamda gördüğüm ve müşâhede ettiğim üç boyutlu beden dışında herhangi bir (gerçeklik) bulunmaz. Ruh da bu beden aynı olup onun dışında bir şey değildir...”¹⁹ Atomist insan anlayışının bir diğer savunucusu Ebü'l-Huzeyl el-Allâf da (ö. 235/850) yeniden dirilişe salt fizikî unsurlarla yer vermektedir. İnsanı duyumsanan bedenden ibaret kabul eden Allâf, ruhu-canlılığı da beden arazi olarak yorumlar.²⁰ Söz konusu arazın yeniden tekevvünü ise dünyevî bedenlerin iadesiyle gerçekleşmektedir: “Keyfiyetini tam olarak bilmediğim renk, tat vb. arazlar gibi canlılığın da dünyevî bedenlere iadesi caizdir...”²¹ Kuşkusuz ilk dönem kelâmcılarının cismânî meâd yaklaşımlarında ‘cevher-i ferd’ (cüz-i lâ yetecezzâ: bölünmeyen parça) teorisinin etkileri ise azımsanmayacak bir öneme sahiptir. İnsanın bölünmez aslî cüzlerden meydana geldiği tezi, söz konusu biyolojik parçaların beden ölümüyle yok olmadığı, dolayısıyla uhrevî neş’etin de esas maddelerin terkîbiyle gerçekleşeceği varsayımına zemin hazırlamıştır.²²

Sadrâ, salt bedensel yaratılışı savunan mütekellimlerin dirilişin gerçek mâhiyetini kavramadıklarını düşünür. Bu kimseler, yeniden dirilişi bir iman nesnesi olarak ikrar etseler de onun hakikatini idrak etmenin bir hayli uzağındadırlar.²³ Çünkü

Müessesetü Hikmeti Sadrâ, 1429), 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604-605; *Şerh-u Hidayeti'l-Esriyye*, tsh. Muhammed Mustafa (Beyrut: Müesseset-u Tarîhi'l-'Arabî, 1422), 446.

¹⁶ İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 91. Söz konusu üçlü taksimin bir diğer örneği için bk. Hâdî el-Sebzavârî, *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, (Tahran: Menşûrâtu Câmîati Tahran, 1414), 745-746.

¹⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 163-164; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 86.

¹⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165, 180; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 85.

¹⁹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980, 335-336.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl* (Kahire: Dârü'l-Misriyye, 1962), 11: 310.

²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 374.

²² Cemile Muhyiddîn el-Büşti, *Sadrüddîn eş-Şirâzî ve Mevkîfuhu'n-Nakdî mine'l-Mezâhibi'l-Kelâmiyye*, (Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-'Arabîyye, 1429/2008), 274.

²³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180.

insanın biyolojik bileşenleriyle dirilmesi, duyuşal âlemdeki varlık tarzına yeniden dönmesi anlamına gelir. Oysa ikinci neş'et, fizikî evrenin toprak ve sudan müteşekkil cismânî kesâfetinden bağımsız, varoluşun 'ikinci' (âhir) ve üstün bir evresidir.²⁴ Sadra ontik temeldeki bu eleştiriyi kişisel kimliğin tespiti meselesi üzerinden de ahlakî-hukukî düzleme taşımaktadır. Şöyle ki, dünyevî bedenlerin iadesini savunanlar insan realitesinin biyolojik parçaların yeniden terkîb ve te'lîfiyle vücûda geldiğini zannederler. Oysa âhirette dönecek olan şey (muâd), teklifle mükellef olan öznedir. Başka bir deyişle aklî ve şer'î hükümlerle yükümlü olan ve fiillere-amellere kaynaklık eden 'ben'dir.²⁵ Şu halde salt cismânî diriliş tezi, uhrevî yaşamı yorumlama türleri içerisinde en zayıf varsayımı oluşturmaktadır.²⁶ Eskatolojik temaların hissî-duyuşal bir formda algılanması genel halk kitlesi için mâzur görülebilecekse de ilim ehlinin avâm tabakasıyla aynı kanaatleri taşıması ise kabul edilemez.²⁷

İslâm düşünce geleneğindeki 'ikinci' diriliş kuramı ise meâdın yalnızca ruhsal-aklî bakımdan gerçekleşeceğini kabul eden yaklaşımdır.²⁸ Hasan Hanefî'nin (d. 1935-) salt bedensel dirilişe reddiye-tepki olarak nitelediği²⁹ bu teori, Sadrâ'nın kelâmî düşüncesinde şu sözlerle tanıtılır: "*Felâsifenin geneli ve özellikle de meşşâî gelenek, meâdın salt rûhânî bakımdan gerçekleşeceğini kabul etmektedir. Onların nezdinde yalnızca aklî ölümsüzlükten söz edilebilir. Çünkü nefsin bedenle bağıntısının sona ermesiyle birlikte beden cisimsel sureti ve maddî arazları yok olmaktadır. Çürüyüp giden bedenin âhirette tekrar iadesi ise ma'dûmun iadesindeki imkansızlık sebebiyle düşünülemez. Oysa kendisine yokluğun erişmediği nefis, soyut bir cevher olarak bâkidir. Nitekim nefis, bedenin tabii ölümünün ardından soyut-ayrık akıllar âlemine dönmektedir.*"³⁰

Sadrâ, ruhsal ölümsüzlük teorisinin eleştirisinde ise özellikle peripatetik tezleri hedef almaktadır. Bu bağlamda onun ruhsal ölümsüzlük spekülasyonuna getirdiği en önemli eleştiri, bu teorisinin eskatolojik temaları soyut mâhiyetler ve salt aklî formlara indirgemesidir.³¹ Zira meşşâîlerin terminolojisinde cennet ve içindeki tüm enstrümanlar (hûri, köşk vb.), ma'kûlâtın (düşünürlükler) idrakinden kinâye olarak kullanılır. Onlar, ruhsal ölümsüzlüğün Arap ve İbrânîlerin eğitimsiz insanlarına (eclâf) cismânî istiârelerle teşbîh ve temsîlî bir üslupla anlatıldığını düşünürler.³² Böylece cennet nimetlerini, tümel bilgilerin idrakinden hâsıl olan 'aklî-manevî' durumlara indirgerler. Aynı şekilde cehennem motiflerini de nefsin çirkin ve kınanmış vasıflarından duyduğu manevî elemle te'vîl ederler.³³ Onların nezdinde uhrevî saadet ve şekâvet, tıpkı rüya olgusunda hissedilen zevk ve acılara benzer.

²⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 153.

²⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 164.

²⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 171-172.

²⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180-181.

²⁸ Söz konusu kuramın İslâm düşünce geleneğindeki bazı örnekleri için bk. İbn Sina, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, 127-143; Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla -İdeal Devlet-*, trc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 2004), 102-103.

²⁹ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Savrâ*, Kahire, ts., 4: 488.

³⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165. Ayrıca bk. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604; *el-Mezâhiru'l-İllâhiyye*, 85.

³¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180, 214-215; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 413-414.

³² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 214-215.

³³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 180.

Fakat âhiretteki mutluluk ve elem, etki ve saflık bakımından rüyadakinden çok daha üstün ve tamdır.³⁴ Sadrâ, cahilce bir spekülasyon olarak nitelediği bu varsayımların, ilâhi nassları zâhirî anlam ve metinsel bağlamlarından kopardığını kaydeder.³⁵ Dahası vahiyssel bildirimlerde açıkça beyân edildiği şekliyle dirilişin beden ve ruhla gerçekleşeceğini kabul etmeyenler, büyük bir iman nesnesini inkâr ettiklerinden, aklen ve şer'an 'kâfir' olmuşlardır.³⁶

Sadrâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*,³⁷ *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*³⁸ ve *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*³⁹ gibi sistematik eserlerinde cismânî meâdî inkâr edenleri küfürle itham etmesi, Ebû Hamîd el-Gazzâlî'yle (ö. 505/1111) benzer bir perspektife sahip olduğunu akla getirmektedir.⁴⁰ Bununla birlikte felsefî şaheseri *el-Esfârü'l-Erbaa'* da ise bedenli dirilişin inkâr edenleri daha seçici bir retorikle eleştirmektedir: "*Her kim bunu (cismânî ve rûhânî diriliş) inkâr ederse; hikmet bilgisinde eksik-kusurlu bir kimsedir. Ayrıca, bu kabulünden ötürü birçok Kur'an nassını da yok sayması gerekir.*"⁴¹

Açık bir şekilde görüldüğü üzere Sadrâ'nın kelâmî düşüncesinde 'salt bedensel diriliş' ve 'ruhsal ölümsüzlük' teorileri herhangi bir açıdan kabul görmediği gibi, şiddetli tenkitlere maruz kalmaktadır. Böylece zihinsel bir insicâm içerisinde hedefini daraltan Sadrâ, İslâm düşünce geleneğindeki 'üçüncü' diriliş kuramının analizine geçer. Âhiretteki dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını savunan bu doktrin,⁴² Sadrâ perspektifinden şu şekilde sunulur: "*Gazzâlî, Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 319/931) ve Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) gibi birçok ârif ve mütekellim ile Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Allâme Hillî (ö. 726/1325) gibi İmâmiyye önderleri, ruh ve bedenin birlikte dirileceğini kabul etmişlerdir. Buna göre soyut bir cevher olan nefis, ikinci neş'ette bedene iade olunacaktır.*"⁴³ Sadrâ bu kuramın kendi içinde iki kısma ayrıldığını kaydeder. Bunlardan ilki, dirilişin dünyada sahip olunan bedenin 'aynıyla' gerçekleşeceğini kabul eder. İkincisi ise nefsin dünyadakine 'benzer bir bedene' (misl:replica) döneceğini varsayar.⁴⁴ Bununla birlikte 'aynılık' ve 'benzerliğin' tespitinde temel ölçütün ne olacağı ise üzerinde ihtilaf edilen bir diğer problematiktir. Söz gelimi vücudun şekil, hat ve organlarının her biri mi kişisel özdeşliğin temininde temel ölçüt olarak alınacaktır? Sadrâ, âlimlerin önemli bir kısmının bu sorun karşısında benzer

³⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 150-151.

³⁵ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 413.

³⁶ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604-605.

³⁷ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376.

³⁸ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270.

³⁹ Sadrâ, *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85.

⁴⁰ Gazzâlî'nin 'âlemin kîdemi, 'Allah'ın tikelleri (cüz'ıyyât) bilmesi' ve 'cismânî haşır' meselelerinde filozoflara yönelttiği eleştiriler ve küfür ithamı için bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Şems et-Tebrîzî, Tahran, 1424, 293-295; *el-Munkuzu Mine'd-Dalal -Dalâletten Hidayete-*, trc. Yapla Pakiş (İstanbul: Umran Yayınları, 1998), 43-45.

⁴¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167.

⁴² Dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını kabul eden yaklaşımın İslâm düşünce geleneğindeki bazı örnekleri için bk. Râzî, *el-Erbaîn fi Usûli'd-Dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Küllüyyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 2: 59-61; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 273 vd.

⁴³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165. Ayrıca bk. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85.

⁴⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 85.

bedenle diriliş teorisine yöneldiğini aktarır. Çünkü cehennem azabında ciltlerin yenileneceğine işaret eden naslar,⁴⁵ âhirette dönecek olan şeyin dünyevî bedenlerin aynı olmadığını ortaya koymaktadır.⁴⁶

Sadrâ'nın yukarıda ana hatlarıyla özetlediği cismânî ve rûhânî diriliş teorisinin, teolojik gelenek içerisinde yaygın bir kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Söz gelimi Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210),⁴⁷ Gazzâlî⁴⁸ ve Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153)⁴⁹ gibi Eş'arî mektebinin önde gelen düşünürleri, dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını öngörmüşlerdir. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinde bu kuramın genel çerçevesini şu şekilde çizer: "*Âhirette duyuşal zevklerden daha büyük haz türleri olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra nefsin ölümsüzlüğe kavuştuğunu biz de inkar etmiyoruz. Kuşkusuz nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden âhret anlaşılmaz. Fakat filozofların cesetlerin dirilmesini, cennetteki cismânî zevkleri ve cehennemdeki fizikî acıları inkar etmelerine karşı çıkmaktayız. Şu halde rûhânî ve cismânî olmak üzere iki mutluluğun birlikte gerçekleşmesini engelleyen nedir?...*"⁵⁰

Sadrâ açısından İslâm düşünce geleneğindeki diriliş öğretileri içerisinde gerçeğe en yakın olanı, üçüncü kuramdır. Faziletli ve muhakkik âlimler tarafından savunulan bu teori, nefsi cismânî bir formda yorumlamadığı gibi, bedenli dirilişi de yok saymamaktadır.⁵¹ Ne var ki Sadrâ, bu kuramı da –özellikle– benzer bedenle diriliş bağlamında eleştirmekten geri durmaz. Ona göre âhirette dönecek olan şey, nefis ve beden olarak 'aynen' bu kişidir. Bir diğer deyişle âhiretteki nefis, bu dünyadaki nefsin; beden de ilk yaratılıştaki bedenin 'aynı'dır.⁵² Öyle ki; "*Âhirette herhangi birini göreceksin; onu dünyada tanıdığım şekliyle gördüm dersin.*"⁵³ Sadrâ'nın bireysel kimlik ve kişisel özdeşliğin önemine dikkat çeken bu sözleri, insanın fizikî bedenlerin biyolojik bileşenleriyle yeniden yaratılacağı şeklinde hatalı bir okumayla sonuçlandırılmamalıdır. Zira ilerleyen başlıklarda geniş bir biçimde inceleneceği üzere, Sadrâ eskatolojisinde uhrevî yaşam için öngörülen beden, öte dünyanın fizik üstü varlık realitesine uygun 'uhrevî-semâvî' formlardır.⁵⁴

Şimdiye değin aktarılan bilgiler ışığında, Sadrâ'nın ölümsüzlük problemine yaklaşımını ana hatlarıyla şöylece özetlemek mümkündür: Sadrâ, salt bedensel diriliş kuramını kesin bir dille reddetmekte, bu teoriyi eskatolojik yaklaşımlar içerisinde en zayıf varsayım olarak değerlendirmektedir.⁵⁵ Peripatetik felsefede öngörülen varlığa ruhsal olarak devam edildiği tezi de Sadrâ tarafından kabul

⁴⁵ Bk. en-Nisâ 4/56.

⁴⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165-166; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 375-376.

⁴⁷ Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, 2: 59-61.

⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 273 vd.

⁴⁹ Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Bedrân, Kum, 1405, 2: 338.

⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 273-274; *Tehâfütü'l-Felâsife (Felsefe ve Ölümler Ötesi)* içinde, trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 73.

⁵¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 181.

⁵² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270.

⁵³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 605.

⁵⁴ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31-32; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 616; *Esrârü'l-Âyât*, 205-206.

⁵⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 165, 171-172, 180; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 374-375; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 269; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 85.

görmez ve ilahî nassların-şeriatın inkârı olarak yorumlanır.⁵⁶ Dirilişin ruh ve beden birlikteliğiyle olacağını savunan doktrin ise Sadrâ'nın meâd tasavvurunda gerçeğe en yakın görüş olarak yüceltilmektedir.⁵⁷ Şu halde dirilişin cismânîliği-rûhânîliği tartışmasında Sadrâ'nın kelâmî perspektifinin *cismânî ve rûhânî diriliş* kategorisine dâhil edilmesi mümkündür. Bununla birlikte Sadrâ eskatolojisinde ruhun bedene iadesi, diğer öğretilerden tamamen farklı bir muhtevada, özel bir üslupla (uhrevî bedenler) yorumlanmaktadır. Sadrâ'nın diriliş öğretileri içerisinde özel bir paye biçtiği⁵⁸ bu kuramın ayrıntıları ise bir sonraki başlıkta detaylı bir analize konu edilecektir.

2. Sadrâ'da Diriliş Öğretisinin Temel Umdeleri

Önceki başlıkta aktarılan bilgiler Sadrâ'nın diriliş öğretisinin anlaşılmasına düşünsel bir zemin hazırladığı gibi, bu kuramın karakteristik ilkelerine de telmihte bulunmaktadır. Şöyle ki, özgün bir perspektifle inşâ edilen bu teori dünyevî bedenlerin iadesini savunan klasik kelâmî düşünceyle, varlığa ruhsal olarak devam edildiğini kabul eden felsefî doktrine, eleştirel bir cevap niteliğindedir. Bu başlıkta, Sadrâ'nın diriliş öğretisini 'iki' temel postulat-aksiyom ve 'on bir' temel umde üzerinden nasıl inşâ ettiğine yer verilecektir. Her bir ilkenin detaylı analizlerini gerçekleştirirken, bu öğretinin merkezi temalarına da ışık tutulacaktır. Ayrıca 'kişisel bilincin muhafazası', 'uhrevî yaşamın mâhiyeti', 'kişisel özdeşliğin ölçütü' gibi, yeniden diriliş metafiziğinin birçok temel problematiğine de Sadrâ perspektifinden cevaplar aranacaktır.

Sadrâ diriliş kuramını va'z ederken, 'ereksel ilke' (el-mebdeu'l-ğâî) ve 'fâil ilke' (el-mebdeu'l-fâilî) olmak üzere iki temel postulattan hareket eder. *Ereksel ilke*, cevherî tabiatlar için bir gayenin gerekliliğinin ortaya konmasıdır.⁵⁹ Sadrâ bu anlamda Allah'ın amaçsız hiçbir şey yaratmadığını, kemâle ulaşma arzusunun-ıştiyâkını varlıkların özüne zerk ettiğini düşünür. Mümkînâtın ulaşmaya çalıştığı gaye ise ilk yaratılıştaki durumlarından çok daha yüksek ve üstün olan bir konumdur.⁶⁰ Böylece tüm fenomenler cevherî bir dönüşüm içerisinde erekselliklerini gerçekleştirmeye çalışırlar. Kozmik tekâmüle iştirak eden varlıklar içerisinde en önemli paye ise insana aittir. Çünkü sadece insan, en düşük mertebeden (cismânî suret) en yükseğe doğru (bilfiil akıl) varoluşsal bir gelişim gösterir.⁶¹

Ereksel ilkenin Sadrâ'nın teolojik antropolojisi ile eskatolojik düşüncesindeki en önemli sonucu, insanın bir süreç içerisinde, 'oluşa gelen' bir varlık olarak kabul edilmesidir. Başka bir deyişle insan, vücûdun (varoluş) kristalize olmuş, 'donuk' bir ögesi değil, gelişim ve dönüşümünü mütemâdiyen sürdüren ve farklı formlarda var olmaya devam eden 'aktif' bir öznesidir: "*Kuşkusuz insan için*

⁵⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 167; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 376; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 270; *el-Mezâhirü'l-İlâhiyye*, 85; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 604-605.

⁵⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 181.

⁵⁸ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 381-382; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 605.

⁵⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 159; Büştî, *Sadrüddin eş-Şirâzî*, 286; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh- Beden İlişkisi", 97.

⁶⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 243-244.

⁶¹ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât ve Envâri'l-Beyyinât*, tsh. Muhammed Hacevî (Tahran: Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1401), 184.

varoluşun farklı makam ve dereceleri bulunur. Bu derecelerden bazıları, vücûdun (varlık) tamlığı ve yoğunluğu açısından diğerlerinden daha üstündür... Dünyevîlik ve uhrevîlik de bu bağlamda insanın iki cevherî niteliğinden ibarettir. Ya da zâtının varoluşsal iki evresidir. İnsan, yaratılışından itibaren derece derece yükselmekte ve varoluşun evrelerinde tadrîcen yetkinleşmektedir...⁶² Şu halde insanın varoluş düzlemleri yekdiğerinden bağımsız olmadığı gibi, ölüm de bu evreler arasındaki irtibatı koparan bir fenomen değildir. Aksine ölüm, dünya menzillerinin son; âhiret menzillerinin ise ilk durağıdır.⁶³ Aynı şekilde diriliş de tıpkı ceninin (fetüs) anne rahminden doğuşu gibi, nefsin beden maddî izlerinden sıyrılışını ifade eder.⁶⁴

Sadrâ, kelâmcıların ve özellikle de Râzî'nin meâdı temellendirmek isterken Allah'ın eşyaya dâhil ettiği yetkinleşme gayesini ve mevcutlar arasındaki varoluşsal irtibatı yok ettiğini savunur.⁶⁵ Ona göre mütekellimler, uhrevî yaşamın imkânına salt Tanrısal kudret açısından yaklaştıklarından, ikinci neş'etin delili olarak zikredilen vahiy pasajlarını da yanlış yorumlamışlardır. Söz gelimi Allah'ın ikinci yaratılışın imkânı olarak nutfe ile başlayan gelişim evrelerine dikkat çekmesi,⁶⁶ kelâmcıların sandığı üzere iadenin 'ibdâ' ve 'inşâdan' (maddesiz icat) daha kolay gerçekleşeceğini anlatmaz. Aksine, cenindeki gelişim evrelerinin daha üstün bir amaca yönelik olduğuna işaret eder. Bu da gayelerin gayesi, iştîyâk ve hareketlerin son noktası olan Mevlâ'ya ulaşma ereğidir.⁶⁷ Çünkü insan için kemâle doğru tabîî bir teveccüh ve fa'al ilkeye yaklaşma konusunda da fitrî bir din söz konusudur. İnsanın layık olduğu asıl yetkinlik ise fenomenler dünyasında değil, yalnızca âhiret yaşamında elde edilebilir. Nitekim cevherî hareketle, cismânî suretten peşi sıra nebâtî, hayvânî ve insânî forma evrilen nefis, dünyevî varoluş aşamalarını tamamlamakta ve uhrevî neş'ete yönelmektedir. Kesintisiz bir biçimde gerçekleşen bu fitrî hareketin sonucunda da artık kuvveden fiile, yani dünyadan âhirete çıkmaktadır.⁶⁸

Görüldüğü gibi, Sadrâ'nın teolojik antropolojisinde insan 'bitişik' ve 'tedrîcî' bir süreç içerisinde oluşa gelmekte, bu kesintisiz tekâmül beden ölümüyle de yeniden diriliş metafiziğine dönüşmektedir. İnsanda doğuştan gelen yetkinleşme arzusu cevherî hareketle somut bir gerçeklik kesbettiğinden, nefsin varoluşsal tekâmülü uhrevî yaşamın en temel argümanı olarak karşımıza çıkar: "Bizim nezdimizde uhrevî yaşamı temellendiren en önemli kanıt, tabîî hareketlerin ve özellikle de insandaki cevherî hareketin bir amaca yönelik olduğunun ortaya konmasıdır..."⁶⁹

Sadrâ'nın diriliş öğretisinde ikinci temel postulat olan 'fâil ilke' ise öte dünyanın fizik üstü varlık realitesine dikkat çeker. Başka bir deyişle Tanrısal kudretin ikinci neş'ette maddi bir kökenden (tekvîn-tahlîk) değil, salt 'ibdâ' ve 'inşâ' türünde

⁶² Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 183.

⁶³ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 185; *Zâdü'l-Musâfir*, 24.

⁶⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 287; *Esrârü'l-Âyât*, 183-185.

⁶⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158.

⁶⁶ Söz konusu âyetler için bk. Kehf 18/37; Hacc 22/5.

⁶⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158-159; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh- Beden İlişkisi", 96.

⁶⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 159; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh- Beden İlişkisi", 96-97.

⁶⁹ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 184.

ortaya çıkışını anlatır.⁷⁰ Sadrâ, ikinci yaratılışın maddî bir köken ya da ilke üzerinden gerçekleşmeyeceğini kanıtlamak için kelâmcılarla oldukça uzun tartışmalara girer.⁷¹ Bu bağlamda özel olarak ilgilendiği teolojik argüman ise kelâmcıların ma'dûmun iadesindeki imtinâyı/imkansızlığı ortadan kaldırmak için geliştirdikleri 'eczâ-i asliyye' (asli parçalar) formülasyonudur. Sadrâ'ya göre bu kuram, filozofların eleştirilerini yeterince ilzâm etmediği gibi, birkaç yönden de eleştiriye açıktır: İlk olarak, dirilişin vücudun aslî parçalarının yeniden te'lîf ve terkîbiyle gerçekleşeceği varsayımı, hayat-canlılık olgusunu izâfiyet kategorisine indirgemektedir. Zira ölüm, vücut parçaları arasındaki nazım ve tertibin yok oluşuyla açıklanmakta, yeniden diriliş de muteber bir te'lîfin yeniden teşekkülüyle izah edilmektedir. Oysa canlılığın izâfi bir olgu olmadığı açıktır.⁷² İkinci olarak, vücut parçalarının mutlak bir biçimde ya da özel bir nazımla yeniden terkîbi, ölen şahsın aynen iadesini gerektirmez. Söz gelimi Zeyd'in dağılan parçaları içi dolu bir küre biçiminde bir araya getirilecek olsa, bu objenin Zeyd'in şahsı olduğu söylenebilecek midir!⁷³ Üçüncü olarak ise bu teori iki nefisli bir beden gerektireceğinden, bir anlamda tenâsühe kapı aralanmaktadır ki bu da geçersizdir.⁷⁴

Sadrâ'ya göre, öte dünyayı maddî bir formda algılamanın en temel nedeni, fizikî etkenlerle kuşatılan insanın bu dünyanın geçici metalarına duyduğu iştihâktır. Pek çok insan, alışagelmış cismânî arzuları terk edemediğinden, bambaşka bir hayat ve evren fikrini anlamakta güçlük çeker. Yine birçok kişi, âhiret yaşamını ve uhrevî nimetleri maddî dünyaya benzer bir biçimde düşler. Şu farkla ki, dünya nimetlerinin gelip geçici, âhiret nimetlerinin ise zengin ve kalıcı olduğuna inanırlar. ⁷⁵ Oysa varoluşun özel ve farklı bir türü (nahv) olan meâd, fizikî dünyanın maddî ve konumsal (vaz'î) realitesiyle özünden çelişmektedir. Söz gelimi duyu güçlerince algılanması mümkün değildir. Bu sebeple de *gayb âlemi* olarak adlandırılmıştır. Alegorik bir anlatımla; "*Ruhun, insanın bâtinî (içsel) gerçekliğini temsil etmesi gibi, âhiret de bu dünyanın bâtinî düzlemini teşkil etmektedir.*"⁷⁶

Sadrâ, ikinci neş'etin salt 'ibdâ' ve 'inşâ' tarzında gerçekleşeceğine zengin delillendirmelerle dikkat çekmektedir. Buna göre uhrevî varoluş, madde (heyula) ile ortaklaşan kabul edici bir cihetle değil, salt fi'liyet yönünden hâsıl olmaktadır. Nitekim yaratıcının şanına yakışan 'fâillik' de 'tekvîn-tahlik' (maddî bir asıldan icat) türünden olmayıp, 'ihtira' ve 'inşâ'dır.⁷⁷ Bu anlamda yaratıcının özel fiilini niteleyen 'ibdâ' ve 'inşâ', cüzlerin terkîb ve te'lîfinden çok daha üstün ve şereflidir. Ayrıca, uhrevî yaşamın sermedî, saf ve üstün varlık realitesi, yeniden terkîbin aksine ikinci bir inşâ tarzında vücûd bulmayı gerektirir. Kaldı ki, maddî kayıtların

⁷⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 160-161.

⁷¹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 153-158, 168-171.

⁷² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 169; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", 101.

⁷³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 169.

⁷⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 170; Koç, "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi", 100-101.

⁷⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 157-158.

⁷⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 157-158.

⁷⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 161; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 664.

uzağında gerçekleşecek olan uhrevî varoluş, ilk illetten-en yüce ilkedden daha yakın bir tarzda feyezân edeceğinden, çok daha kolay ve hızlı bir biçimde gerçekleşecektir. Bu sebeple de vahiy metninde kıyametin kopuşu; “göz açıp kapayıncaya dek” (en-Nahl 66/77) şeklinde nitelenmiştir.⁷⁸

Sadrâ yukarıda aktarılan iki temel postulata ilaveten, diriliş öğretisini ‘on bir’ ilke üzerinden inşa etmektedir. *el-Esfârü'l-Erba'a*,⁷⁹ *el-Mebde ve'l-Meâd*,⁸⁰ *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*,⁸¹ *el-Arşîyye*,⁸² *Mefâtihu'l-Ğayb*⁸³ ve *Zâdü'l-Musâfir*'de⁸⁴ yer verilen bu umdeler, yalnızca Sadrâ'nın diriliş kuramını temellendirmekle kalmaz. Aynı zamanda ‘kişisel özdeşliğin ölçütü’, ‘günlük tecrübelerle eşlik eden bilincin muhafazası’ vb. eskatolojik sahadaki birçok temel meselenin çözümünde de anahtar bilgiler sunar. Sadrâ'nın felsefi-keâmî düşüncesinin kurucu öğretileri de olan bu temel umdeler, mezkûr eserlerin detaylı bir araştırmasıyla ortaya konacaktır.

2.1. Varlığın Asâleti: Diriliş Öğretisinin Kurucu İlkesi

Hikmetü'l-müteâliye'nin bu kurucu öğretisi, varlığın âyansal gerçekliğini anlatır. Aynî bir hüviyet olan varlık (vücûd), aklî soyutlamalarla (intiza') elde edilmediği gibi, ikinci ma'kûllerden de (ma'kûlât-i sâni) değildir.⁸⁵ Bu bağlamda vücûdun asıl oluşu; somut etki-etkilenmeler içerisindeki nesnel gerçekliğini,⁸⁶ ilâhî yaratmanın bizatihi objesi oluşunu⁸⁷ ve yaratıcının etkisinin-eserinin kendisiyle tezâhürünü⁸⁸ ifade etmektedir. Mâhiyet ya da şey'iyet ise gölgenin aslını takip etmesi ya da suretin aynada yansması gibi varlığa tâbidir ve zihinde onu izlemektedir.⁸⁹ Sadrâ bu ilkeyle diriliş kuramına sağlam bir düşünsel temel kazandırmayı hedefler. Zira sonraki pasajlarda görüleceği üzere, Sadrâ'nın diriliş öğretisinin diğer umdeleri, varlığın asâleti ilkesinin doğrudan ya da dolaylı bir sonucudur.

2.2. Varlığın Teşahhûsu (Belirginleşme)

Her varlık, özel bir varoluşla (vücûduhu'l-has) vücûda gelerek dış dünyada somut bir ferdiyet-belirginlik kesbilmektedir.⁹⁰ Bu anlamda realitede eşyaya hakikatini veren şey, varlıkların farklı kemâl derecelerindeki saf ve kendine özgü varoluşudur.⁹¹ Cumhuriyet nezdinde ‘eşyanın belirleyicileri’ (müşahhasât-ı eşya) olarak kabul edilen nitelikler ise yalnızca bireysel hüviyetin birer belirtisi ve

⁷⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 161-162.

⁷⁹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 185-197.

⁸⁰ Bk. Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 382-395.

⁸¹ Bk. Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 261-266.

⁸² Bk. Sadrâ, *el-Arşîyye*, 245-249.

⁸³ Bk. Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 595-600.

⁸⁴ Bk. Sadrâ, *Zâdü'l-Musâfir*, 18 vd.

⁸⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 57-58; 9: 185; *el-Meşâir*, 2. Baskı (Tahran: Mektebetü't-Tahûrî, 1404), 8.

⁸⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 49, 58, 67; *el-Meşâir*, 7, 24; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 6; *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd (Mecmûatü Resâil-i Felsefî li-Sadri'l-Müteellihîn içinde)*, tsh. Hâmid Nâci İsfahânî, (Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417), 182-183.

⁸⁷ Sadrâ, *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd*, 182.

⁸⁸ Sadrâ, *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd*, 182-183.

⁸⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 2: 236; *el-Meşâir*, 8.

⁹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 44-45, 67; 6: 17, 20; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 10; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâtü's-Şifâ*, 63, 243.

⁹¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 104.

unvanından (alâmet-i teşahhûs) ibarettir.⁹² Sadrâ, varlığın asâleti öğretisinin doğrudan bir sonucu olan bu ilkeyle ikinci neş'ette kişisel özdeşlik problematiğini çözümlenmeyi hedefler. Bu sorunsalın nasıl çözüme ulaştırıldığı ise *yedinci ilkede* aktarılacak bilgilerle detaylıca incelenecektir.

2.3. Varlığın Teşkîki (Derecelenme)

Varlık (vücûd), varoluşun tüm düzlemlerinde aynı, fakat farklı yoğunlaşma derecelerine sahiptir. Bu anlamda her bir varlık, vücûd'tan aldığı pay ölçüsünde ontik bir derecelenme içerisindedir.⁹³ Sadrâ, varlığın teşkîkinin 'şiddet-zaaf', 'kemâl-noksanlık', 'takaddûm-teahhûr' ve 'illet-ma'lûliyet' şeklinde dört temel ilke üzerinden gerçekleştirdiğini düşünür. Bu şu anlama gelir: Varlıklar, ya 'vücûdun farklı yoğunlaşma dereceleri' veya 'öncelik ve sonralıkları' yahut da 'aralarındaki illel ilişkisi' nedeniyle birbirlerinden ayrışır ve kozmik bir hiyerarşi içerisinde mertebelenirler.⁹⁴ Böylece Sadrâ ontolojisinde mevcudâtın 'ayrışma ilkeleri' (ma bi'l-ihtilâf) ile 'ortaklaşma ilkeleri' (ma bi'l-ittifâk) tek bir gerçeklikte (vücûd) birleştirilmektedir.⁹⁵ Bu bakımdan ikinci neş'et de ilk yaratılıştan vücûd'tan (varlık) aldığı pay ölçüsünde farklılaşmakta ve daha ekmele bir surette hâsıl olmaktadır.

2.4. Cevherî Hareket: Teolojik Antropolojiden Yeniden Diriliş Metafiziğine

Sadrâ'nın özgün bir perspektifle inşâ ettiği bu kuram, İslâm düşüncesindeki geleneksel kabule⁹⁶ karşı çıkararak, nesnelere hareketin eşyanın zatından kaynaklandığını öne sürer. Fenomenler dünyasının nesnelere, 'akışkan' (seyyâl) bir hüviyete ve 'özel' bir harekete sahiptirler. Bu sebeple cisimler, içten gelen bir tepki (meyil) ile bir nitelikten diğerine evrilirler. Dış belirginliğin işaretleri olan araz ve sıfatlardaki değişim ise cevherdeki değişimin sonuç ve mertebelerinden ibarettir.⁹⁷

Sadrâ'ya göre nesnelere zâtî hareket, yeni varlıkların/cevherlerin hudûsüne yol açmamaktadır. Aksine cevherî hareket, nesnede 'fiile yakın bil-kuvve' (bil'l-kuvveti'l-karîbeti mine'l-fi'l) bir biçimde içerilen yeni bir 'zâtî niteliği' açığa çıkarır. Başka bir deyişle cevherî hareket içerisinde eşya, 'potansiyel sınırları' içerisinde taşıdığı niteliklere tekâmülî bir hareketle evrilmektedir.⁹⁸ Bu bağlamda fizikî varoluş aşamalarını cevherî hareketle tamamlayan insan, uhrevî yaşama da

⁹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 103-105; 9: 185; *el-Arşîyye*, 246; *Zâdü'l-Musâfir*, 18.

⁹³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 186

⁹⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 36, 44-45, 69-70, 6: 117; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 10.

⁹⁵ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 2: 99, 6: 17, 20; *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâti's-Şifâ* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, ts.), 63, 243; *İttisâfu'l-Mâhiye bi'l-Vücûd* (*Resâil-i Âhând* içinde), Tahran, 1302, 118.

⁹⁶ Aristoteles'in cevherî (töz) eşyadaki harekete dayanak (mevzû) kılması ve hareketi öznenin bir fiili olarak yorumlaması, başta peripatetik ekol olmak üzere İslâm düşünce geleneğinde sistematik bir etki yaratmıştır. Bu minvalde İslâm filozoflarının büyük bir çoğunluğu hareketi 'nitelik', 'nicelik', 'mekân' ve 'konum' kategorileriyle sınırlamış, cevherde hareketi ise 'oluş-bozuluş' ile özdeş kılarak reddetmişlerdir. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), XI, 1065b (5-15); İbn Sina, *eş-Şifâ: es-Simâu't-Tabiî*, thk. Said Zâiyid-İbrahim Medkûr (Kum: Mektebetü Ayetullah Mer'âşi, 1404), 98-100; *en-Necât mine'l-Farki fî Bahri'd-Delâli*, tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh (Tahran: Menşûrâti Câmîati Tahran, 1421), 205; Ebü'l-Hasan Behmenyâr, *et-Tahsil*, Tahran, 1996, 426-427.

⁹⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 39, 61-64, 86, 8: 247; *el-Meşâir*, 65-68; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 388; *Esrârü'l-Âyât*, 84-85.

⁹⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 3: 86, 104, 8: 258.

hazır bir konuma gelir. Özsel bir dönüşümle cisimsel cevherlikten psik-tinsel bir forma evrilen nefis, beden ölümüyle uhrevî varlık alanına çıkar.⁹⁹ Böylece nefsin varoluşsal tekâmülü, Sadra antropolojisini yeniden diriliş metafiziğine dönüştürmede anahtar bir ilke olarak kullanılmaktadır.

2.5. Mürekkebe Varlıkların Sureti İle 'O Şey' Olması

Her şeyin hakikati, sureti ile dir. Kerevet (tahtadan sedir) maddesiyle değil, sureti ile kerevettir. Aynı şekilde kılıç da demiriyle değil, keskinliği ile kılıçtır. Madde ise bir şeyin potansiyellik ve imkanını taşır. Ya da o şeyin etkilenim (infiâl) ve hareketlerinin konusu (mevzû) olur.¹⁰⁰ Maddenin surete nisbeti, noksanlığın tamlığa nisbeti gibidir. Şayet suretin madde ile ortaklaşmadan kâim olduğu düşünülecek olsa, bu durumda mürekkebe varlıklar varlık hakikatlerinin tamamı ile hâsıl olacaktırlar.¹⁰¹ Sadrâ bu ilkeyle insan realitesi için aslonanın 'nefis' olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla dünyevî bedenlerin 'aynıyla' iadesi de kişisel özdeşliliğin temini için gerekli bir şart değildir.

2.6. Zâtî Birliğin Çeşitliliği: Uhrevî Bedenlerin İki Anlamlı Doğasına Düşünsel Temel

Varoluşun aynı olan zâtî birlik (el-vahdetü'ş-şahsiyye), tek bir tarzda gerçekleşmez. Söz gelimi vücûd, tüm varlık düzlemlerinde aynı, fakat farklı yoğunlaşma derecelerine sahiptir.¹⁰² Aynı şekilde zâtî birliğin maddî görüngüler ile soyut cevherlerde aynı tarzda gerçekleştiği de söylenemez. Şöyle ki, siyahlık-beyazlık, acılık-tatlılık gibi zıt nitelikler tabii cisimlerde bir arada bulunmaz. Dış duyumlardan her birinin farklı organlarla gerçekleştirilmesi de bu durumun bir diğer örneğidir. Oysa nefisânî-soyut cevherler ise zıt nitelikleri basît (saf) realiteleri içerisinde birleştirmişlerdir. Bu bağlamda insan, varlık düzlemlerinde yükseldikçe eşyayı daha kapsamlı bir biçimde kuşatmakta ve mütehâlifleri de (zıt nitelikler) kendi bünyesinde toplamaktadır.¹⁰³ Sadrâ'nın bu ilkeyle uhrevî bedenlerin 'tecessüm' ve 'tecerrüd'ü bir araya getiren iki anlamlı doğasına,¹⁰⁴ düşünsel-entelektüel bir zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

2.7. Bedenin Nefis ile Teşahhûs Etmesi: Kişisel Özdeşliğin Temel Ölçütü

İnsan realitesinin biyolojik bileşenlerinde (cirm:madde) aranmaması gerektiğine dikkat çeken bu ilke, bireysel kimliğin yalnızca nefis sayesinde korunabildiğini anlatır. Çünkü insan, bedeniyle değil, nefsi ile insandır ve nefsi bâki kaldığı sürece varoluşu ve teşahhûsu devam eder.¹⁰⁵ Bu sayede beden parçaları değişse de kişi, aynı 'ben' olarak kalmaya devam eder. Sadrâ, *ikinci* ve *beşinci* ilkelerle benzer bir perspektife sahip olan bu öğretiyi, şöyle bir usavurumla da kanıtlamaya çalışır: Şayet insanın gençlik çağındaki bedeninin çocukluk ve yaşlılık dönemindeki bedeniyle aynı olup olmadığı sorgulanacak olsa, bu soruya iki farklı şekilde yanıt

⁹⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 158-159.

¹⁰⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 186-187.

¹⁰¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 187.

¹⁰² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 188-189.

¹⁰³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 189-190.

¹⁰⁴ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183.

¹⁰⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 190.

vermek mümkündür: Beden, madde ya da cins anlamında ele alındığında, bu soru olumlu bir yanıt bulmaz. Zira beden, küçüklükten ihtiyarlık dönemine değin sayısız değişimlerden geçmiştir. Bununla birlikte söz konusu değişimleri geçiren kişinin aynı şahıs olduğunu ise rahatlıkla söylemek mümkündür. Çünkü mürekkebe bir varlık olan insan, nefsi sayesinde varoluşsal sürekliliğini muhafaza etmektedir.¹⁰⁶

Bedenin nefse teşahhûs etmesi prensibi, Sadrâ eskatolojisinde kişisel özdeşlik problemiğinin çözümlenmesinde anahtar bir ilke olarak kullanılmaktadır. İnsan, varoluşun tüm düzlemlerinde farklı formlara evrilsen de nefs-beden bütünlüğüne dayanan öznel kimliği-realitesi, bitişik bir süreç içerisinde mutlak bir biçimde korunmaktadır. Kişi, fenomenal dünyanın fizikî realitesine uygun olarak, ilkin maddî bir bedenle ve noksan bir surette teşahhûs etmektedir. İkinci yaratışında ise metafiziki varlık alanının tinsel gerçekliğine uygun bir biçimde, uhrevî bir bedenle ve ekmele bir surette yaratılmaktadır. Kesintisiz bir biçimde gerçekleşen bu tekâmülde değişen şey ise yalnızca vücûd kemâlinin yoğunluğu-artışıdır.¹⁰⁷ Bedenin biyolojik, imgesel/misâlî ya da uhrevî bir formda ortaya çıkışının ise bireysel hüviyet için bir önemi bulunmaz. Çünkü teşahhûsta aslanan, kişinin bedeni-maddesi olmayıp, nefsidir.¹⁰⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erbaa'*'nin bir diğer bölümü¹⁰⁹ ile *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye* ve *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*'de ise nazariyesini bir adım ileri taşımakta ve kişisel özdeşliğin temel ölçütünü, *nefsin herhangi bir maddedeki (bi maddeti ma) bekâsı* olarak açıklamaktadır.¹¹⁰ Bu şu anlama gelir: Şekil, miktar ve boyut gibi cismânî özelliklerin, kişisel kimliğin korunmasında (bekâ-i şahsiyye) bir önemi bulunmaz. Zira bedenin teşahhûsu için aslanan prensib, nefsin herhangi bir maddedeki bekâsıdır.¹¹¹ Nefsânî suret korunduğu için, bedenin formunun değişmesi kişisel özdeşliğe bir hâle getirmemektedir: "İkinci neş'ette bedeninin hususiyetinin bir önemi bulunmaz. Âhirette dönecek şahıs için de geçerli olan; herhangi bir cismiyette teşahhûs etmesidir."¹¹²

2.8. Hayâl Yetisinin Soyutluğu: Kişisel Bilincin Muhafazası

Daha önce değinildiği üzere, hayâl yetisinin soyutluğu ve cevherî hareket kuramları, Sadrâ'nın meâd tasavvurunu şekillendiren iki merkezi temadır. Cevherî hareket, nefsin kesintisiz bir süreçle ve yetkin (tinsel) bir surette metafiziki varlık alanına çıkışını sağlarken, hayâl yetisinin soyutluğu ise eskatolojik açıdan 'üç' temel kurama kaynaklık etmiştir. Bunlardan ilki, çağdaş felsefede kişisel kimliğin temel ölçütlerinden biri olarak kabul edilen 'bilincin',¹¹³ hayâl yetisinin

¹⁰⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 191.

¹⁰⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9:98-99; Kemal Lezîk, *en-Nefsü'l-İnsâniyye inde Sadrüddîn Şirâzi*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2006), 155.

¹⁰⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 190; 200.

¹⁰⁹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 199-217.

¹¹⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 199-200; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 266-267; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 87.

¹¹¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 200; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 266; *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye*, 87; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 599.

¹¹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 200. Ayrıca bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 32.

¹¹³ Bilincin kişisel kimliğin muhafazasında taşıdığı öneme ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bk. A. Seth Pringle-Pattison, *The Idea of Immortality* (London: Clarendon Pres, 1922), 75-76.

soyutluğuyla öte dünyaya taşınmasıdır.¹¹⁴ İkinci olarak ise hayâl yetisinin madde dışılığından, uhrevî yaşamın hayâl âlemi kategorisinde gerçekleşeceği tezine ulaşılır.¹¹⁵ İkinci neş'etin, hayâl yetisindeki form ve düşüncelere göre şekillenen 'uhrevî' bir bedenle olacağı ise bu ilkeden hareketle va'z edilen üçüncü ve son varsayımdır.¹¹⁶ Şu halde hayâl yetisinin tinselliği ilkesinin, Sadrâ'nın eskatolojik düşüncesinde doktrinal bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Sadrâ, bu öğretinin eskatolojik açıdan taşıdığı öneme şu sözlerle dikkat çeker: "*Aklî çıkarımlarla temellendirdiğimiz hayâl yetisinin beden-madde dışılığı ilkesiyle kabir ahvâli, berzahın mâhiyeti, bedenlerin dirilişi vb. (eskatolojik temalar) açıklığa kavuşmaktadır...*"¹¹⁷

Sadrâ, hayâl yetisi ve diğer iç duyuların tinselliğini, ısrarlı bir tutumla dile getirmektedir. Buna göre hayâl yetisi ve diğer iç duyular, dimağda yerleşik psiko-fizikî güçler olmayıp, tamamen nefis ile kâim psişik/tinsel yetilerdir.¹¹⁸ Dolayısıyla bu kuvveler bedenın ölümüyle fesâda uğramamakta, aksine nefis ile uhrevî varlık alanına taşınmaktadır.¹¹⁹ Gerek olgusal tecrübelerimiz, gerekse de eşyaya dair tikel bilgilerimiz de bu sayede bir süreklilik içerisinde korunmaktadır.¹²⁰ Sadrâ, söz ve fiillerin öte dünyaya nasıl taşındığını dînî terminolojideki *amel defterleri* kavramıyla da örneklemeye çalışır: Söz ve fiillerin hareketin sınırlı oluşumları ve yaratılmışların maddî kalıpları içerisinde kalıcı olma şansı yoktur. Bir fiilde bulunulup bir söz söylendiğinde, bu durum, ancak kişinin nefsinde bir etki bırakabilir.¹²¹ Duyusal tecrübelerin mütemâdiyen sürdürülmesi ise nefste kalıcı izlere neden olmaktadır. Nihayetinde, manevî izler zamanla karaktere (meleke) dönüşmekte, karakter ise söz konusu eylemlerin rahatlıkla gerçekleştirilmesine izin vermektedir. Şeriat lisanında 'amel sayfaları' olarak adlandırılan belgeler de işte 'nefse-nefsin benliğine' işlenen bu te'sir ve melekelerdir: "*Ruhlarda hâsil olan bu etkiler, sayfalara işlenen nakışlar-yazılar gibidir. Nitekim şeriat lisanında da amel sahifeleri şeklinde adlandırılmışlardır...*"¹²² Böylece Sadrâ eskatolojisinde kişisel tecrübelerin bir bütün olarak hayâl yetisinde saklı tutulduğu, hey'et-karaktere dönüşen eylemlerin ise *benlik-nefis kitaplarında* ayrıca korunduğu kabul edilmektedir.

Sadrâ, hayâl yetisindeki verilerin kesintisiz bir süreklilikle korunduğuna dikkat çekmektedir. Öyle ki, ölüm anında çekilen sıkıntılar (sekârâtü'l-mevt) dahi hayâl yetisine ulaşmakta ve orada korunmaktadır.¹²³ Böylece kişi, dünyayı terk ettiğinin bilincine varır. Nefis, ölüm sonrasında ise zâtını dünyevî şekil ve hey'etlerle tasavvur etmektedir.¹²⁴ Dahası nefis, bedenini de kabirde medfûn bir surette tahayyül etmekte, böylece bedenın uğradığı cismânî elemlerden de (kabir azabı)

¹¹⁴ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221-222; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-409; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 263, 276; *el-'Arşîyye*, 248.

¹¹⁵ Bk. Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 238; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 553.

¹¹⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31-32, 225-227; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337-338; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 616.

¹¹⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 214.

¹¹⁸ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 160-161, 205, 210, 226; *el-'Arşîyye*, 236, 247.

¹¹⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221-222; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-409; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 263, 276; *el-'Arşîyye*, 248.

¹²⁰ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408.

¹²¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 290.

¹²² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 290-291.

¹²³ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 248.

¹²⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 276; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 409; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 606-607.

bizzat etkilenmektedir.¹²⁵ Görüldüğü gibi, Sadrâ düşüncesinde 'tahayyül' (imagy), irrasyonel ya da mantıkdışı bir eğlence aracı değil, duyuşsal tecrübe ile sağduyuya dayalı düşünce arasında, 'özel-tinsel' bir realiteye sahip olan imajinatif bir düşünce biçimidir.¹²⁶ Nitekim *el-Mebde ve'l-Meâd*'da tıpkı beden gibi, nefsin de beş duyu gücüne -hayâlî bir formda- sahip olduğu kabul edilir. Beş duyu gücünü nefsteki bu kuvvelerin birer gölgesi olarak yorumlayan Sadrâ, nefsin hayâl gücüyle bizzat işittiğini, gördüğünü ve algıladığını kaydeder.¹²⁷ Böylece ruhsal ölümsüzlük teorilerinde insanî kimliğin temel niteliklerinden soyutlanarak adeta bir 'hayalet' biçiminde aktarılan nefis, Sadrâ eskatolojisinde ise algısal ve bilişsel tecrübelerini devam ettiren, uhrevî âlemin aktif bir öznesi olarak sunulur.

İnsanî tecrübeler ve dünyevî kazanımların hayâl yetisinin soyutluğu sayesinde korunabilmesi, dînî-teolojik açıdan oldukça önemli sonuçları haizdir. İlk olarak, olgusal tecrübelerle eşlik eden bilincin muhafazası, uhrevî neş'ette kişisel kimlik problematiğine çözüm getirmektedir. İkinci olarak, nebevî hadislerde konu edilen 'dünyanın âhirete tarla oluşu' teması,¹²⁸ gerçek anlamda hayat bulmakta ve entelektüel-felsefî düzeyde sağlam bir temele oturmaktadır. Üçüncü olarak, 'kıyamet gününde insanın söz ve amellerini hatırlayacağını ve bunlara şâhitlik edeceğini' bildiren vahiysel pasajlar,¹²⁹ mantıksal-felsefî açıdan doğrulanmakta ve kapsamlı bir entelektüel muhtevaya kavuşturulmaktadır. Dördüncü olarak, olgusal tecrübelerle eşlik eden bilincin kesintisiz bir süreçle öte dünyaya taşınması, teklifle mükellef olan insanın ahlakî-hukukî kimliğine önemli bir katkı sağlamaktadır. Son olarak ise hayâl yetisindeki veriler ikinci neş'ete psiko-spiritüel bir cevher/arke teşkil etmekte ve böylece insan, hayâl yetisindeki formlara göre dokunan uhrevî bir bedenle vücûda gelmektedir.¹³⁰ Bu sonuncu tema, Sadrâ'nın diriliş öğretisindeki merkezi öneminden dolayı ilerleyen pasajlarda bağımsız bir başlık halinde ele alınacaktır.

2.9. Hayâlî İmajların Nefs ile Kâim Olması: Nefsin İmajinatif Yaratıcılığı

Sadrâ'ya göre hayâlî imajlar, fiilin 'fâil'le var olması gibi, bizzat nefsin yaratıcı hüviyetiyle varlık kazanırlar. Bu sebeple de nefsin psişik varlık sahası içinde onunla kâimdirler.¹³¹ Peripatetiklerin öngördüğü üzere, dimağda yerleşik mental formlar olmadıkları gibi, işrâkî düşüncede varsayıldığı üzere, makrokozmdaki misâl âleminden yansıyan 'görelî' suretler de değillerdir. Aksine hayâlî imajlar,

¹²⁵ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 276; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 409; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 607.

¹²⁶ Hayâlî imajların özel-tinsel gerçekliğine ilişkin detaylı açıklamalar için bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 300, 3: 360-361, 8: 236-237; *el-Arşîyye*, 238.

¹²⁷ Sadrâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 408-409. Ayrıca bk. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 276.

¹²⁸ Bk. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, 1351, 1: 412-413.

¹²⁹ Bk. en-Nâziât 79/35; Fecr 89/23.

¹³⁰ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 5-7, 18, 31, 225-227; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337, 349, 397; *el-Arşîyye*, 241-242; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 232; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 557, 616, *Esrârü'l-Âyât*, 142-143; *Risale-yi Se Asl*, tsh. S. Hüseyin Nasr (Tahran: Câmi'ât-u 'Ulûmi'l-Ma'kûl ve'l-Menkûl, 1381), 46-47; *el-Haşriyye*, (*Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihin* içinde), tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî (Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417), 241-242.

¹³¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 227; 9: 191; *el-Arşîyye*, 238.

yalnızca nefis ile kâimdir ve varlık realitelerini de mikrokozmdaki hayâl âleminde-yetisinde (el-âlemü's-sağîrû'n-nefsânî) bulurlar.¹³²

Hayâlî imajların nefste tahassülü, 'tekvîn-tahlik' türünden olmayıp, madde ile ortaklaşmayan 'yaratıcı' (ibdâ) bir cihetle gerçekleşmektedir.¹³³ Bu durumun, feleklerin yüksek ilkelerden (soyut akıllar) feyezânı ile örneklendirilmesi de mümkündür. Şu farkla ki, yüksek ilkelerin tasavvurları zatlarının gereği olup dış etkenlerle ilintili değildir. Hayâlî imajların belirim (tahsis) ve hazırlanışında (i'dâd) ise dış duyumların katkısı-eseri bulunmaktadır.¹³⁴ Ne var ki bedenın ölümüyle beraber, hayâlî idrak ile duyum tecrübesi arasındaki farklılık da ortadan kalkar. Başka bir deyişle ölüm sonrası varoluşta 'duyumsama' ve 'tahayyül' aynı gerçeklikte birleşmekte ve hayâl yetisi duyu güçlerinin de görevlerini üstlenmektedir.¹³⁵ Sadrâ bu noktadan itibaren nefsin imajınatif yaratıcılığının edimsel bir gerçeklik kazandığını düşünür. Zira 'imajın' (hayâl) 'duyumun' (idrak) yerini almasıyla, nefsin 'kudret', 'bilgi' ve 'arzusu' da tek bir gerçekliğe dönüşür.¹³⁶ İdrak gücü, kudretle (yaratma) birleşirken, nefsin bilgisi ise müşahhâs-haricî bir objeye (ayn) dönüşmektedir.¹³⁷ Böylece öte dünyada bir şeyin arzu edilmesi, gerçekleşmesi için yeter bir sebep olarak karşımıza çıkar: "Artık, nefsin kudret, bilgi ve arzusu tek bir şeye dönüşmüştür. Nefsin arzularına ilişkin bilinci, onlara güç yetirmesi ve isteklerinin kendisi için hazır olması anlamına gelir. Nitekim cennette nefsin isteği ve arzuları dışında bir şey bulunmaz."¹³⁸

2.10. Cismânî Suretlerin İnşasında Nefsin Fâilliği: Arzularla Yaratılan Öte Dünya(lar)

Bir önceki ilkeyle benzer bir paradigmaya sahip olan bu prensip, cisimsel formların nefsten salt 'fi'liyet' tarzında ortaya çıkışını anlatır. Buna göre, mevcut dünyada madde ile ortaklaşarak varlık kazanan cismânî formlar (şekil-suret-miktar), nefsin varlık âleminde ise salt fi'liyet yönünden hâsil olurlar.¹³⁹ Bu durumun, feleklerin aklı ilkelerden 'ibdâ' ve 'ihtirâ' biçiminde ortaya çıkışıyla örneklendirilmesi mümkündür. Aynı şekilde hayâl yetisince inşa edilen tüm suretler de nefste 'inşâ' ve 'ibdâ' tarzında hâsil olurlar.¹⁴⁰ Sadrâ, ölüm sonrasında ise hayâlî imajların duyusal formlara göre çok daha fazla gerçeklik kazandığını düşünür. Ölümle birlikte nefsin bedenle uğraşısı sona erdiğinden, hayâlî imajların etkisi ve yarattığı algısal gerçeklik de güçlenmektedir.¹⁴¹ Böylece her nefis, -kurtuluşa erenlerden olması şartıyla- kendisi için 'özel' bir âlem inşa etmeye başlar. Kişisel arzu ve isteklere göre tasarlanan bu dünya(lar)da, her bir ferдин cenneti kendine özeldir.¹⁴² Çünkü varoluşları, idrâkî-bilişsel bir realiteye dayanır ve nefis tarafından vücûda

¹³² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 302-303.

¹³³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 236; 9: 191-193.

¹³⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 236-237.

¹³⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192.

¹³⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192.

¹³⁷ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 206.

¹³⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192.

¹³⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 192-193.

¹⁴⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 8: 236.

¹⁴¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 193-194.

¹⁴² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 194.

getirilerek korunurlar.¹⁴³ Bu bağlamda kişi, âhirete irtihal ettikten sonra bu dünyada gördüğü her şeyi kendi iç dünyasında ve özel âleminde görerek yaşar.¹⁴⁴ Sadrâ'nın uhrevî yaşamın bireysel yönü ile nefsin yaratıcılığını ön plana çıkaran bu düşüncelerinin, Henry H. Price'ın (ö. 1984) 'zihinsel imajlar dünyası' teziyle¹⁴⁵ birçok açıdan benzeşmesi ise dikkat çekicidir.

2.11. Nefsin Varlık Âlemlerinin Birliği

Sadrâ, varlık skalasındaki âlemlerin sayılamayacak derecede zengin olduğunun altını çizer. Varoluşsal bir bağla irtibatlı kılınan bu âlemlerin en aşağısı, oluş-bozuluşa tâbi, 'fizikî suretler' âlemidir (duyusal dünya). Ortası ise maddeden soyutlanmış, zıt nitelikleri bir arada bulundurulabilen, 'duyusal idrâkî suretler' âlemidir (hayâl âlemi). En üst mertebede ise aklî suretler ve ilâhî müsüller (platonik idealar) âlemi yer alır.¹⁴⁶ Söz konusu varlık kategorileri içerisinde bireysel kimliğini koruyarak yer alabilen yegane varlık ise insandır. İlkin, tabî bir varoluşa sahip olan insan, cevherî bir dönüşümle yetkinleşerek sırasıyla; nefsânî ve aklî varoluş düzeylerine erişmektedir. Sadrâ bu ilkeyle nefsin varlık âlemlerini varoluşsal bir tekâmülle bağıntılı kılmaktadır. Dolayısıyla ikinci neş'et de ilk yaratılışla 'varlık' (vücûd) merkezinde birleşmekte ve yine varlık (vücûdun kemâli) temelinde ayrılmaktadır.

Şimdiye değin aktarılan bilgilerin özet bir değerlendirmesine gidilecek olursa, Sadrâcı diriliş kuramının dayandığı temel ilkelerin yeniden yaratılış 'fizikî-biyolojik' bir tarzda yorumlamadığı görülmektedir. Söz konusu umdeler esasen cismânî yaratılışa 'spritüel' bir yorum-tefsir getirmeye çalışmaktadır. Nitekim uhrevî bedenler temasını irdelleyeceğimiz bir sonraki başlıkta bu tespit ayrıntılı bir analizle temellendirilecektir.

3. Uhrevî Bedenlerle Cismânî Diriliş

Bu başlıkta, Sadrâ'nın cismânî dirilişi özel bir üslupla yorumlamasını sağlayan 'uhrevî bedenler' teması açıklığa kavuşturulacaktır. Bu amaçla ilk olarak, uhrevî bedenlerin nefste nasıl vücûda geldiği analiz edilecektir. Ardından, uhrevî bedenlerin mâhiyeti, nefsteki ahlakî vasıflara göre nasıl dokunduğu ve dünyevî bedenlerle taşıdığı benzerlik ve farklılıklar inceleme konusu kılınacaktır. Böylece Sadrâ eskatolojisinde öngörülen dirilişin temel karakteri ortaya konarak, bu öğretinin 'cismânî meâd'ı ne denli içerdiğine ışık tutulacaktır.

Sadrâ'ya göre uhrevî bedenlerin nefste tahassülü, madde ile ortaklaşmayan 'fâil' bir cihetle gerçekleşmektedir.¹⁴⁷ Uhrevî bedenler maddenin hazır bulunuşu,

¹⁴³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 147.

¹⁴⁴ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 244-245.

¹⁴⁵ Price, öte dünya için maddî olmayan bir zihinsel imajlar dünyası tasarlar. Rüya benzeri görsel unsurların hâkim olduğu bu dünya, tecrübe edenler için duyusal dünya kadar gerçektir. Zira zihnin görsel unsurlar yaratma yetisi duyu verilerinin yarattığı kadar bir gerçek algı durumu yaratacaktır. Arzularımızın gücüyle tasarlanan bu dünyada ne tür imajlara sahip olacağımızı belirleyen şey ise hatıra ve arzularımızdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şaban Ali Düzgün, *Ölüm Sonrasına İlişkin Teoriler*, (Ş. Ali Düzgün (ed.) *Kelam*, içinde), Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 504-507.

¹⁴⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 194-195.

¹⁴⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18-19; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349-350.

tedrîcen tekâmülü vb. fizikî dünyaya özgü niteliklerle-zorunluluklarla vücûda gelmezler. Aksine etkilenim ve potansiyelliğin uzağında, nefsten salt 'fi'liyet' tarzında hâsıl olurlar. Nefsten bu tarz üzere hâsıl olan cevherî suretlerin fizikî bir madde ya da tabîi/biyolojik bir beden içermeyeceği ise açıktır.¹⁴⁸ Sadrâ, nefs-uhrevî beden bağıntısını, sofistike ve diyalektikçi bir akıl yürütmeye de açıklamaya girişir: İlk varoluşta nefis, cisimsel bir cevher olarak maddeden-bedenden inşâ olunmaktadır. İkinci neş'ette ise bu kez bedenler, nefsin taşıdığı ahlakî niteliklerden vücûda getirileceklerdir.¹⁴⁹ Bu nedenle uhrevî bedenler nefsin 'misâlî' bir kalıbı gibidir ve nefisle tek bir varoluşta (vücûd) ittihâd etmişlerdir.¹⁵⁰

Sadrâ, nefis-uhrevî bedenler aynılığını, zengin bir terminolojiyle örneklendirmektedir. Buna göre uhrevî bedenlerin nefste belirimi, tıpkı gölgenin aslını takip etmesi gibi zorunlu ve ayrılmaz bir birlikteliktir.¹⁵¹ Ya da görüntülerin aynada aksetmesine benzer bir şekilde varoluşsal bir belirimdir.¹⁵² Şu halde nefis ve uhrevî bedenler, tek bir gerçeklik (vücûd) içerisinde ortaya çıkarlar. Gölgenin aslıyla aynı anda zuhûru gibi, birbirlerini varoluşta öncelemezler. Bununla birlikte asla tâbi olma, takip etme (tebâiyyet) açısından ise uhrevî bedenlerin nefsten sonra geldiği kuşkusuzdur.¹⁵³ Sadrâ, 'asıl-gölge' analogjisinden yararlanmayı sürdürerek, nefsin uhrevî bedenlerin devinimlerinden kayıtsız olduğunu kaydeder. Çünkü 'asıl', gölgesi ile kemâle ermediği gibi, gölgesi sebebiyle de herhangi bir değişim ve etkilenime uğramamaktadır.¹⁵⁴

Sadrâ, uhrevî bedenlerin kişinin dünyevî amelleri, ahlakî kazanımları ve kişisel melekelerinden (karakter) inşâ olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁵ Bu bağlamda hayâl yetisindeki formlar, ikinci neş'ete psiko-spritüel bir cevher-arke teşkil eder. Nebevî hadislerde yeniden yaratılışa kaynaklık edeceği bildirilen 'acbü'z-zeneb'i (kuyruk sokumu kemiği),¹⁵⁶ hayâl yetisi ile özdeşleştiren Sadrâ, bu yorumunun gerekçesini ise şöyle sunar: "*Çünkü bu dünyaya ait herhangi bir madde, suret ya da kuvve, değişim ve dönüşüme uğramadan öte dünyaya 'aynıyla' intikal edemez. Aynı şekilde insan da ancak kemâli-tinsel bir yetinin tahassülü ile ikinci neş'ete hazır bir hale gelebilir...*"¹⁵⁷ İnsanı ikinci neş'ete hazırlayan temel kuvvesi ise hayâl gücüdür. Hayâl yetisi, nefsin psişik-tinsel bir forma evrimindeki ilk ve en önemli aşamayı temsil eder.¹⁵⁸ Nefis, misâlî suretleri ve hayâlî imajları idrak ettikçe, fizikî âlemin maddî kayıtlarından bağımsızlaşmaktadır.¹⁵⁹ Şu halde hayâl gücü, nefsin varoluşsal tekâmülünde fizikî evrelerin son; uhrevî-tinsel merhalelerin ise ilk basamağını teşkil eder. Başka bir

¹⁴⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18-19, 31; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337, 349-350.

¹⁴⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 200; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 397.

¹⁵⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31, 183-184, 228; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337-338.

¹⁵¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 338, 349, 433; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 664; *el-Mezâhiru'l-İllâhiyye*, 87.

¹⁵² Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 280.

¹⁵³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 31; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337.

¹⁵⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 19; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349-350.

¹⁵⁵ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 5-7, 18, 31, 225-227; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 337, 349, 397; *el-Arşîyye*, 241-242; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 232; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 557, 616, *Esrâriü'l-Âyât*, 142-143; *Risale-yi Se Asl*, 46-47; *el-Haşriyye*, 241-242.

¹⁵⁶ İlgili hadisler için bk. Buhârî, "Tefsîr", 39/3, 78/1; Müslim, "Fiten", 141.

¹⁵⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221.

¹⁵⁸ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 509.

¹⁵⁹ Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 197; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 509.

deyişle ve analogik bir anlatımla; "*hayâl yetisi dünyanın çatısı; ahiretin ise tabanıdır.*"¹⁶⁰ Böylece Sadrâ eskatolojisinde uhrevî bedenlerin hayâl yetisindeki formlara göre dokunacağı temel bir postulat olarak kabul edilmektedir.

Sadrâ, nefsin ölüm sonrası varoluşunun ahlakî kazanımları ölçüsünde şekillendiğini, nefsin ahlakî nitelikleriyle edimsel bir gerçeklik kesbettiğini kabul eder.¹⁶¹ Bir diğer deyişle insan, ikinci neş'ette ahlakına uygun bir suretle bedenleşmektedir. Bu anlamda uhrevî bedenler, nefsteki ahlakî vasıflara göre 'dört' farklı şekil ve surette dokunur. Bunlar; 'melekî', 'şeytânî', 'seb'î' (vahşi hayvan) ve 'behîmî' (yırtıcı olmayan hayvan) olmak üzere dört temel suret-formdur.¹⁶² Söz gelişi faziletli bir ahlaka sahip olan ilim ve takva ehli kimseler, ikinci neş'ette 'melek' suretinde dirilirler.¹⁶³ Karakterlerinde hile, cerbeze ve 'cehl-i mürekkebin' (bilmediğini de bilmemek) ağır bastığı kimselerse 'şeytan' suretinde yaratılırlar.¹⁶⁴ Şehvet-arzu gücünün (el-kuvvetü's-şehviyye) egemen olduğu kimseler ise dört ayaklı bir hayvan, yani 'behîmî' bir surette dirileceklerdir.¹⁶⁵ Karakterlerinde öfke-saldırganlık dürtüsünün (el-kuvvetü'l-ğadabiyye) baskın olduğu kişilerse 'yırtıcı bir hayvan' (seb'iyye) suretinde yaratılacaklardır.¹⁶⁶ Sadrâ vahiy metnindeki; "*Vahşi hayvanlar diriltilip toplandığı zaman...*" (et-Tekvîr 81/5) ve benzeri anlamdaki diğer âyetlerle¹⁶⁷ de bu varsayımını desteklemektedir.¹⁶⁸

Sadrâ'nın ikinci neş'ete ilişkin yukarıdaki çıkarımları, 'metamorfoz' anlamında bir başkalaşım ve değişimi değil, insanın 'iç' (bâtın) boyutunun âhirette 'dış' (zâhir) boyutunu yansıtması anlamında 'suretsel' bir değişimi vurgulamaktadır.¹⁶⁹ Sadrâ'nın bu düşüncelerini öz bir ifadeyle; '*Âhirette sûret, sûretin aynıdır.*' şeklinde tanımlamak mümkündür. Öte yandan Sadrâ'nın söz konusu savlarının, İbn Arabî düşüncesinden yoğun bir şekilde izler taşıdığı da görülmektedir. Bu bağlamda insanın âhirette amellerine uygun bir suretle dirileceği tezi, İbn Arabî eskatolojisinin de temel varsayımlarından birini oluşturur.¹⁷⁰ Buna ilaveten, Sadrâ'nın insan doğasına ilişkin bütüncül yaklaşımı da karaktere uygun surette diriliş tezinin düşünsel temellerinden biri olarak kabul edilebilir. Şöyle ki, Sadrâ'nın teolojik antropolojisinde insan, doğuştan 'iyi' ya da 'kötü' olarak vasıflanmaz. Kişi, ahlakî açıdan olumlu ve olumsuz sıfatlarının bir karması

¹⁶⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 221-222.

¹⁶¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349.

¹⁶² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349; *el-'Arşîyye*, 241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *Esrârü'l-Âyât*, 143.

¹⁶³ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁴ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁵ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁶ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *el-'Arşîyye*, 241.

¹⁶⁷ Sadrâ'nın referansta bulunduğu diğer âyetler için bk. İsrâ 17/84; Tâ-hâ 20/102, 124.

¹⁶⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 226-227; *el-'Arşîyye*, 241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 435, 557; *Esrârü'l-Âyât*, 142-143.

¹⁶⁹ Bk. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 378; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 134; *Esrârü'l-Âyât*, 228.

¹⁷⁰ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-İrabi and The Problem of Religious -Hayal Alemi-*, trc. M. Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003) 131-145. *Fütühât*'da, amellere-karaktere uygun suretle bedenleşme düşüncesine şöyle yer verilmektedir: "*Tenâsüh fikrinde olanlar, peygamberlerin ruhların bu berzah suretlerine göçtüklerine dikkat çektiklerini görmüş veya duymuşlardır. Orada ruhlar, ahlaklarının suretlerine göre bulumurlar...*" Bk. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009), 11: 113.

(Sadrâ'nın deyişiyile macun), kompozit bir toplamı olarak sunulur.¹⁷¹ Bu doğrultuda her insanın özünde 'melekî', 'şeytânî', 'behîmî' ve 'seb'î' olmak üzere dört temel ahlakî vasfı-karakteri taşıdığı kabul edilir. Şehvet, arzu, hırs ve düşkünlük, 'behîmî' karakterin; öfke, nefret ve düşmanlık 'seb'î' karakterin; hile, aldatma, kibir ve şöhetperestlik, 'şeytânî' karakterin ve ilim, takva ve nezâhet gibi nitelikler ise 'melekî' karakterin bir yansıması ve sonucudur.¹⁷² Böylece fenomenal dünyada tek bir tür olan insan, ikinci neş'ette ise karakterinde ağır basan niteliğe göre farklı bir suretle dirilecektir.¹⁷³

Uhrevî bedenlerin birçok açıdan Paracelsus'un (ö. 1541) 'semâvî' (selestial) bedenler teziyle¹⁷⁴ benzeştiği de görülmektedir. Her iki teoride de ölümle birlikte fizikî bedenin yokluğa karıştığı, soyut, nûrânî ve şeffaf bir form olan uhrevî-semâvî bedenine ise edimsel bir gerçeklik kazandığı kabul edilir.¹⁷⁵ Kişinin kalıcı ve gerçek bedeni olan uhrevî-semâvî beden, ruhun misâlî bir kalıbı gibidir.¹⁷⁶

Yukarıda aktarılan bilgiler, uhrevî bedenlerin biyolojik-dünyevî bedenlerle birçok noktada temelden çeliştiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Sadra, her iki beden türünün ontik açıdan sistematik bir karşılaştırmasını da sunar. Sadrâ'nın farklı eserlerinde yer verilen bu farklılıklar, maddeler halinde şöylece sıralanabilir:

1. Uhrevî bedenler nefsten salt fi'liyet tarzında hâsıl olduğundan, fizikî bir madde içermezler.¹⁷⁷ Bu sebeple dünyevî bedenlerin birçok maddî gereğinden-niteliğinden sıyrılmışlardır.¹⁷⁸
2. Uhrevî bedenler 'tecessüm' ve 'tecerrüdü' bir araya getiren 'ikili' bir yapıya sahiptirler.¹⁷⁹ Çünkü maddeden soyutlanmak, -saf akıllar gibi- şekil, boyut ve miktardan da 'mutlak' bir biçimde arınmayı gerektirmemektedir.¹⁸⁰ Sadrâ'nın, uhrevî bedenlerin iki anlamlı doğasını inşâ ederken, hayâl âleminin paradoksal gerçekliğinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Duyusal dünya ile akıl âlemi arasında geçişliliği sağlayan hayâl âlemi, 'ara' bir varlık mertebesidir. Bu sebeple gayr-i maddî olmakla beraber, fizikî dünyanın suret ve şekillerini andıran 'misâlî' formları barındırır.¹⁸¹
3. Dünyevî bedenlerde hayat-canlılık formu, sonradan elde edilen eklektik ve ârızî bir niteliktir. Uhrevî bedenler ise yaşam kabiliyetine 'bizatihi' sahiptirler. Bu bağlamda fizik ötesi âlemde cansız bedenlerin varlığından söz edilemez.¹⁸²

¹⁷¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 93.

¹⁷² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 93.

¹⁷³ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 19, 225-226; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349; *el-'Arşîyye*, 241-242; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 537; *Esrârü'l-Âyât*, 188; *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Hacevî (Kum: İntişârât-ı Bîdar, 1366/1987), 7: 431.

¹⁷⁴ Semâvî-astral bedenler hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Corlis Lamont, *The Illusion of Immortality* (London: Watts-Co, 1936), 48-57; Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 169-174.

¹⁷⁵ Krş. Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 616-617; Lamont, *The Illusion of Immortality*, 52-55.

¹⁷⁶ Krş. Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 338, 349, 433; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 664; *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye*, 87; Lamont, *The Illusion of Immortality*, 50-54.

¹⁷⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18-19; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 349. Ayrıca bk. *Esrârü'l-Âyât*, 206.

¹⁷⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183; *el-Mebde ve'l-Meâd*, 433; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 280.

¹⁷⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 183.

¹⁸⁰ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 18.

¹⁸¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 1: 302-303; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 454.

¹⁸² Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 251-252; *Esrârü'l-Âyât*, 99, 205-206.

4. Duyusal âlemde madde-beden, canlılık özelliğini güç/kuvve halinde taşır. Madde, sahip olduğu potansiyel ölçüsünde tedricî bir biçimde yetkinleşmekte ve canlılığın sınırlarına yükselmektedir. Âhirette ise nefsten bedene inen bir gerçeklik söz konusudur. Bu kez nefis bedeni dokumakta, 'fâil' (yaratıcı) ve zorunlu (icâbî) bir tarz üzere onu vücûda getirmektedir.¹⁸³ Sadrâ'nın bu savlarını öz bir ifadeyle; 'Fizikî âlemde nefis bedenden yaratılırken; uhrevî yaşamda ise beden nefsten inşâ olunacaktır.' şeklinde formüle etmek mümkündür.

5. Dünyevî bedenlerin varlık realitesi tedricî bir biçimde tamamlanırken, uhrevî bedenler ise bir anda (def'aten) yaratılmaktadır.¹⁸⁴

6. Dünyevî bedenler, fesâda ve yok oluşa (izmihlâl) tâbidir. Cennet ehlinin sahip olacağı uhrevî bedenler ise yaşlanma, hastalık ve ölümün ilişmediği, nûrânî ve üstün formlardır.¹⁸⁵

7. Uhrevî bedenler, sonsuz sayıdadır. Çünkü boşlukta yer kaplayan ve belirli bir konum ve yön ilişkisiyle işaret edilebilen maddî varlıklar değillerdir.¹⁸⁶

Sadrâ düşüncesinde 'cisim-madde' kavramının analizi de uhrevî bedenlerin 'özel-tinsel' realitesinin anlaşılmasında işlevsel bir katkı sağlayacaktır. Sadrâ, cisim-madde olgusunu ikili bir tasnifle ele alır.¹⁸⁷ Bunlardan ilki, varlığı her lahza yenilenen, değişim ve devinime tâbi, fenomenal dünyanın fizikî cisimleridir. Bu bağlamda 'arz' (yer) ile 'semâvât' (gök) arasındaki tüm cisimler, hâdis olup yok olmaya mahkûmdur.¹⁸⁸ İkincisi ise madde, konum gibi fizikî kayıtlardan soyutlanmış, hayatla-canlılıkla bizatihi mücehhez olan cisimlerdir. İdrâki (bilişsel) bir varoluşa sahip olan bu objeler, Sadrâ terminolojisinde 'zihnî cisimler' (el-ecscâmü'l-idrâkiyye) veya 'zihinsel imajlar' (es-suverü'l-idrâkiyye) şeklinde kavramsallaştırılır.¹⁸⁹ Pek çok açıdan Cambridge'li Platoncuların 'tinsel maddesiyle'¹⁹⁰ benzeşen bu cisimler, soyut ve nûrânî formlardır.¹⁹¹ Madde, hareket ve potansiyelliğin uzağında, canlılık istidadına bizatihi sahiptirler.¹⁹² Sadrâ, zihnî-idrâkî cisimler teorisini inşâ ederken İbn Arabî'nin 'zâtî hayata sahip cisimler'¹⁹³ kuramından yararlanmakla birlikte, bu tezin yalnızca âhiret âleminde geçerli olabileceğini kaydeder. Başka bir deyişle yalnızca uhrevî cisimlerin 'zâtî' bir hayata sahip oldukları söylenebilir.¹⁹⁴ Dahası zihnî imajlar-cisimler, öznel realitelerini de nefsin psişik varlık sahasında (fi mevdûi'n-nefs) bulurlar.¹⁹⁵ Nefs ile kâimdirler ve

¹⁸³ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 252; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 268; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 600.

¹⁸⁴ Sadrâ, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 600.

¹⁸⁵ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 250.

¹⁸⁶ Sadrâ, *el-'Arşîyye*, 252; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, 268; *Mefâtihu'l-Ğayb*, 600.

¹⁸⁷ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 267-273.

¹⁸⁸ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 269-271.

¹⁸⁹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 271-273.

¹⁹⁰ Cambridge'li Yeni Eflatuncuların 'soyut madde' kuramlarında maddenin fizik ötesi realitesi, 'manevi birikme' (spissitudo spiritualis) terimiyle karşılanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 323-324.

¹⁹¹ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 272.

¹⁹² Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 267-268.

¹⁹³ İbn Arabî metafiziğinde ilâhî tecellinin bir sonucu olarak cisimlerin 'zâtî' bir hayata sahip olduğu kabul edilmektedir. Ruhların cisimlerde bulunup bulunmaması ise cisimler için bir varlık niteliği olan zâtî hayatlarını etkilememektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 11: 114-115.

¹⁹⁴ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 269-271.

¹⁹⁵ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 267-268.

varoluşsal gerçeklikleri de bilfiil idrakte bulunan nefisle özdeşdir.¹⁹⁶ Şu halde Sadrâ eskatolojisinde uhrevî âlem için öngörülen madde, yalnızca psişik-nurânî formlardır. Dolayısıyla ikinci neş'et de fizikî maddeyle bir ilişkisi bulunmayan uhrevî-nefsânî bedenlerle gerçekleşecektir.¹⁹⁷

Sonuç

Sadrâ'nın diriliş kuramı, İslâm düşünce geleneğindeki yeniden yaratılış kuramları içerisinde belirgin bir farklılık arz etmektedir. Bu bağlamda 'salt bedensel diriliş', 'ruhsal ölümsüzlük', 'aslî parçaya bağlı diriliş' ve 'benzer/replica bedenle diriliş' tezleri, Sadrâ'nın diriliş öğretisini karşılamak için yeterli gelmez. Bu kuram, 'cismânî meâd' iddiası taşımakla birlikte, biyolojik-fizikî bir yaratılış öğretisi sunmaz. Bu minvalde Sadrâ'nın diriliş öğretisi için yapılabilecek en doğru tanımlama, bu teorinin, *cismânî meâdin ruhsal bir tefsiri ve açılımı olduğu* şeklindedir. Zira cismânî meâd, uhrevî bedenler temasıyla tinsel bir karaktere büründürülerek, fizikî-maddî realitenin sınırları dışına taşınmaktadır. Ya da tersten bir okuyuşla, uhrevî yaşamın temel niteliği olarak psişik-tinsel realite ön plana çıkarılmakta, uhrevî bedenler teziyle ise fizikî olmayan bir tecessüme (dünyevî şekil, form ve boyutlar) kapı aralanmaktadır. Kuşkusuz söz konusu paradoksal yapının inşasına izin veren anahtar ilke ise uhrevî bedenler ve hayâl âleminin iki anlamlı doğasıdır. Böylece biyolojik bedenle diriliş ve ruhsal ölümsüzlük teorilerinin açmazları aşılabildiği gibi, her iki kuramın üstün yanları da orta yolcu bir tutumla bir araya getirilmektedir.

Sadrâ'nın diriliş öğretisi maddî kayıtların uzağında, 'spritüel-tinsel' bir yaşam va'z eder. Bu öğretilerde 'ereksel ilke' ve 'fâil mebd'e', yekdiğerini besleyen ve öte dünyanın fizik ötesi gerçekliğine entelektüel bir dayanak oluşturan iki kurucu öğedir. Cevherî hareketle somut bir gerçeklik kesbeden yetkinleşme arzusu, nefsin kesintisiz bir süreç içerisinde ve tinsel bir formda metafiziki varlık alanına çıkışını sağlar. Fâil ilke (tanrısal kudret) ise bu realiteye uygun bir ortam ve evren inşâ etmektedir.

Sadrâcı diriliş kuramının dayandığı temel ilkeler de cismânî yaratılışa 'spritüel' bir yorum-tefsir getirmektedir. Söz konusu umdeler içerisinde 'beş' ilkenin işlevsel bir rolde kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan ilki olan *cevherî hareket*, nefsin bitişik ve tedricî bir tekâmülle uhrevî âleme çıkışını sağlar. Cevherî dönüşümle, cismânî suretten peşi sıra nebâtî, hayvânî ve insânî forma evrilen nefis, dünyevî varoluş aşamalarını tamamlayarak uhrevî neş'ete yönelmektedir. Sadrâ'nın teolojik antropolojisini yeniden diriliş metafiziğine dönüştüren cevherî hareket, aynı zamanda ikinci neş'etin fizik üstü tinsel realitesine de sağlam bir düşünsel dayanak oluşturmaktadır. Sadrâ'nın diriliş tasavvurunda bir diğere temel ilke olan *zâtî birliğin çeşitliliği* ise uhrevî bedenlerin iki anlamlı doğasına entelektüel-felsefî bir temel kazandırmaktadır. *Bedenin nefis ile teşahhûs etmesi* prensibi ise kişisel kimliğin ölçütünü, nefsin herhangi bir maddedeki-bedendeki bekâsı olarak sunar. Dolayısıyla ikinci neş'ette farklı bir bedenle (uhrevî beden) dirilmenin, kişisel

¹⁹⁶ Sadrâ, *el-Esfârü'l-Erba'a*, 9: 282.

¹⁹⁷ Sadrâ, *Esrârü'l-Âyât*, 205-206.

özdeşliği zedeleyen herhangi bir yanı bulunmamaktadır. Sadrâ düşüncesinin merkezi temalarından biri olan *hayâl yetisinin soyutluğu* ise kişisel bilinci muhafaza eden ve uhrevî bedenlerin nefis tarafından inşâsına imkân sağlayan temel bir postulatır. Son olarak *hayâlî imajların nefis ile kâim olması* prensibi ise öte dünyada nefsin imajinatif yaratıcılığına olanak sağlamaktadır.

Sadrâ'nın diriliş öğretisini karakterize eden uhrevî bedenler tezinin, Paracelsus'un 'semâvî' (selestial) bedenler teorisiyle birçok açıdan benzeşmesi dikkat çekicidir. Her iki öğretilerde de ölümle birlikte fizikî beden yokluğa karıştığı, soyut, nûrânî ve şeffaf bir form olan uhrevî-semâvî bedeninin ise edimsel bir gerçeklik kazandığı kabul edilir. Bu bağlamda uhrevî bedenlerle diriliş tezinin, son dönemde özellikle Batı felsefesi ve Hıristiyan teolojisinde ilgi görmeye başlayan 'semâvî-astral' bedenler savına felsefî anlamda öncülük ettiğini söylemek mümkündür.

Sadrâ'nın diriliş öğretisi son tahlilde İslâm eskatoloji mirasında yeni ve özgün bir kuram olarak yer etmektedir. Yeniden diriliş metafiziği, teolojik antropolojiyle ilk kez yüksek bir sentezde birleştirilmekte ve bu sayede eskatolojik sahadaki birçok temel sorunsala da ikna edici çözümler geliştirilmektedir. Sonuçta zihinsel bir spekülasyon olsa da bu teorinin sistemli bir söylev içerisinde inşâ edilmesi, Sadrâ'yı özel ve farklı kılmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafa*. Beyrut, 1351.
- Behmenyâr, Ebü'l-Hasan b. Merzûbân. *et-Taḥsîl*. Tahran, 1996.
- Büşṭî, Cemile Muhyiddîn. *Sadrüddîn eş-Şirâzî ve Mevkifuhu'n-Nakdî mine'l-Mezâhibi'l-Kelâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Ulûmi'l-'Arabiyye, 1429/2008.
- Cevârdihî, M. Müderrisi. *Târihu Felâsife-i İslâm*. Tahran: İlmi Press, 1336.
- Chittick, William C. *İmaginal Worlds: İbn al-İrabi and The Problem of Religious -Hayal Alemleri-*. Trc. M. Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Cüveynî, Ebü'l Meâlî Rüknuddîn. *Kitâbü'l-İrşâd ila Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Düzgün, Şaban Ali. *Ölüm Sonrasına İlişkin Teoriler*. (Ş. Ali Düzgün (ed.) *Kelam* içinde). Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musâllîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-Fâzıla -İdeal Devlet-*. Trc. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.

- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Munkızu Mine'd-Dalal -Dalâletten Hidayete-*. Trc. Yapla Pakiş. İstanbul: Umran Yayınları, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Nşr. Şems et-Tebrîzî. Tahran, 1424.
- Hasan, Ali Hac. *el-Hikmetü'l-Müteâliye inde Sadri'l-Müteellihîn eş-Şîrâzî*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1426/2005.
- Hanefî, Hasan. *Mine'l-Akîde ila's-Savrâ*. Kahire, ts.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Ebu'l-Fazl. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1993.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah. *el-Adhaviyye fî'l-Meâd*. Thk. Hasan el-Âsî. Tahran, 1424.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah. *en-Necât mine'l-Farki fî Bahri'd-Delâlati*. Tsh. Muhammed Tâkî Daniş Pezuh. Tahran: Menşûrâti Câmîati Tahran, 1421.
- İbn Sina, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah. *eş-Şifâ: es-Simâu't-Tabîi*. Thk. Said Zâyid-İbrahim Medkûr. Kum: Mektebetü Ayetullah Mer'aşî, 1404.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1962.
- Kavşut, Muhammet Sait. *el-Hikmetü'l-Müteâliye: Molla Sadrâ'nın Felsefi-Kelâmî Düşüncesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018.
- Koç, Turan. "Molla Sadrâ'ya Göre Ölüm Sonrası Hayat Açısından Ruh-Beden İlişkisi". *İslâmiyyât* 3/1 (Ocak-Mart 2000): 95-105.
- Lezîk, Kemal. *en-Nefsü'l-İnsâniyye inde Sadrüddîn Şîrâzî*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2006.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *Asâlet-u Ca'li'l-Vücûd. (Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihîn içinde)*. Tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-'Arşîyye*. Tsh. Gulam Hüseyin Âhânî. II. Baskı. Tahran: İntişârat-ı Movlâ, 1402.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-Esfârü'l-Erba'a (el-Hikmetü'l-Müteâliye fî Esfârî'l-'Akliyyeti'l-Erba'a)*. Nşr. Rızâ Lutfî. 3. Baskı. Beyrut: Dâr-u İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, 1981.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-Haşriyye. (Mecmûatü Resâil-i Felsefi li-Sadri'l-Müteellihîn içinde)*. Tsh. Hâmid Nâcî İsfahânî. Tahran: İntişârat-i Hikmet, 1417.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şîrâzî. *el-Mebde ve'l-Meâd*. Tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1395.

- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *el-Meşâir*. 2. Baskı. Tahran: Mektebetü't-Tahûrî, 1404.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *el-Mezâhiru'l-İlâhiyye fî Esrâri'l-'Ulûmi'l-Kemâliyye*. Thk. S. Muhammed Hamaney. Tahran: Müessesetü Hikmeti Sadrâ, 1429.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Esrârü'l-Âyât ve Envârü'l-Beyyinât*. Tsh. Muhammed Hacevî. Tahran: Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1401.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye fî Menâhici's-Sülûkiyye*. Tsh. S. Celâleddîn Aştîyânî. 2. Baskı. Meşhed: İntişârat-ı Danişgâh-i Meşhed, 1401.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Hâşiye 'alâ İlâhiyyâtî's-Şifâ*. Kum: İntişârat-ı Bîdâr, ts.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *İttisâfu'l-Mâhiye bi'l-Vücûd*. (*Resail-i Âhûnd* içinde). Tahran, 1302.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Tsh. Muhammed Hacevî. Tahran: Encümen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, 1404/1984.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Risale-yi Se Asl*. Tsh. S. Hüseyin Nasr. Tahran: Câmî'ât-u 'Ulûmi'l-Ma'kûl ve'l-Menkûl, 1381.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Şerh-u Hidayeti'l-Esîriyye*. Tsh. Muhammed Mustafa. Beyrut: Müesseset-u Tarîhi'l-'Arabî, 1422.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Muhammed Hacevî. Kum: İntişârat-ı Bîdar, 1366/1987.
- Molla Sadrâ, Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kavâmî eş-Şirâzî. *Zâdü'l-Musâfir*. (*Aştîyânî, Şerh ber Zâdü'l-Musâfir* içinde). 3. Baskı. Kum: Merkez-i İntişârat-ı Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1423.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlahi Hikmet*. Trc. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Pringle-Pattison, A. Seth. *The Idea of Immortality*. London: Clarendon Pres, 1922.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. Umman: Dârü'r-Râzî, 1411.
- Santos, Ferdinand –Stia, Santigao. *Personal Identity The Self and Ethics*. London: Palgrave Macmillan, 2007.
- Sebzevârî, Hâdî. *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsna*. Tahran: Menşûrâtu Câmîati Tahran, 1414.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed Bedrân, Kum, 1405.

- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâfu Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tebrizî, M. Ali. *Reyhânâtü'l-Edeb*. Tahran: Sadi Press, 1331/1912.
- Tünukâbunî, M. Muhammed. *Kısasü'l-'Ulemâ*. Tahran: İntişârât-i İlmîyye-i İslâmiyye, 1396.
- Unamuno, Miguel De. *Yaşamın Trajik Duygusu*. Trc. Osman Derinsu. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986.
- Ülken, H. Ziya. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Cem Yayınları, 1993.
- Zencânî, Ebû Abdullah. *el-Feylosofî'l-Îrâniyyi'l-Kebîr Sadreddîn eş-Şîrâzî: Hayâtuhu ve Usûlu Felsefetihi*. Tahran: Müessesetü Keyhân, 1419.



EBÛ'L-KÂSİM EL-KÂ'BÎ EL-BELHÎ'DE "İRÂDE"

Zeynep Hümeyra KOÇ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara
Doctoral Student, Ankara University Institute of Social Sciences

zhkoc@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-0750-2658

Öz

İrâde, Kelâm'da, ilimden sonra üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir. İrâdenin mâhiyeti hakkında, Mu'tezilî bilgin Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin görüşleri dikkate şayandır. Kâ'bî, oluşturduğu epistemolojik sistemde, irâdeye alışlagelenden farklı bir anlam alanı açmaya çalışmaktadır. Kâ'bî'ye göre irâde, fiilî bir sıfattır. Ona göre Allah'ın irâdesi hâdistir. İrâde, Tanrı hakkında kullanıldığında, Tevhîd ve tenzih kaygısına; insan hakkında kullanıldığında ise özgürlük, imtihan ve sorumluluk kaygısına dayalı bir şekilde ele alınmaktadır. Kâ'bî, bu iki kullanım arasında dikkatli ve kesin bir ayırım yaratmaya özen göstermektedir. O, irâde hakkındaki görüşleriyle, Mu'tezilî düşünce içinde de farklılaşmıştır. Kâ'bî'nin Nazzâm'ın görüşleriyle uyum gösteren irâde anlayışı, insana otonomi sağlaması açısından önemlidir. Kâ'bî'ye göre, Allah *li-zâtihî mürrid* olmadığı gibi O'nun irâdesi, hakîkî anlamda da kullanılmamaktadır. Ona göre irâde, Allah ve insan arasında ortak bir lafız olmasına rağmen, Allah mecazî anlamda mürriddir. Kâ'bî, Allah açısından İlâhî irâdeyi yaratma (*tekvîn*) insan açısından ise Allah'ın emretmesi olarak ele alır. Bu bağlamda onun epistemolojisinde irâde, Allah-âlem ilişkisine güçlü bir zemin oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, İlâhî İrâde, el-Belhî, el-Kâ'bî, Bağdat Mu'tezilesi.

THE WILL ACCORDING TO ABÛ'L-QÂSİM AL-KA'BÎ AL-BALKHÎ

Abstract

Divine will/volition (*irâda*) is one of the most debated issues in Kalâm, after the problem of divine knowledge (*'ilm*). In regard of divine will and volition Mu'tazilî scholar Abû al-Qâsım al-Ka'bî al-Balkhî's opinions are of distinctive value. In his epistemology, al-Ka'bî tries to comprehend it in quite an unusual manner. For al-Ka'bî divine will (*irâda*) is one of the attributes of act. This means that divine will is an accident (*hâdis*). The term volition when used in relation to God it shall carry the apprehension of divine unity (*tawhîd*) and transcendence (*tenzîh*). Whereas in relation to man *will* implies freedom of action and responsibility of consequences thereby. al-Ka'bî put serious emphasis in differentiating meaning of volition in realm of man and of transcendence. In this context, he has distinct opinion from other Mu'tazila. Showing similarities with the opinions of his prior Mu'tazilî al-Nazzâm, his understanding on will is significant for attributing full authority to man. According to al-Ka'bî, transcendental being (Allah) does not have volition *per se* (لا هو مرید لذاته). His volition is not used in literal meaning of the word either. He believes that although volition is a common term between God and man, God *wills* (مرید) in truly metaphorical and figurative sense. al-Ka'bî states that the volition form God's position is His creation (*takwîn*) whereas in regard of man, divine volition shall be understood as Allah's orders. Within this context, term of volition in al-Ka'bî's epistemology carries the ground for relational foundations of Allah and His creation.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Divine Will, al-Balkhî, al-Ka'bî, Baghdādî School.

Atf / Cite as: Koç, Zeynep Hümeyra. "Ebû'l-Kâsım El-Kâ'bî El-Belhî'de İrâde". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 462-483.

Summary

The subject of divine will or volition (*irāda*) is one of the most debated issues in Kalām literature. It is deeply rooted in the problem of divine attributes on one end, whereas to the question of fate (*qadar*) and creation (*khalq*) on the other end. In this context, when it comes to the problem of divine attributes, Mu'tazilite refuted them to not to indulge in any sort of anthropomorphism (*teshbīh*), multiple eternals (*ta'addud al-qudama'*) or in trinity. Such care attitude was to safeguard the principle of Divine unity (*tawhīd*). They regarded temporal divine attributes (*hādīs sifāt*) to be nominal i.e. either those attributes are words as revealed by God himself in revelation or words by man attributed to God as His attributes. So, for Mu'tazilite, divine attributes are not seen as ontological truths different from Divine essence. However, these attributes are man-made mental reflections for comprehending God. In this regard, Mu'tazilīs does not consider divine volition (*irāda*) as an attribute of Divine essence (*ṣifāt al-dhāt*) but they consider it as an attribute of divine action (*ṣifāt al-fi'l*).

This work presents an analysis on views of Mu'tazilī Abū al-Qāsim al-Ka'bī al-Balkhī on the question of Divine volition. Al-Ka'bī could be seen having quite similar views regarding Divine volition with his predecessor al-Nazzām. For both, al-Nazzām and al-Kābī divine volition could be comprehended in two ways; a) as the volition that concerns God's actions as manifested in His act of creation and doing (*takwīn*). God's will and volition is his act of creating. Hence volition is same as is the attribute of creating and becoming (*takwīn*). In this way God's volition does not require any pre-necessary conditions or timely duration to be realized. b) God's volition regarding his creation. It is His will regarding the actions of his creation (man) as commanded from them (*taklīf*).

As God commands man through His message, man being subject receiver of the message have some sort of will too. Man's will (*irāda*) is understood in a three-dimensional form; of his ability to act, his tendency of acting and the action as performed. This indicates that man's will is subject to certain conditions and temporal duration to be realized. Briefly in al-Nazzām's view volition is an action or a command (*emr*) or decree (*hukm*). For al-Nazzām the statement "God wills the realization of judgement day" implies God as giver of final command and Him being the ultimate judge and to report that.

So, it could be seen clearly that al-Nazzām and al-Ka'bī understood volition as a word for God and man alike. Although when it is used for God, it shall be understood in metaphorical sense. In their opinion qualifying God with volition refers God's will to create, His preference of creation (existence) over nonexistence and His creating the necessary possibilities for it's sustenance. While they agreed about divine volition does not carrying any actual meaning of the volition, in literal sense of the word. As a result they are separated from rest of Basran Mu'tazilite in their approach.

Al-Ka'bī argues that the willing being (*murīd*) should be the actual agent (*fā'il*) of his volition (*irāda*). To know God as a willing being only means to know that God

created *will*. God's attribute of will could not be identified as one with His essence. For al-Ka'bī Allah is not willing *per se*. (لا هو مرید لذاته) and His will is a temporal quality (*hādīs*). Nonetheless it could not be said that such a quality is inhered in a certain substrate or not. (لا إرادته حادثة في محل أو لا في محل). God as willing (*murīd*) implies Him being all knowing (*Ālim*), Him being able (*Kādir*), being persistent in his action and not being under any compulsion.

In al-Ka'bī's thought God does not possess attributes of hearing and seeing in actuality (*fi l-haqīqa*). Since hearing and seeing when denote God implies His knowledge (*'ilm*) of what is heard or seen. Therefore, these qualities are temporal and not eternal (*hādīs*). To say that "God hears" (*samī'*) or "God sees" (*basīr*) shall be understood in God being all knowing and not in any anthropomorphic way.

Al-Ka'bī's attitude towards the divine attributes of *irāda*, *samī'* and *basīr* is said be an exaggeration, since he deals with them under the eternal attribute of divine knowledge. In epistemological settings of al-Ka'bī volition is an attribute of action whereas divine knowledge is classified as eternal attribute of divine essence. So, when al-Ka'bī considers divine volition roughly synonymous to divine knowledge, he actually evaluates volition as a sub category of divine knowledge.

To not to fall in to deterministic world view he does not accepts any act of divine volition as eternal and essential quality of God's essence. This not only makes God free from problem of evil but also generates an arena of responsibility on part of man for his actions. As for al-Ka'bī "God is not able of things which man has ability of", in other words, man's actions cannot be attributed to God. Since it does not intervene with God's ability of act, man's actions are not decreed by God. So, God's volition is comprehended on grounds of creation (*takwīn*) and fulfilment of duties (*taklīf*).

While resolving the term of volition for both God and man, the questions of man's freedom in his action, influence of divine will on man's volition are taken in consideration. For this very reason, the problem of volition is dealt in reference to divine attributes (*tawhīd*) and human actions (*'adl*). As for al-Ka'bī for an action to be voluntary (*irādī*), it shall take place with freedom and not under pressure of any external authority. Considering that if an action does not fulfill these requirements it could not be considered a voluntary action. To examine Man's actions on rational and ethical grounds, he must be set free to accept the outcomes of his voluntary actions. This is result of al-Ka'bī's rational understanding of revelation.

Giriş

Çalışmamızda Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin (ö. 319/931)¹ irâde konusuna bakışı, kendi epistemolojisi açısından ele alınacaktır. Sıfatlar meselesi, kavramın etimolojik tahlili ve teolojik çerçevesi ise konunun nasıl temellendirildiğini incelemek bakımından öncelenmiştir.

Kelâm literatüründe önemli tartışma alanlarından biri olan irâde, bir yönüyle *sıfatlar* meselesini diğer yönüyle *kader* ve *yaratma* konusunu ilgilendirmektedir. İrâde konusu etrafında gündeme getirilen tartışmalar; sıfatların Tanrı'nın zâtıyla ilişkisi, yaratma ve ezeliyet gibi konularla yakından ilgilidir. İrâdenin ezeli olup olmadığı, hakîkî mi mecâzî mi olduğu, onun bir mahalli gerektirip gerektirmediği gibi tartışmalar, ilmî paradigmaların ve ekollerin kendi sistematiğine göre şekillenmiştir. Ekollerin kullandıkları yöntem; a) konuyu argümantatif bir şekilde sistematize etme, b) "öteki"nin delilini çürütme şeklinde, metodik bir tavra sahiptir. Fakat bu tartışmalar, epistemolojik düzlemde kalmayıp tarafların birbirini tekfîr etmesiyle dahi sonuçlanabilmiştir.

Bu bağlamda sıfatlar meselesine bakıldığında, Mu'tezile'nin tevhîde aykırı olacağı ve *teşbih*, *ta'adiüd-ü kudemâ* ve *teslîs* endişesi gerekçesiyle sıfatları nefyettiği görülmektedir. Bu temelden hareket eden Mu'tezile'ye göre sıfatlar, kendi zâtıyla kâim ve kadîm değildir. Onlar, muhdes kabul ettikleri² sıfatları iki açıdan değerlendirmişlerdir: a) Sıfatlar, Allah'ın kendi zâtı'nı vafeden sözüdür, b) Sıfatlar, Allah'ı vasıflandıranın sözüdür.³ Dolayısıyla sıfatlar Mu'tezile'ye göre Allah'tan başkadır. Fakat zâtî sıfatlar bu değerlendirmenin dışındadır. Zira onlara göre zâtî sıfatlar, Allah'ın zâtı'nın dışında değildir.⁴ Cehmiyye ise Allah'ın zâtı'ndan başka hiçbir şeyin olmadığını ileri sürerek aşırı tenzihçi bir yaklaşım sergilemektedir.⁵ Sıfatların inkârı olarak görülebilecek bu yaklaşım, Cehm b.

¹ Kaynaklarda tam adı Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî el-Belhî el-Horôsânî şeklinde yer alır. Mu'tezile'nin Bağdât ekolünün önemli isimlerindedir. Hocası Ebû Hüseyin el-Hayyât'tan (ö. 300/913?) Kelâm dersleri almıştır. Kâ'bî, Bağdât Mu'tezilesi'nin genel görüşlerini kabul etmekle birlikte kendine ait farklı düşünceleri olan kendine özgü (انفرد) bir şahsiyettir. Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin hayatı hakkında bk. Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, Tahkik: Hüseyin Hansu- Râcih Kurdî- AbdulHamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer- Dâru'l-Feth, 2018), 13-26; Seyyîd, *Fazlu'l-İ'tizâl*, 43-56, 297.

² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 258.

³ Kâ'bî açısından da kadîm ve hâdis varlığa ait olan her sıfat, kendi zâtının gayridir. Buna göre Allah'ın sıfatları ya Allah'ın kendi zâtı'nı vafeden sözüdür ya da O'nu nitelendiren bizim sözüdür ki bu ikisi de hâdistir. Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 258; ayrıca bk. Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, Çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM, 2015), 105. Sıfatların Allah'ı vasıflandıran bir söz olarak değerlendirilmesi, Kur'an'daki, "onların nitelemeleri", (*تَصِفُ / وَصَفُهُمْ / يَصِفُونَ / تَصِفُونَ*) kullanımlarına karşılık olarak okunabilir. Vahyin bu türden ifadeleri içermesi ise sıfatların Allah'ın kendi zâtı'nı vafeden bir söz olarak değerlendirilmesine mutabık olarak değerlendirilebilir. Bk. 6/100, 139; 12/18, 77; 16/62, 116; 21/18, 22, 112; 23/91, 96; 37/159, 180; 43/82.

⁴ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 258.

⁵ Cemaleddîn el-Kâsımî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut: Müessesetu'r Risale, 1981), 19.

Safvân'ın Allah'ı başka varlıklara benzetme endişesinden kaynaklanmaktadır.⁶ Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda daha sistematik bir yapıda olduğu ve tenzih konusunda Cehmiyye kadar aşırıya gitmediği görülmektedir. Bu durum, düşüncelerin süreç içerisindeki dönüşümlerini göstermesi bakımından önemlidir.

Mu'tezilî düşüncenin öncülerinden biri olan Vâsıl b. Atâ (ö.131/748); ilim, kudret ve hayy sıfatlarının ezeliyetini reddetmiştir. Vâsıl'a göre, Allah hakkında ezeli sıfatlar kabul etmek, Allah'ın zâtı'nı cevher; sıfatları da arazlar şeklinde değerlendirmek olur. Fakat Kur'an'da böyle bir inancı haklı çıkaracak bir şey yoktur. Bu düşüncenin dış kaynaklı olduğunu savunan Vâsıl, bunun Hıristiyanlıktaki *uknûm/ekânîm* inancını çağrıştırdığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî düşünürler, Allah'ın zâtı'yla kâim ezeli sıfatlar kabul edenleri, Hıristiyanların *teslis* yanlısına düşmekle suçlamışlardır.⁷ Çünkü Vâsıl'a göre bu sıfatların kabulü, iki kadîm varlığın veya iki ezeli ilahın varlığı anlamına gelmektedir. Bu da beraberinde kadîm varlıkların çokluğu (*taaddüd-ü kudemâ*) fikrini getirmektedir.⁸

Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Nazzâm (ö. 231/845), Vâsıl b. Atâ'dan sıfatların nefyi görüşünü; Dırâr b. Amr (190/805) ve Hüseyin b. Muhammed Neccâr'dan (230/845) da sıfatları selbî yolla izah etmeyi felsefelerine alarak sıfatlar konusunda kendilerine özgü bir paradigma oluşturmuşlardır.⁹ Allâf ve Nazzâm, sıfatları ayrı bir hakikat kabul etmemeleri noktasında birleşmişler ve sıfatları zâtle aynileştirme yoluna gitmişlerdir. Buna göre Allah'ın ilmi, O'nun zâtı'dır. Kudreti, O'nun zâtı'dır. Hayatı, O'nun zâtı'dır. Bu bağlamda Allah hakkında *Âlim* ifadesinin O'nun için cehâletin geçerli olmaması; *Kâdir* ifadesinin, O'ndan acziyetin nefyedilmesi; *Hayy* ifadesinin ise O'ndan ölümün nefyedilmesi, anlamına geldiği savunulmuştur.¹⁰

⁶ Bu yüzden Cehm, 'şey' kavramının da Allah için kullanılmasının caiz olmadığını söylemektedir. Çünkü 'şey' olanın, benzeri vardır. Bu doğrultuda hiçbir şeye benzemeyen Allah için 'şey' demek, O'nu eşyaya benzetmek olacağından mümkün görülmemektedir. Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn/ İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı, 2005), 170; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, Çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 85. Neşşar, Cehm b. Safvan'ın (ö.128/746) bu görüşlerinin ve onu bunları yaymaya iten sebeplerin; Mabed el-Cühenî'nin (ö. 83/702 ?) kaderle ilgili görüşleri ve Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150) müşebbihe itikadıyla insanları teşbihe çağırması olduğunu söylemektedir. Ali Sami Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 95.

⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri -Müslüman-Yahudi-Hıristiyan Kelâmı*, Çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 85-86.

⁸ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 58-59; Zuhdî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Amman: 1990), 63; Albert Nasri Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile* (b.y.: 1951), 1: 38. Neşşar, Vâsıl b. Atâ'nın hedefinin ve gayesinin Mukatıl b. Süleyman'ın teşbihe götüren ifadelerini yani Müşebbihe'yi ve Seneviyye'yi reddetmek olduğunu ifade etmiştir. Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 186.

⁹ Sıfatların mâhiyeti ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (İzmir 2002): 163.

¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 160, 161; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61. Şehristânî'ye göre, Mu'tezilî düşünürlerin sıfatlar konusundaki görüşleri, büyük oranda felsefi etkilenmeye dayanmaktadır. Zira ilim,

Mu'tezile'ye göre, sıfatların zâttan ayrı olduğunun ifade edilmesi, Allah dışında başka varlıkların kabulü anlamına gelmektedir. Bu durumda, Allah'ın hâdis varlıklara mahal olması imkânsız olduğu için, sıfatların zorunlu olarak kadîm olması gerekecektir. Bu sonucun kabulü; kıdem, ulûhiyete mahsus ve başkalarına verilmesi mümkün olmayan bir sıfat olduğu için, kıdemde müştereklik (*ta'adüd-ü kudemâ*) anlamına gelir. Dolayısıyla sıfatların varlığı, onların kadîm olmasını; kadîm olmaklık ise ilahlığı gerektirecektir. Bu ise tevhîde aykırıdır.¹¹ Bu sebeple "Mu'tezilî düşüncede sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler olarak görülemez. Ancak insanın Tanrı'yı doğru anlama ve tasavvur etme adına kendisi için üretmiş olduğu zihinsel itibarlardır. Tanrı'nın zâtının tam anlamıyla kavranamaması ve bilinmemesi, insanı O'na bazı sıfatlar atfetmeye sevk etmiştir. Tanrı, mutlak ve sınırsız, insan ise sınırlı bir varlıktır. İnsanı, Tanrı'ya sıfatlar atfetmeye iten temel etken, insanın sınırlı kapasitesidir. (...) Mu'tezilî düşünürlerin sıfatları olumsuzlama ve zât-sıfat özdeşliği konusundaki duyarlılığı nihai anlamda Tanrı'nın mâhiyeti (zâtı) ile her türlü yaratılmış varlığın mahiyeti arasında hiçbir benzerliğin ve ortaklığın olmadığını göstermeye yöneliktir."¹²

Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî de Allah'a sıfat isnat etmenin, Allah ile başka varlıklar arasında bir benzerlik ortaya çıkaracağını, bu sebeple bunun kabul edilebilir olmadığını ifade etmektedir. Mu'tezilî düşünceye mutabık bir şekilde de sıfatlarda zâtî ve fiilî ayrımı yapmaktadır. Kâ'bî'ye göre; durum ve değişimi kabul eden, olumlu ya da olumsuz anlamda kullanılabilen sıfat, fiilî sıfattır.¹³ Bir başka ifadeyle, kudretin taalluk ettiği her sıfat, fiilî sıfattır. Örnek vermek gerekirse, Allah'ın birine rızık vermesi veya vermemesi, Allah'ın merhamet etmesi veya etmemesi gibi özellikler; fiilî sıfat olarak kabul edilmektedir. Olumlu ya da olumsuz kullanımı söz konusu olan tüm sıfatlar, bu bakış açısına göre fiilî sıfat konumundadır. Allah hakkında zıddı söz konusu olmayan kudret, ilim ve hayat gibi sıfatların her birine ise zâtî sıfat denilmektedir.¹⁴

kudret ve hayy şeklinde isimlendirilen zâtî sıfatların ilim sıfatı kapsamına sokulması, felsefî yaklaşımla aynıdır. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 59. Ancak Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımını felsefî etkiyle açıklamak kanaatimizce yeterli ve tatmin edici değildir. Onların sıfatları zâttla özdeşleştirme ve ezeli sıfatları reddetme konusundaki hassasiyetleri ile Kur'an'ın tevhîd ilkesi konusundaki duyarlılığı arasında yakın bir ilişki vardır. Öte yandan Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde; çevre inanç, öğretisi ve kültürlerde egemen olan antropomorfik Tanrı tasavvurlarının, Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tutumlarını ve zât-sıfat ilişkisi konusundaki tenzihçi yaklaşımlarını derinden etkilemiştir denebilir. Bk. Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları" *Eskiye* 31 (Güz 2015): 29.

¹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 197; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57.

¹² Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 30.

¹³ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın zıddıyla vasıflanması câiz olan ve zıddına kudretin taalluk ettiği sıfatlar fiilî sıfatlardır. Eş'arî, *Makâlât*, 345; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesefî (508/1114), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, Tahkik: Hüseyin Atay (Ankara: 2004), 1: 404; ayrıca bk. Hüseyin Atay, *İslâm'ın İnanç Esasları* (Ankara: 1992), 109.

¹⁴ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Eş'arî, *Makâlât*, 345. Mâtürîdî, Kâ'bî'nin zâtî-fiilî sıfat ayrımındaki kriterini tutarsız bulmuştur. Kendi ifadeleriyle anlatılacak olursa: "Adl sıfatının menfi olarak

Bu girişten anlaşılacağı üzere sıfatlar meselesi, Mu'tezile açısından dönemin akîde, inanç ve tasavvurlarıyla yakından ilgilidir. Mu'tezile, konuyu *el-usûlü'l-hamse* çerçevesinde ele almıştır. Bu sebeple bu tartışmaların yapıldığı zaman dilimi, konunun anlaşılması ve gelişim seyri açısından önem arz etmektedir. Mu'tezile ulemâsı, genel anlamda, sıfatların nefyi noktasında uzlaşsa da¹⁵ ayrımı sayılabilecek meselelerde farklılaşmalar söz konusudur. Bu nedenle "Mu'tezile'ye göre" şeklindeki bir genelleme, yanlış yargılarda bulunmaya veya hükümler vermeye neden olacaktır.¹⁶

İrâde Kavramı ve Teolojik Çerçevesi

Sözlükte "istemek, dilemek, meyletmek, arzu etmek, bakıp isteyerek en iyiyi seçmek, kastetmek ve bir şeyi severek ona itina göstermek" anlamındaki *r-v-d* (رود) kökünden türeyen *irâde*; bir şeyin ardından koşturmak, bir şeyi elde etmek için çaba göstermek anlamına gelen *râde-yerûdu* fiilinden gelmektedir. Bu kelime; gerçekleştirilmesi mümkün olan iki şeyden birinin tercih edilmesi bakımından diğerine üstünlük sağlaması, işin başı için kullanıldığında nefsin bir şeye yapma ya da yapmama konusundaki meyli; işin sonu için kullanıldığında ise karar vermek anlamlarına gelmektedir.¹⁷ "Canlının fiil yapabileceği bir duruma gelmesini sağlayan nitelik olarak irâde, gerçekte daima ma'dûma (yok olan) taalluk eden bir sıfattır. Çünkü irâde, "O'nun emri, bir şeyi dileyince ona sadece *ol* (كُنْ) demektir. O da hemen olur." (Yâsîn, 36/82) ayetindeki gibi herhangi bir işin meydana gelmesini sağlayan bir sıfattır."¹⁸

Terim olarak irâde "Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat" şeklinde tanımlanmaktadır. *Meşîet, kasd, ihtiyâr, rızâ, muhabbet, gazab, saht ve rahmet* kelimeleri, irâde sıfatıyla ilişkili kavramlardır. Bunların içinden *meşîet* genellikle irâde ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.¹⁹ Her ne kadar bu kavram örfte irâde yerine kullanılıyorsa da Allah için kullanıldığında, o şeyin

Allah'a nispet edilmesi mümkün olmadığı halde Kâ'bî, 'adl'in Mu'tezile'ye göre zâtî sıfat olduğunu söylememiştir. Dolayısıyla Kâ'bî'nin zâtî-fiilî sıfat konusundaki kriteri tutarsızdır." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 106. Mu'tezilî sistematüğün oturduğu temel (*el-usûlü'l-hamse*) düşünüldüğünde, adaletin zıddının Allah için söz konusu olmayacağı açıktır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 132, 301.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Münye*, 12; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 57; Nader, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I:38.

¹⁶ Richard M. Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abû l-Hudhayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm* (İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1966), 4; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sakaç Yayınları), 282. Hayyât, nazar ve marifet ehli olan Mu'tezile'nin usulde anlaştıklarını ihtilafın dakik meselelerde olduğunu aktarır. Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red 'ala İbnu'r-Râvendî el-mülhid* (Kahire: ts.), 166.

¹⁷ İbn Manzûr, "r-v-d", *Lisânu'l-Arab*, 3: 187-8; Zebîdî, "r-v-d", *Tâcu'l-Arûs*, 2: 358; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1: 490; İsfehânî, "r-v-d", *Müfredât*, 423; Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, 1:1149; Samih Dgheim-Gerard Gihamy, *Mevsu'âtu'l-Câmi'atu li Mustalahâti'l-Fikri'l-Arabî ve'l-İslâm* (Beyrût: Mektebetu'l-Lübân, 2006), 1: 141.

¹⁸ Cürcânî, "irâde", *Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu'l Hayriyye, h. 1306), 6.

¹⁹ İsfehânî, "ş-y-e", *Müfredât*, 542; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1: 492; Yusuf Şevki Yavuz, "irâde", *DİA*, 22: 379.

vücuda gelmesini gerektirir.²⁰ Varlık ya da mevcûd olarak tanımlanan *şey* kavramından türetilmiş olan *meşîet*, varlığın şey'iyyeti ile ilgiliyken; irâde bir talep ya da meylî ifade etmektedir. Bu bakımdan Allah açısından irâde, varlığa taallukunda meşîet olarak doğrudan fiille ilgilidir.²¹

İrâde, "düşüncenin ortaya koyduğu bir gayeye doğru gitme hareketi"²² olarak düşünülmektedir. Bu sebeple "iradî hareket" veya "iradî fiil" türünden kullanımlar, irâdenin içerisindeki eylemliliğe işaret etmesi bakımından önemlidir. Bir diğer önemli nokta ise faydayı ve maslahatı amaçlayan bir eğilim²³ olması açısından irâde kapsamında *gayenin* vurgulanmasıdır.²⁴ Zira gayeden yoksun bir irâde, söz konusu değildir. Bu bağlamda Allah'a gaye içermeyen bir irâde atfetmek, *takdîr* kavramına aykırı olacağı gibi Allah'ın adaletiyle de çelişecektir. Çünkü birini diğerine tercih etme, takdîr gereği maslahata dönük bir temel taşımaktadır.

Kelâmcılar irâde kavramını; a) Allah'ın fiilleri ve b) insanın fiilleri açısından çift yönlü olarak incelemişlerdir.²⁵ Onlar irade konusundaki bu görüşlerini Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmaktadırlar. Zira Kur'ân'da da irâde hem Allah'a hem insana nispet edilmektedir. Âyetlerde her şeyin Allah'ın irâdesi ile gerçekleştiği ve bu irâdenin mutlaka amaçlı, anlamlı, hikmetli ve âdil olduğu ve Allah'ın kulları için asla kötülüğü murâd etmediği ifade edilmektedir.²⁶ Bu temelden hareketle onlara göre irâde, yalnızca akıl yönünden mümkün olan hususlara ilişkin olup, zorunlu ve imkânsız kapsamamaktadır.²⁷

1. Kâ'bî'nin İlâhî İrâde Yorumu

İrâde kelimesinin, işin başı için kullanıldığında bir şeye yönelik meylî; işin sonu için kullanıldığında ise karar vermek anlamına geldiği düşünüldüğünde, Allah için bu kelimenin başlangıç değil sonuç bildirdiği ifade edilmiştir. Zira Allah meyletmek'ten münezzehtir. "Allah şunu irâde etti", demek; "Allah, onun şöyle değil böyle olduğuna karar verdi" anlamına gelmektedir.²⁸ Bu da yaratma ve takdîrle açıklanabilecek bir ifadedir.²⁹

²⁰ İsfehânî, *Müfredât*, 542.

²¹ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi* (İstanbul, 1996), 297.

²² Nurettin Topçu, *Ruhbilim*, (İstanbul: Üçler Basımevi, 1949), 170.

²³ Cürcânî, *Ta'rifât*, 6.

²⁴ Semih Duğaym da irâdenin sadık niyetten sonra olduğunu ifade eder. *Mevsuâtü'l-Câmiatu li-Mustalahati'l-Fikri'l-Arabi ve'l-İslâm*, 1: 141.

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1979), 67 vd.

²⁶ Bk. el-Bakara, 2/26, 108, 185, 228, 233, 253; Âl-i İmran, 3/108, 145, 152; en-Nisâ, 4/20, 27; el-En'am, 6/125; el-İsra, 17/16, 19; el-Kehf, 18/29; el-Ahzab, 33/17; Yâsîn, 36/82; el-Mü'min, 40/31; el-Cin, 72/10.

²⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 359.

²⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 423.

²⁹ Mu'tezile yaratmayı *takdîr* olarak kabul eder. Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, Çev. Vahdet İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 113.

Mu'tezile'ye göre irâde, *fiildir*.³⁰ Dolayısıyla Allah'ın irâdesi de O'nun fiilidir. Allah'ın fiili zâtı değildir. Fiilin var oluş şartı kudret olduğu için fiilin tanımı kudret kavramını içine alacak şekilde yapılmıştır. Fiil, kâdir olanda meydana gelir. Kâdir de fiiliyle bilinir. Ancak hâdis (*muhdes*) ile fiil arasında fark vardır. Çünkü muhdes, sadece muhdes olarak bilinmektedir. Onun bir ihdas edicisinin olduğu bilinmese de o muhdestir. Halbuki fiil böyle değildir. Bir fiil idrâk edildiği zaman onun mutlak mânâda bir fâilin olduğu da bilinir. Bu fâil aynıyla bilinmese bile bu böyledir. Fiil, bir kâdir olandan meydana gelir. Fakat fâilin kudretinin fiilin oluşma anında devam etmesi şart değildir. Nitekim taş atan kimse, taş isabet etmeden de ölebilir.³¹

Mu'tezilî düşüncede İlâhî irâde, zâtî bir sıfat olarak değil; fiilî bir sıfat olarak kabul edilmiştir. Mu'tezilî bilginler arasında, irâdenin Allah'ın fiilî sıfatı olduğu hakkında ihtilaf yoktur. Sıfatların zât ile kâim ezeli arazlar kabul edilmesi durumunda, arazlar cevherlerden hâlî olamayacağı ve hâdis olandan hâlî olmayanın da hâdis olmasından dolayı; Allah'ın cisim yani mümkün varlığa indirgenmesi söz konusu olur. Bu sebeple irâdenin Allah'ın zâtı'yla kâim olması mümkün değildir. Onlara göre irâde, kadîm değil hâdistir.³²

Nazzâm ve Kâ'bî'ye göre İlâhî irâde, çift yönlü olarak açıklanabilir: a) İlki, Allah'ın kendi fiilleri ile ilgili olan irâdesidir ki bu yaratma ve inşa etmedir.³³ Dolayısıyla irâde, tekvîn sıfatının aynısı olduğundan Allah'ın irâdesi oluşun kendisidir. Buna göre Allah'ın irâdesi, belli şart ve belli bir süreye gereksinim duymamaktadır. Bununla birlikte hakîkate Allah irâde ile nitelenemez.³⁴ b) Diğeri, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ve onların fiilleriyle ilgili olan irâdesidir ki bu da Allah'ın bu fiillerin olmasını istemesi, emretmesi demektir.³⁵ Allah'ın emretmesi, bu emre cevap veren bir muhatabı gerektirdiği için burada insan irâdesi de konu kapsamına girmektedir. İnsan irâdesi; kudret, meyil ve fiilin gerçekleşmesi olmak üzere üç boyuttan müteşekkildir. Bu da insan irâdesinin belli şartlara ve belli bir süreye bağımlı olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Nazzâm'a göre irâde ya fiil ya emir ya da hükümdür. Nazzâm'a göre 'Allah kıyameti getirecektir' sözü, O'nun

³⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 431; *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3.

³¹ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, "Ta'dil ve Tecvîr" 6/1: 5; a.mlf., *Şerh*, 324.

³² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255-258; Eş'arî, *Makâlât*, 175-6; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 431; a.mlf., *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3.

³³ "Yaratma denildiğinde iki varlık söz konusu olmaktadır. Bunlardan birincisi "yaratan" (*hâlık*), diğeri ise "yaratılan" (*mahlûk*) varlıktır. Böylece bu iki varlık arasındaki ilişki olan "fiil" ise "yaratma"dır. Burada, var olan ile var kılan arasında mâhiyet itibarıyla mutlak bir farklılık vardır. Bu fark esasta birinin yapıcı (*fâil*), diğerin ise yapılan (*mefûl*) olmasıdır." Halife Keskin, "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Ü.İ.F.D.* 1/1 (2001): 69.

³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 175-6; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64. Ali Mustafa Gurâbî, *Târîhu'l-Fırâki'l-İslâmiyye ve neş'etu 'ilmu'l-keâm 'inde'l-müslimîn*, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1948), 195-6.

³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3-4; Gurâbî, *Târîhu'l-Fırâki'l-İslâmiyye*, 195-6. Nazzâm'ın, irâdeye yüklediği bu anlamı Mu'tezilî âlimlerden Hafs b. el-Ferd (ö.820?) ve Dırar b. Amr (ö.815?) da savunmuştur. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 4.

bununla hükmetmesi, hâkim olması ve bunu haber vermesi anlamına gelmektedir.³⁶

Konuyu değişik açılardan ele alan Kâ'bî, Müslümanlarca yaygın olarak kullanılan ve bir inanca dönüşen "Allah'ın istediği olur, istemediği olmaz"³⁷ ifadesine itirazını şu şekilde aktarmıştır: *Allah'ın emri her durumda geçerlidir, O'nun emrinin geri çevrilmesi söz konusu değildir.* Ona göre burada tekvîn ve emrullah üzerinden iki yorum söz konusudur. "O, bir şey yaratmak istediği zaman O'nun vereceği emir ol demekten ibarettir, o şey oluverir (Yâsîn, 36/82) âyetindeki emir, tekvîn emridir. Bu mânadaki emrin geri dönüşü yoktur. Bütün mahlûkâta ait fiilin yaratılması da bu çerçeve içinde yer almaktadır. Çünkü söz konusu fiil, bu birinci şıkkın bir benzeridir.³⁸ (...) Emrullah terkibiyle ise emir kavramının hakikat manası kastedilmektedir; yani emir faktörünün oluşmasını sağlayan, konunun dışına çıkarılmamasıdır. Emir faktörünün oluşmasını sağlayan fakat henüz gerçekleşmemiş bulunan bir durumda ise, emir kendi statüsünün dışına çıkmış olmaz, bu seviyede irâde de bulunmaz, çünkü irâde yaratıcı unsurdur; emir ise fiilin işlenmesi için bir vasıta veya sebep olup, fiil sadece emrin bulunmasıyla oluşmaz. Fiili işleyen her varlık (Allah/insan) irâde ile nitelendirilmiştir. Bununla birlikte "o fiili yapmakla emredildi" denilemez, çünkü irâde ile nitelendirilen varlıklardan biri de Allah'dır ve O'nun *me'mûr* olması muhaldir."³⁹

Kâ'bî, Allah'ın irâdesinin hakîkî değil mecâzî olduğunu,⁴⁰ başka bir ifadeyle Allah'ı irâde ile vasfetmenin mecazen olduğunu savunmuştur.⁴¹ Benzer bir şekilde

³⁶ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3; Eş'arî, *Makâlât*, 175-176; Bağdâdî, *Usûl*, 136; Ebû'l-Muzaffer İsterâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-firkatî'n-nâciye 'ani'l-firâkı'l-hâlikîn*, Tahkîk: Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1983), 85; Cuveynî, *İrşâd*, 71; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227; a.mlf., *Milel ve Nihal*, 64; Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, 147; a.mlf., *Muhassal*, Çev. Hüseyin Atay (Ankara: T.C Kültür Bak. Yay., 2002), 174; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 136; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91.

³⁷ Eş'arî, *el-İbâne*, 77; İbn Hazm, *el-Fasl*, Çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: T. Yazma Eserler Kurumu Bşk Yay., 2017), 2: 194. Müslümanların genelinin görüşü olarak bu ifâde geçmesine rağmen Mâtürîdî, böyle bir sözün Müslümanlar tarafından söylenemeyeceğini ifade eder. *Kitâbü't-Tevhîd*, 443.

³⁸ Kâ'bî, irade ile murâd arasında bir tür zorunluluk ilişkisini kabul etmektedir. Basra Mu'tezilesi ise irâdenin murâdını zorunlu kılmadığı görüşündedir. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 357.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 443-4.

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227. Cârullah, *el-Mu'tezile*, 161. Çünkü irâdenin hakîkati şehvet ve kalbin meylidir. Bunlar da Allah için söz konusu değildir. Neseî, *Tabsîratu'l-edille*, 1: 493.

⁴¹ Ebû Ali'ye irâde konusunda yazdığı *Nakzu Kitâbi Ebî Alî el-Cubbâi fi'l-İrâde* (Fuad Seyyid, Kâ'bî'nin eserleri arasında 43. Sırada sayar. *Fazlu'l-İ'tizâl*, 55) isimli reddiye de bu bağlamda olsa gerektir. Kâ'bî, irâdenin hakîkî olmadığını ifade ederken, Cübbâiler irâdenin hakîkî olduğuna vurgu yapmışlardır. "Kâdî Abdulcebbar, irâde konusunda Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in genel tezlerini şöyle özetler: Allah gerçekten mürîddir, O mürîd değilken daha sonra irâdeyi yaptığında mürîd olmuştur, muhdes bir irâdeyle irâde eder, zâtıyla yahut kadîm bir irâdeyle irâde etmesi doğru/mümkün olmayıp, O'nun irâdesi bir mahalde olmaksızın (*la fi'l-mahal*) bulunur." Orhan Koloğlu, *Cubbâiler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM, 2107), 251. Krş. *Muğnî*, "el-İrâde" 6/2: 3. "Kâdî Abdulcebbar, ayrıca Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e tâbi olanların da bu görüşte olduğunu söyler. Dolayısıyla Ebû Ali'den sonra Basra Mu'tezilesi'nin bu ilkeleri paylaştığı söylenilebilir. Basra

Nazzâm, "yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar buldular" (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) (el-Kehf, 18/77) âyetinde duvarın *istekle* (*yrûdu*) vasıflandığının da mecâzî olduğunu ileri sürmektedir. Burada dilsel bir ayırım yapılmıştır.⁴² Nazzâm ve Kâ'bî, irâdenin hem Allah için hem de insan için kullanılan ortak bir lafız olduğunu; ancak Allah'ın irâde ile vafedilmesinin mecâzî olduğunu ifade etmektedirler.⁴³ Onlara göre Allah'ın şer'î-yönden irâde ile nitelenmesi, eşyanın varlığını irâde etmesi, yokluğa varlığı tercih ederek onu var etmesi demek olduğundan fiil ve eylemleri, yaratması anlamına gelmektedir. Bu açıdan her ikisi de irâdenin hakîkî olamayacağı konusunda mutabıktır.⁴⁴ Böylece Nazzâm ve Kâ'bî, irâde görüşleriyle Basra Mu'tezilesi'nden ayrılmışlardır.⁴⁵

Kâ'bî'ye göre, Allah'ın irâdesi, Allah'ın kendi fiili söz konusu olduğunda fiilinin içerdiği maslahatı bilmesidir. Bu, her akıl sahibinin fiildeki faydaya ilişkin zannı veya inancının yahut bilgisinin, fiili gerektirdiğine dair farkındalığı gibidir. Maslahatı ya da mefsetedi içermesi bakımından irâde, fiili yapmaya götüren (*dâî*) ya da fiilden alıkoyan (*sârif*) olarak görülmesine rağmen Allah hakkında zan ve inanç imkânsız olduğundan O'nun sâiki faydayı bilmekle sınırlandırılmıştır.⁴⁶

Kâ'bî'ye göre mürîd'in, irâdenin *fâili* olması gerekir. Yani Allah'ın Mürîd olduğunu bilmek, irâdeyi yarattığını bilmek anlamına gelmektedir.⁴⁷ O, irâde sıfatını zâtla özdeşleştirmez. Ona göre, Allah *li-zatihî mürîd* değildir (لا هو مرید لذاته). O'nun irâdesi

Mu'tezilesi'nin Allah'ın bir mahalde olmayan hâdis bir irâdeyle mürîd olduğunu söylediklerini aktarır." Orhan Koloğlu, *Cubbâiler'in Kelâm Sistemi*, (İstanbul: İSAM, 2107), 252. Krş. Bağdâdî, *Usûl*, 136; Cüveynî, *İrşâd*, 71; Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, 1: 80; 379.

⁴² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 255; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 132.

⁴³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227; Cüveynî, *İrşâd*, 71; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91. Her iki bilginin göre irâde kavramı, kullanım açısından ortak bir lafız olsa da konunun ilerleyişinde açıkça belli olacağı gibi hem Tanrı hem insan için aynı anlama gelen bir irâde kavramı söz konusu değildir.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 434; a.mlf., *el-Münye*, 176; Eş'arî, *Makâlât*, 176; Bağdâdî, *Usûl*, 136; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64; a.mlf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, 227; Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî İbnu'l-Melâhimî (ö. 536/1141), *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*, Thk. ve Mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott (Tahrân: 1386), 42. Neseî bu konuda, Ebû'l Hüseyin el-Hayyât'ın da ismini vermiştir. *Tabsıratu'l-edille*, 1: 493.

⁴⁵ Mu'tezile'nin Bağdat ekolü Allah'tan irâdeyi nefyetmiş, Basra ekolü ise O'nun bir yerde olmaksızın (*lâ fi'l-mahal*) yaratılan bir irâdesinin bulunduğunu kabul etmiştir. Bağdâdî, *Usûl*, 136; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 262; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 93.

⁴⁶ Kâ'bî ile birlikte Nazzam, Câhuz, Allâf, Ebû'l-Hüseyin Basrî, ve Mahmud Harezmî gibi bir grup Mu'tezilî'nin aynı görüşte olduğu aktarılır. Cürcânî, *dâiye/sâik* isimlendirmesini Ebû'l-Hüseyin'in yaptığını söylerken; Râzî, Ebû'l-Hüseyin'le birlikte Câhuz ve Kâ'bî'yi de saymaktadır. Belhî, *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî*, Cem' ve i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nebha (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 111; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, Trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru (Ankara: Akçağ, 1988), 2: 184; a.mlf., *Kitâbu'l-Erbain*, 147; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 136.

⁴⁷ Cubbâiler'e göre ise, Mürîd irâdeyi yapan olması bakımından Mürîd olmaz. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 253. Ayrıca Kâ'bî, Allah'ın insandaki irâdeyi yaratmış olmasından dolayı kudretle vasıflandırılması gerektirmediğini ifade eder. Ona göre irâdeyi yaratan Mürîd'dir. Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 354.

hâdistir.⁴⁸ Fakat aynı zamanda bir mekânda olan veya bir mekânda olmayan hâdis bir irâde de değildir (لا إرادته حادثه في محل أو لا في محل).⁴⁹ O'nun Mürîd olmasıyla kastedilen; O'nun Âlim, Kâdir olması, fiilinde zorlanmaması (icbâr altında olmamak) ve kararlı olmasıdır. Yani *li-zâtihî mürîd değildir* demek, Allah'tan kerih görmeyi ve icbâr altında olmayı nefyetmektir. Allah'ın, fiillerinde mürîd olması ise O'nun fiillerini ilmi gereği yaratmasıdır. İnsan fiilleri konusunda mürîd olduğu söylendiği zaman bundan kast edilen, o fiilleri emretmesi ve onların yapılmasından razı olmasıdır.⁵⁰

Kâ'bî'ye göre, Allah'ın hakikatte *semi'* ve *basîr* sıfatları yoktur. Ona göre işitme ve görme, Allah'ın işitilenlere ve görülenlere ait bilgisidir. Bu bilgi de işitilenlerin ve görülenlerin hudûsundan önce söz konusu olamayacağı için hâdistir. Kâ'bî, "Allah işitendir" (*semi'*) denildiği zaman (herhangi bir antropomorfik yola ihtiyaç duymaksızın) duyulacakları bilir, "Allah görendir" (*basîr*) denildiği zaman ise görülecekleri bilir şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir. O'na göre Allah'ın Mürîd olmasından kasıt, O'nun sadece âlim, kâdir, fiilinde zorlanmayan ve fiilinde isteksiz olmayan, olmasıdır.⁵¹ Kâ'bî'nin irâde sıfatıyla birlikte *semi'* ve *basîr* sıfatlarını da gerçek anlamının dışında kullanması ve onları ilme

⁴⁸ Allah'ın irâdesi hakkında konuşulduğu zaman ya hâdis ya kadîm olması söz konusudur. Allah'ın kadîm bir irâdeye sahip olması, *li-zâtihî ezeli mürîd* olması anlamına gelir ki Mu'tezile açısından Allah için bu mümkün değildir. Çünkü ilâhî iradenin zâtî/ezeli olması demek, onun irade edilen (*murâd*) her şeye taalluk etmesi sonucunu doğurur. Bu sebeple Allah *li-zâtihî mürîd* değildir. Yani ezeli kadîm bir irâdeyle mürîd değildir. Böylelikle Allah'ın irâdesinin hâdis bir irâde olması gerekir. Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "İrâde" 6/2: 138, 140; a.mlf., *Şerh*, 440. İlâhî irâdenin muhdes kabul edilmesiyle ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Murat Memiş, "İlahî İrâdenin Yaratılmışlığı Sorunu", *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/I (2009).

⁴⁹ Kâdî Abdulcebbar'a göre, Allah hiçbir mahalde bulunmayan (لا في محل) hâdis bir irâdeyle mürîddir. Çünkü Allah'ın irâdesinin mahallinin neresi olduğu gibi bir soru sorulduğunda, öncelikle irâdenin bir mahalde olması ya da bir mahalde olmaması söz konusudur. Bir mahal söz konusuysa bu Allah'ın kendisi değildir. Çünkü irâde hâdistir. Hâdis bir irâdeye, kadîm olan Allah mahal olamaz. Sonrasında ise bu mahallin canlı olup olmadığı sorgulanır. Eğer irâde canlı bir mahaldeyse, mahallin sahibinin mürîd kabul edilmesi gerekir. Böylelikle irâdenin Allah'a değil mahallin sahibine ait olacağı söz konusu olur ki bu da Allah için mümkün değildir. İrâdenin mahalli cansız varlık da olamaz. Çünkü irâde canlılığı gerektirmektedir. Bu akıl yürütmelerden sonra Kâdî Abdulcebbar için Allah'ın hiçbir mahalde bulunmayan (لا في محل) hâdis bir irâdeyle mürîd olduğu ispatlanmış olur. Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "İrâde" 6/2: 149, 153. İlk olarak Allah'ın irâdesinin *lâ fi mahal* olduğu görüşünü ileri süren kişi Ebû'l-Huzeyl'dir. Mu'tezilî düşünürler de onun görüşünü takip etmişlerdir. Eş'arî, *Makâlât*, 175; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 61; Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, "İrâde" 6/2: 3. Bu görüşle ilgili olarak hiçbir olasılığa yer vermeyecek şekilde, genel kabulden farklı olarak Allah'ın irâdesi için 'bir mekânda olan (*fi mahal*) veya bir mekânda olmayan (*lâ fi mahal*)' vurgusunu yapan Kâ'bî ise farklı bir yerde durmaktadır. (لا إرادته حادثه في محل أو لا في محل). Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 78.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 440; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441-2; Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri (Mağâlât)*, 175-6; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 78.

⁵¹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 260-261; Eş'arî, *Makâlât*, 163; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 132; İsferyânî, *et-Tabsîr*, 85; Cüveynî, *İrşâd*, 77; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 78; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3: 146.

Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91.

yönlendirmesinden dolayı sıfatlar konusunda aşırı gittiğini düşünenler olmuştur. Bu bağlamda Kâ'bî'nin, Allah'ın irâdesini, O'nun ilminin yerine koyduğu söylenmiştir.⁵² Oysa Kâ'bî'nin epistemolojisinde irâde, fiilî, ilim ise zâtî sıfat olarak ayrı kategoride değerlendirilmektedir. Buna göre fiilî olarak kategorilendiği bir sıfatı, zâtî anlamda değerlendirmesi düşünülemez. Dolayısıyla irâdeyi ilim şeklinde yorumlaması, bir aynileştirme olmayıp Allah'ın ilminin O'nun irâdesini de kapsadığı şeklinde değerlendirilir. Bir anlamda Tanrı *basîd* olduğu için kendisinde bölünme söz konusu olmadığından; bilgisi, anında nesneleşmekte ve bu da tekvîn olarak ortaya çıkmaktadır. İrâdenin yaratma şeklinde yorumlanması da ilimle ilişkilendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Yani Kâ'bî açısından Allah'ın Âlim olduğuna delâlet eden şey, muhkem ve sağlam (*mutkan*) fiillerinin varlığıdır. Âlim olandan sağlam fiil meydana gelir. Yani fiilleri muhkem olduğu için Allah Âlim'dir. Yine bu muhkem ve mutkan fiiller, Kadîm'e delâlet etmektedir. Kadîm içinse cehalet câiz değildir. Çünkü Allah, ilim sebebiyle değil; zâtından dolayı Âlim'dir ve O'nun için cehâlet mümkün değildir.⁵³

Allah'ın irâdesinin söz konusu olmadığını; yani onun ilminin, irâdesinin varlığına ihtiyaç bırakmadığını iddia eden Kâ'bî'ye göre, "Allah ma'lûmu kastetmez; yani ma'lûm onun kastı içinde yer almaz. Bu durum Allah'ın kudretini ve O'nun kâdir olduğunu nefyetmeyi gerektirir".⁵⁴ Kâ'bî, böylece kudreti de irâdeyle birlikte nefyetmiştir. Burada asıl amaç, kudreti reddetmek değil, Allah'ın ma'lûm olana herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmayacağını belirtmektir. Kâ'bî, Allah'ın irâdesinin onun ilmine râci olmasının, O'nun irâde etmesini gerektirmediğini; böylece irâde diye bir sıfattan da söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Kader problemi noktasında da Kâ'bî'nin bu açıklaması kayda değerdir. Kâ'bî'nin, *Allah ma'lûmu kastetmez*, ifadesiyle önceden yazılmış bir kader inancını açıkça reddettiği görülmektedir.

İlâhî irâdenin şerri kapsamadığını, Allah'ın yarattıkları içinde kabîh, şer ve fesadın olamayacağını ifade eden Kâ'bî, dilemediği şeylerin Allah'ın mülkünde fazlalık meydana getirebileceği şeklindeki eleştirilere *rızâ* ve *muhabbet* kavramlarıyla karşılık vermiştir.⁵⁵ "Kâ'bî'ye göre, Allah menetmeye muktedirken bunu gerçekleştirmediği takdirde fiilden alıkonmuş sayılamaz."⁵⁶

⁵² Eş'arî, *el-İbâne*, 75; Kâdî Abdulcebâr, *el-Münye*, 176; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 132; Şehristânî, *Mîlel ve Nihal*, 59, 78; Cârullah, *el-Mu'tezile*, 153; Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 1: 91.

⁵³ Belhî, *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, Thk: Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyn Hansu (Amman: Darü'l-Hamid, 2014/1435), 105, 117; a.mlf., *Kitâbu'l-Makâlât*, 249.

⁵⁴ İsferyânî, *et-Tabsîr fi'dîn*, 85.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 404, 445. Mâtürîdî Kelâmcıları da irâde kavramına *emr*, *rızâ* ve *muhabbet* anlamları vermedikleri için kötü fiilleri Allah'ın irâdesine bağlamışlardır. Karagöz, "Allah'ın İrâdesi ve Kötü Fiiller", 210.

⁵⁶ Mâtürîdî'ye göre ise "Allah, bir şeye muktedir olup da onu dilemiyorsa fiilden alıkonmuş demektir, O'nun irâdesiz oluşu kudretsiz oluşunu da gösterir (...) (Mu'tezile'ye göre.) Allah kâfirleri müslüman olmaya zorlayacak olsa onlar icbâra rağmen müslüman olmayacaklar bu da Allah'ın bu hususa güç yetiremeyeceğinin kanıtı olacaktır." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 445.

Kâ'bî'ye göre Allah'ın istemesi diye bir şey yoktur.⁵⁷ O, "Allah sizin için kolaylık ister. Sizin için güçlük istemez" (Bakara, 2/185) âyeti bağlamında, kulları için güçlük istemeyen bir yaratıcının, kulun küfrünü dilemesinin de mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Kâ'bî, "Allah kullarına zulüm dileyecek değildir" (Mü'min, 40/31) âyetini de bu meseleye delil getirmiştir. Ona göre, "Allah küfrü kimseden kaynaklanmadan yaratmaz."⁵⁸ Bu ifadelerden Kâ'bî'nin, Allah'ın küfrü ve imanı yaratmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Bu görüşü onun 'Allah kulların fiillerini yaratmaz' temel yaklaşımından kaynaklanmaktadır.⁵⁹

İrâde fiilinin, zâtî ve ezeli bir sıfat kabul edilmemesi; insan fiillerinin ilâhî bir belirlenimle meydana geldiği anlayışının önünü kesmektedir.⁶⁰ Böylece Allah'ın âlemdeki kötülüklerle ilişkilendirilmesi söz konusu olmadığı gibi insan fiilleri konusunda sorumluluk alanı açılmış olmaktadır. Çünkü Mu'tezilî bilginler, Allah'ın Âdil ve Hakîm olmasını; a) O'nun fiillerinin tümüyle hasen olması, b) kabîh bir şeyi irâde etmek de kabîh olacağından O'nun kabîh iş yapmaması ve c) yapması gereken şeyi asla ihmâl ve ihlâl etmeyeceği temellerinden hareketle değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda, onlara göre âdil olmak, Allah'a vaciptir.⁶¹

"Kâ'bî, "Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi" (Yunus, 10/99) meâlindeki âyetin yorumunda icbârın söz konusu olduğunu söylemiştir. Şöyle ki; Allah insanları ihtiyarlar ve gençler olarak farklı yaş dönemlerine sevk ettiği gibi dilese cebir kullanarak herkesi küfürden alıkoyardı. Ne var ki Allah, beşer türünü sınamak istemiştir. Bu Cenab-ı Hakk'ın "Allah dileyseydi onlardan intikam alırdı" (Muhammed, 47/4) meâlindeki beyanına benzemektedir. Aslında Allah bunu peygamber ve ashabı için dilemiştir, fakat buradaki meşîet, icbâr meşîetidir; çünkü bu tür meşîette kulun övülmesi ve mükâfatlandırılması söz konusu değildir."⁶² Kâ'bî bu değerlendirmeleriyle imtihanın ma'kûl ve mümkün temeline vurgu yapmak istemiş olabilir. Kâ'bî'nin ifadeleri; yaratıcının insana doğru ile yanlış arasında seçim yapma özgürlüğünü verdiği ve böylece onu, fitratına yerleştirdiği yeti ve imkânlarla aklî ve ahlâkî bakımdan diğer canlılara üstün olabilecek bir varlık statüsüne yükselttiğine vurgu olarak anlaşılmalıdır.

Kâ'bî, irâde hakkındaki görüşleriyle, eleştirilerin odağı olmuştur. Kendisini eleştirenlerden biri Mâtürîdî'dir. Çünkü Mâtürîdî'nin tekvîn konusundaki görüşlerinin muhatabı; genelde Mu'tezile, özelde ise Kâ'bî'dir. Kâ'bî'nin yaklaşım biçimine göre fiilî sıfatların zâtî kabul edilebilmesi mümkün değildir.⁶³ "Kâ'bî'nin ve Mu'tezile'nin fiilî sıfatları zâttan ayrı görmeleri karşısında; Mâtürîdî, fiilî sıfatların zâtle olan ilişkisini temellendirmeye girişmiştir. Mâtürîdî, Kâ'bî ile

⁵⁷ İstemek ve tereddüt etmek, ancak nâkis varlık olan insan için söz konusu olabilir. Dolayısıyla bu fiilleri Allah için düşünmek mümkün değildir. Bunun sonucu olarak da Allah için gerçek manada bir irâdeden bahsetmek imkânsızdır. Nader, *Felsefetu'l-Mu'tezile*, 2: 63.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 384, 447-8.

⁵⁹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 157; a.m.f., *Fazlu'l-İ'tizâl*, 63; Kâdî Abdulcebbar, *el-Münye*, 12.

⁶⁰ Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: 1996), 45.

⁶¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 132, 301, 461; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, 239.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 454.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 97.

sıfatlar konusundaki tartışmasının zeminine tekvîn meselesini yerleştirmiştir.⁶⁴ "Zira Tanrı'nın fiili yaratma aktında ancak somut ve açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bunun için de tartışma bu noktada şiddetlenmektedir."⁶⁵

Kâ'bî'ye eleştiri yönelten bir diğer kişi İbn Kesîr'dir. O, Kâ'bî'nin, Allah'ın gerçek manada irâdesinin olmayışı ve Allah'ın dilemesi konusundaki görüşüyle Kur'ân'a muhalefet ettiğini belirtmektedir. Ona "Rabbim dilediğini yaratır ve seçer" (Kasas, 28/68), "Rabbim dileseydi bunu yapamazlardı" (En'am, 6/112) gibi âyetleri delil göstererek karşı çıkar.⁶⁶ Burada *şâe* ve *ihtiyâr* kavramlarını anlama ve yorumlama farklılığı görülmektedir.

Bu doğrultuda, Mu'tezile içinde sıfatlara yaklaşım konusunda en dikkati çeken isim Kâ'bî olmuştur. Ona göre sıfatlar zihni olup Allah hakkında gerçek anlamda değil mecâzen söz konusu edilebilir. Çünkü Allah'ın zâtı, *basîd* ve *kâmîl*dir. İrâde konusuna yaklaşımı da bu bağlamda değerlendirilmelidir.

2. Kâ'bî'ye Göre İnsanî İrâde

Mu'tezile bilginleri, insan fiilleri konusunda sorumluluğun insana ait olduğunu ve imtihanın ma'kûliyetini temellendirme gayretindedirler. Kâ'bî'nin de düşüncelerini bu bağlamda dile getirdiği söylenebilir.

Kâ'bî'ye göre, insan fiillerinin yaratıcısı Allah değildir. Kâ'bî'nin Allah'ın irâdesine yaklaşımı göz önüne alındığında, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmaması; Allah'ın bunu irâde etmediğine ve fiilini insanın kendi irâdesine bıraktığına işaret etmektedir. Yani ona göre insan, irâdesiyle seçtiği fiillerini kendisi gerçekleştirir ve bu sebeple sorumluluk, insanın kendisine aittir. Bu bağlamda "O her şeyi yaratandır" (Zümer, 39/62) âyetinde, Allah'ın kendisini övdüğünü, oysa kötü ve çirkin fiilleri yaratmakla övünmenin bir anlamı olmadığını, ifade etmektedir. Ona göre bu âyet, Allah'ın varlık alemindeki her şeyin yaratıcısı olmasına delil gösterilemez. Âyetteki *hüve* (O) zamirinin, her şeyin yaratıcısıdır, ifadesindeki *şeye* dahil edilmesi mümkün değildir. Böyle kabul edilmesi durumunda *hüvenin* işaret ettiği Zât-ı İlâhiyye de mahlûk olacaktır.⁶⁷

Kâ'bî, "sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı" (Saffât, 37/96) âyetinden hareketle, insan fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığını iddia edenlere karşı aynı âyeti gramatik olarak farklı yorumlayarak bu iddiayı eleştirmiştir. Ona göre, Allah bu sözüyle onların tanrı addettikleri şeylere işaret etmiştir. "Bu yonttuğunuz

⁶⁴ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 290.

⁶⁵ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî -Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, Çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 491.

⁶⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1932 1351), 12: 89.

⁶⁷ Benzer şekilde âyetteki "*küllü/her*" kelimesi, Neml 27/23 âyetindeki "*min külli şeyin*" ifadesinde olduğu üzere varlık âlemindeki her şey anlamına gelmemektedir. Bundan başka Allah kulların fiillerini yaratmış olsaydı "ehl-i kitaptan çoğu sizi imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler" (Bakara, 2/109) anlamındaki âyette imandan sonra insanları tekrar inkâra sevk etme irâdesini ehl-i kitaba isnat etmezdi. Belhî, *Tefsîr*, 282; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 371; Râzî, *Tefsîr*, 19: 215; Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2008), 250.

şeylere mi ibadet ediyorsunuz?" (el-Sâffât, 37/95) ve "Biz de Mûsâ'ya: 'Asânı at!' diye vahyettik. Bir de baktılar ki bu, sihirbazların uydurduğu büyü vasıtalarını yakalayıp yutuyor" (el-Â'râf, 7/117) mealindeki Kur'ân ifadeleri de bu bağlamda değerlendirilmektedir.⁶⁸

Ona göre, her şeyi yaratmayı irâde eden Allah'tır, denildiğinde, Allah'a dil uzatma (*şetm*) fiilini de Allah yaratmış olacaktır. Fakat *şetm* fiilini işleyen insandır ve insan, bu fiilinden sorumludur.⁶⁹ Aynı minval üzere hareket eden Kâ'bî "ey Rabbimiz bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi hakikatten saptırma" (Âl-i İmran, 3/8) âyetini de "ey Rabbimiz bizi sapkın kimseler olarak adlandırma" olarak yorumlamıştır ve bir kimse bir kimseyi kâfir olarak adlandırdığında, dildeki kullanımı bakımından "Falanca falancayı tekfir etti" denildiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Burada da Kâ'bî'nin insan için "sapkın" ifadesini kullanması; hakikatten sapma eyleminin insana ait olduğuna işaret ettiğini göstermektedir.

Kâ'bî, Mu'tezile'nin bu konuda ittifak ettiğini vurguladıktan sonra şöyle devam eder: Allah kötüyü, fesadı sevmez. O, kullarının fiillerini yaratmamıştır fakat kullarına emretmiştir.⁷¹ Yani ona göre, insan fiilleri kötülüğü de kapsadığı için Allah'ın bunları yaratması söz konusu değildir. Allah kötülükleri yasaklamıştır. Dolayısıyla yasakladığı şeyler Allah'a izafe edilemez.⁷²

Kâ'bî, fiilleri konusunda insanı sorumlu tutup, fiilleri yaratanın Allah olmadığını vurguladığı için "sizin düşüncenize göre fiiliniz Allah'ın yaratmasına benzemektedir, iddiasıyla eleştirilmiştir. Bu eleştiri yapanlar, kendilerini "yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar mı buldular" (el-Ra'd, 13/16) âyetiyle delillendirmişlerdir. Bu sözlere Kâ'bî karşı çıkmış, Allah'ın fiilinin hikmet, lütuf ve ihsan barındırdığını; kulun fiillerinin ise yersiz, hikmetsiz aynı zamanda boyun eğiş ve teslimiyetten ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Allah'tan sâdır olanla kuldan sâdır olan ve varlık alanına çıkan fiiller arasında ilgileri farklı olduğundan hiçbir benzerlik yoktur. Her birinin muhtevası farklıdır."⁷³ Bu bağlamda Kâ'bî, Allah'ın fiilini insanın fiilinden ayırma noktasında, sebebin araştırılmasının gerektiğini söylemiştir.⁷⁴

Ayrıca Kâ'bî'ye göre, bir eylemin gerçek mânâda hem Allah'ın yaratması hem kulun fiili olması da imkân dahilinde değildir.⁷⁵ "Kâ'bî, bir tek fiilin iki fâile ait oluşu anlayışına sözün ya da haberin sadece bir kişiye ait olabileceği örneği ile itirazda bulunmuştur."⁷⁶ "(Ehl-i sünneti kastederek) günahı işleyen yergiye onu

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 377.

⁶⁹ Mâtürîdî ise her şeyi yaratan Allah'tır ön kabulüyle, işleyen açısından *şetm* fiili çirkin olsa bile bu Allah tarafından irâde edilmesiyle *şetm* özelliği taşımaz, şeklinde karşı çıkmıştır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 442-443.

⁷⁰ Belhî, *Tefsîr*, 141; Râzî, *Tefsîr*, 6: 163-8; Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, 248.

⁷¹ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 157; *Fazlu'l-İ'tizâl*, 63.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 467.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 378.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 381.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 365.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 367.

yaratandan daha layık görülmemiştir"⁷⁷ şeklinde kullandığı ifadeyle de bir fiilin iki fâilinin olması anlayışının muğlaklığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kâ'bî'ye göre, "sağlıklı ve özürsüz olan insan için ilk oluşumu anında fiilsiz olması mümkün ise de ondan sonra asla mümkün değildir. Kâ'bî, hem imana hem küfre güç yetiren kişinin neden diğerini değil de birini yapmış olduğunu yani tercihini sorgulamış ve bunun imkânsız olduğunu söyleyerek, kişi imanla küfürden sadece birini gerçekleştirebiliyorsa cebir altında bulunmuş olur, oysaki onun muhtar olduğu kanıtlanmıştır"⁷⁸ şeklinde bir açıklama getirmiştir. O bu bağlamda insanın imana da küfre de gücünün yettiğini ve seçimin bireye bırakıldığını vurgulamaktadır. Ona göre insana yaratılıştaki verilen potansiyelle insanın imanı ya da küfrü seçmesi mümkündür. Basralılar, *istitâatın* (yapabilme gücü), beden sağlığı ve âfetlerden selâmet dışında bir anlama geldiğini söylerken onlardan farklı olarak Kâ'bî, *istitâatın* sağlık ve selâmet dışında bir şey olmadığını ileri sürmüştür. Kâ'bî'nin düşünce sistemine göre, bu durum din açısından *aslah* olandır.⁷⁹ Mu'tezile için bir araz olan *istitâatın* fiilden önce⁸⁰ olması da tercihin insana bırakıldığının ve dolayısıyla insanın özgür olduğunun göstergesi olabilir.⁸¹ Ayrıca onlar için irâdenin de fiilden önce olması⁸² hem Allah'ın âdil olması hem de insanın âdil bir şekilde yargılanması anlamında ahlakî bir değer taşımaktadır diyebiliriz.

Kâ'bî'nin, insanın fiillerinin kendisine ait olduğu, Allah'ın bu aşamada insana karışmadığı görüşü, *muhtedî* ve *dâll* ifadelerine verdiği anlamla da örtüşmektedir. Ona göre, bu ifadeler; hür, eylemlerinden sorumlu ve seçim hakkı olanlar için uygundur. Kâ'bî'ye göre hidâyete eren (*muhtedî*), Allah'ın hidâyetini kabul edip ona cevap veren; dalâlete düşen (*dâll*) ise Allah'ın dalâlet ettiği yani kendisi zaten dalâletin içinde olan, hayrı terk eden ve onu kendi ihtiyârı ile seçendir. Bu bağlamda Kâ'bî tarafından 'Allah ona dalâlet etti' ifadesi, literal anlamının ötesinde değerlendirilmiş; ifade, imtihan ve teklîf bağlamında ele alınmıştır.⁸³ Bu doğrultuda Kâ'bî, insanın inkârının Allah'ın dilemesi kapsamında olduğunu söyleyenlere; *ماشاء الله* (*Allah'ın dilediği şey*) (Kehf, 18/39) ifadesinin, "Allah'ın yapmayı üzerine aldığı her şey" anlamına geldiğini ve bunun da onun irâde ettiklerini kapsadığını dile getirerek karşı çıkmaktadır. Irâde ise yaratmaya

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 369.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 422.

⁷⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 133; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 392.

⁸⁰ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 305; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 390.

⁸¹ "Mu'tezile'ye göre insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlayan güç (*istitâat*) başlangıçta Allah tarafından insana verilmiş olup, bunu istediği gibi kullanmak insana aittir. İnsan sahip olduğu bu güçü istediği gibi kullanabilir. Bu güçle insan dilerse inanır, dilerse inkâr eder. İnsana yöneltilen teklîfin sıhhati için gücün fiilden önce olması gerekir. Aksi takdirde güç, fiille aynı anda yaratılırsa bu durum, insanın güç yetiremediği şeylerden sorumlu tutulması anlamına gelir. İnsanın güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutulması ise kötü bir şeydir. Oysa Allah âdildir ve kötü bir şeyi ne yapar ne de yaratır." Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", 49. Krş. Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 390-405.

⁸² Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 355.

⁸³ Belhî, *Tefsîr*, 228.

ilişkindir ve insanın yaptığı işler buna dahil değildir.⁸⁴ Şeytanın bu noktadaki etkisini de değerlendiren Kâ'bî, onun iradesinin yalnızca temenni bildirdiğini, bu anlamda bireye müdahalenin olmadığını söylemektedir.⁸⁵

Kâ'bî'ye göre Allah, kendi yarattığı bir kudretle kullarının fiillerini yapabilmelerini sağlamıştır. Böylece emir ve nehiylere uyup uymama konusunda kendi yaptıklarından sorumlu tutulmuşlardır. Kâ'bî bu konuda Allah'ın kullarının irâdeleriyle inanmalarını istediğini, dolayısıyla zorunluluk olmadan irâdeyle yapılan fiilin, sevabın en üstün derecesi⁸⁶ olduğunu belirtir. Yine Kâ'bî, Allah'ın güç yetiremeyecekleri şeyleri kullarına yüklemeyip onların bunlardan sorumlu olmayacağını ifade eder. Ayrıca Allah'ın kullarını mü'min ya da kâfir yapmadığını, kulların küfür ya da imanı, iyi ya da kötüyü kendilerinin seçebilme kudretine sahip olduklarını ve Allah'ın bu kudreti sadece onlara verdiğini belirtir.⁸⁷

Sonuç olarak Kâ'bî'ye göre "Allah, kulun makdûr'u gibi olan şeylere kâdir değildir."⁸⁸ Yani ona göre insana ait olan fiilin, Allah'a ait olması imkânsızdır. Kudretin imkânsıza taalluk etmesi söz konusu olamayacağından, insan fiili Allah'ın makdûru olamaz. Kâ'bî'ye göre Allah'ın bir fiili irâde etmesi, tekvîn anlamına geldiği için; insanın fiili söz konusu olduğunda, bu irâde, Allah'ın fiile müdahil olması değil, onu emredicisi olması demektir. Bu sebeple Allah'ın irâdesi, kendi açısından tekvîn; insan açısından ise teklîf anlamına gelmektedir.

Sonuç

Kâ'bî, Allah'a sıfat isnat etmeyi, Allah ile başka varlıklar arasında bir benzerlik ortaya çıkaracağı endişesiyle kabul etmez. Ona göre, sıfatlar Allah'ın kendisi olmadığı gibi o sıfatları O'na yükleyen de insandır. Buradan hareketle, sıfatlarda zâtî, fiilî ayırımına giden Kâ'bî için Allah'ın irâdesi O'nun fiilidir ve hâdistir.

Kâ'bî tarafından irâde kavramına getirilen açıklama, ilk defa kendisi tarafından yapılmış değildir. Bu konuda Nazzâm'ın görüşlerini takip eden Kâ'bî'ye göre Allah'ın hakikî anlamda bir irâdesi yoktur. Ona göre irâde, Allah ve insan arasında ortak bir lafız olmasına rağmen, Allah mecazî anlamda mürîddir.

Allah'ın mürîd olması demek; O'nun Âlim, Kâdir olması, fiilinde zorlanmaması ve kararlı olmasıdır. Allah'ın, fiillerinde mürîd olmasından anlaşılan, O'nun fiillerini ilmi gereği yaratmasıdır. Allah'ın insan fiilleri konusunda mürîd olması ise, fiilleri emretmesi ve onların yapılmasından razı olmasıdır. Bu bağlamda Kâ'bî'ye göre *bi-zâtihî Âlim* olan Allah, fiiliyle *Mürîd*'dir. Bir başka ifadeyle, O'nun zâtî bilmeyi ve

⁸⁴ Râzî, *Tefsîr*, 15: 183-184.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 450.

⁸⁶ Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 158; *Fazlu'l-İ'tizâl*, 63.

⁸⁷ Ayrıca, Kâ'bî'nin *el-Menzile beyne'l-Menzileteyn* ilkesine yüklediği anlama da bu yansımaktadır. O, büyük günah işleyenin müslüman olarak isimlendirilmeyi hak etmediğini ama böyle bir kişiye kâfir de denemeyeceğini ifade ederken sorumluluğun insana ait olduğunu vurgulamaktadır. Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 158; a.mlf., *Fazlu'l-İ'tizâl*, 64, 115.

⁸⁸ Râzî, *Tefsîr*, 21: 573.

mürîd olmayı gerektirmektedir. Fakat bu ilim ve irâdenin aynı şey olduğu anlamına gelmemektedir. Kâ'bî'nin irâde sıfatıyla birlikte semî ve basîr sıfatlarını da gerçek anlamının dışında kullanması ve onları ilme yönlendirmesi bu şekilde anlaşılmalıdır.

İRâde konusunda hem Allah hem insan göz önüne alındığında temel problem, Allah'ın mutlak irâdesinin insanın irâdesini etkileyip etkilemediği ve insanın fiillerinde özgür olup olmadığı şeklindedir. Bu nedenle irâde meselesi, Allah'ın sıfatlarına bağlı olmakla birlikte insan fiilleri etrafında tartışılmaktadır. Yani konu, tevhîd ve adâlet kapsamında ele alınmaktadır. Kâ'bî bir eylemin *irâdî* olmasını, seçme hürriyetine sahip olunması ve hâkim bir baskının söz konusu olmaması olarak ele almıştır. İrâde edende bu iki vasfın olmaması ise o eylemin *irâdî* kapsamında değerlendirilemeyeceğini göstermektedir. Bu bağlamda zaman ve mekânla kayıtlı olan insanın imtihanının aklî ve ahlakî temellere yerleştirilmesi için önce eylemlerinde özgür olması sonra kendisine verilen irâde ile yaptıklarından sorumlu tutulması gerekmektedir. Bu ise Kâ'bî'nin rasyonel temelli vahiy algısının bir sonucudur.

Kaynakça

- Ammara, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. Çev. Vahdet İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskişeni* 31 (Güz 2015): 25-50.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir (ö.1037). *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. E. Ruhi Fıçlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir (ö.1037). *Ehl-i Sünnet Akâidi/Kitâbu Usûli'd-Dîn*. Çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). *Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Thk: Râcih Abdulhamid Said Kürdî-Hüseyin Hansu. Amman: Darü'l-Hamid, 2014/1435.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. Tahkîk: Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, AbdulHamîd Kürdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dâru'l-Feth, 2018.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). "(Bab'ü) Zikrû'l-Mu'tezile min Kitabi'l-Makâlât", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Tunus 1974.
- El-Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Kâ'bî (319/931). *Tefsîru Ebî'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî*. Cem' ve i'dâd ve thk. Hıdır Muhammed Nebha. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Cârullah, Zuhdî. *el-Mu'tezile*. Amman: 1990.

- Cuveynî, İmâmü'l-Harameyn. *Kitabü'l-İrşâd/ İnanç Esasları Kılavuzu*. Çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed (ö.1413). *Şerhu'l-Mevâkif*. Çeviri: Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Dgheim, Samih -Gıhamy, Gerard. *Mevsuâtu'l-Câmiatu li-Mustalahati'l-Fikri'l-Arabi ve'l-İslâm I*. Beyrût: Mektebetu'l-Lübnân, 2006.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünne/ Eş'arî Akâidi*. Trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-Luma fi'r-Red alâ Ehl-i Zeyğ ve'l-Bid'a/ Eş'arî Kelamı*. Trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn/ İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı, 2005.
- Frank, Richard M. *The Metaphysics of Created Being according to Abû'l Hudhayl al-Allâf: A Philosophical Study of the Earliest Kalâm*. İstanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1966.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan Yay., 1979.
- Gurâbî, Ali Mustafa. *Târîhu'l-Fırâki'l-İslâmiyye ve neş'etu ilmu'l-kelâm inde'l-müslimîn*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1948.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntisâr ve'r-red ala İbnu'r-Ravendi el-mülhid*. Kahire, ts.
- İbn Hazm. *el-Fasl*. Çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: T. Yazma Eserler Kurumu Bşk Yay., 2017.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1932 1351. (7 ciltte 14 cilt bir arada)
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 536/1141). *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*. Thk. ve Mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott, Tahrân, 1386.
- İbn Nedîm. *el-Fihrist* İlk Dönem İslam Kültür Atlası. Editör: Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İsfehânî, Râğıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. Çeviren: Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İsferâyînî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'dîn ve temyîzu'l-firkati'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*. Tahkîk: Kemal Yusuf el-Hût. Beyrût: Âlemu'l-Kutub, 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî el-EsedÂbâdî. "el-İrâde", *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. tah. Mahmud Muhammed Kâsım. Müracaat: İbrahim Medkûr, t.y.

- Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-EsedÂbâdî. *Şerhu Usûl-i Hamse*. thk. Abdulkerîm Osman. Kahire: 1988.
- Kādî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan el-Hemedânî el-EsedÂbâdî. *el-Münye ve'l-Emel*. Cem' İbn Murtazâ. Tahkîk: İsamüddin Muhammed Ali. Dâru'l-Maarifeti'l-Câmiyye, ty.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.
- El-Kâsımî, Cemaeddîn. *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*. Beyrut: Müssetu'r Risale, 1981.
- Keskin, Halife. *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*. İstanbul: 1996.
- Keskin, Halife. "İslâm Kelâmında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001): 69-91.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2015.
- Memiş, Murat, "İlahî İradenin Yaratılmışlığı Sorunu". *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/I (2009): 231-260.
- Nader, Albert Nasri. *Felsefetu'l-Mu'tezile*. yrz.: 1951.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114). *Tabıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Tahkîk: Hüseyin Atay. Ankara: 2004.
- Neşşar, Ali Sami. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşid (400/1009). *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadiyyîn*. Tahkîk: Ma'n Ziyad, Ma'hedü'l-Inmail Arabi. Beyrut: 1979.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu -Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2008.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbu'l-Erbaîn*. Haydarabad: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1353.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C Kültür Bak. Yay., 2002.
- Râzî, Fahreddîn. *Tefsîr-i Kebîr*. Trc. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru, Ankara: Akçağ, 1988.
- Rudolph, Ulrich. *Mâtürîdî -Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*. Çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- Şehristânî. *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- Topçu, Nurettin. *Ruhbilim*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1949.

- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Allah'ın Sıfatlarının Mâhiyeti Problemi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI (İzmir 2002): 149-187.
- Turhan, Kasım. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: 1996.
- Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri -Müslüman-Yahudi-Hristiyan Kelâmı*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.



İNGİLİZ ERKEN DÖNEM ŞİİLİK ÇALIŞMALARI VE THOMAS HERBERT ÖRNEĞİ

İbrahim Babür GÜNDOĞDU

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul
Doctoral Student, Marmara University Institute of Social Sciences, İstanbul

baburgun@gmail.com

orcid.org/0000-0001-2345-6789

Öz

İngilizler, Oryantalizm alanında önemli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Geçmişte İngilizler ilk dönemlerinden itibaren İslamiyet hususunda bilgi birikimleri üst seviyelere ulaştığı halde, Şiilik alanındaki çalışmalar daha geç tarihlerde ortaya çıkmıştır. İngilizlerin Şiilik alanında çalışmalarının hayata geçmesiyle ilginç hususiyetler kendini göstermiştir. Bilgi-siyaset, siyaset-bilgi denklemleri İngilizlerin Orta Doğu coğrafyasındaki etki ve icraatlarında değişmeyen hareket noktası olmuştur. Safevîler döneminden başlayarak, Dünya savaşları sürecinde saha hâkimiyetlerinin arka planında yüksek bilgi birikimi kendini göstermiştir. Ortadoğu bugün bile bu etkiden hala kurtulamamıştır. Şiiliğin Safevîler döneminden itibaren bilgisel tasvirini kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır. Böylece Batı dünyasının Şiilik algısının oluşması hususunda belirleyici rolü üstlenmişlerdir. Çalışmamızın ana eksenini oluşturan İngiliz erken dönem Şiilik çalışmalarının genelinde göze çarpan hususları naklettikten sonra bu alanda zirve noktaya ulaşmış İngiliz Araştırmacı Thomas Herbert'i incelemeye çalıştık. Herbert, dönemin sokakta, günlük hayatta yaşanan Şia düşüncesini, hayatını bizzat kendi gözlemlerinden aktarması bakımından oldukça önemlidir. Bize aktarmış olduğu bazı adetler ve davranışlar bugün mevcut olmaması bakımından tarihi belge niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, İngiltere, Şiilik, Thomas Herbert, Mezheb

EARLY BRITISH STUDIES OF SHİISM: THOMAS HERBERT EXAMPLE

Abstract

The English have made important studies in the field of Orientalism. In the past, the English had reached higher levels of knowledge about Islam from the earliest times, while the Shiite studies were included in later work. The fact that the British were working in the field of Shi'ism had shown some interesting characteristics. Knowledge-politics, politics-knowledge equations have been an unchanging point for British influence and actions in the Middle East geography. Beginning from the Safavid period, in the background of the field wars in the course of the World Wars, a high level of knowledge has shown itself. Even today, the Middle East is still under this influence. . We have tried to examine the British researcher Thomas Herbert, who has reached the summit point of this field, after presenting the spectacular features of the British early Shiism studies. . Herbert is quite unique in terms of the Shia thought of the time, the life on the street and his own observations. Some traditions and behaviors that we have transmitted to us are historical documents in the sense that they do not exist today.

Keywords: Orientalism, England, Shiite, Thomas Herbert, Sect.

Atıf/Cite As: Gündoğdu, İbrahim Babür. "İngiliz Erken Dönem Şiilik Çalışmaları ve Thomas Herbert Örneği". *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 484-503.

Summary

During the reign of Queen Elizabeth I in XVIth century, England became a powerful state. In this period, poetry, literature, agriculture, industry and trade reached a fairly high degree. While the British were generally experiencing problems with European countries, their relations with the Turks were often stable. The commercial relations of English with the Levant were rather stagnant. There was hostility between the British and the two prominent Italian republics in commerce, Genoa and Venice. When the English-Spanish relations began to regress, the Queen sought allies against the Spaniards. That being the case, British merchants and diplomats took action to establish a direct relationship with the Ottoman Empire in 16th century. In this context, the first significant step was taken by Anthony Jenkinson, the representative of Moscow Company, by getting some commercial privileges during the period of Suleyman the Magnificent. The first commercial capitulations were given to Britain in 1553. By obtaining these privileges, British traders founded Turkish Company in 1592 (Chief Merchant of all Turkish Company). The Ottoman Empire opened its ports to British. Queen Elizabeth renewed the charter of Turkish Company in 1593 and founded the Levant Company to disperse into the East market. Thus, the most intense relationship between the British and Islam began in the era of Ottoman Empire. Henry Blount, one of the most important travellers of the period, was particularly interested in the religious life and sectarian differences in Islam following the British interests in the Ottoman Empire.

Activities of Shah Ismail in Anatolia and Syria put Ottoman Empire and Mamluks in a difficult situation, thus limiting the power of Ottomans. In this way, the distinctive role of Shah Ismail in foreign policy in the Mediterranean became clear. The British were also interested in Safavids along with Ottoman Empire in the same period. British Rev. John Cartright summarizes this as follows: "The wars between the Turks and Persians were not only long and bloody, but also very productive and profitable for the Christian community. Because these battles have enabled the Christian population to recover and strengthen themselves."

Shah Ismail were called in the eyes of Europe and the British; "The Persian", "The Persian Prince" and "The Sophy", "Grand Sophy". It is understood that the British were not aware of the distinctions between the terms Sunni, Shiite, etc. until a certain period. According to the researcher Gerald Maclean, the British learned the sovereignty of the Shiites in the Persian region almost by chance. In other words, the British were quite late in learning about the religion of Persians. The earliest source of on the topic was about the period of war and the diplomatic relations between the Ottomans and the Persians and these were never the result of an intention to understand the Shiite tradition.

In 1626, Thomas Herbert (d. 1682) was appointed as an ambassador by King Charles I of England for the operations systematically undertaken in the Persian Gulf during the reign of Shah Abbas. During his employment, Herbert wrote "Some Yeares Travels in Africa and Asia, Especially Describing the Famous

Empires of Persia and Industant” and he reached the summit of his career in early Shiite studies of British scholarship.

Thomas Herbert discussed the broader depiction of Shi'ism in detail from the time of the Safavids. Thus, he played a decisive role in the formation of the perception of Shi'ism in the Western world, and his studies became one of the unique studies in the West.

He personally observed daily Shiite traditions on the street. In another chapter of his work, he criticizes the mood change between the Prophet Muhammed and Shah Abbas: “Most of the times in Persia, there is a similarity between the Shah Abbas and the Prophet Muhammed. Which one is more important, the Prophet or the Shah? I want to direct their attention to the question, to whom to pray, to whom to believe in? I want to draw attention to the fact that they have a great contradiction.” Herbert pointed out to the contradictions and perceptions that many people would not dare to testify today.

Herbert observed the general character and transformation of the Ardebil movement in detail. He depicted the process developing under the religious manifestation towards a political status that leads to becoming a state. Roger Savory, an eminent researcher in modern Safavids studies, was also influenced by him. Herbert considers Shah Ismail's movement as a standard revolution in terms of its cause and consequence. In the beginning, Shu'ūbiyya (nationalism) movement served as a very dynamic ideology during the Shah Ismael revolution. When the revolution was over, Shah Ismael abandoned this ideology and headed for a more stable system, just like the other revolutions observed in history.

Herbert attributed the origins of Persian monarchy to Shah Ismail and even further to Cyrus, the King of Persia. When describing the Arabian period, he tells that Caliph Omar was both Caliph and Persian King after the conquest of Persian territory. In other words, he mentioned the Caliph Omar in the historical development of Persian monarchy along with Shah Ismail and King Cyrus.

Herbert interpreted Sheikh Junayd movement rather as a reformist approach an alternative to Islam. After telling the general features of the period that started with Sheikh Junayd and peaked with Shah Ismail, Herbert mentions that this brought about fractions in Islamic traditions. Particularly within the scope of convergence attempts between Christianity and Shi'ite, it can be seen that he preferred using expressions that evoke the incidents of Ali (Ali b. Abu Talib) with Jesus and Husayn's (Husayn b. Abi Ali b. Talib) martyrdom in the tragic massacre at Karbala with the incident attributed to Jesus' crucifixion (Liturgi Drama). Consequently, British preferred Shiism as an alternative to Sunni in the religious dimension for the development of political and commercial relations and adopted the idea of building common idea platforms in the ideological context. Herbert's works also play an important role within the context of British-Shiite, which is one of the most controversial issues today.

Giriş

16. Yüzyılda, Kraliçe Elizabeth (1558-1603) döneminde İngiltere güçlü bir devlet haline geldi. Onun zamanında şiir, edebiyat, tarım ve ticaret yüksek bir dereceye ulaştı. İngilizler genel olarak Avrupa ülkeleriyle sorunlar yaşarken, din farkına rağmen Türklerle çoğu zaman ilişkileri durağan bir karakter arz etmekteydi. Sultan I. Selim, Ortadoğu, Avrupa ve Uzak Doğu ticaret yollarının kontrolü konusunda oldukça mesafe kat etmişti. Bu durum Avrupalılarda Afrika, Çin ve Hindistan'a ulaşma gayretlerini canlandırmıştı. Hürmüz Boğazı; Katolik İspanya Krallığı ile Portekizlerin hâkimiyetindeydi.¹ İngilizler, Osmanlı hâkimiyet alanında ticaret bakımından söz sahibi iki İtalyan cumhuriyeti olan Ceneviz ve Venedik ile rekabet halindeydi. İngilizlerin, Osmanlı ile ticari ilişkileri oldukça sönüktü. Osmanlı'nın bulunduğu coğrafya ve yaşadığı dönem itibarıyla birçok siyasi denklem birbirlerini kumanda etmekteydi. Bunlardan bir tanesi de Venedik-Osmanlı ilişkileriydi. Ancak Osmanlı'nın giderek güçlenmesi, Venedik politikasının da değişmesine yol açmıştı. Çünkü Venedik çıkarları Osmanlı tehdidi altındaydı. Şah İsmail, Anadolu ve Suriye'yi işgal ederek Osmanlıları ve Memlûkleri zora sokarak, Osmanlı gücünü sınırlandırmış oldu. Böylece Şah İsmail, Akdeniz bölgesinde dış siyasette belirgin bir rol almıştı.

Anadolu'ya gelindiğinde II. Beyazıt döneminde üç yıl devam eden taht kavgaları Anadolu'da istikrarsızlığa neden olmuştu. Özellikle Doğu Anadolu'daki bazı valilerin Şah İsmail'e katılmaları ve II. Beyazıt'ın Safevî destekçilerini bastırmak için yaptığı mücadeleler Osmanlı'nın gücünü zayıflatmıştı. Venedikliler, 1510-1511 yıllarında patlayan Şahkulu İsyanı'nı da Şah İsmail'in Osmanlı karşıtı² faaliyetlerinin bir uzantısı olarak düşünüyorlardı. Safevî sempatiyanı bir derviş olan Şahkulu, Şah İsmail kuvvetlerinin yaptığı etkiden daha fazlasını Anadolu'da gerçekleştirmişti. Böylece Şah İsmail'in yükselişi ve kazandığı başarılar, Osmanlı Devleti'nin Venedik politikasının yumuşamasına neden oldu ve bu durum 1503 Osmanlı Venedik Barış Antlaşmasının³ imzalanması ile sonuçlandı.

İngilizler aynı dönemde Osmanlı yanında Safevî Devleti ile de ilgileniyordu. Bu konuda Papaz John Carthright; "Türkler ile Farısların savaşları sadece uzun ve kanlı olmayıp aynı zamanda, Hıristiyan topluluğu için oldukça verimli ve karlı olmuştur. Zira bu savaşlar Hıristiyan nüfusun kendini toparlamasına ve güçlenmesine imkân sağlamıştır"⁴ şeklindeki değerlendirmeleriyle faydacı bir

¹ Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan, *İlişkiler; Bir Şiil Katolik Oruç Bey Bayat (1560-1604)*, trc. Tufan Gündüz, 1. Baskı (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014), 250.

² Brummett, Palmira, *Keşifler çağında Osmanlı Denizgücü ve Doğu Akdeniz'de Diplomasi*, trc. Nazlı Pişkin, 1. Baskı (İstanbul, Timaş Yayınları, 1993), 108; Rumlu Hasan, *Ahsenü't-Tevârih (Şah İsmail Tarihi)*, trc. Cevat Cevan, 1. Baskı (Ankara: Ardic Yayınları, 2004), 154-155.

³ Osmanlı-Venedik Barış Antlaşması (İstanbul Muahedesi), 14 Aralık 1502'de Osmanlı Devleti ve Venedik arasında imzalanmıştır.

⁴ Carthright John, *The Preacher's Travels, The True Journal To The Confines Of The East Indies, Through The Great Contries Of Syria, Mesopotamia, Media, Hyrcania And Parthia*, (London: Thomas Osborne of Gray's Inn, 1895).

* 1514 Çaldıran Savaşı'nın resminin yapıldığı ve Venedik'teki İngiliz Elçiliğinde bulunduğu anlatılmıştı, 725. *Hyrcania (Mazenderan)*, bkz. Thomas Herbert, *Some Yeares Travels*, 177.

yaklaşımın izlerini göstermiştir. Avrupalı hükümdarların Şah İsmail ile temasa geçmesiyle seyyâh ve diplomat raporlarında Safevîlerin lehine ifadeler kendini göstermiştir.⁵ Osmanlı İmparatorluğu geçmişte Hıristiyanlığın ekümenik merkezi olan İstanbul'u fethederek Doğu Roma İmparatorluğu'na son vermişti. Ancak Safevîlerin ne Bizans'la ne de Hıristiyanlıkla böyle bir geçmişi yoktu. Batılılar, Safevîleri Antik Grek tarihi ile özdeşleştiren düşünceye⁶ sahiptiler. Onlara göre Xerxes, Darius, Cyrus gibi karakterler antik Yunan ve Fars'ta yaşamış ortak kültürel kahramanlardı.

Misyoner faaliyetlerine dâhil olan Hıristiyan din adamlarının gerek itikâdî gerek dünya görüşünün belirlenmesinde Kitâb-ı Mukaddes'in Daniel bahsi de önemli yer tutmaktaydı. Daniel'in kitabında; "Babil'den başlayarak birçok krallığın yükselip düşeceği ve sonuçta Tanrı'nın halkının zafere ulaşacağı" şeklinde kehanetler bulunmaktaydı.⁷ Onlar bu kehanetlerin kendilerini işaret ettiğini, zafere ve başarıya ulaşacaklarına iman etmekteydiler. Katolik ülkeler, Osmanlı ile mücadele ederken, Safevîlerle ittifak arayışı içindeydiler. Gezinler İslâmiyet'e ve onun değerlerine hakarete varan tutumlara girerken, Safevîlerin inancı onlara yeni ve Hıristiyanlığa daha az düşman görünmekteydi. Ancak Safevî ülkesi farklıydı. Katolikler ve Protestanlar nadiren buralara gelmişlerdi. Safevî bölgesi genellikle Portekiz, Hollanda ve İngilizlerin Asya'daki topraklarına geçmek için kullandıkları güzergâhta⁸ idi. Özellikle Fransız Kapuçin ve Cizvit tarikatları Safevîlerin doktrinleri ve düşünceleri hakkında bilgi toplamışlardır. İstanbul, Ege Adaları ve diğer şehirlerde elçiliklerin ilk kuruluşu 1530'lu yıllarda başlamıştır. Kapuçin, Karmelit ve Cizvitlerin bu faaliyetleri gelecekteki devletin resmi elçiliklerinin fikrî siyasi ve finansal temellerini oluşturmuştur.⁹

Avrupa ve İngilizlerin nazarında Şah İsmail; "Fars, Fars Prensi (Persian Prince) ve Sûfi (The Sophy), Grand Sophy olarak isimlendirilmekteydi. Belli bir döneme kadar İngilizlerin Sünnîlik, Şiîlik vb. tabirleri arasındaki ayrımın farkında olmadıkları anlaşılmaktadır. Maclean'ın ifadelerine bakılacak olursa İngilizler, Fars bölgesinde Şiîlerin hâkimiyetini neredeyse tesadüfen öğrenmişlerdir. Yani İngilizler Farsların dinleri hakkında bilgi sahibi olma konusunda oldukça geç kalmışlardı. Maclean'a göre bu konuda en erken kaynak Osmanlılar ile Farsların arasındaki savaş süreci ve diplomatik ilişkilere dair olup, bunlar asla Şiî geleneğini

⁵ Brentjes Sonja, *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires, 16th-17th Centuries: Seeking, Transforming, Discarding Knowledge*, (Surrey: Ashgate Publishing 2010), 230.

⁶ The Quenes, *Majesties letters to the Great Sophie of Persia*, sent by Master Anthony Jenkinson Elizabeth, by the Grace of God, Quene of England, Sophie, Emperour of the Persians, Medes, Farthians, Hyrcanes, Garmanarians, Margians of the people on this side; Jenkinson, Anthony, *Early Voyages And Travels To Russia And Persia By Anthony Jenkinson And Other Englishmen, With Some Account Of The First Intercourse Of The English With Russia And Central Asia By Way Of The Caspian Sea*, editör Morgan, Delmar, C. Coote (Newyork: Burt Franklin Publisher, 2007), 260.

⁷ Daniel 2/44, *Kitabı Mukaddes*, 1. Basım, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, 2001), 1089.

⁸ Expedition to the trans-Caspian countries, with Jenkinson, now a member of their Society, as their representative, to try and open commercial intercourse with Persia, 280. (bkz. Jenkinson, Anthony, *Early Voyages And Travels To Russia And Persia*, 260).

⁹ Brentjes, *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires*, 240.

anlamaya yönelik bir gayenin ürünü değildi.¹⁰ İngiltere kralının elçisi sıfatıyla Anthony Sherley, Şah Abbas ile müzakere yapma, Osmanlı Türkleri aleyhine ittifak antlaşması imzalama yetkisinin verildiğini, Katolik İspanya Kralından başka Avrupa'da ve Batı memleketlerinde pek çok Hristiyan kralın Türklere karşı ittifak kurma niyetinde olduğunu ifade etmişti.¹¹ Şiî geleneğin anlaşılmasının da ötesinde Batı'da bilimsel manada Antik Pers dinî hakkında ilk olarak Thomas Hyde tarafından 1700 tarihinde ortaya konmuştu. O, Çalışmasında Pers dininin temellerini aramıştır.¹² Ancak bu süreç belli bir disiplin dâhilinde olmadığı gibi takip edilen belirli bir metot da mevcut değildi. Bu durumun en güzel örneklerinden biri de Geoffrey Ducket'dir.¹³ Ducket 1574 yılındaki gözlemlerinde; Hz. Ali'nin bir şövalye kadar kahraman olup, Muharrem ayı Aşura mâtemi yakarışlarında onun isminin sokaklarda yankılandığını, küçük bir kertenkelenin Hz. Ali'ye (Mortus Ali) gelerek, Hz. Muhammed'in onu kendisine varis kıldığını fısıldamıştır. 17. yüzyılda Sherley Kardeşler dönemiyle birlikte Fars düşüncesinin ürettiği din geleneği hususundaki nakillerde artış gözlenmiştir. Shirley, Farmlar ile Sünnî Osmanlıları karşılaştırırken, Protestanlar ile Katolikler arasındaki ilişkiye de atıfta bulunuyordu.¹⁴ Çünkü o dönemde İngiltere'de hiç kimse Sünnî veya Şiî terimlerini kullanmıyordu. Paulus Gioius (ö.1552) daha da ileri giderek Erdebil hareketinin ilk çıkış sebebinin Martin Luther'e dayandırılmıştı.¹⁵ Oysa Erdebil hareketi kronolojik olarak daha eski bir tarihe rast gelmekteydi. Dolayısıyla İngilizler, İslâm inancı ve tarihi hakkında yeterli bilgi birikimine sahip değildi. Bu durum 1634 yılına gelindiğinde Thomas Herbert'in Şiîliği ayrıntılı bir şekilde incelemesiyle yeni bir sürece evrildi.

1. Thomas Herbert

Thomas Herbert (ö.1682) 1626 yılında, Şah Abbas döneminde, İngiltere Kralı I. Charles tarafından Basra Körfezinde yürütülen sistematik çalışmaları kapsamında elçi olarak görevlendirilmiştir. Herbert görevi sırasında "Some Yeares Travels in

¹⁰ Maclean - Matar, *Britain and the İslâmic World, 1558-1713*, (Oxford: University Press, 2011), 188.-East India Company'ye ait fabrikalar 1617-1622 yılında kurulmuştu, bölgeye ilk gelen İngiliz tüccar ve üreticilerin Şiî inancı hakkında ayrıntılı bilgileri yoktu, 191.

¹¹ Oruç Bey Bayat, *İlişkiler; Bir Şiîl Katolik Oruç Bey Bayat (1560-1604)*, 195.

¹² Hyde, Thomas (1703), Yunan ve Romalı tarihçilerin eski Pers dinî konusunda yaptıkları yanlışları düzeltmek için Doğu kaynaklarına başvurarak eski Pers dinini araştırmıştır. *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia Pers ve Medya ve Partia Antik Dinî Tarihi*, 2. baskı, (Oxonii:Typographeo Clarendoniano, 1760).

¹³ Geoffrey Duckett, Moskov Company'nin ajanı olarak, 1568 yılından 1574 yılına kadar Fars'a ilk yolculuk yapan İngiliz subayı Thomas Bannister'in komutası altında görev yapmıştı. Duckett, Sûfi kavramını hatalı olarak dilenci olarak tanımlamıştır. Doğu'da Sûfi kelimesi şüphesiz birçok yerde dinî dilenci anlamı ağır basmaktadır. Ancak zamanla Fars monarşisi anlamına adapte olarak, Sûfi Şah İsmail'in yaklaşık 1500 yılında geliştirdiği bir anlama ulaşmıştır, 422: (Duckett, erroneously defines "Sophi" as Persian for "beggar",. 422); bkz. Bannister, 392.

¹⁴ Cartwright John, *The Preacher's Travels, The True Journal To The Confines Of The East Indies, Through The Great Contries Of Syria, Mesopotamia, Media, Hyrcania And Parthia 1611*, (London: Theatrum Orbis Terrarum, 1895), 97.

¹⁵ Minadoi, John Thomas, *The History Of The Warres Betveene The Turkes And The Persians, 1545-1618*; translated into English by Abraham Hartwell, (London, John Windet for John Wolfe, 1595), 46.

Afric, Asia, Especially Describing the Famous Empires of Persia and Industant (Afrika, Asya Yolculukları ve Fars ve İndus İmparatorlukları)"¹⁶adlı eserini kaleme almıştır.

Oryantalizm faaliyetleri kapsamında kaleme alınan çalışmaların her biri türleri, muhtevaları, üslûpları, dilleri, vb. bakımından farklılık arz etmektedirler. Her yazar kendi tarzında ve dünya görüşünde konuyu ele almıştır. Bu durum işimizi güçleştirdiği gibi çalışmanın kompozisyonunu da olumsuz yönde etkilemiştir. Meselâ bir eserde kapsamlı olarak işlenen bir konu, diğer bir eserde neredeyse hiç görülmemektedir. Nitekim Herbert'in eserini de incelerken benzer birtakım zorluklarla karşı karşıya kalınmıştır. Bu sorunlardan ilki nakledilen gözlemlerin doğru veya yanlışlığının sağlamasını yapabileceğimiz kaynakların mevcut olmayışıdır. Bu durumda sadece bilgileri olduğu gibi nakletmek durumunda kaldık. Bir diğer önemli sorun da yazarın bazı kelime ve kavramları doğru telaffuzunu bilmeden, duyabildiği ve bir İngiliz'in telaffuz edebildiği kadarıyla metinlere yansıtmuş olmasıdır. Bu sebeple kelimelerin ve isimlerin orijinalliği hususunda temel başvuru kaynaklarımızdan olan Hasan-ı Rumî'nin *Ahsenü't-Tevârih*¹⁷ ile Fazlullah b. Rûzbihân Huncî'nin (ö. 927/1521) kaleme aldığı, *Târih-i Âlem Ârâ-yı Emînî*¹⁸ ile Şah Abbas'ın bizzat görevlendirdiği Oruç Bey Bayat'ın kaleme aldığı *İlişkiler; Bir Şîî/Katolik Oruç Bey Bayat (İranlı Don Juan (1560-1604))* adlı eserlere müracaat etmeyi uygun gördük. Modern kaynaklara gelince Mazzoï,¹⁹ Chew²⁰ ve Roger Savory'nin²¹ çalışmalarına başvurulmuştur. Herbert'in eserinin 1634 ve 1638 olmak üzere iki baskısı mevcuttur. Dönemin Fars Monarşisini tasvir eden gravür 1634 yılı basımında bulunmaktadır.²² Bu gravürde Fars Monarşisi ve Oryantal Yerliler ifadesinin altında Kızılbaş ile Abdallar tasvir edilmiştir. Bu gravür ve eserin sunduğu bilgiler doğrultusunda Kızılbaşlık olgusunun Fars Monarşisinin belkemiği durumuna geldiğini, Fars kavramı ile Kızılbaşlık ve Abdallık kavramlarının iç içe geçtiğini göstermesi bakımından eşsiz bir yere sahiptir. Eser genel olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda, Afrika, Etyopya, Mozambik, Bamiyan bölgesi ve Fars dini, ikinci kısımda İngiliz büyükelçi Robert Sherley 1629 yılı Ocak ayında Fars devletine gelerek görevine başlaması ve çevresinde gelişen olaylar ele alınmıştır.

¹⁶ Herbert Thomas, *Some Yeares Travels in Afric, Asia, Especially Describing the Famous Empires of Persia and Industant as also Divers other Kingdoms In the Oriental Indies*, (London, Blome and R.Bishop, 1638).

¹⁷ Rumlu Hasan, *Ahsenü't-Tevârih (Şah İsmail Tarihi)*, 154-155.

¹⁸ Fazlullah b. Rûzbihân Huncî (ö. 927/1521), *Târih-i Âlem-i Ârâ-yı Emînî*, tsh. John E. Woods, trc. Vladimir Minorsky, (London: The Royal Asiatic Society, 1992), 260-261. Şirvanşahlar saltanatı döneminde Şeyh Haydar, onların hizmetine girdi. Onların bendesi oldu. Babasının icraatları sebebiyle Erdebilli Şeyh olarak anılmasına sebep olmuştu.

¹⁹ Mazzoï, Michael, *The Origins of The Safavids, Si'ism, Sufism, and the Gulât*, (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972).

²⁰ Chew, Samuel, *The Crescent and The Rose, İslâm and England during the Renaissance*, (New York: Oxford University Press, 1937).

²¹ Şeriati Ali, *Ali Şîası Safevî Şîası*, trc. Feyzullah Artinli, İstanbul, y.y., 1990. Roger Savory. *Iran under the Safavids*, (Cambridge: Cambridge University, 1980).

²² Herbert, Thomas, *Some Yeares Travels*, 12.

Herbert, metod olarak genel manzarayı tasvirinin ardından, tenkit yoluna gittiği görülmektedir. O, burada İslâm dünyasının o dönemdeki birtakım Kelâm tartışmalarına da dikkat çekerek yaşanan bazı çelişkileri de eleştirmektedir. Müslüman fırka ve grupların kendi aralarındaki mücadelelerine yorum yapmaktan imtina ettiğini ifade eder. Bununla beraber Müslümanlar yetmiş şubeye ve kısma ayrılmıştır. Ona göre bunun birinci sebebi, Kur'an'ın teolojik yapısından kaynaklanan büyük fanatik dogmaların mevcut olmasıdır. Asyalı Müslümanların sapmasının temel sebebi de budur. İkincisi ise Müslümanlar, şeytanın hilesi ve oyunuyla saptırılmıştır. Akabinde dönemin fırkalarını alfabetik olarak sıralar.²³ Herbert, eserinin ilerleyen sayfalarında 72 Fırka'nın azalarak ikiye düşüğünü ifade etmiştir. Bunlar Lefharî (Eşarî?) ve İmamî olarak ikiye kadar düşer. Birincisi Hz. Muhammed'in yolunda gidenlerdir. Bunlar Trakya, Mısır, Filistin ve Suriye bölgesidir. İkincisi Hz. Ali'nin yolundan gidenlerdir. Bu yolun en önde gelen takipçisi Fars Monarşisidir. En başta Şeyh Cüneyd'in de dâhil olduğu yoldur. Zaten bu iki ayrımından sonra diğerlerinin fazla önem arz etmediğini söyler Bundan sonra Fars Monarşisi "Sofiler Krallığı" ya da "Alioğulları" olarak ifade eder. Ona göre Fars Monarşisini ilk kuran kişi Fars Kralı Cyrus²⁴'tur. Böylelikle Şah İsmail'in kurduğu Fars Monarşisi, Antik dönem Fars kralı Cyrus (m.ö. 530) 'un varisi olarak konumlandırılmıştır.

Eser genelinde Herbert sık sık Farslarla Türkleri karşılaştırmaktadır. Türkleri demire, Farsları altına nispetle kıyaslar. Ona göre Farslar, eski zamanın Hindistan'da yaşayan putperestleriyken, Grek ve Romalılarla temasları sonucunda tek tanrılı düşünceyle tanışmış ve doğru yola erişmişlerdir.²⁵ İslâmî döneme geldiğinde aslında Kur'an'a göre Fars dinî anlayışı ile Türklerin dinî anlayışı arasında bir farklılık mevcut değildi. Aralarında henüz bir mezhep ve yorum ayrılığı yokken 1400 yılında Media bölgesinde bulunan Erdebil dergâhı Şeyhi Cüneyd tarafından Sûfilikten krallığa dönüşen siyasî bir yapıya evrilmiştir.²⁶ Farslar, Hz. Muhammed'in dinine tâbi olmalarının yanında Mortus Ali'ye (Hz. Ali'ye)²⁷ de büyük önem atfederler. Bir şeylerin ispatı için yapılan yeminlerinde en başta Ser-i Ali Murtaza (Hz. Ali'nin başı için) ve kimi zaman da Ser-i Şâh Abbâs ya da Ser-i Şâh adını anarlar. Herbert, bunları naklettikten sonra eserinin başka bir bölümünde Farsların Hz. Peygamber ile Şah arasında gelip giden duygu halini eleştirmektedir: "Farslarda çoğu kere Şah Abbas ile Hz. Muhammed arasında paralellik olduğu görülür, peygamber mi, yoksa şah mı daha önemlidir? Ben onların gözüne parmak sokmak istiyorum, hangisine dua ediliyor, kime inanılıyor? Çünkü onların büyük bir çelişki yaşamakta olduklarına dikkat çekmek

²³ Herbert, *Some Yeares Travels*, 152-153, 239, 240, 253 (Abdalî, Alambelî, Alfaknî, el-Furkani, Hanefî), 267.

²⁴ Herbert, *Some Yeares Travels*, 280.

²⁵ Herbert, *Some Yeares Travels*, 232.

²⁶ Herbert, *Some Yeares Travels*, 251.

²⁷ Murtaza Ali ifadesi İngiliz kaynaklarında 'Mortus Ali' olarak karşılık bulmaktadır. Konuyla ilgili olarak bkz: Ghatta, Javad, "By Mortus Ali and Our Persia Gods: Multiple Persian Identities in Tamburlaine and The Travel of the Three English Brothers" *Issues in Review* 235 *Renaissance: Alexander the Great and Early Modern Classicism from the British Isles to the Malay Archipelago*, *Comparative Literature* 58 (2006), 249.

istiyorum.” demiştir. Bugün birçok kişinin ifadeye cesaret edemeyeceği çelişki ve algılara Herbert vurgu yapmıştır. Batı’da yapılan öncü Şiilik çalışmaları içinde temayüz etmiştir.

2. Şîa İnançları

Thomas Herbert’in,²⁸ Şiiliğe ait temel dinî esasların aslında Mûseviliğin “On Emir” yasasının bir yansıması olduğunu ifade etmiştir. “Farsların dinî” başlığı altında ayırıcı bir şekilde imâmet ilkesini ele almıştır.²⁹ Herbert, Farsların Nübüvvet kavramından sonra Kur’an algısını da ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ona göre Kur’an-ı Kerîm’de sekiz temel emir ve ana konu mevcuttur. Tüm bu emir, ayetler ve kıssalar Arapça kaleme alınmıştır. Ancak Kur’an, Farslar arasında çok muteber değildir. Hatta onlara göre Cebrail (a.s.) vahyi; Hz. Ali yerine yanlışlıkla Hz. Muhammed’e getirmiştir ve Tanrı meydana gelen bu durumu kabul ederek onu Hz. Ali ile eş tutmuş ve meleği suçlamamıştır. Yanlışlıkla Hz. Muhammed’e verilen bu hediye artık asla değiştirilemezdi. Erdebil Tekkesi’nin kurucusu olan Şeyh Cüneyd, Hz. Ali’yi övmeyi ve diğer üç halifeye bozguncu, düzenbaz nitelendirmeleriyle beddua etmeyi emretmişti. Her iki âdetin ilk defa “Muhtar”³⁰ tarafından başlatıldığını ve daha sonra Şeyh Cüneyd tarafından tekrar canlandırıldığını ifade etmiştir.³¹ Şeyh Cüneyd’in bu icraatı Hz. Muhammed’in sünnetine aykırıydı. Çünkü o, Kur’an’ın temel metinlerini farklı yorumlamış, ilk üç halifeye beddua etme âdetiyle Türkler ve Farşlılar arasındaki düşmanlığı ebedî kılmıştır. Böylece kurduğu yeni tarikat düzeniyle haleflerini rütbe ve makamlara ulaştırmıştır.³² Şeyh Haydar her ne kadar iyi ve yüce bir şeyhe (Şeyh Safiyüddîn) bağlanmış olsa bile yaptıkları ve icraatları oldukça olumsuz nitelikteydi.³³ Erdebil Tekkesi’nde Şeyh Cüneyd’den sonra yerine oğlu Şeyh Haydar posta geçmişti. O da babası Şeyh Cüneyd’le başlayan süreci halk arasında yaygınlaştırarak devam ettirdi. Haydar, babasının mirasının devamını sağladı. Ancak onun yeni uygulamalarının altında eski görüşleri halk tabanına yayma kisvesi adı altında iktidar ihtirası yatmaktaydı.³⁴ Bu amaçla farklı yollara yöneldi. Haydar, dinî ayrışmanın sağlayacağı etkinin farkına vardı. Ayrıştırma adına bu dönemde oniki dilimli tâci icâd etmişti. Bu gayeyle Kur’an’ı kendi siyasî düşüncesi doğrultusunda yorumlayarak insanları yönlendirmeye başladı.³⁵ Şeyh Haydar’ın faaliyetleri ile

²⁸ Herbert Thomas, *Travels in Persia, 1627-1629*, Ed. William Foster. (London: George Routledge and Sons, 1928), 60.

²⁹ Herbert, *Some Yeares Travels*, 286.

³⁰ Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687).

³¹ Herbert, *Some Yeares Travels*, s. 255, 283. Metinde geçen Mutar kelimesi tarihî ve lafzî olarak incelendiğinde bu kişi Şeyh Safiyüddin İshak Erdebîlî’nin oğlu Şeyh oğlu Sadreddin Musa’dır (1334-1391). Şeyh Zahid Gilani’nin damadı ve halefi Şeyh Safiyüddin İshak Erdebîlî’nin (1252-1334) oğlu Sadreddin Musa (1334-1391), oğlu Hoca Alaaddin Ali (1391-1429), oğlu Şeyh İbrahim (1429-1447), oğlu Şeyh Cüneyd (1447-1460), oğlu Şeyh Haydar (1460-1488) yolu ile Safevî Devleti’nin kurucusu Şah İsmail’in atasıdır. (bkz. Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*, 266).

³² Herbert, *Some Yeares Travels*, 231.

³³ Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*, 262, 265.

³⁴ ...He intend to use order the Order as a stepping-stone top political power, bkz. Savor Roger, *Iran under the Safavids*, 1. Baskı (Cambridge: Cambridge University Press 1980), 9.

³⁵ Herbert, *Some Yeares Travels*, 285.

ilgili olarak Safevî tarihi yazarı İskender Bey Münşî, şu bilgileri vermektedir: “Şeyh Haydar, annesi Hatice Begüm’ü Kum’da kışlayan Şirvanşah Ferruh Yesar’ın sarayına, haremine gönderdi. Oğlunun hedeflerini gerçekleştirmek için Kum’da harem’e dâhil olarak gereken her türlü çareye yöneldi. Ferruh Yaşar’dan yetki aldıktan hemen sonra şeytanî faaliyetlerine başlamıştır. Babasının intikamı için yola çıktığını söylüyordu. Şeyh, göksel mavi kıyafeti üstüne kızıl başlığını giymişti. Derviş başlığı olan külâh-ı gedâî’yi (fukara) bırakıp yerine dünya hâkimiyetini sağladığına inanılan oniki dilimli tacı³⁶ giymiştir ki onu giyen kişi düşman saflarını yarıp geçecek güce kavuşurdu. Anadolu’dan gelen Şamlı, Rumlu, Türkmen takipçileri, Safevî imamların reenkarne olduklarına inanıyorlardı. Bu iddialarının temel referansı Hristiyanlardı. Şeyh Haydar’ın takipçisi, sapkınlık krallığının Rum çılğınları, kilisenin damında çanlar çalarak, çıldırımışçasına üçlemelerini dünyaya ilan ettiler: Şeyh Cüneyd, Tanrı’dır ve Haydar da Tanrı’nın oğludur³⁷, o fani bedende kendini göstermiştir. Onlar ibadetlerinde; “o diridir, hayattadır” derler. Her kim onun için ölüdür derse, ölümle cezalandırılırdı. Şeyh eşkıyalar ile işbirliği yaparak, babasının intikamını götü. Babasının halifeleri her yerden gelerek onun ulûhiyetini kutsadılar. Hatta onu ilah olarak görerek, namaz ve ibadetleri reddederek, şeyhlerini kiblegâh edindiler. Rum, Taliş, Karacadağ bölgelerinden insanlar ona katıldı. Şeyh Haydar, Babek Hurremî’nin dinî fikirlerini propagandasında kullanıyordu. Zaten Karacadağ bölgesi de Babek’in ana merkeziydi. Şeyh, onlara bütün haramları da mübah kıldı. Tasavvufun manevî makamlarını öğrenmesi gerekirken, geçmiş zamanın Pehlevî efsanelerini öğrendi. Kalemle kutsal metinleri yazmak yerine, Erdebil köpekleriyle kılıçla talim yapmayı tercih etmişti.”³⁸ “Haydar, hakiki ve manevî saltanatla zahîrî ve dünyevî saltanatı birleştirdi. Hakikatta ehlullâh ve meşâyihin düsturu ile dindarlık ve irşad yolunun sâliki, zâhirde ise padişahlık gibi saltanat tahtının ziyneti oldu.”³⁹

Herbert, Erdebil Tekkesi’nin sufilikten krallığa dönüşümünü anlatırken sufi kelimesinin kökenlerini aramaya koyulur. Sufi kelimesinin kökeninin, tartışmalı olduğunu ancak Ermenice bir kelime olup yün anlamına geldiğini anlatır. Diğer kökeni ise Yunanca Sophos kelimesine dayandırır. Şeyh Haydar Trabzon’u fethettiği zaman orada yaşayan Greklerin kullandığı sophos kelimesini almıştır. İsmail, Fars kralı olmasıyla birlikte “Şah Sûfî” sıfatını kazanmıştı. Bununla beraber

³⁶ Bu konuyla ilgili olarak İskender Bey Münşî, şu bilgileri vermektedir: Haydar, hak ve doğru olan mezhebinin İsnâ aşeriyeye olduğunu ülkeye ve sultanlara söyledi.(bkz s. 21, 25) Türkmen başlığını çıkarıp on iki dilimli Haydarî külâhını giyip, saf niyetli müridler de bu mürsîde tebaiyyet ederek bu sülale mensuplarının hepsi de bu sünneti tatbik ederek diğer halk arasında büyük bir imtiyaza malik oldular. Bunun için bu şanlı zümreye Kızılbaş ismi meşhur oldu. Bkz. İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, I/21.; ayr. krş. Münecimbaşı Derviş Ahmed Efendi,, *Sahayifü’l-Ahbar fi Vekayî’i’l-A’sâr*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1285, III: 181-182, Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*, 280.

³⁷ “Rahman’a çocuk isnat etmelerinden dolayı neredeyse gökler parçalanacak, yer yarılacak, dağlar yıkılıp çökecektir, Hâlbuki Rahmân’a bir çocuk edinmek yakışmaz.” (Meryem 19/90-92); Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*, 272, 280.

³⁸ Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*, 274.

³⁹ İskender Bey Münşî, *Târîh-i Âlem Arâ-yi Abbâsî*, (*History of Shah Abbas the Great/Eskandar Beg Monshi*; translated by Roger M. Savory, (Newyork: Bibliotheca Iranica, 1986), 1:31; Münecimbaşı, *Sahayifü’l-Ahbar*, 3:181-182; Hinz, Walthner, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. XV. Yüzyılda İnan’ın Millî Bir Devlet Hâline Yükselişi*, trc. Tefvik Bıykoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu,1948), 65-66.

Herbert, Fars krallığı için sūfi sıfatının kullanılması hususunda yeterli gerekçesi olmadığını söyleyerek bu durumu da eleştirmiştir.⁴⁰

Şeyh Haydar'dan sonra Şah İsmail dönemi başlamıştır. Herbert, Şah İsmail'in, yarı insan ve yarı Tanrı gibi büyüdüğünü ifade eder. Çünkü İsmail'in kardeşleri birtakım kötü akıbetlere maruz kalırken, İsmail Tanrısal ve insani nitelikleri şahsında birleştiriyordu. Diğerleri yıkılırken kendisi sapaşağlam ayakta kalıyordu. Bu süreçte Şah İsmail yüksek cesareti ve karakteri ile Türklerin dikkatini çekmişti. Orta Asya'da bazı halkların ve mesela Tatarların⁴¹, kendisinden çekindiği birisi iken, Farsların övdüğü, Ermenilerin sevdiği bir şahsiyet haline geldi. Safevî davetinin güçlenmeye başlamasıyla Anadolu ve İran coğrafyalarında birtakım sosyal, ekonomik ve siyasî krizler sebebiyle Türkmenler arasında da bazı beklentiler oluşmuştu.⁴² Şeyh Cüneyd'le başlayan süreçte mesihçi-mehdici karakter ön plana çıkmıştır. Hatta Şah İsmail bu konuda zirveye oturmuştur. Yahûdiler için o, uzun zamandır gelmesi beklenen Mesih'ti. Ancak Şah İsmail, Yahûdilerin bu iddiaları karşısında onlara karşı sert muamele göstererek, onları fikirlerinden vazgeçirdi. Hatta bu durumu Yahûdi tarihinde ikinci bir Vespasian vakası⁴³ olduğunu nakletmiştir. Şah İsmail'in Anadolu'da nüfuzunu sağlayan bu olaylardan bir tanesi 1402 Ankara Savaşı'ydı. Timur, Yıldırım Bâyezid'i yenmişti. Timur, çoğunluğu Tekelü ve Karamanlu yaklaşık otuzbin Türkmen esiri, Erdebil Şeyhi Hoca Ali'ye hediye etmişti. Hoca Ali, esirlere özgürlüklerini bağışladı, dileyenlere de Sûfiyân-ı Rûm mahallesine iskânı sağlamıştı.⁴⁴ Böylece onların sevgi ve minnettarlığını kazanmıştı. Şah İsmail Anadolu'ya geldiğinde insanlar onu savunmaya yöneldiler. Bundan başka Şah İsmail icraatlarını uygularken Timur'un manevi nüfuzunu da kullanıyordu. Çünkü Timur geçmişte Erdebil tekkesini ziyaret etmişti. Tüm bu saydığımız şeyler altında kendine inananları birleştiriyordu. Kendisine tâbi olanları Fars reformunun ürettiği, Hz. Ali için tutulan yas ile diğer üç halife karşıtlığı hususunda insanları planlı bir şekilde provoke ediyordu.⁴⁵ Bunlardan başka en önemli nokta da ezân'ı değiştirip, "Eşhedü enne Aliyyen Veliyullâh" ifadesini ekleyerek, üç halifeye beddua âdetini emretmesi idi⁴⁶. Siyasi mücadelesinin kapsamını belirlerken babasının intikamı⁴⁷

⁴⁰ Herbert, *Some Yeares Travels*, 286.

⁴¹ Tatarlar, Kum şehrine geldikleri zaman ağgözlülük yaparak saldırmışlardı. Daha sonra ki yaz mevsiminde İsmail Türklerle savaşmak için Derbent'e gittiğinde Tatarların Bağdat'a girerek Farsları, Rafizîler (schismatic) diyerek vahşi bir şekilde yüzlercesinin kulaklarını burunlarını kestiğini öğrendi. İsmail onların intikamını almaya karar verdi. Herbert, *Some Yeares Travels*, 287.

⁴² Fığlalı, E. Ruhi, Mesih ve Mehdi inancının toplumlardaki yeri için bkz., *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1990, 247-288.

⁴³ Roma İmparatoru Sezar Vespasianus Augustus (ö.79), Asıl adı Titus Flavius Vespasianus, M.Ö. 70 yılında Yahûdi isyanını 4 lejyonuyla birlikte sonlandırmıştır. Sonucunda Kudüs tapınağı yok edildi. Herbert, *Some Yeares Travels*, 199, 286.

⁴⁴ Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd. XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devolet Hâline Yükselişi*, 67.

⁴⁵ Herbert, *Some Yeares Travels*, 199.

⁴⁶ İskender Bey Münşi, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, 1:47; Liyakat, A. Takim, "From Bidat to Sunne: The Wilaye of Ali in the Shiî Adhan", *JAOS*, vol.120, No:2 (April-Jun 2000), 166-177.

⁴⁷ Akkoyunlular, Haydar'ı öldürüp (893/1488) cesedini Tebriz'e getirerek halka teşhir ettiler. Haydar'ın oğulları Ali, İbrahim ve henüz çok küçük olan İsmail'i anneleriyle birlikte İstahr Kalesi'ne hapsettiler. bkz. Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yi Emîni*, 305; bkz. Gündüz, Tufan, "Safevîler",

ile Hz. Ali'nin hilafet hakkının gaspedilmesi iddiasını kendi davasında birleştirmeyi başarmıştı. Böylece davası her bakımdan haklı olmayı başarıyordu. Akkoyunlu hükümdarları olan Murad ile Elvend'i yenilgiye uğrattı.⁴⁸ Sonucunda Farsî Monarşi'nin imparatoru oldu. Bu gelişmelerden sonra Kızılbaş tarikatı (order) kurulmuş oldu.⁴⁹

Şah İsmail'in Şiîliğe yönelmesinden sonra Anadolu ve diğer bölgelerden gelen Kızılbaşların entegrasyonu süreci başlamış oluyordu. Şah İsmail, tahta oturduktan sonra aynı zamanda Erdebil Tekkesi şeyhi olarak, bağımsızlığının nişanesi olarak on iki imam adına hutbe okutup, sikke bastırıldı. Tüm bunlardan sonra İmâmîyye mezhebini yeni devletin resmî mezhebi olarak ilan etti.⁵⁰ Şah İsmail'in şahlığını ilan etmesiyle birlikte Fars kavramı daha da belirginlik kazanmıştır. Bundan sonra Fars ile Kızılbaşlık kavramları birbiriyle yakınlaşmış oldu. Anadolu'dan göç eden Türk kabilelerinin (Tekeli, Kaçar, Ustaclu vs.) artık Kızılbaş mı yoksa Farslı mı olduğu, bundan böyle Kızılbaşlık kavramının Farslılığa mı evrildiği konusu açık değildi. Bu ifadeyle ilgili olarak Roger Savory çalışmasında: "16. yüzyıl boyunca Fars ordusunun omurgasını Kızılbaş piyadeleri oluşturmuştu. Onların bu kimliklerinin sembolü kırmızı renkli, on iki Şiî imamı temsil eden dilimli taçları idi. Kızılbaş piyadeleri tamamen Farslı olmasa da çoğunluğu Suriye, Anadolu gibi bölgelerden gelen Türkmenlerdi. Kızılbaş piyadelerin yönetimi Şah Abbas zamanına kadar feodal bir sisteme dayanıyordu."⁵¹ Kanaatimizce Savory'nin bu saptaması orijinal olmayıp muhtemelen Herbert'e dayanmaktadır. Bu yeniden organizasyon sürecinde devletin eskisi gibi tarikat kurallarıyla idare edilmesini isteyen Anadolu kökenli Kızılbaş Türkmen halk, yeni yapılanmaya uyum sağlayamadıkları için devlet kademelerinden uzaklaştırılmışlardı. Yönetim kısmında Acem kültürüne mensup kişiler görevlendirilmişti. Ancak savaşçı bir kesim olarak Kızılbaşlar yer sahibi olmuştu. Bu yeni ideolojiyi kabul etmeyenler ağır şekillerde cezalandırılmıştı. Konuyla ilgili olarak Herbert, savaş alanında dikkat çeken dört grup olduğunu, bunların Chawns (Hanlar?), Kızılbaşlar, Ağalar, Çelebi veya korucular olduğunu ancak Türkmenler ya da Tımarlıların küçümsenmekte olduğunu⁵² ifade etmektedir. Metinden anlaşıldığı üzere Fars bölgesine katılımlardan sonra Kızılbaşlar ile aralarında farklılaşma olduğu kanaati oluşmaktadır. Çünkü Anadolu'dan gelen Türkmenler ile Fars bölgesinde yaşayan Türkmenler farklılaşarak Fars Monarşisinde Kızılbaşlar olarak ayrı sınıf oluşturmuş oldular.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 37:452, Ankara: TDV Yayınları, 2008; Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*, (Defeat of Haydar), 67.

⁴⁸ Rumlu, Hasan, *Ahsenü't-Tevârih (Şah İsmail Tarihi)*, 27-28.

⁴⁹ Herbert, *Some Yeares Travels*, 285.

⁵⁰ Münşî, İskender b. Türkmen, *Târîh-i Âlem Ârâ-yi Abbâsî*, tsh. Muhammed İsmâil Rıdvânî, 1-3, (Tahran: Dünya-ı Kitab 1958), 1/ 47-8; Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, haz. Turhan Yörükân, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 35.

⁵¹ Bkz. Savory Roger, *Studies On The History Of Safawid İnan, The Sherley Myth*, (London: Variourum Reprints, 1987), 75.

⁵² Herbert, *Some Yeares Travels*, 232.

Herbert, Farsların Zeynelâbidîn vurgusunu dikkate alır. İmam Zeynelâbidîn'in (ö.712), Babası Hz. Hüseyin olup, annesi Hz. Ömer devrindeki fetihler sırasında Medine'ye getirilen, son Sâsânî hükümdarı III. Yazdigerd'in kızı Şehrbânû'dur. Bu evliliğin önemi son İran şahının kızının Hz. Hüseyin ile evlenmiş olmasıydı. Böylece bu evlilikten doğan İmam Zeynelâbidîn ve soyundan gelen imamlar İran tahtının vârisi kabul edilmiş oldu.⁵³ Bu anlayışın devamı olarak Şah İsmail, Hz. Ali'nin soyundan gelmekteydi. Şah İsmail'in iktidara gelmesiyle Hz. Ali Murtaza'nın şanını tekrar yüceltmmişti. İşte böylece onun halefleri bugün Fars'ta hüküm sürmektedirler.⁵⁴ Herbert, Fars monarşisini Şah İsmail'e ve daha da geri giderek Cyrus'a dayandırmıştı. Çalışmasının bir başka yerinde Arap dönemini anlatırken, Hz. Ömer'in, Fars bölgesini fethettikten sonra hem halife hem de Fars'ın kralı olduğunu nakleder. Yani Fars monarşisinin tarihsel gelişiminde Hz. Ömer'i de Şah İsmail ve Cyrus ile birlikte zikretmiştir. Bir rivayete göre, Hz. Ali bir yüzük bırakmıştı. Bu yüzüğü Fars kralları kraliyet sembolü olarak takıyorlardı. Ayrıca Hz. Ali el-Murtaza'nın türbesi Farsların hilât ve taç giydiği yer haline getirilmiştir. Çünkü Hz. Ali'ye Farslar hem kral hem peygamber, hem de Emirü'l-Mü'minîn makâmı vermişti. Herbert, Abbasi hilafetini ayrıntılı bir şekilde anlattıktan sonra Osmanlı padişahı Beyazıt'ın Timur'a yenilmesiyle hilafetin Şah İsmail'e geçmiş olduğunu, Çaldıran Savaşından sonra Sultan Selim'in, Şah Tahmasb'tan geri aldığı⁵⁵ şeklinde yorum getirmiştir.

Herbert, Şah Cüneyd'le başlayıp, Şah İsmail ile zirveye çıkan sürecin genel özelliklerini anlattıktan sonra bunun genel İslâm geleneğinde birtakım kırılmalar meydana getirdiğinden bahsetmektedir. Nitekim Şeyh Haydar Oniki Dilimli Tac'ı icat ederek özgün bir yapılanmaya yönelmişti.⁵⁶ Kıyafetler konusuna geldiğinde Farsların önde gelenleri altın, Kızılbaşlar, tüccarlar ise gümüş işlemeli yün ve ipek olup, üstlerinde Hz. Muhammed'den gelen hilal işareti bulunmaktadır. Bununla beraber hilal işaretinin temeli daha eskiye dayanmaktadır. Roma mitolojisinde, yeni doğan çocukların tanrıçası olan Diana'nın hilal şeklinde bir tacı mevcuttur.⁵⁷ Yine zırhlarında Yay (sagittarus) sembolünü kullandıklarını, İslâm'la birlikte boyunlarına Sarasenik (Müslüman)⁵⁸ boyun bağı yerine Merkürî, hilal sembolünün yüce bir anlam kazandığını nakleder. Ayrıca Erdebil Tekkesi'nin yükselişiyle birlikte sığır güdenler (calf bearer) kavramı öne çıkmıştır. Sığır güdenler

⁵³ Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib, Şiîler onun Halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından zehirlendiğini öne sürer. Zeynelâbidîn, daha sonra teşekkül eden İmâmî-İsnâaşerî Şîası'nca imamların dördüncüsü kabul edilmektedir. Yine onun soyundan On iki imamın beşincisi Muhammed el-Bâkır gelmektedir. Kılavuz, Ahmet Saim, "Zeynelâbidîn", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 44: 365, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

⁵⁴ Herbert, *Some Yeares Travels*, 284.

⁵⁵ Herbert, *Some Yeares Travels*, 269, 285.

⁵⁶ Herbert, *Some Yeares Travels*, 285.

⁵⁷ Bir başka rivayette Atinalıların Cygales (sığır çobanı) alındığı Burada hilal sembolünün menşeyini eski Romadan alındığı ifade etmiştir. Moscophoros: Antik Yunan'da sığır çobanı, Martiall and pancirollus, Lunati caleci, Lunati musqnam pellis ve Statis (Herbert, *Some Yeares Travels*, s. 228), bkz. Şefik Can, *Klasik Yunan Mitolojisi*, 1. Baskı (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitapevleri, 1970), 78.

⁵⁸ Bkz. Tolan, John, *Saracens: Islam in the Medieval European imagination*, (New York: Columbia University Press 2002), 38, 46.

kavramının tanımı hususunda sadece Huncî'de (ö. 927/1521) bilgi bulunmaktadır. Şeyh Haydar Anadolu'daki faaliyetleri sırasında orada meskûn bulunan buzağıya tapanların (calf worshipper), desteğini aldığından bahsetmiştir.⁵⁹ Şeyh Haydar, izlemiş olduğu politik hareketi için her kesimden ve kültürden kitleleri kendi safına çekmeyi bilmiştir. Ancak Şeyh Cüneyd'in yorumları hem dinî, hem de kültürel alanda değişimlere sebep oldu. O, İslâmiyetin sembolü olan hilal yerine başında doğan güneş olan aslanı (Lyon Couchant Sol) tercih etmişti. Bu akımla birlikte Moğollar ve Hindistan prensleri de göğüslerinde birtakım nişanlar icat etmişlerdi.⁶⁰ Yazar, bu bölümde Farslıların askeri kıyafetlerini anlatırken etnografik unsurlardan yola çıkarak Kızılbaşlık kavramı ile İslâm'ın sembolü sayılan hilal olgusunun Şeyh Cüneyd ile kırılmaya uğradığını, dolayısıyla da İslâmi değerlerde değişime gidildiğini vurgulamıştır. İslâm kültüründe yeri olmayan bir takım yeni âdetler ve kurallar ortaya koyulmuştu. Herbert, İslâmiyeti ele alırken Hz. Ali ve etrafında oluşturulan kültür sistemine de dikkat çekmiştir. Hz. Ali'nin şanı, üstünlüğü, mükemmelliği en yüce olandır. Amber, gül, çiçekler ve güzel kokular Hz. Ali'nin sembolüdür. Çünkü Hz. Ali, Tanrı'nın yeryüzünde yaşayan bedeni ve en sevilen oğludur.⁶¹ Herbert, Hz. Ali algısını anlatırken Hristiyanlıktaki Hz. İsa'yı anımsatan ifadeler kullanmıştır.

3. Kutsal Günler ve Olaylar

Hz. Ali'nin şahsı etrafında oluşan bu kültürden sonra yine İslâm'da yer almayan başka anma ve bayram günleri icat edilmiştir. Herbert, ziyareti sırasında duyduğu ve görebildiği bu tören ve adetleri sıralamış, ancak sadece bazılarının açıklamasını yapabilmiştir. Bu sebeple saptayabildiklerimizi dipnotlarda açıklamaya çalıştık. Nakledilen bayram ve anma günlerini ve o günkü tasvirlerini oldukça ayrıntılı şekilde yapmıştır. Ancak nakletmiş olduğu tören ve bayramların varlığını ve gerçekliğini ispatlama hususunda elimizde yeterli kaynak bulunmamaktadır. Bu durum dezavantaj olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece birkaç tanesinin Nusayrîlerin kutsal günlerinde, net olmamakla birlikte, bazı kalıntı ve izler olarak yaşadığı gözlemlenmiştir. Herbert'e kutsal günleri ve olayları şunlardır; Ebu Hüseyin, Nevruz, İmâmî, Gâdir Bayramı (Caddyer Ali)⁶², İyd Onfant, Erbaîn (Auwpatsian)⁶³, The Sophyan (Sûfiler), The Daffadillies Roses (Nergis çiçeği)⁶⁴

⁵⁹ Huncî, *Târîh-i Âlem-i Ârâ*, 53. John E. Wood, Huncî'nin tahkikatta Samaritan olarak ifade etmiştir; "Derken Samirî onlara ateşe atılan süs eşyalarından ses çıkaran bir buzağı maketi yapıp yandaşlarıyla birlikte; Sizin ve Musa'nın Tanrı'sı budur. Musa bunu unuttu." (Taha Suresi 20/88).

⁶⁰ Herbert, *Some Yeares Travels*, 227.

⁶¹ Animata dei imago in terris and the best beloved son of love.

⁶² Şiîlerin inancına göre İslam peygamberi, Ali bin Ebu Tâlib'i kendisinden sonra gelecek halef tayin etmiştir. Bunun kaynağı olarak Gadir-i Hum'u öne sürerler. Bunu anmak için her sene Zilhicce ayının 18'inde "*Gadir-i Hum Bayramı*" kutlanır. bkz. Emîni, Abdülhüseyin Ahmed, *Gadir-i Hum: Özetle el-Gadir (fi-Rihabi'l-Gâdir)*, trc. Ali Hüseyini, (Kum: İslami Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1998)

⁶³ Erbaîn (*Kırkıncı Gün*), Şiîlikte hicrî takvime göre Aşure Günü'nden 40 gün sonra gelen Sâfer ayının 20'inci gününe verilen isimdir. Bu günde Muharrem ayının Onuncu günü olan Aşure Günü'nde Kerbelâ'da şehit edilen İmam Hüseyin ve yetmiş bir taraftarının anısını canlı tutmak için anma törenleri de düzenlenmektedir.

olarak sıraladıktan sonra bazılarını açıklamaya koyulur: Bunlardan en önde geleni Hz. Osman'ın yeğeni olan Şam Valisi Muaviye'nin oğlu Yezid tarafından katledilen Hz. Ali'nin oğullarından Hz. Hüseyin ve onbir çocuğu anısına yapılan anma törenleridir. Bir başkası da Şeyh Cüneyd tarafından başlatılan, Şeyh Haydar tarafından sürdürülen, Şah İsmail tarafından da emredilen ve Ümeyye Oğulları'na karşı elde edilen zaferin kutlamasıdır. Çünkü Ümeyyeoğulları, Hz. Ali ve Ehli Beyt'in soyunu kazıdıklarını düşünmelerine rağmen başarılı olamamışlardır. Çünkü Şah İsmail hakkında ilahi takdir henüz gerçekleşmemiş, yani doğmamıştı. Ancak Erdebil Şeyhi sülûlîk şân ve şerefini yeniden yükseltmek adına bu tarihi olayda suçu Türklerin üstüne atmayı tercih ederek, diğer üç halifeye beddua etmeyi de başlatmıştı. Bu kötümeye Hz. Muhammed'i destekleyen diğer âlimleri ve şahısları da dâhil etmiştir. Şeyh Cüneyd, siyasî mücadelesine meşruiyet kazandırmak maksadıyla zaman ve mekân kaydırması yaparak kendi itibarlarını yükseltmek gayesi izlemiştir.

Herbert, Fars ziyareti sırasında şahit olduğu anma törenlerinin icrasına dair de ayrıntılı bilgiler vermiştir. Herkesin ortak kanaatinde, Hz. Hüseyin Kûfe'de haince Muaviye tarafından öldürülmüştü.⁶⁵ İnsanlar, Muaviye'yi temsil eden kukla yapmışlardı. Kuklanın içi samanla doldurulmuş ve yüzü de siyaha boyanmıştır. Olayların üzerinden bin yıllık bir süre geçmesine rağmen, kuklanın burnu bir kargı ile delinmiş ve deforme edilmiştir. Bu aşağılık kuklayı (caitiffe), binlerce insan şehirde ve caddelerde yeteri kadar dolaştırdıktan sonra, Kadı dokunaklı bir konuşma yapar ve Hz. Ali adına kalabalığa bu haini yakalamalarını emreder. Çünkü Muaviye, Hz. Hüseyin ve oğullarını köle yapmıştır. Her iyi insan ona zulüm edene ve yardım edene lanet eder. Topluluk coşku ve heyecan içinde bir kahramanlık şarkısı (epicinia) söyler. Biteviye bir yaygara halinde "-Yâ Alî" sesleri devam ederken, başka bir yerde barut patlaması eşlik eder. Böylece bu öfke Muaviye'ye yansıtılır. Dumanlı gürültüyle cenaze töreni, Hz. Hüseyin'in artık huzur içinde uyumasıyla sona erer. Bu törene katılan her Farslı akşam evine neşe ve huzurla döner, sonra bunu övgüyle birbirlerine anlatırlar. Bir diğer önemli Festival ise "Kaddir Ali"dir. Hz. Ali'nin Mekke'nin diğer üç halifesine karşı elde etmiş olduğu zaferin sevincini ve cenneti müjdelere, katılımcılar mırıldanarak ilahiler söylerler, büyük ihsan sahibi olarak ona saygılarını sunarlar. Yine gözlemlerinde İyd-ı Hüseyin (The Iedt Ousent), töreninden bahseder. Herbert, bu törenin menşeinin Kabbala⁶⁶ olduğunu ifade eder. Çünkü Hz. Hüseyin, dokuz gün boyunca çölde kaybolmuş, Bu süreçte saç ve sakal perişan, kederli bir halde bulunmuştur. Onun anısına insanlar sürekli olarak "-Yâ Hüseyin Yâ Hüseyin" diye

⁶⁴ Daffalidis: Latince Nergis çiçeğinin ismidir. Herhangi bir kaynakta bu bilgi bulunmamakla birlikte yaptığımız araştırmalarda İmam Mehdi'nin annesinin en meşhur ismi Nergis'tir. Buna nisbetle bu bayramın kutlandığını düşünmekteyiz. Aynı şekilde Susen, Saygel, Hadise, Hâkime, Melike, Reyhâne ve Hamt vb. çiçek isimleri Mehdi'nin annesine bu isimleri kullanılagelmiştir. 15 Şaban, 29 Ağustos, İmam Mehdi'nin doğum günü olarak kutlanmaktadır.

⁶⁵ Hz. Hüseyin şehit edildiği Kerbelâ hadisesi Muaviye'nin oğlu Yezid döneminde meydana gelmiştir.

⁶⁶ Bkz. Laitman, Michael, *A Glimpse of Light: The Basics of the Wisdom of Kabbalah*, (Foreword), (Leiden, Laitman Kabbalah Publishers Press, 2013), 11.

bağırırlandı, hatta sesleri artık hiç çıkmayacak hale geliyordu. Onuncu güne gelindiğinde onlar Hz. Hüseyin'in bedenini buldular, tıpkı Yunan mitolojisindeki Adonis gibi büyük gürültü ve yaygara içinde onu mezarına getirdiler ve gelecekte, tekrar mezardan çıkarmak üzere sessizce mezarına koydular. Sonra kutsal bağlılıklarına eşlik etmesi için zorlarlar. Herbert, gördükleri bu adetlerin Hristiyanlıktan devşirilmiş olduğu izlenimlerini vurgulamıştır. Şah İsmâil'in Şîa mezhebini resmen kabul etmesiyle birlikte kitabî kültürün hâkimiyetinin başlamasıyla daha çok şifâhî nitelik gösteren tarikat unsurlarının etkisi yok olmaya yüz tutmuştu. Bundan sonra sert kurallarla belirlenmiş Safevîyye tarikatı yürürlüğe girmiş oldu. Yeni düzenle birlikte gevşek ve kimi zaman bağımsız davranan Anadolu menşeli Kızılbaş Türkmenler uyum sağlayamadıkları sistemden uzaklaştırılarak, yerlerine Acem kökenli kadrolar yerleştirildi. Safevîler en başta kendileri gibi olmayan ve Şîî düşüncesini desteklemeyen tüm tarikatlara, Sünnî eğilimli gruplara karşı acımasız bir politikaya yönelmişlerdi. Bu ortamda Kızılbaş zümrelerin yanında diğer tarikatların da var olma ve güç kazanma gayretleri görülmektedir. Anadolu ve Fars coğrafyalarında her alanda gerilimler yaşanmaktaydı. O, bu gerilimin kimi zaman sebebi veya sonucu olan görüş ayrılıklarından bahsetmiştir.

Herbert, İslam tarihinde bir diğer ihtilaflı konu olan Hz. Osman'ın ölümü hakkında Hasan el-Basrî'nin yorumlarını ele almıştır.⁶⁷ Bu iki hususta Farslar muhalif düşünceye sahipti. Bu muhalifler içinde en aktif aktör Hazar kıyılarından Şah İsmail idi. Şah İsmail'in Hz. Muhammed'in gayrimeşru halifelerine meydan okuduğunu ifade etmiştir. Bu düşünce Osmanlı dünyasında irtidât anlamına gelmekteydi. Hatta dönemin Osmanlı Şeyhü'l-İslâmı mâsum bir Fars hakkında hüküm verirken, öyle bir yemin etmişti ki bir Fars'ı öldürmenin, yetmiş Hristiyan'ı öldürmekten evlâ olduğunu nakletmişti.⁶⁸ Bu fetva ile ilgili olarak dönemin Kadısı Molla Nureddin b. Yusuf el-Karaşivî (Sarı Görez), başta olmak üzere defaten dine ve şeriata olan ihlalleri dolayısıyla Şah İsmail ve taraftarları hakkında fetva verdiğini nakleder, ancak aslında Sarı Görez'in fetvası dönemin tüm Osmanlı ulemasının genel görüşünü temsil etmekteydi.⁶⁹

Hoca Saadeddin Efendi (1536), Şah İsmail ile ilgili olarak şu dizeleri kalem almıştır:

"Dostların toplayıp da başın çekti

Babasın kanın eleyince dâva

Acem ülkesini bürüdü kavga

Hem katliam edip eyledi yağma

Yanardı o yöre nereye varsa

Müridi ne de dostları sayılırdı

⁶⁷ Herbert, *Some Yeares Travels*, Kur'an'da Bölünme (Schisme in the Alcoran), 268.

⁶⁸ Herbert, *Some Yeares Travels*, 269.

⁶⁹ Repp, A.C., *The Mufti of Istanbul: a Study of Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, (London: Ithaka Press, 1986), 218-9.

Aldı varlığın bulduğun kırdı
 Genç yaşlı demedi kılıçtan geçirdi
 Kadınları çocukları bile ezdi
 Şîa töresin yaydı geliştirdi
 Müslümanların tepeledi bitirdi
 Bilgeler bile ölümden kurtulamadı
 Haram eyledi âleme rahatı
 Değersiz kıldı şeri'at töresin
 Epeyce zarar gördü İslâm dinî
 Anı kim ortak eder sırlarını
 Geniş meşrebiyle bağlar katına
 Bir kez fesatlık damarı
 Kabz da bu fitnenin oldu tarihi"⁷⁰ ifadesiyle dönemin genel manzarasını yansıtmıştır.

Sonuç

Herbert, Şah Abbas (ö.1628) dönemine ve geçmişe ait önemli bilgiler sunarken önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Erdebil hareketi başlangıcından itibaren ortaya çıkan isimlendirmeleri de nakletmiştir: Şuubîyye, Etnizeria (milliyetçilik), Acemiyye, Şah İsmâiliyye, Şeyh Haydâriyye, Horasâniyye gibi. Şuûbiyye ile ilgili olarak Ali Şeriati, Erdebil hareketini İslâm nübüvveti ile Sasani saltanatından oluşan bir Şuûbî Şiilik olarak tanımlamıştır. Herbert, Şah İsmail'in hareketini el-Mütenebbî'ye⁷¹ benzetmektedir. Tüm bunlara rağmen Herbert, Şah İsmail'in hareketini sebep ve sonuç olarak standart bir devrim olarak görmektedir. Çünkü "Şuûbiyye" hareketi Şah İsmail devrimi sırasında oldukça dinamik bir ideoloji görevi yapmaktayken, devrim sona erdiğinde, dünya tarihinde benzerleri gibi Şah İsmail'in bunu kaldırıp yerine daha kalıcı sisteme yöneldiği görülmüştür.⁷²

⁷⁰ Hoca Saadedîn Efendi, *Tâcü't-Tevârih sadeleştiren*, İsmet Parmaksızoğlu, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979), 3: 344-345.

⁷¹ Bkz. Ali Şeriati, *Ali Şîası Safevî Şîası*, trc. Feyzullah Artinli, 2. Baskı (İstanbul: Yöneliş Yayınları,1990), 106-107. Herbert, Şah İsmail'in hareketini el-Mütenebbî'ye benzetmektedir. Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cu'fi el-Kindî el-Mütenebbî (ö. 354/965), Mütenebbî bedeviler arasında büyük bir nüfuz kazandı. Mütenebbî (peygamberlik taslayan, geleceği haber veren) bu lakabı almıştır. Bu dönemde isyan çıkaranlara genellikle isnat edilen nebîlik iddiası suçlamasıyla 322 (934) yılı sonlarına doğru yakalanarak Humus'ta hapse atıldı. Karmafilîğin isyan, şiddet ve sertlik yanlısı ilkelerinden yararlanmış olduğu şeklinde yorumlandı. Başlangıçta başarılı gibi görünen birkaç teşebbüsün ardından Mütenebbî yenilgiye uğradı. İhşîdîler'in Humus valisi Lü'lü' tarafından hapse atıldı. Durmuş, İsmail, "el-Mütenebbî" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 32: 196, Ankara: TDV Yayınları, 2003.

⁷² Savory, Roger, *Studies on the History of Safawid Iran, the Emergence of the Persian State under the Safawid*, (London: Variourum Reprints, 1987), 7:26.

Herbert, Acem veya Acemiyye⁷³ tanımlamaları için Türk din âlimlerinin Şeyh Cüneyd'in başarısını kıskanmaları ve ortaya attığı dinî doktrini sebebiyle bu ismi yakıştırdıklarını nakleder.

Herbert, Erdebil hareketinin genel karakterini ve dönüşümünü ayrıntılı bir biçimde gözlemlemiştir. Hareketin dinî tezahür altında gelişen ve siyasî bir hâl olarak devlet olmaya giden sürecini nakletmiştir. Bu alanda modern dönem alan uzmanlarından olan Savory'nin de ondan etkilendiği izlenmiştir. Araştırmacı Maclean, Herbert'in algısında John Denham'ın (ö.1669) *The Sophy*,⁷⁴ isimli eserinin etkisi olduğunu düşünmektedir.⁷⁵ Modern dönem araştırmacılarından Chew (ö.1965), Şî-Hıristiyan ilişkilerinde Hz. Hüseyin kültürünün en yakın nokta olduğunu, ancak sürpriz bir şekilde Geoffrey Duckett⁷⁶ ve arkadaşlarının Hz. İsa ile Hz. Hüseyin arasındaki benzerliğe analogi yapmayı akıl edemediklerini ifade etmiştir. O, Kerbelâ mâtemi ile Ortaçağ Avrupa'sındaki "Liturgi Drama"⁷⁷ arasında analogi yapılabileceğini düşünmektedir.⁷⁸ Chew, Şîa kültüründe önemli yere sahip olan Hz. Hüseyin'in mâtemini Hz. İsa'nın çarmıh inancına benzeterek Şîilerin, Sünnîlere göre Hristiyanlara daha yakın olabileceğini savunmuştur.

Herbert, Şeyh Cüneyd'in hareketini İslâm'a alternatif hatta reformist bir tavır olarak yorumlamıştır. Bu hareketi İslâm'ın ana bünyesi karşısında muhalif, özgürlükçü, yenilikçi bir tutum olarak görmektedir. Şah İsmail hareketinin reformist olarak algılanması tutumu Batılıların genel eğilimi olmuştur. İslâm'ın ana bütünü dışında muhalif, azınlık teşkil eden fikirleri öne çıkartarak, İslâm'ın temel sistematığına alternatif kurma çabası bir kez daha kendini göstermiştir. Özellikle de Hristiyanlık ile Şîa arasında yakınlaşmayı hedefleyen; Hz. Ali'yi tasvir ederken, Hz. İsa'ya, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehâdeti ile Hz.İsa'ya atfedilen çarmıh hadisesini çağrıştıracak ifadelerin tercih ettiği görülmüştür. İngilizler siyasî ve ticarî ilişkilerin geliştirilmesi için dinî boyutta Sünnî ekole karşı alternatif olarak Şîiliği tercih etmiş ve ideolojik bağlamda ortak fikir platformları inşa etme yolunu benimsemiştir.

⁷³ Bk. Arslan, Ali, Osmanlılar 'da Coğrafi Terim Olarak "Acem" Kelimesinin Mânâsı ve Osmanlı-Türkistan Bağlantısındaki Önemi (XV-XVIII. Yüzyıllar)", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, VIII, Ankara 1997, 83-87.

⁷⁴ Denham John, *The Sophy A Tragedy*, (London: Hakluyt Society, 1641), 157-236.

Bu eserde başlıca karakterler şunlardır: Abbas (Pers Kralı), Prens Mirza, eşi prenses Erythea, Ali (kralın dostu), Mervan(Ali'nin sırdaşı); Abdal ve Murat (Prens'in iki önemli vezir dostu); Halife, Süleyman (aptal saray mensubu); Sofi (Prens'in oğlu ve şimdiki Pers kralı); Fatma (kızı), İki Barbar Türk, Kaptanlar ve İki kadın, doktor ve işkenceci karakterlerinden oluşmaktadır. Eser Beş sahneden oluşmaktadır. Olayın geçtiği yer Fars ülkesidir.

⁷⁵ Maclean - Matar, *Britain and the İslâmic World, 1558-1713*, 191.

⁷⁶ Jenkinson, Anthony, *Early Voyages And Travels To Russia And Persia*, 423.

⁷⁷ Liturgi: Hıristiyan Komünyon inanaşa göre, Hz. İsa'nın Son Akşam Yemeğinde ekme ve şarabı kendi bedeni ve kanı olarak havarilerine sunuşunu anmak amacıyla düzenlenen ve Evkaristiya olarak da bilinen ayin âdeti ile ilgili dua yakarış ve münacata verilen ad ve bu konu etrafında oluşturulan kültüre verilen addır. bkz. Browning Robert, *The Sacraments İn Religious Education And Liturgy*, (Birmingham: Religious Education Press, 1985), 46.

⁷⁸ Chew, Samuel, *The Crescent and The Rose, İslâm and England during the Renaissance*, 28.

Kaynakça

- Brentjes, Sonja. *Travellers from Europe in the Ottoman and Safavid Empires 16th-17th Centuries: Seeking, Transforming, Discarding Knowledge*. 2010.
- Brummett, Palmira. *Keşifler çağında Osmanlı Denizgücü ve Doğu Akdeniz'de Diploması*. trc. Nazlı Pişkin. İstanbul: Timaş Yayınları, 1993.
- Carthright, John. *The Preacher's Travels The True Journal To The Confines Of The East Indies, Through The Great Contries Of Syria, Mesopotamia, Media, Hyrcania And Parthia 1611*. London: Thomas Osborne of Gray's Inn, 1895.
- Chew, Samuel. *The Crescent and The Rose İslâm and England during the Renaissance*, New York: Oxford University Press, 1937.
- Denham John. *The Sophy A Tragedy*. London: Hakluyt Society, 1641.
- Herbert, Thomas. *Some Yeares Travels in Afric Asia, Especially Describing the Famous Empires of Persia and Industant as also Divers other Kingdoms In the Oriental Indies*. London: Blome and R. Bishop, 1638.
- Hyde, Thomas. *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religionis Historia*. 2. Baskı, Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1760.
- Huncî, Fazlullah b. Rûzbihân. *Târîh-i Âlem-i Ârâ-yı Eminî*. tsh. John E. Woods, trc. Vladimir Minorsky. London: The Royal Asiatic Society, 1992.
- Ghatta, Javad. "By Mortus Ali and Our Persia Gods: Multiple Persian Identities in Tamburlaine and The Travel of the Three English Brothers". *Issues in Review* 235 Renaissance: Alexander the Great and Early Modern Classicism from the British Isles to the Malay Archipelago, *Comparative Literature* 58 (2006).
- Hoca Saadedîn Efendi. *Tâcü't-Tevârîh*. Sad. İsmet Parmaksızoğlu. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- Hinz, Walther. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*. XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Hâline Yükselişi. trc. Tefvik Bıyıkoğlu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1948.
- İskender Bey Münşî. *Târîh-i Âlem Arâ-yı Abbâsî, (History of Shah Abbas the Great/ Eskandar Beg Monshi*. translated by Roger M. Savory. Newyork: Bibliotheca Iranica, 1986.
- Jenkinson, Anthony. *Early Voyages And Travels To Russia And Persia By Anthony Jenkinson And Other Englishmen, With Some Account Of The First İntercourse Of The English With Russia And Central Asia By Way Of The Caspian Sea*. Ed. Morgan, Delmar, C. Coote. Newyork: Burt Franklin Publisher, 2007.
- Laitman, Michael. *A Glimpse of Light: The Basics of the Wisdom of Kabbalah*. Leiden: Laitman Kabbalah Publishers Press, 2013.
- Maclean, Gerald. *The Rise of Oriental Travel, English Visitors to the Ottoman Empire (1580-1720)*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006.

- Maclean Gerald - Matar Nabil. *Britain and the İslamic World 1558-1713*. Oxford: University Press, 2011.
- Mazoi, Michael. *The Origins of The Safavids, Si'ism, Sufism, and the Gulât*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1972.
- Müneccimbaşı, Derviş Ahmed Efendi. *Sahayifü'l-Ahbar fî Vekayi'i'l-A'sâr*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1285.
- Oruç Bey Bayat/İranlı Don Juan. *İlişkiler; Bir Şiî/ Katolik Oruç Bey Bayat (1560-1604)*. hzl.Tufan Gündüz. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.
- Repp, A.C. *The Mufti of Istanbul, a Study of Development of the Ottoman Learned Hierarchy*. London: Ithaka Press, 1986.
- Rumlu Hasan. *Ahsenü't-Tevârih (Şah İsmail Tarihi)*. çevr. Cevat Cevan. Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Savory, Roger. *Iran under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University, 1980.
- Savory, Roger. *Studies On The History Of Safawid İran, The Sherley Myth*. London: Variourum Reprints, 1987.
- Savory, Roger. *Studies on the History of Safawid Iran, the Emergence of the Persian State under the Safavid*. London: Variourum Reprints, 1987.
- Şeriati, Ali. *Ali Şîası Safevî Şîası*. trc. Feyzullah Artinli. İstanbul: Yöneliş Yayınları,1990.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. haz. Turhan Yörükân. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

ONBİRİNCİ VE ONİKİNCİ ASIR MÜSLÜMAN DOĞUDA VARLIK VE MÂHİYET: BİR TASLAK*

“Robert Wisnovsky, ‘Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch’, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics* içinde, ed. D. N. Hasse – A. Bertolacci, (Berlin: De Gruyter, 2011), 27-50.”

Tercüme: Bilal TAŞKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale
Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale
m.taskinbilal@gmail.com
orcid.org/0000-0001-7253-0623

Atf: Wisnovsky, Robert. “On birinci ve On ikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet Ayırımı: Bir Taslak”. Trc. Bilal Taşkın. *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 504-524.

Giriş

Şihabeddin Sühreverdî (Şeyh Maktul, ö. 587/1191) *Hikmetü'l-işrâk* (Aydınlatmanın Felsefesi) adlı eserinin meşhur bir bölümünde, Meşşâilerin takipçileri (*etbâ'u'l-meşşâîn*) olarak atıfta bulunduğu kişilere nispet ettiği, varlığın, somut ve hâricî dünyada (*fi'l-a'yân*) şeylerin özüne (substance) ya da mâhiyetine eklenen bir şey (*ma'nen zâidün 'alâ*) olduğu şeklindeki öğretiyi hücum eder.¹ Sühreverdî, bunun aksine, varlığın, bir şeye ilişkin sırf aklî olan tasavvurlar (*aspects-i'tibârât*) arasında yer aldığını iddia etmektedir.² Kısmen varlığın enfüsî tabîatında ısrarı nedeniyle

* Bu makâlenin daha önceki versiyonu, New York'ta Amerika Felsefe Derneği (APA), Doğu Bölümü Toplantısında (Aralık, 2005); İtalya, Menaggio'da Italo-Tedesco Villa Vigoni Merkezi'nde düzenlenen “The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics” başlıklı konferansta (Temmuz, 2008); ve McGill’in Felsefe Departmanı’nun müzâkere dizisinin bir parçası olarak (Kasım, 2009) yayımlanmıştır. Bu üç ortamda aldığım geri dönüşümlerin yanı sıra, ilki 1998’de Harvard’da İslam Felsefesi’nde varlık konularına hasredilen; ikincisi ise 2009’da McGill’de özellikle Sühreverdî’ye hasredilen lisansüstü seminerlerine katılan öğrenci ve meslektaşlarıma müteşekkirim. Hususen Râzî yaklaşımını incelemem noktasında bana yardımcı olan ve edindiği yazmaların kopyalarını nezâketle benimle paylaşan Heidrun Eichner’e; ve her biri, büyük ölçüde tezimin nihâî şeklini belirleyen kritik uyarılarda bulunan Reza Pourjavady ve Stephen Menn’e teşekkür ederim. Elbette bütün hatalar tarafıma aittir.

¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, trc. ve ed. J. Walbridge and H. Ziai, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), 1.3, 59. paragraf, 46, 8. satırdan sayfa sonuna kadar.

² Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 1.3, 56. paragraf, 45, 1. satırdan sayfa sonuna kadar ve 60. paragraf, 47, 1-13 satırları arası. İtibâr, İngilizceye çevirisi zor bir kavramdır. T. Izutsu bu konuyu geniş bir

Sühreverdî'nin yaklaşımı sonraki dönemde, Molla Sadrâ ve kendilerini varlığın asâletini (*asâletü'l-vücûd*) savunur olarak gören İslam metafizik ekolünün diğer mensuplarınca, mâhiyetçi cephe şeklinde değerlendirilmiştir.³

Sühreverdî'nin bu bağlamda kullandığı “Meşşâî takipçileri” ifadesi, modern yorumcuların yanı sıra ortaçağ yorumcuları tarafından da, genellikle, Fârâbî'ye ve özellikle de İbn Sînâ'ya işaret etmektedir. Genel anlamda bu, gerçekten makuldür. Neticede Sühreverdî “bazı meşşâî takipçilerinin, bütün metafizik yaklaşımlarını varlık üzerine inşâ ettiklerini” (*enne ba'da etbâ'i'l-meşşâîn benav külle emrihim fi'l-ilâhiyyâti 'ale'l-vücûd*) dile getirdiği bağlamda, varlığın dış dünyada bizâtihi gerçekleşliğe sahip bir sıfat olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Bu ifade en azından, bir dereceye kadar, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (İşaretler ve Uyarılar) adlı eserinin dördüncü namatının (Varlık ve İletleri Hakkında) son bölümünde, yalnızca varlığa istinâd etmesi nedeniyle, hareket üzerinden Tanrı'nın varlığını ispat eden –örneğin Aristoteles'in, geriye doğru sonsuz hareket eden ve ettiren şeylerin imkânsızlığına dayanan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin gerekliliği gibi- delillerden daha üstün yeni bir delil (yani *burhân-ı siddîkîn*) üreten İbn Sînâ'ya işaret ediyor olmalıdır. Varlığın bize zayıf bir temel sunması nedeniyle Sühreverdî, başka bir yöne yönelmemiz ve ışık (*nûr*) formulasyonuna dayanan alternatif bir metafizik temel oluşturmamız gerektiğini ileri sürmektedir.

Bununla beraber bir sorun kendini göstermektedir. Çünkü İbn Sînâ hiçbir şekilde, açıkça, varlığın, bir şeyin mâhiyetine eklenen (*zâidün 'alâ*) bir şey olduğu iddiasını üstlenmemiştir.⁴ Evet, *Ta'likât'* taki bir pasajda İbn Sînâ şöyle demektedir: “Her bir kategorinin varlığı, onun mâhiyetinin dışındadır ve ona eklenmiştir (*fe-inne külle makûletin fe-vücûdühâ hâricün 'an mâhiyyetihâ ve zâidün 'aleyhâ*). Buna karşın,

şekilde incelerken İbn Sînâ'nın *Kitabü'ş-Şifâ'sının* (*Tedâvî*) *Mantık*'ının *Medhal* (*İsagoge*) bölümündeki meşhur pasajı alıntılar. Orada İbn Sînâ mâhiyetin, zihinde mevcut olan bir küllî; somut tekilde mevcut olan bir zât; kendisi kendi içinde nazara alınmış, yani zihni ya da hâricî varlık bakımından belirsiz, şeklinde üç itibâra sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu paragraf ve Sühreverdî'nin bu terimi *Hikmetü'l-işrâk*'ta kullanımı ışığında Izutsu itibâr kelimesine şu anlamı vermektedir: Akli tahlil yoluyla üretilen ya da belirlenen bir şeye ilişkin enfüsî bir tavidir (subjective manner). O, bir şey hakkında kişide ilk anda zâhir olan ve akabinde, bizzat o şeye ilişkin objektif tasavvurmuş gibi değerlendirilen bir tasavvurdur. Bk. T. Izutsu, “The Distinction between essentia and existentia”, *The Fundamental Structure of Sabzavari's Metaphysics*, (Sebzavârî'nin Şerh-i Manzûme'sinin girişinde), ed. M. Muhakkik ve T. Izutsu (Tahran: y.y.1969), 49 – 70. İbn Sînâ'nın pasajı *Kitabü'ş-Şifâ/Mantık* (1): *Medhal*'de yer almaktadır, İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/Mantık* (1): *Medhal*, ed. G. Anawati, M. el-Hudayrî ve F. Ehvânî (Kahire: Matbaa-i Amirîyye, 1952), 1.2, 15, 1-7 satırları arası. Walbridge, *itibârât-i akliyye* kavramını, “yasal kurgular” (legal fictions) ifadesiyle mukâyese ederek “akli kurgular” (intellectual fictions) şeklinde çevirmektedir, J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 45-46.

³ Sühreverdî'nin söz konusu olan pasajda, yalnızca varlığın değil aynı zamanda, mâhiyet (quiddity), şeylik (*şey'iyyet*) ve hakikat (inner-reality-*hakikat*) de dâhil olmak üzere, zâta (essence) ilgili farklı kavramların enfüsî tabiatlı olduklarını ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir yaftalama muhtemelen onu şaşırtırdı. Nitekim o, Molla Sadrâ'nın İslam felsefesi tarihi yazımında Sühreverdî'nin yeri için bk. S. Rizvi, “An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardî's Visionary Hierarchy of Lights”, *Asian Philosophy*, 9/3 (1999): 219-227.

⁴ Walbridge, bu sorunu gündeme taşımakta, ancak herhangi bir çözüm önermemektedir, *Science of Mystic Lights*, 47-48.

Zorunlu Varlık'ın mâhiyeti, O'nun varlığıdır [*inniyyet*] ve (O'nun varlığı [*inniyyet*], O'nun) mâhiyetine eklenmemiştir."⁵ Fakat *Tâ'likât*'ın meydana getirildiği hâl ve şartlara ilişkin hâlen sürmekte olan belirsizlik göz önünde bulundurulduğunda, bu münferit örnekten hareketle mütekâmil bir teori çıkarımında bulunmak, dikkatsizce/ihtiyatsızca olabilir. *Kitabü'ş-Şifâ (İyileştirme)* adlı eserinin *İlâhiyât*'ının IV. Kitap, 3. Bölümünde İbn Sînâ, *el-vücûdü'z-zâid* ifadesini kullanmaktadır. Ancak, onun bu pasajda açık bir şekilde işaret ettiği husus, tâmlık-üstü olan (*fevka't-temâm*) Tanrı'nın kendi zâtı için ihtiyaç duymadığı ve bu sebeple daha aşağıdaki diğer mevcutlara (*beings*) verdiği [ihsân ettiği] ek/zâit varlıktır (*extra existence*).⁶

Genel anlamda, İbn Sînâ'nın ontolojisinin, varlığın, bir şeyin mâhiyetine eklenen bir şey olduğu düşüncesini îmâ ettiği, şeklinde yorumlanması şüphesiz mümkündür. Diğer çalışmalarımda daha geniş bir şekilde tartıştığım üzere İbn Sînâ'nın zât (ya da mâhiyet) ve varlığa ilişkin genel yaklaşımı, mâhiyetin ve varlığın kapsam yönünden (*extensionally*) aynı, içlem yönün (*intensionally*) farklı oldukları yönündedir. Başka bir ifadeyle; her bir mâhiyet, ya somut dış âlemde (*fi'l-a'yân*) mevcut olan bir fert ya da zihinde (*fi'z-zihn*) mevcut olan bir küllî olmalıdır. Bununla beraber mâhiyet ve varlık farklı anlamlara sahiptirler: Mâhiyet bir şeyin *ne* olduğuna işaret ederken, varlık bir şeyin gerçekte *olduğuna* işaret etmektedir. Buradaki incelemem açısından daha önemli olan husus, İbn Sînâ'nın, varlık ve mâhiyetin birbirini gerektirmelerine (*Kitabü'ş-Şifâ/İlâhiyat* I.5'te kullandığı terim *mütelâzimânîdir*) rağmen, mâhiyetin, mantıkî açıdan varlığa belli bir önceliğinin olduğuna dair ortaya koyduğu bir dizi işaretir. Mâhiyetin mantıkî açıdan varlığı öncelemesi fikri –diğer ipuçlarının yanı sıra- İbn Sînâ'nın, varlığın mâhiyet ile nasıl irtibat kurduğunu tasvîr etmek için sık sık kullandığı *lâzım* ([bir şey için] mantıken gerekli/zorunlu olan), *âriz* ([bir şeye] arazi olarak bağlanan), *lâhik* ([bir şeyin] beraberinde gelen) ve *muzâf* ([bir şeye] eklenen) terimlerini kullanmasıyla ifade edilmiştir.⁷ Bir yorumcu, makul olarak, şöyle bir çıkarımda bulunabilir: Varlığın *zâid* ([bir şeye] eklenen) şeklinde tasvîr edilmesi, varlığın mâhiyet ile nasıl irtibat kurduğuna ilişkin diğer tasvîrlere ile son derece uyumludur. Ancak ne var ki, *Tâ'likât*'taki tek örnek dışında zâit terimi İbn Sînâ tarafından bu minvalde kullanılmamıştır.

Sühreverdî'nin, varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğu tezine yönelik eleştirisinin şöhreti, ayrıca bu tezin İbn Sînâci silsileye aidiyetinin belirsizliği göz önünde bulundurulduğunda Sühreverdî'nin bu bağlamda “Meşşâilerin takipçileri” ifadesi ile kimleri hedeflediğini daha kesin bir biçimde tespit etmek için daha fazla gayret göstermeliyiz. Sühreverdî'nin hedefindeki kişi - genelde

⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. H. M. el-Ubeydî (Bağdad: y.y. 2002), 4.32, 164, 18. satırdan sayfa sonuna kadar.

⁶ İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/İlâhiyât* (1), ed. G. Anawati ve S. Zayid (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şu'ûni'l-metâbi'îl-âmiriyye, 1960), 4.3, 188, 11-13 satırları arası.

⁷ İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık arasındaki ilişkiye dair gelişim gösteren fikirlerini şu çalışmalarımda inceledim: “Notes on Avicenna's concept of thingness (*şay'iyya*)”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 10/2, (2000): 181-221; *Avicenna's Metaphysics in Context*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003): 143-180 ve “Avicenna and Avicennian Tradition”, ed. P. Adamson, R. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 105-113.

zannedildiği üzere - pekâlâ İbn Sînâ olabilir. Ancak şu var ki, varlığın mâhiyete eklendiği tezinin en meşhur müdafii, Sühreverdî'nin çağdaşı ve Mecdüddin el-Cîlî'nin (ö.y.) Merâğa'daki halkasının diğer mezunlarından (fellow alumnus) olan Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Benim varsayımına göre delillerin muvâzenesi bizi şöyle düşünmeye zorlamaktadır: Sühreverdî'nin hedef aldığı şey İbn Sînâ'nın *kendi* ontolojisi değil; Râzî'nin üstlenmekte olduğu, İbn Sînâ ontolojisinin yeniden sistematik inşası şeklinde ortaya çıkan bir tür *İbn Sînâcı* ontolojidir. Çünkü Râzî'nin 580/1184'te, varlığın mâhiyete zâit olduğunu iddia ettiği eserlerinin önemli bir kısmını telif ettiği Mâverâünnehr'e gitmek üzere Azerbeycan'dan ayrılmış olup Sühreverdî de *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserini 582/1186'da tamamlamış olduğundan Sühreverdî'nin hedefinde bizzat Râzî'nin olması muhtemel değildir. Ancak Sühreverdî'nin kendisine muhalif olarak değerlendirdiği kişinin kim olduğu (Râzî'nin babası ve onun Rey'de bulunan ilim halkasındaki Eş'arîler'in yanı sıra Cîlî de muhtemel isimler olarak gözüke de bu hususu tespit etmek daha ileri araştırmayı gerektirmektedir) göz ardı edilerek şu söylenebilir: Sühreverdî'nin, varlığın kavramsal yapısı lehine getirdiği argümanlar, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi bazı Eş'arî kelâmcıların İbn Sînâ'nın varlık kavramını açıklamanın ve geliştirmenin en uygun yolu olması hasebiyle –Basra Mutezile okulu kelâmcısı Ebu Hâşim ve onun Bahşemîler olarak tanınan takipçileri ile ilişkilendirilen bir teori olan- hâller (*ahvâl*) teorisine başvurma yönündeki eğilimlerine karşı matematikçi şair Ömer Hayyam (ö. 517/1123) tarafından yöneltilen saldırının açık bir şekilde yeniden tekrarıdır.

İbn Sînâ'nın İki Ayrımı

Bu hikâyeye başlamak için önce doğrudan İbn Sînâ'ya müracaat etmek zorundayım. İbn Sînâ'nın iki temel metafizik ayrımı mâhiyet (ya da daha doğru bir ifadeyle quiddity) ve varlık (*vücûd*) arasındaki ayrım ile varlığı özü gereği zorunlu olan (*vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî*) ve varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan (*vâcibü'l-vücûd bi-ğayrihî*) –ki görünüşe göre İbn Sînâ bu ifadeyle özü gereği varlığı mümkün (ya da olası-*contingent*) olan (*mümkinu'l-vudûd bi zâtihî*) ifadesini bir diğerinin yerine kullanabilmektedir- arasındaki ayrımdır. İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık arasındaki ayrımı –*Şifâ/İlâhiyat* 1.5'te ve *İşârât* 4'te müttekâmil bir biçimde ortaya konulduğu haliyle- Mutezile ve Eş'arî *kelâmcılarının* bakış açıları arasında Arapça-Aristotelyen terminolojiyle ifade edilen uzlaştırmacı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.⁸ İbn Sînâ *Şifâ/İlâhiyat* 1.5'te Eş'arî gibi, şey ile mevcudun ve dolayısıyla mâhiyet ile varlığın kapsam olarak aynı olduklarını; yani her bir mevcudun aynı zamanda şey olduğunu –dolayısıyla tam tersinin de geçerli olduğunu- ifade etmektedir. Bu ifade şeyin, mevcuttan daha geniş bir kategoriye sahip olduğuna inanan ilk dönem Mutezilîlerin yaklaşımına aykırıdır; şu anlamda ki, şey hem mevcut olmayanı (*madûm*) hem de mevcut olanı kapsar. Mutezilîlere göre henüz var olmayan nesnelere ve zihindeki kavramlar mevcut olmayan şeyin örnekleridir; bu nedenle mevcut olanlar gibi, mevcut olmayanlar da şeylik (*şey'iyyet*) sahibidirler. Bunun aksine İbn Sînâ zihni kavramlar gibi şeylerin de bir

⁸ Age.

tür varlık sahibi olduklarını ileri sürer. Zihnî kavramlar, fertlerde bulunan somut varlığın (*el-vücûdü'l-'aynî* ya da *el-vücûd fi'l-a'yân*) –ki buna [zihin] dışı varlık (*el-vücûdü'l-hâricî*) şeklinde de işaret edilmiştir- aksine, yalın bir şekilde zihnî varlığa (*el-vücûdü'z-zihnî* ya da *el-vücûd fi'l-ezhân*) sahiptirler. Ancak şeyin, mevcuttan –ve tam tersi- ne eksik ne de daha fazla bir şey ifade etmediği anlamında, şey ve mevcut kavramlarının ayrıca işlem yönünden (intensionally) de aynı olduklarını savunan Eş'arî'nin aksine, İbn Sînâ, mâhiyetin ya da (şeyden soyutlanan) şeyliğin belli bir açıdan ve (mevcuttan soyutlanan) varlığın ise başka bir açıdan işlem yönünden farklı olduklarını iddia eder. Yukarıda belirttiğim gibi İbn Sînâ'ya göre şeylik ve mâhiyet X'in *ne* olduğu ile (yani Y'den farklı olarak); buna karşın varlık X'in gerçekte *olduğu* ile (yani X'in yok olmasından farklı olarak) ilgilidir.

İbn Sînâ'nın, kariyeri boyunca titiz bir şekilde tekâmül ettiği gözlemlenen, mâhiyet ve varlık ayrımının aksine, özü gereği (intrinsically) ve hâricî bir sebebe bağlı olarak (extrinsically) zorunlu olan arasındaki ayrımı *el-Hikmetü'l-'Arûziyye'*deki (*Arûzî için Felsefe*) ilk ortaya çıkışından *İşârât'*taki son ortaya çıkışına kadarki süreçte bazı belirgin değişimlere maruz kalmıştır. Bu bahisle doğrudan ilgili olan husus, İbn Sînâ'nın, hayatının muhtelif dönemlerinde kaleme aldığı eserlerinde bu iki ayrımı kısmen farklı biçimlerde açık bir şekilde ifade etmiş olmasının yanı sıra-fikirlerinin zaman içinde gelişmesine bağlı olarak- iki ayrım arasında bir irtibat kurmuş olduğu gerçeğidir.⁹ Bu nedenle oldukça erken dönem eserlerinden *el-Hikmetü'l-'Arûziyye'*de mâhiyet ve varlık arasındaki ayrım neredeyse belirsiz, özü gereği ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan arasındaki ayrım tam tasvîr edilmemiş ve bu iki ayrım birbiriyle ilişkilendirilmemiştir.¹⁰ Görece geç dönem eserlerinden *el-Mebde' ve'l-Me'âd'*da (*Köken ve Varış Yeri*) zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ayrım tam olarak açık bir şekilde ifade edilirken, mâhiyet ve varlık arasındaki ayrım hâlâ muğlak ve her iki konu hâlen birbiriyle bağlantılı değildir.¹¹ İbn Sînâ'nın orta dönem eserlerinden *Şifâ-İlâhiyât'*ın 1.5. ve 1.6. bölümlerinde her iki ayrım tam ifadesine ulaşmıştır.¹² Ayrıca bu bölümlerde her iki ayrım birbirine uygulanmazken, *İlâhiyat'*ın VIII. Bölümünde birbirine uygulanmıştır.¹³ Bu bölümde İbn Sînâ, bizzat Zorunlu Varlık olan Tanrı ile başkası nedeniyle zorunlu varlık olan diğer varlıklar arasındaki ayrımı, Tanrı'da mâhiyet ve varlığın aynı, diğer bütün varlıklarda mâhiyet ve varlığın ayrı olduğu fikriyle desteklemektedir. Son büyük eseri *İşaretler ve Uyarılar'*da (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) iki ayrım beraber işlemektedir. Ayrıca mâhiyet ve varlık arasındaki ayrım özü gereği

⁹ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 245-263.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, MS Uppsala Or., vr. 2*8-10 ve 3*16-4*12.

¹¹ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd'*, ed. A. Nûrânî (Tahran: The Institute of Islamic Studies, McGill University, Tahran Branch, 1984), 2,4-3,15.

¹² İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ/İlâhiyât* (1), 1.5, 31, 5. satırdan 33, 18. satıra kadar ve 1.6, 37, 7. satırdan 38, 5. Satıra kadar.

¹³ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ/İlâhiyât* (2), ed. M.Y. Musa, S. Dünya, S. Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li-şu'ûni'l-metâbi'î'l-âmiriyye, 1960), 7,4, 343, 10. satırdan 347, 16. satıra kadar.

ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlık arasındaki ayrımın temellerini oluşturmakta ve doğrudan ona öncülük etmektedir.¹⁴

İbn Sînâ orta ve son dönem eserlerinde iki ayrımı birbiri ile irtibatlandırmaya neden karar vermiş olabilir? Bunu şöyle açıklayabilirim: Çünkü o, *Şifâ'nın İlâhiyat'*ını kaleme aldığı süreçte, mâhiyet ve varlığın içlem yönünden farklılığını, Tanrı'nın dışındaki varlıkların mürekkep, yani mâhiyet ve varlıktan oluştuğuların ortaya koyabilmek için kullanabileceğini fark etmiş olmalıdır. Tanrı ise aksine, kendisinde mâhiyet ve varlığın aynı olması dolayısıyla basit kabul edilmiştir. Bütün bileşiklerin, parçalarını bir araya getiren bir birleştiriciye (composer) muhtaç olmaları ve sonsuz geriye dönüşün (infinite regress) imkânsız olması sebebiyle bileşikler ve birleştirenler bir bileşik olmayana, yani Tanrı'ya dayanmalıdırlar. Kısmen İbn Sînâ'nın, mâhiyet-varlık arasındaki ayrımı, özü gereği zorunlu ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu arasındaki ayrımı desteklemek için kullanmasının en açık şekliyle *İşârât'* da yer alması nedeniyle, kısmen de şerh ve yorum gerektirecek biçimde muhtasar ve kapalı uslûbu nedeniyle *İşârât* –en azından şârihlerin ilgisinin *Şifâ'*ya yöneldiği 18. yy.'a kadar– sonraki Müslüman filozoflar tarafından (kelâmcılar da dâhil olmak üzere) İbn Sînâ'nın diğer bütün eserlerinden daha fazla ilgiye medâr olmuştur.

İbn Sînâ'nın, mâhiyet-varlık arasındaki ayrımı, özü gereği zorunlu ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu arasındaki ayrımı yardımcı olmak için kullanmadaki ısrarı metafizik tarihinde önemli bir olaydır. Çünkü bu durum Tanrı'yı diğer ezeli olan ve olmayan varlıklardan ayırt etmek için bir yöntem sağlamaktadır ki bu, Tanrı'nın yalınlığı, diğer varlıkların ise mürekkep olmalarına dayanmaktadır. Diğer bir neden de şudur: İbn Sînâ'nın tanrısı, mâhiyeti varlığından kavramsal olarak farklı olmayan bizâtihi Zorunlu Varlık olarak anlaşılması nedeniyle, Yeni Eflatuncuların Tanrı'sından su götürmez biçimde daha fazla yalınlığa (simplicity) sahiptir. Şöyle ki, *Tek* olarak onun Tanrı'sının, onların *İyi* Tanrı'sından farklı olduğu savunulabilir.¹⁵ Aşağıda açıklanacağı üzere Fahrettin er-Râzî'nin ontolojisi, İbn Sînâ'nın kendi düşüncesindeki bu eğilimin, yani mâhiyet varlık ayrımını, hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlıkların hepsinin mürekkep olduğunu açıklamak için kullanma yönündeki eğilimin bir devamı olarak görülebilir.

Teolojik Sonuçlar

Şüphesiz İbn Sînâ'nın, bizâtihi Zorunlu Varlık'ın dışındaki varlıklarda bulunan mâhiyet varlık farklılığı (dolayısıyla mürekkepliği) üzerinden Tanrı'nın varlığına ilişkin delil getirmesi, İbn Sînâ metafiziğinin, onun ölümünü takip eden ilk iki ya da üç kuşaktaki kelâmcıları (özellikle de Eş'arî ve Maturîdî mezheplerini) etkileyen ilk konusu değildir. Aksine, onların, kendi teolojileri ile ilgili ayrıca Tanrı'nın

¹⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. J. Forget (Leiden: Brill, 1892), 138, 2. satırdan 139, 13. satıra kadar ve 140, 12. satırdan 141, 2. satıra kadar.

¹⁵ Bu konuyla ilgili olarak şu çalışmalarıma bk. "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio: The Yearbook of the History of Metaphysics*, 2 (2002): 97-123; *Avicenna's Metaphysics in Context*, 181-195.

sıfatlarının ilâhî zâtla ilişkisinin nasıl olduğu ile ilgili fikirlerine ilişkin bazı ciddi problemleri çözmek için İbn Sînâ'nın, özü gereği zorunlu olan varlık ve hâricî bir sebebe bağlı zorunlu olan varlık arasındaki ayrımını işletmeleri yararlı bir husustur. İbn Sînâ'nın m. 1037'de vefatını takip eden ilk kuşaklardan itibaren sünnî kelâmcılar, onun özü gereği zorunlu ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlık arasındaki ayrımını, sünnî kelâmın iki yüzyıldır süregelmekte olan zayıflığını telafi etmek amacıyla sahiplenmişlerdir. Daha belirgin bir şekilde ifade edecek olursak; Eş'arî olan Cüveynî –ve ondan daha az oranda, Mâturîdî olan Pezdevî (ö. 493/1099)- gibi sünnî kelâmcılar, İbn Küllâb'tan (ö. 241/855) tevârüs edilen ve kendi kelâm sistemlerinin, rakipleri olan Mutezile'nin kelâm sisteminden ayırt edilmesini sağlayan–diğer inanç ilkeleri arasından- ilâhî sıfatlar teorisini yeniden düzenlemek ve dolayısıyla takviye etmek amacıyla İbn Sînâ metafiziğinden alınan yeni kavramsal araçları kullanmaya çalışmışlardır.¹⁶

Cüveynî ve diğer sünnî kelâmcıların karşı karşıya kaldıkları teolojik problem, İbn Küllâb'ın, Tanrı'nın, ne aynısı ne de gayrısı olan (*lâ hüve ve-lâ gayruhû*) bir ilimle (*bi'l-ilmî*) âlim, ne aynısı ne de gayrısı olan bir kudretle kâdir ve kelâm ile mütekellim olduğu, dolayısıyla ne aynısı olan ne de gayrısı olan kıdem ile kadîm olduğu şeklindeki formülasyonundan edindikleri talihsiz mirastır. Sünnîlerin teolojik problemlerinin ilk kısmı Tanrı'nın kıdem sıfatının diğer sıfatlardan farklı değerlendirilmesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi, sünnîlerin yalnızca Tanrı'nın Zât'ını (God Himself) değil, aynı zamanda O'nun bilgisini, kudretini ve kelâmını da ezeli kabul etmeleridir.¹⁷ Sünnî kelâmcılar ezeliği hem bir sıfat (ya da birinci dereceden yüklem) hem de sıfat-üstü (meta-attribute) bir şey (ya da ikinci dereceden yüklem) kabul ederler. Diğer bir ifadeyle ezellik yalnızca Tanrı'nın kendisine değil aynı zamanda O'nun niteliklerine de yüklem olan bir ilâhî sıfattır.

Buna karşın ilk dönem Mutezilîleri bütün ilâhî sıfatları Tanrı'nın zâtında içselleştirmeye meyilliydiler. Ebu Huzeyl'le (ö. 226/841) ilişkilendirilen formülasyona göre, örneğin, Tanrı kendisinin aynısı olan bilgi ile bilmektedir (*âlimun bi-ilmîn hüve hüve*).¹⁸ Mutezileyi bu hususta yönlendiren şey, temel öğretileri olan *tevhîd* ve ilâhî tekliğin (*uniqueness*) sarsılma endişesidir. Eğer Tanrı'nın sıfatları bir anlam ifade edecek şekilde Tanrı'nın zatından ayrı iseler –ki bu durumda farklılık, her bir sıfatın “ezellik” yüklemine alabilen bir konu (subject) olarak değerlendirilmesi için yeterlidir- sıfatların ezellik niteliğini Tanrı ile paylaşmaları gerekir. Ayrıca bu durumda, ezeliğin yegâne sahipliği noktasında tek/yalnız olan yalın (single/basîd) Tanrı'dan ziyade, ezeli tâmlığı hâiz olan ve bu nedenle yarı bağımsız ilâhî varlıkların gerçekliği şeklinde bir tablo ortaya çıkar.

¹⁶ Bu gelişmeyle ilişkili daha geniş bir inceleme şu çalışmamda yer almaktadır: One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14/1 (2004): 65-100.

¹⁷ Bu durum, her halükarda, çift yönlü işlememektedir. Şöyle ki, Tanrı'nın kelâmının ezeli olması diğer taraftan Tanrı'nın ezeliğinin mütekellim olması anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde sıfatların hepsi de ezeli değildir: Tanrı'nın ihtiyaçları gidermesi (rızk, yani insanlar ve hayvanlar için yemek ve su tedarik etmek) gibi, kendisine yönelik fiilde bulunula yaratılmış bir nesneyi gerektiren sıfatları (*sıfatü'l-fîl*) yaratılmış (Mâturîdîlerden farklı olarak Eş'arîler tarafından) kabul edilmiştir.

¹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter (İstanbul: Devlet, 1929-30), 165,5.

Erken dönemde Sünnîler, Mutezile'nin bu eleştirisinden kaçınmak için İbn Küllâb'ın "[sıfatlar] Tanrı'nın ne aynısı ne de Tanrı'dan ayrı oldukları" (*lâ hiye Allahu ve-lâ hiye ğayruhû*) yönündeki formülasyonuna beyhude bir şekilde sâdik kaldılar.¹⁹

Sünnî kelâmcıların karşı karşıya kaldıkları ilk problem, Tanrı'nın ezeliğinin, birinci dereceden Tanrı'nın zâtı için, ikinci dereceden Tanrı'nın diğer sıfatları için yüklem olacak şekilde çift katmanlı işlev görmesidir. Diğer sıfatlar "ezelî" kavramının yüklem yapıldığı önermelerin konusu/öznesi olunca, Tanrı daha önce sahip olduğu tam teklîğe/yalnızlığa (complete isolation) artık sahip olamaz hale gelmektedir. Zira bu durumda Tanrı'nın ezeli olan sıfatları yeterli derecede gerçek ve ayrı/bağımsız olmaktadır. Bu da Sünnî kelâmını çoktanrıcılık (politeizm) eleştirisine açık hale getirmektedir. Aynı derecede önemli bir diğer husus, 'ezeliğin sonsuza dek geriye doğru gitme sorunu'nun ortaya çıkma tehlikesidir. Eğer sıfatlar ezeli iseler; onlar kendi özleri gereği mi yoksa kendilerini aşan bir ezellik aracılığı ile mi ezeli olmaktadır. Eğer sünnî kelâmcı buna sıfatların kendi özleri gereği ezeli oldukları yönünde cevap verecek olursa; bu durumda o kesin bir biçimde sıfatların gerçekten kendi başlarına bağımsız şeyler olduklarını iddia etmiş olacaktır ki bu, dolaylı olarak Mutezili hasımlarının çoktanrıcılık iddialarına açık delil sağlamaktadır. Eğer ezeli sıfat başka bir ezellik aracılığı ile ezeli oluyorsa; bu durumda ikinci dereceden ezellik üstü olan şeyler (mete-eternalities) üçüncü dereceden bir ezellik ile ezeli olurlar ve sonsuza dek geriye doğru gitme sorunu ortaya çıkar.²⁰

Bu ilk meydan okuma bir baş ağrısı için yeterli olmamış gibi Cüveynî ve diğer Sünnî kelâmcılar başka bir zayıf noktaya temas etmişlerdir. Kelâmın Allah'ın varlığına ilişkin klasik delili, ezeli (*kadîm*) ve sonradan var olan şey (*muhdes*) arasındaki karşıtlığın birbiri ile çelişen yapısına dayanmaktadır. Sonradan var olan her şeyin, onu var eden bir var ediciye (*muhdis*) muhtaç olması nedeniyle, ayrıca sonsuz sayıda var edicinin ve var olan şeylerin imkânsız olması nedeniyle var edici ve var olan şeyler zincirinin sonradan var olmayan bir var ediciye dayanmaları gerekmektedir. Ve âlemdeki her şeyin ya ezeli ya da sonradan varlığa çıkmış olması nedeniyle bu sonradan var olmayan var edici ezeli olacaktır. İşte ezeli olarak var olan şey Tanrı'dır. Bu delil yukarıda da açıklandığı gibi Tanrı'nın sıfatlarının O'nun zâtında mündemiç olduğunu kabul eden Mutezile kelâmcıları için doğru bir biçimde işlev görmektedir.²¹ Ancak Sünnîlik müntesiplerinin ilâhî sıfatların ezeliğine ilişkin fikirleri, onlara göre kâinata ezeli olan şeyin yalnızca Tanrı değil, aynı zamanda ilâhî sıfatların da ezeli oldukları düşüncesine yol açmaktadır. Bu durumda Sünnîler, bir anlamda ezeli olan ancak bizâtihi var edici olmayan varlıklar (ilâhî sıfatlar) kategorisiyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Muğlak

¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 169,2. satırdan 170, 3. satıra kadar.

²⁰ Bu soruna örneğin Kuşeyrî (ö. 466/1072) gibi bazı isimler dikkat çekmiştir, *Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, ed. T.A. Sa'd, S.H.M. Ali (Kahire: Dârü'l-Haram li't-türâs, 2001), 55, 8. satır ve 392 5-7. satırlar arası.

²¹ Örneğin Basra Mutezilesinden Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eserinde, selefi Ebu Ali el-Cübbâi'nin yaklaşımı ile ilgili açıklamasına bk. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, ed. M.M. Hilmi vd. (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyye, 1958), 5: 233, 5. satır.

bir şekilde ara kategori öneren bu yaklaşıma hızlıca göz atıldığında klasik delilin artık çalışmadığı görülecektir. Çünkü ezeli ve sonradan var olan arasındaki ayrım, artık çelişik şeyler (contraries) arasındaki ayrım değil birbirinden farklı şeyler (contradictory) arasındaki ayrımdır.²² Delilin işlev görmesi için sonradan var olmanın var edici ile ezeli olanın aynı şeyler olmaları gerekir. Hâlbuki burada hem sonradan var olmayıp ezeli olan ancak var edici olmayan varlıklar (ilâhî sıfatlar) söz konusudur.

Bu gibi meydan okumalarla karşılaşınca Bâkılânî ve Cüveynî gibi Sünnî kelâmcıların kendi teorik kabullerinin problemlili çıkarımlarının üstesinden gelebilmek, en azından onlardan kaçınabilmek için umutsuzca farklı vâsitalara başvurmaları şaşırtıcı değildir. Bu vâsitalardan biri İbn Sînâ'nın özü gereği ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlık arasındaki ayrımıdır. Zorunluluk (necessity-vücûb) ezeliyet gibi ikinci dereceden sıfat olarak işlev gören bir kavram değil, doğrudan yüklem kendisini tamamlayan bir kavram olarak inşâ edilebildiği için Sünnî kelâmcılar, birinci dereceden sıfatlara ikinci dereceden sıfatların yüklem olmadığı ve bu nedenle sıfatları hatalı bir şekilde konu (subject) ya da zât olarak varsayan yaklaşımdan daha az sakıncalı yeni bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Böylelikle Sünnî bir kelâmcı şu modal önermeleri ileri sürebilmektedir: “Tanrı zorunlu olarak mevcuttur” ve “Tanrı zorunlu olarak âlimdir.” Şu halde o “Tanrı zorunludur” ve “Tanrı'nın bilgisi zorunludur”, demekten kaçınmış olmaktadır ki, bu iki nitelime daha önce “Tanrı ezeldir” ve “Tanrı'nın bilgisi ezeldir” şeklinde ezeliyet kavramı ile ortaya çıkan sonsuza dek geriye dönüş probleminin aynısını zorunlu kavramı ile ortaya çıkarmaktadır.²³ Bütün bunlara rağmen yeni formülasyonlar daha fazla sorunlar üretmektedir. Bunlardan biri ilâhî sıfat olan varlığın, ilâhî öz (self) ya da zât ile ilişkisinin Mutezile'nin sıfat teorisine göre değil, Sünnî sıfat teorisine göre nasıl açıklanacağıdır.

Hâllerin Durumu

Cüveynî, kısmen bu açmazlar nedeniyle, destek bulmak amacıyla yalnızca İbn Sînâ'nın metafiziğine müracaat etmekle yetinmemiştir. O ve görünüşe göre ondan önce Bâkılânî, Cüveynî ve Bâkılânî'nin kelâmî mezhebinin kurucusu olan Eş'arî'nin ezeli rakibi Ebu Hâşim el-Cübbâî tarafından ileri sürülen *hâller* ya da durumlar teorisini benimsemişlerdir. Hâller teorisi genel olarak, “Tanrı güçlüdür” (*Allah kâdirun*) ifadesinin, Tanrı *güçtür* (*Allahü kudretün*) ya da Tanrı'nın gücü *vardır* (*Allahu lehü kuvvetün*) anlamını imâ edecek şekilde yorumlanabilmesinin neden olduğu açmazın (dilemma) zorluklarını gidermek amacıyla tertip edilen kelâmî bir

²² Bir Eş'arî kelâmcısı olarak Bâkılânî bu görüşü kabul etmiş gözükmektedir, bk. *Kitabü't-Temhîd*, ed. R.J. McCarthy (Beirut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1957), 29, 17. satırdan 30, 2. satıra kadar.

²³ Örnek olarak bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, ed. A.M.M. Ömer (Beirut: y.y. 1999) , 292, 19-20. satırları arası, 308, 9-10 satırları arası, 358, 11-13. satırlar arası, 365, 7-11. satırlar arası. (Cüveynî bu yaklaşımında Bâkılânî'ye dayanmaktadır); *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, ed. M.Z. Kevserî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1948), 23, 4-5. satırları arası; *el-Luma' fi kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-cemâ'a*, *Textes apologetiques de Guwaynî* içinde, ed. M. Allard (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1968), 137, 9-10. satırları arası.

uzlaşma çabası olarak değerlendirilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Ebu'l-Allâf gibi ilk dönem Mutezilîleri ilk yolu benimsemişler ve sıfatları Allah'ın zâtında mündemiç kabul etmişlerdir. Buna karşın İbn Küllâb'dan itibaren ilk dönem Sünnîleri ikinci yolu benimsemişler ve sıfatları bir anlam ifade edecek şekilde hem Allah'ın zâtından hem de birbirlerinden farklı, yeterli gerçekliğe sahip varlıklar (entities) olarak değerlendirmişlerdir.

Görünüşe göre Ebu Hâşim'i –en azından kısmen- harekete geçiren şey, ilk dönem Mutezilîlerinin, “Allah güçtür” (God is power) gibi, sıfat bildiren bütün ifadelerin “Allah Allah'tır” ifadesine indirgenebileceğine ve böylece bütün bu ifadelerin anlamızlaşacağına neden olan görüşlerinden duyduğu endişe olmuştur. Bu nedenle o çözüm amacıyla Arapça gramerinin bir unsuruna başvurmuştur. Genellikle zarf belirteci ya da kipi formunda kendisini gösteren herhangi bir hâl, fiilin meydana gelişi anında özneyi ya da nesneyi betimleyen durum ya da koşula işaret etmektedir. İlâhî bir sıfatın hâl olarak, yani Tanrı'ya, gerçekleşmekte olan “eylemi” ile tanımlayan bir ifade şeklinde düşünülmesi, Ebu Hâşim'e (ilk Mutezilîlerin aksine) –tıpkı Smith binerek geldi (*câ'e Zeydün râkiben*) ifadesindeki binme hâlinin, Smith yürüyerek geldi (*câ'e Zeydün mâşiyen*) ifadesindeki yürüme hâlinin anlam bakımından farklı olması gibi- Tanrı'nın güçlü olmasının (*kevnühû kâdiren*) anlam açısından O'nun canlı olmasından (*kevnühû hayyen*) farklı olduğu görüşünü savunmasına imkân vermiştir. Ancak burada (Sünnîlerde olduğu gibi) sanki “güç”, “hayat”, “binmek” ve “yürümek” gibi birbirinden farklı somut ve gerçek nesnelere varlıklarına ilişkin bir imâ söz konusu değildir.

Son yıllarda ilim adamlarının ilgisi, hâl teorisinin kelâmî neden ve sonuçlarından, ontolojik neden ve sonuçlarına doğru gelişme göstermektedir.²⁴ Benzer şekilde Cüveynî'nin ilk dönemlerde Bahşemîler'in (örneğin Ebu Hâşim'in) hâl teorisini benimseme yönündeki ilgisi, ontolojik olmaktan ziyade kelâmî bir yapıda olsa da, onun bu kabulü Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkinin incelenmesinin ötesinde sonuçlar içermektedir. Cüveynî hâlleri en kapsamlı bir şekilde tartıştığı eseri *Kitabü'l-İrşâd*'dir. Cüveynî orada açık bir şekilde şöyle demektedir: “Hâl, mevcut bir şeye ait olan ve [bizzat] ne varlık ne de yoklukla nitelenen bir sıfattır.”²⁵ Tam olarak ifade etmek gerekirse Cüveynî şu görüşü benimsemiştir: İlim, kudret ve kelâm –bir varlığın –Allah- sahip olduğu gerçek nesnelere (real objects-*me'ânî*) ve “âlim olmak”, “kâdir olmak” ve “mütakellim olmak” halleri onlar üzerinde temellendirilmiştir (*mu'allele*). *Ma'ânî* olarak değerlendirilen sıfatlar onlara sahip

²⁴ Bk. A. Alami, *L'ontologie modale; Étude De La Théorie Des Modes d'Abū Hāshim Al-Ġubbā'i* (Paris: Vrin, 2001). Klasik yorumlar R. Frank tarafından incelenmiştir, “Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function”, *Actas do quarto congresso de estudos Arabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968* (Leiden: Brill, 1971); onun daha genel bir incelemesi için bk. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany, New York: State University of New York Press, 1978); en kapsamlı ve anlaşılabilir şekilde bir inceleme için bk. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 167-234.

²⁵ Krş. *el-İrşâd fî usûlî'l-itikâd*, trc. ve ed. J. Luciani (Paris: Leroux, 1938), 80, 6-13. satırları arası ve 47, 11-13. satırları arası; Bu ifade M. Allard tarafından alıntılanmıştır, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965), 389.

olan varlıkta gerçekten mevcut iken, *hâller* olarak değerlendirilen sıfatlar ne mevcut ne de madûmdurlar.

Sühreverdî'nin, Meşşâîleri takip edenlerin varlık anlayışına yönelik saldırılarına imkân veren bir dizi mahzûrun temelinde yatan şey, ne mevcut ne de madûm olan hâllerin sahip oldukları bu ara ontolojik konumdur. Hâller, ara formu reddeden ilkeyi –ki bu ilkeye göre her hangi bir şey olan S, geçerli bir üçüncü seçenek olmaksızın, ya P'dir ya da P değildir- ihlal etmektedir. Hâl türü bir sıfat teorisini benimseyen bu kimseleri, söz konusu sıfatların varlığını ya da yokluğunu kabul etmeye zorlamak 11. ve 12. yüzyılın ontolojik tartışmaları arasında gündemde olan bir konuydu. Ayrıca örneğin varlık gibi sıfatların, gerçek varlıkları hakkındaki şüphecî tavır, kısa ancak güçlü bir risâle olan "*Varlık Üzerine Denemeler*"'in (*Risâle fi'l-vücûd*) yazarı matematikçi ve şair Ömer Hayyâm'ı etkilemiştir.²⁶ Bu çalışmanın ilk bölümünde Hayyâm, farklı sıfat türleri arasındaki farkları belirlemektedir. Bunlar, nitelenen şey için zâtî olan sıfatlar ve arazî olan sıfatlar; nitelenen şeyin zorunlu ayrılmazı (*lâzım*) olan sıfatlar ve olmayan sıfatlar; sonuncusu fakat en önemlisi, nitelenen şeyden yalnızca vehim kuvveti açısından farklı olan (*mufârik bi'l-vehm*) sıfatlar ve nitelenen şeyden hem vehim kuvveti hem de somut gerçeklik açısından farklı olan (*mufârik bi'l-vehm ve bi'l-vücûd*) sıfatlardır.²⁷

Benim delilim daha çok bu son taksim ile ilgilidir. Zira Hayyâm'ın itibârî ve vücûdî sıfatlar arasında yaptığı ayırımın temelinde bu taksim yatmaktadır. Vücûdî sıfatlar, nitelenen şeyde somut olarak mevcut olmaları bakımından gerçeklerdir. Buna karşın itibârî sıfatlar nitelenen şeyde somut olarak mevcut olmadıkları için gerçek değildirler. Aksine onlar nitelenen şeye yalnızca zihnimizde eklenmektedirler. Hayyâm arazî-vücûdî sığata, "siyah beden"e nispetle siyahlık kavramını örnek vermektedir. Burada siyahlık (*sevâd*) sıfatı siyah olan şeyin kendisine eklenen [ve] somut gerçeklikte mevcut olan bir şeydir (*ma'nen zâidün 'alâ zâtî'l-esvedî mevcûdün fi'l-ayâni*). Daha doğru bir ifadeyle söylemek gerekirse Hayyâm, "siyah"ı (örneğin Cüveynî'nin *hâli* ile uyumlu bir şekilde) vücûdî bir sıfatlandırma (*attribution-vasf-ı vücûdî*) olarak değerlendirirken, "siyahlığı" (örneğin Cüveynî'nin *ma'nâsı* ile uyumlu bir şekilde) vücûdî bir sıfat (*attribute-sıfatün vücûdiyyetün*) olarak değerlendirmektedir. Hayyâm bu türden olan sıfatın gerçek varlığının akıl, vehim ve duyu düzeyinde aşikâr olduğunu kabul eder. Bu anlamda o (bilen olmak-*kevnulû âlimen* gibi) hâllerin temellendirilme zemini olan (bilmek-*ilm* gibi) *ma'nâların* gerçekliği noktasında Cüveynî ile mutâbık kalmaktadır.

²⁶ Ömer Hayyâm, *Risâle fi'l-vücûd, Dânişnâme-i Hayyâmî* içinde, ed. Rızâzâde-i Malik (Tahran: y.y. 1377), 398, 9. satırdan 403, 10 satıra kadar. Bu baskı oldukça fazla yazım hatası içermekte ve şu eserin içeriğiyle karşılaştırılmalıdır: S. G. Tîrtha, *The Nectar of Grace: 'Omar Khayyâm's Life and Works*, (Haydarâbâd: Kitabistan, 1941). Hayyâm'ın bu *Risâle*'deki incelemesi onun *Darûratü't-tezâd fi'l-âlem ve'l-cebr ve'l-bekâ* adlı eserinde de yer almaktadır, S. G. Tîrtha, *The Nectar of Grace: 'Omar Khayyâm's Life and Works* içinde (Haydarâbâd: Kitabistan, 1941).

²⁷ Bu ve devamı Hayyâm'ın görüşünü özetlemektedir, *Risâle fi'l-vücûd*, 398, 13. satırdan 399, 16. satıra kadar.

Bununla beraber Hayyâm, “zâtî-itibârî” şeklinde adlandırdığı türden sıfatları değerlendirme noktasında Cüveynî’den ayrılmaktadır. Hayyâm buna “siyahlık” için söylenen “renk olmak” sıfatını örnek vermektedir. O bunu şöyle gerekçelendirmektedir: Renklik (*levniyyet*) somut gerçeklikte mevcut olan ve siyahlığa (*sevâdiyyet*) eklenen bir sıfat değildir. Çünkü somut gerçeklikte eklenen bir şey olmak, eklenen şeyin araz olmasını gerektirir. Ayrıca bir araz kendisine yüklem olan başka bir araz için nasıl konu (subject) olabilir?

Şu halde Hayyâm’ın şemasına göre siyahlık gibi varlık bildiren arazî sıfat, hakikatte somut gerçeklikteki siyah şeyin zâtına eklenen bir şeydir (*fe-emma'l-kismü'l-vücûdiyyü'l-aradiyyü fe-hüve ke-vasfi'l-kısmi bi'l-esvedî izâ kâne esveda, fe-inne's-sevâde sıfetün vücûdiyyetün, ey hüve ma'nen zâidün 'alâ zâtî'l-esvedî mevçûdü'l-fi'l-ayâni*). Fakat “siyahlık bir renktir” örneğinde olduğu gibi itibârî-zâtî bir sıfat söz konusu olduğunda, renklik sıfatı somut gerçeklikte siyahlığın zâtına eklenen bir sıfat değildir. (*ve emma'l-kismü'l-i'tibâriyyü'z-zâtiyyü fe-hüve ke-vasfi's-sevâdi bi-ennehü levniün, ve'l-levniyyetü leysat bi-sıfatın zâidetin 'alâ zâtî's-sevâdiyyeti fi'l-ayâni*). Hayyâm devamında, itibârî ve vücûdî sıfatlar arasındaki bu kritik ayrımı dikkate almayanları doğrudan eleştirmeyi sürdürmektedir:

İtibârî sıfatları (*el-evsâfü'l-i'tibâriyye*) dikkate almayan şu kimseler büyük bir hata işlemektedirler. Örneğin bazı geç dönem düşüncesizleri (*el-müte'assifin el-müteahhirîn*) böyledir. Nitekim onlar renklik, arazlık *ve varlık* [italikler bana ait R.W.] gibi hâlleri ne varlık ile yokluk ile nitelenen ikinci *hâller* olarak değerlendirmişlerdir. Onları, apaçık önermelerin en büyüğü ve belirgin olanını –ki bu, olumlu ile olumsuz arasında bir ara kategorinin olmamasıdır– ihlal eden bir hataya düşmeye sürükleyen şüphe açıktır. Bizim bunu zikretmemize, çelişkinsini ortaya koymamıza, çözümlememize ihtiyaç yoktur.²⁸

Sünnîlerin yukarıda ele alınan *hâl* teorisini benimsemeleri; Hayyâm’ın, başka bir risâlesinde, “İbn Sînâ’nın çağdaş [filozofların] en üstünü (*efdalü'l-müteahhirîn*)”²⁹ olarak değerlendirilmesi yönündeki ısrarı; yine Hayyâm’ın (kuşkusuz, ifadelerini şüpheli alıntılarla süsleyen) bir bio-bibliyograf tarafından, Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’ye (ö. 560/1165) karşı İbn Sînâ’yı savunmak uğruna kendisini sıkıntıya sokan bir kişi olarak tanımlanması;³⁰ ayrıca İbn Sînâ’nın, Mutezile’nin ara kategoriyi reddeden ilkeye zarar veren görüşüne itiraz etmesi;³¹ ve Hayyâm’ın, yukarıdaki pasajda *ahvâl* (ve dolaylı olarak *ma’ânî*) kavramlarını kullanmış olması göz önünde bulundurulduğunda onun bu uzun itirazdaki hedefinin İbn Sînâ değil

²⁸ *Dânişnâme-i Hayyâmî*, 399, 18-24. satırları arası.

²⁹ Hayyâm, *Risâletü'l-kevn ve'l-teklîf*, trc. ve ed. S. G. Tırtha, *The Nectar of Grace: 'Omar Khayyâm's Life and Works* içinde (Haydarâbâd: Kitabistan, 1941), lxxxvii, 8-13. satırları arası.

³⁰ Beyhakî’nin *Tetimmetü Sivâni'l-hikme*’de Yezd Emiri ‘Alâüddeve Ferâmerz hakkındaki ifadelerine bakınız, Beyhakî, *Tetimmetü Sivâni'l-hikme*, ed. M. Sâfi (Lahor: L. Ishwar Das, Registrar, University of the Panjab, 1935), 110, 7. satırdan 111, 11. satıra kadar.

³¹ İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, ed. M. Bidârfar (Qum: İntişârât-ı Bidâr, 1371 H.), paragraf 181–182, 94, 1-7. satırları arası.

de Bâkılânî ve Cüveynî gibi Bahşemî görüşü benimseyen (Bahşamizing) Sünnî kelâmcılar olması muhtemeldir.³²

Onuncu yüzyılın sonlarında ve on birinci yüzyılda Eş'arî kelâmında ahvâl teorisinin kabul edilişi, on ikinci ve on üçüncü yüzyılın –Hayyâm'ın yönelttiği, yani ahvâlî, ara kategoriye reddeden ilkeye zarar verdiği şeklindeki suçlamanın hemen hemen aynısını yönelten- yazarları tarafından tam olarak doğrulanmıştır. Örneğin Cüveynî'nin Mağripli bir yakın çağdaşı olan (bu nedenle hemen hemen kesin bir şekilde Bâkılânî'yi de kast etmektedir) İbn Hazm (ö. 456/1064) *Fisal* adlı eserinde şöyle demektedir: “Eş'arîlerin anlamsızlıklarından biri de onların, insanların ne var ne de yok olan hâllerin ve şeylerin (*al-ma'ânî*) var olduklarına inanabileceklerini iddia etmeleridir.”³³ Ömer Hayyâm'dan bir nesil sonra Şehristânî *el-Milel* adlı eserinde Ebu Haşim'i “hâlleri ne var [ne de yok] olan ve ne bilinebilen ne de bilinmeyen sıfatları kabul eden” bir kişi olarak tanıtmaktadır. Hayyâm'ın itirazları ile *Hikmetü'l-işrâk*'ta Sühreverdî'nin itirazları arasında köprü vazifesi gören Şehristânî Ebu Haşim'in hâllerini şöyle anlatmaktadır: Onlar

... aklî yönler (*vücûh*) ve [enfüsî] itibarlardır. (*i'tibârât*). Yani onlar, bizim, şeylere ortak olmaları açısından (*iştirâk*) benzer olma, farklı olmaları açısından (*iftirâk*) ayrı olma hükmünü verdiğimizde [elde edilen] kavramlardır (*mefhûme*). Fakat bu yönler (*vücûh*), ittifakla, gerçek sıfat olarak değerlendirilmeyen nispetler (*en-niseb*), görecelikler (*el-izâfât*), yakınlık (*kurb*), uzaklık (*bu'd*) ve diğerleri gibidir.³⁴

Şehristânî'nin eleştirisi onun *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde de tekrar edilmiştir. O bu eserinde Ebu Haşim'in ahvâlîni aklî yönler (*el-vücûhü'l-'akliyye*), zihnî ve takdîrî itibarlar (*i'tibârâtü'z-zihniyye ve't-takdîriyye*) olarak nitelemektedir.³⁵ Şehristânî, *Musâra'a* adlı eserinde de Hayyâm gibi renkliği (colorness) zihnî itibarın (*i'tibâr-ı zihnî*) örneği olarak vermektedir.³⁶ Şehristânî ayrıca *Nihâye'*de Bâkılânî ve Cüveynî'nin Ebu Haşim'in hâl teorisini benimsediklerini dile getirmekte ve *Milel* adlı eserinde hâl teorisinin, Eş'arî'nin yönelttiği “ahvâlî, ara kategoriye reddeden ilkeye zarar verdiği” yönündeki eleştirisi karşısında zayıf kaldığını iddia

³² Şöyle bir tahminde bulunmak dikkat çekici olabilir: Burada diğer bir faktör de Cüveynî'nin öğrencilerinin, Selçuklu destek-fonu noktasında Hayyâm'ın rakipleri arasında yer almaları olabilir. Selçuklu Saray'ından belli bir miktar para (Cüveynî'nin görev yaptığı) yeni Nizamiye Medresesi'ne giderken, diğer bir miktar ise (Ömer Hayyâm'ın görev yaptığı) Melikşâh'ın İsfahân'daki yeni rasathanesine gitmekteydi.

³³ İbn Hazm, *Kitabü'l-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, ed. yok, (Kahire: 1317-1327 h.), 4: 208, 5-6. satırlar arası. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 170.

³⁴ Şehristânî, *Kitabü'l-milel ve'n-nihal (Dinî ve Felsefî Mezhepler Kitabı)*, ed. W. Cureton (London: y.y. 1849, Yeni baskı Leipzig, 1923), 56, 3-4. satırları arası ve 56, 16. satırdan 57, 1. satıra kadar. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 171-172 ve 198-199

³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem (The Summa Philosophiae of al-Sahristani)*, ed. A. Guillaume (London: y.y. 1934), 135, 2-5. Satırları arası. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 199. Şehristânî, İläkî ile yazışmasında da varlığın itibârî bir şey (*ma'nen i'tibâriyyün*) olduğunu imâ etmektedir: Şehristânî ve İläkî, “Guftû-yi Şehristânî ve İläkî”, ed. M.T. Dânişpezûh, *Nâma-yi Âstân-i Quds*, 3/9 (1348 H): 101, 21. satır.

³⁶ *Ve ente ta'rîfî enne'l-levniyyete ve'l-beyâdiyyete i'tibârîni 'akliyyâni fi'z-zihni lâ fi'l-hârici, ve enlâ fi'l-vücûdi levniyyete'l-beyâdi gayra beyâdiyyetihî.* Şehristânî, *Kitabü'l-Musâra'a*, trc. ve ed. W. Madelung, T. Mayer (London: Tauris, 2001), 36, 3-4. satırları arası (Arabic) ve 9-40 (English).

etmektedir.³⁷ On üçüncü yüzyılda Şehrezûrî (7. asır/13. asır) *İlâhî Ağaç* (*Şeceretü'l-İlâhiyye*) adlı eserinde Mutezile'den Ebu Haşim'i, Eş'arilerden Cüveynî ile Kadı Abdülcebbâr'ı (asıl metinde bu şekilde verilmiştir; genel olarak bu bağlamda Bâkılânî'yi ifade eden Kadı kelimesinden sonra yer alan "Abdülcebbâr", hemen hemen kesin bir şekilde müstensih ziyadesinden kaynaklanan bir yanlışlıktır) varlık ile yokluk arasında bir konuma denk gelen *ahvâl* fikrini kabul eden kelâmcılar olarak adlandırmaktadır.³⁸ Bu kanaat Kadı Ebu Bekir'in (yani Bâkılânî) ve Ebu'l-Me'âlî'nin (yani Cüveynî) *ahvâli* kabul eden Ebu Haşim ile mutabık olduklarını iddia eden Eş'arî kelâmcısı Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından da tekrar edilmiştir.³⁹

Râzî ve Sühreverdî

Yukarıda da açıklandığı gibi Râzî (ve muhtemelen hocası Cîlî – ancak bu hususta emin olamıyoruz. Zira Cîlî'nin eserlerinden yalnızca kıyasın dördüncü şeklinde dair bir risâlesi elimize ulaşmıştır) İbn Sînâ metafiziğindeki mâhiyet-varlık ayrımını, özü gereği ya da hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan ayrımına hizmet etmesi için kullanma yönündeki geç dönem eğilimini takip etmiştir. Râzî, mümkün varlıklarda mâhiyet ve varlık ayrımını pekiştirerek onların mürekkep oldukları görüşünü destekleme arzusundan ve Sünnî kelâmın, bir şeyin kendisi [*nefs-self*] (ya da mâhiyet) ile sıfatının ayrı olduğu düşüncesine sadakatinden ve varlığın tek anlamlılığı fikrine bağlılığından yola çıkarak, varlığın bir şeyin mâhiyetine eklendiğini savunarak İbn Sînâ'nın ontolojisini yeniden biçimlendirmiştir.

Bu, Râzî'nin yaklaşımına göre –Hayyâm'ın ifadesiyle– varlığın gerçek bir sıfat mı yoksa sırf itibârî bir sıfat mı olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Mâhiyetlere eklenen varlığın, özünde ne mevcut ne de madûm olduğunu savunmak, Râzî'nin ara kategoriye reddeden ilkeye zarar verdiği şeklinde bir suçlamaya maruz kalmasına neden olur. Açık bir şekilde, varlığın gerçek bir sıfat olduğunu, yani mâhiyete eklenen sıfatın bizzat mevcut olduğunu kabul etmek ise Râzî'yi hatalı bir şekilde –daha önce Sühreverdî'nin yönelttiği ve sıfatların ezeliğine ilişkin Sünnî

³⁷ Şehristânî, *Nihâye*, 131, 5-9. satırları arası; *Milel*, 57, 5-6. satırları arası ve 67, 2-8. satırlar. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 175-1766 ve 199-200.

³⁸ Şehrezûrî, *Resâilü's-şeceret'il-ilâhiyye*, ed. N. Habîbî (Tahran: Müessesesi-i Pejûhşî-i İrân, 1385 H.), 31, 6. satırdan 35, 18. satıra kadar.

³⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, ed. A.F. el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 29,11-13; *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, ed. A.F. al-Mazîdî (Beirut: y.y. 2004), 2: 458, 19. satırdan 459, 1. satıra kadar; Âmidî *Ebkârü'l-efkâr*, 2: 604, 6-9. satırları arasında Bâkılânî'nin *ahvâl* konusunda iki farklı tavır sergilediğini ileri sürmektedir; o bazen hâlleri kabul etmekte bazen de reddetmektedir. Âmidî, Hayyâm'ın incelemesine yönelik açık referansında *vücûd ve levniyyeti*, her ikisinin de zâta zâit olmalarına dayanarak bir arada değerlendirmektedir: *Gâyetü'l-merâm*, 32, 4-6. satırları arası ve *Ebkârü'l-efkâr*, 2: 607, 5-8. satırları arası. Râzî ve Sühreverdî'nin Mağripli çağdaşı İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-tehâfüt*'de şöyle demektedir: Hâlleri (*ahvâl*) reddedenler genel varlığa ve genel renge inanmayı reddetmektedirler. Bununla beraber hâlleri kabul edenlerin genel varlık ve genel rengin ne var ne de yok olduklarını ileri sürmektedirler. *Tehâfütü't-tehâfüt*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1930, 258, 10-11. satırları arası. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 170-171.

teorinin maruz kaldığı- sonsuz varlıklar silsilesi kabul etmek şeklindeki eleştiriyi açık hale getirir.

Râzî'nin eserlerinin kronolojisiyle ilgili belirsizlik ve kararsızlığa takılmadan, genel olarak onun orta dönem eserlerinden olduğu kabul eden kitaplarından önemli örnekler seçmiş bulunmaktayım: *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* ([İbn Sînâ'nın] *İşâretler ve Uyarılar'ı Üzerine Şerh*), *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* (*Doğuya İlişkin İncelemeler*), *Lübâbü'l-İşârât* (*İşâretler'in Özü*), *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* (*Felsefe ve Mantık Özeti*), *el-Erba'în fi usûli'd-dîn* (*Dinin Temelleri Hakkında Kırk [Bölüm]*), *Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye* (*İlâhî Gerçeklikler Hakkında Tam Risâle*).⁴⁰ Bu kitaplar kendi içlerinde büyük oranda tutarlıdır.⁴¹

Bu eserlerinde Râzî ontolojik incelemelerine genel olarak, varlığın müşterek olduğunu, yani Tanrı ve âleme ortak anlamlılık ile (*iştirâk-ı ma'nevî*) söylendiğini belirterek başlamaktadır.⁴² Râzî, İbn Sînâ ve Mutezile'ya karşı Tanrı'nın varlığının diğer ilâhî sıfatlar gibi Tanrı'nın zâtında mündemiç olamayacağı yönündeki Küllâbî çizgiyi devam ettirmektedir. Ancak bu durumda Râzî, her şeyin varlığının mahiyetlerinden ayrı olması noktasında açıkça Eş'arî'nin karşısında yer almaktadır. Râzî varlık ve mâhiyet ilişkisine dair üç muhtemel görüş ortaya koyar ki, o bunları etraflı bir şekilde incelemektedir. İlk muhtemel görüş (a) varlığın, mâhiyetin aynısı olmasıdır (*el-vücûd nefsi'l-mâhiyye* ya da *el-vücûd zâtü'l-mâhiyye*); ikinci (b) varlığın mâhiyetten hâriç olmasıdır (*el-vücûdu hâricün 'ani'l-mâhiyye*); üçüncüsü (c) varlığın mâhiyete dâhil olmasıdır (*el-vücûdu dâhilun fi'l-mâhiyyeti*).

Râzî (a) görüşünü Eş'arî'ye (aynı zamanda *-Erba'în* adlı eserinde geçtiği üzere- geç dönem Mutezile'sinden Ebu Hasan el-Basrî'ye); (b) görüşünü İbn Sînâ ve

⁴⁰ Râzî'nin eserlerinin ve entelektüel gelişiminin bir incelemesi için bk. A. Shihadeh, *From al-Ghazâlî to al-Râzî*, 141-79; Shihadeh *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî* adlı eserinde de bir kronoloji önermektedir, 4-11. Shihadeh'nin de itiraf ettiği gibi, onun kronolojisi, büyük oranda Râzî'nin eserlerindeki iç çapraz-referanslara dayanması nedeniyle, deneme amaçlıdır. Bunlar, belli bir kitabın gerçek anlamda oluşturulma süreci boyunca dile getirilen referanslar olmayıp, Râzî'nin o eseri yeniden gözden geçirdiği geç bir tarihte derç edilen referanslardır. Râzî'nin ahlak anlayışındaki gelişmeler, Shihadeh'nin kitabının pek çok yerinde ele alınmıştır.

⁴¹ Bildiğim kadarıyla, Râzî'nin ontolojisinin gelişimiyle ilgili tek geniş inceleme M. A. Zerrukân'ın *Fahreddin ar-Râzî ve ârâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefe* adlı eseridir, Kahire, 1963, 170-74; Râzî'nin iki eserinin editörleri tarafından bu esere atıfta bulunulmuştur: *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Necefzâde (Tehran: y.y. 1384 H.), 47-57 ve *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, ed. M.M. el-Bağdâdî, (Beirut: Dârü'l-Kitâb al-Arabî, 1990), 114, n. 1. Benim özetlediğim pasajlar şunlardır: *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. yok, [4. Namat, *Fi'l-vücûd ve 'ilelîhî*], 190, 7. satırdan 192, 13. satıra kadar ve 199, 4. satırdan 204, 7. satıra kadar; *Lübâbü'l-İşârât*, 79, 7. satırdan sayfanın sonuna kadar; *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I.1.2-5, 106-130, 10. satıra kadar; *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Berlin Staatbibliothek Ms. or. oct. 629, I. 2-3, (bu eserde H. Eichner'in "Essence and Existence, 13th-century perspectives in Arabic-Islamic philosophy"); *el-Erba'în fi usûli'd-dîn* (Haydarâbâd: Dârü'l-me'ârifî'l-Osmâniyye,) 53, 22. satırdan 58, 20. satıra kadar ve *Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye*, 33, 5. satırdan 34, 19. satıra kadar.

⁴² Bununla birlikte onun, Kerrâmiyye'nin görülebilir (visible) ve görülemez (invisible) olan arasındaki güçlü birlikteliğin iddiasına karşı itirazı için bk. *Esâsü't-takdîs* ([*Tanrı'yu*] *Yüceltmenin Esasları*), 89, 8-17. satırları arası. Manevî iştirâk ile lafzî iştirâk arasındaki ayrımın tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasındaki ayrıma nasıl tekâbüle ettiğine ilişkin kısa ancak yararlı bir açıklama için bk. T. Mayer, *Fakhr ad-Din ar-Râzî's Critique*, nr. 48.

*felsefecilerin çoğunluğuna nispet etmekte;*⁴³ (c) görüşünü ise kimseye nispet etmemektedir ki, bu yalnızca aklî bir ihtimaldir.⁴⁴ Daha sonra Râzî, (b) görüşü lehine meseleyi aşağıda verildiği şekilde tartışmaktadır:

i. mâhiyet farklılığın temelidir;

ii. varlık aynılığın temelidir; bu, bütün mevcutların varlığı paylaşmaları ya da ortak varlığa (*müşâreketü'l-vücûd*) sahip olmaları yönündeki İbn Sînâci teoriye – Râzî de bu teoriyi benimsemiş ve desteklemiştir- dayanmaktadır;

iii. i ve ii göz önünde bulundurulduğunda varlık mâhiyetin aynısı olamaz. Bu nedenle (a) görüşü yanlıştır;

iv. i ve ii göz önünde bulundurulduğunda varlık mâhiyetin bir parçası da olamaz. Bu nedenle (c) görüşü de yanlıştır;

v. yalnızca (a), (b) ve (c) görüşlerinin muhtemel olduğu ve (a) ve (c) görüşlerinin yanlış olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durum (b) görüşünün doğru ve varlığın mâhiyetten hâriç/ayrı olduğu sonucu verecektir.

Râzî daha sonra, (b) ihtimalini –varlığın mahiyetten hâriç olduğu görüşünü- ifade etmenin doğru yolunun, varlığın mâhiyete zâit olması (*zâidün 'ale'l-mâhiyyeti*) şeklinde olduğunu belirtir. Râzî açıkça kendisini İbn Sînâ'nın ontolojisinden etkilenmiş ve bir bakıma onu sistematize eden bir durumda görmektedir. *İşaretler Şerhi* I. 11'de Râzî, İbn Sînâ'nın varlığın mâhiyetle nasıl bağlantı kurduğunu açıkladığı pasajda kullandığı *muzâf* (ilintili) kavramını, daha güçlü ve daha az belirsiz bir anlamda “eklenmiş” şeklinde yorumlamaktadır:

“Onun [İbn Sînâ'nın] “Örneğin insanlık gibi; çünkü o bir mahiyettir ...” sözü ... bölümün sonuna kadar: O zâti olanın tanımında mâhiyetin kurucu unsurları ile varlığın kurucu unsurlarını temyîz etmeye ihtiyaç duydu ki böylece onlardan biri diğeri ile karışmasın. Bu ancak varlığın mahiyetten farklı olduğunu ve *ona eklendiğini* [italikler bana ait R.W.] açıklamakla mümkün olur. (*enne'l-vücûd muğâyirun li'l-mâhiyyeti ve ennehû zâidun 'aleyhâ*). O buna şöyle [alıntı yaparak] delil

⁴³ Râzî, (b) ihtimalini *el-vücûdu hâricün 'ani'l-mâhiyyeti* şeklinde ifade ederek, klasik İbn Sînâci bir formüle intikal etmeyi düşünmüş olabilir. Çünkü aynı ifade, daha önce *Ta'likât*'tan alıntılanan pasajda yer almasının yanı sıra İbn Sînâ'nın meşhur öğrencisi Behmenyâr tarafından *Tahsîl* adlı eserinde –en azından yazma nüshalardan birine göre- kullanılmıştır (örneğin. *fe-inne kevine'l-vücûdi ma'nen hâricen 'ani'l-mâhiyyeti 'arafnâhü bi-beyânin ve burhânin*), *Kitabü't-Tahsîl*, 285, n. 3 sona kadar.

⁴⁴ Râzî burada muhtemelen, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin V. 16. Tartışmasını (151, 7. satırdan 152, 10. satıra kadar) göz önünde bulundurmaktadır. Gazzâlî bu bölümde varlığın mâhiyetin kurucu bir unsuru (*mukavvîm bi-*) olamayacağını aktarır. Mâhiyetin bir şeyin türü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, cins ve fasıl bir bakıma mâhiyetin parçaları olmaktadır. Râzî, muhtemelen, “nedenli [bir şey]” olan mâhiyetin ya da türün *vücûd* (“varlık”, örneğin cins olarak) ve *mümkün* (mümkün, örneğin fasıl olarak) parçalarını içermesini saçma bulmaktadır. Bu hususa onun *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* adlı eserinde temas edilmiştir, 80,1-82,12; bu pasajdan hemen önce (77, 21-22. satırlar arası) Râzî, İbn Sînâ'nın, varlığın mâhiyete dâhil olmasını (*dâhil fi*) reddettiğini alıntılanmaktadır, 80, 1. satırdan 82, 12. satıra kadar. *Metafizik'in Özeti* adlı eserinde İbn Rüşd, Aristó'nun, *Metafizik* 3, varlık ve birliğin bir şeyin parçası olmasını reddettiğini aktarır, 1: 34-43 ve 3: 34, 48.

getirmektedir: Varlığında şüphe edildiği halde mâhiyet bilinebilir. Bilinen şüphe edilenden farklıdır. O halde varlık mâhiyete eklenen bir şeydir.”⁴⁵

Râzî'nin, varlığın müşterekliğine kuvvetli bir şekilde vurgu yapması ve ilâhî sıfatların anlam bakımından bir şekilde ilâhî zâttan ayrı olduğunu savunan Küllâbî geleneğe bağlı kalarak Mutezilî kelâm anlayışını reddetmeye yönelik açık arzusu göz önünde bulundurulduğunda, onun Tanrı özelinde de varlığın mahiyetten ayrı ve mâhiyete eklendiği yönündeki iddiası karşısında şaşırılmamız gerekir. Ancak mâhiyeti varlıkla bir araya getiren bir nedene ihtiyaç duyan mürekkep varlığın (contingent being) aksine Tanrı'nın zâtı kendi varlığı için yeterli nedendir.⁴⁶

Belirtmekte yarar var ki, Râzî'nin yaklaşımı, kendi mezhebinin kurucusu Eş'arî'nin teorisinin tam olarak karşısındadır. Eş'arî yaratılmış varlıklarda mâhiyet ve varlığın kapsam ve işlem açısından özdeş olduklarını savunur. Aynı şekilde bazı değerlendirmeleri bağlamında Eş'arî varlık sıfatını Küllâbî sıfat teorisinin dışında ele almaktadır. Şöyle ki o, Tanrı özelinde mâhiyet ve varlığın işlem ve kapsam açısından aynı olduklarını savunmaktadır. Râzî'nin Eş'arî'den ayrılması, ilk defa – Râzî'nin de etkin olduğu- 12. yüzyıldan itibaren gündeme gelen mâhiyet ile varlığın güçlü bir şekilde aynı oldukları fikrinin Eş'arî'nin yanı sıra yeni kurulan Mutezilî fraksiyonla ilişkilendirilmesinden muhtemelen daha az şaşırtıcıdır. Bunlar Ebbu'l-Hüsyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) takipçileri olan Mutezilîlerdir ki, onların en önde geleni Harezmi kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 532/1144). Bu Mutezilîler Ebu Haşim'in *hâl* teorisine –en azından bu teorisinin en meşhur taraftarı Kadı Abdülcebbar'ın yorumladığı şekline- açıkça karşı çıkmışlar ve Hayyâm, Şehristânî ve diğerlerinin Cüveynî ve Bâkılânî gibi Bahşemîliği benimseyen Sünnîlere yönelttikleri eleştirilerin çoğunu bu teoriye yöneltmişlerdir.⁴⁷

Râzî'yi, mürekkep varlıklar hakkında İbn Sînâ'nın ontolojisini benimseyip Tanrı hakkında bu ontolojiyi reddetme yönünde motive eden şeyler nelerdi? Muhtemelen Râzî, İbn Sînâ'nın, mâhiyet ve varlığı Tanrı'da tam anlamıyla özdeş kılarak garanti altına aldığı ilâhî yalınlıkla (divine simplicity) ilgili temel yaklaşımına ikna olmamıştı. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın yalınlığı, dolayısıyla mürekkep olmayışı (non-compositeness) -mâhiyet ve varlıktan oluşmaları nedeniyle bir birleştiriciye ve bu nedenle bir nedene ihtiyaç duyan diğer bütün varlıkların aksine- O'nun nedensiz tek varlık olmasını garanti etmektedir. Başka

⁴⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, ed. Necefzâde, I. 11, 53, 7-11. satırları arası.

⁴⁶ Muhtemelen Râzî burada, İbn Sînâ'nın *Şifâ'l-İlâhiyât*'ta (I. 6, 38, 17. satırdan 34, 4. satıra kadar) yapmış olduğu, bir şeyi var etmek için yeterli olan mâhiyet ile bir şeyi var etmek için yeterli olmayan mâhiyet arasındaki ayrımı benimsemiş olmalıdır (bunlardan ilki nedensiz, diğeri ise nedensizdir). Her hâlükârda Râzî tutarlı değildir; *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de (76,14-17. Satırları arası) o şöyle demektedir: “Biz diğer kitaplarımızda Tanrı'nın mâhiyetinin (*hakikat*) onun varlığı (*vücûd*) ile aynı olduğunun kesin delillerini açıklamış bulunmaktayız.”

⁴⁷ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi usûli'd-din*, 46, 3. satırdan 48. sayfa sonuna kadar (*fi enne vücûde's-şeyi hel hüve zâtühû ev hâletün zâidetün 'alâ zâtihi*) ve 68, 10. satırdan 76, 15. satıra kadar (*fi emnehû Te'âlâ kâdirun 'âlimun hayyun li-zâtihi lâ li-me'ânin ve lâ ahvâlin*); *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-reddi 'ale'l-felâsife*, 61, 19. satırdan 62, 19. satıra kadar. Semerkandî de Eş'arî'nin, Tanrı'nın mâhiyeti ile varlığının aynı olduğu görüşünü savunduğunu aktarmaktadır, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 298, 5-6. satırları arası.

bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın yalınlığı O'nun neden yönünden öz-yeterliliğini (self-sufficiency) ve O'nun nedenlilikten münezzehe olmasını açıklamaktadır. Ancak Tanrı'nın neden yönünden üretkenliği ve O'nun diğer varlıkların nedeni olması diğer bir konudur. İbn Sînâ adına en fazla şu söylenebilir: Tanrı'nın Vâcibü'l-Vücûd olması, etken bir sıfat-fiil olan *vâcibin* (zorunlu) zımında geçişliliğin/etkenliğin (transitivity) zayıf bir formunu içermektedir. Ancak her ne kadar biz vâcibi, daha bariz bir şekilde geçişli dördüncü-form aktif bir sıfat-fiil olan *mûcib* (necessitating) ile eşanlamlı olarak değerlendiresek de, *v-c-b* kökünün içerdiği geçişlilik, irâdî fâillik şöyle dursun, neden teşkil eden üretkenlikten ziyade mantikî zorunluluk olma özelliğini taşımaktadır. Râzî'ye göre Tanrı'nın, tıpkı bir öncülün sonuç verdiği önermeyi gerektirmesi gibi âlemi gerektirmesi, ilâhî nedenlilik açısından yeterli güce sahip bir fikir değildir. İbn Sînâ'nın teolojisi oldukça ikna edici bir şekilde Tanrı'yı nedenlilikten (causedness) münezzehe kılmaktadır. Fakat bu teoloji Tanrı'nın âleme neden olmasını otomatik ve mekanik yapmaktadır. Bunun aksine Râzî'nin yaptığı gibi Tanrı'nın zâtının O'nun varlığı için yeterli neden olduğunu savunmak Tanrı'nın irâde sıfatına sahip olmasına ve dolayısıyla makul bir biçimde Tanrı'nın zorunlu kılan değil, irâde sahibi bir fâil olarak görülmesine imkân tanımaktadır. Neticede Râzî bir taraftan İbn Sînâ'nın ontolojisi savunurken, diğer taraftan Tanrı'nın mâhiyetinin, varlığının aynısı olmadığını savunarak İbn Sînâ'nın teolojisini reddetmektedir.

Zihnimizdeki bu Râzîci arka plandan hareketle artık başladığımız yer olan Sühreverdî'ye geri dönebilir ve yeni bir gözle onun, "Meşşâî" takipçileri tarafından ileri sürülen varlık fikrini eleştirisini inceleyebiliriz. Tekrar edecek olursak: İbn Sînâ'nın, varlığın bir şeyin mâhiyetine eklendiğine (*zâidün 'alâ*) dair iddiaya sarıh bir şekilde katılmadığı (her ne kadar İbn Sînâ, makul bir biçimde, bunu imâ ettiği şeklinde yorumlanabilse de) göz önünde bulundurulduğunda, Sühreverdî bu bağlamda kimin teorisine işaret etmektedir?

Sühreverdî, hem *Telvîhât*'ta (en azından şârihi İbn Kemmûne'nin [ö. 676/1277] yorumladığı şekliyle) hem de *Hikmetü'l-işrâk*'ta (en azından şârihleri Şehrezûrî ve Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 710/1310) anladıklarına göre) Eş'arî'nin klasik görüşünün yani varlığın mâhiyetten ya da zâttan *hem* somut gerçeklikte (yani kapsam olarak) *hem de* zihinde (yani işlem olarak) ayıramayacağı düşüncesinin yanlışlığını kabul etmektedir. Bununla beraber Sühreverdî, "Meşşâîlerin takipçilerinin" görüşünü de yani varlığın mâhiyetten ya da zâttan somut gerçeklikte ve zihinde ayrıldığı düşüncesinin de yanlış olduğunda ısrar etmektedir. Sühreverdî'nin tahminine göre mâhiyet ve varlık zihinde birbirinden ayrılabilirler *ancak* somut gerçeklikte birbirlerinden ayrılamazlar. Bu, İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlığın işlem olarak farklı, kapsam olarak aynı oldukları, yani mâhiyet ve varlığın kavram olarak ayrıştıkları, somut gerçeklikte ise birbirlerine kenetlendikleri şeklindeki görüşü ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bundan yapılacak çıkarsamaya göre Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan ayrıştığı husus, mâhiyetler gibi varlığın da *sırf i'tibârât-ı 'akliyye*, "zihnî kurgular" ya da "aklî ifadeler" türünden olmasıdır.

Sühreverdî'ye göre Meşşâilerin takipçilerinin görüşü, teselsül probleminde neden olmaktadır. Şöyle ki; eğer varlık gerçekten somut olarak mevcut ise onun bizzat somut bir şey olarak mevcut olması gerekir; aksi takdirde varlık madûm olur ki, bu bir çelişkiye yol açar. Ancak varlık bizzat somut bir mevcut şey ise onun başka bir varlıkla mevcut olması gerekir ki, bu da varlıkların teselsülüne yol açmaktadır. Sühreverdî ve onun şârihleri bu ve diğer sakıncaları göz önünde bulundurarak, varlığın somut şeylerin gerçek bir sıfatı olamayacağını, bilakis, zihnî bir kurgu olarak anlaşılması gerektiği sonucuna ulaştılar. Bu nedenle varlık, mâhiyeti somut olarak mevcut varlık haline getirmek için gerçekten ona eklenen bir şey değildir.

Açıktır görülmektedir ki, Sühreverdî ve Hayyâm, Cüveynî ve Râzî gibi Sünnî kelâmcılar tarafından ileri sürülen *İbn Sînâcî* varlık teorisini eleştirenlerle aynı safta yer almaktadırlar. Sühreverdî, Hayyâm'da olduğu gibi, yalnızca, varlığın somut gerçeklikte mâhiyete eklenen bir şey olduğunu reddetmemektedir; o aynı zamanda Hayyâm'ın sırf kavramsal olan sıfatlar ile kavramsal olmakla birlikte gerçek olan sıfatlar arasında yaptığı ayrımı yinelemektedir.⁴⁸ *Telvîhât'*taki kısa bir pasajda Sühreverdî, ara kategoriyi reddeden ilkeye zarar vermesine istinâden hâller teorisine karşı çıkmaktadır. Ayrıca onun bu tuzağa düşen zihnî kurguya (*i'tibâr-ı zihnî*) verdiği "renklik" (*levniyye*) örneği, kendisinden önce Hayyâm'ın verdiği örneğin aynısıdır. Son olarak Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*'in safsata ve mantıkî hatalara ayrılan bölümünde, "Meşşâî takipçilerinin" öne sürdükleri varlık kavramına ilişkin temel eleştirisine yer vermektedir. Hayyâm'ın konuya ilişkin incelemesinde Arapça safsatayı ifade eden bir terim olan *hezeyân* (boşboğazlık) kavramının belirgin bir şekilde öne çıkması göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşımın Hayyâm tarafından da önceden tahmin edilmiş olması muhtemeldir.⁴⁹ İbn Sînâ *h-z-y* kökünü ayrıca, *Şifâ* adlı eserinin *İlâhiyât* I.5'indeki meşhur pasajında, Mutezilîlerin madûmun şey olup olmadığını meselesindeki tutarsızlıklarına işaret etmek amacıyla da kullanmıştır (tam olarak şöyle: *mâ hezev bihî min akvâlihîm*).⁵⁰

H-z-y kökünün bu İbn Sînâcî kullanımları ve özellikle *İlâhiyât* I.5'te yer alan pasaj, Hayyâm'ın *Risâletü'l-vücûd*'da *hezeyân* kavramını kullanmasının öncülleri olması muhtemeldir. Görünüşe göre Hayyâm ve İbn Sînâ'nın ortak bir hedefi vardır: Bu, ara kategoriyi reddeden ilkeye zarar vererek belli bir sofist anlayışı benimseyen kimselerdir. İbn Sînâ'ya göre bu hedef ilk dönem Mutezilîleridir, yani onların madûm olan şey ne *vardır* ne de *yoktur*, şeklindeki tutumlarıdır. Hayyâm'a göre bu

⁴⁸ *fe izen es-sıfâtü küllühâ tenkasimü ilâ-kısmeyni sıfâtin 'ayniyyetin ve lehâ sûretün fi'l-'akli ve sıfâtin vücûduhâ fi'l-'ayni leyse illâ nefsi vücûdihâ fi'z-zihni ve leyse lehâ fi ğayri'z-zihni vücudun, Hikmetü'l-işrâk, I. 3.68, 50, 5. satırdan 51, 5. satıra kadar.*

⁴⁹ *Risâle fi'l-vücûd*, 401, 11. satır. H-z-y, Aristoteles'in ἀδολεσχεῖν terimini karşılamak için kullanılan bir grup kök kelimedenden birisidir (diğerleri şunlardır: *h-d-r*, *h-t-r*, *h-c-r*, *h-m-z* ve *h-m-r*). Örneğin Yahya b. Adî'nin Aristoteles'in *Sofistik Deliller* (SE 3: 165b 15) çevirisinde olduğu gibi; bk. aynı bölüm, *Mantıkî Aristô*, c. 3, ed. A. Bedevî. İbn Sînâ, *Şifâ*'nın aynı konuya tekabül eden *Safsata* (*Sofistics*) bölümünde (I.1, 7, 5) Aristoteles'i yorumlamakta, ancak o *hezeyân ve't-tekrîr* terimini kullanmaktadır; *Kitabü'ş-Şifâ/Mantık* (6): *es-Safsata*, ed. A. F. el-Ahvânî; ayrıca bk. SE 13: 173a 31-173b16 ve İbn Sînâ, *Safsata*, II.2, 67, 12. satırdan 69, 5. satıra kadar; bu eserde *hezeyân* ve *hezâ* kelimeleri şuralarda yer alır: 68,1.2 *tris*, 3.7.9 *bis*. 10; karşılaştır *Kitabü'ş-Şifâ/Tabî'iyât* (6): *en-Nefs*, I.1, 9,1.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/ilâhiyât* (1), 33, 16-18 satırları arası.

hedef Bahşemîliği benimseyen Eş'arîlerdir, yani onların varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğu şeklindeki görüşleridir. Bu görüş varlığın *varlık* ve yokluk arasında bir konuma denk düşen bir durum (*hâl*) olarak (ya da daha doğru bir ifadeyle bir durumun (*hâlin*) dayandığı [*sıfat-ma'nâ*] zemini şeklinde) değerlendirilmesine yol açmaktadır. Hedefler farklı ancak onların benimsedikleri sofist tavrı aynıdır. İbn Sînâ ile Hayyâm arasındaki bu aşikâr bağ; Hayyâm ile Sühreverdî arasında yukarıda ele alınan aşikâr bağ ve İbn Sînâ ile Sühreverdî arasındaki mâhiyet ve varlık ayırımına ilişkin temel benzerlik, işte bütün bunlar -bölümün başında varsayımda bulunduğum gibi- göstermektedir ki, Sühreverdî doğrudan *İbn Sînâ'nın* ontolojisini değil, Râzî gibi kelâmcıların *İbn Sînâcı* ontolojisini hedeflemektedir. Ayrıca o, varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğunu (*ma'nen zâidün âle'l-mâhiyyeti*) savunmaları nedeniyle, doğrudan Meşşâileri değil de Meşşâî takipçilerini (*etbâ'u'l-meşşâîn*) eleştirdiğinde bunlar arasında bir ayırım yapmaya eğilimli durmaktadır. İlginç bir şekilde Râzî, görünüşe göre, geç eserlerinden *Nihâyetü'l-'ukûl'*de buna karşılık vermektedir. Bunu yaparken o, Sühreverdî'nin varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğu iddiasına karşı ileri sürdüğü teselsül argümanını yeniden dile getirerek Hayyâm ve Sühreverdî'yi hedefe alır ve bu argümanı varlığı inkâr eden aşırı şüpheciler tarafından kullanılan bir çeşit sofist yaklaşım olarak kategorize eder ayrıca bu şüphecileri düşüncesiz olmakla (*te'assüf*) itham eder ki bu, Hayyâm'ın Bahşemîliği benimseyen Sünnî kelâmcılarda gördüğü kusurun/hatanın aynısıdır.⁵¹

Sonuç

Bu meseledeki iki karşıt yaklaşım sonraki yüzyılın metafizik kabullerini büyük ölçüde etkilemiştir. Râzî'nin, mâhiyete eklenen bir şey olarak kabul ettiği İbn Sînâcı varlık anlayışı, hem ontolojide hem de teolojide Râzî'yi takip eden Semerkandî (ö. 690/1291) ve Beyzâvî (ö. 716/1312) tarafından *bütünüyle* kabul edilmiştir. Ayrıca Râzî'nin ontolojisi (teolojisi değil) Ebherî'nin (ö. 663/1264) yanı sıra Kazvî'nin el-Kâtibî (ö. 675/1276) tarafından da -en azından kariyerinin bir evresinde- benimsenmiştir.⁵² Yukarıda da görüldüğü üzere Sühreverdî'nin yaklaşımı şarihleri İbn Kemmûne, Şehrezûrî ve Kutbüddin eş-Şîrâzî tarafından da desteklenmiştir. Ancak Hayyâm ve Şehristânî'nin bu görüşü ittifakla ileri sürmeleri ve bunun yanı sıra İsrâkî olamayan önemli bazı kişilerin de varlığın mâhiyete eklendiği görüşünü reddetmeleri gerçeği göz önünde

⁵¹ *Nihâyetü'l-'ukûl ve dirâyetü'l-usûl*, İstanbul, Ayasofya Yazma Eserler, nr. 2376, vr. 22a,9-24b.

⁵² Bk. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, I.1.1.2 (*Fî enne'l-vücûd zâidün 'ale'l-mâhiyyeti*); Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, I.1.2.2 (*Fî kevnihî (yani, vücûd) müşterek*) ve I.1.2.3 (*Fî kevnihî (yani vücûd) zâiden hılâfen li's-Şeyh (yani Eş'arî) mutlak ve'l-hukemâi fi'l-vâcib*); I.1.4.1 (*Fî enne'â (yani vücûb, imkân, kîdem, hudûs) umurun 'akliyyetün lâ-vücûde lehâ fi'l-hârici*). Kazvî'nin el-Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, I.1.1.2 (*Fî enne'l-vücûde müşterek*); I.1.1.3 (*Fî enne'l-vücûde zâidün 'ale'l-mâhiyyât el-mümkinât*) ve I.1.1.2 (*Fî enne'l-vücûd nefsi hakikati vâcibi'l-vücûd*). Ebherî, *Keşfu'l-hakâik 1 (Fî kevnihî (yani vücûd) müşterekün beyne'l-mevcûdât)* ve 2 (*Fî enne vücûde'l-mümkinâti zâidün 'alâ mâhiyyâtihâ*), onun karşıt görüşü ile ilgili olarak bk. *Münteha'l-efkâr fi ibâneti'l-efkâr*, I.1.1.1 (*el-meşhûr enne'l-vücûde emrûn müşterekün min cemî'i'l-mevcûdât ... ve'l-kiüllü za'îfün*) ve I.1.1.2 (*el-meşhûr enne vücûde'l-mümkinât fi'l-a'yâni zâidün 'alâ mâhiyyâtihâ ... ve hüve za'îfün*). 13. yy.da İbn Sînâ ontolojisindeki temel gelişmelerin önemli pasajların çevirileriyle birlikte kısa bir incelemesi için bk. Eichner, *Essence and existence 13. Century perspectives in Arabic-Islamic Philosophy*.

bulundurulduğunda bu yaklaşımı doğudan İshrâkî bakış açısı şeklinde etiketlemek doğru olmayacaktır. Bunlar [İshrâkî olmayan kişiler] yukarıda temas edildiği gibi, İbnü'l-Melâhimî gibi, Ebu'l-Hüsyin el-Basrî'nin takipçilerini kapsamaktadır. Onlar ayrıca Râzî ve Sühreverdî'nin Mağripli çağdaşı olan İbn Rüşd'ü de kapsamaktadır.⁵³ Sühreverdî ile İbn Rüşd arasındaki tek fark şudur: İbn Rüşd bu görüşü doğrudan İbn Sînâ'ya nispet ederken Sühreverdî bunu tam tespit edilemeyen "Meşşâî takipçileri" ile ilişkilendirmektedir. Benzer şekilde filozof sûfî İbn Arabî (ö. 638/1240) de varlığın eklenen bir şey olarak yorumlanmasını eleştirmektedir. Ancak şu husus kesindir ki, İbn Arabî'nin karşı çıktığı şey varlığın mâhiyete eklenmesi değil varlığın var olana eklenmesidir.⁵⁴

İbn Sînâcı ontoloji olarak etiketlediğim şeyi eleştirenlerin, İbn Sînâ'nın *kendi* varlık teorisinin farklı bir şekilde yorumlanarak sorunsuz hale geleceğini düşünüp düşünmedikleri açık bir soru olarak ortada durmaktadır. Şüphesiz sonraki Müslüman düşünürler için verimli olsa da İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet ayrımı ile ilgili birbirinden farklı söylemleri ve bu ayrımı özü gereği varlığı zorunlu ile başka bir şey nedeni ile varlığı zorunlu olan arasındaki ayrıma yardımcı olmaya zorlamasındaki ısrarı muhtemelen deneme amaçlı ve sistematize edilmeye direnecek düzeyde düzensiz/tutarsızdır. Sühreverdî'nin yeni bir ışık metafiziği geliştirmesi, muhtemelen, kısmen hâlihazırda mevcut olan ve devam etmekte olan İbn Sînâcı ontolojiyi sistematize etme girişimlerinin ortaya çıkardığı hatalar nedeniyle yaşanan hayal kırıklığının sonucudur.

⁵³ *Fe-inne-mâ büniye el-kavlü fihâ 'alâ mezhebi İbn Sînâ ve-hüve mezhebün hata'ün, ve-zâlike ennehû ya'tekidü enne'l-enniyyete ve-hüve kevnü's-şey'i mevcûden şey'ün zâidün âle'l-mâhiyyeti hâricü'n-nefsi ... emmâ kavlü'l-kâili inne'l-vücûde emrun zâidün 'ale'l-mâhiyyeti ... fe-kaolün muşâlatatün cidden ... ve-hüve mezhebü İbn Sînâ. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, 302, 13. satırdan 304, 14. satıra kadar; karşılaştı 197, 15-16. satırları arası. İbn Rüşd'ün İbn Sînâ ontolojisini eleştirisinin tam bir incelemesi için bk. S. Menn, "Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity", bu çalışmanın içinde.*

⁵⁴ *fa-'alem enne'l-vücûde ve'l-'ademe leysâ bi-şey'in zâidün 'ale'l-mevcûdi ve'l-ma'dûmi, lâkinne hüve nefsi'l-mevcûdi ve'l-ma'dûmi, lâkinne'l-vehm yetehayyelü enne'l-vücûde ve'l-'ademe sifetâni râci'atâni ile'l-mevcûdi ve'l-ma'dûmi, İbn Arabî, Kitabu İnşâü'd-devâir, 6, 14-17. satırları arası.*



TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

DÜN DEN BUGÜNE NEDENSELLİK: GAZZÂLÎ VE KUANTUM TEORİSİ

"Harding, Karen.* "Causality Then and Now: Al Ghazâlî and Quantum Theory".
The American Journal of Islamic Sciences 10/2 (1993): 165-177."

Tercüme: Ahmet Mekin KANDEMİR

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya
Research Assistant, Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Konya
ahmetmekin@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-0030-8297

Atıf / Cite as: Harding, Karen. "Dünden Bugüne Nedensellik: Gazzâlî ve Kuantum Teorisi". Trc. Ahmet Mekin Kandemir. *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 525-536.

Görünüşler aldatıcı mıdır? Nesnelere Tanrı dilediği için mi bu şekilde hareket etmektedir? Nesnelere geçici midir ve sadece Tanrı onları sürekli olarak [yeniden] yarattığı için mi var olmaktadır? Gazzâlî'ye göre tüm bu soruların cevabı evettir. Sabit gibi görünen nesnelere [aslında] öyle değildir. Genellikle nedenselliğe atfedilen ilişkiler, bir olayın başka bir olayı kaçınılmaz olarak etkilemesinden ziyade, Tanrı'nın [yaratma] âdetinin/sünnetinin bir sonucudur. Tanrı, evrendeki her şeyi sürekli olarak yaratmaktadır; eğer yaratmayı sonlandırır, artık hiçbir şey var olamaz.

Bu fikirler yirminci yüzyılda yaşayan insanlara garip bir şekilde safça ve bilim dışı görünmektedir. Bunlar maddi dünyaya ilişkin yaygın anlayışa tuhaf gözükmektedir. Sağduyu evrenin zaman içinde değişmeyen maddî nesnelere oluştuğunu söylemektedir. Üstelik bu nesnelere hareketleri makul, mantıklı ve öngörülebilirdir. Evrenin akıl ve mantık aracılığıyla anlaşılabilir olduğu inancı, Newton'un mekanik evren görüşünü anımsatmaktadır ve bu yüzyıllardır bilimin temel dayanaklarından birini teşkil etmiştir. Çoğunluk dünyanın bu tarz bir mekanik model tarafından doğru bir şekilde tasvir edildiğine inansa da, böyle bir modelin uygunluğu son bilimsel gelişmeler tarafından, özellikle kuantum teorisi

* Pierce College'da (Tacoma/Washington) Kimya Kürsüsü başkanıdır. Yazar, the National Endowment for the Humanities'e [Beşeri Bilimler Ulusal Vakfı] bu çalışmaya sağladığı kısmi destekten dolayı teşekkür ediyor.

** Köşeli parantez içi açıklamalar, metnin daha kolay anlaşılması için mütercim tarafından eklenmiştir.

tarafından sorgulanmaktadır. Bu teori aslında fiziki âlemin mekanik bir modelin öngördüğünden çok farklı olduğuna işaret etmektedir.

Kuantum teorisi fiziksel varlıkların doğasını ve etkileşim şekillerini açıklamaya çalışmaktadır. Teori, yirminci yüzyılın başlarında yaygın mekanik evren anlayışına başarılı bir şekilde uyum sağlayamayan yeni bilimsel verilere karşılık olarak ortaya çıkmıştır. Teorinin soyut ve matematiksel yapısından dolayı, ilk önerildiğinden bugüne, doğru fiziki yorumu konusunda bir anlaşmazlık söz konusudur. En çok kabul gören yorum ise “Kopenhag Yorumu”dur. Bu makalede kuantum teorisinin bu yorumu ile Gazzâlî’nin düşüncesi arasındaki benzerlikler üzerine odaklanılacaktır.

Başlangıçta Gazzâlî’nin (M.S. XI. Yüzyıl) düşüncesi ile yirminci yüzyıldaki kuantum teorisinin fikirleri arasında kayda değer herhangi bir benzerlik ihtimali yokmuş gibi görünebilir. Her ne kadar hem kültürel bakımdan hem de birkaç yüzyıllık zamandan dolayı farklı olsalar da birçok benzer fikir iki düşünce birikiminin tarafından içerilmektedir. Tabii dünyada nedenselliğin rolü, fiziksel nesnelerin doğası ve nesnelerin hangi hallerinin ne ölçüde öngörülebilir olduğu gibi konularda önemli benzerlikler görülür.

Batı düşüncesi, nesnelerin bilimi ile Tanrı ile ilgili araştırmalar arasında öteden beri bir ayırım yapmaktadır. Bilim, nesnelerin ve tabii olguların incelenmesi iken Tanrının araştırılması tümüyle felsefe ve teolojiye aittir. Bununla birlikte bu ayırımın kendi içinde bazı sıkıntılara neden olduğuna ilişkin artan bir farkındalık söz konusudur. Pek çok bilim insanı araştırmalarını nesnelerin davranışlarına ilişkin çalışmaları analiziyle sınırlamayı tercih etse de, kuantum teorisi onların birçoğunun (bilim felsefecilerinin aksine) bilim metafiziği ile ilgili problemleri ele almalarına sebep olmuştur. Kuantum teorisini destekleyen veriler o kadar güçlüdür ki, bu teori göz ardı edilemez. Teorinin kabulü, birçok bilim insanını bilimsel girişimlerin altında yatan düşünceleri tekrar incelemeye zorlayan fikirleri beraberinde getirir.

Bilimsel ilerlemelerin ve ortaya çıkan teorilerin bilim insanlarını bilim metafiziği üzerine düşünmeye yönlendirmesi gerçeği, hem Gazzâlî’nin hem de kuantum kuramcılarının birçok benzer soruyu sormuş olmalarını daha az şaşırtıcı yapmaktadır. Bu, sorulan soruların nitelik ve bağlam açısından birebir aynı olduğu veya aralarında hiç bir şekilde bir etkileşimin olmadığı anlamına gelmez. Gazzâlî ve çağdaşlarının ilgilendiği problemler şunlardı: “Günlük olaylarda Tanrının rolü nedir?” veya “Mucizelerin ortaya çıkması nasıl mümkün olabilir?” Öte yandan kuantum fizikçisi de şöyle sorar: “İki olay arasında nedensel bir bağlantı var mıdır?” veya “Fiziki nesnelerin davranışları hangi ölçüde öngörülebilir?” Bu soruların ifade biçimi ve bağlamı farklı olsa da altında yatan problemler aynıdır. Her iki durumda da sorular, tabii dünyadaki olayların arkasındaki nedenler ve bu olaylardan hangilerinin ne ölçüde öngörülebilir olduğu etrafında dönmektedir. Her ikisi de bir olayın başka bir olaya neden olup olmadığını veya olayların başka bir dış güç nedeniyle ortaya çıkıp çıkmadığını sormaktadır.

Bu makalenin konusu bu iki düşünce akımı arasında karşılaşılabilecek benzerlikleri araştırmaktır. Ortak noktaların kapsamı dikkat çekicidir. Örneğin, her ikisi de nesnelere hareketlerindeki düzenliliğin nedensel yasaların varlığına atfedilmesi gerektiğini reddeder. Dahası onlar dünyadaki olayların tam olarak öngörülebilir olmadığını kabul eder. Her ikisi de [doğada] beklenmedik, öngörülemeyen bazı şeylerin meydana gelebileceğini ve geldiğini kabul eder. Gazzâlî'nin açıklamalarına göre Tanrı her şeye kâdirdir ve her an dünyaya müdahil olur ve bu nedenle her şeyin olmasına sebep olabilir. Kuantum teorisinin Kopenhag Yorumu, fizik yasalarından hareketle bir nesnenin davranışını tam olarak öngörmenin imkânsız olduğunu söyler. Sonuç olarak, kurşun bir bilye fırlatıldığında [normalde] düşmesi beklenirken, düşmek yerine yükselebileceği şeklinde de belli bir olasılık vardır.

Maddi nesnelere bağımsız varlığı, hem Gazzâlî hem de Kopenhag Yorumu tarafından kuşkuyla karşılanmaktadır. Bu nedenle "nesne" kavramı ile ne kastedildiğini tetkik etmekte yarar vardır. Günlük dilde "nesne" uzayda yer kaplayan ve onu diğerlerinden ayıran bir takım niteliklere sahip olan şeyleri ifade etmektedir. Örneğin, kurşun bilye gibi bir nesnenin davranışlarını yönlendiren belli özellikleri vardır. Ayrıca bu özelliklerin sürekli olduğu ve bu topun zamanla aynı kanunlara uygun davranmaya devam ettiği varsayılır. Kurşun bir bilye fırlatıldığında düşer çünkü böyle davranmak ağır nesnelere doğasıdır.

İfade ettiğim benzerlikleri bütün yönleriyle tartışmak için okuyucunun Gazzâlî'nin fikirlerine ve kuantum teorisinin bazı temel düşüncelerine aşina olması gerekir. Bu alt yapıyı sağlamak, bu makalenin bir sonraki bölümünün görevidir. Son bölüm ise Gazzâlî'nin fikirleri ile kuantum teorisinin Kopenhag Yorumu arasındaki benzerlikleri vurgulamaktadır.

Gazzâlî

Ebû Hamîd el-Gazzâlî (ö. 1058-1111 M.S) ortaçağ İslam düşüncesinde en etkili düşünürlerden biridir. Yazdığı birçok eser arasında tabiata ilişkin düşünceleri konusunda en öncelikli bilgi kaynağı *Tehâfütü'l-felâsife/Filozofların Tutarsızlığı*'dir (Gazzâlî, 1958). Bu eserdeki "olayların doğal mecrasından sapmasının imkânsızlığına ilişkin [filozofların] inançlarının reddi" başlıklı 17. problem bu tartışma için özel bir öneme sahiptir. Bu bölümde şu soruları ele almaktadır: Günlük olaylarda Tanrının rolü nedir? Mucizelerin ortaya çıkması nasıl mümkün olabilir ve nesnelere belli şekilde hareket etmelerine neden olan bir tabiatları var mıdır?

Bu eser, İbn Sînâ (ö. 980-1037 M.S.) gibi filozofların tabii olayların nasıl ve niçin meydana geldiğine ilişkin iddialarını çürütmek için yazılmıştır (Gazzâlî, 1958). Gazzâlî bu eseri yazdığı dönemde, İbn Sînâ ve diğer filozoflar fiziki dünyanın bir birinden bağımsız maddi nesnelere ihtiva ettiğine inanıyorlardı. Bir olayın başka bir olaya neden olduğu ve nesnelere hareketlerini yönlendiren özsel/içkin bir tabiata sahip olduğu düşünülüyordu. Bu fikirlere, Gazzâlî tarafından itiraz edilmiştir, çünkü o, tamamen nedensel bu tarz bir dünyanın Tanrı'nın gücünü

sınırlayacağını düşünüyordu. O, Tanrı'nın günlük olaylara sürekli müdahalesinin kabul edilmesi konusuyla bilhassa ilgilenmiştir.

Tanrı'nın günlük hayattaki rolü, Gazzâlî'nin sürekli yaratma (continuous creation) veya başka bir ifadeyle evrendeki her şeyin her an [yeniden] yaratıldığı şeklindeki düşüncesinde açıkça görülmektedir. Bir nesnenin varlığını sürdürmesi için, Tanrı'nın onu her an yeniden yaratması gerekir. O zaman, nesnelere kendi tabiatlarında zaman içinde var olmalarına [sürekliliklerine] sebep olacak hiçbir şeye sahip değildir (Wolfson, 1976). Bizim nesnenin varlığının sürekliliği olarak algıladığımız şey Tanrı'nın bu nesneyi tekrar tekrar yaratmaya karar vermesi gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Gazzâlî'ye göre bir masa üzerinde belli bir zaman diliminde hareketsiz duran bir kurşun bilye bu davranışı sadece sürdürüyor gibi görünmektedir. Aslında Tanrı tarafından her an yeniden yaratılmaktadır.

Eğer fiziki dünya sürekli olarak yeniden yaratılıyorsa, görülen şeylerde neden muntazam bir yapı vardır? Neden belirli bir nesne zaman içinde sürekliliği gibi görünür? Gazzâlî'ye göre, bu durumlar ortaya çıkıyor, çünkü Tanrı âdeti gereği aynı şeyleri tekrar tekrar yapmaktadır. Örneğin Tanrı, bir kurşun bilyeyi bir an için var etmeyi ve devamında yaratmamayı tercih edebilir. O'nun âdetidir; bir nesne bir kez yaratıldığında, onu tekrar tekrar yaratmaya devam etmesidir. Bu yüzden nesnenin kendi başına varlığı onun sürekliliğinin sebebi değildir. Aksine, bir nesne süreklidir çünkü aynı nesneyi tekrar tekrar var etmek Tanrı'nın âdetidir.

Âdet teorisi hem nesnelere varlığını hem de hareketlerini [açıklamak için] uygulanmaktadır. Örneğin bir kurşun bilye bırakıldığında düşer. Gazzâlî'ye göre Tanrı bir birini takip eden bu olayları yaratmaktan sorumludur: bilyenin salınması ve akabinde düşmesi. Ayrıca, bir birini izleyen olayları tekrar tekrar yaratmak O'nun âdetidir. Wolfson'a (1976) göre Gazzâlî şöyle inanmaktadır:

Dünyanın yaratılışından beri, Tanrı bir olayı başka olayların peşi sıra her yarattığında, mucizeler olmadığı sürece, aynı olayların aynı düzen silsilesi içinde gelecekte de O'nun tarafından yaratılmaya devam edeceği şeklinde insanda bir bilgi ya da izlenim yaratmaktadır.

Böylece nesnelere olağan hareketlerini öngörmemiz mümkün olmaktadır, çünkü Tanrı aynı şeyleri tekrar tekrar yapmayı "tercih" etmektedir. Bu, hiçbir biçimde Tanrı'nın sahip olduğu tercihleri sınırlama olarak yorumlanmamalıdır. O, normal bir şekilde âdetini takip eder, fakat O'nun böyle davranmasını zorunlu kılan hiçbir neden yoktur (Mirza - Siddiqui, 1986). Bu yüzden Gazzâlî için mucizeleri açıklamak kolaydır. Çünkü Tanrı her şeyi var etmektedir, O, dilediği herhangi bir şeyi dilediği anda var edebilir. Beklenen bir olayı meydana getirebileceği gibi beklenmedik bir olayı da meydana getirebilir. Gazzâlî'nin kanaati şudur: normalde bırakıldığında yere düşen bir kurşun bilyeyi Tanrı, dilemesi durumunda, düşmek yerine yukarı doğru yükseltmeye kusursuz bir şekilde muktedirdir. Tanrı'nın kudreti sınırsızdır ve insan Tanrı'nın yapabilecekleri ile ilgili düşüncelerini sınırlamaya cüret etmemelidir.

Allah'ın güç yetirdiği şeylerin kapsamı esrarengiz ve muhteşem hakikatleri barındırır. Bu gizemleri ve olağanüstülükleri henüz müşahede etmedik. Öyleyse, bunların mümkün olduğunu inkâr etmek veya tam olarak imkânsızlığını savunmak bizim açımızdan nasıl uygun olabilir? (Gazzâlî, 1958)

Gazzâlî'nin Allah'ın kudretini göstermek için kullandığı bir örnek, bir parça pamuğu ateşe sokmaktır. Ateşle temas ettiğinde pamuğun yanmasına imkân veren Tanrı'nın âdetidir. Fakat Gazzâlî, bunun pamuğun yanmasına ateşin neden olduğu anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır: ateşe yaklaştırıldığında pamukta yanmanın meydana gelmesinden sorumlu olan Tanrı'dır. Aynı ölçüde Tanrı, benzer bir durumda pamuğun yanmamasına da neden olabilir.

"Biz ateş ile temas etmediği halde pamuğun küle dönüşmesini mümkün gördüğümüz gibi aralarında temas olan iki şeyin yanmamasını da mümkün görürüz (Gazzâlî, 1958)."

Tanrı'nın nadiren böyle olmasına neden olması O'nun âdetinin bir sonucudur; ateşin ve pamuğun mahiyeti veya ateş ile pamuğun etkileşiminin doğası ile hiçbir ilgisi yoktur. Ateşle temas ettiğinde pamukta kararmayı meydana getiren Tanrı'dır. Ateş, karamanın faili değildir. Ateş ve pamuğun yanması birlikte meydana gelmektedir, ancak "gözlem sadece birinin diğeriyle birlikte meydana geldiğini göstermektedir, birinin diğeri aracılığıyla meydana geldiğini veya ondan başka bir nedeni olmadığını göstermez" (Gazzâlî, 1958). Bu nedenle bizim nedensel ilişki olarak algılayabileceğimiz şey gerçekte sadece karşılıklı ilişkidir (correlation). Birlikte etkileşim "with", bir şey tarafından etkilenmeyle "by" eşdeğer değildir. Gazzâlî'nin ifadeleriyle:

"... neden ile sonuç arasında var olduğuna inanılan ilişki bizce zorunlu değildir. ...birinin diğeri ardından gelmesi, Allah'ın onları bu şekilde yaratmasından dolayıdır, aralarındaki ilişkinin zorunlu ve ayrılmaz olmasından değildir (Gazzâlî, 1958)."

Olaylar arasındaki korelasyon/[birliktelik] ilişkisi (with) kolaylıkla gözlemlenebilir, fakat nedensel ilişkileri (by) fiilen gözlemlemek mümkün olmadığından Gazzâlî nedensel ilişkilerin var olduğu iddiasını gerekçelendiremeyeceğimizi savunmaktadır. Şu halde Gazzâlî'ye göre dünya ve içindeki tüm olaylar Tanrı tarafından her an yeniden yaratılmaktadır. Tanrı dilediği anda dilediği her şeyi yaratmak hususunda tam bir özgürlüğe sahiptir. Nesnelerin veya hareketlerin istikrarı ve düzenliliği, aynı şeyleri tekrar tekrar yaratan Tanrı'nın âdetinden kaynaklanmaktadır. Nedensellik dünyaya hükmeden bir ilke değildir.

Kuantum Teorisinin Kopenhag Yorumu

Yirminci yüzyılın başlarında, [yeni] bilimsel verilerle, egemen teori olan tabiatın Newton'cu yorumu arasındaki çatışmaların büyümesine karşılık yeni bir teori geliştirildi. Kuantum teorisi olarak bilinen bu yeni teori, maddî dünyayı oluşturan nesnelerin yapısını tasvir etmektedir. Onun önemini takdir etmek için Newton mekanikçi bir bakış açısıyla temelden ne kadar farklı olduğunu anlamak önemlidir. Mekanik bir model tarafından tasvir edilen dünya, her biri nesneyi bu

nesne yapan bir takım niteliklere sahip, bağımsız olarak mevcut nesnelere oluşur. Nesnelere özsel/tabîi niteliklerinden dolayı varlıklarını sürdürürler. Nesnelere, bir dış kuvvetin eylemlerine tepki olarak bir değişime uğrayınca kadar süreklilik gösterirler. Örneğin, kurşun bilye bir nesnedir ve bir dış kuvvet tarafından tahrip edilinceye kadar varlığını sürdürür. Bırakıldığında ise düşer, çünkü bir dış kuvvetin etkisiyle (yerçekimi) hareket etmektedir. Ayrıca, bu şekilde hareket etmek kurşun bilyenin doğasında vardır.

Bununla birlikte, mekanikçi bir bakış, nesnelere hareketlerini öngörebilen doğal yasaların varlığını kabul eder. Bir bilye on metre yükseklikten düşerse, sadece düşeceği kesin olmakla kalmaz, hangi hızla hareket edeceğini, zemine ne zaman çarpacağını ve tam olarak nereye düşeceğini de ön görmek de mümkündür. Böyle bir dünyada sürprizlere veya mucizelere yer yoktur, her olayın mantıksal bir açıklaması vardır.

Kuantum teorisi, bu mekanik model ile açıklanamayan bilimsel verilerin birikimiyle ortaya çıktı (Crease - Mann, 1986). Bunu örnekleyen bir durum elektronların davranışlarıdır. Bütün fiziksel nesnelere bulunan elektronlar, proton ve nötronlarla birlikte üç temel parçacık olarak isimlendirilen ve fiziksel evreni oluşturan parçacıklardır. 1897'de ilk keşfedildiğinde, elektronların çok küçük parçacıklar olduğu varsayılıyordu (yani belirli bir boyuta ve uzayda tanımlanabilir bir konuma sahip olan nesnelere).¹ Lakin daha ileri çalışmalarla birlikte, elektronların bazen parçacıklarmış gibi davranmalarına rağmen, başka zamanlarda dalga gibi davrandıklarına dikkat çekilmiştir. Dalgalar bir konuma ve boyuta sahip olmadıkları için temel bir çelişki ortaya çıkmıştır: bir elektronun bir parçacık olması ve bir konuma sahip olması ve aynı zamanda bir dalga olması ve konumunun olmaması nasıl mümkün olmuştur?

Elektronun davranışının (yani bir parçacık veya dalga olarak) elektronun kendisine değil bir gözlemcinin eylemlerine bağlı olduğu öğrenildiğinde, yeni bir sorun açığa çıkmıştır. Bir gözlemcinin elektronun dalga özelliklerini incelemek için bir deney oluşturması durumunda elektronun dalga gibi davrandığı; ancak deneyin parçacık özelliklerini incelemek üzere oluşturulması halinde bir parçacık gibi davrandığı tespit edilmiştir. Demek ki, bir anlamda elektronun doğası gözlemcinin eylemlerine bağlıdır.

Kuantum teorisi bu tarz problemleri ele almak için geliştirilmiştir. O, elektron gibi varlıkların davranışlarını tam olarak açıklayan son derece soyut ve matematiksel bir teoridir.² Bu teori bilim adamları tarafından büyük ölçüde kabul görmüştür, çünkü doğru davranış tahminleri üretebilmektedir.³ Bununla birlikte, kuantum teorisinin ortaya çıktığından beri bu tarz soyut bir teorisinin sahil fiziksel yorumu konusunda hararetli tartışmalar yapılmaktadır. En yaygın şekilde kabul edilen

¹ Boyut ve konum tipik olarak nesne ile ilişkilendirdiğimiz niteliklerdir.

² Bu teori kurşun bilye gibi daha büyük ve daha aşina olduğumuz nesnelere de uygulanabilir, çünkü bu nesnelere de elektronlar, protonlar ve nötronlardan oluşmaktadır.

³ İlerleyen paragraflarda açıklanacağı üzere, bu tahminler içerik ve kapsam itibarıyla Newtoncu mekanik bir model tarafından üretilen tahminlerden oldukça farklıdır.

yorum (kesinlikle olası tek yorum değildir) Kopenhag Yorumu olarak bilinir, teorinin kurucularından ve savunucularından birinin onuruna böyle isimlendirilmiştir: Niels Bohr, Kopenhag Teorik Fizik Enstitüsü Müdürü.⁴

Kuantum teorisinde elektron biçimsel olarak tümüyle bir dalga fonksiyonu ile tasvir edilir. Bu matematiksel fonksiyon, elektronların bu tarz niteliklerini [konum-momentum] onların enerjileri olarak kusursuz bir şekilde tanımlar. Bununla birlikte elektronun tam konumunu ve kesin hareketlerini belirlemez. Kuantum teorisine göre bu nitelikleri belirlemek teorik olarak bile mümkün değildir. Sadece elektronun belli bir konumda bulunma potansiyelini belirlemek mümkündür.

Konuyu daha da karmaşık hale getiren şey ise, bir gözlemci bir elektron ile etkileşime girinceye kadar, elektronun aslında hiçbir konumda mevcut değilmiş gibi gözükmesidir. Başka bir deyişle elektron sadece gözlemci tespit ettiği zaman bir konuma sahiptir. Bu etkileşim olmaksızın elektron bir konuma sahip değildir. Bunun yerine o, birçok farklı konumda hareket etme potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte, bir gözlemci onun konumunu belirlemek için onunla etkileşime girinceye kadar bu yerlerin herhangi birinde mevcut değildir. Bu, parçacıkların beklenen davranışına aykırıdır. Kuantum teorisi aşına olduğumuz boyuttaki nesnelere kapsayacak şekilde genişlediğinde, nesnelere beklenenden çok farklı özelliklere sahip olduğuna işaret eder. Örneğin, kurşun bir bilye bir masaya bırakılır ve herkes odayı terk ederse, onun beklendiği şekilde mevcut olmadığını ifade eder. Kurşun bilye masanın üzerinde var olmaya devam etme olasılığına sahiptir, fakat birkaç farklı yerde var olma ihtimali de taşımaktadır. Dahası, kimse onunla etkileşime girmediği sürece (yani onun nerede olduğuna bakıncaya kadar) hiçbir yerde fiilen mevcut değildir.

Bu olasılık fikri kuantum teorisi için kritik bir öneme sahiptir. Bunu tam olarak anlamak için bir atomun yapısını ele almak yararlı olacaktır. Protonlar ve nötronlar atomun merkezindeki çekirdekte bulunurken, elektronlar bu çekirdeğin dışında bulunur. Elektronun çekirdeğin dışında tam olarak nerede olduğunu tahmin etmek mümkün olmasa da, onun çekirdeğe yakın bir yerde bulunma olasılığının çok yüksek olduğu bilinmektedir. Çok daha düşük, fakat tanımlanabilir bir oranda çekirdeğin uzağında bulunma olasılığı vardır. Bir gözlemci aradığında, elektronun tam olarak nerede bulunacağını öngörmek mümkün değildir, çünkü evrendeki herhangi bir yerde bulunma olasılığı vardır. Bununla birlikte, elektronun belli bir alanda bulunma olasılığını, çok yüksek bir doğruluk derecesi ile öngörmek mümkündür (Heisenberg, 1962). Bir gözlemci onunla etkileşime girmeden önce elektronun tanımlanabilir bir konumu olmamasına rağmen, konumu tespit edildiğinde büyük bir olasılıkla çekirdeğe yakın bir yerde bulunacaktır. Çekirdekten uzak bir yerde bulunma olasılığı ise çok daha düşüktür.

Somut bir örnek olarak bir tuğla duvarı düşünelim. Bu duvar elektronlarının etkileşimleri yoluyla bir arada bulunan atomlardan oluşmuş katı bir nesnedir. Eğer tek bir an için, tüm elektronlar beklenmedik davranışlar sergileseydi (yani

⁴ Kopenhag Yorumu'nun birçok tanımı bulunmakla birlikte, hoca burada Heisenberg'e (1958) atıf yapmaktadır. Bölüm 3.

çekirdeklerinden uzak bir yerde bulunurlarsa), duvarı bir arada tutacak hiçbir şey kalmayacaktı ve bu nedenle varlığı sona erecekti. Diğer bir deyişle, elektronların çekirdeğe yakın olması ve duvarın normal bir şekilde davranması olasılığı çok yüksektir. Eğer bir kimse bu duvarın içinden geçmeye teşebbüs ederse duvar tarafından engellenme ihtimali çok yüksektir. Bununla birlikte, duvardan geçmeye çalışırken tüm elektronların, çok küçük de olsa (fakat kuantum teorisine göre gerçek), duvardan sağ salim geçilmesine imkân verecek şekilde davranma olasılığı hala vardır.⁵

Olasılık kavramı kuantum teorisinin en şaşırtıcı yönlerinden biri ile ilişkilidir: Heisenberg Belirsizlik İlkesi. 1927 yılında Heisenberg tarafından ortaya konan bu ilke, bir nesne hakkında bilinebileceklerle ilgili matematiksel bir sınır olduğunu ve bir elektronun belli niteliklerinin, birinin bilgisinin diğerinin bilgisini etkileyecek kadar bir biriyle çok temelden bağlantılı olduğunu ve ifade etmektedir (Davies, 1989). Bu tarz niteliklerden ikisi konum ve momentumdur; bunlardan ikincisi bir parçacığın hareketinin yönüne ve hızına bağlıdır. Belirsizlik ilkesine göre bir parçacığın momentumu hakkında ne kadar çok şey bilinirse, konumu hakkında o kadar az şey bilinebilir. Örneğin, bir elektronun hızı ve yönü (momentum) kesin olarak biliniyorsa, onun nerede olduğunu belirlemek imkânsızdır (Bohr, 1934). Öte yandan, eğer elektronun konumu tam olarak biliniyorsa, momentumu hakkında herhangi bir bilgi edinilemez.

O zaman kuantum dünyasında bir nesnenin doğası nedir? Kuantum teorisi tarafından tanımlanan bir nesne, bir gözlemcinin kendisiyle etkileşiminden bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bir nesneye ilişik/bağlı nitelikler dizisi, gözlemcinin bu nesne ile kurduğu etkileşime bağlıdır. İlaveten, bir nesnenin belirli bir durumda nasıl davranacağını öngörmek imkânsızdır, ancak sadece belirli bazı durumların ortaya çıkma olasılığı öngörülebilir. Ayrıca, bir nitelik diğer bir niteliği etkiliyor görüldüğü için, bir nesne hakkında bilinebileceklerle ilgili mutlak bir sınır vardır. Bu Belirsizlik ilkesi, bireyin dünyayı rasyonel bir şekilde anlama kabiliyetini sınırlamaktadır. Kuantum teorisinin bu fikirlerini kabul etmek kolay olmamakla birlikte bilim insanları ona inanma eğilimindedir. Çünkü kuantum teorisi kabul edildiğinde herhangi bir olayın ortaya çıkma olasılığını kesin ve test edilebilir bir şekilde vermektedir.

Benzerlikler

Yukarıda da görülebileceği üzere Gazzâlî'nin fikirleri ile kuantum teorisinin Kopenhag Yorumu arasında birçok benzerlik bulunmaktadır. Örneğin dünyadaki nesnelerin doğasını göz önüne alalım. Gazzâlî'nin inancı, her şeyin Tanrı tarafından yaratıldığı ve bunların varlığını sürdürebilmesi için Tanrı'nın onları

⁵ Newtoncu mekanik modeli kaç kez denerse denesin bir kimsenin asla bir duvarın içinden sağ salim geçemeyeceğini net şekilde ifade etmektedir. Kuantum teorisi ise, çok düşük olmasına rağmen bunu yapma şansının bulunduğunu, bunun gerçek ve hesaplanabilir bir olasılık olduğunu belirtmektedir.

sürekli olarak yeniden yaratması gerektiği şeklindedir. Nesnelerin özsel/tabîî hiçbir nitelikleri yoktur; nesne ile ilişkilendirilebilecek tüm özellikler veya nitelikler Tanrı'nın eylemlerinin bir sonucudur. Örneğin kurşun bir bilye "ağırlık" gibi özsel/tabîî bir niteliğe sahip değildir; ağırlık bilyenin içindeki kurşundan da kaynaklanmaz. Aksine atıldığında bilyenin düşmesi ve bu olayı gözlemleyen kişinin zihninde "ağırlık" kavramının ortaya çıkması Tanrı'nın neden olmasının bir sonucudur. Bilyedeki kurşunun varlığı bilyenin düşmesinin nedeni değildir; bilyenin böyle davranmasının nedeni Tanrı'nın eylemidir. Aynı şekilde bireyin bu davranışı "ağırlık" şeklinde yorumlamasının nedeni de Tanrı'dır.

Gazzâlî gibi Kopenhag Yorumu da nesnelerin özsel/tabîî niteliklere sahip olup olmadığını sorgulamaktadır. Örneğin bir elektron bir gözlemci onunla etkileşime girinceye kadar ne anlamlı bir boyuta ne de konuma sahiptir. Sahip olduğu tek şey dalga fonksiyonu olarak bilinen soyut matematiksel bir tanımdır. Bu, etkileşime girdiğinde bir elektronun özelliklerini tanımlar, fakat aynı zamanda, bir elektronun bu etkileşimden önce hiçbir özsel/tabîî niteliğinin bulunmadığını ifade eder. Kurşun bilyeler gibi daha büyük nesnelere de elektronlardan yapıldığı için (protonlar ve nötronlarla birlikte), kuantum teorisi, bir kurşun bilyenin hiçbir özsel/tabîî niteliğe sahip olmadığını ifade eder. Başka bir kurşun bilye veya gözlemci ile etkileşiminden ortaya çıkan ve kurşun bilye tarafından sergilenen niteliklerin hiçbiri kurşun bilyenin kendi özsel/tabîî nitelikleri değildir.

Nesnelerle ilişik/bağlı niteliklerin yokluğu, onların tam olarak var olup olmadığını sorgulamayı gündeme getirir. Gazzâlî'nin bakış açısı, nesnelerin Tanrı'dan bağımsız bir varlığa sahip olmadığını, çünkü O'nun tüm nesnelere her an yaratmakla sorumlu olduğu şeklindedir. Eğer Tanrı olmasaydı nesnelere asla var olamazdı. Benzer bir şekilde Kopenhag Yorumu, bir nesnenin gözlemciden bağımsız bir varlığı olmadığını söyler. Eğer gözlemci yoksa nesne hiçbir niteliğe sahip olamaz ve var olduğu söylenemez.⁶ O zaman Gazzâlî'ye göre Tanrı nesnelerin varlığından sorumlu olduğu gibi onlara ilişkin tüm niteliklerin varlığından da sorumludur. Kuantum teorisinde nesnelerin belli niteliklere sahip olmasına neden olan gözlemcidir. Gazzâlî niteliklerin kaynağını Tanrı'nın eylemleri, kuantum teorisi ise nitelikleri gözlemci ile etkileşimin bir sonucu olarak görmesine rağmen; niteliklerin nasıl ortaya çıktığı konusundaki ihtilaf, niteliklerin nesnelerin kendi özsel/tabîî yapısında bulunmadıkları konusundaki ittifaktan çok daha az önemlidir.

Diğer bir uzlaşma noktası ise nedensellik yorumu ve olayların öngörülmesi konularındadır. Eğer dünyadaki olaylar nedensel olarak [birbirleriyle] ilişkiliyse, başlangıç koşulları ile ilgili yeterli düzeyde bilgi sahibi olunursa, gelecekteki olayların seyrini kesin olarak öngörmek mümkün olur. Ancak hem Gazzâlî hem de Kopenhag Yorumu olayların bu ölçüde bir birine nedensel olarak bağlı olduğunu reddetmektedir. Ayrıca onlar, olayların tümüyle öngörülebilir olduğunu da reddetmektedirler. Gazzâlî'nin ifadesiyle nedensel ilişkiler imkânsızdır, çünkü her şeyi her an Tanrı yaratmaktadır. Var olan her şey Tanrı'nın tarafından verilen

⁶ Nesnenin var olduğu fakat hiçbir niteliğe sahip olmadığını söylemek, bu makalenin girişinde tarif edilen "nesne" terimine dair ortak anlayışa ters düşmektedir.

kararlara bağlıdır. Ateş ve pamukta olduğu gibi iki şey arasında bir korelasyon ilişkisi olabilir, ancak bu korelasyon ilişki nedensellik ilişkisi anlamına gelmez. Kopenhag Yorumu da, dünyadaki nesnelere kendi kendilerine neden-sonuç ilişkilerine göre davranmayan varlıklardan (yani elektronlardan) meydana geldiği gerçeğine dayanarak olaylar arasındaki nedensel bağlantıları sorgulamaktadır. Kopenhag Yorumunda, nedensel ilişkiler atomaltı seviyede anlamlı değildir, çünkü orada normal terim anlamda “nesnelere” yoktur. Elektronlar sadece belirli şeyleri yapma olasılığına sahiptir ve onlarla etkileşimde bulunulmadıkça bu olasılıklardan hiçbirini sergilemezler. Eğer nesnelere sadece potansiyelleri varsa ve nitelikleri yoksa onların kendi kendilerine nedensel etkileşimde bulunabileceklerini söylemek anlamsızdır.

Hem Gazzâlî hem de Kopenhag Yorumu nedenselliği sorgulamalarına rağmen, hiçbirini doğadaki düzenliliği inkâr etmez. Gazzâlî'ye göre bu düzenlilikler Tanrı'nın “âdet”ine dayanır (Ahzâb 33/62). Ateşin varlığı ile pamuğun yanmasını ilişkilendiren Tanrı'nın âdetidir. Fakat Tanrı her şeye kâdir olduğu için, eğer dilerse, ateş var olduğu halde pamuğun yanmasına engel olabilir. Ateşe sokulduğunda pamuğun yanmama ihtimali düşüktür, çünkü böyle bir durumda yanmamasına izin vermemek Tanrı'nın âdeti değildir. Kopenhag yorumu da fiziki dünyada düzenliliklerin görüldüğünü kabul etmektedir. Bu düzenlilikler, bazı olayların diğerlerinden daha yüksek olma olasılığına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Olaylar bu nedenle öngörülebilir, fakat sadece genel bir şekilde. Örneğin, bir elektronun çekirdeğe yakın bir konumda bulunma olasılığı çok yüksektir. Bu yüksek olasılık birçok yönden Gazzâlî'nin “âdet” kavramına benzemektedir. Elektronun *büyük olasılıkla* nerede bulunacağını öngörmek mümkündür. Benzer şekilde, ateşe sokulduğunda pamuğun *büyük olasılıkla* kararacağını öngörmek de mümkündür, ancak ateş mevcut olduğunda pamuğun *daima* kararacağını söylemek mümkün değildir.

Bu fikirler kurşun bilye gibi büyük bir nesneye uygulanırsa, bırakıldığında kurşun bilyenin düşme eğiliminde olacağını görürüz. Fakat aynı zamanda yükselme olasılığı da vardır. Bu ikinci ihtimal, kuantum teorisinde ifade edildiği gibi çok küçük, fakat tanımlanabilir şekilde bir gerçektir. Kurşun bilyenin herhangi bir durumda nasıl davranacağını kesin olarak öngörmek imkânsızdır: düşebilir veya yükselebilir. Sadece, düşme ihtimalinin yükselme ihtimalinden çok daha fazla olduğunu söylemek mümkündür.

Eğer bir kuantum kuramcısı ve Gazzâlî kurşun bir bilyenin düşmek yerine yükselebileceğini kabul ediyorsa, açıklamalarında birçok benzerlik olacaktır. Gazzâlî'ye göre kurşun bilye yükselebilir, çünkü Tanrı bu durumda onu düşürme âdetine uymamayı tercih etmiştir. Bunu nadiren görürüz çünkü Tanrı normalde âdetini takip eder. Bununla birlikte Tanrı dilediğini yapmakta tam bir hürriyete sahip olduğundan O'nun bilyenin düşmesine sebep olması gerektiğini dayatmak için bir sebep yoktur. Aynı olaya tanıklık eden bir kuantum kuramcısı, diğer tüm olasılıkları elemek için enine boyuna ve titiz bir şekilde çalışacaktır. Bu zorlu görev tamamlanıp geriye mantıklı hiçbir açıklama kalmadığında, bilyenin yükselmesi

son derece düşük olasılığa sahip (ama yine de gerçek) bir olayın görüldüğü ifade edilerek açıklanacaktır.

Sonuç

Kültürel ve yaklaşık on asırlık bir zamansal farklılığa rağmen Gazzâlî ile Kopenhag Yorumu arasındaki benzerlikler dikkat çekicidir. Her iki durumda da sağduyuya aykırı olarak nesnelerin bağımsız bir varlığa ve özsel/tabîî niteliklere sahip olmadığı kabul edilmektedir. Bir nesnenin var olabilmesi için ya Tanrı tarafından (Gazzâlî) ya da gözlemci tarafından (Kopenhag Yorumu) meydana getirilmesi gerekir.

Buna ek olarak dünya tümüyle öngörülebilir değildir. Gazzâlî'ye göre Tanrı dilediği anda dilediği şeyleri yapma kudretine sahiptir. Genel itibarıyla dünya öngörülebilir bir şekilde işler, fakat her an mucizevî bir olay meydana gelebilir. Bir mucizenin ortaya çıkması için gereken tek şey Tanrı'nın âdetine uymamasıdır. Kuantum dünyası da çok benzerdir. Kurşun bilyeler serbest bırakıldığında düşer çünkü bu şekilde davranma olasılıkları çok yüksektir. Bununla birlikte, bırakıldığında düşmek yerine "mucizevi bir şekilde" yükselmesi de pekâlâ mümkündür. Çok küçük olmakla birlikte böyle bir olayın gerçekleşme ihtimali yine de mümkündür.

Hem on birinci yüzyılda Gazzâlî hem de yirminci yüzyılda kuantum teorisi, dünyanın sağduyunun sebep olduğu inançtan çok farklı olduğunu göstermektedir. Nesnelerin görünümü aldatıcıdır. Nesnelere, zannedildiği gibi bağımsız bir varlığa sahip değildir. Nesnelere Tanrı tarafından ya da gözlemci tarafından her an yaratılmaktadır. Dahası, ilkesel olarak bile, nesnelerin davranışlarını tam olarak öngörmek mümkün değildir, fakat sadece [davranışların] ortaya çıkma olasılıkları bilinebilir. O halde böyle bir fiziki âlem anlayışı hem yeni hem de eskidir.

Kaynakça

Bohr, Niels. "The Atomic Theory and the Fundamental Principles Underlying the Description of Nature." *Atomic Theory and the Description of Nature*. 1:105-120. UK: Cambridge University Press, 1934.

Crease, Robert P. - Charles C. Mann. *The Second Creation*. New York: Macmillan Co., 1986.

Davies, Paul. *The New Physics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Al Ghazâlî, Abû Hâmid. *The Incoherence of the Philosophers* (Tahâfut al Falâsifah), Trc. S. A. Kamali. Lahore: Pakistan Philosophical Society, 1958.

Heisenberg, Werner. *Physics and Philosophy*. New York & Harper and Row, 1958.

Heisenberg, Werner. *On Modern Physics*. New York: Collier Books, 1962.

Mirza, Mohammad – Siddiqu, Mohammad Iqbal. *Muslim Contributions to Science*.
Lahore: Kazi Publications, 1986.

Wolfson, Harry A. *The Philosophy of the Kalâm*. Cambridge MA: Harvard University
Press, 1976.



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

EVİRİM TEORİSİNİN EPİSTEMİK STATÜSÜ

“Gijsbert van den Brink, Jeroen de Ridder & René van Woudenberg, ‘The Epistemic Status of Evolutionary Theory’, *Theology and Science* 15/4 (2017): 454-472, <https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1369759>.”

Tercüme: Gülay Parlak
Arş. Gör., Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi, İstanbul
Research Assistant, Marmara U. Faculty of Theology, İstanbul
parlak.gulay@gmail.com
orcid.org/0000-0003-1925-103X

Öz

Evrım teorisi teist inanca sahip belirli gruplar arasındaki anlaşmazlığın bir temelini oluşturmayı sürdürmektedir. Bu makalenin amacı, evrım teorisinin çeşitli kısımlarının epistemik anlamda ehliyetinin gerçekçi ve makul bir değerlendirmesini sağlayabilen epistemik tahlil için bir çerçeve çizmek ve bu konudaki tartışmaya bir nebze ışık tutmaktır. Sonuç olarak bu çalışma, evrım teorisinin çok incelikli bir epistemik değerlendirmesi olup, evrım teorisinin çeşitli kısımları arasında epistemik duruş açısından belirgin farklılıklar olduğunu göz önüne sermektedir. Evrım teorisıyla alakalı herhangi ciddi bir tartışma bu gerçekleri yansıtmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Evrım, Epistemik statü, Yaratılışçılık, Bilimsel teori, Antik dünya, Ortak ata.

Atıf: “Van den Brink, Gijsbert - De Ridder, Jeroen - Van Woudenberg, René. “Evrım Teorisinin Epistemik Statüsü”. Trc. Gülay Parlak. *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 537-563.

1. Giriş

Bu makalenin amacı, evrım teorisinin *epistemik statüsü* hususundaki tartışmaya mümkün merteye açıklık getirmektir. Genel hatlarıyla bir teorinin epistemik durumu, onun mevcut delillerle desteklenmesi ve diğer teorik erdemleri elinde bulundurması ile ölçülür. Bazıları evrım teorisinin önem arz eden kısımlarının dünyanın güneş etrafında dönmesi kadar kesin olduğunu; özetle bunların açık bir şekilde yerleşik olan gerçekleri bildirdiğini söylerler.¹ Bazıları ise buna katılmaz.²

¹ Francisco J. Ayala, “The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges”, *Evolution and Creation*, ed. Ernan McMullin (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 60; Stephen J. Gould, “Evolution as Fact and Theory”, *Hen’s Teeth and Horse’s Toes* (New York: Norton, 1980), 254-255.

² Bk. Michael Denton, *Evolution: Still a Theory in Crisis* (Seattle: Discovery Institute Press, 2016); Alvin Plantinga, “When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible”, *Christian Scholar’s Review* 21 (1991): 8-32; Plantinga, kendisinin daha yakın tarihli bir çalışması olan *Where the Conflict Really Lies*:

Bu tartışmayı zorlaştıran iki mesele vardır. İlki, evrim teorisinin dînî ve din karşıtı fikirlerin her biriyle derin bir biçimde iç içe geçmiş olmasıdır ve bu durum hâlâ devam etmektedir. İkincisi, özellikle popüler bilim yazılarında, bilimsel bulgulardan hareketle alelacele sonuçlar elde etmeye ve ses getiren iddiaları bunlar üzerine temellendirmeye yönelik genel bir eğilim olduğu görülmektedir.³ Bu makalede, evrim teorisinin üç farklı katmanını birbirinden ayıracağız ve evrim teorisinin epistemik durumunun değerlendirmesine makul bir katkı sunmak umuduyla farklı noktaların epistemik statülerini birbirinden ayıran epistemik tahlil için bir çerçeve ortaya koyacağız.

Yazının sonraki bölümü, bilhassa “bilimsel teori” ve “epistemik statü” kavramlarının açıklığa kavuşması noktasında bir altyapı teşkil etmektedir. Üçüncü bölümde evrim teorisinin üç katmanını ortaya koyacağız. 4-6 arası bölümlerde, teoriyi destekleyici delilleri tartışarak, aynı zamanda çoğunlukla Hristiyan teistler tarafından ortaya konulan karşıt görüşleri de göz önünde bulundurarak, bu katmanların sırasıyla epistemik açıdan konumlarını belirleyeceğiz.

2. Kavramsal Açıklamalar

2.1. Bilimsel Teori

Biz teoriyi bir öneri olarak düşüneceğiz (bir öneri aynı zamanda birçok önerinin geniş bir birleşimi de olabilir⁴). Teoriler hakikate eğilimlidir ve teorilerin bir gerçeklik değeri vardır; ya doğrudurlar ya da yanlış.⁵

Bir teoriyi *bilimsel* kılan şey nedir? American Association for the Advancement of Science (AAAS-Amerikan Bilimsel İlerleme Vakfı) bilimsel teoriyi “deney ve gözlem aracılığı ile tasdik edilen gerçeklerin temeline dayanarak, tabiat aleminin bazı yönlerinin iyi bir şekilde kanıtlanmış açıklaması”⁶ olarak tanımlar. Bu tanım

Science, Religion, and Naturalism (New York: Oxford University Press, 2011) adlı eserinde evrime karşı çok daha kabullenicidir.

³ Bk. Jeroen de Ridder, “Science and Scientism in Popular Science Writing”, *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3/12 (2014): 23-39.

⁴ Bilim felsefesinde teorileri önermeler olarak düşünmek eskiye nazaran şimdi daha az popülerdir. Teorileri model olarak ya da farklı türdeki bileşenlerden oluşan çoğulcu yapılar (modeller, resimler, metaforlar vb.) olarak düşünmek daha yaygın hâle gelmiştir; krş. Rasmus Grønfeldt Winther, “The Structure of Scientific Theories”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Güz 2015 Yayımı), erişim: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/structure-scientific-theories/>. Buradaki görüşlere göre teoriler direkt olarak doğruya eğilimli değildirler. Bununla birlikte hâlâ genişçe bir epistemik değerlendirmeye elverişlidirler. Devamında söyleyeceğimiz hiçbir şey bir kimsenin bilimsel teorilerin yapısıyla ilgili görüşüne bağlı olamaz.

⁵ Biçimsel detaylarla anlaşılır bir şekilde açıklamanın oldukça zor olduğu kanıtlanmış olsa da teorilerin aşağı yukarı *takriben doğru* olduğunu düşünmek sezgisel olarak oldukça ikna edicidir. Bk. Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (Londra: Routledge, 1963); Theo Kuipers, *What is Closer to the Truth?*, ed. Theo Kuipers (Amsterdam: Rodopi, 1987). Newton mekaniği kesinlikle yanlış, fakat -belirli sınırlar içerisinde- özel görelilik ve kuantum mekaniğinin daha genel mahiyetteki teorilerine mükemmel bir yakınlık arz eder.

⁶ Bu tanımı söz konusu vakfın web sitesinde bulamadık; bk. American Association for the Advancement of Science, erişim: 21 Ekim 2016, www.aaas.org. Ancak buradan yapılmış alıntı ve referanslar internette bolca bulunmaktadır. Ayrıca bilimsel bir teorinin “doğadan sağlanan geniş bir kanıt silsilesi ile güçlü biçimde desteklenen doğal bir fenomenin açıklanması” şeklinde

iyi bir başlangıç noktası teşkil etmesine rağmen birtakım sebeplerden ötürü problemleri bir durumdadır. Bunlardan en önemlisi, bu tanım, doğruluğu deney ve gözlem yoluyla (henüz) sağlanamamış hiçbir bilimsel teorinin olamayacağını iddia etmektedir. Ayrıca aksi kanıtlanan bilimsel teorilerin artık bilimsel teoriden sayılmamaları gerektiğini şart koşar. Bu ise apaçık bir yanıştır. Örneğin, hayatın kökeni ile ilgili doğruluğu deney ve gözlem aracılığıyla (henüz) kanıtlanmamış pek çok teori vardır. Bu durum sicim teorisi ve çoklu evren teorisi için de söz konusudur. Bunlar, deney ve gözlem yerine daha çok teorik spekülasyonlara dayanmaktadır. Bu yüzden onların bilimsel teori statüsünü inkâr etmek doğru olmayacaktır. Bu, tıpkı kötü futbolcuların hiçbir şekilde futbolcudan sayılmayacaklarını iddia etmek gibidir. Benzer sebeplerle, Newton mekaniğinin özel izafiyet (görelilik) teorisiyle geçersiz kılınmasından dolayı bilimsel bir teori statüsünde olmadığını söylemek saçma olacaktır. O halde bu tanım, bilimsel teoriler ile *iyi desteklenmiş* bilimsel teorileri bir addediyor görünmektedir.

Bu cihetle belki de bilimsel bir teorinin, dünyanın bazı yönlerden iyi delillendirilen (iyi delillendirilmiş ya da delillendirilebilir olan), deney, gözlem ve teorik akıl yürütme aracılığıyla doğruluğu teyit edilen (bir zamanlar öyle görünen ya da doğruluğu teyit edilebilir olan) birtakım gerçeklere dayanarak açıklanması olduğunu söylemeliyiz. Bu durum, bilimsel teorilerin doğru olması şöyle dursun, her zaman için iyi bir şekilde desteklenmiş olmak zorunda olmadıkları anlamına gelir. Öte yandan bu durum hiçbir şekilde bütün teorilerin “yalnızca bir teori” olduğu düşüncesini gerektirmez ve bizim bu teorilere yönelik tavrımız kişisel tercih meselesidir. Belirli teorilere ilişkin hangi belirli tavırların uygun olduğu ise söz konusu teorilerin epistemik statülerine bağlıdır.

2.2. Epistemik Statü ve Epistemik Tavır

Bir teori için *epistemik bir statüye* sahip olmak ne demektir? İlk olarak bir teorinin epistemik statüsü, söz konusu teorinin *epistemik açıdan ne kadar iyi olduğunun*, yani doğruluk ve yanlışlık açısından bilginin ne denli güvenli olduğunun *bir göstergesidir*. Bir teorinin epistemik statüsü ne kadar iyi derecede doğrulandığı, hakkında ne kadar destek ve kanıt bulunduğu, eleştiri ve test etmelere ne seviyede karşı koyduğu; sadelik, geniş kapsamlılık, birleştirme gücü, açıklama gücü, kendi içinde ve dışında tutarlı olması vb. teorik erdemleri ne ölçüde yansıttığı gibi birtakım faktörlerle orantılı olarak artar.⁷ Ve bu faktörlerin aksi durumlarıyla orantılı olarak azalır. Kısa tutmak adına, bir teorinin doğruluğuna ve yanlışlığına etki eden her şeyi bundan sonra kapsayıcı bir nitelemeyle “delil” olarak sadeleştirerek ifade edeceğiz.

Bu durumda, şüphesiz bir teorinin epistemik statüsü belirli bir zaman ve mekandaki geçerli kanıtlara göre değişir. Fakat bir delil için *geçerli* olmak ne

tanımlandığı, yine kendi yayınları olan esere bk. Catherine Baker, *The Evolution Dialogues: Science, Christianity, and the Quest for Understanding*, ed. James B. Miller (Washington DC: American Association for the Advancement of Science, 2006), 163.

⁷ Krş. Vernon W. Bauer, *Can a Christian Be an Evolutionist?* (North Charleston: Create-Space, 2011), 130-131.

demektir? Düşüneceğimiz üzere bu, yayınlanmış, yaygın olarak erişilebilir, ana akım bilimsel ürünlerde büyük ölçüde onaylanmış olmak anlamına gelir.⁸ Bu, bir dereceye kadar hâlâ belirsizken *-Nature* dergisinin web üzerinde yayımlanan bir makalesinin ön baskısından alıntılanmış olan bir delil bu anlamda geçerli midir? – hâlihazırdaki hedefler için yeteri kadar ayırt edicidir. Bir laboratuvarında ya da sahada daha yeni keşfedilmiş bir delil (henüz) geçerli değildir; ancak giriş mahiyetindeki klasik kitapların bünyesine alınmış şeyler bariz şekilde geçerlidir.

Epistemik bir statüye sahip olmak, bir teori için olması gereken bir şeydir. Diğer bir gereklilik ise insanlar içindir ve bu da söz konusu teorinin epistemik statüsü ile ilgili bir *tavra* sahip olmaktır –ki biz böyle bir tavrı “epistemik tavrı” olarak adlandırıyoruz. İdeal olarak, bir teoriye karşı olan tavrımız o teorinin epistemik statüsüyle uygunluk arz eder.⁹ Yirmi birinci yüzyılda iyi eğitim almış bireyler olarak, eğer güneşin dünyanın etrafında dönmesinin olası olduğunu düşünürsek, tavrımız çlgınlık derecesinde uygunsuz olacaktır. Epistemik tavrımız bundan dolayı epistemik normatiflik olarak ifade edilen bir çeşit standartlara tâbi olmalıdır.

Roderick Chilsholm’dan esinlenerek, hakikat iddialarının epistemik statülerini ve bunlara karşı nasıl bir tavrı takınmamız gerektiğini müzakere etmek üzere önce genel bir çerçeve çizeceğiz.¹⁰ Bilim insanlarının teorilere karşı takındıkları birincil tavrı, tam teşekküllü inançtan ziyade en çok kabul yönünde tezahür eder—bilim insanları umumiyetle bilimin yanılabilir bir oluşum olduğunun ve yeni kanıtların kabul görmüş kanıları tersine çevirebileceğinin pek tabii farkındadırlar. Bilgi kuramcıları genel olarak bir kimsenin belirli bir teoriye karşı gösterebileceği temel tavrı üçe ayırır. T’ye teori dersek: T’yi kabul etmek; T’yi kabul etmemek-T (=T’yi reddetmek); T’yi ne kabul etmek ne de kabul etmemek (=çekimserlik). Belirsiz fakat sezgisel olan “bir şeyden daha makul olma” kavramını kullanarak kuvvetli olmaları bakımından fazladan aza bir sıralamayla epistemik statüleri aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz:

- T *makul şüphenin ötesindedir*: T’yi kabul etmek T konusunda çekimser olmaktan mantıklıdır.¹¹

⁸ Geçerliliğin ayrıntılı açıklanmasını bireylere ve sahip oldukları koşullara göre göreceli kılan başka meşru yollar olabilir. Delillerin uygunluğunun kişinin Afrika’nın kırsalında yaşamasına ya da Batılı bir şehirli olmasına göre; ilkökul haricinde örgün bir eğitim almamış olmasına ya da kimyada doktora yapmış olmasına göre, ki bu örnekler çoğaltılabilir, değişiklik gösterdiği noktada bariz bir anlayış bulunmaktadır. Bu, öznel-psikolojik bir uygunluk anlayışının daha fazlası olacaktır; oysaki zihnimizde nesnel bir anlayışa sahibizdir.

⁹ Bu, biz bu mefkurenin dışına çıkarsak daima irrasyonel veya epistemik açıdan kusurlu olacağımız anlamına gelmemektedir; bir teorinin epistemik statüsüyle ilgili hatalı kanılar gerekçelendirilmiş ya da kusursuz olabilir.

¹⁰ Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2. Baskı (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1977). Ayrıca bk. Roderick Chisholm, *Person and Object* (LaSalle: Open Court, 1976), D Eki, 176-179.

¹¹ Şunu belirtmek gerekir ki Chisholm’un “makul şüphenin ötesinde” şeklindeki teknik anlamlandırması söz konusu ifadenin günlük kullanımından farklılık arz eder. Bir teori için genel mânâda “makul şüphenin ötesinde” dediğimizde, aslında ona çok güçlü bir epistemik statü isnat etmiş oluruz; akıl sahibi hiç kimse onun doğruluğundan şüphe etmemelidir. Dolayısıyla onu kabul etmek, onun hakkında bir yargıda bulunmada çekimser olmaktan *çok daha makuldür*. “Makul

- *T kabul edilebilirdir*: T’de çekimser olmak, T’yi kabul etmekten daha mantıklı değildir.
- *T kendi lehine bazı karinelere sahiptir*: T’yi kabul etmek, T’yi reddetmekten daha mantıklıdır.

Buna karşılık gelen negatif statüler şöyledir:

- *T kendi aleyhine bazı karinelere sahiptir*. T’nin reddini kabul etmek, T’nin reddini reddetmekten daha makuldür.
- *T kabul edilemez*: T’nin reddi konusunda çekimser olmak, T’nin reddini kabul etmekten daha makul değildir.
- *T asılsızdır*: T’nin reddini kabul etmek, T’nin reddi konusunda çekimser olmaktan daha makuldür.

Chisholm iki kategori daha ekler:

- *T mutlak surette kesindir*: (i) T makul şüphenin ötesindedir ve (ii) başka hiçbir T* teorisi yoktur ki T*’ı kabul etmek, T’yi kabul etmekten daha makul olsun.
- *T apaçıktır*: (i) T makul şüphenin ötesindedir ve (ii) her T* için şayet T*’ı kabul etmek, T’yi kabul etmekten daha makul ise, o halde T* katidir.

Bu meseleyi daha iyi anlamak için bir teorinin muhtemel epistemik statüsünü temsil eden bir süremi hayal edelim; uçlar en yüksek ve en düşük epistemik statüleri temsil ediyor olsun. Bir teorinin bu sürem üzerindeki pozisyonu, epistemik açıdan ne denli iyi olduğuyula belirlenir. Teorinin statüsü pozitif uca yaklaştıkça onu kabul etmek aynı oranda daha makul olur; bu teoriyi reddetmek ise negatif uca yaklaştığı oranda daha makul olur. Negatif uçtan pozitif uca hareket ettiğimiz zaman, bir teorinin asılsız (yani reddedilmeye değer) olmasından, reddetme ve çekimser olmanın kabaca eşit derecede makul olduğu bir aralığa taşınmış oluruz (Şekil 1’de “r/ç” -red/çekimserlik- olarak işaretlenmiş aralık). Daha ileri gidersek, çekimser olmanın ve kabul etmenin eşit derecede mantıklı olduğu bir aralığa biz tekrar ulaşana kadar, yapılması makul olan şey çekimser kalmaktır (aşağıda “ç/k” -çekimserlik/kabul- olarak işaretlenmiş). Epistemik statüyü temsil eden süremi sağ ucuna yaklaşıncaya teoriyi kabul etmek doğru bir tavır olacaktır. Şekil 1’de yukarıdaki statüleri temsil eden aralıklar çizdik.¹²

En düşük		En yüksek
----------	--	-----------

şüphenin ötesinde” ifadesi mevcut teknik mânâsı itibarıyla, kabul etmenin çekimser kalmaktan *ne kadar* daha makul olduğu hususuna delâlet etmemektedir. Belki sadece birazcık daha makuldür.

¹² Şunu belirtmek gerekir ki biz örtüşmeyen statüler oluşturarak Chisholm’un tanımlarından ayrılmaktayız. Chisholm’a göre makul şüphenin ötesinde olan her teori, aynı zamanda kabul edilebilirdir ve lehine bazı karinelere sahiptir. Bize göre karşılıklı dışlayıcı (ayrışık) statüleri kavramak çok daha kolaydır ve bunlar ileriki muhtemel karışıklıkları kesinlikle önlerler.

red	r/ç	çekimser	ç/k	kabul
[Apaçık/mutlak surette kesin →]				
			Mak. Şüp. Öt.	
			Kabul edilebilir	
		Lehte karine		
		Aleyhte karine		
	Kabul edilemez			
Asılsız				

Şekil 1. Epistemik statü ve tavırlar.

Chisholm'a göre, $2+2=4$, 2'nin karekökünün irrasyonel bir sayı olması, ya da De Morgan Kanunları gibi temel matematiksel ya da mantıksal iddialar *mutlak surette kesindir*. Bilimsel teoriler bir yana, kabul etmesi daha makul olan başka hiçbir iddia yoktur. *Apaçık* olan iddialar bir derece aşağıdadır. Chisholm, problem yaratmayan gündelik önermelerin bu statüde olduğunu söyler: İki tane elim var, pencereimin önünde bir serçe görüyorum, ya da, dün hava güneşliydi gibi. Chisholm bilimsel örnekler vermez, fakat bize göre *makul şüphenin ötesinde* olan teoriler, kıtaların kaymakta olduğunu ortaya koyan Wegener Teorisi, Einstein'ın ortaya koyduğu genel izafiyet teorisi ve kuantum mekaniği gibi sağlam bir şekilde kurulmuş bilimsel teorileri kapsar. Bu kategori, kabul etmenin çekimser kalmaktan daha makul olduğu eşiğin hemen üzerinde, teoriler hakkında çekimser yargıda bulunmaktansa kabul etmenin *çok daha* makul olduğu teorilere kadar her şeyi içerir. Mezkur kategori bundan dolayı makul şüphenin *çok az* üzerinde ya da *fazlaca* üzerinde olan teorileri temsilen iki (ya da daha fazla) aralığa tekrar bölünebilir. *Kabul edilebilir* teoriler, haklarında hatırı sayılır miktarda destekleyici delil bulunan teorilerdir; ancak deliller bu teorileri sağlam bir şekilde kurulmuş kılmaya yetecek miktarda değildir. Bilgili ve akıllı insanlar bunlar hakkında farklı fikirde olmayı kabul edebilirler: bazı insanlar hüküm verme konusunda çekimser kalırken bazıları bunları kabul ederler. Örneklerin tartışmalı olması kaçınılmazdır. Fakat belki sicim teorisi örnek olarak düşünülebilir: bu teoriyi ciddiye almak için bir takım teorik sebepler mevcuttur, fakat (bildiğimiz kadarıyla) söz konusu teoriyi doğrulayan hiçbir deneysel delil yoktur. Bir teorinin ya da iddianın *kendi lehine bazı karinelere* sahip olması onun için bazı göz ardı edilemez destekleyici delillerin olduğu anlamına gelir, ancak bu deliller onu rasyonel olarak kabul edilebilir

kılacak kadar yeterli değildir. Örnekler, delillerle ortaya konulan fakat henüz dikkatli bir biçimde test edilmemiş olan yeni bilimsel iddiaları kapsar. Benzer örnekler epistemik statüyü temsil eden süremin negatif yarısı için de verilebilir.

2.3. Bilimin Yanılabilirliği

Herkes bilimin yanılabilir bir oluşum olduğunu kabul etmelidir. Öyle ki, bir zamanlar yaygın kabul görmüş olmalarına rağmen geçmişteki bilimsel teorilerin büyük çoğunluğunun gerçekte yanlış oldukları kesin olarak ispatlanmıştır. Bilim felsefecisi Larry Laudan bu hakikati “kötümser meta-endüksiyon” olarak adlandırdığı şeyde mükemmel şekilde kullanmıştır. O, bilim tarihinin bize güncel teorilerimizin genellikle yanlış olduğunu ve yönlendirici olmadığını kabul etmenin gerekliliğini öğrettiğini iddia eder.¹³ Son zamanlarda çok miktarda veri, ilave deneysel doğrulamayla buna katkıda bulunmuştur. Samuel Arbesmen bilimsel gerçeklerin “yarı ömre” sahip olduğunu ileri sürer: istatistiksel analizler bilimsel “gerçek”lerin sabit bir oranda altüst edilebildiğini gösterir. Kesin oran, disiplinler arasında çeşitlilik gösterse de genel şablon tutarlı bir yol takip eder.¹⁴

Buna ek olarak, Thomas Kuhn sonrası (post-Kuhnian) bilim felsefesinde, teorilerin açıklama getirmeye çalıştıkları verilerce yeterli şekilde ispat edilmeyişi hafife alınmıştır.¹⁵ Ne kadar veri mevcut olursa olsun, söz konusu verilere eşit derecede uyan alternatif ve mütenakız teoriler önermek daima mümkündür. Bu teorik olasılığın bilimsel pratikte ne ölçüde gerçek problemler yarattığı tartışmalı bir meseledir.¹⁶

Evrimle alakalı tartışmalara aşına olan herkes, evrim teorisinin epistemik statüsüne gölge düşürmek amacıyla bu genel bilgileri kötüye kullanma girişimlerini görmüş olacaktır. Bu girişimlerin önünü daha baştan kapatan üç nokta vardır. İlk olarak, yanılabilirlik ve ispat eksikliği ile ilgili hususlar, ne kadar iyi desteklenmiş olurlarsa olsun, bilimsel teorilerin epistemik statülerinin statüsü *mutlak surette kesin* ve *apaçık* olanların daima altında olacağını gösterir. Dikkatli tetkiklere mukavemet göstermiş yerleşik teoriler bile biraz öyleyseler belirsiz kalırlar. Teorilerin gözlemleri bir düzene koyup açıklayarak bir *izahat vermeleri* beklendiğinden, bunların bazısı bu gözlemleri kendi bünyelerinden çıkarırsa, bu durum hata olasılığına ve alternatif teorik açıklamalara meydan verir. Bununla beraber birçok bilimsel gözlem, teknoloji ve istidlâlî adımlar vasıtasıyla gerçekleştirilir. Nitekim bu gözlemler epistemik açıdan sorunsuz olan gündelik gözlemlerden daha az bir kesinliğe sahiptir.

¹³ Larry Laudan, “A Confutation of Convergent Realism”, *Philosophy of Science* 48 (1981): 19–49.

¹⁴ Samuel Arbesman, *The Half-Life of Fact: Why Everything We Know Has an Expiration Date* (New York: Current, 2012).

¹⁵ W. H. Newton-Smith, “The Underdetermination of Theory by Data”, *Proceedings of the Aristotelian Society* (1978), Tamamlayıcı Cilt 52: 71–91.

¹⁶ Karşıt fikirlere göz atınız: Larry Laudan, “Demystifying Underdetermination”, *Scientific Theories*, ed. C. Wade Savage (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), 267–297; P. Kyle Stanford, *Exceeding Our Grasp* (New York: Oxford University Press, 2006).

İkinci olarak, yine de bu durum her şeyin bilimin içine girdiği anlamına gelmez. Laudan'ın kötümser meta-endüksiyon argümanına karşın, geçmişteki teoriler daha üstün olanlarıyla yerinden edilmiş olmasına rağmen bu teorilerde genel anlamda korunan bazı öz elementlerin olduğu dikkat çekmektedir.¹⁷ Newton'un yerçekimi kanunu Kepler'in gezegenlerin hareket yasalarını geçersiz kılmış, ancak bu durum Kepler yasalarının aslında oldukça iyi bir yaklaşım olduğunu göstermiştir. Özel izafiyet teorisi Newton kanununun yerini almış, ancak Newton kanunlarının doğruya yakınlığını da teyit etmiştir. Kuvvetli bir biçimde doğrulanmış teorilerin (parçalarının) tedrici bir birikimi vardır. Yeni teoriler umumiyetle eski olanlardan önemli hususları alıp sürdürürler. Bu yüzden bir teori uzun zamandan beri var olduğu ve temel unsurlarını muhafaza ettiği ölçüde, söz konusu teorinin güçlü bir epistemik statüye sahip olduğunu düşünmemiz için iyi bir sebep var demektir.

Üçüncü ve bununla ilişkili olarak, bilimde büyük değişimler ve gerçek manada devrimsel gelişmeler –Kuhn'un dediği şekliyle paradigma kaymaları– olduğu zaman bilim insanları asla ilga edilmiş teori ya da paradigmalara öylece geri dönmezler. Sonuçta bunları terk etmek için yeteri kadar iyi sebeplere sahiplerdi. Bilim insanları eski teorilerden birtakım unsurları yeniden değerlendirebilir ve yenileriyle birleştirebilirler, fakat hiçbir değişiklik olmamış gibi asla geriye dönüş yaşanmaz. Dolayısıyla evrim teorisinin en şedit tenkitçisi bile, genç bir dünya tasavvuru olan yaratılışçı paradigmaya doğrudan dönüşün söz konusu olamayacağını kabul etmelidir.

Bu ön bilgiler ve mevcut genel çerçevemizle birlikte, şimdi evrim teorisine ve bu teori lehine sıralanan delillere dönebiliriz.

3. Evrim Teorisi Nedir?

Her şeyden önce evrim teorisi, yeryüzündeki yaşam formlarının çeşitliliğini açıklama iddiasında olan biyolojik bir teoridir. Yaygın bir dünya görüşü olan *evrimcilik*le karıştırılmamalıdır. Evrimcilik, evrim teorisinin, diğer teorik, felsefi ya da dini bakış açılarını dışarıda tutarak; insan hayatı, psikolojisi ve davranışlarıyla (insan ahlakı, dini vb. de dahil) ilgili her şeyi açıklamada kilit bir konuma sahip metafiziksel bir görüştür (ya da belki duruştur).¹⁸ Bizim üzerinde duracağımız husus evrimcilik değil, biyolojik anlamda evrim teorisidir.¹⁹

O halde önce evrim *nedir* sorusunu sorup; Fowler ve Kuebler'in yaptığı gibi evrim teorisi içindeki üç farklı katmanın, ya da bileşenlerin ayrımına varabiliriz.²⁰

¹⁷ Tartışma ve kapsamlı referanslar için bk. Anjan Chakravartty, "Scientific Realism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta (Güz 2015 Yayını), erişim: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/scientific-realism/>.

¹⁸ Mary Midgley, *Evolution as Religion* (Londra/New York: Routledge, 2002).

¹⁹ Ve bu arada belirtmeliyiz ki biyolojik evrim teorisinin başarısı evrimciliğe olsa olsa sınırlı bir destek sunar.

²⁰ Thomas B. Fowler - Daniel Kuebler, *The Evolution Controversy: A Survey of Competing Theories* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 28–29. Üçüncü teori için Fowler ve Kuebler tarafından kullanılan nitelemeyi kısmen uyarladık.

1. *Tarihsel Evrim*: Jeolojik zaman ölçeklerinin aşağı yukarı doğru olduğu ve dünyada milyonlarca yıla kadar uzanan süre zarfındaki yaşam formlarının tarihi bir dizilimi olduğu iddiasıdır. Yani bu görüşe göre, balıklardan çok daha önce bakteriler, sürüngenlerden önce balıklar, memelilerden önce sürüngenler mevcuttu ve canlıların çeşitliliği bu sırayı takiben meydana geldi.
2. *Ortak Köken*: Yaşam formlarının tamamının ortak bir atadan geliştiği iddiasıdır.
3. *Darwinist Evrim*: Bütün yaşam formlarının gelişimini tek bir mekanizmayı referans göstererek tatmin edici bir şekilde açıklanabileceği iddiasıdır: rastgele mutasyonlara göre değişen doğal seleksiyon.

Bu iddialar arasındaki mantıksal bağlantılara dikkat etmemiz gerekir. Tarihsel Evrim, Ortak Köken'i zorunlu kılmaz: dünyanın oldukça yaşlı oluşu ve yaşam formlarının tarihsel bir diziliminin var olageldiği mümkündür, ne var ki bu yaşam formlarının ortak bir ataya sahip olmaması da muhtemeldir. Bununla beraber, Ortak Köken de Darwinist Evrim'i gerektirmez: şayet bütün yaşam formları ortak bir atadan gelmiş olsa bile, bu yaşam formlarının kökenini açıklamada doğal seleksiyonun yanı sıra diğer mekanizmalara da başvurulabilir. Başka bir yönden bakılırsa, daha yüksek katmanlar, daha aşağıda olanların var olması şartına dayanır. Bundan böyle "evrim" ve "evrim teorisi" ifadelerini kullandığımız zaman bu üç iddianın birleşimine atıfta bulunmuş olacağız. Bir sonraki bölümde bu iddiaların epistemik statüsünü tahkik edeceğiz.

4. Tarihsel Evrim

Jeoloji disiplini on yedinci yüzyılda ortaya çıktığında jeologlar bulgularını İncil'in sezgisel bir tevildinden elde edilen bir zaman şemasına uyarladılar. Toprağın ve kayaların yalnızca birkaç bin yıllık olduğu düşünülüyordu ve Hz. Nuh döneminde dünya çapında yıkıcı bir tufanın gerçekleşmiş olması da o zamana değin bulunan fosilleri açıklıyordu. Mesela dağlarda bulunan balık fosillerinin buraya sel ile gelip kaldığı düşünülürdü. Ancak on sekizinci yüzyıl zarfında jeolojik araştırmaların kapsamı hızla genişledi ve söz konusu hipotezle pek de uyuşmayan çok daha fazla bulgu ortaya çıktı.

On sekizinci yüzyılda, tortu özelliğinde olan çok kalın kaya tabakaları tespit edildi ve ölçümü yapıldı. Bunlardan bazılarının kilometrelerce kalınlıkta olduğu ortaya çıktı. Bir yıl süren tek bir taşkın bu kadar geniş çapta kalınlıkları açıklayabilecek kadar yeterli miktarda aşınmış madde bırakması mümkün değildir. Ayrıca güney Fransa'nın merkezinde otlak bölgelerin altında volkanik koniler keşfedildi. Bu bölgedeki volkanlar hakkında hiçbir rivayet ya da efsane bulunmadığından, bunlar insanların bölgeye yerleşmelerinden çok daha önce oluşmuş olmalıdırlar. Deborah B. Haarsma ve Loren D. Haarsma bunu şöyle yorumlamaktadır:

Yakından bir incelemeyle jeologlar, bu bölgedeki volkanların sürekli olarak püskürdüğünü, her patlamadan sonra sertleştiğini ve ek yapılar oluşturduğunu gösteren çok sayıda lav akıntısı katmanını haritalandırabilirdi. Kanıtlar aynı zamanda çeşitli volkanik patlamalar arasında ciddi bir su erozyonunun

gerçekleştiğini de gösterir. Bu bölge, bir tufanla bile birkaç bin yıla sığabilecek olandan çok daha uzun ve daha dinamik bir tarihi anlatıyor.²¹

Özellikle Charles Lyell'in (1797–1875) *Principles of Geology*'si (1830–1833) büyük bir etkiye sahipti. Lyell, İskoç bir çiftçi olan James Hutton'ın (1726-1797) ileri sürdüğü eski bir düşünceyi devam ettirerek yeryüzü katmanlarındaki değişimlerin aniden meydana gelen felaketlerin ("katastrofizim") bir sonucu olmadığını; fakat tabiiatta hala işleyişine şahit olduğumuz değişimlerin yavaş ve kademeli süreçlerden kaynaklı olduğunu açıklayan "üniformitarianizm" (tekbiçimcilik) denilen görüşü tercih etmiştir. Ancak bu süreçler zaman içerisinde bir kararda kalmış olsaydı, birkaç milenyumdan çok daha uzun periyotlarla devam ediyor olmaları gerekirdi! Artan sayıda jeolojik gözlemler "tufan kuramı" ile uyumluluk sergilememekteydi; bunlar daha fazla sayıda bölgesel taşkınların ya da başka felaketlerin meydana geldiği varsayımıyla da açıklanamazdı. Bunun bir neticesi olarak, 1840'larda neredeyse tüm jeologlar dünyanın yaşının en az milyonlarca yıl olduğuna ve insan denilen varlığın sahnede belirmesinin öncesinde dünyanın uzun bir tarihi olması gerektiğine kani oldu.

Bu jeologlar kesinlikle Genesis'teki rivâyeti (Genesis: Kitab-ı Mukaddes'in ilk kısmı olan Tekvin'deki Yaratılış anlatısı) çürütme kaygısıyla hareket eden ateistlerden değillerdi. Aksine, onların çoğunluğunu Kitab-ı Mukaddes'e inanan Hıristiyanlar oluşturuyordu. Eğer ki, gözlemledikleri şey her neyse onda adil olma kaygısıyla hareket etmemiş olsalardı büyük ihtimalle Tekvin'in ilk bölümlerinin lafzî okunuşunu asla terk etmemiş olurlardı. Mesela Lyell, Darwin'in doğal seçilime atfettiği rol sebebiyle Darwin'in evrimine ve ayrıca insanoğlunun hayvanlardan evirildiği fikrine karşı olan çok dindar bir adamdı.²² Bununla beraber o zamanın jeologları genel anlamda biblikal otoritenin liberal görüşüne de sahip değillerdi. Bilakis,

Birçokları sıkı bir bağlılıkla Tekvin'i kelimesi kelimesine kesin bir tarihçe olarak yorumlamaya koyuldular (...). Yeryüzündeki kayalar eğer genç bir dünya modeli ve dünya çapında bir tufan modeliyle uygunluk arz etmiş olsaydı, bu bilim insanları bunu kesinlikle bulurlardı. Buna karşılık yeryüzünün kendisi sürekli olarak tam tersini doğrulamaktadır.²³

Tabii olarak bu durum, -Darwin'den çok daha önce- yapılan gözlemlerin Kitab-ı Mukaddes'in otoritesiyle nasıl uzlaştırılabildiği sorusunu gündeme getirmiştir.²⁴

²¹ Deborah B. Haarsma - Loren D. Haarsma, *Origins: Christian Perspectives on Creation, Evolution, and Intelligent Design* (Grand Rapids: Faith Alive, 2011), 107; daha genel olarak krş. 104–108. Jeolojide önemli bir dönem olan 18. yy. hakkında daha detaylı bilgi için bk. Davis A. Young - Ralph F. Stearley, *The Bible, Rocks and Time: Geological Evidence for the Age of the Earth* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2008), 71–100.

²² J. M. I. Klaver, *Geology and Religious Sentiment: The Effect of Geological Discoveries on English Society and Literature between 1829 and 1859* (Leiden: Brill, 1997), 12-13.

²³ Haarsma - Haarsma, *Origins*, 108.

²⁴ Özellikle Britanya bağlamında krş. Klaver, *Geology and Religious Sentiment*, ve Charles C. Gillespie'nin klasik eseri, *Genesis and Geology: A Study of the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790–1850* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

Bundan ötürü, doğa bilimlerindeki gelişmeler ışığında Tekvin'in ilk bahislerinin yorumlanmasıyla alakalı gerginliklerin, Darwin'in evrim teorisinden onlarca yıl öncesine dayandığı anlaşılmaktadır.

Lyell'in tekbiçimciliği –jeolojik zaman ölçeklerinin kabulü de dahil- Darwin'in evrim teorisi için temel arka plan işlevi görmüştür. Darwin, Lyell'in *Prensipier*'ini âdeta yalayıp yutmuştu. Beagle'a seyahati esnasında onun ilk kısmını da yanına almış ve kendi gözlemlerini yorumlamak için kullanmıştı. Bilhassa Lyell'in tekdüzeciliği, Darwin'in *tedriciliğe* yönelmesine neden olmuştur: bu görüşe göre yeryüzündeki hayat, basit formlardan çok daha karmaşık formlara aşama aşama ilerleyerek gelişmiştir. Darwin yeryüzünü evrim saati üzerinden görmeye başlamıştır: Bir kimsenin, tabakaların yapısından ve sırasından yola çıkarak, çeşitli türlerin ve başka taksonların meydana geldiği nizamın çıkarımına varabilmesidir.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarında dünyanın yaşı, yapılan tahminlerle milyonlarca yüzyıla kadar yükselmiş ve yirminci yüzyılda radyometrik tarihlendirme yöntemlerinin geliştirilmesinden bu yana yeryüzünün ve güneş sistemimizin 4,5 milyar yaşın altında olmadığı kesin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yeryüzündeki primitif yaşam formlarının ilk izleri 3,4 milyar yıldan biraz daha fazla bir yaşta görünmektedir.

Kuşkusuz bu rakamlar şaşırtıcı olsa da sağlam bir şekilde ampirik delillere –sadece jeologlarca değil, astronomlar tarafından da ayrı ayrı toplanan delillere-dayandırılırlar.

Bu nedenle, bildiğimiz kadarıyla tamamıyla bilimsel zeminde bu verilere meydan okuyan hiçbir bilim adamı yoktur. Bunlara itiraz eden insanlar yalnızca *dîni* sebeplerle böyle yapmaktadır. Bazı Hıristiyanlar, Yahudiler ve Müslümanlar kutsal metinlerini dünyanın ve evrenin çok daha genç olduğunu tasdik edici şekilde ele alırlar. Bu makalede biz meseleyi Hıristiyanlarla sınırlı tutacağız. “Genç dünya yaratılışçuları” Tekvin'in ilk bölümlerini anlamlandırma biçimlerine dayanarak, dünyanın yaşını 6.000 ila 10.000 yıl aralığına yerleştirmiştir. Bunlar genellikle dünyanın çok daha büyük bir yaşta olduğunu gösteren çok güçlü emareleri bizzat kendisinin ihtiva ettiğini inkâr etmezler. Bu sebeple söz konusu emarelerin neden yanıltıcı olduğunu açıklamaya çalışırlar. O halde şimdi sundukları önerileri kısaca gözden geçirelim: (A) omfalizm, ve (B) tufan jeolojisi.

(A) Omfalizm ya da “yaşın tezahürü” teorisi, Plymouth Kardeşleri olarak bilinen katı bir dini oluşumun adanmış ve tanınmış bir üyesi olan İngiliz biyolog Philip Gosse'ye (1810–1888) kadar dayanır.²⁵ Bir bilim adamı olarak Gosse, dünyanın yaşlı olduğunu gösteren kanıtların tamamen farkındaydı. Bununla beraber inançlı bir kimse olarak bu meselenin üstesinden gelmenin tek bir yolunu gördü: Tanrı

²⁵ Gosse özellikle iyi biçimde yazılan ve oğlunun onun hakkında yayımlattığı -büyük oranda karikatüresel olan- biyografisinin neticesinde şöhret bulmuştur: Edmund Gosse, *Father and Son* (London: W. Heinemann, 1907); İyi bir akademik biyografi için bk. A. Thwaite, *Glimpses of the Wonderful: The Life of Philip Henry Gosse 1810–1888* (London: Faber & Faber, 2003).

dünyayı içinde ve çevresinde olan her şeyle birlikte *sanki dünya milyonlarca yıllıkmiş gibi yaratmış olmalıydı.*²⁶

Öte yandan bu düşünce, teolojik açıdan son derece sorunludur. Böyle bir durumda Tanrı'nın fosilleri yeryüzündeki katmanlar arasına dağıtmasındaki gayesinin bizi yanıltmak olduğunu varsaymak zorundayız. Yüz binlerce hayvan ve bitkinin oldukça detaylı izleri aracılığıyla, Tanrı'nın aslında hiç var olmamış yaşam formlarının varlığına dair yanıltıcı kanıtlar sunmuş olduğu farz edilmek zorundadır. Bu, mantıki açıdan pek tabii mümkündür. Fakat bu durumun Hıristiyan bir bakış açısıyla Tanrı'nın ahlakiliğinin kemali ile uzlaştırılması zordur. Dahası, Tanrı şayet bizi tabiatta yanıltıyorsa kutsal metinlerde de böyle yapmadığını nereden bilebiliriz? Bu sebeplerden dolayı Hıristiyanların çoğu – yaratılışçıların çoğu da dahil- omfalizmi reddederler. Bizim çerçevemizden bu önerinin epistemik statüsünün asılsız olduğunu söylememiz gerekir.

(B) Jeologlar on sekizinci yüzyılda zaten tufan jeolojisi teorisini terk etmişlerdi ki o zaman bunun jeolojik kanıtlarla bağdaştırılamayacağı net bir şekilde ortaya konulmuştur. Buna rağmen, 1961'de genç dünya yaratılışçıları Whitcomb ve Morris tarafından ele alınan *The Genesis Flood*'un yayınlanmasıyla bu teori yeni bir yükseliş kazanmıştır.²⁷

Öte yandan, bilimsel bir bakış açısıyla baktığımızda tufan jeolojisi inandırıcı değildir. Aniden gelişen devasa taşkınlar gibi doğal felaketler yeryüzü tabakalarının oluşumunda, fosillerin ortaya çıkışında ve benzeri durumlarda kuşkusuz rol oynamış olmalarına rağmen bu felaketler, ilgili fenomenleri geniş zaman dilimleri boyunca aşağı yukarı bir kararda oluşan tedrici aşınma ve tortulaşma süreçlerini açıkladığı kadar açıklamamaktadır. Örneğin bir taşkın, fosillerin nasıl böylesine düzgün bir biçimde çeşitli katmanlar arasında dağıtıldığını izah edemez. Oluşumu daha eskiye dayanan katmanların, özellikle yukarı doğru kaçışları esnasında su tarafından ilk tutulması gereken, daha yaşlı ve zayıf olan organizmaların izlerini taşıması beklenir. Ancak durum böyle değildir. Genel olarak, bizim gerçekte bulduğumuzdan çok daha karışık bir model beklenebilir. Reformist jeolog Davis Young, pek çok yayında tufan jeolojisinin oldukça kusurlu olduğu hususları titiz bir biçimde tartışmıştır.²⁸

On sekizinci yüzyılda genç bir dünya tasavvurunu “koruma” teşebbüsü olmasına rağmen, jeologların tufan jeolojisini ilga etmeleri için makbul sebeplere sahip

²⁶ Philip H. Gosse, *Omphalos: An Attempt to Untie the Geological Knot* (London: John Van Voorst, 1857); kitap, Stephen J. Gould tarafından unutulmaktan kurtarıldıktan sonra Routledge tarafından 2003'te yeniden yayınlanmıştır. Stephen J. Gould, *Adam's Navel* (London: Penguin Books, 1995). (Omfalizim, adını “göbek” anlamına gelen Yunanca *omphalos*'tan alır; bu adlandırma Adem'in bir annesi olmadığı ve hâliyle bir göbek bağına ihtiyaç duymadığı gerçeğine rağmen onun bir göbek ile yaratıldığına işaret eder.)

²⁷ John C. Whitcomb - Henry M. Morris, *The Genesis Flood: The Biblical Record and its Scientific Implications* (Philadelphia: P&R Publishing, 1961).

²⁸ Özellikle şimdilerde bu alanda standart bir çalışma olarak sayılan, meslektaşı Ralph Stearly ile birlikte yazmış olduğu *Bible, Rocks and Time* adlı kitaba bakınız. Ayrıca daha yakın zamanlı olan David R. Montgomery, *The Rocks Don't Lie: A Geologist Investigates Noah's Flood* (New York: Norton, 2012) ile karşılaştırınız.

olduklarını görmüş olduk. Jeolojik zaman ölçeklerini desteklemede hiçbir ideolojik çıkarları yoktu, hatta onlardan pek çok kimse bu durum İncil'deki anlatının tercih ettikleri anlamıyla çeliştiği ortaya çıktığı için pişman da oldu. Yine de başka bir yol olmadığını gördüler ve sadece delilleri takip ettiler. Bu bağlamda Young ve Stearly'nin ulaştıkları sonuç eksiksiz olarak aktarılmaya değerdir:

Gelecekteki keşiflerin jeoloji topluluğunu çok genç bir dünyanın kabulü fikrine yeniden götürmesi ziyadesiyle ihtimal dışıdır. Evet, geçmişte bilimsel düşüncede çok büyük devrimler gerçekleşmiştir ve daha fazlasını da gelecekte beklemeliyiz. Ancak genç dünya savunucuları için, kendisi uzun bir bilimsel devrimin sonucu olan yaşlı bir dünyanın kabulünden tam bir geri dönüşü gerektirecek böyle bir devrimi ümit etmek beyhude bir iştir (...) Bazı Hıristiyanlar kanıtları inkar edebiliyor, bunları görmezden gelebiliyor ya da bu kanıtlardan oldukça rahatsız oldukları için yok olup gitmelerini diliyor olsalar da, kutsal metinlerden kaç tane ayet ortaya atarlarsa atınsalar, dünyanın muazzam derecedeki eskimişliğine dair kanıtlar vardır, ki bunlar çeşit çeşittir, çok miktardadır ve asla son bulmayacaktır.²⁹

Yukarıda verilenler ışığında, Tarihsel Evrim tezinin *makul şüphenin çok daha ötesinde* olduğunu rahatlıkla öne sürebiliriz. Mevcut deliller ve bu tezin sözde rakiplerinin oldukça problemlili durumu göz önünde bulundurulduğunda anlaşılacaktır ki bu kuramı kabul etmek onun hakkında bir hüküm vermede çekimser kalmaktan çok daha makuldür. Bunun yanı sıra, omfalizm ve tufan jeolojisinin her ikisinin de desteklenmesinin altında yatan düşünce, yani Kitab-ı Mukaddes'in dünyanın yaşça 10.000 yıldan daha büyük olmadığı şeklindeki kasıtlı öğretisi, son derece tartışmalıdır. Birçok ilahiyatçı ve İncil alimi, Kitab-ı Mukaddes'in otoritesine yukarıdan bir bakışın Tekvin'in ilk bölümlerinin lafzî denilen tevilini zorunlu kıldığını tartışmışlardır.³⁰ Buradaki asıl tartışma Kitab-ı Mukaddes'in otoritesiyle değil, uygun bir şekilde yorumlanmasıyla alakalıdır.

Yine de bazı kimseler Tekvin'in alternatif okunuşlarına yönelen bu ilahiyatçı ve İncil uzmanlarının başta Tarihsel Evrim'i kabul ettikleri için böyle yaptıklarını düşünerek şüpheye düşebilir. Bu her durumda kesinlikle doğru olmasa da yine burada bilimsel bir tartışma kolaylıkla köklü dinî anlaşmazlıklarla iç içe geçmektedir. Bu yüzden biz buradaki (ya da aşağıdaki) tezimizi Kitab-ı Mukaddes'in herhangi belirli bir tevil üzerine inşa etmeyeceğiz. Ancak şunu da teslim etmemiz gerekir ki, şayet bağımsız bir zeminde Kitab-ı Mukaddes'in uygun bir şekilde tevilinin bizi genç bir dünyanın kabulüne zorlayacağı düşünülürse, bu durum Tarihsel Evrim ve buna bağlı olarak evrim teorisinin diğer tabakalarına atfedilen epistemik statüyü etkileyecektir. Gerçekten de günümüz genç dünya yaratılışçıları aslında dayandıkları tek zeminin Kitab-ı Mukaddes'e getirdikleri tevil olduğunu kabul ederler. Mesela Nelson ve Reynolds "son dönem yaratılışçıların, görüşlerinin şu anda salt bilimsel dayanaklardan yoksun

²⁹ Young - Stearly, *Bible, Rocks and Time*, 475-476.

³⁰ Alakalı daha pek çok kaynaktan yalnız birini zikretmek gerekirse bk. John H. Walton, *The Lost World of Genesis 1: Ancient Cosmology and the Origins Debate* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009).

olduğunu alçakgönüllülükle kabul etmeleri gerektiğini” açık bir şekilde beyan eder.³¹

5. Ortak Ata

Önde gelen evrim biyoloğu Ernst Mayr (1904-2005) 1991’deki bir yazısında, “bugün muhtemelen yeryüzünde bulunan bütün organizmaların tek bir yaşam menşinden türediğini sorgulayacak hiçbir biyolog kalmadığını” iddia etmiştir.³² Bu iddia biraz abartılı gibiydi. Yine de bilim insanlarının büyük çoğunluğunun yeryüzündeki tüm canlıların ortak bir atası olduğuna son derece ikna olmuş oldukları hususunda kesinlikle haklıydı. İleri sürülen deliller biyokimya, karşılaştırmalı anatomi, jeoloji, biyocoğrafya, paleontoloji ve genetik bilimi gibi çeşitli bilimsel disiplinlerden gelmektedir. Bu disiplinler, ortaklaşa tüm yaşam formlarının nihai olarak birbiriyle ilişkili olduğunu fazlasıyla ortaya koyar.³³ Ortak Ata kuramı için alternatifler, (A) bütün yaşam formlarının birçok farklı “ilk” yaşam formlarına dayandırılması teorisi: buna göre yeryüzündeki hayat, birden fazla yerde ve bir defadan daha fazla oluştu, ve (B) özel ilahî yaratılış teorisi, yani bazı temel türlerin “özel” ve “direkt” olarak Tanrı tarafından yaratıldığı uyarınca ortaya konan teori.

Ortak ata teorisine yönelik delilleri (1) fosil kayıtlarından, (2) moleküler saatten ve (3) genetik devrimden ortaya çıktığı şekliyle hızlıca gözden geçirelim.

(1) Darwin teorisini ilk ortaya koyduğu zaman ortak ataya ilişkin kanıtlar çok güçlü değildi. O dönemde fosil kayıtları arasındaki boşluklar, ortak ataya yönelik önemli bir destek sunmak için oldukça büyüktü. Yeni veriler ortaya çıkmamış olsaydı, Darwin’in teorisi bilim çevreleri tarafından bu noktadan hareketle pekâlâ reddedilebilirdi. Ama tam tersi oldu. Tek tip vücut planına sahip organizmaların kademeli olarak başka tipte vücut yapısına sahip organizmalara evirildiği (örneğin, dinozorlardan kuşlara) bir süreci örnekleyen önemli ara formların da arasında olduğu çok sayıda fosil bulundu.³⁴ Aynı zamanda ortak atayı tekzip eden hiçbir fosil delili bulunmamıştır. Ne günümüzde yaşayan memelilerin fosil kalıntıları Cambrian dönemine ait tabakalarda, ne de dinozorların ve insanların fosil kalıntıları aynı tabakadaki tortularda bulunmuştur.

³¹ Paul Nelson - John Mark Reynolds, “Young Earth Creationism”, *Three Views on Creation and Evolution*, ed. J. P. Moreland - John Mark Reynolds (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 51; krş. 73. Ayrıca Kurt Wise, *Faith, Form and Time* (Nashville: B&H, 2002), 70-71, adlı çalışmasında evrenin yaşlı olduğunu gösteren pek çok farklı emarenin olduğunu ve yalnızca “birkaçının” dünyanın genç olduğunu telkin ettiğini, bu yüzden “Kutsal Kitap’ın iddialarını (yalnızca) imanen (kanıtla değil) kabul etmemiz gerektiğini” ikrar eder; krş. Kenneth D. Keathley - Mark F. Rooker, *40 Questions about Creation and Evolution* (Grand Rapids: Kregel, 2014), 195-199.

³² Ernst Mayr, *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), 24.

³³ Bu alanların çoğunda konuyla ilgili gelişmelerin kısa ve okunabilir bir araştırması için bk. Haarsma - Haarsma, *Origins*, 193-204, 231-237.

³⁴ Bk. Denis Alexander, *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*, 2. Baskı (Oxford: Monarch Books, 2014), 141-153; (148-153 ara formlar hakkında).

Tabi ki bu delil, tamamı *tek* bir ataya kadar uzanmayan çok sayıda soy çizgisi ile uyumlu olduğu için, tek başına Ortak Atayı açık bir biçimde desteklemez. Ancak burada birkaç şey göz önünde bulundurulmak zorundadır. Birincisi, fosilleşmenin yalnızca çok özel şartlar altında gerçekleştiği ve bunun sadece kabuk ya da kemik gibi sert parçalara sahip yaşam formlarıyla meydana geldiği gerçeği hesaba katıldığında, bir zamanlar var olmuş birçok yaşam formunun bulunmaması şaşırtıcı olmayacaktır. Ölü bir organizmanın fosilleşmesi ve milyonlarca yıl sonra bulunması olasılığı oldukça düşüktür. Bu, Ortak Ata lehine daha fazla destek sunmazken ara geçiş formlarının yetersizliğinin neden Ortak Ata *aleyhine* sayılmaması gerektiğini açıklar. İkincisi, fosil arşivinde bugüne değin hiç bilinmeyen pek çok yaşam formu bulundu ve bu formlar günümüzde de ortaya çıkarılmaya devam ediyor. Bunlar arasında, söylendiği gibi karşı tür değişikliklerini ve hatta daha kapsamlı tür sınıfları arasındaki değişiklikleri yansıtan ara geçiş fosilleri vardır.³⁵ Bu türlerin bazılarının var olduğu, evrim çalışmaları yapan bilim adamları tarafından, yer almaları gereken yeryüzü katmanları da dahil olmak üzere doğru bir şekilde tahmin edilmiştir. Üçüncüsü, fosil arşivinin yapısı daha fazla destek sunar:

Dinozor fosilleri yaklaşık olarak 250 milyon ila 65 milyon yıllık kayalarda bulunur, fakat daha yaşlı ya da daha genç kayalarda bulunmaz. İnsan fosilleri sadece en üstte bulunan kaya katmanlarında bulunur. Fosillerin sırası, benzer yaşlardaki kayalarda devamlı olarak bulunan fosil türlerinin belirli kombinasyonları ile konumdan konuma tutarlılık göstermektedir. Jeolojik kayıtlarda kompleks yaşam, en eski ve en basit hücresel yaşamdan önce oluşmaz.³⁶

Şu zamana değin oluşan tüm evrimsel değişimlerin yeni baştan inşası için yeteri kadar fosile sahip değiliz ve asla olamayacağız da. Bununla birlikte sahip olduklarımız, yaşamın gelişimine dair genel bir tasvir oluşturmamız için ve bilim insanlarının hangi türlerin hangi başka türlerden evrildiğini ve bunun ne zaman gerçekleştiğini gösteren bir yaşam ağacı oluşturmalarına olanak sağlayacak kadar yeterlidir.³⁷

Fosil kayıtları delilinin daha ileriki bir parçası, türler arası anatomik yapılarda benzerlikleri ifade eden *homolojilerdir*. Ortak Ata, bunun neden böyle olması gerektiğinin çok açık ve cazip bir açıklamasını sunar: benzer anatomik yapılara sahip olan türler, birbirlerinden tekâmül etmişlerdir. Yine de homolojiler kendi başlarına Ortak Ata teorisini tesis edemezler. Nihayetinde Frank Lloyd Wright'ın imar ettiği binalar, çok sayıda benzer yapılara sahip olsa da bu onların ortak bir atadan türemiş olmalarını gerektirmez.

Her şey göz önünde bulundurulduğunda, Ortak Ata'nın en iyi açıklama olup olmadığı alternatif görüşlerin ne derece iyi olduğuna bağlıdır. (A) alternatifinin,

³⁵ Krş. Baker, *Evolution Dialogues*, 63-65. Bunlardan ikincisine balık ve amfibiler arasında bir geçiş formu olan ve 2006'da bulunan *tiktaalik* adlı tür örnek olarak verilebilir; bk. University of Chicago, "Tiktaalik roseae", erişim: 21 Ekim 2016, <http://tiktaalik.uchicago.edu>.

³⁶ Baker, *Evolution Dialogues*, 65.

³⁷ Haarsma - Haarsma, *Origins*, 196.

fosil kayıtlarının sunduğu delilleri hemen hemen Ortak Ata teorisi kadar iyi açıkladığı düşünülebilir. Tüm delillerin gösterdiğine göre diğer hepsinin kendilerinden zuhur ettiği birçok ilkel yaşam formu var olmuş olabilir. Öte yandan, ilk yaşam formunun *tek* olduğunu öne sürmek, birçok “ilk” formu benimsemekten daha basittir ve bu durum ortak atayı (A) alternatifine tercih etmek için teorik bir sebep olabilir. (B) alternatifinin, yani özel ilâhî yaratılışın, Tanrı’nın birbiriyle alakası olmayan yaşam formlarını pekâlâ benzer yapılarda yaratabileceği varsayımına binaen, homolojileri iyi bir biçimde açıklamaya muktedir olduğu düşünülebilir. Ancak hesaba katılması gereken daha fazla delil bulunmaktadır.

(2) Daha ileriki deliller, 1960’lı yılların başlarında biyokimyasal araştırmalar neticesinde, evrimin “moleküler saat” ile işleyişini ortaya koyan bulgulardan gelmektedir.³⁸ Birçok biyomolekül (DNA’daki nükleotid dizilimleri ve proteinlerdeki amino asit dizilimleri gibi) az çok sabit bir mutasyon oranına sahiptir. Bu ise, muhtelif organizmalardaki moleküler farklılıkların sayısından, türlerinin ya da diğer taksonların ne kadar zaman önce ayrılmış olmaları gerektiği hususunda çıkarımda bulunmayı mümkün kılar.³⁹ Her ne kadar belirli moleküllerin zamanla gösterdikleri değişim oranları farklılık arz edebileceği için bu yöntemin ihtiyatlı bir biçimde kullanılması gerekse de, yapılan hataların sadece bir taneden ziyade birçok molekülü inceleyerek dengelenebileceği sonucu ortaya çıkmış oldu.⁴⁰

Kendi başına ele alındığında, moleküler saat bize yalnızca çeşitli soy bölünmeleri arasındaki göreceli zaman mesafeleri hakkında bir şeyler anlatır. Ancak moleküler saat, fosil kayıtlarından elde edilen bağımsız delillere karşı bir kez kalibre edildiğinde mutlak tarihler belirlenmiş olur. Pek çok fosilin yaşını, içinde buldukları tabakaları tarihlendirmek üzere (çoğu radyoaktiviteye dayalı) bir dizi yöntem kullanarak hesaplamak mümkün hale gelmiştir. Bu farklı yöntemler, etkili olarak, hesaplamalarda fosillerin aynı yaşa sahip olduğu sonucunu vermektedir.⁴¹ Tekrardan belirtmek gerekirse, moleküler saat kendi başına açık bir biçimde (A) veya (B)’yi hükümsüz kılmaz.

(3) Ortak Ata lehine en çarpıcı delil modern genetik biliminde ortaya çıkmıştır. Yirminci yüzyılın ilk yarısında bilim adamları, Agustinli keşiş Gregor Mendel’in

³⁸ Krş. Ernst Mayr, *What Evolution Is* (New York: Basic Books, 2001), 37, 288; G. J. Morgan, “Emile Zuckerkandl, Linus Pauling, and the Molecular Evolutionary Clock, 1959–1965”, *Journal of the History of Biology* 31 (1998): 155–178.

³⁹ Krş. D.R. Prothero, *Evolution: What the Fossils Say and Why It Matters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 96–99.

⁴⁰ Mayr, *What Evolution Is*, 37.

⁴¹ Baker, *Evolution Dialogues*, 66; Ian Tattersall, *Paleontology: A Brief History* (West Conshohocken: Templeton Press, 2010), 14–15. Yaratılışçıların C-14 adlı tarihlendirme yöntemini itibarsızlaştırmaya yönelik girişimlerin neden belirleyici olmadığını da burada görebiliyoruz; tarihlendirmeler tek bir yöneme dayanmamaktadır. Alexander, *Creation or Evolution?*, 67’de açıklandığı üzere: İster radyoaktif bozulma ister yeryüzü yörüngesindeki döngüsel değişiklikler ister manyetik alanın tersine dönmesi ya da buz tabakalarının veya ağaç halkalarının daha alelade sayılması; işte bu muhtelif tarihlendirme yöntemlerinin tamamı, evrimin meydana gelmesi için gerekli olan oldukça uzun zaman periyotlarını tesis eden güçlü bir araçlar kümesi oluşturmak için birleşir.

(1822-1884) bezelye bitkileri üzerinde yaptığı deneylerle saptadığı ve daha genel olarak gözlemlenebilir olduğu ortaya çıkan kalıtım olgusundan hangi moleküllerin sorumlu olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Mendel, fiziksel olarak ayrı birimlerin -ki bunlar 1909'dan itibaren "genler" olarak adlandırılacak birimlerdir, burada iş başında olması gerektiğini göstermiştir. Bu birimler için yapılan araştırmalar kromozomların, genlerin ve nihayet (1944'te) DNA'nın keşfine yol açmıştır. Şimdi popülasyonlardaki çeşitliliğin kaynağının nerede konumlandığı, ki Darwin'in bu konudaki çabaları beyhude sonuçlanmıştır, açığa çıkmış oldu: evrimsel değişimlerin moleküler temeli DNA moleküllerinde bulunabildi.

Daha sonraki araştırmalar, çeşitli türler ve başka taksonlar hayat ağacında birbirleriyle daha yakından ilişkili olduğu zaman, genomlarının —tüm DNA'nın— daha fazla ortak yöne sahip olduklarını açığa çıkarmıştır. Mesela, muhtelif alabalık türlerinin genomları, diğer balık türlerine göre daha fazla ortak noktaya sahiptir; ya da balık türlerinin genomları birbirlerine memeli türlerinin genomlarından daha çok benzer. Bu şekilde örnekler çoğaltılabilir. Özellikle geçtiğimiz birkaç on yılda insan, hayvan ve bitkilerin genomlarına dair bilgimiz hızla artmıştır.

Yaklaşık üç milyar "harf" ile (DNA'yı oluşturan nükleotidlerin her birini ifade eder) kodlanmış olan insan genomu, dünyaca tanınan genetikçiler ve teist evrimci Francis Collins'in ortaklaşa yürüttüğü bir projeye 2003 yılında başarılı bir şekilde sıralanmıştır. İnsan genomu ve hayvan genomları arasında yapılan kıyaslamalar, benzerliklerin ve farklılıkların fikir verici modellerini sergiler.⁴² Örneğin, biz genetik açıdan şempanzelerin yakın kuzenleriyizdir. Söz konusu modellerin doğal yorumuna göre iki yaşam formunun genleri birbirine ne kadar çok benziyorsa, bu iki canlının en sonki ortak atası birbirine o kadar yakın olmak zorundadır.⁴³ Nitekim genetik devrim, yaşam ağacını fosillere başvurmadan yeniden inşa etmeyi mümkün kılmıştır. Fosil kayıtlarından hesaplandığı kadarıyla, çeşitli yaşam formları arasındaki "mesafelerin" geçerli hale gelen genetik veriler tarafından kesin olarak doğrulanmış olması özellikle dikkat çekicidir. Hıristiyan genetikçi Denis Alexandre "modern genetik biliminin maymunlarla bizim ortak kalıtıma sahip olduğumuzu herhangi makul şüphenin ötesinde olacak şekilde ortaya koyduğu" sonucuna varmıştır.⁴⁴

Özellikle, hayatın birden fazla yerde ve bir kereden fazla zamanda ortaya çıktığı görüşünü ileri süren delil (A) ikna edici değildir. Bu hipotezle gidersek, sadece tek bir yaşam ağacının değil, çok sayıda menşe noktası olan mütevazı bir "yaşam ormanı"nın işaretlerini görmemiz gerekirdi. Açıkçası ortak zürriyet üretmeye elverişli farklı "ilk" yaşam formlarının *aynı doğal ortamda* ortaya çıkma ihtimalinin hâlâ çözülmemiş olmasına itiraz edilebilir.

⁴² Moleküler biyoloji ve genetiğin yükselişi ve gelişimi üzerine bir araştırma için şu örneğe bk. Francisco Ayala, *Darwin's Gift to Science and Religion* (Washington, DC: Joseph Henry Press, 2007), 117-135.

⁴³ Haarsma - Haarsma, *Origins*, 202.

⁴⁴ Alexander, *Creation or Evolution*, 237; Alexander'a göre, maymunlarla paylaştığımız ortak miras, aynı çalışmasında sayfa 234'te belirttiği üzere "çağdaş biyolojinin vardığı en kesin sonuçlardan biri"dir.

Fakat bu gerçekten bir alternatif değildir. Daha ziyade sadece Ortak Atanın umumiyetle nasıl anlaşıldığıdır: belirli bir yaşam ortamındaki az çok benzersiz olan seçim baskılarından dolayı, belirli bir zaman dilimi içerisinde yeni bir türe ait çeşitli organizmalar bu ortamda zuhur eder. O halde bizim çerçevemizden (A)'nın halihazırda en azından kabul edilemez ve belki de bu statüden daha da kötü olduğunu söylemeliyiz.

(B)'ye gelince, bu, Ortak Ataya açık bir alternatif sunması maksadıyla, destekçileri tarafından bazen "ortak işlev teorisi" olarak nitelendirilen özel yaratılış teorisidir. Yaratıcı, benzer bedensel yapılar ve fonksiyonlara sahip olmalarını sağlamak için türlere benzer genler bahşedemez miydi? Bu durumda biz tabi ki insanların ve şempanzelerin genomlarının, insanların ve farelerin paylaştıklarından çok daha büyük bir kısmını paylaşmalarını bekleyebiliriz.

Öte yandan bu görüşle alakalı iki problem vardır. Birincisi, genler ve beden fonksiyonları arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Mesela yarasalar gibi uçan hayvanların gen dizilimleri kuşlarınkine nazaran fare ve sıçanların gen dizilimlerine daha çok benzer. İkincisi, ortak işlev teorisi, aynı zamanda genomların da bir parçası olup psödogen denilen ve işlevsel bir gen gibi görünen ancak anlam ifade etmeyen yapıları hiç izah edemiyor.

Psödogenler, DNA içerisinde sıradan genler gibi yayılmış bulunmaktadır, ancak sahip oldukları arızadan ötürü herhangi faydalı bir protein üretemezler, ki bu onları işlevsiz kılar. Deborah B. Haarsma ve Loren D. Haarsma, herkesçe bilinen bir örneği anlatır. Birçok memeli için C vitamini üretmelerine izin veren gen, onsu yaşamaları mümkün olmadığından elzemdir. Fakat şempanzeler çok fazla meyve yedikleri için bu gene ihtiyaç duymazlar.

Ancak şempanzeler, çoğu memelinin C vitamini için işlevsel bir gene sahip olduğu genom üzerinde aynı noktada yer alan bir C vitamini psödogenine sahiptirler. Söz konusu psödogenin hiçbir fonksiyonu olmasa da yine de genomlarında bulunur. Şayet şempanzeler diğer memelilerle aynı soyu paylaşıyorsa bu mantıklıdır. C vitamini genini uzak atalarından miras almışlardır; fakat daha yakın bir geçmişte (...) ataları bu geni psödogene dönüştüren bir mutasyon geçirmiştir. Çünkü onların ataları zaten meyveyle yaşıyorlardı, bu genin işlevinin kaybolması ölümcül bir mesele değildi.⁴⁵

Ortak işlev teorisinin savunucuları bunu, daha önce karşılaştığımız "yaşın tezahürü" teorisine benzer şekilde Yaratıcı'nın bedenlerimize yanıltıcı "moleküler fosiller" yerleştirmiş olması gerektiğini öne sürerek izah edebilirler. Fakat bu önerme aynı sorunlu teolojik sonuçlara sahiptir.⁴⁶ Diğer bir çözüm, psödogenlerin netice itibarıyla çoğu şu anda bizim için bilinmez olan fonksiyonlara sahip olabileceklerini ileri sürmektir. Gerçekten de son araştırma bazı psödogenlerin

⁴⁵ Haarsma - Haarsma, *Origins*, 204.

⁴⁶ Krş. Alexander, *Creation or Evolution*, 250. Alexander, psödogenlerle ilgili güncel incelemelerin eğitici bir araştırmasını da ekler ve daha fazla bilgi için atıfta bulunur: Graeme Finlay, *Human Evolution: Genes, Genealogies and Phylogenies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

protein üretimini kodlama dışında başka işlevleri olabileceğini göstermiştir.⁴⁷ Araştırmanın aynı zamanda bu işlevlerin bazısının yeni edinilmiş olduğunu ortaya koyduğu hakikatinden ayrı olarak, insan genomunda tespit edilen 14.000'den fazla psödogenin her şeye karşın işlevsel hale geleceğini ileri sürmek için henüz çok erken görünüyor. Fakat durum böyle olsa bile, bu hiçbir şekilde ortak işlev teorisini kesin olarak desteklemeyecektir. Neticede Ortak Ata lehine olan diğer delil, eskiden olduğu kadar güçlü durumda kalacaktır.

Kendi lehine olan deliller -çarpıcı olduğu kadar- az ya da çok dolaylı yollardan elde edildiği için, Ortak Ata'nın epistemik statüsünün belki de Tarihsel Evrim'ininki kadar pek güçlü olmadığı sonucuna vardık. Fakat yine de Ortak Ata'nın oldukça pozitif yönde bir epistemik statüye sahip olduğu kabul edilmelidir. Biz onun en azından zayıf mânâda makul şüphenin ötesinde olduğunu öne sürüyoruz.

6. Darwinci Evrim: Doğal Seçilim

Doğal seçilimin ders kitabındaki bir örneği, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Manchester'da ve kuzeybatı İngiltere'nin sanayileşen diğer bölgelerinde bulunan biberli güvenin hikayesi ile nakledilir. Sanayi devriminden önce bu güvelerin çoğu beyazdı (daha doğrusu benekliydi); koyu renkli numunelere ender rastlanırdı. Fakat on dokuzuncu yüzyılın sonunda koyu renk cinsin, Manchester'daki biberli güvelerin toplam popülasyonunun %95'ini kapsadığı rapor edildi. Yeni inşa edilen fabrikalardan çıkan gaz salınımların bir sonucu olarak, yaygın olan açık renkli likenler öldüler ve ağaçları daha koyu renkli olanlara bırakarak ortadan kayboldular. Önceleri açık renkli güveler lekeli ağaç kabukları üzerinde avcı kuşlardan gizlenebiliyorlardı. Fakat şimdi siyah güvelerin yerinin tespit edilmesi zorlaştı ve bu yüzden bu tür, kısa sürede popülasyona hâkim oldu. Bu işlemin tekrarlanması girişimi uzun zamandır tartışılmaktaydı, ancak yakın dönemde başarıya ulaşıldı.⁴⁸

Doğal seçilimin aktif olan bu örneği fenotipik varyasyon, kalıtım ve adaptasyonun oynadığı tipik rolleri gösteren en net vakalardan biri olmaya devam etmektedir. Açık renkli biber güveleri, zamanında çevreye daha az adapte olduklarından bunlardan üreme evresine ulaşanların sayısı azaldı. Koyu renkli güveler ise çoğunlukla bu evreye kadar hayatta kaldılar ve bunun sonucu olarak kalıtsal özelliklerini bir sonraki nesle aktarabildiler. Bu örnek, doğal seçilimin çevrelerine en iyi adapte olan organizmaları nasıl desteklediğini tasvir ediyor. Aslında, Doğal Seçilim'in arkasındaki esas düşünceye göre, bir organizma çevresine ne kadar iyi adapte olursa o organizmanın yaşama şansı da o kadar artar.

⁴⁷ Bazı yaratılışçılar hemen söz konusu bulgulardan hareketle bütün psödogenler hakkında savruk tahmini değerlendirmeler kurmuşlardır. Krş. Jeffrey P. Thomkins, "Pseudogenes Are Functional, not Genomic Fossils", erişim: 21 Ekim 2016, <https://www.icr.org/article/7532>.

⁴⁸ Deneyler ilk kez Bernard Kettlewell (ve Nico Tinbergen) tarafından yürütüldü ve daha sonra genişletildi. Nihayetinde yayınlanan sonuçları görmeye ömrü vefa etmemiş olan Michael Majerus tarafından doğruluğu kanıtlandı; krş. L.M. Cook, "Selective Bird Predation on the Peppered Moth: The Last Experiment of Michael Majerus", *Biology Letters* 8 (February 2012), doi: <http://dx.doi.org/10.1098/rsbl.2011.1136>.

Üreyen canlılar kendilerinin tıpatıp kopyalarını üretmezler. Çocuklar, anne-babalarından ve birbirlerinden farklıdır. Aynı anne-babadan olan yavrular arasındaki farklılığın bir sebebi, biyologların “rastlantısal genetik mutasyon” olarak atıfta buldukları: hatalı kopyalamanın veya kimyasal ya da radyoaktivite gibi hâricî etkenlere maruz kalmanın genetik malzemedeki sebebiyet verdiği değişimlerdir. Doğal seçim, bu farklılıklar üzerinde işe yarar. Eğer bir kardeş A özelliğine diğer bir kardeş bundan yoksunken sahipse ve bu A niteliği, sahibine daha fazla bir yaşam şansı veriyorsa, o halde ilk kardeşin hayatta kalma şansı daha yüksektir (ve dolayısıyla daha fazla döl üretme şansı da yüksektir).

Üçüncü bölümde açıkça ifade edildiği üzere Doğal Seçim, yaşamın tüm çeşitliliğinin gelişiminin rastlantısal genetik mutasyon gibi bazı tesadüfi varyasyonların kaynağına göre hareket eden doğal seleksiyon tarafından tatmin edici bir şekilde açıklanabileceği tezidir. Yaşam formlarının gelişiminde *birtakım* roller oynadığı anlaşılan doğal seçim, nitekim kimse tarafından inkâr edilmemektedir. Öte yandan, yaratılışçılar bunun kapsamını genel anlamda mikro-evrim olarak adlandırdıkları şeyle sınırlı tutarlar. Mikro-evrim, tür *içerisinde* gelişen nispeten küçük değişimlerdir. Neo-Darwinist evrim anlayışını savunanlar, bunun aksine, mikro ve makro evrim arasındaki herhangi bir ayrımı reddederler ve doğal seçimin yaşam çeşitliğinin bütün yelpazesini açıkladığını iddia ederler. Hristiyan biyolog Theodosius Dobzhansky'nin de çok iyi bilinen şekliyle ifade ettiği gibi: “Evrimin ışığı altında olmaksızın biyolojide hiçbir şey anlamlı değildir.”⁴⁹

Ancak mikro ve makro evrimi ayırtırmayı reddedenler arasında, tabiat ve doğal seçiminin açıklayıcı potansiyeline dair ciddi bir ihtilaf bulunmaktadır. Ne herkes bunun işleyişini aynı şekilde anlamakta, ne de bunun evrimsel değişime yön veren tek mekanizma olduğu konusunda evrensel bir ittifak bulunmaktadır. Aslına bakılırsa modern biyoloji yekpare bir birlikten uzaktır.⁵⁰ Mesela, doğal seçimin birimlerinin ne olduğu tartışmalıdır: “bencil” genler (Richard Dawkins'in kabul ettiği üzere), münferit organizmalar ve gruplar (Darwin'in düşündüğü üzere), hatta belki bütün türler (Stephen J. Gould'un iddia ettiği üzere). Evrimsel dönüşümlerin hızı, ihtilaflı bir meseledir: bu dönüşümler yavaş ve devamlı mıdır, yoksa türlerin çoğunlukla sabit kaldığı, içerisinde yeni türlerin nispeten hızlı bir şekilde ortaya çıktığı ani patlamalarla oluşan değişim dönemlerince takip edilen denge periyotları mı vardır?⁵¹ Diğer ihtilaflar doğal seçimin gerçekten de yaşam

⁴⁹ Theodosius Dobzhansky, “Nothing Makes Sense in Biology except in the Light of Evolution”, *The American Biology Teacher* 35 (1973): 125–129. Dobzhansky burada Darwin evrimi, yani doğal seçimin işleyişini kastetmiştir.

⁵⁰ Conor Cunningham, *Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 18.

⁵¹ Krş. Niles Eldredge - Stephen J. Gould, “Punctuated Equilibria: An Alternative to Physical Gradualism”, *Models of Paleobiology*, ed. T. J. M. Schopf (San Francisco: Freeman, Cooper & Co, 1972), 82–115.

çeşitliliğinin tamamından sorumlu olup olmadığına, ya da diğer doğal mekanizmaların da buna dahil edilip edilemeyeceğine odaklanır.⁵²

Geleneksel neo-Darwinistler, yeni türlerin ortaya çıkması da dahil olmak üzere, doğal seçilimin evrimsel değişimin ardındaki birincil mekanizma olduğu yönündeki kanaatlerini korumaya devam etmektedirler. Şüpheliler ise bunu inkâr ederler. Onlara göre diğer doğal mekanizmalar da göz ardı edilemez bir role sahiptir. Bunlardan cinsel seçim ve genetik yönelim gibi bazıları nispeten tartışmasızdır.⁵³ Fakat diğerleri daha tartışmalıdır. Fowler ve Kuebler bu tartışmalı teorileri sekize ayırır: sıçramalı denge, hiyerarşik seçim, eksaptasyon (adaptasyon), yansızlık kuramı, evo-devo (evrimsel-gelişimsel) açıklamalar, morfojenik alanlar, öz örgütlenme ve iç ortak yaşam.⁵⁴ Bu önerilerin birçoğu doğal seçim mekanizmasını tamamlamayı amaçlarken birkaç tanesi doğal seçilime yalnızca küçük bir rol bırakır.⁵⁵

Yukarıda Tarihsel Evrim ve Ortak Ata'yı tartışırken bu teorilerin başlıca müsabıklarına baktık. Bununla birlikte, açıkçası çok fazla alternatif ve tamamlayıcı öneriler olduğu için Doğal Seçim ile alakalı yöntemleri burada tekrar edemeyeceğiz. Nitekim biz bunu, biyoloji topluluğunun söz konusu önerilerin önem ve kapsamına dair ortak bir anlaşmaya varamadıkları bir zamanda gözlemliyoruz. Bu yüzden, doğal seçim teorisinin gezegenimizdeki mevcut biyolojik çeşitliliği açıklama noktasında ne derece yeterli olduğunu tam olarak bilemediğimizi söylemek adil görünmektedir.⁵⁶ Bunun Doğal Seçim'in epistemik statüsüne dair önemli sonuçları vardır. Yeryüzündeki yaşamın evrim geçirmesinde doğal seçilimin bir rolü olduğu iddiasının *makul şüphenin çok daha ötesinde* olduğunu kabul etmemize rağmen, aynı şey Doğal Seçim için, yani doğal seçilimin tek başına yaşam çeşitliliğinin tümü hakkında tatmin edici bir açıklama sunduğu tezi için söylenemez. Geleneksel görüşün muhtemelen *bunun lehine bazı karineler* oluşturduğu bir hakikattir, ancak çağdaş biyolojide kullanımda olan birçok ilave ve karşıt izahın görüşüne göre doğal seçilime daha yüksek bir statü verilmemelidir.

Öte yandan, bu tartışmaların evrim teorisinin daha önceki iki katmanı üzerine gölge düşürecek hiçbir şey yapamadığını görmek önemlidir. Bunlar asla evrim

⁵² Fowler - Kuebler, *Evolution Controversy*, 227-327; "Meta-Darwinizm" terimini, evrimsel değişimin bir anahtarı olarak doğal seleksiyonun yanında başka doğal mekanizmaların da var olduğuna dayanan bu teorileri kapsayacak şekilde anlatır.

⁵³ Açık ve özlü açıklamalar için bk. Baker, *Evolution Dialogues*, 57-59.

⁵⁴ Fowler - Kuebler, *Evolution Controversy*, 279.

⁵⁵ Kendilerini ateist olarak tanımlayan Jerry Fodor ve Massimo Piattelli-Palmarini'den nispeten sert bir eleştiri gelmiştir, Jerry Fodor - Massimo Piattelli-Palmarini, *What Darwin Got Wrong* (New York: Picador, 2010). Tahmin edildiği gibi kitapları neo-Darwinci çevrelerde kötü bir şekilde karşılandı. 2011'deki ciltsiz baskısı "tenkit edenlere son mesaj ve cevap" anlamına gelen "Afterword and Reply to the Critics", 165-169, ekini içermektedir.

⁵⁶ Krş. Peter van Inwagen, "A Kind of Darwinism", *Science and Religion in Dialogue*, ed. Melville Y. Stewart (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 2: 813-824. Van Inwagen, bu nedenle "Zayıf Darwinizm" dediği şeye bağlı kalmıştır: bu görüşe göre doğal seleksiyon önemli olmasına rağmen, biyolojik âlemdeki çeşitlilik, karmaşıklık ve görünür teleolojiden sorumlu olan tek mekanizma değildir.

teorisinin bir bütün olarak “kriz içerisinde bir teori” olduğunun göstergeleri olarak algılanmamalıdır. Çünkü bütün ihtilaflara rağmen faraza doğal seçilimin evrimin seyriyle neredeyse alakasız olduğu gösterilse bile, Tarihsel Evrim ve Ortak Ata dokunulmamış olarak kalacaktır. Her ne kadar bazıları doğal seçilimin açıklayıcı potansiyeline dair yapılan tartışmaların Ortak Ata’nın güvenilirliğinin aleyhine döndüğünü savunuyor olsalar da,⁵⁷ biz Ortak Ata’ya ilişkin yukarıda özetle verilen delillerin doğal seçilimin rolü hakkındaki ihtilaflardan etkilenmediğini düşünüyoruz.

Son bir değerlendirme de dikkate şâyândır. Darwinist evrimdeki mutasyonların *rastlantısallığı* çoğu teist için temel bir ilkeyi bertaraf ettiğinden, yani tüm teleoloji formlarına ilahi yönlendirme ve takdir anlamında karşı çıkıyor olduğundan teizmle uygunluk göstermediği düşüncesi, bazen teist ve ateistlerce benzer şekilde savunulmaktadır.⁵⁸ Eğer bu doğruysa teistlerin Doğal Seçilim’e soğuk bakmaları ve daha negatif bir epistemik tavrı benimsemeleri için başka sebepleri olacaktır. Ancak bizim nezdimizde bu düşünce silsilesi, biyolojideki “rastlantısallık” kavramının ne ifade ettiği üzerine yaşanan anlaşmazlığa dayanarak, hatalı olarak ele alınmıştır. Şayet bunun anlamı, hayatın gelişimi üzerindeki her türlü kapsayıcı sevk ve gözetim biçimini dışlamaksa, işte o zaman gerçekten de Doğal Seçilim ve teizm arasında derin bir çatışma vardır.⁵⁹ Fakat gerçekte mutasyonların rastlantısallığı, daha özel ve sınırlı bir anlam ihtiva etmektedir. Biyoloji felsefecisi olan Elliott Sober, yaygın olarak kullanılan biyoloji ders metinlerinde tekrarla bunu şöyle ifade eder: “(organizmaların içinde ya da dışında) hangi mutasyonların yararlı olduğunu ve hangilerinin organizmaların oluşmasına sebep olduğunu tespit eden fiziksel bir mekanizma yoktur.”⁶⁰ Bu cihetle, mutasyonların rastlantısallığının evrim sürecinin ilahi olarak yönlendirilmesi ile uyum içerisinde olduğu anlaşılmış olur. Dolayısıyla teistlerin doğal seçilimin birer tenkitçisi olmalarını gerektiren hiçbir sebep yoktur.

7. Sonuç

⁵⁷ Michael Denton’ın çalışmalarında durum böyle görünmektedir. Kendisini tutucu bir agnostik olarak tanımlayan Denton, Akıllı Tasarım’ın bir savunucusudur. O, Richard Owen’in doğa yasalarının ince ayarlı işleyişini yansıtan homolojik nitelikler olarak yorumladığı münferit biyolojik formlar veya “tipler” fikrine dayanan bir paradigmayı savunmaktadır. Bk. Denton, *Evolution: Still a Theory in Crisis*.

⁵⁸ Bk. Herman Philipse, “The Real Conflict Between Science and Religion: Alvin Plantinga’s Ignoratio Elenchi”, *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013): 239–255.

⁵⁹ Bu, Charles Hodge’in tesirli kitabı *What is Darwinism?* (New York: Scribner, Armstrong and Co., 1874) içerisinde öne sürdüğü argümandır. Ona göre Darwinistler, evrimsel sürecin rastlantısallığından dolayı herhangi bir tasarım fikrine karşı olduklarından, Darwinizm ateizm anlamına gelir.

⁶⁰ Bk. Elliott Sober, “Evolution without Naturalism”, *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, ed. Jonathan Kvanvig (New York: Oxford University Press, 2011), 3: 187–221, 192. Rastlantısallık ve ilahi bir sevk uyumluluğuna dair tartışmalar Plantinga tarafından sunulmuştur. Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, 9–12; René van Woudenberg, “Chance, Design, Defeat”, *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013): 31–41; René van Woudenberg - Joëlle Rothuizen-van der Steen, “Both Random and Guided”, *Ratio* 28 (2015): 332–348; krş. Haarsma - Haarsma, *Origins*, 41–43.

Bütün bunlar bizi nereye ulaştırır? “Evrin teorisi”nin erdemleri ya da sorunları hakkında genel ve niteliksiz bir biçimde konuşmanın pek bir anlamı olmadığını göstermiş olduğumuzu umuyoruz. Söz konusu teori, yalnızca analitik amaçlar için değil aynı zamanda her biri ile ilgili çok farklı delil zincirleri olduğu için, ayırt edilmesi gereken en az üç katmana ya da bölüme sahiptir. Nitekim bu üç tabakanın epistemik konumu önemli ölçüde farklılık gösterir. Dünyanın yaşı ve giderek daha da karmaşıklaşan yaşam formlarının tarihsel olarak ortaya çıkışıyla ilgili iddiaları içeren Tarihsel Evrim, makul şüphenin fazlasıyla ötesindedir. Bu durum, güçlü delillerin bağımsız takviye edici kanallarınca karşılıklı olarak desteklenmektedir. Buna muhalif olan yaratılışçı iddiaların, kendileri lehine çok az şeyi vardır ve bunlar teolojik problemlerle boğuşmaktadır. Aşağı yukarı aynı şey Ortak Ata için de geçerlidir. Burada da bütün yaşam formlarının büyük olasılıkla nihai olarak ortak bir ataya dayandığına işaret eden kuvvetli ve bağımsız delil dizileri vardır. Karşıt iddialar yine oldukça sorunludur. Deliller, Tarihsel Evrim’inkine nazaran biraz daha dolaylı olduğu için, belki de Ortak Ata’nın makul şüphenin zayıf bir şekilde ötesinde olduğunu söylemeliyiz. Ancak Doğal Seçilim söz konusu olduğunda işler değişir. Rastlantısal mutasyonlar üzerinde işleyen doğal seçim mekanizmasının, evrimi yönlendiren güçlerden *biri* olduğu konusunda çok az bir şüphe olabilirken, modern biyolojide bunun tek güç mü yoksa en önemli güç mü olduğu konusu tartışmalıdır. Bu yüzden, imkân dahilinde formüle ettiğimiz şekliyle Doğal Seçilim tezi, geleneksel görüşte uzun zamandır olduğu gibi kendi lehine bazı karinelere sahiptir.

Teşekkür

Yazarlar, bu makalenin önceki nüshaları hakkında faydalı olan müzakereler için Govert Buijs, Cees Dekker, Henk Geertsema, Jan Hoogland, Tony Jelsma, Henk Jochemsen, Gerard Nienhuis, Rik Peels, Piet Slootweg, ve Emanuel Rutten’a teşekkür etmekten memnuniyet duymaktadır. Bu yayın, Templeton World Charity Vakfı’nca verilen hibe desteğiyle gerçekleştirilmiştir. Bu yayında ifade edilen görüşler, yazarların görüşleridir ve zorunlu olarak Templeton World Charity Vakfı’nın görüşlerini yansıtmaz.

Açıklama Beyanı

Yazarlar tarafından herhangi potansiyel bir çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Katkıda Bulunanlar Hakkında Notlar

Gijsbert van den Brink, Üniversite İlahiyat ve Bilim Araştırma Başkanı, İlahiyat Fakültesi, Vrije Universiteit Amsterdam, Hollanda.

Jeroen de Ridder, Felsefe Doçenti ve Abraham Kuyper Center’da kıdemli araştırma görevlisi, Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Vrije Universiteit Amsterdam, Hollanda.

René van Woudenberg, Epistemoloji ve Metafizik Profesörü ve Abraham Kuyper Center Yöneticisi, Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Vrije Universiteit Amsterdam, Hollanda.

Kaynakça

- Alexander, Denis. *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*, 2. Baskı. Oxford: Monarch Books, 2014.
- Arbesman, Samuel. *The Half-Life of Facts: Why Everything We Know Has an Expiration Date*. New York: Current, 2012.
- Ayala, Francisco J. "The Theory of Evolution: Recent Successes and Challenges". *Evolution and Creation*. ed. Ernan McMullin. 59–90. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.
- Ayala, Francisco J. *Darwin's Gift to Science and Religion*. Washington, DC: Joseph Henry Press, 2007.
- Baker, Catherine. *The Evolution Dialogues: Science, Christianity, and the Quest for Understanding*. ed. James B. Miller. Washington DC: American Association for the Advancement of Science, 2006.
- Bauer, Vernon W. *Can a Christian Be an Evolutionist?*. North Charleston: Create-Space, 2011.
- Chakravartty, Anjan. "Scientific Realism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Güz 2015 Yayını. Erişim: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/scientific-realism/>.
- Chisholm, Roderick. *Person and Object*. LaSalle: Open Court, 1976.
- Chisholm, Roderick. *Theory of Knowledge*, 2. Baskı. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1977.
- Cook, L.M. "Selective Bird Predation on the Peppered Moth: The Last Experiment of Michael Majerus". *Biology Letters* 8 (February 2012), doi: <http://dx.doi.org/10.1098/rsbl.2011.1136>.
- Cunningham, Conor. *Darwin's Pious Idea: Why the Ultra-Darwinists and Creationists Both Get It Wrong*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- De Ridder, Jeroen. "Science and Scientism in Popular Science Writing". *Social Epistemology Review and Reply Collective* 3/12 (2014): 23-39.
- Denton, Michael. *Evolution: Still a Theory in Crisis*. Seattle: Discovery Institute Press, 2016.
- Denton, Michael. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Dobzhansky, Theodosius. "Nothing Makes Sense in Biology except in the Light of Evolution". *The American Biology Teacher* 35 (1973): 125–129.

- Eldredge, Niles - Gould, Stephen J. "Punctuated Equilibria: An Alternative to Physical Gradualism". *Models of Paleobiology*. ed. T. J. M. Schopf, 82–115. San Francisco: Freeman, Cooper & Co, 1972.
- Finlay, Graeme. *Human Evolution: Genes, Genealogies and Phylogenies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Fodor, Jerry - Piattelli-Palmarini, Massimo. *What Darwin Got Wrong*. New York: Picador, 2010.
- Fowler, Thomas B. - Kuebler, Daniel. *The Evolution Controversy: A Survey of Competing Theories*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Gillespie, Charles C. *Genesis and Geology: A Study of the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790–1850*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Gosse, Edmund. *Father and Son*. London: W. Heinemann, 1907.
- Gosse, Philip H. *Omphalos: An Attempt to Untie the Geological Knot*. London: John Van Voorst, 1857.
- Gould, Stephen J. "Evolution as Fact and Theory". *Hen's Teeth and Horse's Toes*. 253–262. New York: Norton, 1980.
- Gould, Stephen J. *Adam's Navel*. London: Penguin Books, 1995.
- Haarsma, Deborah B. - Haarsma, Loren D. *Origins: Christian Perspectives on Creation, Evolution, and Intelligent Design*. Grand Rapids: Faith Alive, 2011.
- Hodge, Charles. *What is Darwinism?*. New York: Scribner, Armstrong and Co., 1874.
- Keathley, Kenneth D. - Rooker, Mark F. *40 Questions about Creation and Evolution*. Grand Rapids: Kregel, 2014.
- Klaver, J. M. I. *Geology and Religious Sentiment: The Effect of Geological Discoveries on English Society and Literature between 1829 and 1859*. Leiden: Brill, 1997.
- Kuipers, Theo. *What is Closer to-the-Truth?*. Amsterdam: Rodopi, 1987.
- Lauden, Larry. "A Confutation of Convergent Realism". *Philosophy of Science* 48 (1981): 19–49.
- Lauden, Larry. "Demystifying Underdetermination". *Scientific Theories*. ed. C. Wade Savage, 267–297. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- Mayr, Ernst. *One Long Argument: Charles Darwin and the Genesis of Modern Evolutionary Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Mayr, Ernst. *What Evolution Is*. New York: Basic Books, 2001.
- Midgley, Mary. *Evolution as Religion*. Londra/New York: Routledge, 2002.
- Montgomery, David R. *The Rocks Don't Lie: A Geologist Investigates Noah's Flood*. New York: Norton, 2012.

- Morgan, G. J. "Emile Zuckerkandl, Linus Pauling, and the Molecular Evolutionary Clock, 1959–1965". *Journal of the History of Biology* 31 (1998): 155–178.
- Nelson, Paul - Reynolds, John Mark. "Young Earth Creationism". *Three Views on Creation and Evolution*. ed. J. P. Moreland - John Mark Reynolds. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Newton-Smith, W. H. "The Underdetermination of Theory by Data," *Proceedings of the Aristotelian Society*. Tamamlayıcı Cilt 52 (1978): 71–91.
- Philipse, Herman. "The Real Conflict Between Science and Religion: Alvin Plantinga's Ignoratio Elenchi". *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013): 239–255.
- Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Plantinga, Alvin. "When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible". *Christian Scholar's Review* 21 (1991): 8–32.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations*. Londra: Routledge, 1963.
- Prothero, D.R. *Evolution: What the Fossils Say and Why It Matters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Sober, Elliot. "Evolution without Naturalism". *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. ed. Jonathan Kvanvig, 3: 187–221. New York: Oxford University Press, 2011.
- Stanford, P. Kyle. *Exceeding Our Grasp*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Tattersall, Ian. *Paleontology: A Brief History*. West Conshohocken: Templeton Press, 2010.
- Thomkins, Jeffrey P. "Pseudogenes Are Functional, not Genomic Fossils". *Institute for Creation Research*. Erişim: 21 Ekim 2016. <https://www.icr.org/article/7532>.
- Thwaite, A. *Glimpses of the Wonderful: The Life of Philip Henry Gosse 1810–1888*. London: Faber & Faber, 2003.
- Van Inwagen, Peter. "A Kind of Darwinism". *Science and Religion in Dialogue*. ed. Melville Y. Stewart, 2: 813–824. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Van Woudenberg, René. "Chance, Design, Defeat". *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013): 31–41.
- Van Woudenberg, René - Der Steen, Joëlle Rothuizen-van. "Both Random and Guided". *Ratio* 28 (2015): 332–348.
- Walton, John H. *The Lost World of Genesis 1: Ancient Cosmology and the Origins Debate*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.
- Whitcomb, John C. - Morris, Henry M. *The Genesis Flood: The Biblical Record and its Scientific Implications*. Philadelphia: P&R Publishing, 1961.

Winther, Rasmus Grønfeldt. "The Structure of Scientific Theories". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. Edward N. Zalta. Güz 2015 Yayını. Erişim: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/structure-scientific-theories/>.

Wise, Kurt. *Faith, Form and Time*. Nashville: B&H, 2002.

Young, Davis A. - Stearley, Ralph F. *The Bible, Rocks and Time: Geological Evidence for the Age of the Earth*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 2008.



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 yayımlanmasına 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 yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı *Kader*'e aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, "Word" formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.

- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ ve sol taraflardan 4 cm boşluk bırakılarak, en az, 12nk' satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto "Palatino Linotype" yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmaları için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde 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, editöryal 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 kaygular

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

3. Hakemlerin Sorumlulukları

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.
- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri 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 kayguların 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