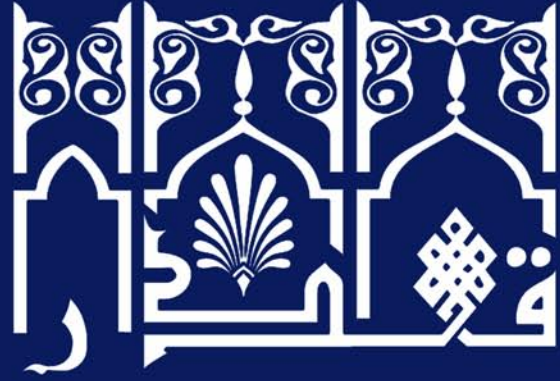


e-ISSN: 2602-2710



Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 17

Sayı | Issue : 1

Haziran | June : 2019

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



Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 17

Sayı | Issue: 1

Haziran | June 2019

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

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

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi 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 / sucr.mustafa@gmail.com
Siirt University Faculty of Theology – Siirt/Turkey

Arş. Gör. Mustafa BORSBUĞA / mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic 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

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

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

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

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / sezinelmali@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

Arş. Gör. Zeliha ULUYURT / zelihauluyurt@gmail.com
McGill U. Institute of Islamic Studies / Canada

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

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

Dr. Öğr. Ü. Abdullah DEMİR / abdillahdemir@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi 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 / maltaie@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
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies – Ankara/Turkey

Prof. Dr. Mahmut AY / may@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. Cağfer 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.arslan@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 UTESHOVICH / sultanmurat.abzhalov@kaznu.kz
Al-Farabi Kazakh Natioanal University – Kazakhstan

Dr. Ahmet Abdel MEGUID / aelsayed@syu.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.bulgen@marmara.edu.tr

Teknik İletişim / Technical Contact

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

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 Atıf Dizini
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (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 taşınmaz. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir.

Tasarım / Design

Hasan CANSIZ & Ahmet Mekin KANDEMİR



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

V Editörden
Editorial

Makaleler – Articles

- 1-14 Dr. Öğr. Üyesi Enis DOKO
Does Fine-Tuning Need an Explanation?
Hassas Ayar Açıklamaya Muhtaç mıdır?
- 15-35 Doç. Dr. Osman DEMİR
Basit ve Bileşik: Kelâmda Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Taфра Eleştirisi
Simple and Composite: Definition of Body in Kalâm and Ibn Kamâl's Criticism of Taфра
- 36-58 Doç. Dr. Fatih İBİŞ
Heidegger'in Sorusu, Descartes'in Suskunluğu ve Taşköprülüzâde'nin Cevabı
Heidegger's Question, Descartes' Silence and Tashkubrızadah's Answer
- 59-93 Doç. Dr. Murat MEMİŞ
Ebu'l-Feth Muzaffer El-Hatîb'in "Elfâz-ı Küfr" Risalesi
The Treatise "Al-Fâz Al-Kufr" of Abu Al-Fath Muzaffar Al-Khatîb
- 94-123 Doç. Dr. Harun IŞIK
Hint Alt Kıtası'nda İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme)
Kalâm Studies in the Indian Subcontinent (A Bibliographical Study)
- 124-152 Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK – Beyza AKDÜMBEK ATAN
Hükümlülerde Kader ve Kadercilik
Destiny and Fatalism in Convicts
- 153-184 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ŞAŞA
Kâdî Abdülcebbar'ın Marifetullah Teorisi
Qâdî Abd Al-Jâbbâr's Theory on Knowing Allah (Ma'Rifatullah)
- 185-206 Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜNEL
Şeytan'ın Saptırmasına İlişkin Kur'an İfadelerinin İrade Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi
The Evaluation of Quranic Statements Related to Satan Discortion in terms of Freedom of Will
- 207-227 Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZDEN
مسألة حرية الإنسان في المدرسة الكلامية الماتريدية
Mâtûrîdî Kelâm Okulunda İnsan Hürriyeti Problemi
The Problem of Human Freedom in the Mâtûrîdî Kalâm School



- 228-254 Osman Nuri DEMİR
İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme
Human in Imam Mâtürîdî: A Study on the Relationship Between Soul, Nafs And Body

Tercümeleler - Translations

- 255-271 Arş. Gör. Zeynep ŞEKER
Jan Thiele, Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: El-Hasan Er-Rassâs’ın Muhtasar Fî İsbâtî'l-A'râz'ı

- 272-294 Onur ÖZATAĞ
Richard Hartman, Vahhâbîler

Kitap Tanıtımı – Book Review

- 295-299 Berna KAVUK
Hâkim el-Cüşemî, Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl

Doktora Tez Özeti – PhD Thesis Summary

- 300-301 Dr. Fatma AYGÜN
Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı
The Possibility of Rational Knowing the Existence of God according to Mâtürîdî

Düzeltilme Notu – Correction Notice

- 302 Dr. Öğr. Üyesi Murat AKIN
16/1 (Haziran 2018) sayısında yayınlanan “Günümüzde Bazı Marjinal Mehdî Tiplerleri ve Söylem Analizleri” başlıklı makaleye ilişkin düzeltme notu.
Correction notice related to the article titled “Some Marginal Mahdi Typologies and Discourse Analyzes” and published in 16/1 (June 2018) issue.

- 303-320 Yayın Esasları
Publication Standards



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Konuşma özgürlüğü ve hakikati dile getirme olarak Yunan ve Roma metinlerinde karşılaştığımız bir terim var: *Parrhesia*. Kelimeyi meşhur eden M. Foucault, 'Kim hakikati söyleyebilir?', 'Hangi konuda hakikat söylenebilir?', '*Parrhesia*'nın iktidarla ilişkisi nedir?' ve 'Hakikati söyleyeni nasıl bir son bekler?' sorularını sorarak kelimenin imanla ve siyasetle ilişkisini kurar ve bu alanlarda hakikati dile getirenin muhtemel sonuna ilişkin yorumlarda bulunur. Hakikati dile getirmek, doğruyu dile getirmekten farklıdır. Hakikat agorada/kamusal alanda dile getirilebilecek bir şeydir ve hakikat, içinde eleştiri barındırmaktadır. *Parrhesia*'da konuşmacı aldatma yerine dürüstlüğü, sahtelik yerine hakikati, emniyet yerine ölümü, yaltaklanma yerine eleştiriyi, kendi çıkarını koruma ve kayıtsızlık yerine ahlaki ödevi tercih eder.

Hakikati dile getirmek, özgürlüğün dışavurumu olduğu için, aynı zamanda bir etik meselesidir. Hakikati söylemek aynı zamanda bir dürüstlük meselesidir. Bu da hakikati dile getirenin buna öncelikle kendisinin inanmasını ve hakikati eğip bükmeden dile getirmesini gerektirir. Yani cesaret hakkında söylev yetmez, cesur olmak da gerekir. Tıpkı Sokrates'in savunmasında dile getirdiği gibi:

"Atinalılar! Parlak ve gösterişli deyimlerle söylevler çekecek değilim. Yalnızca dilimin ucuna gelen sözcükleri allayıp pullamadan söyleyeceğim. İçinizden kimse benden doğrudan başka bir şey beklemesin."

Hakikati söylemenin taşıdığı risklere rağmen bunu kamusal alanda seslendirme cesareti gösterenlerin yanı sıra; Kur'an hakikati batıl olanla karıştırarak pazarlayan söz kalpazanlarından da bahsetmektedir. Bunun için kullandığı terim *iltibastır* (Bakara, 42; Al-i İmrân, 71; En'âm, 9, 65, 137). Aynı şekilde hakikati gizleyerek insanlara parlatılmış geçmiş ve gelecek pazarlayan yanaşık tipolojilerden de bahsedilmekte ve bunlara *kuranâ* (tekili *karîn*) adı verilmektedir (Fussilet, 25). İlahi mesajdan/hakikatten yüz çevirenlere bir şeytanın musallat edileceği (Zuhruf, 36) ve onun ilgili kişinin sıkı bir dostu olacağı (*karîn*) ve onu cehennemî bir yaşama sürükleyeceği (Kâf, 23) anlatılmaktadır. Hakikati hem batılla karıştıran hem de aslı astarı olmayan geçmiş ve gelecek kurgularıyla insanları güdümlerine alan iki farklı hakikat tahripçisine karşı ise Kur'an insanları uyarmaktadır.

Hakikatin insanlarla doğrudan paylaşılması gerektiğini, bir yayın ilkesi olmanın ötesinde, bir etik prensip olarak benimseyen KADER ekibi olarak, bu girişin günümüzde her zamankinden çok daha büyük anlamlar taşıdığına inanıyorum. Elinizdeki sayının hakikatin hepimize temel yol gösteren olarak tebellür etmesine hizmet etmesini temenni ediyorum. Sayımıza yazılarıyla katkıda bulunan bütün yazarlarımıza müteşekkirim. Yazıların teslim alınıp yayın aşamasına kadar büyük özveriyle katkıda bulunan editörler kurulundaki arkadaşlarıma emekleri için teşekkür ediyorum.

Yeni sayımızın kültür dünyamıza katkıda bulunması ve hayırlar getirmesi dileklerle...

Editörler a.

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN



DOES FINE-TUNING NEED AN EXPLANATION?

Enis DOKO

Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İstanbul
Assistant Professor, Ibn Haldun University, School of the Humanities and Social Sciences, Istanbul

enisdoko@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9021-6021

Abstract

Contemporary physics has shown that the universe is fine-tuned for life i.e. of all the possible ways physical laws, initial conditions and constants of physics could have been configured, only an extremely small range is capable of supporting life. Some theists have argued that fine-tuning can be used as a premise in a design argument for the existence of God, while some other scientists and philosophers have argued that fine-tuning provides an evidence for a multiverse, a hypothesis which claim that there is more than one universe. Both approaches assume that fine-tuning require some kind of explanation. Despite the initial appeal some philosophers and scientists have denied the need of explanation for the fine-tuning. They either deny that the universe is fine-tuned for existence or else think that we should not be surprised that universe is fine-tuned, and therefore should not search for explanation. In this paper we analyse some of these claims and try to show that neither of them succeeds in demonstrating that fine-tuning does not need an explanation.

Keywords: Philosophy of Religion, Fine-tuning, Teleological Argument, Multiverse, Arguments for Theism, Naturalism.

HASSAS AYAR AÇIKLAMAYA MUHTAÇ MIDİR?

Öz

Çağdaş fizik evrenimizin yaşam için hassas ayarlı olduğunu göstermiştir. Evrenin yaşam için hassas ayarlı olması demek fizik yasaları, başlangıç koşulları ve temel fizik sabitlerinin alabileceği muhtemel değerlerden çok azı yaşama izin vermesi demektir. Bazı teist düşünürler hassas ayarın Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilebilecek Tasarım kanıtlarında öncül görevi görebileceğini iddia etmişlerdir. Diğer taraftan bazı felsefeci ve bilim insanları hassas ayar gözleminin birden fazla evrenin var olduğunu savunan çok evrenler hipotezini desteklediğini iddia etmişlerdir. Bu iki yaklaşım da hassas ayarın bir açıklamaya muhtaç olduğunu varsayımını yapar. İlk bakışta bu varsayım makul gözüktü de bazı felsefeci ve bilim insanları hassas ayarın bir açıklamaya muhtaç olduğu iddiasını reddetmişlerdir. Bu yaklaşımı savunanlar ya evrenin yaşam için hassas ayarlı olmadığını ya da evrenin hassas ayarlı olmasına şaşırılmamız gerektiğini, dolayısı ile hassas ayarın bir açıklamaya ihtiyaç duymadığını iddia etmişlerdir. Bu makalemizde bu iddialarının bir kısmını ele alarak değerlendirecek ve hassas ayarın açıklamaya muhtaç olmadığını temellendirmede başarısız olduklarını göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Hassas Ayar, Teleolojik Kanıt, Çok-Evrenler, Teizm Lehindeki Argümanlar, Doğalcılık.

Atf / Cite as: Doko, Enis. "Does Fine-Tuning Need an Explanation?". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 1-14.

1. Introduction

Teleological or design arguments are a form of argument which seek to demonstrate the existence of Grand Designer i.e. God based on some feature of the universe which seems to exhibit purpose or order. Teleological argument is one of the classic argument forms for the existence of God, and has been defended by many prominent thinkers such as Platon, Stoics, Ghazali, Ibn Rushd, Thomas Aquinas, Newton, Leibnitz; and criticized by Lucretius, Hume, Kant, Soren Kierkegaard. This argument was especially popular in Muslim thinking, since it seems to be suggested by many passages in Quran. Therefore Ibn Rushd named the argument "Quranic argument" (the arguments from *inaya* and *ikhtira*).

After the criticisms of Hume and Kant and rise of positivist critique of metaphysics the teleological argument lost its popularity. However, after 1970s the argument made a comeback in a new form. Physicists recognized that the universe seems to be extremely fine-tuned for the emergence of life. This new argument is not based in analogy and is formulable rigorously in Bayesian or abductive forms. In this paper we will analyse an abductive form of teleological argument, based upon examples of fine-tuning. After briefly reviewing the fine-tuning of the universe for life and the argument based on it, we defend the argument against the objections which deny the need for explanation of the fine-tuning.

This article does not reflect an insufficiency in terms of meeting the standards of this journal to a certain degree. On that note its main argument is clearly stated at the beginning and the positions of some physicists are very well-exposed. However, the reader needs to be sign-posted about the flow of the argument. In particular, the reasoning behind the selection of these 6 objections to the fine-tuning arguments needs to be made clear. The reason why the author chose these particular six objections is not clearly stated and also the reason why some other arguments are ignored is not contextualized. This is a major drawback since Derek Parfit's article titled "Why Anything? Why This?" seems to be quite relevant to the argumentation demonstrated in this article. The author needs to consider the arguments provided by Derek Parfit within the context of the need to explain fine-tuning. In this regard, the contemporary physicists' observations with regards to the possible worlds, also, need to be addressed. Another minor point is that at times the arguments are not clearly exposed to the reader: for instance "Hospitable universes are special not only because they support life, but also because they alone exhibit attributes such as morality, aesthetics, consciousness etc. Thus it seems that fine-tuning requires an explanation beyond pure chance". Another place the sense of argumentation needs to be made clear is the following: "Criteria 5 is also insufficient: the maximum mass of the star should be greater than the minimum mass of the star. And Criteria 2, 3 and 5 are wrong - and of course many crucial criteria are missing". If, and only if, the author tackles these issues, I would recommend publishing this article in the journal.

2. The Fine-Tuning of the Universe for Life

A universe capable of sustaining life must be able to support beings which are able to reproduce and to store and use energy. These are necessary but not sufficient conditions for the emergence of intelligent life. Such conditions can only be provided by a universe exhibiting stable energy sources and a rich chemistry capable of yielding molecular structures, reproduction and the storage of energy. In the 1970's - after classic papers by Carter¹, Carr and Rees², Paul Davies³ and the extensive study of Barrow and Tipler⁴ - physicists realized that the set of possible laws, constants and initial conditions of the universe conducive to the emergence of stable energy sources (stars) as well as chemistry, and therefore life, is extremely small. This was termed the 'fine-tuning' of the universe for life. Since 1970's the examples of fine-tuning increased extensively⁵, and physicists and philosophers have sought to account for - or questioned whether we need account for - fine-tuning. Our aim in this paper is to assess whether fine-tuning requires an explanation

Examples of fine-tuning can be categorised three-fold:

1. The fine-tuning of the laws of nature.
2. The fine-tuning of the fundamental physical constants.
3. The fine-tuning of the initial conditions of the universe.

In the next subsections we will provide several examples from each of these categories.

2.1. The fine-tuning of the laws of nature

The first category of examples of fine-tuning are due to the laws of nature. Were the fundamental laws governing the universe different, the universe probably would have been sterile. To illustrate, let's take the two of the four fundamental forces:

Electromagnetic Force: Electromagnetic Force is a long-range force between charged objects. It is attractive for opposing and repulsive for the like charges. Mathematically it has a similar structure to gravitational force: $F = kqQ/r^2$, where F denotes the electromagnetic force, q and Q are charge magnitudes, k is a

¹ B. Carter, "Confrontations of Cosmological Theories with Observational Data", *IAU Symposium*, Vol. 63, ed. M.S. Longair M. S. D. (Reidel:Dordrecht, 1974): 291-298.

² B. Carr and M. Rees, "The anthropic principle and the structure of the physical World", *Nature*, 278, (1979): 605-612.

³ P. Davies, "The anthropic principle", *Prog. Part. Nucl. Phys.*, 10, (1989): 1 - 38.

⁴ J.D. Barrow and F.J., Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, (Oxford: Clarendon Press, 1986).

⁵ For technical reviews of the progress in the field, the reader may consult: J. Hogan, "Why the universe is just so", *Reviews of Modern Physics*, 72-4, (2000):1149-1161; L. Barnes, "Fine-tuning of the universe for life", *Publications of the Astronomical Society of Australia*, 29-4, (2013): 529-564. For popular level presentations see: M. Rees, *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe*, (London: Weidenfeld & Nicolson, 1999); P. Davies, *The Goldilocks Enigma*, (Houghton: Mifflin Harcourt, 2007).

constant determining the strength of the force, and r is the distance between the charges. It is the force which holds negatively charged electrons around a positively charged nucleus. Thus, were there no electromagnetic force, or were it attractive for like charges, and repulsive for opposing charges, the formation of atoms would have been precluded. Thereby, we would have neither chemistry nor stable energy sources, and life would subsequently not have been possible.

Strong Nuclear Force: Strong Nuclear Force is a short-range force that holds together the positively charged protons and neutral neutrons in the nucleus of an atom. Were there no strong force, or were it repulsive or weaker than the electromagnetic force, no atom but for Hydrogen would have formed. Consequently, no life would have been possible. On the other hand, were it long-range (like gravity or the electromagnetic force) atoms would again not have formed, as such would have instead resulted in large, spherical and uniform structures.

The fine-tuning of the laws of nature is not limited to the two fundamental forces discussed above. Other two are important as well, without gravity stars would not have formed, without weak nuclear force stars would not be able to form the heavy elements necessary for the rich chemistry. If Pauli exclusion principle did not exist, we would not have a stable atom and hence no chemistry. These are just representative examples.

2.2. The fine tuning of the fundamental physical constants

Even assuming our actual laws of nature, such laws do not guarantee the emergence of life. Besides the laws, fundamental physical constants must also fall within a narrow range of values. Here is Stephen Hawking and Leonard Mlodinow's explanations of the fine-tuning of the fundamental physical constants:

Most of the fundamental constants in our theories appear fine-tuned in the sense that if they were altered by only modest amounts, the universe would be qualitatively different, and in many cases unsuitable for the development of life. . . . The emergence of the complex structures capable of supporting intelligent observers seems to be very fragile. The laws of nature form a system that is extremely fine-tuned, and very little in physical law can be altered without destroying the possibility of the development of life as we know it. Were it not for a series of startling coincidences in the precise details of physical law, it seems, humans and similar life-forms would never have come into being.⁶

Let us provide some examples of the fine-tuning of the fundamental physical constants.

The cosmological constant (Λ): This term arises from Einstein's equation of general relativity and regulates the expansion rate of the universe. If it has a positive value, it acts as a repulsive force yielding the expansion of space; if negative, it acts as an attractive force contracting space. Quantum Field Theoretical predictions are 10^{120} times greater than the observed value - undoubtedly the

⁶ S. Hawking and L. Mlodinow, *The Grand Design*, (New York: Bantam Books, 2010): 160-161.

greatest estimation error in physics. Hence, there must be some cancellation mechanism which matches with the quantum vacuum term in the first 120 decimal places, as explained by Weinberg:

There may be a cosmological constant in the field equations whose value just cancels the effects of the vacuum mass density produced by quantum fluctuations. But to avoid conflict with astronomical observation, this cancellation would have to be accurate to at least 120 decimal places. Why in the world should the cosmological constant be so precisely fine-tuned?⁷

If this cancellation mechanism matched one less decimal place with the effects of vacuum mass density, it would preclude life.⁸ As demonstrated by Weinberg, even a small increase in the cosmological constant would inhibit the formation of galaxies, and hence stars.⁹ On the other hand, were it smaller, the universe would have collapsed prior to the possible emergence of life.

The Dimensionality of the universe (D): Our universe has three observable¹⁰ spatial and one temporal dimension. This is the only combination capable of sustaining life. Had there been an additional temporal dimension no massive particle would have been stable¹¹, and chemistry would thus have been impossible. Similarly, a difference in the number of spatial dimensions would have yielded the instability of atoms and planets¹², rendering life impossible.¹³

2.3. The fine tuning of the initial conditions of the universe

The fate of the universe is not only determined by the laws of nature and the fundamental constants, but is also sensitive to its initial boundary conditions. And it turns out that initial and boundary conditions also appear to be fine-tuned. Here is an example:

The amplitude of primordial fluctuations (Q): This is the energy required to break up and disperse an instance of the largest structures - i.e. galactic clusters - expressed as a fraction of the rest mass energy of that structure. It is a dimensionless constant with the value $Q \approx 10^{-5}$. Were it smaller than 10^{-6} , gas would never condense into gravitationally bound structures, thereby inhibiting the formation of stars. On the other hand, were it greater than 10^{-5} , the universe

⁷ S. Weinberg, *The first three minutes: a modern view of the origin of the universe*, (New York: Basic Books, 1977): 186-187.

⁸ P. Davies, *The Goldilocks Enigma*, 166-170

⁹ S. Weinberg, "Anthropic Bound on the Cosmological Constant", *Physical Review Letter*, 59, (1987): 2607.

¹⁰ There may be unobservable small spatial dimensions as predicted by string theory. But presence of unobservable dimensions does not effect our argument, what matter is the number of dimensions felt by atoms. And even in string theory date number must be three as it is an experimental fact.

¹¹ J. Dorling, "Dimensionality of time", *American Journal of Physics*, 38 (1970): 539.

¹² P. Ehrenfest, "Can atoms or planets exist in higher dimensions?", *Proceedings of the Amsterdam Academy*, 20 (1917): 200-203.

¹³ For more careful analysis of fine tuning of dimensionality of space-time reader may want to consult: M. Tegmark, "On the Dimensionality of Spacetime", *Classical and Quantum Gravity*, 14, (1997): L69-L75.

would be turbulent and violent: in the early universe structures greater than galaxies would have formed which would not have fragmented into stars, but rather would have created giant black holes greater than clusters of galaxies.¹⁴Life would have been impossible in either scenario.¹⁵

We should not that this is not the sole example of the fine-tuning of the initial conditions. Other examples such as initial entropy of the universe (S) can be provided.

3. Fine Tuning as an Evidence for Theism

The examples of fine-tuning outlined prompt the questions of whether they require explanation, and of what such an explanation may be. If one can show that fine-tuning requires explanation, and that theism provides a comparably superior explanation than its alternatives, then we will have an inference to the best explanation type of argument in favour of theism. Such argument can be expressed in premises as:

1. The fine-tuning of the universe requires explanation.
2. There is a theistic explanation: that God designed the universe for the emergence of life.
3. There is no comparably satisfying non-theistic explanation of why universe is fine-tuned.
4. Therefore, the fine-tuning of the universe provides evidential support for theism.

In this article we will concentrate on the first premise. The first premise initially seems very compelling. Given that an extremely small subset of possible configurations of physical laws, constants and initial conditions permits life, our universe's membership of that subset seems very surprising. Nearly all the physicists and philosophers who are aware of the fine-tuning of the universe agree that this peculiar fact requires some kind of explanation. The *prima facie* need for explanation inheres in the magnitude of the improbabilities. As explained above, for example, the cosmological constant must be set to precision of 1 in 10^{120} . Let us try to imagine how small this number is. In one centimeter there are 100 million of atoms, and every atom is composed of electrons, protons and neutrons. And there are billions, billions of stars in each galaxy. And our universe contains more than hundred billions of galaxies. Given these you can imagine how many particles are there in the universe. Therefore choosing one particular particle of this universe

¹⁴ M. Rees, *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe*, 115.

¹⁵ For more technical and careful analysis of the fine-tuning of the amplitude of primordial fluctuations look at: M. Tegmark and M. Rees, "Why Is the Cosmic Microwave Background Fluctuation Level 10^{-5} ?", *The Astrophysical Journal*, 499, (1998): 526.; M. Tegmark, A. Aguirre, M. Rees, F. Wilczek, "Dimensionless constants, cosmology, and other dark matters", *Physical Review D*, 73, (2006): 023505.

and getting it by chance alone seems impossible. But the probability of choosing some particular particle by chance is billions and billions of times higher than the probability of 1 in 10^{120} . Given the improbability of even choosing one hidden particular grain of sand in a desert randomly, we believe that reader can easily grasp how improbable 1 in 10^{120} . And this is one among many fine-tuned parameters and laws. If the chance of having these parameters was, for example 1 in 10, instead of probabilities like 1 in 10^{120} , one could say that it does not require any explanation and probably nobody would make any design inference, but simply the odds are too much to ignore.

Despite the initial appeal some philosophers and scientists have denied the need of explanation for the fine-tuning. They either deny that the universe is fine-tuned for existence or else think that we should not be surprised that universe is fine-tuned, and therefore should not search for explanation. Let us evaluate each of these claims.

4. Pure Chance

One frequent response is to deny the need for explanation by pointing to the fact that any other individual possible universe is equally as unlikely as our own. According to this approach, given that other possible values of constants are as unlikely as our own, we need not search for any additional explanation besides chance¹⁶. Consider the following analogy: suppose that Emre wins a lottery in which ten million people participate. Certainly, Emre's winning the lottery is a very low probability event, but since any other person's chance of winning the lottery is of as equally low probability as Emre's, we need not search for any special explanation of his win. Pure chance is enough to explain Emre's winning the lottery. Similarly, this response continues, the fine-tuning of our universe may be considered the result of a cosmic lottery which similarly can be adequately explained as pure chance.

We should agree that improbable events can be surprising or unsurprising. For instance, compare a monkey's typing of "To be or not to be!" to its typing of "e4 t5 ghfdsfg 5%0". Both are equally improbable in respect of having the same form – comprised of 19 characters each from a standard keyboard. But the first sentence's meaningfulness is a special feature which renders it *surprisingly* improbable. Or, if we return to lottery analogy, suppose that Emre wins the lottery repeatedly (example 20 times), and that we come to learn that he is a good friend of the owner of the lottery. Should we not thereby be surprised by his individual victory and feel compelled to seek an alternative explanation than pure chance? Seemingly so. But fine-tuning seems similarly surprising. We ought to consider not merely the probability of our universe in contrast to other potential universes, but rather probability of a life-supporting universe in contrast to life-prohibiting universes. Given that emergence of life supporting universes are extremely unlikely in comparison to life prohibiting ones, and this universe's turning out to be life

¹⁶ J. Koperski, *Physics of Theism*, (Oxford: Wiley-Blackwell, 2014): 66.

supporting seems to be very unlikely. First, like Emre's winning the lottery 20 times, our case seems to be one in which we have won the "cosmic lottery" several dozen times, given that there are many independent parameters which could make life impossible. Second, a universe being hospitable to life seems a special outcome compared to inhospitable universes, as does Emre's being a friend of the owner of lottery or a monkey's typing of "To be or not to be!". Hospitable universes are special not only because they support life, but also because they alone exhibit attributes such as morality, aesthetics, consciousness etc. Thus it seems that fine-tuning requires an explanation beyond pure chance.

5. The Weak Anthropic Principle

Another means of denying the need for an explanation of fine-tuning is to appeal to the so-called 'Weak Anthropic Principle'. According to the weak version of the Anthropic Principle, if the physical laws and constants were not fine-tuned for life, we would not have been here to discover it. Therefore we should be unsurprised by the universe's being fine-tuned for life, for we could not observe any universe other than that which was hospitable to our existence. This is precisely what we should expect; therefore, no explanation of fine-tuning is required.¹⁷

This objection is now rarely defended, because it seems to be fallacious. Compare saying that a person jumping from the fiftieth floor and surviving the crush should not be surprised, for if he had not survived he would not have been here to question his survival¹⁸. This is absurd: surviving the jump from fiftieth floor is a rare event which would definitely require an explanation. That a survivor could not question his survival had he not survived does not eliminate the need for explanation. Similarly, what is surprising about our universe is not merely that it is observable by us, but rather the occurrence of a very low probability outcome that we do observe.

6. Other Forms of Life are Possible

One common objection to the fine-tuning argument is that it makes an anthropocentric assumption that only familiar life forms are possible. According to this line of objection, however, there may be possible exotic life forms in universes which we assume are inhospitable to life (Stenger, 2004: 177- 178).

This objection is based on a misunderstanding of the argument. The argument does not make this assumption. As we discussed above, the basic assumption of fine-tuning is the claim that life can emerge only in the universes where physical conditions permit beings which can reproduce, store and use energy. These are

¹⁷ Barrow and Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, 1-2.

¹⁸ A similar analogy familiar from the literature is Leslie's Firing Squad analogy: J. Leslie, "How to draw conclusions from a fine-tuned cosmos", *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest For Understanding*, ed. R. J. Russell, W. R. Stoeger and G. V. Coyne, (Vatican City State: Vatican Observatory Press, 1988): 297-312.

very minimal requirements for lifeforms. And these features can be realised only in universes where there are chemical elements for forming some sorts of molecules and stable energy sources. Thus the only assumption made by the defender of the fine-tuning argument is that life can only emerge in universes exhibiting stable energy sources. If the objector believes even these minimal conditions too stringent, he at least seems under some burden to expound upon the possible nature of such exotica.

7. The Monkey God Objection

Victor Stenger has objected to the fine-tuning argument on the basis of his 'MonkeyGod' computer program.¹⁹ MonkeyGod is a program which chooses random values for the masses of electrons and protons, as well as the strengths of the electromagnetic force and the strong nuclear force from a given probability density function. He uses 8 different life-permitting criteria:

1. The radius of the electron orbit should be at least 1000 times the radius of a nucleus.
2. The energy of an electron in atom should be less than one thousandth of its nuclear binding energy.
3. The fine structure constant should be smaller than 11.8 times the strong force coupling constant, ensuring a stable nuclei.
4. Stars should have longer lives than 10 billion years.
5. The maximum mass of stars should be at least 10 times greater than the maximum mass of planets.
6. The minimum mass of a planet must be at least 10 times smaller than maximum mass of a planet.
7. The length of a planetary day should at least 10 hours.
8. The length of a year should be greater than 100 days.

He deems the satisfaction of the criteria as necessary conditions for hospitability to life. Stenger claims that his program demonstrates that the emergence of life-permitting universe is not unexpected.

However, Stenger's Monkey God is far from establishing that the universe is not fine-tuned for life. First, his model does not consider the fine-tuning of the laws of nature and the initial conditions of the universe. At most his code can show that the four parameters he uses (mass of electrons, mass of protons, and strength of electromagnetic and strong nuclear forces) are not fine-tuned. But even in this regard he fails. The criteria 7 and 8 are irrelevant: the length of a year or day is an unimportant factor effecting life in general. Criteria 5 is also insufficient: the maximum mass of the star should be greater than the minimum mass of the star.

¹⁹ V. Stenger, *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe is Not Designed for Us*, (Amherst N.Y: Prometheus Books, 2011): 233-244.

And Criteria 2, 3 and 5 are wrong - and of course many crucial criteria are missing²⁰.

This is enough to render his analysis incorrect, but even his probability density function is biased. He uses a logarithmic prior, overestimating the low values of constants where life is possible. Moreover, he centres his range around our universe, essentially making his model biased towards life permitting universes. Lastly his choice of cut-offs for the parameters seems to be arbitrary and not sufficiently high given that there is no limit to their possible values. Given this it seems clear that Stenger's simple model is defective, biased and unthreatening to the fine-tuning argument.

8. The Changing Single Variable Objection

One further objection, again due to Victor Stenger, is that the hypothesis of fine-tuning is based upon an analysis involving variation of one variable whilst keeping others constant:

...the examples of fine-tuning given in the theist literature . . . vary one parameter while holding all the rest constant. This is both dubious and scientifically shoddy. As we shall see in several specific cases, changing one or more other parameters can often compensate for the one that is changed.²¹

This objection is doubly wrong. First, even were Stenger's claim that fine-tuning calculations are based upon varying single parameters correct, it would not follow that the fine-tuning hypothesis is misguided. Considering multiple parameters may and most probably will lead to bigger parameter spaces of life-prohibiting universes. Moreover, Stenger's claim that only a single variable is varied, whilst others are held constant is clearly wrong. Most of the fine-tuning papers vary more than one variable. For example Tegmark, Aguirre, Rees and Wilczek's paper considers a 7-parameter phase space.^{22 23}

9. Normalisability objection

Lydia McGrew, Timothy McGrew, and Eric Vestrup claim that the probabilities given in the argument for fine-tuning are formally incoherent because they are not normalisable.²⁴ In order to understand this objection, let us start with a basic example. Think of a fair dice for which, given the Principle of Indifference, the probability of rolling any number is 1/6. Adding the outcomes probabilities gives 1. If all the outcome's probabilities sum to 1, we say that they are 'normalised'. Normalisability is a necessary condition of any coherent Kolmogorovian

²⁰ L. Barnes, "Fine-tuning of the universe for life".

²¹ V. Stenger, *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe is Not Designed for Us*, 70.

²² M. Tegmark, "Dimensionless constants, cosmology, and other dark matters".

²³ For a more detailed and complete critique of Stenger's work the reader may consult: L. Barnes, "Fine-tuning of the universe for life".

²⁴ T. McGrew, L. McGrew, and E. Vestrup, "Probabilities and the fine-tuning argument: a sceptical view", *Mind*, 110, (2001): 1027-1038.

probabilistic judgment. In general for any system, with n equally likely outcomes, the normalized probabilities are given by $1/n$. Whilst any probability with a finite range of variables can be easily normalized, infinite sample spaces ($n \rightarrow \infty$) prove more problematic:

Probabilities make sense only if the sum of the logically possible disjoint alternatives adds up to one—if there is, to put the point more colloquially, some sense that attaches to the idea that the various possibilities can be put together to make up one hundred percent of the probability space. But if we carve an infinite space up into equal finite-sized regions, we have infinitely many of them; and if we try to assign them each some fixed positive probability, however small, the sum of these is infinite.²⁵

According to the objection, the fundamental constants used in fine-tuning argument - such as strength of gravitational force or the dimensionality of universe - seems to be unbounded: that is, they can take any value starting from zero up to infinity. Given the Principle of Indifference (that all the possible outcomes are equally likely), the normalizability condition seems to be impossible to satisfy. If we assign any finite number (no matter how small) as the probability to the possible outcomes of these constants, we result in infinite total probabilities. On the other hand if we assign zero probability to all the possible outcomes, we end up having total probabilities of zero. Thus - the objection claims - since they are not normalizable, the fine-tuning argument's main claim that life-permitting universes are extremely unlikely is meaningless.

There are two possible replies to this objection. First, the defender of the fine-tuning argument may reject the Principle of Indifference. In most of the real calculations of the possible ranges of the constants of nature an appropriate cut off is chosen, such that the values above this cutoff are assigned zero probability. Lydia McGrew, Timothy McGrew, and Eric Vestrup assume that only non-arbitrary comparison for a physical constant is to take all their logically possible values. But there may be other non-arbitrary ways to compare them. One may give some physical arguments for restricting them to some finite range. Or one may choose a cut-off value, based upon the observation that the higher outcomes produce the same result. For example, if the strength of the electromagnetic force is greater than the strong nuclear force, then atoms with higher atomic numbers than hydrogen cannot be formed, because protons cannot be held at the nucleus. Hence physicists may choose to restrict the strength of the electromagnetic force with that of the strong nuclear force, and to calculate the fine-tuning of the strength accordingly. Or if the strength of the gravity is stronger than a certain value, the universe will collapse after the big bang prior to the formation of galaxies. One may thus want to restrict the strength of the gravity below the smallest value for which a universe collapses before galaxies are formed.

²⁵ T. McGrew et al, "Probabilities and the fine-tuning argument: a sceptical view", 1030.

Secondly, although McGrews and Vestrup do not openly state as such, they also assume the principle of countable additivity.²⁶ The principle of countable additivity states that for any countable probability outcomes, the probability of any disjunction of these outcomes is equal to the sum of the corresponding probabilities of these alternatives. Whilst principle of countable additivity clearly applies to systems with finite outcomes, it is not clear whether it is also applicable to infinite probability spaces. Hence a defender of the fine-tuning may reject Principle of countable additivity instead of the principle of indifference. If the principle of countable additivity is not valid, then we can assign zero probabilities to each of the states and claim that the total probability nevertheless equals one. For example, assume we have a single electron in spatially infinite universe, if the velocity of the electron is completely known (hence it is in plain wave state) and its position completely unknown. The probability of finding this electron in any particular point in space will be zero. But nevertheless it will definitely be somewhere in the universe. Hence the principle of countable additivity seems to fail for the electron in infinite space, and therefore we can say that it also fails for the case of the fine-tuning of physical constants. Therefore, the normalisability objection fails.

To conclude, the ranges of the fundamental constants can be restricted to finite sizes using non-arbitrary cut offs, hence solving the problem of the normalisability. If the objector is willing to press the objection and claim that all the cut offs are *ad hoc*, and insists upon an infinite range, the normalisability objection can alternatively be handled by rejecting the Principle of Countable additivity in cases of infinite equiprobable outcomes.

Conclusion

Modern physics has shown that the universe is fine-tuned for life: that of all the possible ways physical laws, initial conditions and constants of physics could have been configured, only an extremely small range is capable of supporting life. Despite the initial appeal some philosophers and scientists have denied the need of explanation for the fine-tuning. They either deny that the universe is fine-tuned for existence or else think that we should not be surprised that universe is fine-tuned, and therefore should not search for explanation. In this paper we analysed six objection which follow these strategies: the claim that pure chance can account the fine-tuning, weak anthropic principle objection, the charge of anthropocentricity, the normalisation objection and Strenger's single variable and monkeygod objections. We tried to show that neither of these objections are capable of undermining the need for explanation of fine-tuning of the universe.

²⁶ A. Plantinga, *Where the conflict really lies*, (New York: Oxford University Press, 2011).

References

- Barnes, L. "Fine-tuning of the universe for life". *Publications of the Astronomical Society of Australia*, 29/4, (2013): 529-564.
- Barrow, J. D. and Tipler, F. J. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Carr, B. and Rees, M. "The anthropic principle and the structure of the physical World". *Nature*, 278, (1979): 605-612.
- Carter, B. "Confrontations of Cosmological Theories with Observational Data". *IAU Symposium, Vol. 63*. ed. M. S. Longair, 291-298. D. Reidel: Dordrecht, 1974.
- Collins, R. "Evidence for fine tuning", *God and Design: The teleological argument and modern science*. ed. N. Manson, Abingdon: Routledge, 2003.
- Collins, R. "The Teleological Argument: An Explanation of the Fine-Tuning of the Universe", *The Blackwell Companion to Natural Theology*, ed. W. L. Craig and J. P. Moreland, Chester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Davies, P. *The accidental universe*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Davies, P. *God and The New Physics*. London: Penguin Books, 1984.
- Davies, P. "The anthropic principle". *Prog. Part. Nucl. Phys.*, 10, (1989): 1 – 38.
- Davies, P. *The Goldilocks Enigma*. Houghton: Mifflin Harcourt, 2007.
- Dawkins, R. *The God Delusion*. New York: Mariner Books, 2008.
- Dorling, J. "Dimensionality of time". *American Journal of Physics*, 38, (1970): 539.
- Ehrenfest, P. "Can atoms or planets exist in higher dimensions?". *Proceedings of the Amsterdam Academy*, 20, (1917): 200-203.
- Ellis, G. "Opposing the multiverse". *Astronomy & Geophysics*, 49/2, (2008): 2.34.
- Hacking, I. "The inverse gambler's fallacy: the argument from design. The anthropic principle applied to Wheeler universes". *Mind*, 96, (1987): 331-340.
- Hawking S., and Mlodinow, L. *The Grand Design*. New York: Bantam Books, 2010.
- Hogan, J. "Why the universe is just so". *Reviews of Modern Physics*, 72/4, (2000): 1149-1161.
- Koperski, J. *Physics of Theism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.
- Laudan, L. "A Confutation of Convergent Realism". *Philosophy of Science*, 48/1, (1981): 19-49.
- Leslie J., "How to draw conclusions from a fine-tuned cosmos", *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest For Understanding*, ed. R. J. Russell, W. R. Stoeger and G. V. Coyne, 297-312, Vatican City State: Vatican Observatory Press, 1988.
- Leslie, J. *Universes*. London: Routledge, 1989.

- McGrew, T., McGrew, L., and Vestrup, E. "Probabilities and the fine-tuning argument: a skeptical view". *Mind* 110, (2001): 1027-1038.
- Parfit, D. (1998). Why anything? Why this?. London Review of Books, Jan 22, 24-27.
- Penrose, R. *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds and Laws of Physics*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Penrose, R. *The Road To Reality*. Jonathan Cope: London, 2004.
- Penrose, R. (2006). "Before the big bang: An outrageous new perspective and its implications for particle physics." *Proceedings of EPAC 2006*, (2006):2759-2767.
- Plantinga, A. *Where the conflict really lies*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Rees, M. *Just Six Numbers: The Deep Forces that Shape the Universe*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1999.
- Smart, J. J. C. "Laws of nature and cosmic coincidence". *The Philosophical Quarterly* 35/140, (1985): 272-280.
- Smart, J. J. C. *Our Place in the Universe: A Metaphysical Discussion*. Oxford: Blackwell, 1989.
- Stenger, V. "Is the universe fine-tuned for us." *Why Intelligent Design Fails: A Scientific Critique of the New Creationism*. ed. M. Young and T. Edis, 172-184, NJ: Rutgers University Press, 2004.
- Stenger V. *The Fallacy of Fine-Tuning: Why the Universe is Not Designed for Us*. Amherst N.Y: Prometheus Books, 2011.
- Tegmark, M. "On the Dimensionality of Spacetime". *Classical and Quantum Gravity*, 14, (1997): L69-L75.
- Tegmark, M. and Rees, M. "Why Is the Cosmic Microwave Background Fluctuation Level 10^{-5} ?" *The Astrophysical Journal*, 499, (1998): 526.
- Tegmark, M. "Parallel Universes". *Scientific American*, 288, (2005): 40-51.
- Tegmark M., Aguirre A., Rees M., Wilczek F. "Dimensionless constants, cosmology, and other dark matters". *Physical Review D*, 73, (2006): 023505.
- Weinberg, S. *The first three minutes: a modern view of the origin of the universe*. New York: Basic Books, 1977.
- Weinberg, S. "Anthropic Bound on the Cosmological Constant". *Physical Review Letter*, 59, (1987): 2607.



BASİT VE BİLEŞİK: KELÂMDA CİSMİN TANIMI ve İBN KEMÂL'İN TAFRA ELEŞTİRİSİ

Osman DEMİR

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara
Associate Professor, University of Ankara Hacı Bayram Veli, Polatlı Theology Faculty, Ankara
Post-Doc Fellow, University of Bonn, Alexander von Humboldt Kolleg for Islamic Intellectual
History, Germany

demirosman1974@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3851-0439

Öz

Kelâmcılar metafizik ilgilerinin bir neticesi olarak erken dönemden itibaren tabiatla ilgilenmeye başladılar ve düalist ve materyalist akımların da etkisiyle âlemin yapısını ve işleyişini izah etmeye çalışan çeşitli teoriler ortaya attılar. Zaman içinde teorik fiziğe dair pek çok konu kelâmın vazgeçilmez bir parçası haline geldi ve temel ilkelerin ispatı yönünde kullanıldı. Böylece kelâm kitapları cismin tanımı yanında zaman, mekân, hareket ve mesafe gibi fizik konuları ayrıntılı biçimde içermeye başladı. Bu makalede öncelikle ilk dönemden itibaren kelâmcıların yaptığı cisim tanımları özetlendikten sonra İbn Kemâl'in Türkiye Kütüphanelerinde farklı isimlerle pek çok nüshası bulunan tafra risalesi tanıtılacaktır. Bu risalenin girişinde başlıca cisim tanımlarını sıralayan İbn Kemâl sonra da bilfiil sonlu bölünmeye inanan kelâmcılar ile bilfiil sonsuz bölünmeyi kabul eden Nazzâm'ın görüşlerini mukayese etmektedir. Her iki grubun temel delillerini gerekçeleri ile aktararak eleştiriye açık yönlerini belirtmektedir. İbn Kemâl cisim tanımının zorunlu bir sonucu olarak gördüğü tafra fikrini çeşitli açılardan incelerken Kutbüddîn er-Râzî'nin görüşlerini de gözden geçirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İbn Kemâl, Atomculuk, Tafra, Nazzâm.

SIMPLE AND COMPOSITE: DEFINITION OF BODY IN KALÂM AND IBN KAMÂL'S CRITICISM OF TAFRA

Abstract

The *mutakallimûn*, who began to take care of nature as a result of their metaphysical concerns from the early period and with the influence of the dualist and materialist groups, suggested various theories that attempt to explain the structure and functioning of the universe. Over time, many subjects of physics became an indispensable part of Kalâm and were used in the proof of the fundamental principles. Thus, in addition to the definition of body (*jism*), Kalâm books began to contain detailed topics such as time, space, movement and distance. After summarizing the definitions of body, which were made by the *mutakallimûn*, this article will examine the contents of Ibn Kamâl's epistle on *tafra* (leaping), which has many copies with various titles in the Turkish Libraries. In the beginning of the epistle, Ibn Kamâl mentions the descriptions of body suggested by the prominent *mutakallimûn*, and then, he compares the views of al-Nazzâm, who believes in the finite division, with atomist *mutakallimûn* who accept the infinite division. He criticizes the idea of *tafra* with regard to the notion of body in Kalâm. After explaining the arguments of both groups with their justifications, he points out the weaknesses of the arguments of each group, as well. In this connection, he revisits the theory of *tafra*, which is, he argues, a mandatory consequence of al-Nazzâm's definition of object, as he also reviews the opinions of Qutb al-Din al-Râzî in this direction.

Keywords: Kalâm, Ibn Kamâl, al-Nazzâm, Atomism, Theory of *Tafra*.

Atf / Cite as: Demir, Osman. "Basit ve Bileşik: Kelâmda Cismin Tanımı ve İbn Kemâl'in Tafra Eleştirisi". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 15-35.

Summary

As a result of the metaphysical interests of the *mutakallimûn*, they began to deal with nature from the early period, and by the influence of the dualist and materialist movements, they suggested various theories to explain the structure and function of the universe. In the process of time, many subjects of physics were examined in Kalâm works and used for fundamental principles of Kalâm. Among the theories that were suggested by the *mutakallimûn* of the early period was atomism (theory of *jawhar al-fard*): all the things material is made of indivisible particles. It almost completely determined the world view of the first period. The *mutakallimûn* used this theory in a very wide spectrum from creation out of nothing to the resurrection going beyond their theological explanations of nature. In this context, the definition of object (*jism*) and its elements were addressed while such topics as movement, time, space and distance were being discussed. Depending on the details of the topics in the later process, the Kalâm works were also written directly to address the issues of physics. The epistle of Ibn Kamâl Pashazâda (d. 950/1534), who is one of the important representatives of Ottoman thought, can also be examined in this context.

This article, which aims to offer some definitions of body (*jism*) in Kalâm and the concise epistle of Ibn Kamâl on this topic, consists of an introduction and two main sections. The first part focused on the theologians' definitions of body from al-Ash'arî to Sayyed Sharîf al-Jurjânî in order to provide a basis for the views that were examined in the epistle. In this regard, the article analyzed the opinions which were given in the *Maqâlât* of al-Ash'arî who prepared the first and detailed list on the topic. Here, al-Ash'arî mentions twelve definitions of body, which to say, twelve concepts of the universe, made by different authors in a fairly early period. In these definitions, the explanations represented by Abû al-Hudhayl and al-Nazzâm were discussed broadly along with philosophical claims in the works of the period after al-Ghazâlî. Then, the definitions of body discussed in the chapters of divinity (*ulûhiyya*) and nature (*tabî'a*) of Kalâm books written by prominent names such as al-Juwaynî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Qâḍî al-Bayḍâwî, Quṭb al-Dîn al-Râzî, Shams al-Dîn al-Samarqandî, 'Aḍud al-Dîn al-Îjî and Sayyed Sharîf al-Jurjânî. However, Fakhr al-Dîn al-Râzî, by using philosophical explanations, limited these views to a certain framework in their different works and examined them systematically. In this respect, he investigated the ideas of the groups advocating the actual or potential division of body, in terms of whether this division is finite or infinite; then he examined the views of other *mutakallimûn*, al-Nazzâm, al-Shahristânî and philosophers. The way al-Râzî dealt with the issue was largely accepted by his successors.

The second part of this article presents Ibn Kamāl's epistle on *tafra* (leaping), which has various copies with different names in the libraries of Turkey. At the beginning of the *risāla*, Ibn Kamāl lists four definitions, which were also covered by Fakhr al-Dīn al-Rāzī, then compares the views of *mutakallimūn*, who believe the composition of body from actual-finite parts, with al-Nazzām who admits it from actual-infinite parts. According to him, due to this view, *mutakallimūn* forced al-Nazzām to accept the necessity of the transition of a limited distance in infinite time. Thus, if the body was composed of infinite pieces, travelling over a limited distance would require to pass through endless parts, which could have been an endless time and movement. Al-Nazzām felt the need to respond to this claim by holding onto the theory of *tafra*. In this view, a moving body can pass a certain distance not touching all of its parts but only to some of its parts, and also by leaping the middle parts. According to him, the best example is a revolving millstone whose smallest circle is closer to the center than its biggest circle. When the nearest circle is spinning one tour, the endmost circle jumps, and both circles get the same distance in the same unit of time. With this example, al-Nazzām explained how the infinite distance was passed at a finite time, and also directed an objection that the atomists should respond to. If the object was composed of atoms, the small circle would have to be equal to or greater than the large circle rotating in the same speed. This would inevitably require divisibility. The *mutakallimūn* answered this objection by saying that while the small circle moves a unit of distance, the large circle stops and wait after passing a unit of distance and then stands again for the second move. Ibn Kamāl didn't find them satisfactory enough because both explanations have unacceptable results.

Ibn Kamāl said that the second argument of the atomists against al-Nazzām was related to composition (*ta'līf*) and volume (*hajm*). If the body is formed by infinite parts, since the accident of composition will increase the volume, the new volume of the body must be infinite. Al-Nazzām responded that objection by accepting the idea of interpenetration (*tadākhul*). In this case, when the parts are penetrated, the actual division would continue infinitely, since the combination of the parts doesn't limit the volume of the object. Ibn Kamāl says that if the body consists of a certain amount of parts, the theory of *tafra* would be easily refuted. Since al-Nazzām knows it, he actually agrees that the object is formed by the combination of attributes. Attributes are not uniform; there are some attributes that are in line with something else like quantity, while there are other attributes that are not be in line with something else like qualification. The first kind of attributes can be aligned with some parts of what moves at the distance, whereas the second one will not accept it. For Ibn Kamāl, this is the main aspect that is hidden in al-Nazzām's theory of *tafra* and needs an explanation. Here, he unnecessarily engages in obstinacy (*mukābara*) with a matter proved by evidence. It's enough for him to defend *tafra* only to solve the problem of infinite distance; the *tadākhul* has been mentioned to respond to the second objection which was directed to him related with the issue of volume. In reality, the volume line of the body makes it difficult to defend the *tadākhul*. In this case, it's necessary to say that there is no volume line

of any part that is actually divided forever, which means the infinity of this line distinguishes the objects from each other.

While Ibn Kamāl was criticizing the two important aspects of the argument of the two groups atomists and defenders of *tafra*, he quotes and benefits from the views of Quṭb al-Dīn al-Rāzī, but also objects to him in some matters. According to him, it is not true that al-Nazzām does not need the theory of *tafra* to defend against the first objection and the idea of *tadākhul* can be sufficient. According to Ibn Kamāl, this issue is an extension of the view of *tadākhul* and cannot be defended without it. He is also opposed to Ibn Sīnā and Quṭb al-Dīn al-Rāzī who are quoting these two evidences which were used by the supporters of *tafra* against the atomists. Accordingly, the ancients gave only an example of an ant-shoe, and the example of two-person (one fast and another is slow) was given to cancel the atom by the defenders of *tafra*. In addition, the criticism directed by Quṭb al-Dīn al-Rāzī to the second example is unnecessary. In this way, Ibn Kamāl, who examined the weaknesses and strengths of both groups, ultimately took the stance of Ahl al-Sunnah whereas he was aware of their problems. In order to determine the final decision on him about the reality of body and the definition of it was gained during the *muta'akhhirūn* period, it is necessary to thoroughly examine his *Hāshiyat al-Ishārāt*.

Giriş¹

Kelâm ilminde âlem, şâhid, a'yân gibi çeşitli isimlerle anılan hâricî varlık, inancın özünü oluşturan esas meselelerin (*usûl-i selâse*) ispatına yönelik önermelerin kurulduğu bir alanı ifade eder. Bu sebeple kelâmcılar âlemin yaratılmışlığı neticesine ve oradan ilâhî sıfatların ispatına götürecek biçimde, fizikî varlığın yapısı ve işleyişi hakkında önemli teoriler ürettiler. Erken dönemde bu alanda görülen izah çeşitliliği, zamanla inancın medeniyete evrilme sürecinde pek çoğunun açıklama gücünü yitirmesi, ilkelerini başka görüşlere devretmesi ve Ehl-i sünnetin de gelişimi sonucunda atomcu modelin ön plana çıkmasını sağladı. Yaklaşık iki asırlık bir sürede cevher-i ferd, cüzün lâ yetecezze' gibi isimlerle anılan ve maddî olanın her şeyin temelini konulan atomcu teori, Gazzâlî öncesi kelâmın dünya görüşünü neredeyse tümüyle belirledi. Kelâmcılar bu modeli sırf bir tabiat teolojisi oluşturmak için değil yaratılıştan yeniden dirilişe kadar geniş bir yelpazede istihdam ettiler. Bu doğrultuda kelâmcılar güçlü hasımlarının da etkisiyle bütüncül bir izah elde etmek adına teorik fiziğin pek çok konusunu mesele edindiler. Bölünmeyen parça kabul edildiğinde ise onun çevresiyle ilişkisi, maddî dünyanın oluşumu, eşyada farklılık vs. pek çok konu araz kavramı etrafında incelendi. Bu doğrultuda hareket, zaman, mekân, boşluk ve mesafe gibi

¹ Bu makalede incelenen İbn Kemâl'e ait tafra risalesi OSAMER'in 18-19 Ekim 2017 tarihlerinde Sakarya'da düzenlediği Uluslararası Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları Sempozyumunda, "Osmanlı'da Kozmoloji Tartışmaları: İbn Kemâl'in Tafra Risalesi Bağlamında Bir İnceleme" başlığı altında tanıtıldı ancak bildiri olarak yayınlanmadı. Bu yazıda bu sunumda ortaya konulan bilgilerden kısmen istifade edildi ancak makale ilave bilgiler ve değerlendirmelerle oldukça geliştirildi.

konular yanında cismin parçalardan nasıl oluştuğu üzerinde de duruldu ve bu soruna cevap olacak çeşitli teoriler ortaya atıldı. Cismin tanımı meselesi bu sayede erken dönemde tartışılmaya başlandı ve genelde cismin atomların birleşimiyle oluştuğu tezi kabul gördü. Bu yaklaşım telif arazi ve etrafındaki tartışmaları da gündeme getirdi ve bu tartışmalar müteahhirün döneme doğru devam etti.

Osmanlı âlim tipinin önemli bir temsilcisi olan İbn Kemâl (ö. 950/1534) cismin hakikatini incelediği risaleye² İslâm düşüncesinde ortaya atılan belli cisim tanımlarını sıralayarak başlar ve ardından onun sonlu cüzlerin birleşimiyle oluştuğunu savunan kelâmcıların ve cismin sonsuz cüzlerin birleşimiyle oluştuğunu savunan Nazzâm'ın (ö. 231/845) görüşlerini temel iddiaları etrafında tartışır. İbn Kemâl mezhebî aiddiyetini bir kenara bırakarak her iki tarafın tutarlı ve tartışmaya açık yönlerini de ortaya koydu. Osmanlı'nın İslâm düşüncesine rengini verdiği bir dönemde böylesine tartışmalı ve tabiat görüşünü doğrudan belirleyen bir hususta kalem oynatması risalenin içeriğinden bağımsız olarak çok yönlü biçimde düşünülmesi gerektiğini de imlar. Şüphesiz risalenin yazılması bu dönemin genel tartışma konularıyla ilgili olmalıdır ve bu konuda daha titiz bir tespit ortaya koymak müellifin hayat ve eser kronolojisi içinde risalenin yerini tespit etmek ve muhtevayı diğer teliflerle mukayese etmekle başarılabılır görünmektedir.³ Bu çerçeveyi ve muhtevayı da dikkate alan bu yazı şimdilik daha dar ve mevzî bir alana odaklandı. Bu doğrultuda öncelikle kelâmda cismin tanımına dair ortaya atılan görüşler sıralandıktan sonra İbn Kemâl'in kataloglarda farklı isimlerle anılan risalesini tahlile ve ileride tahkik edilme ümidi taşıyan bazı neticelere varmaya çalışılmaktadır.

² Bu risalenin Türkiye Kütüphanelerinde kataloglara dokuz farklı isimle kaydedilen pek çok nüshası vardır: 1-*Risâle fi Beyâni tahkiki hakikati'l-cism*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 3235, 51. 2-*Risâle fi Hakikati'l-cism*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, 281. 3-*Risâle fi Beyâni hakikati'l-cism*, Atıf Efendi Kütüphanesi, nr. 2807, 9. 4-*Risâle fi Hakikati'l-cismi ve't-tafrâ*, Köprülü Ahmed Paşa Kütüphanesi, nr. 330, 327. 5-*Risâletü't-Tafrâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, nr. 100, 118. 6-*Risâle fi Beyâni't-Tafrâ*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 4972, 51. 7-*Risale fi Te'lifi'l-cism*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 768, 15. 8-*Risâle fi Beyâni't-tafrâ*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, nr. 4972, 51. 9-*Risâle fi Hakikati't-tafrâ ve hakikati'l-cism*, Burdur İl Halk Kütüphanesi, nr.1068-10, 36b. Hatta katalogta *Risâle fi Hakikati'l-cism* olarak geçen bir risalenin adı nüshada *Risâletü'n Ma'mületin fi tahkiki tafrati Nazzâm* şeklinde yer alır. Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade, nr. 451, 48. Bu yazıda ise bu nüshalardan içeriğe uygunluğu sebebiyle *Risâletü't-Tafrâ* adlı nüsha tercih edildi. Zira risale cismin hakikatine dair görüşleri sıraladıktan sonra özellikle Nazzâm'a ve onun tafrâ teorisine odaklanmaktadır. Bu risalenin başka bir nüshasından hareketle konuyu özetleyen bir çalışma için ise bk. Şamil Öçal, *Kemâl Paşazadenin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), 251-259.

³ Risalenin içeriğini kavramak için İbn Kemâl'in, Nasîrüddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin tabiata dair görüşlerini tetkik ettiği *Şerhü'l-İşârât* haşiyesini mutlaka incelemek gerekir. Nitekim İbn Kemâl'in konumuz olan risalesine ait bir nüshanın hâmişinde aynı anda bu hâşiyeye de atıf yapılması iki eser arasındaki güçlü bağı gösterir. Bu nüshayı temin etmemizi sağlayan Hatice Toksöz'e teşekkürü bir borç bilirim. Bu nüshanın notlarından bu yazıda yeri geldikçe istifade edilecektir. İlgili nüsha ve hâmiş için bk. Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl Paşa, *Risâle fi hakikati'l-cism*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, 282b. Müellifin mezkur hâşiyesini tanıtan bir yazı için ise bk. Hatice Toksöz, "Kemalpaşazade'nin Risâle Muallaka alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dört Öge, Felsefe ve Bilim tarihi Yazıları*, 6 (Aralık 2014) 23-32.

1. Kelâm'da Cisim Tanımları

1.1. İlk dönem kelâmcılarının tabiata dair fikirlerini ayrıntılı biçimde veren en önemli kaynak kuşkusuz *Makâlâtü'l-İslâmiyyin'*dir. Bu eserin özellikle dakîkü'l-kelâm kısmı âlemin yapısı ve işleyişine dair ortaya atılan tüm teorileri yorumsuz biçimde aktarır. Eş'ârî (ö. 324/935-36) kelâmcıların cisim konusunda ortaya koyduğu oniki görüşün tümünü sıralar. Bu durum bile ilk dönemde evren konusunda oniki farklı tasavvur olduğu anlamına gelir. Zira bir müellifin cisim tanımı kabul edilen evren anlayışını imlemesi bakımından önem taşımaktadır.⁴

İlk görüş Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî'ye aittir. Ona göre cisim, hareket ve sükûn arazlarını yüklenen şeydir. Arazlar cisimden başka bir varlığa yerleşemez ve arazları olmayan cisim olamaz. O, atomun da telif hariç tüm arazları yüklediğini belirtir.⁵ Eş'ârî ikinci görüşü kimin savunduğundan emin olmadığı için ayrıntılı bilgi vermez. Bağdat Mu'tezilesinden, cismin parçaların birleşiminden oluştuğuna inanan İsbâ es-Sûfî'ye ait olabileceğini belirtir. Üçüncü görüş ise cismin en az iki parçanın bir araya gelmesiyle (*mü'telef*) oluştuğunu söyleyen İskâfî (ö. 240/854)'ye aittir. İki parça birleştiklerinde ise bunlardan herbiri değil birleşen şey cisim olarak isimlenir. Tek parça terkip dışında tüm arazları yüklenebilmektedir.⁶

Eş'ârî'nin belirttiği dördüncü görüş Ebû Bîşr Sâlih b. Ebî Sâlih'e aittir. Ona göre cismi oluşturan iki parçaya üçüncü bir parça asla bitişemez. Zira bu olursa herbiri diğerini kaplar ve müstakil mekânları olamaz. Çünkü onlar iki ayrı parça olsalar da mekânları aynıdır. Böylece bir şey kendi miktarından büyük bir şeye temas etmiştir. Atomun kendi yüzeyinden daha geniş bir yüzeye dokunması mümkün olsa aynı sebeple tüm dünyanın tek bir elde bulunması da mümkün olurdu. Beşinci görüş Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235-849-50?) aittir. Buna göre cisim, sağ sol, dış, iç, üst ve alt yönleri olan şeydir. Bir cisim biri sağ diğeri sol, biri dış, diğeri iç, biri üst, diğeri alt olmak üzere en az altı parçadan oluşur. Atom hareket eder, durur ve başkasıyla birleşir; bu sebeple onun oluş ve temas halinde olabilir. O, tek başına boyutsuz olup başka atomlarla birleştiğinde, renk, tat ve koku gibi arazları barındırabilir ve böylece cevher ve arazdan oluşan cisim meydana gelir.⁷ Altıncı görüşte Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö.215/830) farklı

⁴ Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfî'l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 301-306.

⁵ Otto Pretzl, Sâlihî'nin parçacık teorisini savunduğu için bu görüşü dile getirdiğini belirtir. Sâlihî'nin görüşü, cismin atom dahil arazları yüklenen her şeye atfedilmesi anlamında farklı bir cisim tanımına dayanır. Bk. Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 26. Cüveynî ve Âmidî ise Sâlihî'ye cismin kendisi ile kâim olan şey olduğu görüşünü nispet ederler. Bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr. (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 147-148, 401; Âmidî, Seyfüddin, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 3: 79-82.

⁶ Eş'ârî, *Makâlât*, 301-302.

⁷ Ebu'l-Hüzeyl'in cisim görüşü, kaynakları ve Nazzâm'la tartışması için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: Pasifik Ofset, 2016), 77-80. Eş'ârî, Cübbâî'nin iki parçadan oluşan cisimde, telifin her iki parçada var olduğuna inandığını belirtir. Kaynaklar bu birleşme arazi hakkında Mu'tezile'den Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî arasındaki tartışmalara da

biçimde cismi “uzun, geniş ve derin olan şey” olarak tanımlar. Cisimler en az sekiz atomdan oluşur ve birleşmeleri arazları gerektirir. Cisimler tabiatı gereği arazları oluşturur. Her atom kendisinde olması gereken arazları meydana getirir. Bir atom bir başkasına eklendiğinde ise uzunluk meydana gelir. O, iki atoma iki atom daha eklendiğinde ise genişlik meydana gelir. Dört parçanın diğer dört parça üzerine konmasıyla da derinlik meydana gelir. Böylece sekiz cüz derin, uzun ve enli cismi oluşturur.⁸

Makâlat' ta zikredilen yedinci görüş Hişâm el-Fuvâtî'ye (ö.218/833) aittir. Ona göre cisim parçalanmayan altı rükünden oluşur. Her bir rükün altı parçadan oluştuğuna göre toplamda otuzaltı rükün cismi meydana getirir. Böylece Ebul-Hüzeyl'in parça dediğine Hişâm rükün demiştir. Parçalar temas etmez, ama rükünler edebilir. Her bir rükün içinde olan altı parçada temas ve ayrılık yoktur. Bu durum ancak rükünler için söz konusu olabilir. Böyle olduğu zaman o, renk, tat, koku, sertlik yumuşaklık, soğukluk vb. bütün arazları bulundurur. Sekizinci görüşte Eş'arî dilcilerin (*ehlü'l-lüğa*) uzun geniş ve derin olan şeye cisim dediklerini belirtir. Onlar cismin parçalarının bilinen bir sayısı olduğunu söylese de bu parçalar için ise bir sayı belirlemediler.⁹ Dokuzuncu görüşün sahibi olan Hişâm b. Hakem (ö. 179-795) cismi, mevcut, şey ve zatıyla kaim olan diye tanımlar.¹⁰ Onuncu görüş ise cismin, uzun geniş ve derin olan şey anlamına geldiğini söyleyen Nazzâm'a aittir. Bu sebeple onun parçalarının için belirli bir sayısı yoktur. Zira her yarımın bir yarısı, her parçanın da bir parçası vardır.¹¹ Onbirinci görüş Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'ye (ö. 250/864) aittir. Ona göre cisim, cevher ve ondan ayrılmayan arazlardır. Cevherden ayrılan arazlar cisimden farklı

işaret eder. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 471-478. Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'il-Arabî, 1979), 96-100; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 2: 215-217.

⁸ Eş'arî, *Makâlat*, 303. Muammer b. Abbâd'ın tabiat görüşü için bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 102-107.

⁹ Cüveynî ve Âmidî de Ehl-i sünnetin cismin terkibe ve telifine dayanan şey olarak tanımlamasına diğden delil getirirler. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 402. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3: 79-81. Klasik dönemde fizik ve kozmolojiye dair terimlerin içeriğinin belirlenmesi üzerinde dilin gücü konusunda oldukça güncel bir yazı için bk. Mehmet Bulğen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, *Nazariyat İslam Bilim ve Felsefe Tarihi Araştırma Dergisi*, 5/1 (Nisan 2019).

¹⁰ Cüveynî Kerrâmiyye'nin bu hususta ihtilaf ettiğini, içlerinde cisim mevcuttur diyenler kadar nefsi ile kâimdir diyenler de olduğunu söyler. Çoğunluk ise cismin bir yönde başkasına temas eden şey olduğuna inanmakta olup onlar da temasın alt taraftan ya da diğer yönlerden olduğunda anlaşmazlığa düşmüştür. Cüveynî Hişâm'ın ise Allah'ı diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olarak nitelediğini belirtir. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 401. Âmidî de cisim mevcuttur görüşünü Kerrâmiyye'ye atfederken bunun cisim olmayan cevher-i ferd ve arazla çürütüldüğünü söyler. O, Hişâm'a da cisim şeydir görüşünü nispet etmiştir. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3: 81-82. Hişâm b. Hakem'e nispet edilen cisim teorisi için bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 141-148.

¹¹ Eş'arî, filozofların da cismi “geniş ve derin olan şey” diye tanımladığını belirterek Nazzâm'ın onlardan etkilendiğini ima eder. Bk. *Makâlat*, 304. Eş'arî Nazzâm'a çeşitli atomcu tasavvurları incelediği *Cüz* adında bir eser de nispet eder. Bk. Eş'arî, *Makâlat*, 316-317. Cüveynî ise Mu'tezile'den pek çok kimsenin ve filozofların tümünün cismin uzun, geniş ve derin olduğunu söylediğini belirtir. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 407. Âmidî'ye göre ise Nazzâm cismin sonu olmayan cevher-i ferdderden oluştuğunu söyler. Bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 3: 89.

şeylerdir. O, cismin mekân olduğunu da söylemektedir.¹² Onikinci görüş ise Dırâr b. Amr'a (ö. 200/815 [?]) aittir. Eş'arî'nin bu görüşe uzun yer vermesi erken dönemde temsil gücü olan bir teori olduğunu gösterir. Buna göre arazların birleşiminden (*telif*) oluşan cisim bir şekilde kâim ve sâbit olur ve kendisinde yer edinen arazlar sayesinde halden hale değişir.¹³

Bu görüşler dikkate alındığında ilk üç asırda cisme dair üç görüşün benimsendiği görülür: İlki "parçalardan oluşan", ikincisi "geniş, uzun ve derin olan" üçüncüsü ise "şey, mevcut ve kendisiyle kâim olan"dır. Kaç parçanın cismi oluşturduğu hususunda ise iki, dört, altı, sekiz ve otuzaltı arasında sıralanan iddialar vardır. Bu dönemde telif arazının yerinin atom ya da cisim olduğunu söyleyenler de olmuş ayrıca cismi oluşturan temel parçaların cisim olarak nitelenmesi de tartışılmıştır.¹⁴ Eş'arî'nin burada belirttiği görüşlerin sıhhati yanında nasıl anlaşıldığı ve takip edildiği hususunda ise sonraki dönem kaynaklarını gözden geçirmek gerekir.

Bu görüşler içinde Ebu'l-Hüzeyl'in benimsediği boyutsuz atom fikri zaman içinde kabul gördü ve hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnet kelâmcılarının da katkısıyla yaygın hale getirildi.¹⁵ Buna göre cisim ve onlardan oluşan cismânî dünya, hiç bir yönde (vehim, varsayım, kırma ve kesme) bölünmeyen parçaların birleşmesinden oluşur. Bu parçaların çeşitli şekillerde bir araya gelmesi ise eni, boyu ve derinliği olan üç boyutlu cismi meydana getirir. Bu tanımda temel bir unsura ve onların birleşmesiyle meydana gelen bir evren anlayışına yer verildiği için telif arazi ön plana çıkmaktadır. İlk dönemde parçaların birleşimini ifade için kullanılan kelimeler aralarında belirgin bir fark gözetilmese de cisim tanımında *mü'telef* ve *müellef* kavramları tercih edildi. Buna bağlı olarak telife yüklenen anlam önem arzetti ve bu kavram iki parça arasında başka bir parçanın, orta parçanın işgal edeceği bir tabii mekân ya da boşluğun yokluğu diye tanımlandı. Parçalar arada boşluk kalmayacak şekilde birleştiklerinde ise komşuluk, yapışma, temas ve telif gibi durumların gerçekleştiği ifade edildi.¹⁶ Bu bağlamda, cismi oluşturan telif

¹² Eş'arî'nin Hişâm'ın "Allah cisim olsaydı mekânı olurdu ya da cisim olsaydı yarısı olurdu" dediğini belirtirken fizik teorilerin hangi yönde kullanıldığını da gösterir. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 305.

¹³ Erken dönem kelâmın üç önemli fizik teorisi olduğu belirtilir: İlki âlemin atomlardan oluştuğunu söyleyen Ebu'l-Hüzeyl'e ikincisi âlemin arazlardan oluştuğunu söyleyen Dırâr'a üçüncüsü de âlemin cisimlerden oluştuğunu söyleyen Hişâm b. Hakem'e aittir. Dırâr'ın arazcı teorisi için bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 135-141.

¹⁴ Cübbâ en küçük cismin sekiz, Ebu'l-Hüzeyl ise altı parçadan oluştuğunu belirtmiştir. Ehl-i sünnet ise bu hususta ihtilaf etmiş, en küçük cismin iki atomdan teşekkül ettiğini savunanlar kadar Bâkillânî gibi cismi oluşturan atomu cisim kabul edenler de oldu. Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 407-408; İcî, Adududdin, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 2: 307. Bu görüşlerin tümü antik çağlara kadar götürülebilir. Nitekim İbn Kemâl *akdemûn* diye nitelediği bir gruba, cismin cisim olmayan parçalardan oluştuğu fikrini atfeder. Bk. Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemâl Paşa, *Risale Muallaka alâ Şerhi'l-İşarat ve'l-Muhâkemât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, nr. 2121, 15a-15b.

¹⁵ Nitekim XII. asırda kelâmcıların tabiat görüşünü özetleyen İbn Meymûn bu dönemde cismin, dakikliği sebebiyle bölünmeyen son derece küçük parçalardan oluştuğu görüşünün yaygın olduğunu belirtir. Bk. Ebû İmran Mûsa b. Ubeydullah İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts), 197.

¹⁶ Kelâmda telif, temas ve mücâveretin anlamı için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 147-148, 488; Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhiri ve'l-a'râz*, thk. Daniel

arazının sayısı, telifin ikinci bir parçaya ya da mahalle olan ihtiyacı başta olmak üzere, cismin oluşumu ve bu arazla bağlantılı olan pek çok konu detaylıca biçimde tartışıldı.¹⁷

1.2. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ilk dönem kelâmının hâsılasını İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefesi ile gözden geçirmesi sonucu mevcut tanımlar tahkik yönteminin bir gereği olarak lehte ve aleyhte delillerle incelendi. Râzî çeşitli eserlerinde cevher bahsine cismin hakikati ile başlarken bu çerçeve ve tartışmalar, sonraki dönemin usulünü ve içeriğini belirlemeye devam etti. İbn Sînâ'nın da çeşitli eserlerinde benzer taksimler yaptığını ve Râzî'nin bu görüşlerden istifade ettiğini belirtmek gerekir. İbn Kemâl'in mezkûr risalesini anlamak için öncelikle Râzî'nin meseleye bakışını vermek sonra da müteahhirin dönemin isimleri üzerinden takip etmek yerinde olacaktır.¹⁸

Râzî cismin tanımı konusunda müslümanların dört gruba ayrıldıklarını söyledi. Ona göre cisim en başında ya basittir ya da bileşik. Cismin bileşik olması, fiilen mevcut ve sonlu olan cüzlerden oluşması, basit olması ise sonsuz vehmî bölünmeyi kabul etmesi anlamına gelir. Böylece cismin ya bilfiil ya da bilkuvve bölünme imkânına sahip olması söz konusudur. Her iki varsayımda bölünmenin sonlu ya da sonsuz olduğuna hükmetmek gerekir ve bundan neticede dört görüş ortaya çıkar: Kelâmcılara ait olan ilk görüşte cisim, bilfiil hiçbir şekilde bölünmeyen sonlu parçalardan meydana gelir. Cismin niteliğini belirleyen arazlar ise bu parçalara bağlı olarak varolan niteliklerdir. İkinci görüşün sahibi olan Nazzâm'a göre ise cisim bilfiil sonsuz sayıda parçalardan oluşur.¹⁹ Üçüncü görüş ise Şehristânî'ye (ö. 548/1153) nispet edilir. Buna göre cisim basit yapıdadır ve parçalardan meydana gelmez ancak sonlu bölünmeyi kabul eder.²⁰ Dördüncü ve son görüş filozoflar tarafından savunulur. Buna göre basit cisim, bileşik parçalardan meydana gelmez ve bilkuvve sonsuza kadar bölünebilir.²¹ Râzî

Gimaret (Kahire: Ma'hedü'l-İlmi'l-Feransî, 2009), 1: 289-290; Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 3: 10-11; İcî, *el-Mevâkıf*, 2: 205-214.

¹⁷ Telif için gereken parçalar ve telifin mahalli hakkında bk. Eş'arî, *Makâlât*, 302-303, 317; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1: 71-74; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 212-213. Temas eden iki parça arasında kalan orta parça meselesi için ise bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Abdurrahman Umeyre-Muhammed İbrahim Nusayr (Beyrut, Dâru'l-Cil, 1996/1416), 5: 224-225; Nisâbûrî, *el-Mesâil*, 47-55, 96; İbn Metteveyh *et-Tezkire*, 1: 72-74.

¹⁸ İbn Sînâ da cisim tanımları ve Tûsî'nin açıklamaları için bk. Ebû Alî İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleymân Dünyâ (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts), 1: 147-168. Bu bölümde İbn Sînâ daha çok cismin sonlu ve sonsuz bilfiil bölümlerden oluştuğunu iddia eden grubu eleştirir. Ancak Tûsî şerhte, Fahreddin er-Râzî'nin de şerhini dikkate alarak mevcut taksimin tüm kısımlarını incelemiştir. İbn Sînâ da cismin tanımı için ayrıca bk. Ebû Alî İbn Sînâ, *Livre Des Definition/Kitâbü'l-Hudûd*, ed. A.M. Goichon (Kahire: Publication De L'Institut Français D'Archologie Orientale, 1963), 22.

¹⁹ Râzî cismin bilfiil sonsuz sayıda cüzlerden oluştuğu fikrinin iptali hususunda biri zaman, diğeri ise çokluk ilkesinden hareket eden iki delil olduğunu açıklar. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 2: 30.

²⁰ Râzî bu fikrin reddedildiğini belirtir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Kelâma Giriş/el-Muhassal*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 105.

²¹ Râzî bu tasnifi birçok eserinde aynen tekrarlamıştır. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicazi es-Sakkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1987), 6: 19-20; Râzî, *el-*

cevher-i ferd risalesinde ise nispeten farklı bir tasnife gider. Burada ilk iki grup değişmeye de devamında, tek cismin bilfiil bölünmediği ve ikiliği kabul etmediği görüşünü Ebû Bekir er-Râzî, Demokritos ve Apollonius gibi bunun cismin sertliğine bağlayanlar ve içinde bulunan boşluktan oluştuğunu söyleyenler diye ikiye ayırır. Diğer bir görüşü ise muteber filozoflara nispet eder ve onların cisim her ne kadar bölünmese de sonsuza kadar bölünme ihtimali olduğu görüşünde olduklarını kaydeder.²²

Şemseddin Semerkandî (ö.702/1303) ise öncekilerin cisme uzunluk, genişlik ve derinliğe işaret edecek biçimde “üç boyutlu cevher” dediğini belirtir. Eş’arilere göre ise cisim bölünme kabul eden ve mekâmı olan (*mütehayyiz*) bir varlıktır. Bu sebeple cisim en az iki cevher-i ferdden oluşur. Mu’tezile ise üç boyutu olan mütehayyiz varlığa cisim demiştir. Onlar cismin en az sekiz parçadan oluştuğunu söylerken Ka’bî (ö. 319/931) ise dört parçadan oluştuğunu kabul eder. Semerkandî cismin tanımında ise toplam altı görüş olduğunu ifade eder. Buna göre cisim ya bilfiil ya da bilkuvve bölünen birimlerden oluşur. İlk cismin bilfiil sonlu bölünen ya da bilfiil sonsuz bölünen ünitelerden oluşması sonucunu doğurur. İkincisinde ise cisim bilfiil bölünmeyen küçük cisimlerden oluşur. İlk görüş kelâmcılara ve bazı eski filozoflara, ikincisi Nazzâm’a üçüncüsü ise Demokrit’e aittir. Semerkandî’nin belirttiği dördüncü görüş ise cismin çizgilerden oluştuğuna inanan kadîm bir gruptur. Taksimın ikinci kısmında ise cisimde bölümler bilkuvve mevcuttur. Bu durumda cisim bilkuvve, sonlu ve bilkuvve, sonsuz birimlerden meydana gelir. Semerkandî’ye göre ilk grup filozoflar gibi cismin heyûlâ ve suretten oluştuğunu kabul eden Muhammed Şehristânî, ikinci ise filozofların cumhuru tarafından benimsenmiştir.²³ Böylece Semerkandî, Râzî’nin taksimını cismin en küçük birim düzeyinde cisimlerden ve çizgilerden oluştuğunu kabul eden iki grubu da ilave ederek geliştirmiştir.

Kutbüddin er-Râzî (ö.766/1365) de bu görüşlerin dörde hasredilmesine karşı çıkar ve aslında altı kısım olduklarını söyleyerek Semerkandî’nin tasnifini tekrar eder. Buna göre cismin parçaları bilfiil ya da bilkuvve bölündüğünde ortaya dört seçenek çıkar: Cisim ya bilkuvve sonludur ya bilkuvve sonsuzdur ya bilfiil sonludur ya da bilfiil sonsuzdur. İlk görüş Şehristânî, ikinci görüş filozoflar, üçüncü görüş kelâmcılar ve dördüncü görüş ise Nazzâm tarafından temsil edilir. Râzî, farklı bir görüşün cismi oluşturan bilfiil parçaların da cisim olduğunu söyleyen Demokrit’e ait olduğunu belirtir. Ayrıca cisimlerin yüzey ve bilfiil çizgilerden oluştuğunu söyleyenler de vardır. Ona göre mümkün bölümler bilfiil oluştuğunda da bunların herbirinin bilfiil oluştuğunu ya da sadece bazılarının

Mebâhis, 2: 15-17; Râzî, *el-Muhassal*, 105; Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fî usûlü’l-d-dîn*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1982), 3-4.

²² Bilfiil bölünmeme ise ya feleğin tabiatı gibi cisim olma manasına ilave sebeplerden ya da cismin sertliği ya da aşırı küçüklüğünden kaynaklanmaktadır. Bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin *el-Cevherü’l-Ferd* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 109. Burada Râzî ilk iki görüşü Ebu’l-Hüzeyl ve Ksenokrates’e ikinci görüşü ise Nazzâm ve Anaksagoras’a nispet eder.

²³ Şemsüddîn es-Semerkandî, *Sahâifü’l-İlahiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü’l-Felâh, 1985), 1: 253-255.

bilfiil oluştuğunu kabul eden iki ihtimal bulunur. Kutbüddin er-Râzî'nin cismin yüzeylerden oluştuğunu söyleyenlerin cevher-i ferde inanan kelâmçılar olduğunu belirtmesi ilginçtir. Eş'arîler cismin iki parçadan (çizgi) oluştuğunu, diğerleri ise cismin cevheri fertten oluşan uzun, geniş ve derin olan şey olduğunu iddia etmektedir. Buna göre altı cevher çizgiyi, çizgiler yüzeyi yüzeyler de cismi oluşturur. Râzî bu son görüşün müstakil olmadığını zira cismin yüzey ve çizgilerden oluştuğunu kimsenin benimsemediğini belirtir. Bunlar ise arazlar ve miktarlardır. Demokritos'un görüşü de asıl tartışılan müfred cisim hakkında değildir.²⁴

Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ise cismin ya basit ya da bileşik olabileceğini, basit cismin bölündüğünü, cüzlerin ise ancak bilfiil ya da bilkuvve bölünebileceğini belirtir. Bu durumda ise cisim sonlu ya da sonsuz olacak ve bu doğrultuda dört seçenek ortaya çıkacaktır: İlk görüş Îcî tarafından da tevarüs edilen cüzlerin bilfiil sonlu olduğunu savunan kelâmçılara aittir. Buna göre cisimler hiçbir şekilde bilfiil bölünmeyen parçalardan oluşur. İkinci görüş, cüzlerin bilfiil sonsuz olduğunu savunan Nazzâm'a, üçüncü görüş, cüzlerin bilkuvve sonluluğunu savunan Şehristânî'ye dördüncü görüş ise cüzlerin bilkuvve sonsuzluğunu savunan filozoflara aittir.²⁵ Îcî cismin bilfiil parçalardan oluştuğu hakkında kelâmçıların iki tür delili olduğunu kaydetmiş ve cedeli bir yöntem dışında bunlara cevap verilemeyeceğini belirtmiştir. İlkinde önce bölünmeyi kabul eden her şeyin bilfiil parçalarının olduğu sonra da bunların sonluluğu açıklanırken, fizik ve geometrik yöntemlere dayalı olan ikincisinde, cismin doğrudan cüzlerden oluştuğu yedi delil üzerinden ispat edilir.²⁶

Bu ihtimallerin dörtle sınırlanmasına karşı çıkan Cürcânî (v. 816/1413) beşinci sırada basit cismin bilfarz bölünen küçük cisimlerden oluştuğunu söyleyen Demokrit'i zikreder. Ona göre bu seçenekler yediye kadar çıkarılabilir. O, Fahreddin er-Râzî'nin Şehristânî'ye nispet ettiği görüşün ise gerçekte Platon'a ait olduğunu kaydeder. Buna göre bölünerek tükenen cisim sonunda ilk maddeye yani heyûlâya döner. Burada sonluluk bölünmenin durduğu ötesi olmayan son sınırı belirtirken, cisim bölünmeyen parçalardan bilkuvve birleşmiştir.²⁷ Cürcânî sonsuz bölünmenin kuvveden fiile çıkmak değil, cismin sürekli bölünmeyi kabulü anlamına geldiğini yoksa cismin bölünmesi farzedilemeyen bir cüzde sona ermeyeceğini belirtir. Ona göre Allah'ın sonsuza kâdir olduğunu söyleyen kelâmçılar da aynı görüştedir.²⁸

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî, *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Kerim Feyzâ (Kum: Matbûat-ı Dîni, 1383/2004) 2: 18.

²⁵ Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, 2: 326.

²⁶ Îcî cismin bilfiil cüzlerden oluştuğuna ve cismin bilfiil cüzlerinin sonlu olduğuna üçer gerekçe sıralar. Bk. Îcî, *el-Mevâkıf*, 2: 329-330.

²⁷ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 328-329.

²⁸ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 328. Nitekim ilk dönemde bölünmeyen parça görüşünün önemli hasımlarından olan İbn Hazm (ö. 456/1064) ilâhî kudretin cismi son noktaya kadar parçalamaya kâdir olduğunu belirterek sonlu parça görüşüne karşı çıkmıştır. Bk. *el-Fasl*, 5: 92-96.

Râzî sonrasında cismin tanımı, hakikati ve bunu oluşturan unsurlar kelâmî ve felsefî muhtevaya sahip pek çok eserde tartışılmaya devam etti. Kelâmcıların bu dönemde standart model bir atomcu teoride ısrar ettiğini söylemek ise doğru olmaz. Mesela Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) kendi döneminde müteahhir ulemanın çoğunluğuna göre cismin dik açılarla kesişen üç boyutu kabul eden cevher olduğunu söylerken bu değişime işaret etmektedir. Bu tanımın filozoflara ait olduğu ise bilinmektedir. Filozofların matematik cismi, “açılar üzerinde kesişen üç boyutu kabil olan nicelik” şeklinde tanımladıklarını belirten İcî de, tabîi ve tâlimî cismin tanımında ortak olan cevher ve nitelik lafızlarını hazfedip, cismin “dik açılarla kesişen boyutları kabil olan” şeklinde tanımlanabileceğini belirtmiştir.²⁹ Beyzâvî, Mu'tezile'nin cisimde boyutları Eş'arîlerin ise telifi vurguladığını söyledikten sonra, çoğu kelamcıya göre tabiatı basit olan cisimlerin aslen bölünmeyen parçalardan oluştuğu görüşünde olduğunu da belirtir. Ona göre cisim fiilen bölünmeyen parçadan oluştuğu gibi sonsuz parçalardan da oluşabilir.³⁰

2. İbn Kemâl'in Tafra Eleştirisi

2.1. İbn Kemâl girişte risaleyi yazma amacını, “ayakların kaydığı ve fırkaların saptığı” bir konu olan “cismin hakikatini” araştırmak şeklinde özetler. Akabinde cisim tanımında başlıca dört görüş olduğunu belirtir ve bunları Fahreddin er-Râzî de olduğu gibi sıralar.³¹

i) İlk grup cismin bölünmeyen sonlu cüzlerden oluştuğunu savunmaktadır. İbn Kemâl o dönemde çoğu kelâmcının ve antik filozoflardan (*kudemâ*) bir grubun bu görüşte olduğunu belirtir. Bu teorinin kelâmcılar tarafından çeşitli farklılıklarla savunulduğu ve atomcu teorinin çeşitli değişim ve dönüşümlerle birlikte uzun süre kelâmın metafizik hedeflerine hizmet ettiği bilinmektedir. İbn Kemâl nahsi geçen *kudemâ* grup hakkında bilgi vermese de Antik Yunan'da birden çok atomcu model olduğunu bilinmektedir. Buna göre onlardan bir kısmı bu parçaları cisim, bir kısmı bölünemeyen çizgi bir kısmı da ne cisim ne çizgi ne de çapı ve boyutları olan şeyler olarak kabul etmiştir. İbn Sînâ bunlar içinde Demokritos, Proclus ve Epikür tarafından temsil edilen görüşü gerçek atomcular olarak belirtir.³²

²⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, 2: 314; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 320-321.

³⁰ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr/Kelam Metafiziği*, trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014), 124-125. Bu sebeple Beyzâvî'nin filozofların atomculuk eleştirisini kabule eğimli olduğu ve atomculuğu ilk dönem kelâmcıların modası geçmiş düşüncesi olarak belirttiği söylenmiştir. Heidrun Eichner, *The Post Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy, Philosophical and Theological Summae in Context*, Habilitationsschrift (Martin Luther Universität Halle, Wittenberg, 2009) 426. Atomculuğun müteahhir dönemde geldiği seviye ve dönüşüm için ise bk. Osman Demir-Mehmet Arkan, “Noktaya Dokunmak: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin *Cüz'ün lâ yetecezze'* Risalesi'nin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”, *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 133-189.

³¹ Risalenin Bağdatlı Vehbi nüshasının hâmişinde, müellifin bu tanımları Râzî'den dolayı dörtle sınırladığını zira ondan önce ve sonra gelenlerin de böyle yaptığını kaydeder. Bk. İbn Kemâl, *Risâle fi hakikati'l-cisim*, 282b.

³² İbn Sînâ bu gruplar arasındaki farkları da belirtir. İlk grup cisimlerden oluşan bileşimin yalnızca temas ile oluştuğunu ve sonradan onlardan kesinlikle bir bitişiklik meydana gelmediğini söyler.

ii) İbn Kemâl, ikinci gruba göre cismin bölünmeyen sonsuz cüzlerden oluştuğunu kaydeder. İlk dönemde bir grup filozof ve Mu'tezile'den Nazzâm bu görüştedir.³³ O, bu fikrin hangi filozof tarafından benimsendiğini söylemese de kaynaklar Anaxagoras'a benzer bir teori nispet etmektedir. Cürcânî de bu görüşü Anaxagoras'a dayandırır ve Nazzâm'ın atomcuların delillerini öğrendiğinde onlara boyun eğip sonsuz bölünmeyi kabul ettiğini ancak bilfiil ve bilkuvve bölünme arasını ayıramadığını kaydeder.³⁴ Bu fikrin meşhur temsilcisi ise sürekli yaratma (*halk-ı cedîd*) karşısında kûmûn-zuhûr ve müdahâle teorisini öneren ve atomun reddiyle ortaya çıkan mesafe ve hareket sorununu tafra teorisine aşmaya çalışan Nazzâm'dır. Buna göre cisim bir mekândan diğerine arada herhangi bir mekana uğramadan sıçrayarak (*tafra*) geçebilir.³⁵

Nazzâm'ın tam olarak neyi savunduğu hususunda bir karışıklık da vardır. Ebû Rîde, Fahreddin er-Râzî'nin Nazzâm'ın "cismin bilfiil bölünmeyen cüzlerden oluştuğu" görüşünü açıkça ifade eden ilk kişi olduğunu belirtir. Böylece Râzî, onun cevher-i ferdin reddi hususunda filozoflarla uyduğunu da kaydeder. Ebû Rîde, Nazzâm'dan gelen tüm rivayetleri değerlendirdikten sonra onun kabul ettiği bölünmenin fiilî bir bölünmeden çok vehmî (*bi'l-kuvve*) bir bölünme olduğu sonucuna varır. Nitekim Hayyât da onun filozoflar gibi vehmî bölünmeye inandığını ifade etmiştir.³⁶

iii) İbn Kemâl üçüncü görüş olarak cismin sonlu bölünmeyi kabul eden bilfiil cüzlerden oluştuğunu söyleyen Şehristânî'ye yer verir. Fahreddin er-Râzî *Cevher-i*

Duyulur cisimler gerçekte bitişik olmadığı için sadece vehmî bölünmeyi kabul eder. Bu kişiler atomların farklı büyüklükte olduklarını da kabul ederler. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Simâu't-tabî*, 1: 186-188.

³³ Bağdatlı Vehbi nüshasının kenarında, müellifin *Muallakât'ta* kelâmcıları zikrederken burada özellikle Mu'tezileye yer vermesinin sebebi onlardan bir kısmın filozoflara uyup bazı kelâmî ilkeleri inkar etmelerini ve kelâmcılıktan çıkmalarını gösterir. Bk. İbn Kemâl, *Risâle fi Hakikati'l-cisim*, 282b.

³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 335-337. İbn Sînâ ve Râzî de benzer bir fikirdedir. Bk. Râzî, "Cevherü'l-ferd", 109. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, es-Simâu't-Tabî*, 1: 281-282. Nazzam ve Anaxagoras düşüncesinin yakınlığına öteden beri dikkat çekilmiştir. Bk. Demir, *Kelâm'da Nedensellik*, 176-178.

³⁵ Nazzâm'ın tafra görüşü için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 307-308; 316-318, 568; Cüveynî, *eş-Şâmil*, 145; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), 1: 56; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 1: 94-100; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nezzâm ve ârâühü'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye* (Kâhire: Dârü'n-Nedîm, 1989), 129. Hişâm b. Hakem'in bu görüşte Nazzâm'a öncülük ettiği de söylendi. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 61. Bağdâdî onun parçalanmayan parça ile renkler, tatlar, kokular ve seslerin cisim olduğu görüşünü Hişâm b. Hakem'den aldığını söyler. Bk. Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-frak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî (by: ts., 1948), 42, 84. Hayyât ise bu iki kişi arasındaki ilişkiden bahsetmez ancak Nazzâm'ın ümmetî, Hişâm'ın zındıkça fikirlerinden kurtardığını söyler. Bk. Ebü'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Albert Nasri Nader (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957) 33-34. 37.

³⁶ Bk. Ebû Rîde, *en-Nazzâm*, 123-125; ayrıca bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 66, 81. Nazzâm'ın genel olarak tabiat anlayışı için bk. Demir, *Kelâm'da Nedensellik*, 166-182.

ferd risalesinde Şehristânî'nin *Menâhic ve'l-Beyânât* adlı kitabında bu görüşü tercih ettiğini belirtmektedir.³⁷

Nazzâm gibi Şehristânî'nin de cisim hususundaki konumu tartışmalıdır. Pines'e göre Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinin sonunda yer alan *İsbâti'l-cevheri'l-ferd* bölümünde ,filozofların itirazlarını incelemiş ve onların görüşünü atomla kıyaslamıştır. Şehristânî süreklilik (*ittisâl*) ve süreksizlik (*infisâl*) düşüncesi üzerinden filozofları tenkit etmiş, onların eşanlamlı gördüğü vehim ve kuvve kavramlarını ayırmış ve bu doğrultuda açıklamalar yapmıştır. Ona göre bir kimse Meşşâilerin öncüllerinden hareket ederse bir cismin sadece sınırlı miktarda ittisâl ve sınırlı miktarda infisâl meydana getireceği ve bu sebeple de belli bir sınıra kadar bölünebileceği sonucuna varır ki bu da Meşşâilerin büyük ölçüde atomculuğun temel ilkesini özümstedikleri anlamına gelir.³⁸ Pines'e göre bu izah Fahreddin er-Râzî, İcî, Cürcânî, Şemseddin Semerkandî ve Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) gibi müelliflerin, cisimlerin bilkuvve sınırlı cüzlerden oluştuğu görüşünü ona nispet etmelerini sağladı. Semerkandî, Şehristânî'nin filozoflar gibi cismin madde-sûretten oluştuğuna inandığını kaydetse de Sadreddin eş-Şîrâzî (ö. 1050/1641) ve Mübârekşah el-Buhârî (ö. 784/1382), sürekli cismin belli sayıda bölünmelerden sonra bölünmeyen bir parçada sona ereceğini iddia ettiğini söylediler. Bu ifadeler ise neticede Platon ve Şehristânî düşüncelerinin mukayesesine ilgi duyulmasını sağladı.³⁹

iv) İbn Kemâl'in dördüncü sırada yer verdiği görüş ise filozoflara aittir. Buna göre cisim sonsuz bölünmeyi kabul eden bilkuvve cüzlerden oluşur. Bağdatlı Vehbi nüshanın hâmişinde müellifin *Şerhu'l-İşârât* haşiyesinde bu görüşü Aristo ve takipçilerine nispet ettiğini belirtir.⁴⁰ Bu görüşün eleştirisine müteahhirûn döneme ait tüm eserlerde büyük bir önem verilmiştir. Kelâmcılar kendi görüşlerini tahkik ederken temsil gücü bakımından değer verdikleri bu fikri fizik, matematik ve astronomik delillerle tenkit ettiler.

2.2. İbn Kemâl bu görüşleri sıraladıktan sonra ilk iki grubu oluşturan cismin bilfiil sonlu ve bilfiil sonsuz cüzlerden oluştuğunu benimseyenleri, Kutbüddîn er-Râzî'den de alıntılar yaparak dikkatle incelemeye başlar. Ona göre kelâmcılar sonsuz fiilî bölünmeyi savunan kişileri sınırlı mesafeyi sonsuz zamanda katetme zorunluluğu ile ilzam ettiler. Buna göre şayet iddia edildiği gibi cisim sonsuz parçalardan bileşse, sınırlı bir mesafeyi geçmek sonsuz parçaları katetmeyi

³⁷ Râzî'nin bu görüşü için bk. "el-Cevherü'l-Ferd", 109. Burada belirtildiğine göre basit cisim tıpkı duyu da olduğu gibi kendinde birdir ancak sonlu bir şekilde bölünebilir. Râzî'ye göre bu sözü eş-Şehristânî dışında kimse söylememiştir.

³⁸ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 56a; ilgili bölüm için bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 505-514.

³⁹ Pines, *İslam Atomculuğu*, 133-134. Şüphesiz Pines'in burada yaptığı atıfları gözden geçirmek ve Şehristânî düşüncesinin bütününe dikkate alarak onun cismin mahiyeti hakkındaki görüşü hakkında belli sonuçlar öngörmek mümkündür. Bu doğrultuda yapılacak bir çalışma üzerinde çeşitli tartışma olan Şehristânî'nin cisim fikri, kökeni ve gelenek içindeki yerini tespit bakımından da önemli olacaktır.

⁴⁰ Kâtibî filozofların çoğunun bu görüşte olduğunu belirtmiş ve bununla İsrâkileri değil ashâb-ı nazar olan Meşşâileri kasetmiştir. Zira nazarı hikmet filozoflara nispet edildiğinde ilk akla gelenler onlardır. Bk. İbn Kemâl, *Risâle fi Hakikatü'l-cism*, Bağdatlı Vehbi, 282b.

gerektirir, bu da ancak sonsuz bir zaman ve hareketle söz konusu olabilirdi.⁴¹ Bu itiraz, hareket, zaman ve mesafenin birbiriyle örtüşen kavramlar olduğu ilkesine dayanır. Bu sebeple bir kere cismin parçaları fiilen sonsuz kabul edilirse buna bağlı olarak hareket, zaman ve mesafe de sonsuz olacak bu da çeşitli sorunları ortaya çıkaracaktır. Daha önce Elealı Zenon (M.Ö. 490-M.Ö. 430) sonsuza kadar bölünen bir sistemde intikal anlamında hareketin mümkün olmayacağını başta Aşil ve kaplumbağa olmak üzere çeşitli paradokslarla göstermişti. Bu görüşler belli oranda kelâmcılar tarafından da alıntılı ve istifade edildi.

Nazzâm bu iddiaya cevap vermek için zorunlu olarak tafra fikrine sarıldı. Buna göre bir varlığın belli mesafeyi geçmesi için onun tüm parçalarına dokunması gerekmez. Bu mesafeyi onun sadece bazı parçalarına değerek ve ortadaki parçaları da sıçrayarak (*bi't-tafra*) aşabilir. O, bu olayı değirmen taşı örneğini üzerinden izah etti ve değirmen taşı hareket ederken, onun merkezden uzak dairesiyle merkeze yakın olan dairesinin aynı anda döndüğünü söyledi. Ona göre bunun sebebi, yakın olan daire bir tur dönerken uzak olan dairenin sıçrama hareketi sayesinde aradaki farkı kapatması ve her iki dairenin birim zamanda aynı mesafeyi katetmesidir. Nazzâm bu örnekle sonsuz mesafeyi katetme sorununu kendi açısından izah ederken ayrıca atomculara cevap vermeleri gereken bir itiraz da yöneltti. Ona göre cisim atomlardan oluşursa, değirmen taşının küçük çemberinin daha hızlı dönmesi gereken büyük çemberi yakalaması için daha hızlı dönmesi gerekecek bu da cüzlerin bölünmesini gerektirecektir. Zira teoriye göre parçası büyük olan çember küçük olana nisbetle daha hızlı dönmektedir ancak bu durum realiteye uymamaktadır. Kelâmcılar bu itirazı, küçük daire bir parça mesafe katederken büyük dairenin başka bir parça mesafeyi katederek durduğunu (*sükûn*) ve sonra da ikinci hareket için tekrar kalktığını söyleyerek cevapladılar. İbn Kemâl ise bu açıklamayı yeterli bulmaz ve bu izahın, değirmenin dönme hareketi sırasında değirmen taşının parçalarının dağılması (*tefekük*) gibi kabul edilemez (*şerî'*) bir durumu ortaya çıkardığını belirtir.⁴² Bu görüş kelâmcıların yaptığı izahın zorunlu

⁴¹ İbn Hazm bu delili ilk sırada zikreder. Bk. *Kitâbü'l-Fasl*, 5: 93; ayrıca bk. Hayyât *el-İntisâr*, 34. Râzî'nin bildirdiğine göre Ebü'l-Hüzeyl Nazzâm'a bu delili getirince Nazzâm tafra görüşüne sığındı. Bu görüş kadar atomcuların tuttuğu değirmen taşının dağılması örneği de uzak bir ihtimaldir. Bu durumda bir çirkin görüşten kaçınmak için diğerine sarılmaya gerek yoktur. Râzî, "Cevherü'l-ferd", 132. Râzî burada Nazzâm'ın getirdiği diğer altı delili de sıralar ve eleştirir. Bk. "Cevherü'l-ferd", 132-136. Nazzâm'ın tafra görüşü ve eleştirisi için bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1: 94-100.

⁴² İbn Kemâl, *Risaletü't-Tafra*, 56a; Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât*, 2: 33. İbn Sinâ'ya göre atomcular cismin sonsuz parçalardan oluştuğunu kabul eden bu grubu, ayakkabı-karınca ve Aşil-kaplumbağa gibi delillerle ilzam edip, sonsuz yarımlar üzerinde giden bir hareketin kesinlikle bir yere varamayacağına dikkat çekince onlar da Epikür'ün tafra teorisini savundular. Buna göre cisim bazen terkedilen sınırdan kalkıp amaçlanan sınırda meydana gelecek şekilde bir mesafeyi orta ile buluşmadan ve ona paralel olmadan kateder. Bk. İbn Sinâ, *eş-Şifâ, es-Simâu't-Tabî*, 1: 188. Bağdatlı Vehbi nüshasının hâmişinde Nazzâm'a yöneltilen ilzamin aslında Şehristânî için de geçerli olduğu belirtilir. bk. İbn Kemâl, *Risâle fi Hakikatü'l-cism*, 282b. Fahreddin er-Râzî de tafra kadar tefekük görüşünün de savunulamayacağını kabul etse de âlemin yaratıcısına nispetle bunun mümkün olduğunu belirtir. Bk. Fahreddin Râzî "el-Cevherü'l-ferd", 153. Özellikle Eş'arî kelâmcılar izahı güç olan konuları âdet teorisine ve ilâhî kudrete nisbetle çözmeye çalıştılar. Bu hususta bk. Osman Demir, "İcî Kelâmında Fizik" *İslâm İlim ve Fikir Geleneğinde Aduddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları 2017), 333-384.

bir sonucu olarak görülmektedir. Zira tek bir bloktan oluşan bu taşın iki dairesinin farklı hızlarla ve hareketlerle dönmesi hatta birinin dönerken diğersinin beklemesi ve ardından hareketini sürdürmesi aynı atomlardan oluşan bu yapının bütünlüğünün bozulması anlamına gelmektedir.

İbn Kemâl atomcuların Nazzâm'a karşı getirdikleri ikinci delili birleşme (*te'lîf*) arazi ve cismin hacmiyle ilgili olduğunu da belirtir. Buna göre şayet cisim iddia edildiği gibi sonsuz parçalardan oluşursa, bu birleşme cismin hacmini artıracacağı için hacmin de sonsuz olması gerekir. Zira atomcu teoride hacim, cismin içerdiği parçaların toplamıdır ve bu da bölünme olmayan bir ilk parçanın/cüzün varlığını ispat yönün de kullanılır. Duyu cismin hacminin sonlu olduğuna işaret ettiğine göre sonsuz fiili bölünme fikri tekrar çelişkili görünmektedir. İbn Kemâl'e göre Nazzâm bu itiraza içe geçme (*tedâhul*) fikrini kabul ederek cevap vermiştir. Bu durumda parçaların iç içe geçtiğine göre birleşme cismin hacmini kayıt altına alamayacak ve bilfiil bölünme sonsuza kadar sürebilecektir.⁴³ İbn Kemâl burada, Kutbüddin er-Râzî'nin Nazzâm'ın ilk itirazı savuşturmak için aslında tafraya ihtiyaç duymadığını sadece tedahul fikrinin tek başına bu hususta yeterli olduğunu söylediğini nakleder. Zira ona göre mücerret zaman ve hareket, sonsuz parçaları içeren bir cisme benzediği için, cismin sonsuz parçalardan oluşması sınırlı mesafenin sınırsız zamanda katedilmesi gibi bir sorunu ortaya çıkarmaz. Aksine parçaları sonsuz olan bir mesafe, parçaları sonsuz olan hareket ve yine parçaları sonsuz olan bir mesafede aşılmış olur ki onlar bunu zaten kabul ederler. Bu sebeple Nazzâm'ın bu eleştiriye cevap vermesi için konuyu sadece iç içe geçme fikri üzerinden izah etmesi yeterliydi. Böylece, parçalar iç içe geçtiği için belli bir mesafeyi katedmek sonsuz parçaları katedmeye de bağlanamaz.⁴⁴

İbn Kemâl Ehl-i sünnet lehine, şayet cismin belirli bir miktarı olan cevherlerden oluştuğu kabul edilirse, tafra görüşünün kolayca çürütüleceğini ve Nazzâm dahil herkesin esasen bunun farkında olduğunu söyler. Zira Nazzâm aslında cismin hakikatinin arazların birleşiminden oluştuğunu kabul etmektedir. Arazlar ise tek tip değildir; içlerinde nicelik gibi hizada olmayı (*muhâzât*) kabul edenler ve yine nitelik gibi hizada olmayı reddedenler vardır. İlk tür arazlar, mesafede hareket eden şeyin bazı parçalarının hizasında olabilirken, ikinci tür arazlar ise bu şeyin hizasında değildirler. İbn Kemâl'e göre Nazzâm'ın tafra görüşünde gizli kalan ve izahı gereken asıl husus (*sırr*) da budur. Burada Nazzâm gibi delille ispat edilen bir hususta demogoji (*mükâbere*) yapmaya da gerek yoktur. Onun sonsuz mesafe sorununu çözmesi için sadece tafrayı savunması yeterlidir. O tedâhülü ise zorunlu olduğu için değil, ona yöneltilen ikinci itiraza cevap vermek amacıyla ilave bir açıklama için zikretmiştir. Realitede cismin hacim çizgisi olması tedahülü savunmayı güçleştirir. Zira böyle bir durumda fiilen sonsuza kadar bölünen hiç bir

⁴³ Kutbüddin er-Râzî kelimalarının bu delili *Şifâ'* dan aldıklarını kaydeder. Bk. Kutbüddin Râzî, *el-Muhâkemât*, 2: 33-34.

⁴⁴ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 56b. Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 33.

cüzün hacim çizgisi olmadığını söylemesi gerekir ki bu da cisimleri birbirinden ayırt eden bu çizginin sonsuzluğu anlamına gelir.⁴⁵

İbn Kemâl'e göre Nazzâm tafra ve tedâhülû birlikte savunmakta bir beis görmese de onda tedahül fikri, tafra görüşünü izlemektedir. Zira tafra benimsenirse, parçaların hem çoğalarak (*teaddüd*) hem de birbirlerinden ayrışarak (*imtiyâz*) devam etmesi asla söz konusu olamaz. İbn Kemâl, onun sonsuz mesafeyi aşma sorununda tafraya başvurmasının başka gerekçeleri olduğunu da söylese de ayrıntıya girmez. Kutbüddin er-Râzî ise Nazzâm'ın aslında sadece tedâhül fikriyle ona yöneltilen iki itirazı da cevaplayacağını kaydetmiştir.⁴⁶ Zira Nazzâm'a göre, sınırlı bir zaman (saat) ve sınırlı bir hareket (adım), düzenli olarak varolan sonsuz şeylerin iki sınırlayanla sınırlanması gerektiği gibi, bilfiil sonsuz parçaları kapsayabilir. İbn Kemâl buna karşı çıkar ve cisim, sonsuz ve düzensiz parçaları kapsarsa bu gerektirmenin yanlış olduğunu belirtir. Dolayısıyla tafra, zaman ve hareketin sonsuz cüzlerden oluştuğunu savunan Nazzâm ve takipçilerinin temel ilkesidir. Bu sebeple Kutbüddin er-Râzî'nin dediği gibi tafra teorisinin önemsiz gösterilmesi doğru olmadığı gibi bunu kabul ederek tedahül fikrinden kaçmak da söz konusu değildir.⁴⁷

İbn Kemâl, tafra ve tedâhülün Nazzâm'ın sistemi için vazgeçilmez olduğunu ispat ettikten sonra Kutbüddin Râzî'nin İbn Sînâ'dan naklettiği bir alıntıya yer verir. Kutbüddin er-Râzî iki grup arasındaki tartışmanın (münâzara) en doğru biçimde burada verildiğini belirtmektedir. Buna göre ilk grup, cisimler sonsuz cüzlerden oluştuğu taktirde hareketin bir sonuca varamayacağı, duyu aksine şahit olduğuna göre de cisimlerin sonsuz cüzlerden oluşmasının geçersiz olduğunu ispatladı. Şöyle ki, cüzler sonsuz olursa cismin kısımları ve bunların da yarımaları olur ve bu böylece sonsuza kadar süregider. Zira onun yarısının yarısına vardığında da bu yarımalar sonsuza kadar devam edecektir. Sonsuz olan yarımalar ise ancak sonsuz olan bir hareketle gerçekleşir ve bu şekilde sona ulaşmak imkânsız hale gelir. Bu öncüllere itiraz gelince de bu grup iki örnekle konuyu açıklamaya çalıştılar. İlk örnek, biri gayet hızlı diğeri ise gayet yavaş hareket eden iki şahıs arasındaki mesafe sonsuz bölünmeyen parçalardan oluşursa, hızlı olanın yavaşı asla yakalayamayacağı üzerine kuruludur. Kutbüddin er-Râzî'ye göre bu durumda hızlı olan sadece yavaşı değil duranı da yakalayamayacağı bu örneğin ayırt edici bir hükmü yoktur (*mülğâ*) ve esasen örneğin hızlı olanın duranı yakalayamaması şeklinde düzenlenmesi daha uygundur. İbn Kemâl ise buna karşıdır ve bu örneğin yavaş olan üzerinden verilmesini daha etkili olarak görür.⁴⁸ İkinci örnek ise karıncanın (*zerre*) ayakkabı (*na'l*) üzerindeki hareketi üzerinden verilmiştir. Şayet mesafe sonsuz cüzlerden oluşursa karınca ayakkabı üzerinde hiç bir mesafe

⁴⁵ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 56a-56b. Fahreddin er-Râzî cismin mahiyetinin renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan meydana geldiği görüşünü Dırâr ve Neccâr'a nispet eder. Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 108.

⁴⁶ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 56b; Kutbüddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 2: 33-34.

⁴⁷ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 57a.

⁴⁸ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 58a-58b. Bağdatlı Vehbi nüshasının hâmişinde, iddia edilen hatanın Kutbüddin Râzî'den değil Şifâ'dan kaynaklandığı belirtilir. Bk. İbn Kemâl, *Risâle fi tahkiki hakikati'l-cism*, 285a.

katedemez.⁴⁹ Kutbüddin er-Râzî, ilk örneği antik filozofların (*kudemâ*) ikinciye ise sonrakilerin verdiğini belirtir. Ona göre tartışma uzayıp gitmiş ve böylece kelâmcılar ile Nazzam'ın şenaati devam etmiştir. Ardından iki grubun değirmentaşı örneği üzerinden yaptıkları açıklamaları zikretmiş ve neticede bir grubun tafra diğer grubunda tefekkük şenaatine vardıklarını belirtir.⁵⁰

İbn Kemâl, İbn Sînâ ve Kutbüddin er-Râzî'nin her iki örneği atomculara nispet etmesine karşıdır. Ona göre *kudemâ* sadece ikinci örneği (karınca-ayakkabı) verirken, ilk örnek (hızlı ve yavaş olan iki şahıs) esasen tafra'yı savunanlar tarafından atomu iptal için verilmiştir. Cisim bilfiil sonsuz parçalardan oluşursa, bu parçaların bölünmesi hızlı olanın yavaşa yetişememesini zorunlu kılar. Bu durumda hızlı, atomlardan oluşan bir mesafeyi bir birim/cüz katedince yavaş da aynı şekilde bir birim/cüz kateder. Yoksa ondan daha küçük bir mesafeyi katetmesi gerekir ki bu da aslında parçanın bölünmesini gerektirir. Bir diğer ihtimal, büyük olan çember hareket ederken küçük olanın hareket etmemesi ya da hızlının hareketinin içine sükûnun girmesi ve böylece her iki çemberin eşit şekilde dönmesidir. Aksi halde yavaş bir cüz katettiğinde hızlı olan ona asla yetişemez. İbn Kemâl, hızlı olan yavaşa yetişsin diye yavaşın hareket sırasında durduğunu söylemesini de şaşırtıcı bulur. Şayet ulaşamama, sonlu oldukları için değil de mesafenin cüzlerinin parçalanmaması sebebiyle olsaydı, şüphesiz hızlı olan yavaşa hareketi sırasında yavaşın durması sebebiyle ulaşırdı. Sonsuz olduğu için ulaşsaydı, hızlı olanın hareketi sırasında yavaş olan dursaydı da yavaşı yakalaması mümkün olmazdı.⁵¹

Sonuç Yerine

İbn Kemâl'in risalede yer verdiği cisim tanımları, Fahreddin er-Râzî ile başlayan süreçte pek çok kelâmcının yer verdiği şemayla uyumludur. Onun bu teorilerden tafra'yı özellikle incelemesi ise kelâmcıların eserlerinde yaptıkları Nazzâm eleştirileriyle ilgilidir. Zira Nazzâm'ın güçlü biçimde temsil ettiği bilfiil sonsuz bölünme fikri, kelâmın üzerine kurulduğu evren modeli açısından ciddi bir tehdit oluşturmaktadır. Bu sebeple İbn Kemâl, atomcu ve tafra'cı izahın önemli iki delili üzerinde titizce durmuş ve her grubun mantıkî açıdan savunulması güç sonuçlara vardığında, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarına ittifak etmiştir. Ancak bu risalede daha çok tafra fikrine odaklanmış, dağılma/tefekkük krizinden kurtuluşa dair bir bilgi vermemiştir. O, Kutbüddin el-Râzî'nin İbn Sînâ'dan yaptığı nakilleri ile görüşlerinden istifade etse de onun verdiği bazı bilgileri hatalı bulmuş ve düzeltme yoluna gitmiştir. Ayrıca İbn Kemâl Nazzâm'ın tafra teorisini onun cisim anlayışının zorunlu bir uzantısı olarak görmüş, bu sebeple Kutbüddün Râzî'nin dediğinin aksine sadece tedahülü savunarak işin içinden çıkılamayacağını

⁴⁹ İbn Sînâ bu delilleri Demokrit taraftarlarına nispet eder ve ilk örnekteki iki şahıs Aşil ve kaplumbağa olarak belirtilir. İbn Sînâ bu grubun görüşlerini ispatlamak için kullandığı hardal tanesi, nokta, aç vb. kavramlar üzerinden getirdikleri delillere de yer verir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, I, es-Simâ'ut-tabî*, 185-186.

⁵⁰ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 57a-58a; Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 34-35.

⁵¹ İbn Kemâl, *Risâletü't-Tafra*, 58a-58b.

belirtmiştir. İbn Kemâl her iki grubun ortaya attığı delilleri mukayese ederken bu iddiaların eski dönemlere kadar gittiğini de ifade ederek kendisini evrensel bir kültürün takipçisi olarak da göstermektedir. O, neticede sıçramanın bir sınırdan diğerine yapıldığını ve hacmi olan bir cisimde sonsuz cüzleri kabul etmenin tutarlı olmadığını belirterek bu görüşün zorunlu olarak atomu kabul etmek anlamına geldiğini de ifade etmiştir. Tahkik dönemi özelliği olarak her iki grubun lehte ve aleyhte görüşlerini incelerken, sonuçta Ehl-i sünnet safında yer almış ancak onların açmazlarının da farkında olmuştur. İbn Kemâl'in cismin hakikati konusundaki kararını tespit etmek ve müteahhir dönemde cisim tahkikinin geldiği noktayı göstermek için ise metinde bahsi geçen *İşârât* hâşiyesini ayrıntılı biçimde incelemek gerekmektedir.

Kaynakça

Altaş, Eşref. "Fahredden er-Râzî'nin *el-Ceherü'l-Ferd* Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015) : 75-100. <http://dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.2.3.M0018>.

Âmidî, Seyfüddin. *Ebkârü'l-efkâr*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Thk. M. Zâhid el-Kevserî. by: yy., 1948.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: Pasifik Ofset, 2016.

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat İslam Bilim ve Felsefe Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (Nisan 2019). <http://dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.5.1.M0065>.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1417/1997.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşâr v.dğr. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.

Demir, Osman. "Îcî Kelâmında Fizik". *İslâm İlim ve Fikir Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş. 333-384. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik, İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2015.

Demir, Osman-Arıkan, Mehmet. "Noktaya Dokunmak: Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin *Cüz'ün lâ yeteezze'* Risalesi'nin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2019): 133-189. <http://dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.5.1.M0063>

Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nezzâm ve ârâühü'l-kelebiyyeti'l-felsefiyye*. Kâhire: Dârü'n-Nedîm, 1989.

- Eichner, Heidrun. *The Post Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy, Philosophical and Theological Summae in Context* (Habilitationsschrift). Wittenberg: Martin Luther Universität Halle, 2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*. Tsh. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Hayyât. Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir. *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. Thk. Albert Nasri Nader. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957.
- İbn Fûrek. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hazm. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk. Abdurrahman Umeyre-Muhammed İbrahim Nusayr. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996/1416.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle fi Hakîkati'l-cism*. Bağdatlı Vehbi, 2041: 281-285. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle Muallaka alâ Şerhi'l-İşarat ve'l-Muhâkemât*. Carullah, 2121: 15a-15b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Kemâl. Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâletü't-Tafra*. Giresun Yazmalar, 100: 118-122. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhiri ve'l-a'râz*. Thk. Daniel Gimaret. Kahire: Mahedü'l-İlmi'l-Feransî, 2009.
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Musa b. Ubeydullah. *Delâletü'l-hâirîn*. Thk. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînîyye, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Süleymân Dünyâ. Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu's-Şifâ, et-Tabî'iyât I: es-Semâü't-tabî'i*. Haz. İbrâhîm Medkûr. Thk. Said Zâyed. Kum: Menşûrâtü Âyetullah el-Uzmâ el-Mer'âşi en-Nec'î, 1409.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Livre Des Definition/Kitâbü'l-Hudûd*, ed. A.M. Goichon. Kâhire: Publication De L'Institut Français D'Archologie Orientale, 1963.
- Îcî, Adudüddin. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- Kâdî Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Tavâliu'l-envâr/Kelâm Metafizîği*. Trc. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma'n Ziyâde-Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'il-Arabî, 1979.
- Öçal, Şamil. *Kemâl Paşazadenin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.

- Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erbâin fî usûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzi es-Sakkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1982.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicazi es-Sakkâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Kelâma Giriş/el-Muhassal*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Râzî, Kutbüddin. *el-Muhâkemât beyne şerhayi'l-İşârât ve't-tenbihât*. Thk. Kerim Feyza. Kum: Matbûat-ı Dînî, 1383/2004.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Semerkindî, Şemsüddîn. *Sahâifü'l-İlahiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Toksöz, Hatice. "Kemalpaşazade'nin Risâle Muallaka alâ Şerhi'l-İşârât ve'l-Muhâkemât Eseri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dört Öge Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları*, 6 (Aralık 2014): 23-32.



HEIDEGGER'İN SORUSU, DESCARTES'İN SUSKUNLUĞU VE TAŞKÖPRÜLÜZÂDE'NİN CEVABI

Fatih İBİŞ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Denizli
Associate Professor, Pamukkale University Faculty of Theology, Denizli

fatihibis81@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4269-3012

Öz

XVII. yüzyıl filozoflarından Descartes, bir seferinde bilimlerin tasnifi bağlamında felsefeyi bir ağaca benzetir. Descartes'a göre felsefe, "kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları tıp, mekanik ve etikten oluşan bir ağaç"tır. Felsefe ağacı olarak da adlandırılan bu tasnif genel anlamda Kartezyen geleneğin ve dolayısıyla modern felsefenin bilim paradigmasını sembolize eder. Descartes'ın ünlü ağacı üç asır sonra gelen bir filozofun yönelttiği ağır bir soruyla köklerinden çatırdamaya başlar. Bu zat Alman filozof Heidegger'dir. Heidegger, Fransız filozofa "Felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunur?" diye sorar. Heidegger'in bu sarsıcı sorusunu yanımda mahfuz tutarak biz Descartes öncesi asra gitmek istiyoruz. Bu soruya ünlü Osmanlı âlimi Taşköprülüzâde tarafından dolaylı olarak verilmiş cevabın peşine düşüyoruz. Üç ciltlik *Miftâhu's-Saâde* adlı eserinde Taşköprülüzâde, kendinden önce örneği olmayan bir tarzda oldukça farklı bir ilimler tasnifi ortaya koyar. Burada dikkatimizi çeken şey Taşköprülüzâde'nin de ilimleri Descartes gibi ağaç sembolü üzerinden temellendirerek nazarlarımıza sunmasıdır. Bu temellendirmeyi Taşköprülüzâde'nin tasnifini yaparken eserinin konu başlıkları için seçtiği bölüm başlıklarında görüyoruz. Diğer yandan bu başlıklar Osmanlı ilim geleneğinin sınırlarını ve derinlik düzeyini göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Taşköprülüzâde, Varlık, Bilgi, Felsefe, Heidegger, Descartes.

HEIDEGGER'S QUESTION, DESCARTES' SILENCE AND TASHKUBRIZADAH'S ANSWER

Abstract

Descartes, one of the 17th century philosophers, likens philosophy to a tree in the context of the classification of sciences. According to him, philosophy is a tree: roots are metaphysics, body is physics and branches are medicine, mechanics and ethics. This classification is also called as the tree of philosophy and it symbolizes the scientific paradigm of the Cartesian tradition and therefore the modern philosophy in general. Descartes' famous tree was shaken with a heavy question asked three centuries later by the German philosopher Heidegger. Heidegger asks the French philosopher: "What is the soil of the Philosophy tree?". We want to go back in time before Descartes, keeping this challenging question of Heidegger and aiming to find the answer given by the famous Ottoman scholar Tashkubrizadah. In his three-volume work called as *Miftâh al-Sa'âdah*, Tashkubrizadah sets out a very distinctive classification of 'ulûm that have not seen before. What also attracts our attention here is that Tashkubrizadah also draws a tree symbol just like Descartes in his classification. We see this foundation in the section headings of his work. These headings also have a special importance in terms of showing the boundaries and depth of Ottoman 'ilm tradition.

Key Words: Tashkubrizadah, Being, Knowledge, Philosophy, Heidegger, Descartes.

Atıf / Cite as: İbiş, Fatih. "Heidegger'in Sorusu, Descartes'in Suskunluğu ve Taşköprülüzâde'nin Cevabı". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 36-58.

Summary

Undoubtedly, the first name that comes to mind when talking about modern philosophy is Descartes. Descartes causes a break in the perception of existence and knowledge in the thought history with his distinction between subject and object. The 17th century philosopher likens philosophy to a tree in the context of the classification of sciences. In his letter to the church father Picot, and then the foreword of the work, he makes a classification of sciences by drawing a tree symbolising the branches of philosophy. According to Descartes, philosophy is like "*a tree whose roots are metaphysics, its body is physics and its branches are other sciences (medicine, mechanics, morals)*". This classification, known as the Philosophy tree, also symbolizes the paradigm of science in Cartesian philosophy and therefore in modern philosophy in general.

Descartes' famous tree was shaken with a heavy question asked by a philosopher who came three centuries later. This person is the German philosopher Heidegger. Three centuries later, the German philosopher Heidegger began his lecture at the University of Freiburg in 1929 titled "Was ist Metaphysik?" with Descartes' tree metaphor. Heidegger asked the French philosopher Descartes: "What is the soil of the Philosophy tree?". The body or branches of Descartes' tree of philosophy are not of interest to him, but mainly of roots, and he asks to Descartes a crucial question, revealing the groundlessness of both the root and the stem: "Where does the roots of this philosophy tree stand?" According to Heidegger this question in the history of philosophy especially even in ancient philosophy after Socrates, was not asked, covered over and ignored and forgotten for centuries.

We want to go back a century before Descartes keeping the Heidegger's challenging question on our mind, aim to analyze the question by through an Ottoman scholar, Tashkubrizadah. In Tashkubrizadah, we come across an answer as if the question had directed to himself. The aim of this work is not to study Tashkubrizadah through Descartes or Heidegger, but to reveal this problem and remind the solution that has been also studied in the Islamic thought tradition, especially in the Ottoman tradition of *'ilm* –I have to say that *'ilm* and science are not synonymous words, here I am consciously not translating *'ilm* as science.- and thought, as undertaken by Heidegger, who is seen as the greatest philosopher of the last century. Unfortunately we have forgotten the concept of *'ilm* today in our historical *'ilm* tradition.

Ottoman thought in the historical process owes its strength to the integrated disciplinary structure established between ontology and epistemology in the classification of the sciences to the way it has been studied by Tashkubrizadah in *Miftâh al-Sa'âdah*. In this three volume work, Tashkubrizadah sets out a distinctive classification of sciences in his own methodology that has never been seen before. What attracts our attention is that Tashkubrizadah's classification is also resembling the tree metaphor of Descartes. We see this structure in the section

headings of his work. These headings also have a special importance showing the boundaries and depth of Ottoman *'ilm* tradition.

The main point in this structure is being in terms of *nafs al-amr* and the communicative and interactive integrity between reason/*'aql* (philosophical sciences in 4th and 5th chapters) and tradition/*naql* (religious sciences in 6th and 7th chapters). Accordingly, epistemic knowledge is established through having its roots from the soil discussed in this work and it acquires its true (epistemic) value due to this soil.

Unfortunately, it is a fact that we have completely broken the link between being and knowledge today. This fact does not change when we look at the current scientific and intellectual levels of the institutions where religious education is given and religious sciences are taught in the modern contemporary period. Even in institutions where religious higher education is carried out, most of the sciences pointed out by Tashkubrizadah are eliminated and the link between these sciences is almost completely broken. The roots of the ancient tree of knowledge feeding from the being soil were dismantled, its body was shredded, branches, knots were cut and thrown aside. In this process under the pretext that we are making science, the religious acts are excluded, the human essence, which is characterized by subjectivity, and the spiritual (heart) life are eliminated in the name of science and objectivity and rationality.

Therefore, in general, these two areas (*'aql* and *naql*) are seen as alternating areas with each other, both in terms of method, purpose and relatively subject matter, so it is almost impossible to bring together them. However, Tashkubrizadah tries to combine these two irreconcilable areas with the two strong and deep roots, yet being fed from the same soil. Thus, the most important and remarkable point in this classification of Tashkubrizadah that links *'aql* and *naql* is the common ground called *nafs al-amr* on the being. In Tashkubrizadah's work this link finds its symbolic expression as "*majma' al-bahrain*". Thus, instead of making them alternative to each other, Tashkubrizadah understands these two interpretations of being with their different methods (thinking-seeing) as stemming from the same paradigm (*nafs al-amr*) of topics having the same aim: "knowledge of truth".

“Die Wissenschaft denkt nicht.”*

-Martin Heidegger-

“El-‘ilmu ‘ibâdetü'l-kalb.”*

-Taşköprülüzâde-

Giriş

Bağımsızlık en nihayet bir kabuldür. Zincir metaforu üzerinden değerlendirildiğinde bağımsızlık özgürlüğün ifadesiyken, ağaç metaforu üzerinden okunacak olduğunda bağımsızlık köksüzlük anlamına gelir. Köksüzlük yönüyle bağımsızlık bütün bağlardan kopmayı, hiçbir bağ ile hiçbir yere, hiçbir şekilde bağlanmamayı kabul anlamına gelir. Bu minvalde bağımsızlık tam olarak bağımsızlık demektir, yani kök'süzlük. Çünkü bağımsızlık savaşı zincirlerden kurtulmak gibi köklerden kopmayı da beraberinde getirir, yani bağlardan kopmayı. Kendi ayakları üzerinde durmayı ifade etmesi bakımından bağımsızlık, bağımsızlık, uluslar için kabul edilebilir olsa da ne saikle olursa olsun ilimler için bağımsızlık, bir ilmin diğer ilimlerle olan bağlarının kesilmesi, en kötüsü de bağlı bulunduğu köklerden, bu köklerin kendini saldıği topraklardan kopmak anlamına geldiği için kabul edilesi bir durum değildir. Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) üzerinden yapılan bu çalışma, branşlaşma veya ihtisaslaşma adı altında dinî ilimler dâhil her bir ilmin kendi bağımsızlığını ilan ederek aralarındaki bağların kopma noktasına geldiği modern dönemdeki ayrıştırıcı, parçalayıcı bilimsel paradigmanın köktenci bir eleştirisini ve dinî olsun aklî olsun müspet olsun ilimler arası kurulacak sahici irtibatın imkânına ve kopan bağın yeniden raptına ilişkin İslam düşünce geleneğindeki bir modellemeye yeniden dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

XVII. yüzyıl filozoflarından Descartes (ö. 1650), aslı Latince olan *Principia Philosophiae* eserini Fransızca'ya çeviren kilise babası (father) Pico'ta yazdığı ve sonra da eserin önsözü kılınan mektupta felsefeyi bir ağaca benzetir. Ağaç metaforuyla Descartes kendince bir bilimler tasnifi ortaya koyar. Descartes'a göre felsefe “kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları diğer bilimlerden (tıp, mekanik, ahlak) oluşan bir ağaç”a benzer.¹ Felsefe ağacı olarak bilinen bu tasnif Kartezyen felsefenin ve başlangıcı itibariyle modern felsefenin bilim paradigmasını sembolize eder.

* Martin Heidegger, *Was Heisst Denken*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1954), 4. (“Bilim düşünmez.”)

* Taşköprülüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde u's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-'ulûm*, nşr. Muhammed Ali Beydun, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002), 1: 17. (“İlim kalbin ibadetidir.”)

¹ René Descartes, *Principles of Philosophy*, (in *The Philosophical Writings of Descartes*), trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 1: 186. (“Thus the whole of philosophy is like a tree. The roots are metaphysics, the trunk is physics, and the branches emerging from the trunk are all the other sciences, which may be reduced to three principal ones, namely medicine, mechanics and morals.”)

Descartes'ın ünlü ağacı kendisinden üç asır sonra gelen bir filozofun yönelttiği sarsıcı bir soruyla köklerinden çatırdamaya başlar. Bu sorunun sahibi Alman filozof Heidegger'dir (ö. 1976). Heidegger 1929'da Freiburg Üniversitesi'nde "*Was ist Metaphysik?*" (Metafizik Nedir?) başlıklı dersine Descartes'ın ağaç metaforuyla giriş yapar. Descartes'ın felsefe ağacının gövdesi ya da dalları ilgilendirmez onu, esas itibarıyla kökleri de ilgilendirmez, daha derine inerek kökün de gövdenin de zeminsizliğini ortaya koyacak olan can alıcı sorusunu sorar Descartes'a: "*Bu felsefe ağacının kökleri hangi toprakta durur, tutunur?*"²

Heidegger sorduğu soruyla Fransız filozoftan bütün açıklığıyla metafizik, fizik ve diğer bilimlere üzerinde taşıyan bu ağacın nerede durduğunu, hangi topraklara kök saldığını açıklamasını ister. "*Felsefenin kökünün temelini şimdiye kadar düşünülmemiş*"³ olduğunu savunarak radikal bir çıkış yapan Heidegger'e göre değil Descartes'ın başını çektiği modern felsefe, daha geniş ölçekte özellikle Sokrates sonrası antik dönem felsefesi bile bu soruyu sormamış, soramamıştır; hatta kast-ı mahsusla bu soru asırlarca üzeri örtülerek görmezden gelinmiş ve unutulmuştur. Bu sebeple Heidegger okuyucusu için ontik-ontolojik felsefi kurgusunda Heidegger'in sürekli olarak yaptığı "*hakikat*" (ἀλήθεια) vurgusu ve ısrarı esasında bu unutulmuş dönük referanslarla düşünüldüğü andan itibaren daha önemli ve anlamlı hale gelmeye başlar.

Heidegger'in sorduğu soruyu yanımızda saklı tutarak Descartes'tan bir asır öncesine, XVI. yüzyıla uzanmak istiyoruz. Bu geriye gidiş, sorulan soruyu bir Osmanlı âlimi üzerinden, Taşköprülüzâde'den hareketle tahlil ve tavih etmek için olacak. Taşköprülüzâde'de adeta Heidegger'in sorusuna muhatap olmuşçasına verilen bir cevapla karşılaştığımızı söylemeliyiz. Bu refleksif seyrin amacı hareket noktamız olsalar da Descartes veya Heidegger merkezli bir Taşköprülüzâde okuması yapmak değil, geçtiğimiz yüzyılın en büyük filozofu olarak görülen Heidegger'in sorduğu köktenci ve sahici sorunun işaret ettiği büyük hakikatin İslam, daha özelde Osmanlı ilim ve düşünce geleneğindeki karşılığını ortaya koymak ve asırlara yayılan unutkanlıkla ma'lûl oluşturulan çağdaş müfredatta ihmal edilen ilim/âlim tasavvurunu köklerine dikkate çekerek yeniden hatırlatmaktır.

1. Taşköprülüzâde'nin Bilgi Ağacı: Devha-Şube-Fer' (İlimler Tasnifi)

Miftâhu's-Saâde adlı ilimler ansiklopedisi olarak görülen ünlü eserinde Taşköprülüzâde kendine özgü bir ilimler tasnifi ortaya koyar. Atay'a göre Taşköprülüzâde'nin *Miftâh*'ı kendi zamanına kadar gelen ilimlerin hiçbirini tasnifin dışında bırakmaması, her biri hakkında mufassal bilgiler vermesi ve Osmanlı'daki ilmî düşüncenin seviyesini ve boyutlarını ortaya koyması bakımından İslam düşüncesinde "*ilimlerin tasnifine ve bibliyografyasına dair yazılmış*

² Martin Heidegger, *Was Ist Metaphysik?*, (Frankfurt: Vittorio Klostermann Frankfurt AM, 1955), 7. ("In welchem Boden finden die Wurzeln des Baumes der Philosophie ihren Halt?")

³ Heidegger, *Was Ist Metaphysik?*, 9.

eserlerin en mükemmelidir.”⁴ Türker’e göre Taşköprülüzâde’nin *Miftâh*’daki ilimler tasnifi temelde “felsefi tasnif geleneği” ve “dinî tasnif geleneği” olarak ayrılabilir “akla” ve “vahye” dayalı iki ana gelenekten vahye dayalı teorinin “en gelişmiş hali” ve “en gelişmiş ifadesi” dir.⁵

Bibliyografik karakteriyle temayüz eden eser ilim nedir, nereden başlar veya başlamalıdır ve nerede son bulur veya son bulmalıdır şeklinde sorulabilecek soruların açık yanıtlarını rahatlıkla içinde bulabileceğimiz kaynak bir eserdir. Taşköprülüzâde eseriyle, daha doğrusu eserindeki bölüm başlıklarıyla bir bilgi ağacı resmeder. O da tıpkı Descartes gibi bilimleri dolaylı yoldan bir ağaç temsili üzerinden anlatmaya çalışır. Seçtiği başlıklarla tek tek ilimlerin bir ağaç gibi büyüyen, dal budak salan yapılar olduğunu açıklar.

Taşköprülüzâde’nin eserinde zikredip açıkladığı ilimler için seçtiği bölüm başlıkları son derece dikkat çekicidir. Taşköprülüzâde ilk ana bölüm başlığı olarak klasik eserlerde kullanımı yaygın olmayan bir sözcük kullanır: “devha” (دوحة).⁶ Devha etimolojik olarak “uzun dallara (mütefferi’) sahip kollardan (müteşa’ub) oluşan ulu/yüce ağaç” demektir.⁷ Arapça kökenli devha sözcüğünün Türk Edebiyatı’nda, Türkçe şiirlerde de kullanıldığını görüyoruz.⁸ Taşköprülüzâde’nin devhadan sonra kullandığı alt bölüm başlığı “şube”, şubeden sonra gelen başlık ise “fer” dir. Sıralama özetle şu şekildedir: devha-şube-fer’. Şube ağacın kollarını, fer de bu kollardan uzanan dalları ifade eder. Dolayısıyla bu şemada bilgi ağacının kollarını şubeler,⁹ dallarını da ferler oluşturmaktadır. Asıl sorumuzu soracak olursak bu ağacın aslı, usulü yani kökleri nerede durmaktadır?

Taşköprülüzâde eserinin mukaddimesinde ana bölüm başlıklarında kullandığı devha sözcüğünü asıl/kök anlamında kullandığını ve yine eserini ‘devha (asıl)-şube-fer’ üzerinden üçlü bir taksimden hareketle kurguladığını ifade eder: “*Bil ki, bu eserde anlattıklarımızı yedi devha üzerinden tertip ettik. Bu yedi devhanın her biri yedi*

⁴ Hüseyin Atay, “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, IV (1980): 27.

⁵ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 22 (2011): 554; 556.

⁶ Çağdaş araştırmacılardan Hüseyin Atay, Taşköprülüzâde’nin kullandığı devha’nın büyük ağaç manasına geldiğine, “her bir ana ilim bölümünün birçok dalları, dalların dalları ve budakları olduğu’na yaptığı çalışmada dikkat çekmiş, ancak bunun metaforik açılımını yapmamıştır. Diğer yandan Farabî, Harezmi, İbn Sina, Gazzâlî ve Taşköprülüzâde olmak üzere beş müellifin yaptığı ilimler tasnifini genel hatlarıyla incelediği çalışmada, eserin en özgün tarafı olmasına rağmen Taşköprülüzâde’nin ilimler tasnifinin varlık zemini üzerine oturduğuna tek bir kayıt bile yoktur. Atay, “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”, 27.

⁷ İbrahim Mustafa, vd., “Devh”, *el-Mu’cemu’l-vesit*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996, 302. (الشجرة) العظيمة المتشعبة ذات الفروع المعتد “Ulu ağaca denir, şecere-i azime manasına.” Mütercim Âsım Efendi, “Devh”, *el-Okyânüsü’l-basît fi tercimetü’l-Kâmüsü’l-Muhît-Kâmüsü’l-Muhît Tercümesi*, Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 1117.

⁸ İlhan Ayverdi, “Devha”, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2016), 277. “Devha-i ömrünü ser-sezb ü ser-efraz idüben” (Mesîhî); “Devha-i ikbâl ü bahtın ser-bülend etsin Hüdâ” (Şeyhülislam Yahya Efendi); “Esmedi devha-i ikbalime hiç bâd-ı murâd.” (Esrar Dede).

⁹ Şubeler esasen burada gövdeyi, ferler de kolları, dalları teşkil eder.

asıldan bir aslı beyan eder. Sonra her devhanın (kökün) fer'ini (kollarını) beyan için şubeleri (dalları) zikrettik.”¹⁰

Nitekim eser ilimler tasnifi bağlamında çok sayıda dallara, budaklara sahip yedi devhadan oluşan botanik bir şemaya sahiptir. Yedinci devhaya kadar ‘devha-şube-fer’ şeması hiç bozulmaz. Her ne kadar Taşkoprülüzâde devhayı asıl/kök anlamında kullandığını başta belirtmiş olsa da yedinci devhada ilginç bir detay göze çarpar. Taşkoprülüzâde son ciltte ilginç biçimde bu bölüme kadar değiştirmeden kullandığı alt başlıklandırma sisteminde değişikliğe gider ve ‘*kalp yaşamı*’nı işlediği yedinci devhada, şubeden sonra baştan beri kullandığı üçüncü başlık olan fer yerine “*asıl*” kavramını kullanmayı tercih eder. Aslın kök anlamına geldiğini söylemiştik. Taşkoprülüzâde bu tercihiyle sanki devasa büyüklükteki ilimler ağacının adeta dallarından bir anda en derindeki ‘*aslî*’ köklerine geçiş yapmak ister gibidir. Her ne kadar sıralamada asıllar devhadan sonraki ferin altında yer alsalar da Taşkoprülüzâde’nin bu lafız değişikliği aslında ilimlerin en dip köklerine, asıl köklerine bir gönderme olarak da yorumlanmaya açıktır.

Taşkoprülüzâde’nin bilgi ağacının köklerini, asıl dediği bu bölüm başlıklarında işlenen konular oluşturur. Yedinci devha her biri on asıl olan dört şubenin toplamı kırk asıldan oluşur. Yedinci devhanın sonuncu, dördüncü şubesindeki on asıl başlığa baktığımızda Taşkoprülüzâde’nin yaptığı ilimler tasnifini sembolize eden ağacın temeli itibariyle nerelere, ne kadar derinlere kök saldıgını görebiliriz: “*töve, sabır-şükür, hafif-reca, fakr-zühd, tevekkül, muhabbet, niyet-ihlas-sıdk, muhasebe-murakabe, tefekkür, ölüm ve yeniden diriliş.*” Ve son kökün başlığı hayli ilginçtir: “*ölüm*”.¹¹ Öyle anlaşılıyor ki yaşamın içinde dal-budak salan, yaşamla serpilen bu devasa bilgi ağacının kendini en derine saldıgı, dolayısıyla yaşamı anlamlı kılan en derin kök ‘ölüm’dür.

Köklerden toprağa gitmek için ve mezkûr soruyu daha net bir şekilde yanıtlayabilmek için devha olarak isimlendirilen, devhalar olarak tasarlanan bu bilgi ağacının köklerine bir göz atmamız gerekiyor. Taşkoprülüzâde’nin *Miftâh*’daki bilgi ağacı “iki taraf”lı ve “yedi devha”lı (kök) dev bir ağaçtır:

Birinci taraf: nazar yoluyla tahsilin niteliği (keyfiyetü tahsili tarîki'n- nazar)

Birinci devha (bölüm): hattî ilimler (el-ulûmu'l-hattıyye) (yazı)¹²

İkinci devha: lafızlara ilişkin ilimler (ulûmun teteallaku bi'l-elfâz) (dil)¹³

Üçüncü devha: akledilenler cinsinden (ma'kûlât) zihinlerdeki şeylerden bahseden ilimler (ulûmun bâhisetün ammâ fi'l-ezhân) (zihin)¹⁴

¹⁰ Taşkoprüzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-ulûm*, nşr. Muhammed Ali Beydun, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2002), 2: 72.

¹¹ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3, 554.

¹² Bu başlıkta zikredilen ilimlerde daha ziyade harflerin yapısal özellikleri, yazım araçları ve teknikleri, güzel ve düzgün yazma vb. konular ele alınır.

¹³ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i lügat 2. İlm-i vaz 3. İlm-i iştikak 4. İlm-i sarf 5. İlm-i nahv 6. İlm-i meani 7. İlm-i beyan 8. İlm-i bedii 9. İlm-i tevarih (tarih/abakat ilmi) 10. İlm-i mebadî-i şî'r (şîir/aruz, kafiye, cinas vs. ilmi).

Dördüncü devha: nesnelere ilişkin ilimler/hikmet-i nazariyye (el-ilmu'l-müteallik bi'l-ayân) (ayn/hariç)¹⁵

Beşinci devha: hikmet-i ameliyye (ayn)¹⁶

Altıncı devha: ulûm-i şeriyeye (ayn)¹⁷

İkinci taraf: ilimle amelin meyvesi olan (kalbin) tasfiyesine ilişkin ilimler (el-ulûmu'l-müteallika bi't-tasfiye elleti hiye semeratü'l-amel bi'l-İlm)

Yedinci devha: ulûm-i bâtın/ulûm-i mükâşefe (ayn)¹⁸

Taşköprülüzâde ilk beş devhayı eserin birinci cildinde işlerken, ikinci ciltte şeri ilimleri, en hacimli cildi teşkil eden üçüncü ciltte ise 'bâtın ilimleri' olarak adlandırdığı mükâşefeye, tasfiyeye müteallik (tasavvufi) ilimleri inceler. Köklerin ana konuları Taşköprülüzâde'nin bilgi ağacının kökleridir. Bu köklerin altında sıraladığı alt başlıklardaki malumat alanları ise bu ulu ağacın dalları ve budaklarını teşkil eder. Taşköprülüzâde felsefi ilimleri şer'î ilimlerin önüne almasını felsefi ilimlerin şer'î ilimlerden önce oluşmasına (tedvin) bağlı olarak açıklar.¹⁹

Taşköprülüzâde *Miftâh*'ın üçüncü cildini tamamen sonuncu devhaya, "bâtın ilimleri" veya "mükâşefe ilimleri" olarak isimlendirdiği insanın iç dünyasıyla, kalbî yaşamıyla ilgili ilimleri açıklamaya tahsis etmiştir. Kitabın bâtın ilimlerine ayrılan yedinci devhası, dört ana şubeden oluşur: ibâdât, âdât, mühlikât ve münciyât.²⁰ Bu tasnif bize XII. yüzyıl âlimlerinden Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) hatırlatır. Gazzâlî *İhyâ-i Ulûmi'd-Din* adlı muhalled eserini 'ibâdât, âdât, mühlikât ve münciyât' şeklinde kurgular ve dört ciltlik eserinin her bir cildini bu bölümlerden birine tahsis eder. Gazzâlî gibi Taşköprülüzâde de son devhadaki ilimlerde insanın fiil ve amellerini adâb ve esrar boyutları üzerinden inceleyerek, insan nefsinin daha özelde kalbin tasfiyesini mümkün kılan ilimleri açıklamaya çalışır.

¹⁴ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i mantık 2. İlm-i âdâb-i ders 3. İlm-i nazar 4. İlm-i Cedel (2, 3 ve 4'ü 'ilm-i âdâbi'l-bahs ve'l-münazara' başlığı altında tek bir ilim olarak toplayabiliriz.) 5. İlm-i hilâf.

¹⁵ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i ilahî (metafizik) 2. İlm-i tabîî (fizik) (Fzik ilminin ferleri olan ilimlerin bazıları: ilm-i maadîn (mineroloji), ilm-i nebat (botanik), ilm-i hayvan (zooloji), ilm-i tib) 3. İlm-i riyazî (matematik/a. Hendese b. Heyet c. Aded d. Musiki).

¹⁶ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i ahlak 2. İlm-i tedbir-i menzil 3. İlm-i siyaset. (Miftâhu's-sa'âde u's-Saâdet'in birinci cildinde son iki devhadaki felsefi ilimler dâhil 5 devhadaki sayılan ilimler anlatılır.)

¹⁷ Belli başlı ilimler: 1. İlm-i kıraat 2. İlm-i hadis (rivayet-dirayet) 3. İlm-i tefsir 4. İlm-i kelim 5. İlm-i usul-i fık 6. İlm-i fık. (Taşköprülüzâde ikinci ciltte sadece 6. devhada saydığı şer'î ilimleri anlatır.)

¹⁸ Bu bölümde dört şube sayılır: 1. İbâdât 2. Âdât 3. Mühlikât 4. Münciyât. Bâtın ilimlerinde nefsin, daha özelde kalbin mücadele ve riyazetle, rezaletlerden arınıp faziletlerle donanmasıyla ilgili müstakim başlıklar altında tikel bilgiler verilir ki aslında sayılan ilimlerin tamamını "ilm-i tasavvuf" başlığı altında değerlendirmek mümkündür. Eserin en hacimli son cildi bu yönüyle sadece tasavvufa ayrılmıştır. Taşköprülüzâde 5 devhayı tek ciltte anlatırken, son iki cildi tamamen dinî ilimlere tahsis etmiştir. Bu yönüyle ilimler içinde dinî ilimlerle ilgili daha fazla hassasiyet taşıdığını söylemek mümkündür.

¹⁹ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 287.

²⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 37.

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi bağlamında bir diğer eseri “*es-Saâdetü'l-Fâhira fi Siyâdeti'l-Âhira*”dır. *Es-Saâde*'de yapılan tasnif esas itibarıyla *Miftâh*'daki tasnifin muhtasar şeklidir. Bu eserde de iki taraflı devha-şube-ferden oluşan *Miftâh*'da belirlediği başlık sistemini neredeyse aynen korur. *Es-Saâde*'deki başlık sistemi hemen göze çarpar, orada iki taraflı ve devha-şube ikilisiyle bir tasnif oluşturur. *Es-Saâde*'nin tasnifinde *Miftâh*'daki yedi devhayı üç devhaya düşürür, *Miftâh*'da geçen diğer dört devhayı da üç devhanın altına dört şube olarak yerleştirir:

Birinci Taraf: İlmin Hülasası

Birinci devha: âlet ilimleri (el-ulumu'l-âliyye)

Birinci şube: Arapça lafzî âlet ilimleri

İkinci şube: manevî âlet ilimleri

İkinci devha: itikadî (nazarî) ilimler (el-ulûmu'l-itikadiyye)

Birinci şube: itikadî şer'î ilimler

İkinci Şube: itikadî hikemî ilimler

İkinci Taraf: Amelin Hülasası

Üçüncü devha: amelî ilimler (el-ulûmu'l-ameliyye)

Birinci nev': amelî şer'î ilimler

İkinci nev': amelî hikemî ilimler²¹

Taşköprülüzâde kitabın girişinde şöyle der: “*Bu emeli gerçekleştirmek için kitabı iki taraf üzere kurdum. Böylece kitap iki hülasayı kapsamış olsun ki 'ilmin hülasası ikân, amelin hülasası ihlas'tır.*”²²

Taşköprülüzâde *Miftâh* gibi *es-Saâde*'deki ilimler tasnifini de “ilim ve amel” üzerinden iki ayrı tarzda (taraf) elde edilen, “âlet, nazar ve amel” ilimlerinden müteşekkil bir ağaç olarak tasarlar. *es-Saâde*'nin ilim tasnifi *Miftâh*'a göre daha icmalidir. Bu yönüyle Taşköprülüzâde'nin bu eseri *Miftâh*'ın bir taslağı olarak kaleme aldığı ileri sürülür.²³ Ancak *Miftâh*'ın ilim tasnifini *es-Saâde*'den ayıran en önemli tarafı ileride daha geniş açıklanacağı üzere *es-Saâde*'de, bilgi ağacının köklerini besleyen topraklara değinilmemekte ve bu ağacın nerede durduğu belirtilmemektedir.

Miftâh ve *es-Saâde* dışında ilimler tasnifi bağlamında Taşköprülüzâde'ye nispet edilen bir başka eser *Medinetü'l-Ulûm*'dur. Taşköprülüzâde'nin *Miftâh*'ı özetlemek amacıyla kaleme aldığı söylenen *Medine*'deki²⁴ ilimler tasnifinin *Miftâh*'daki

²¹ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *es-Seâdetü'l-fâhira fi siyâdeti'l-âhira*, thk. ve trc. Sami Turan Erel, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 7, 8; 50.

²² Taşköprüzâde, *es-Se'âde*, 30.

²³ İlhan Kutluer, “Miftâhu's-Saâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 19.

²⁴ Kutluer, “Miftâhu's-Saâde”, 30: 19.

tasnifle tertip ve muhteva açısından birebir örtüştüğü ifade edilmektedir.²⁵ Sonuç olarak Taşköprülüzâde'nin yaptığı tasnifler içinde *Miftâh*'daki tasnif diğer tasniflere kaynaklık etmesi bakımından bu bağlamda bir omurga niteliğindedir.²⁶

Taşköprülüzâde'nin ilimler tasnifi konusunda gündeme gelen bir diğer eseri "*er-Risâletü'l-Câmia li Vasfi'l-Ulûmi'n-Nâfia*" isimli eseridir. Eser üç matlab ve bir sonuçtan oluşmaktadır: Matlablar: 1. Faydalı ilmin tayini 2. Farz-ı ayn olan ilmin tayini 3. İlimlerde akli istidlale ihtiyaç. Sonuç: Ümmette vaki olan ihtilafların beyanı.²⁷ Fakat bu eserde matlablara ve sonuca bakıldığında burada ayrıntılı olarak felsefî, sistematik bir ilimler tasnifi yapılmadığı görülür. Dinî bir tasnife tabi tutulan ilimler başlıklarda da görüleceği üzere dinî içerikli boyutları ve uzantılarıyla ele alınıp incelenir. Bu eserde yapılan tasnif ve tahliller burada odaklandığımız konu açısından bizi doğrudan ilgilendirmemektedir.

2. Descartes ve Taşköprülüzâde'nin Ağacı

Descartes'ın felsefe ağacına yeniden göz atacak olursak onun metafizik olarak belirlediği kök, Taşköprülüzâde'nin tasnifinde bir kök değil, hikmet-i nazariye kökünün ilk dalıdır (şube). Taşköprülüzâde dördüncü devhadaki hikmet-i nazariyenin (teorik felsefe) birinci dalını metafizik olarak belirlemiştir. Ayrıca Descartes'ın gövde olarak saydığı fizik, Taşköprülüzâde'de hikmet-i nazariyenin ikinci dalıdır. Dikkat çekici bir ayrıntı olarak şunu da ilave edelim ki, bir matematikçi olmasına rağmen Descartes felsefe ağacında matematiğe yer vermezken, Taşköprülüzâde ilimler tasnifi içinde matematiğe yer verir. Geleneksel felsefî ilimlerin tasnifinde sıralama ednâ kabul edilenden âlâ kabul edilene doğru '*fizik-matematik-metafizik*' şeklindedir. İkinci sırada olmasına rağmen Descartes'ın bu dizgeden matematiği çıkararak yerine neden fiziği koyduğu ayrı bir inceleme konusudur. Diğer yandan Descartes'ın ağacında dallardan biri olarak sayılan etik/ahlak, Taşköprülüzâde'nin ağacındaki beşinci kökü teşkil eden hikmet-i

²⁵ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire 1333), 1: 347.

²⁶ Bunların dışında Taşköprülüzâde eş-Şakaik'te "*takriri ve tahriri mümkün olan, takriri haiz olan tahriri caiz olmayan, takrir ve tahrir mecal olmayıp tahrir ü tasvire imkân olmayan*" üçlü bir tasnif daha yapar. Birincisine fıkıh, tefsir ve hadisi, ikincisine cedeli ilimleri, üçüncüsüne tasavvufu dâhil etmektedir. Ayrıca *Miftâhu's-sâ'ade*'de övgüye ve yergiye konu olması bakımından yapılan bir diğer tasnifte ise ilimleri "*mahmûd*" ve "*mezmûm*" ilimler olarak ayıran Taşköprülüzâde akli ve şer'i ilimleri sıralar. Bu ayrımın zemini ise öncesinde yapılan "*şer'i*" ve "*gayr-ı şer'i*" ilimler tasnifidir. Bunları "*nakli*" ve "*akli*" ilimler olarak da düşünebiliriz. Bu durumda Taşköprülüzâde'den beklenen şeri ilimleri mahmud, şeri olmayanları mezmum görmesidir. Ancak Taşköprülüzâde bunu benimsemeyerek ilimlerin övgüye ve yergiye değer oluşunda insana verdiği fayda açısından belirler. Şeri ilimlerin tamamını mahmud gören Taşköprülüzâde, şer'i olmayan ilimlerden tıp, hesap ve ziraat ilimleri vb. insana faydası olanları mahmud sınıfına dâhil eder. Taşköprülüzâde'ye göre hiçbir ilim bizzatli mezmum addedilmez, hangi amaçla kullanıldığına göre bir ilmin övgü ve yergi durumu değişir. Örneğin astronomi (ilm-i nücum) çölde yolu, denizde rotayı tayin etmek için kullanıldığında faydalı ve iyi iken gelecekte haber vermek amacıyla kullanıldığında faydasız ve kötü olmaktadır. Fahri Unan, "*Taşköprülüzâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın "İlim" ve "Alim" Anlayışı*", *Osmanlı Araştırmaları*, 17, İstanbul (1997): 162-166.

²⁷ Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi, *er-Risâletü'l-câmia li vasfi'l-ulûmi'nâfia*, thk. ve trc. Murat Kaş, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 7, 8.

ameliyenin (pratik felsefe) ilk dalıdır. Bu demek oluyor ki kökleri ve dalları itibariyle Descartes'ın ağacı, Taşköprülüzâde'nin ağacında beşinci köke kadar inebilmektedir. Özgünlüğü itibariyle Osmanlı-İslam düşüncesini, batı düşüncesi ve felsefesinden ayıran en temel farklılık da zaten Taşköprülüzâde'nin altıncı ve yedinci devhalarda açıkladığı ilimler bağlamında ortaya çıkmaktadır.

3. Bilgi Ağacının Köklerini Saldığı Toprak: VARLIK

Buraya kadar anlatılanlara bakıldığında bir ağaç olarak tersim edilen ilim tasnifinde bir eksik yok gibidir. Taşköprülüzâde ağacın kökünden gövdesine, gövdesinden dallarına giden bütünü tamamlamıştır. Ancak en sonu ölüm olan kökle birlikte diğer kök, gövde ve dallarla ilgili olarak Heidegger'den hareketle başta sorduğumuz sorunun cevabı bu aşamaya kadar hâlâ kapalılığını korumaktadır. Bu açıdan çalışmanın eksenini oluşturan soruyu, tadâd edilen yüz elliye aşkın ilimlerin üzerine yerleştirildiği bilgi ağacı bağlamında Taşköprülüzâde'ye yeniden soruyoruz: *"Bir bütün olarak ilimleri taşıyan bu bilgi ağacı nerede durmakta, hangi toprağa köklerini salmaktadır?"*

Taşköprülüzâde açısından bu sorunun cevabı oldukça açık ve yalındır: *"Vücut/Varlık"*. Taşköprülüzâde kendine özgü bir şekilde tasarladığı ilimler tasnifini baştan beri bilinçli bir şekilde varlık temeli üzerinden kurmayı amaçladığını eserinin girişinde açıklamaktadır: *"Bil ki, şüphesiz, şeyler (eşya) için varlık (vücut) bakımından dört merteye söz konusudur: 'yazıda (kitabet), dilde (ibare), zihinde (ezhân) ve aynlarda (a'yân).' Bunlardan ilk gelen sonradan gelene bir araçtır. Çünkü yazı (hat) sözcüklere (elfaz) delalet eder (dâl), sözcükler zihinlerdekine, zihinlerdeki de aynlardakine delalet eder."*²⁸ Taşköprülüzâde'nin açıkladığı bu delalet hiyerarşisi varlık ve bilgi arasındaki ilişkinin bütünselliği ve birbirlerini tamamlamaları bakımından son derece hayatidir.

Taşköprülüzâde bir başka yerde konuyu şöyle özetler: *"Şeyler için varlık bakımından dört merteye söz konusudur: 1. Aynlarda (a'yân) 2. Zihinlerde (ezhân) 3. Dilde (ibare) 4. Yazıda (kitabet)."*²⁹

*Miftâh'*daki ilimler tasnifi bağlamında Taşköprülüzâde genel olarak ilimleri, varlığı temsildeki güçlerine dayalı olarak sıralamaktadır. Bu açıdan yedi ilim alanının derinlikleri, toprağa kök salma durumları birbirinden farklıdır. Yüzeysel olan ilimler yazıdaki, dildeki ve zihindeki varlıktan hareketle 'yazı, dil, zihin' ilimleri gibi alet ilimleri iken, en derin ilimler esas itibariyle a'yândaki varlıktan hareketle oluşan 'hikmet, şeriat ve kalp' ilimleridir. Dolayısıyla eserde bu köklerin rastgele bir biçimde sıralandığı söylenemez. Kökler zayıftan güçlüye, küçükten büyüğe, dardan geniş, toprağın yüzeyine en yakından en uzağa doğru sıralanmıştır. En zayıf dolayısıyla yüzeye en yakın kökler 'yazı ilimleri', 'dil ilimleri' ve 'zihinsel ilimler' iken, -bunları 'dış/kabuk/araç/zâhir ilimler' olarak isimlendirebiliriz.- en derine uzanan en güçlü kökler 'teorik felsefe', 'pratik felsefe', 'şer'î ilimler' ve 'bâtın (iç/öz) ilimleri'dir. Dördüncü devha ile araçlardan amaçlara, yazıdaki,

²⁸ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 75.

²⁹ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 69.

dildeki, zihindeki varlıktan “a’yânla ilgili ilim” şeklinde aynî varlığın bilgisine geçiş yaptığını ifade eden Taşköprülüzâde, aynla ilgili ilimleri iki kısma ayırır. İlk kısımda “salt rey” ve “aklın muktezası”na göre a’yândan bahseden ilimleri işleyeceğini söylerken, ikinci kısımda “şeriatın kaideleri” üzerine a’yândan bahseden ilimleri ele alacağını ifade eder.

Taşköprülüzâde’nin ilimler tasnifi bağlamında bilgi açısından belirlediği yedi sayısı varlıkla ilintisi bakımından değerlendirildiğinde dörde iner. Dolayısıyla *Miftâh* esas itibarıyla yazı, dil, zihin ve hariçteki varlığa dayalı olarak dörtlü tasnifin açıklımıdır. *Es-Saâde*’yi ele alırsak tasnifin ‘alet ilimleri’, ‘nazarî ilimler’ ve ‘amelî ilimler’ olmak üzere dörtten üçe indiğini görürüz. Daha öz ifade edilecek olduğunda sayı ‘araç’ (âlet/yazı, dil, zihin) ilimler’ ve ‘amaç’ (ayn) ilimler olarak ikiye iner.

Kendi içinde “teorik” ve “pratik” olmak üzere ikiye ayrılan ve aynı varlığa dayanan son dört devhadaki ilimler aynî/hariç varlıkla ilgili ilimleri konu edinir. İki blok halinde değerlendirilen bu ilimlerin aralarındaki temel fark ilk bloğun bilgi kaynağının ‘aklı/felsefi’, diğer bloğun kaynağının “dinî/şer’î” olmasıdır. Dördüncü ve beşinci devhada ilimler felsefe (akıl kanunu) üzerinden ele alınırken, altıncı ve yedinci devhada ilimler din (İslam kanunu) üzerinden inceleme konusu yapılmaktadır.³⁰

Bir diğer soru şudur: Taşköprülüzâde açısından sayılan bu varlık katmanları içinde asıl varlık hangisidir? “*Bir şey vardır*” dediğimizde, bir şeyin varlığından bahsettiğimizde, biz bu şeyin mutlaka bu dört varlık alanına ilişkin taraflarıyla ele alındığını görürüz. Fakat bir şeyin gerçekten var olması demek, doğal olarak o şeyin dört varlık kategorisi içinde hariçteki varlık alanına tekabül eden yanıyla ilgilidir. Bu yüzden merâtib-i vücudu dört kategoride sıraladıktan sonra Taşköprülüzâde şunu eklemeyi ihmal etmez: “*Gizli değildir ki, aynî varlık, asıl olan hakiki varlıktır.*”³¹ Taşköprülüzâde “*aynî varlık*” (el-vücudu’l-aynî), “*asıl hakiki varlık*” tır (el-vücudu’l-hakiki el-asil) dedikten sonra diğerlerinin mecazî olduğunu da eklemeyi ihmal etmez. Taşköprülüzâde’ye göre hattî ve lisanî varlığın “meczâzî” olduğu kesindir; ancak zihnî varlığın hakiki mi yoksa mecazî mi olduğu konusunda ihtilaf vardır. Aralarında böyle bir ihtilaf olsa da ilk üç varlık alanıyla ilgili ortak kesinlik bağlamı üçünün de alet konumunda olmalarıdır.³²

Taşköprülüzâde’nin tasnifi ve yaptığı açıklamalar gelenekteki yeri bakımından değerlendirildiğinde ilginç sonuçlarla karşılaşmaktayız. Gelenekteki ilim tasniflerine bakıldığında bu tasniflerin ya felsefi ya da dinî temelden hareketle kurgulandığı görülür. İslam düşünce geleneğinde yaygın olarak iki türlü ilim tasnifiyle karşılaşırız. Esas itibarıyla marifete vusulü mümkün kılan nazar ve müşahade yöntemlerine dayalı olarak ya Cabir b. Hayyan, Kindi, Farabi, Amiri,

³⁰ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

³¹ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 75.

³² Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 75.

İbn Sina gibi filozoflar tarafından yapılan “felsefi tasnif geleneği”, ya da Harizmi, İbn Hazm, Gazzâlî gibi alimlerin yaptığı “dinî tasnif geleneği”.³³

Bu tasnifler içinde dinî tasnif geleneğinde ilimler genelde aklî/gayr-i şer’î ve naklî/şer’î ilimler diye ayrılırken; aynı varlık alanıyla ilgi söz konusu olduğunda ilimler teorik ve pratik felsefe (hikmet) olarak ikiye ayrılan felsefenin konusu olarak felsefi tasnif geleneğinde yer alır. Taşköprülüzâde’nin yaptığı tasnif bu noktada özgünlüğünü hissettirir. Taşköprülüzâde’nin, felsefenin aynî varlıkla ilgili bilgi ağuna naklî/şer’î ilimleri de ortak ederek onları da felsefi ilimler gibi ‘hakikilik’ vasfıyla nitelemiş olması iki tasnif geleneğini mezcetmesi açısından son derece önemlidir, hem de şer’î ilimleri de tıpkı felsefe gibi kendi içinde teorik (şer’î ilimler) ve pratik ilimler (bâtın ilimleri) olarak ikiye ayırmak suretiyle. Şer’î ilimleri a’yâna dayandırmakla Taşköprülüzâde böylece bu ilimleri de hakikî ilimler kategorisine dâhil etmiştir. Buna göre ‘ayn’a dayalı ilimler akıl kanunu üzerinden şekilleniyorsa felsefi; İslam kanunu üzerinden şekilleniyorsa şer’î hüviyet kazanmaktadır. Konu aynî varlık ve aynî varlıkla ilgili bilgi olunca dil, din, zaman ve mekânın değişmesi bu varlık ve bilgi alanına etki etmemektedir. Çünkü burada konular akıl ya da din üzerinden değil, bir bütün olarak akla da dine de uygulanabilirlik ve uyumlanabilirlik imkânı üzerinden dıştaki şeylerin akılda ve dindeki konumlarına göre değil, “nefsü’l-emir”deki durumlarından hareketle ele alınıp incelenmektedir.³⁴ Taşköprülüzâde’nin şu cümlesi bu minvalde çok önemlidir: “Aynlara ilişkin bilgiler ‘nefsü’l-emir’de onların hali bakımından, zamanların ihtilâfı, milletlerin ve dinlerin teceddüdü ile tebeddül etmeyen hakiki bilgilerdir.”³⁵

Taşköprülüzâde’ye göre hakikî ilimler “tebeddül” ve “teceddüd” etmemeleri suretiyle iki temel karaktere sahiptir. Hakikî ilim tebeddül ve teceddüd etmez. A’yânın bilgisi, şeylerin hakikatının bilgisi zamanın ve mekânın değişmesiyle değişmeyeceği gibi, milletlerin, dinlerin ve dillerin değişmesiyle de değişmeyecek ve yenilenmeyecektir. Taşköprülüzâde bu sebepten herhangi bir dildeki lafza ve yazıya dayalı bilgileri “araçsal ilimler” (ulûm-i âliyye) olarak adlandıracaktır.³⁶

Hakikatin bilgisi aslında dıştaki varlıkların akıl ya da dindeki değil, nefsü’l-emirdeki hallerinin bilgisinden ibarettir. Bu açıdan bilgi başta ne ise sonda da değişmeden aynı kalan bilgidir. Daha açık ifade edecek olursak örneğin ‘ağaç’ söz konusu olduğunda bunun Türkçe’deki okunuşu (lisan) ve yazılışı (hat) ağaç iken, aynı kelime Arapça’da ‘şecer’, İngilizce’de ‘tree’ olarak ifade edilir. Bu da ağacın dildeki ve yazıdaki bilgisinin, dolayısıyla dildeki ve yazıdaki ağacın değiştiğini gösterir. Dil ve yazıdaki bilginin tebeddül ve teceddüd etmesi sebebiyle Taşköprülüzâde açısından bir nesnenin herhangi bir dildeki telaffuz ve yazım değişiklikleri bu bilgilerin amaç değil, araç konumunda bilgiler olduğunu gösterir. Ancak ulaşılması gereken asıl bilgi, tebeddül ve teceddüden ârî, bir başka bilgiye ulaşmanın aracı olmayan bilgidir, dışta var olan nesnenin hakikatının tümel (hakikî) bilgisidir.

³³ Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 539, vd.

³⁴ Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 554, 555.

³⁵ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

³⁶ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

4. Tikelden Tümele: Değişen (Mütegayyir-Müteceddid) Bilgiden Değişmeyen (Sâbit) Bilgiye

Dil ve yazıya ilişkin bilginin bilgi değeri bakımından hakikî bilgiyi ifade etmediği açıktır.

Zihindeki bilgilere gelince Taşköprülüzâde zihnin hallerinden bahseden ilimlerin evvela yine dil ve yazı ilimlerinde olduğu gibi araçsal (âliyye) bir hüviyete sahip olduğunu vurgular ve bu bağlamda zihnî/aklî ilimlerin en yücesinin “mantık ilmi” olduğunu ifade eder.³⁷ Mantığın yanında Taşköprülüzâde’nin saydığı diğer zihinsel ilimler Zernûcî’nin *Talimu’l-Müteallim* eserine atıfla “ders âdâbı ilmi”, bunun yanında “nazar (münazara) ilmi” ve usul-i fıkıh ilminin ferleri olarak gördüğü “cedel ilmi” ve “hilaf ilmi” dir.³⁸

Peki zihinsel bilgiler değişir mi? Taşköprülüzâde mantık, münazara, cedel ve hilaf gibi zihnî varlığa ilişkin bilgileri de son tahlilde hakikî bilgiye, nesnenin bilgisine taşımaları yönüyle araçsal bilgiler olarak değerlendirir; ancak onların araçsallıklarını manevilikle, bir mana taşımaları yönüyle anlamlılıkla takyit ederek diğer alet ilimleri olan yazı ve dil bilgilerinden temyiz eder. Bu sebeple mantık ilmindeki bilgileri “manevî araçsal bilgiler” (ulûm-i âliyye-i maneviyye) olarak isimlendirir.³⁹ Örneğin ağaç dediğimizde zihinde husul eden bir ağaç tasavvuru/kavramı söz konusudur. Aynına/nesnesine bakan yönü itibariyle ağacın kavramı, zihinde oluşan kavrama dayalı bilgisi esas itibariyle değişmez niteliktedir. Burada bizatihi kavramın kendisi değişmez; fakat kavramın elde edilmesini sağlayan mantıksal yöntemle dair bilgilerin değişiminden söz edilebilir. Nasıl? Şöyle ki, kavrama ulaşmayı sağlayan bir alet olması yönüyle mantıksal bilgiler bize kavrama ulaşmayı sağlayan ve kolaylaştıran bir araç rolü üstlenir. Bu yönüyle biz mantık vasıtasıyla değişmeyen tümel bilgileri elde etme, temyiz ve tasnif etme yeteneği kazanırız. Bu bağlamda mantığın muhteviyatında bulunan bir takım bilgilerin zamana bağlı olarak kural, kaide düzeyinde değişmesi ve gelişim göstermesi mümkündür.

Peki, ayna dair bilgi değişir mi? Tümel bilgi de değişim olması mümkün mü? Tümel bilgi esasında kavramın bilgisidir (tasavvur) ve kavramlara dayalı oluşturulan geçerli (sâdık) önermenin bilgisidir (tasdik). Esas itibariyle kavramlar değişmezler, ancak kavramların içerikleri, kavramlara ait bazı bilgilerde, içeriklerini oluşturan bilgi havzalarında bazı değişimler görülebilir. Bu da ayna dayalı bilginin kökenini teşkil eden kavramın kendisinin değişmese de ona bağlı bir takım bilgi alanlarının değiştiğini göstermektedir. Örneğin Kopernik (ö. 1543) öncesi Batlamyusçu evren (cosmos/âlem) modelinde Dünya evrenin merkezi olup Dünya’nın sabit/hareketsiz, diğer gezegenlerin onun etrafında döndüğü kabulüne dayalı Dünya merkezli (geo-centric) bir evren tasavvuru hâkimdi. Kopernik sonrası evren modelinde Güneş merkez kabul edilmiş, Dünya dâhil bütün gezegenlerin Güneş’in etrafında döndüğü kabulüyle Güneş merkezli (helio-

³⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 265.

³⁸ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 280-284.

³⁹ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

centric) bir evren tasavvuru hâkim oldu. Yine bilimsel olarak fiilen kanıtlanma öncesi dönemde kimileri tarafından Dünya düz olarak tasavvur edilmekteyken, kanıtlandıktan sonraki evren modelinde Dünya'nın küre (daha sonraları ise eliptik) olduğu kabul edildi. Bu bakımdan tarihsel süreç içinde değişen ve gelişen bilimsel paradigma ve içerikle 'evren' ve 'Dünya'nın bizatihi kavramları değişmemesine rağmen bu iki kavramın zihinsel içeriklerinde, kavrama dair bilgi havzalarında değişimler yaşandığı açıktır.

Sonuç itibarıyla Taşkoprülüzâde açısından üç varlık alanına ait gerek yazıda, gerek dilde, gerekse zihinde oluşan bilgilerin hem değişken ve yenilenir hem de araçsal nitelikleri bunların hakikî bilgi olmalarına engel teşkil eder. Bu bilgiler 'hakikî varlık' alanına dayalı olarak elde edilen 'hakikî bilgi'ye ulaşmada üstlendikleri araçsal işlev nedeniyle önemi hâizdirler.⁴⁰

Yazıdaki varlığın bilgisi dildekine, dildeki zihindekine, zihindeki de hariçteki varlığın bilgisine delalet eder. Hariçtekinin kendisi dışında bir şeye delalet etmemesi, onun kendisi dışında her hangi bir bilgi için araç olmadığını gösterir. İşte bilmekten murat söz konusu hakikî varlığa dayanan bilgiye sahip olmaktır. Hakikî bilgi haricî varlığa istinat eden bilgi olduğuna göre asıl amaç şeyden hareketle şeyin hakikatine, şeyin hakikatinden de hakikatin bilgisine, değişime ve yenilenmeye tâbî' olmayan sâbit bilgiye ulaşmaktır.

Varlık yazıda, dilde, zihinde ve hariçte olmak üzere dört ayrı mertebede tezahür eden birliğin adıdır. Bu bağlamda varlığa ilişkin bilgi mutlaka bu dört mertebeden en az birine taalluk eder. Sonuçta var olanlar da (mevcudat) bilinenler de (malumat) varlık (vücut) temelinde birleşir ve bütünleşir. Varlık, esasî aynı varlığa dayanan bu bütünlük içinde algılanmayıp parçalandığı takdirde varlığa bağlı olan tümel bilgi de parçalanır ve elde edilemez. Bu parçalanmanın doğal sonucu olarak insan için artık varlığı da bilgiyi de bir bütün olarak görmek imkânsız hale gelir.

Taşkoprülüzâde'nin bilgi teorisi doğrudan doğruya varlığa, varlık mertebelerine dayalı bir teoridir. Geleneksel felsefî terminoloji ile ifade edecek olursak Taşkoprülüzâde epistemolojisini ontoloji üzerine kurar. Bu inşa sistematığı İslam kelimelerinde yabancı olmadığı bir zemindir. Zira Matüridiliğin temel metinlerinden biri olan Necmeddin Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâid*'inde geçen ilk cümle bize varlık-bilgi arasındaki birlikteliğin ne denli hayafî, zorunlu ve ayrılmaz nitelikte olduğunu bir akâid metninin en başında yer almakla ortaya koymaktadır: "*Hakâik-i eşya sâbit ve o hakâike ilim mütehakkiktir.*"⁴¹

Bilgi salt bir zihin ürünü olarak hak niteliği kazanmaz; zihindeki bilginin hakikiliğinde elde edilen bilginin vakiye mutabakatı aranmalıdır. Şayet zihindeki bilgi, dıştaki vâki ile mutâbık ise hakikî bilgidir. Bilginin vâkiye mutâbık olması demek, zihinde oluşan tasavvur ve tasdik türü bilgilerin, şeylerin hakikatlerine, şeylerin hakikatlerindeki sübuta dayanması demektir. Zihinde böyle bir noktaya istinat eden bilgi, işte o zaman hakikî bilgi niteliği kazanabilir. Nesefî'nin *Akâid*'i özelinde

⁴⁰ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 75.

⁴¹ Sa'düddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid Tercemesi*, müt. Sırrî Girîdî (Ruşuk: Âsîtâne, 1292 (h)), 1: 10.

bakıldığında İslam inanç sistemi ontoloji temelli bir epistemoloji üzerine kurulu bir sistemi öngörmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde İslam kelamında ontoloji ve epistemoloji olmaksızın teoloji, fizik olmaksızın metafizik yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla Müslüman, daha özeldir Müslüman mütakellim demek esas itibarıyla önce şeyi, şeylerin hakikatlerini, yani yaşamın, içinde yaşadığı dünyanın, haricî varlıkların hakikatlerini bilen, tanıyan ve kavrayan demektir. Daha sonra bu dünyadan hareketle öteyi, öte dünyayı, ötesi varlıkları tanıyan, anlayan ve anlamlandıran demektir. “*Dünya, ahiretin ekinliğidir*” sözüne bir de bu açıdan bakmayı denemenin kişide daha sahih bir bakış açısı oluşturacağını düşünüyorum.

Hanefî-Matürîdî geleneğe mensup biri olarak Taşköprülüzâde tam olarak varlık nokta-i nazarından hareketle bir bilgi nazariyesi oluşturur. Buna göre “*İlim malûma tâbidir*” müsellemler kazıyyesi bütünüyle söz konusu varlık tasavvurundan ortaya çıkmaktadır. Mesela ateşin kendisi “vücûd-i hakikî/aynî” iken ateşin kavramı “vücûd-i zihnî”, ateş sözcüğü “vücûd-i lisanî”, ateş yazısı “vücûd-i hattî”dir. Bu varlık katmanlarına göre sadece ateşin kendisi yakar; ne zihindeki kavramı ne dildeki sözcüğü ne de kitaptaki yazısı yakar. Mezkur örnekten hareketle söyleyecek olursak hakiki bilgi ateşin yazısına, sözcüğüne, kavramıyla değil, doğrudan yakıcı olan ateşin kendisine ilişkin elde edilen sabit hakikatin bilgisidir. Yanlış anlaşılmasın hakiki bilgi, yanmakta ve yakmakta olan tikel ateşin ya da ateşlerin bilgisi de değildir, o, tikel ateşleri kapsayan, ateşi ateş yapan tümel hakikatin bilgisidir, ateş-lik’in bilgisidir. Dikkat edilmelidir ki er ya da geç âyân olan ateşler de söner. Ancak ‘ayn’a, ateşe ilişkin tahsil edilen ateşin hakikat bilgisi sönmez, ki onu değişen diğer bilgi türlerinden ayıran, değişmez ve sabit kılan fasıl belki de budur.

5. Hakikatin Bilgisine Nasıl Ulaşılr?

Hakikatin bilgisine, hakikî bilgiye nasıl ulaşılır? Taşköprülüzâde’ye göre hakikî bilgiyi elde etme yolu ikidir ve bunlar ‘nazar’ ve ‘tasfiye’dir.⁴² Taşköprülüzâde’ye göre hakikî bilgi, yani âyânın hakikatlerinin bilgisi ‘İslam kanunu’ üzere icra ediliyorsa “*şerî ilimler*” (ulûm-i şer’iyye), ‘akıl kanunu’ üzere icra ediliyorsa “*hikemî ilimler*” (ulûm-i hikemiyye) olarak isimlendirilir.⁴³

Hakikatin bilgisine ulaşma konusunda Taşköprülüzâde’nin işaret ettiği iki yol, iki yöntem daha önce bazı İslam mütakellimleri tarafından dile getirilmiş yöntemlerdir. Marifete, hakikatin bilgisine vusulde hem Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) hem de Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) iki yolun olduğunu vurgular. Râzî, meşşâî filozof-mütakellim ve işrâkî filozof-sûfî şeklinde bir ayrıma gitmeden “*erbâb-ı besâir*”e göre “*maârif-i kudsiyye*”ye tarikin iki olduğunu, birinci yolun “*ashâb-ı nazar ve istidlâl*”in yolu, ikinci yolun da “*ashâb-ı riyazet ve mücâhede*”nin yolu olduğunu, bunları açıklarken de ilkini “*metafizikçi filozoflar*”

⁴² Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 70.

⁴³ Taşköprülüzâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, 1: 69.

(hukemâ-i ilâhiyyûn), ikincisini de “ashâb-ı riyazet” olarak isimlendirir.⁴⁴ Seyyid Şerif bu iki yolda iki sınıf zümrenin bulunduğu dikkat çekerek bu yolları yeniden tekrar eder: Marifete vusûl iki tarikledir: ya “meşşâî filozoflar” (hukema) ve “mütekellimler”in benimsediği “nazar/istidlal” yolu, ya da “işrâkî filozoflar” ve “sûfîler”in benimsediği “riyazet/mücahede” yolu.⁴⁵ Marifete ulaşmak ya teorik yöntemi içeren akıl yoluyla ya da pratik yöntemi içeren kalp yoluyla elde edilir.

Âyânın bilgisi Taşkoprülüzâde’ye göre bazen nazar (ilim, istidlal) bazen tasfiye (müşahede, irfan) ile tahsil edilir.⁴⁶ Nazar ve tasfiye yoluyla bu bilgiler kişide nasıl ortaya çıkar? Taşkoprülüzâde’ye göre bilim esasen “nefs-i nâtika” diye isimlendirilen “ruh” ile elde edilir. Nefsin bu bağlamda elde ettiği bilim “vasıtalı” (bi’l-vasıta) ve “vasıtasız” (bila vasıta) olmak üzere ikiye ayrılır: 1. Vasıtalı bilim ise ona “ilm-i husûlî”, 2. Vasıtasız bilim ise ona da “ilm-i huzûrî” denir. Duyulardan (havâss) yardım alan “müdrîke gücü”yle (kuvve-i müdrîke) ise bilim husûlîdir, bu kuvveler olmaksızın gerçekleşirse huzûrîdir. İlm-i husûlînin elde edilme yolu mahsusatta “fikir” veya “nazar” iledir. İlm-i huzûrînin tahsil yolu tasfiye ile, “dünyevî meşgalelerden nefsi tasfiye/arındırmak”. Tasfiyede iki yol vardır: İlki “nefsin me’lûfâtından (alışa geldiği şeyler) irtibatını kesmek”le yapılan “riyazet/mücahede” (ki Taşkoprülüzâde’nin esasen tasfiye ile anlattığı budur), ikincisi bu tasfiye sonrası yaşanan cezbe hali, tutku halini ifade eden “incizab/aşk”tır. Riyazet ve mücahede ile gelen bilim “ilm-i bâtin”, incizab ve aşkla gelen bilim ise “ilm-i mükâşefe/müşâhede” olarak isimlendirilir.⁴⁷

Taşkoprülüzâde bu iki bilim arasındaki farkı ayna metaforu üzerinden daha anlaşılır kılmaya çalışır. Tasfiye ile bilim bir ayna gibidir ki, ona ışık karşısında durduğu bir delikten, bir menfezden (kuvvet) gelir. Müşahede ile bilim de bir ayna gibidir, ancak ışığını, diğeri gibi bir delikten, pencereden değil, tam olarak hizasında durduğu Güneş’ten doğrudan alır.⁴⁸ Dolayısıyla nefis Taşkoprülüzâde’ye göre bu anlamda bir ayna gibidir. Dünyevî, maddî meşguliyetler devreye girdiğinde ayna buğulanır, kararır ve karşısında duran şeyi tam olarak yansıtamaz hale gelir. Şayet insan bu meşguliyetlerden kendisini riyazet veya aşkla kurtarır, aynasını parlatırsa bilim o aynaya, duyulara ihtiyaç duymaksızın bir anda yansır. Salt nazarla, sadece düşünmekle bu ayna cilalanmaz, parlamaz. Ancak ilmi, amel takip ederse bu ayna parlamaz. Bu yüzden ilm-i huzûrî, ilm-i husûlîden daha yetkin ve daha tamdır.⁴⁹

Bu bölümün “âdât, ibâdât, mühlîkât, münciyât”tan oluşan dört “şube”ye (dal), her şubenin de on “asl”a (kök) ayrıldığı dikkate alınrsa hem konu içeriği hem konu

⁴⁴ Fahrüddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Beirut: Daru'l-kütübî'l-arabî, 1987), 1: 53-55.

⁴⁵ es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmî'il-Esrâr fi Şerhi Metâli'il-Envâr*, (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 17.

⁴⁶ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 70.

⁴⁷ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 5, 6.

⁴⁸ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 6.

⁴⁹ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 6.

sistematîği açısından Gazzâlî'nin *İhyâ'*sının bu bölümdeki etkisi inkâr edilemez. Eserin bu cildi adeta dört ciltlik *İhyâ'*'nın özeti gibidir.

Taşköprülüzâde'nin son, yedinci devhada saydığı ilimler önceki sayılan altı devhanın semeresi ve neticesidir.⁵⁰ Dolayısıyla önceki ilimler buradaki ilimler için bir basamak, bir hazırlık mesabesindedir ve altı devhalık ilim birikimi yedinci devhaya taşınıyorsa kişi için netice hâsıl olmamış demektir.

Burada sırası gelmişken Taşköprülüzâde'nin değindiği ancak ayrıntılarına girmediği bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz. İlim daha önce zikredildiği üzere *ilm-i hudûrî* ve *ilm-i husûlî* olarak ikiye ayrılıyordu. Bu ayırım insanın "*kendi varlık bilgisi*" açısından son derece önemlidir. Nitekim ünlü mantıkçılardan Kutbuddin Râzî (ö. 766/1365) de bilgideki husûl ve huzur ayırımına dikkat çeker. İlimi "akıl da şeyin suretinin husulü" olarak tanımladığı "tasavvur" ve "tasavvurun çağrıştırdığı" (doğurduğu) bilgi olarak tanımladığı "tasdik" olmak üzere ikiye ayıran Râzî, bazı tasavvur ve tasdiklerin husulî, bazılarının da huzûrî olduğunu ifade eder ve husulî olanları "ilm-i müteceddid" (yenilenen ilim) olarak adlandırır. Huzûrî olanlara gelince onlar suretin husulünün sonucu olarak değil, huzurun (hazır bulunuşluğun) salt soyutlanması (mücerredü'l-hudur) yoluyla ortaya çıkan bilgilerdir. Kutbuddin Râzî huzûrî bilgiye üç örnek sayar: "Allah'ın bilmesi (ilmu'l-Bârî Teâlâ), mücerredâtın kendilerini bilmesi (ilmu'l-mücerredât bi enfüsihâ) ve bizim kendimizi bilmemiz (ilmunâ bi enfüsînâ)."⁵¹

Huzûrî bilgiler müteceddid, sûrî ve husulî bilgi kategorisine girmezler. Dolayısıyla insanın kendilik bilgisi huzûrîdir, çünkü bu bilgide, bilenle bilinen arasında ayrılık görülmez, bilen de aynıdır bilinen de. Ancak husulî bilgi, eşyanın bilgisi olduğundan bu bilgide bilen ve bilinen birbirinden ayrılır. Husulî bilginin nesnelere ilişkin "zihinde 'hâsıl' olan suret" olarak yapılan tanımında geçen "hâsıl", husulî bilgiye atıf yapmakta ve sonradan kesb/iktisab ile elde edildiğini ve dahi değiştiğini göstermektedir. Bilgiye konu olan nesne, yani bilgi nesnesi değıştikçe o nesneye dair hâsıl olan suret de doğal olarak değışecektir.

Taşköprülüzâde açısından âyânın bilgisi derken aslında bu bilginin biri eşyaya biri de insana bakan tarafı olmak üzere iki tarafının olduğunu belirtmek ve fark etmek zorundayız. Gazzâlî bu ayırımı daha net bir şekilde kavramsallaştırır. Gazzâlî'ye göre insanın kendi dışındaki eşyayı bilmesi 'gayrı bilmesi' olarak belirlenirken kendisini bilmesi 'aynı bilmesi' olarak tanımlanır. Gazzâlî'nin ayırımından hareketle meseleye baktığımızda ağıyarın bilgisi husulî, aynın/a'yânın bilgisi huzûrîdir. Dolayısıyla bu zaviyeden bakıldığında Taşköprülüzâde'nin tasnifinde aynlara ilişkin saydığı 4., 5. ve 6. devhadaki ilimlerin tamamı ağıyârın, gayrın bilgisi iken sadece sonuncu, 7. devhadaki bilgiler a'yânın, aynın bilgisi olarak değerlendirilir. Ayna ilişkin devhalar içinde bâtın ilimleri olarak adlandırılan son devhada paylaşılan bilgiler, öznesi ve nesnesinin aynîliği bakımından insanın kendilik bilgisini içermesi bakımından son derece önemli ve değerli bilgilerdir.

⁵⁰ Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 6.

⁵¹ Kutbuddin er-Râzî, *er-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik*, thk. Mehdi Şeiatî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 96.

İnsan kendilik bilgisine ulaştığı zaman öznesi ve nesnesi itibariyle değişen ve yenilenen husûlî bir bilgiye değil, nesnesi açısından değişmeyen ve yenilenmeyen huzûrî bir bilgiye ulaşmış sayılır. İnsanın her ne kadar “kendi varlık bilgisi” huzûrî olsa da “kendilik bilgisi”, kendiyile alakalı bilgilerin tamamı huzûrî değildir, bir kısmı husûlîdir. İnsan kendini huzurla tanır, kendi kendinde olan şeyleri buldukça bilir, bildikçe bulmaz ama. Dolayısıyla insan âyânın bilgisine ulaşsa da kendi aynını, kendi aynının bilgisini fark etmediği takdirde tam olarak söz konusu huzûrî bilgiye ulaştığı söylenemez. Bu bakımdan insanın bizatihi kendi aynına, kendi özüne müteallik bilgiyi elde etme yolu, yöntemi Taşkoprülüzâde'nin *Miftâh'* da uzun uzadıya anlattığı tasfiye ilimleriyle, yani riyazet/mücahede ve aşk ile gelen bilgilerle mümkündür.

Taşkoprülüzâde'ye göre saâdetin tek anahtarı (eserin ismi olan Miftâhu's-Saâde'deki gizli mana) vardır o da “*ilim ve amel*” değil, özellikle vurgulamak istiyorum ki “*ilim ile amel*”dir. Bunlar özleri itibariyle iki anahtar değil, bir anahtarın iki yüzünü temsil ederler. İkisi birlikte paranın iki yüzü gibidirler. Amelinde kusuru olan ilimde; ilminde kusuru olan amelde kemale erişemez. Hz. Ali'nin şu sözü bunu en güzel şekilde özetler: “*İki adam belimi kırmıştır: âbid cahil ve fâcir âlim.*”⁵² Bu sebeple Taşkoprülüzâde nazar/teori yoluyla tahsil edilecekleri elde ettikten sonra bu yolun yolcularına bütün güçleriyle Cenab-ı Hakk'ın kapısını çalarak amel/tasfiye yolunu tutmalarını, ilim ve ameli birleştirerek “*mecmau'l-bahrayn*” (iki denizin birleştirmeyi, birleştiği yer) olmalarını öğütler.⁵³

Nitekim kendisi eserini sözünü ettiği iki denizin birleştiği noktanın adeta tecessüm etmiş bir örneği olarak kaleme almıştır. Bunu nasıl yapmıştır? Yeri geldiği için önemine binaen *Miftâhu's-Saâde'*yi farklı kılan bir başka hususiyete dikkat çekmek istiyorum. Taşkoprülüzâde eserini en başta bir bütün olarak iki taraf (*taraf-ı evvel-taraf-ı sânî*) olarak belirlediği iki uç, iki sınır noktası üzerinden temellendirir. Uçlardan biri “*akıl, nazar yoluyla elde edilen ilimler*”i, diğeri “*kalp tasfiyesi yoluyla elde edilen, ilimle amelin semeresi olan ilimler*”i içine alır.⁵⁴ Bir tarafta akıl aracılığıyla tahsil edilen ilimler yer alırken, diğer tarafta kalp arınması aracılığıyla tahsil edilen ilimler yer alır. Eserin birinci ve ikinci cildi nazari/teorik ilimlere ayrılırken, son cilt amelî/pratik ilimlere tahsis edilir. Bu şekilde Taşkoprülüzâde gençlere tavsiye ettiği iki deniz olma idealini kendi eserinde bizzat uygulayarak hem en güzel örnekliliği sergilemiş hem de bu işin yolunu, yöntemini en güzel şekilde öğretmiş olur.

Taşkoprülüzâde iki tarafa ayırdığı *Miftâh'*ın ikinci tarafına geçmeden, diktiği “*bilgi ağacının semereleri*” olarak gördüğü bâtın/mükâşefe ilimlerini anlatacağı son cildin hemen başında bir hadis-i şerif aktarır. Hadis şöyledir: “*Kim bildiği ile amel ederse, Allah ona bilmediğinin bilgisinin (öğretmeyi) vârisidir.*”⁵⁵ Aynı hadisi ilimleri anlattığı bir başka eseri *er-Risaletü'l-Camia'* da da alıntılar. Ancak orada bu hadisle ilgili eserini kurguladığı iki tarafı, yani nazar ve müşahede yoluyla gelen bilgileri bir

⁵² Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 49.

⁵³ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 70.

⁵⁴ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 73; 3: 3.

⁵⁵ Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3: 5.

araya getiren unsurun amel olduğu hakikatini mahir biçimde ortaya koyan enfes bir şerh yapar. Taşköprülüzâde'nin bu yorumunu olduğu gibi aktarmak istiyorum: "Burada (hadiste) Peygamber ameli iki bilgi arasında bir berzah (köprü) yapmıştır ki kişi birinden istimdad edip diğerini temin etsin. Dolayısıyla amelin kazandırdığı ilim 'veraset ilmi'dir. Ders ve taallümle elde edildiği için ameli mümkün kılan ilim ise 'diraset ilmi'dir. Bu sebeple diraset ilmi alet olan Arapça dil ilimlerine ve akli ilimlere dayanır. Diraset ilmiyle ulaşılmak istenen şey amel, amelle ulaşılmak istenen şey de veraset ilmidir. Bu (veraset ilmi) en son gayedir, talep edilen şeylerin sonunda yer alır. Bilgisine sahip olan kimseyi yeryüzünde, her çağda değerli kılar."⁵⁶

Taşköprülüzâde'nin bâtin ilimler başlığı altında anlatmak istediği şeyi, ne yapmak ve ne demek istediğini şöylece özetleyebiliriz: Taşköprülüzâde "İlim sadırlardadır, satırlarda değil"⁵⁷ hakikatine iman edenlerdendir, ilmin sadırlardaki hakikat olduğuna inananlardandır. Sadırlarda yani sinelerde, kalplerde. Talebe ilmi deftere kitaba, kâğıda kaleme havale etmemeli, ilmi kitap-defterden ibaret görmemelidir. İlim kitabın sayfalarında değil, kalbin sahifelerinde sabit olmalıdır. Zira kitapta yazılanlar kitapta kalır, kalpte yazılanlar sende.⁵⁸

Sonsöz Yerine

Taşköprülüzâde'nin tasnifinde en önemli ve dikkat çekici husus şüphesiz *varlık* temeli üzerinden *nefsü'l-emr* ortak paydasında *felsefe/akıl* ile *dini/nakli* yan yana getirip telif edebilmiş olmasıdır. Taşköprülüzâde akıl ve nakil arasındaki bu telif işlemini "*mecmau'l-bahrayn*" şeklindeki sembolik ifadesiyle daha vurgulu ve çarpıcı hale getirmiştir. Genelde bu iki alan hem yöntem hem amaç hem de nispeten konu itibarıyla kendi aralarında kavgalı ve birbirlerine alternatif alanlar olarak görülür, ki bu yüzden aralarını telif etmek neredeyse imkansızdır. Bu iki uzlaşmaz görünen alanı Taşköprülüzâde aynı topraktan beslenmeleri hasebiyle bir ağacın iki güçlü ve derin kökü kılarak bir araya getirmeye çalışmış, bunları birbirlerine alternatif görmek yerine yöntemleri farklı (nazar-müşâhede), en temelde konuları ve amaçları (hakikatin bilgisi) aynı olan birer 'varlık yorumu'na dönüştürmüştür. Bu girişimiyle o, Gazzâlî'nin dilediği ve dillendirdiği ancak kendisinin eserlerinde tam olarak başaramadığı şeyi başarmış gibidir: "*Şer'î ilimler ancak aklî ilimlerle idrak olunur... Nakil, akıldan gelir (elde edilir); senin bunu tersine çevirmeye hakkın yoktur.*"⁵⁹

Hatırlanacağı üzere Taşköprülüzâde bir XVI. yüzyıl âlimidir. Kanûnî'nin muâsırı olup, deruhte ettiği müderrislik ve kadılık görevleriyle döneminde saygın bir konum elde etmiştir. Osmanlı'nın en ihtişamlı günlerini idrak etmiş, yükseliş döneminin önemli âlimleri arasında mevki edinmiştir. Tarihsel süreçte Osmanlı düşüncesi temeli itibarıyla farkında olunsun ya da olunmasın gücünü Taşköprülüzâde'nin *Miftâhu's-Saâde'* de ilk defa ortaya koyduğu ilimler tasnifinde

⁵⁶ Taşköprülüzâde, *er-Risâletü'l-câmia*, 35.

⁵⁷ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 25.

⁵⁸ Taşköprülüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1: 35.

⁵⁹ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, thk. Dr. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-maârif, 1964), 338, 339. (Lâ tüdrakü'l-ulûmu's-şer'iyye illâ bi'l-ulûmi'l-akliyye... en-Naklü câe mine'l-akli ve leyse leke en ten'akise.)

gün yüzüne çıkan varlık ve bilgi arasındaki bütünleşik yapıya borçludur. Bu yapıdaki istinat noktası *nefsü'l-emr* açısından *aynî varlık*'tır ve buna bağlı olarak ortaya çıkan *aklî/felsefî ilimler* (4. ve 5. devha) ile *naklî/şer'î ilimlerin* (6. ve 7. devha) oluşturduğu iletişimsel ve etkileşimsel süreç akışıdır. Buna bağlı olarak nazar yoluyla 'alınan' ilimler ile müşahede yoluyla 'verilen' ilimler *nefsü'l-emr* üzerinden köklerini varlık toprağına salarak kurdukları *mutabakat*'la epistemik bilgi değeri kazanacak, *sâdıklık* ve *hakikilik* hüviyeti elde edeceklerdir.

Tarihi seyir içinde Osmanlı düşüncesi varlık toprağına tutunduğu sürece güçlenmiş, bu topraktan ellerini çektiği, gevşettiği andan itibaren ise sahip olduğu gücü yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Devlet-i Âliye varlık temeli üzerine oturan bilgiye tutundukça ilerleyip yükselirken, bilgiyi varlıktan ayırdıkça, varlık bağından kopan (koparılan) bilginin peşine düştükçe de gerilemeye, alçalmaya engel olamamıştır. İmparatorluğun inhitata maruz kalmasında evvela ilmiye sınıfının varlık ve bilgi tasavvurundaki bölünme, parçalanma rol oynamış, maalesef asırlar geçtikçe Osmanlı uleması başlarda köklerini saldığı öz-varlık alanından uzaklaşmış ve *aynî/hakikî* varlık alanına yabancılaşmıştır. İlmiye sınıfı, *hattî*, *lisanî* ve *zihnî* varlık alanında irtifa seviyesini süreç içinde nispeten korumayı başarmışsa da ilim-amel, akıl-kalp birlikteliğine dayalı *aynî* varlık alanındaki irtifa seviyesini zaman içinde korumayı başaramamıştır. Ve bir süre sonra ilmiye sınıfının gözünde talim edilen ilimlerin sadırlara taşınması satırlara taşınması kadar ehemmiyet ve kıymet ifade etmez hale gelmiştir.

Modern çağdaş dönemde din eğitiminin yapıldığı, dinî ilimlerin okutulduğu kurumların, hali hazırdaki ilmî ve fikrî seviyelerine bakıldığında maalesef bu gerçeğin değişmediği görülür. Dinî yükseköğretim icra edilen kurumlarda bile Taşkoprülüzâde'nin işaret ettiği ilimlerin çoğu tasfiye edildiği gibi bu ilimler arasındaki bağ da neredeyse tamamıyla kopmuş vaziyettedir. Varlık toprağı şöyle dursun; o topraktan geriye kalan kadim bilgi ağacının kökleri sökülümüş, gövdesi parçalanmış, dalları, budakları kesilip bir kenara atılmıştır. Bu süreçte ilim yapıyoruz bahanesiyle amel dışlanmış, rasyonellik adına kalp yaşamı, bilimsellik, objektiflik adına da sübjektiflikle nitelenen insan özü, öz-nedeki öz tasfiye edilmiştir. Taşkoprülüzâde de tasfiye demişti elbet, kalpteki kirlerin tasfiyesinden bahsetmişti; fakat bu tasfiye öyle görünüyor ki sonraki nesiller tarafından öyle yanlış anlaşılmiş, yanlış uygulanmış ve dahi yanlış aktarılmıştır!

Unutmadan Batı felsefesinin çağdaş dönemde yeni izleğini göstermesi ve belirlemesi bakımından bir noktaya dikkat çekmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Sahi Heidegger sorduğu soruya, Descartes'ta cevabını bulamadığı sorusuna kendisi bir cevap veriyor muydu? Evet, bu konuda onun bir cevabı vardı. Heidegger'in verdiği cevabın Taşkoprülüzâde'nin cevabıyla mukayesesi ve tahlili bir başka çalışmanın konusu olacak çapta ve değerdedir. Ancak şimdilik bu cevaba işaret etmekle yetinmek zorundayız. XX. yüzyılın en önemli filozofu olarak kabul edilen Heidegger'in felsefe ağacının kökünü teşkil eden metafiziğin nerede durduğunu, hangi toprağına tutunduğunu, bu ağacın köklerini besleyen özsuyu ve özgücü nereden aldığını sorun ettiği soruya şu cümleleriyle yanıt aramaya başlayabiliriz:

“Varlığın hakikati üzerinde düşünen bir düşünme gerçi artık metafizikle yetinmez; fakat metafiziğe karşı da düşünmez. Bu düşünme, o benzetmeyle konuşacak olursak, felsefenin kökünü söküp çıkarmaz. Felsefeye temel kazar ve onun için toprağı sürer. Metafizik, felsefenin ilk adımı olarak kalır. Düşünmenin ilk adımına ise ulaşmaz. Metafizik varlığın hakikati üzerine düşünme ile aşılmıştır. Metafiziğin “Varlık” ile olan taşıyıcı bağı yönetmek ve Varolan olarak Varolanla girilen tüm ilişkiyi esasen belirlemek iddiası geçersiz hale gelmektedir. Fakat yine de “metafiziğin aşılması”, metafiziği safdışı bırakmaz. İnsan *animal rationale* olarak kaldıkça *animal metaphysicum*’dur.”⁶⁰

“Metafiziğin aşılmasından söz edildiğinde bunun anlamı şudur: Varlığın kendisi üzerinde-düşünmek. Felsefenin kökünün temelinin şimdiye kadar düşünülmemiş olması, Varlığın-üzerinde düşünme ile aşıılır.”⁶¹

“İsteddiği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış olurlar.”⁶²

Kaynakça

Atay, Hüseyin. “Bazı İslam Filozof ve Düşünürlerine Göre İlimlerin Sayımı ve Tasnifi”. Ankara: *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 4, 1980: 01-41.

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. s. 277. İstanbul: Kubbealtı Yay., 2016.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire. 1333.

Descartes, René. *Principles of Philosophy*, (in The Philosophical Writings of Descartes), trans. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. I-III.

Cürçânî, Es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Hâşiye alâ Levâmi’-il-Esrâr fî Şerhi Metâli’-il Envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânü’l-Amel*. thk. Dr. Süleyman Dünya, Kahire: Dâru’l-Maârif, 1964.

Râzî, El-İmam Fahrüddin, *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî*. thk. Dr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-arabî, 1987.

Râzî, Kutbuddin. *er-Risâletü’l-ma’mûle fî’t-tasavvur ve’t-tasdik*. Nşr. Mehdî Şerîatî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

Teftazani, Sadüddin. *Şerhu’l-Akaid Tercemesi*. müt. Sırrî Girîdî. Rusçuk: Âsitâne, 1292 (h).

⁶⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu 2009), 9.

⁶¹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 10.

⁶² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 11.

Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*. çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Heidegger, Martin. *Was Ist Metaphysik?*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Frankfurt AM, 1955.

Heidegger, Martin, *Was Heisst Denken*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1954.

Kutluer, İlhan. "Miftâhu's-Saâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30: 18-19. İstanbul: TDV Yayın, 2005.

Mustafa, İbrahim, vd. "devh", *el-Mu'cemu'l-vesît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.

Mütercim Asım Efendi. "devh", *el-Okyânûsû'l-basît fi tercimeti'l-Kâmûsi'l-Muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 1-6. 2: 117. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-ulûm*. nşr. Muhammed Ali Beydun. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *er-Risâletü'l-câmia li vasfi'l-ulûmi'n-nâfia*. thk. ve çev. Murat Kaş. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yay., 2016.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *es-Seâdetü'l-fâhira fi siyâdeti'l-âhira fi mevzûâtî'l-ulûm*. thk. ve trc. Sami Turan Erel. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yay., 2016.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*. Sayı: 22, İstanbul 2011: 533-556.

Unan, Fahri. "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın "İlim" ve "Alim" Anlayışı". *Osmanlı Araştırmaları*. 17, İstanbul 1997: 149-264.



EBU'L-FETH MUZAFFER EL-HATÎB'İN "ELFÂZ-I KÜFR" RİSALESİ

Murat MEMİŞ
Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir
Associate Professor, Dokuz Eylül University Faculty of Theology, İzmir
muratmemis70@gmail.com
orcid.org/0000-0002-9805-4220

Öz

Tekfir meselesi tarih boyunca hem Kalam hem de Fıkıh ilimlerinin önemli konularından birisi olmuştur. Kime mümin kime kâfir denileceği sadece bir isimlendirme olmayıp, konu hem hukuksal hem de toplumsal açıdan ciddi sonuçlar doğuran bir problem olarak ele alınmıştır. Bu sebeple konuyla ilgili olarak pek çok yazı kaleme alınmıştır. Ebu'l-Feth Muzaffer el-Hatîb'in Elfâz-ı Küfr risâlesi bu konuda yazılmış müstakil eserlerden birisidir. Tekfirin metodolojisine değinmeden, söz ve davranış örnekleri üzerinden konuyu ele alan eser, pek çok meseleye temas etmektedir. Hanefî fıkhına göre yazıldığı anlaşılan söz konusu risale, alanındaki diğer eserlerle benzerlikler arz etmektedir. Bu çalışmamızda biz, muhtelif kütüphanelerde elyazması halinde bulunan Elfâz-ı Küfr risalesini üç nüshayı esas alarak tahkik edip günümüz okuyucusuyla buluşturmayı amaçladık. Ayrıca eserin içeriğini yeniden tasnif ederek tanıtımını yaptık. Risalede yer alıp küfre nispet edilen söz ve davranışları sekiz başlık altında topladık. Eserde konuların nasıl ele alındığını, yer yer karşılaştırmalar yaparak gösterdik. Hem tek tek meseleleri ele alırken hem de genel anlamda değerlendirmelerde bulunduk.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Fıkıh, Tekfir, Elfâz-ı Küfr, Ebu'l-Feth Muzaffer el-Hatîb.

THE TREATISE "AL-FÂZ AL-KUFR" OF ABU AL-FATH MUZAFFAR AL-KHATÎB

Abstract

The issue of "takfir" (to declare someone as an unbeliever), throughout the history, is one of the important subjects of both theology and Fiqh. It is not only a naming to whom called the "believer" or "unbeliever", but the issue has been dealt with as a problem that has serious consequences both legally and socially. For this reason, many articles have been written on the subject. Abu al-Fath Muzaffar al-Khatîb's work, "Alfâz al-Kufr", is one of the famous works on this subject. This work, through examples of words and behaviors touches on many issues of tekfir without explaining the methodology of it. This treatise has similarities with other works in the field and it is understood that it was written according to Hanafi jurisprudence. In this study, we have edited this work, based on three manuscripts in various libraries and aimed to introduce it to today's people. The words and behaviors that are included in the treatise, we took them in eight topics. We tried to show comparatively how the subjects were handled in the work. We made evaluations on each subject and in general.

Keywords: Theology, Fiqh, Takfir, Words of Disbelief, Abu al-Fath Muzaffar al-Khatîb.

Atf / Cite as: Memiş, Murat. "Ebu'l-Feth Muzaffer el-Hatîb'in "Elfâz-ı Küfr" Risâlesi". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 59-93.

Summary

Faith and blasphemy are two central concepts in terms of religious thought, which are basically theological but also have a sociological aspect. Both believing and denying appear to be individual preferences, and they have different counterparts within the social structure in which they occur. As a matter of fact, it is seen that there is a large area of *ijtihād*, on the legal situations of apostate, which has been formed throughout the history.

Qur'an mentions those who are blasphemous after they enter Islam, because of some words spoken and actions done as well as those who have never accepted Islam. For this reason, Muslim scholars have dealt with this issue. In this regard, besides the many works on *alfâz al-kufr* and *takfir*, which have been written independently, we see that special chapters were also composed within the books of Fiqh. As a general assessment, these works are mostly concerned with the legal or social consequences of blasphemy and remind people of the things that they have to do in this situation.

In this study, we have examined on the work of Abu al-Fath Muzaffer al-Khatib "Risalah fi alfâz al-kufr" (a booklet of the words of blasphemy). This work is one of the most abundant manuscripts in Turkish libraries, after the work "Risalah fi alfaz al-kufr" of Bedr er-Rashid (d. 768/1366) and its commentary which was written by Ali al-Qari (d. 1014/1605). However in the research we conducted in the bibliographic works, we could not reach any name that was registered under the name of Abu al-Fath Muzaffar al-Khatib. Although there is no definitive information about the life of the author, it is possible to say that he was a Hanafi Turkic who lived in the Ottoman geography in the 17th century.

In the process of edition of the treatise, we based on three copies. These are (a) the copy of Ankara National Library Afyon Gedik Ahmad Pasha Collection, numbered 18018/2; (b) the copy of Ankara National Library Manuscript Collection, numbered 5573 and (c) the copy of Ankara National Library, Zile Public Library Collection, numbered 140/7. In addition to these three copies, we also used five more copies of manuscripts. During our study we tried to apply the rules of edition of ISAM. In the edited text, the page numbers shown in brackets are given according to the Zile copy. We showed the sources of verses and hadiths in the text. We also mentioned the problems related to the use of the evidence obtained from these sources.

The work begins by explaining the consequences of saying the words of blasphemy. According to this, the person who says these words turns into 'unbeliever', his good deeds becomes invalid and he gets divorced from his wife. Then, it is followed more detailed explanations about divorce.

Khatib considers the words of blasphemy in two categories in terms of their intensity. According to him, a part of these statements immediately removes him from the religion and separates his wife from him. And the other part makes her wife illegitimate until he asks God for forgiveness. Although there is the phrase "he becomes unbeliever" in many places in the text for who says the words of

blasphemy, in some places there are different expressions like "he is feared to become unbeliever" and "this is from words of blasphemy", and sometimes it is mentioned that "he asks the forgiveness of God and nothing else is required." This attitude of the author, in relation to the words of blasphemy, reminds the argument that such works are written to protect the people and to direct them to be more careful, not to say they are actually unbelievers.

While describing the words of blasphemy, the author generally prefers to mention the reasons why these words lead to blasphemy. These rationales are of a nature which are sometimes directly related to the indispensable religious knowledges and sometimes require some interpretations. As far as we can see, in these comments the author does not adopt a positive attitude in many places.

It is possible to collect the words of blasphemy mentioned in the tractate such as following: (1) The words which deny, underestimate or ridicule the existence, unity or attributes of God; (2) The words which mock the messengers of God and belittle them; (3) The words and behaviors that damage the belief that Islam is the true and ultimate religion revealed by Allah; (4) To deny or change the matters which are expressly/clearly declared as *haram* or *halal* in the original sources of Islam; (5) Denial, insult, mockery about the subjects of Islamic worships and practices; (6) To belittle knowledge and scholars, and to deride them; (7) To disparage the life after death or to claim to know what will happen hereafter; (8) To revile holy things and Muslims.

We should say that the inexplicit and general expressions, which allow for excessive interpretations during the processing of the subjects, are also included in Khatîb's tractate. While the faith and blasphemy are primarily theological concepts, we see that in the majority of the works on the *alfâz al-kufr*, including the tractate studied, there is a fiqh perspective at the center of the matter. In our opinion, this type of works rewrites the *alfâz al-kufr* issue over and over by considering historical and sociological conditions. Therefore, such a work gives an idea of religious-social sensibilities periodically.

Giriş

İman ve küfür, dinin iddiaları karşısında kişinin tavrını ifade eden, temelde teolojik olmakla birlikte sosyolojik karakteri de bulunan iki merkez kavramdır. Genel hatlarıyla belirtmek gerekirse iman, Hz. Peygamber (sas) tarafından vaz' edilen hakikatlere gönülden bağlanmayı, küfür ise bunun inkârını ifade etmektedir. Bireysel birer tercih gibi görünen her iki durumun da, meydana geldiği sosyal yapı içerisinde farklı karşılıkları bulunmaktadır. Nitekim dinden çıkan bir kimsenin (mürted) karşılaşacağı hukukî durumlarla ilgili tarih boyunca oluşmuş geniş bir içtihad alanının olduğu görülmektedir. Örneğin bu kişinin, malî tasarrufları, nikâh ve miras gibi medenî hukuku ilgilendiren hususlar ile İslâm toplumunda yaşama hakkı bulunup bulunmadığı ile ilgili tartışmalar bu bağlamda zikredilebilir.¹

Kur'an-ı Kerim'de, İslâm'ı hiç kabul etmeyenlerin kâfir olarak nitelenmesinin yanı sıra, İslâm'a girdikten sonra bazı söz ve eylemleri ile küfre dönenlerden de bahsedilmektedir: *"Bir şey söylemediklerine dair Allah'a yemin ediyorlar. Hâlbuki o küfür sözünü söylediler ve müslüman olduktan sonra küfre düştüler. Ayrıca başaramadıkları şeye (peygamberi öldürmeye) de yeltendiler. Sırf, Allah ve Resûlü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar. Eğer tevbe ederlerse, kendileri için hayırlı olur. Şayet yüz çevirirlerse, Allah onları dünyada ve ahirette elem dolu bir azaba çarptıracaktır. Artık onlar için yeryüzünde ne bir dost, ne de bir yardımcı vardır."* (Tevbe, 9/74). Diğer bir takım rivayetlerin yanında, bu âyetin Tebuk seferi sırasında Medine'de bulunan ve Peygamber Efendimiz hakkında onun yalancı olduğunu ima eden, sonra da böyle bir şey söylemediğine dair yemin eden Celâs b. Süveyd hakkında nâzil olduğu aktarılır.² Âl-i İmrân, 3/106; Tevbe, 9/66 âyetlerinde, iman ettikten sonra küfre düşenlerden bahsedilir. Bakara, 2/217 âyetinde ise Müslüman iken dininden dönme "irtidâd" kavramı ile isimlendirilir.

Tevbe, 9/74 âyetinde yer alan "kelimete'l-küfr" tabirinin, elfâz-ı küfr türü eserlerin yazılmasında başlangıç noktası olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Müslüman olduğunu söyleyen bir kişinin söylemiş olduğu bazı sözlerin onu İslâm'dan çıkarabileceği kabulü mezkur âyetin beyan ettiği bir hükümdür. Öyleyse, hangi söz veya eylemlerin Müslüman bir kişiyi inancından ettiği meselesi üzerinde durulmaya değerdir. Bu bağlamda, müstakil olarak kaleme alınmış elfâz-ı küfr ve tekfir meselesini işleyen pek çok eserin yanında özellikle Fıkıh kitaplarında konuyla ilgili özel bölümler ihdas edildiğini görmekteyiz. Genel bir değerlendirme olarak söylemek gerekirse, söz konusu eserler, çoğunlukla küfre düşmenin doğurduğu hukukî sonuçlarla ilgilenmişler, bu durumdaki kişilerin yapması gereken hususları hatırlatmışlardır.

¹ Bk. İrfan İnce, "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 09.04.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ridde#1>. Mürtedin cezalandırılmasıyla ilgili hükmün teşrii, fıkıh ekollerinin büyük çoğunluğuna göre "dinin muhafazası" olarak açıklanırken, Hanefiler "mürtedin Müslümanlara karşı savaşma durumu" olarak belirtmişlerdir (İnce, "Ridde"); ki her iki gerekçe de toplumsal durumlarla ilgilidir.

² Ahmet Saim Kılavuz, "Elfâz-ı Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 04.02.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/elfaz-i-kufur>.

Hangi söz ve davranışların küfre nispet edileceği konusu oldukça geniş bir yelpazade ele alınmıştır. “Hz. Peygamber (sas)’in Rabbinden getirdiği zarurî olarak bilinen hususların inkâr” tekdirde temel bir prensip olarak kabul edilmekle birlikte, dolaylı veya dolaysız bir şekilde bu sonucu doğurduğu düşünülen konular ile pratiğe yönelik somut örneklerin zikredilmesi de meselenin boyutlarını bir hayli artırmıştır. Dolayısıyla tümel hükümlerden tikel uygulamalara uzanan geniş bir literatür karşımızda durmaktadır.

Konunun tarihsel boyutuna bakacak olursak, özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde yaşanmaya başlayan fitnelere bağlı olarak, Hâricîlerin günah işleyenlerin durumları hakkında ortaya koydukları sert ve olumsuz tavırlar, iman ve küfür tartışmalarını alevlendirmiş görülmektedir. Bir taraftan Hâricîlerin dışlayıcı, diğer taraftan da hâlis Mürcie’nin lâkayt tutumları karşısında Ebû Hanîfe’nin, daha sonraları Ehl-i Sünnet’in genel söylemini oluşturan, ilmî ve dengeleyici tavrı, bu konunun özellikle Hanefîler arasında ayrıntılı bir şekilde ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Erken dönemden itibaren yazılan Fıkıh kitaplarında konuyla ilgili özel bölümler olduğu görülmektedir. Elfâz-ı küfür konusunun en meşhur yazarlarından Bedr er-Reşîd Muhammed b. İsmâ’il (ö. 768/1366) konuyla ilgili kaleme aldığı eserinde, alıntı yaptığı Hanefî Fıkıh kitaplarının bir listesini sunar.³ Osmanlı döneminde de Fıkıh ve Akaid kitaplarının bir bölümü olmasının yanında konuyla ilgili müstakil eserlerin yazımı devam etmiştir.⁴

- ³ Söz konusu eserler yazarın kendi sıralamasına göre şöyledir: 1. Burhaneddin Mahmud b. Ahmed el-Merğînânî (616/1219), *Kitâbü’l-Muhtâ*; 2. Hüsameddin Muhammed b. Osman (?), *el-Kâmil fi’l-Fetâvâ*; 3. Tâhir b. Ahmed el-Buhârî (542/1147), *Hülâsâtü’l-Fetâvâ*; 4. Zahîrüddin Ebû Bekir (619/1222), *el-Fetâvâ’z-Zahîriyye*; 5. Tâhir Kâsım b. Ahmed el-Havârizmî (771/1370), *Cevâhiru’l-Fıkıh*; 6. Burhaneddin Mahmud b. Ahmed el-Merğînânî, *Tetimmütü’l-Fetâvâ*; 7. Muhammed b. İbrahim el-Husayrî (505/1111); *el-Hâvî*; 8. Ahmed b. Muhammed el-Ezî (321/933), *Şerhu’t-Taḥâvî*; 9. Hüsameddin el-Hanefî el-Maktûl (536/1142), *el-Fetâvâ’s-Suğrâ*; 9. Fahreddin Hasan Kâdîhân (592/1196), *Fetâvâ’l-Kâzîhân*; 10. Ebu Bekir Ali b. Miskeveyh (421/1030), *Fevzü’n-Necât*; 11. Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir (522/1128), *Mecma’u’l-Fetâvâ*; 12. Nasîrüddin Ebu’l-Kâsım (556/1161), *el-Mültekat*; Ebu’l-Mu’in en-Neseî (508/1114), *Bahru’l-Kelâm*, bk. Muhammed b. İsmail Bedr er-Reşîd, *Elfâzu’l-küfr*, (*el-Câmi’ fi elfâzi’l-küfr* içinde), tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, (Kuveyt: Dâru İlfâfi’d-Devliyye, 1999), 19-21; Ali el-Kârî, *Şerhu Elfâzi’l-küfr*, tah. Et-Tayyib b. Ömer eş-Şankîti, (Riyad: Daru’l- Fazîleh, 2002), 112-113.
- ⁴ Örnek olarak şu eserleri verebiliriz: 1. Muhammed b. İsmail Bedr er-Reşîd (768/1366), *Elfâzu’l-küfr*; 2. İbn Hacer el-Heytemî (973/1567), *el-İlâm bikavâ’i’l-İslâm*; 3. Kâsım b. Selaheddin el-Hanefî (1109/1698), *Risâle fi Elfâzi’l-küfr*; 4. Tâcüddin Ebu’l-Meâlî Mes’ûd b. Ahmed (?), *Risâle fi Elfâzi’l-küfr* (bu eserlerin tahkikli basımı için bk. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, *el-Câmi’ fi Elfâzi’l-küfr*, Kuveyt: Dâru İlfâfi’d-Devliyye, 1999); 5. Ahîzâde Yusuf Efendi (905/1500), *Hediyetü’l-Mehdiyyîn*, 6. Ebû Ali Çelebi (?), *Risâle fi Beyâni Elfâzi’l-küfr*, 7. Kemalpaşazâde (940/1534), *Risâle fi Elfâzi’l-küfr*, 8. Ganîm el-Bağdâdî (1032/1623), *Hışnu’l-İslâm fi Elfâzi’l-küfr ve’l-akâid*, 9. Nuh. Mustafa el-Konevî (1070/1659), *Risâle fi Elfâzi’l-küfr*, 10. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhanevî (1310/1893), *Câmi’u’l-Mütûn*, (geniş bilgi için bk. Muharrem Kuzey, Osmanlı’da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, cilt 14, sayı 27, 2016, 203-231); 11. İmam Birgîvî (981/1573), *Tarikat-i Muhammediyye*; *Risâle fi Elfâzi’l-küfr*; 12. Ali el-Kârî (1014/1605), *Şerhu Elfâzi’l-küfr*; 13. Abdürrezzâk b. Mustafâ el-Antâkî (1117/1705), *Risâle fi Elfâzi’l-küfr*; 14. İshâk el-Bâbüki (?), *Risâle fi Beyâni Elfâzi’l-küfr*, 15; 15. Kâsım b. Kurtluboga el-Hanefî (879/1474), *Risâle fi Elfâzi’l-küfr*.

Bu çalışmamız kapsamında biz, Bedr er-Reşîd'in *Risâle fî Elfâzi'l-Küfr* ile Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)'nin bu esere yazdığı *Şerh*'ten sonra Türkiye yazma eser kütüphanelerinde nüshası en çok bulunan eserlerden biri olan Ebu'l-Feth Muzaffer el-Hatîb'in *Risâle fî Elfâzi'l-küfr* adlı çalışmasını ele aldık. Söz konusu eserin mevcut nüshalara göre yapılan tahkikinin yanı sıra eserin içeriği ile ilgili bir değerlendirme de bu çalışmamız kapsamında yer alan hususlardır. Konuya öncelikle Ebu'l-Feth Muzaffer el-Hatîb ve tahkikte esas alınan yazma nüshalar hakkında bilgi vererek başlamak istiyoruz.

Ebu'l-Feth Muzaffer el-Hatîb

Bibliyografik eserlerde yaptığımız araştırmada, Ebu'l-Feth Muzaffer el-Hatîb adıyla kayıtlı herhangi bir isme ulaşamadık.⁵ Diğer taraftan bu isim, elfâz-ı küfr risaleleri üzerinde yaptığımız bibliyografik araştırmada yazarlar listesinde de yer almamaktadır. Risalenin başında kendisinden eş-Şeyhü'l-İmâm olarak bahsedilen ve risalesi muhtelif kütüphanelerde bulunan birisinin bu şekilde meçhul kalması oldukça garip görünmektedir.

Bibliyografik eserlerin Hatîb'ten bahsetmemelerine rağmen, tahkik ettiğimiz risalesinde onun hakkında az da olsa bazı bilgileri çıkarsamak mümkün olmuştur. Söz konusu eserde kendisine atıfta bulunulan Trakya bölgesinde çeşitli kadılık ve kazaskerlik görevlerini yerine getirmiş, *Câmî 'u'l-fuşûleyn*'in yazarı Şeyh Bedreddin Simâvî (ö. 823/1420) ile Kadri Efendi olarak bilinen *Vâkı'atü'l-müftîn*'in müellifi İstanbul müderris ve kazaskerlerinden Abdülkâdir b. Yusuf (ö. 1084/1674)'un yaşadıkları dönem dikkate alındığında Hatîb'in miladî XVII/hicrî XI. yüzyıldan önce yaşamış olma ihtimali söz konusu değildir. Ancak bu bilgilerin geçtiği bölümün risaleye sonradan eklenmiş olma ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır. Diğer taraftan Ankara Milli Kütüphane 9376 numaralı nüshanın 1076/1666 senesinde, Tokyo nüshasının ise 1089/1678 tarihinde istinsah edildiği bilgisi ise, bize yazarın 1600'lü yıllarda İstanbul veya civarında yaşamış olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Risalede atıfta bulunulan bu isimlere ek olarak Ebû Hanife, İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Ebu'l-Mehâsin Kâdîhan gibi Hanefî mezhebinin önde gelen isimlerinin de zikredilmesine bakarak, Hatîb'in Hanefî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ek olarak, diğer nüshalarda "müseycid" olarak kaydedilen kelime, Zile nüshasında Türkçe olarak "mescidcik" şeklindedir. Bütün bunlara bakarak yazar Hatîb'in 17. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yaşamış Hanefî bir Türk olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

⁵ Bu eserlerden bazıları şunlardır: Taşköprüzâde, *Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyli*; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn, İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*; Mehmed Süreyya, *Sicill Osmânî*; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti İlmiye Teşkilatı*; *Osmanlılar Ansiklopedisi* (YKY). Ayrıca İbn Kutluboğa'nın *Tâcü't-Terâcim*'i gibi daha eski dönem Hanefî tabakat kitapları da taranmıştır.

Elyazmaları ve Tahkik Notları

1. Ankara Milli Kütüphane Afyon Gedik Ahmed Paşa koleksiyonu, 18018/2 numarada kayıtlı nüshadır. Biz bu nüshayı tahkikte (İ) harfiyle gösterdik. Bu nüshada diğer bazı nüshalarda yer alan “tecdîd-i iman duası”ndan sonraki fasl kısmı bulunmamaktadır. Bununla birlikte risâlenin hemen arkasından yazarı belli olmayan, elfâz-ı küfür konusunu işleyen başka bir risâle gelmektedir. Risâlenin hangi tarihte kimin tarafından istinsah edildiğine dair herhangi bir kayıt mevcut değildir.
2. Ankara Milli Kütüphane Yazma Eserler koleksiyonu, 5573 numarada kayıtlı nüshadır. Biz bu nüshayı tahkikte (ا) harfiyle gösterdik. Ferağ kaydında eserin İbn Abdülhakim olarak bilinen Muhammed el-Çemâşi tarafından 1292/1875 senesi Ramazan ayında yazıldığı notu mevcuttur. Bu nüshada tecdîd-i iman duasından sonraki fasl kısmı bulunmaktadır.
3. Ankara Milli Kütüphane Zile İlçe Halk Kütüphanesi koleksiyonu, 140/7 numarada kayıtlı nüshadır. Eser, bir mecmuanın 66b-71b sayfaları arasında 5 varaklıktır. Biz bu nüshayı tahkikte (ج) harfiyle gösterdik. Kütüphane kaydında eserin Halil b. Mustafa b. Süleyman tarafından istinsah edildiği belirtilmekle birlikte hangi yılda yazıldığına dair bir kayıt mevcut değildir. Bu nüshada tecdîd-i iman duasından sonraki fasl kısmı bulunmaktadır.
4. Ankara Milli Kütüphane Yazma Eserler koleksiyonu, 9376 numarada kayıtlı nüshadır. Nüshanın ilk sayfasından (90b) sonraki sayfaların bu mecmuadan kopmuş olduğu anlaşılmaktadır. Zira ikinci sayfa olarak görülen ve üzerine sonradan 91 yazılan varak, diğer nüshalardaki son varaktır. Dolayısıyla eserin çok büyük bölümü mevcut değildir. Bununla birlikte eserin ferağ kaydında Muhammed b. Yusuf tarafından 1076/1666 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir. Son sayfadan anlaşıldığına göre bu nüshada, tecdîd-i iman duasından sonraki fasl bölümü yer almaktadır.
5. Ankara Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmed Paşa koleksiyonu, 17964 numarada kayıtlı 249b-251a sayfaları arasında 2 varaklık bir nüshadır. Eserin kim tarafından ve ne zaman istinsah edildiği belli değildir. Bu nüshada da, diğer nüshaların son kısmında yer alan fasl bölümü yoktur.
6. Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 916/1 numarada kayıtlı 1b-7b sayfaları arasında yedi varaklık nüshadır. (ا) ve (ج) nüshaları gibi tam bir nüshadır. Eserin ferağ kaydında 1136/1723 yılında istinsah edildiği belirtilmekle birlikte müstensih hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.
7. Süleymaniye, Reisülkütab koleksiyonu 1199 numarada kayıtlı, 266b-270a sayfaları arasında 4 varaklık bir nüshadır. Eser tecdîd-i iman duası ile bitmekte olup ek fasl kısmı mevcut değildir. Eserin kimin tarafından ve ne zaman istinsah edildiğine dair bir kayıt da mevcut değildir.
8. İnternette ulaştığımız bir diğer nüsha da Tokyo Üniversitesi, Şarkiyât Kültürü Enstitüsü kütüphanesinde (1061.txt) yer almaktadır. Söz konusu nüsha yedi sayfadan oluşmaktadır. Bu yazmada da (İ) nüshasında olduğu gibi son bölüm olan

fasl kısmı mevcut değildir. Ferağ kaydında eserin 4 Rebiülevvel 1089/26 Nisan 1678 tarihinde tamamlandığı kaydedilmektedir. Kütüphane kaydında eserin baş tarafının Berlin 2164 ve 2165 numarada kayıtlı yazmalar ile aynı, ancak son kısmın farklı olduğu, yazarın ise tanınmadığı belirtilmektedir.

Risâlenin tahkikinde yukarıda belirttiğimiz üzere üç nüshayı esas aldık. Bununla birlikte, gerekli gördüğümüz yerlerde diğer nüshalardan da istifade ettik. Çalışmamız sırasında İsam'ın tahkik kurallarını uygulamaya çalıştık. Tahkikli metinde parantez içerisinde gösterilen varak numaraları Zile (ج) nüshasına göre verilmiştir. Metin içerisinde geçen âyet ve hadîsleri tahrir ettik. Naklî delillerin kullanılmasında ortaya çıkan bazı problemlere yeri geldikçe değindik.

Tecdîd-i iman duasından sonra bazı nüshalarda bulunan ek fasl kısmı, kanaatimize göre metne sonradan eklenmiş, orijinal esere ait olmayan derleme bir bölümdür. Orijinal bölümün bir dua ile bitirilmiş olması ve fasl bölümünün üslubunun belirgin farklılığı bu kanaatin oluşmasında etkili olmuştur. Bununla birlikte mevcut sekiz nüshadan dördünde yer alıyor olması, bu bölümün esere dâhil olma ihtimalini de akla getirmektedir.

Tahkik sırasında, orijinal metinde ardı ardına gelen meseleleri birbirinden ayırıştırarak maddeler halinde kaydettik. Dolayısıyla rakamlarla ifade edilen maddeler bizim tasarrufumuzdur. Aşağıda yer alan değerlendirme bölümünde belirtilen madde numaraları, tahkikli metinde gösterilen numaralardır.

1. Risâlede Yer Alan Elfâz-I Küfr Konuları

Risâle, hamdele ve salve kısımları olmaksızın doğrudan küfür lafızlarını söylemenin doğurduğu sonuçları açıklayarak başlar. Buna göre bu sözleri söyleyen, kâfir olur, âmelleri düşer ve karısı kendisinden boş olur. Ardından boşanma ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalar gelir. Bu durum, konuya bakıştaki ana perspektifin, fikhî olduğunu ve zikredilme sıklığına bakılacak olursa eşinden ayrılma problemi olduğu görülmektedir.⁶ Nitekim yazar, Ehl-i Sünnet kelimalarının belirttiğinin aksine "Kim, kalbi imanla mutmain olduğu halde, diliyle boyun eğerek küfre girse, kâfir olur. Kalbindeki fayda vermez. Zira kâfir, sadece konuşmasıyla bilinir. Şayet küfür konuşursa hem bizim hem de Allah'ın katında kâfir olur" (md. 46)⁷ diyerek fikhî bakış açısını esas aldığını belirtmiş olmaktadır. Söz konusu sonucun önemsiz olmadığını kabul etmekle birlikte, "bir Müslümanın dinden çıkması" sonucunun daha büyük bir ehemmiyeti hak ettiğini düşünüyoruz. Zira iman, kişinin var oluşunun en anlamlı unsuru olarak, dünya ve

⁶ Benzer bir durum için bk. İbn Hacer el-Heytemî, *el-İ'lâm bi-kavâ'it'i'l-İslâm, (el-Câmi' fi elfâzi'l-küfr içinde)*, tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, (Kuveyt: Dâru İlfâzi'l-küfr, 1999), 172-174; Kâsım b. Selahaddîn el-Hanefî, *Risâle fi Elfâzi'l-küfr, (el-Câmi' fi elfâzi'l-küfr içinde)*, tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, (Kuveyt: Dâru İlfâzi'l-küfr, 1999), 376-378; Tâcüddin Ebu'l-Meâlî Mes'ûd b. Ahmed, *Risâle fi Elfâzi'l-küfr, (el-Câmi' fi elfâzi'l-küfr içinde)*, tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, (Kuveyt: Dâru İlfâzi'l-küfr, 1999), 429-431.

⁷ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 23. İki eserdeki lafızlar büyük oranda benzerdir. Bedr er-Reşîd, bu görüşü meşhur Hanefî fakih Muhammed b. İbrahim el-Husayrî (505/1111)'nin *el-Hâvî* adlı eserinden aktardığını kaydeder.

âhiret sergüzeştinin ana mihverini teşkil etmektedir. İmanı, sanki bir kulüp üyeliğinin doğurduğu avantajlar şeklinde ele almanın, henüz işin başında büyük bir kayıp olduğu kanaatindeyiz.

Diğer taraftan Hatîb, küfür lafızlarını, içeriklerinin şiddeti bakımından iki kategoride değerlendirmektedir. Ona göre bu lafızlardan bir kısmı onu hemen dinden çıkarır (irtidâd) ve eşini ondan ayırır. Bir kısmı ise, Allah'a istiğfar edinceye kadar hanımını ona haram kılar. Bu ikinci kategori, fikhî açıdan doğru olmayan bir beyan içermektedir. Zira önce kişinin eşini kendisine haram kılan ve ardından istiğfar etmekle ortadan kalkan herhangi fikhî bir durum yoktur. Muhtemelen yazar burada, küfrü gerektiren kesin hususların dışında şüpheli durumları kastetmiş olmalıdır. Nitekim metin içinde çoğu yerde "kâfir olur" ibaresi bulunmakla birlikte, bazı yerlerde "küfründen korkulur" ve "bu, küfür lafızlarındadır" gibi farklı ibareler bulunmakta ve zaman zaman da "Allah'a istiğfar eder, başka bir şey gerekmez" hükmü bildirilmektedir. Yazarın bu tavrı, küfür lafızları ile ilgili olarak, bu tür eserlerin halkı sakındırmak ve onları daha dikkatli davranmaya yönlendirmek için yazıldığı, yoksa gerçekten küfür olmadığı şeklindeki tartışmayı hatırlatmaktadır.⁸ Bununla birlikte lafızlardaki bu çeşitlilik, farklı tehlike durumlarına işaret eden ve şüpheli hususlardan sakındırmaya çalışan ifadeler olarak da görülebilir.

Küfür lafızlarını sıralarken yazar, genellikle bu sözlerin küfrü doğurma nedenlerini de belirtmeyi tercih etmektedir.⁹ Bu gerekçeler, bazen dinden olduğu zarurî olarak bilinen hususlarla doğrudan bağlantılı, zaman zaman da bir takım yorumlamaları gerektiren bir nitelik taşımaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, söz konusu yorumlarda yazar, çoğu yerde olumluya yorma tavrını benimsememektedir. Oysa ki, elfâz-ı küfür risalelerinde kendisine sıklıkla atıfta bulunulan meşhur Hanefî fakihlerden biri olan Bezzâzî, tekfire konu olan bir meselede, kişinin küfre nispet edilmesine götüren pek çok taraf varken, buna karşı olan tek bir taraf olsa bile âlimin bu yönde karar vermesi gerektiğini söyler.¹⁰ Diğer bir ifadeyle, açık bir inkâr söz konusu değilse, kişinin lehine olacak yorumları tercih etmek evlâdır. Hatîb'in yorumlarında bu hususun çoğunlukla dikkate alınmamasının, olabilecek en kötü sonucu hatırlatma ve ikaz etme gayesine yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan bazı yorumların, toplumda meydana gelebilecek olumsuz durumlar için bir ön alma şeklinde değerlendirilmesi de mümkündür. Yeri geldikçe bunlara temas edeceğiz. Şimdi elfâz-ı küfre dâhil edilen meseleleri belli başlıklar altında toplayarak sunacağız. Madde olarak zikredilen numaralar, tahkikli metinde geçen sıra numaralarıdır.

⁸ Said Nuri Akgündüz-Zübeyir Bulut, "Akâidden Fıkha: Hanefî Fıkıh Kitaplarında Elfâz-ı Küfür", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017): 904.

⁹ Bedr er-Reşîd (768/1367), küfür gerekçelerini üç maddede toplar: a) istihzâ (alay), b) istihfaf (küçümseme-tahkir), c) istihlâl (haramı helal sayma); bk. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 21-22.

¹⁰ Bk. Hafızüddin el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, (*Fetâva'l-Hindiyeye* içinde), (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emriyye, 1310), 6: 321.

1.1. Allah Tasavvuru

Allah Teâlâ'nın varlığı, birliği ya da sıfatlarını inkâr, istihfaf veya istihzâ etme anlamı taşıyan sözler bu kategoride değerlendirilmektedir. Örneklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

"Sen bana zulmettin, Allah da sana zulmetsin" sözü, Allah Teâlâ'nın zulmettiği, dolayısıyla zâlim olduğu iddiasını içermektedir. Bu da "*Allah kullarına karşı zâlim değildir*" (Fussilet, 41/46) âyetine açıkça aykırıdır (md. 1). Mümin birine "Allah senin imanını alsın" demek (md. 3) de böyledir.¹¹ Zira kuldan iman almak zulümdür. "Allah seni insanlara zulmetmen için yarattı" veya "Allah seni zulüm için yarattı" diyen de, kâfir olur (md. 8). Bu sözlerin ortak noktası Allah Teâlâ'ya atfedilmesi dinen ve aklen mümkün olmayan, eksiklik ve kusur ifade eden anlamlar içeriyor olmalarıdır. Bu sözler başka maksatlar için söylenmiş olsa bile, açık anlamları İslâm'ın beyan ettiği Tanrı tasavvuruna aykırıdır.

"Başına hiç müsibet gelmemiş bir mümine 'sen Allah'ın unuttuğu kimselerdensin' demek, küfrü gerektirir. Zira Allah müminleri unutmaz. Hakkında konuşulan kişi kâfir ise, bu durumda ihtilaf söz konusudur. Bazıları bu durumun da küfür olduğunu söyleseler de, daha doğru olan bunun küfür olmadığıdır. Zira '*Onlar Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu*' (Tevbe, 9/67) âyetinde belirtildiği üzere kâfir Allah'ın unuttuğudur" (md. 2). Yazar burada, "unutma" tabirinin Allah hakkında hakikî manada kullanılmayacağını; onun mecâzî bir ifade olduğunu, dolayısıyla bu konunun te'vil edilmesi gerektiğini dikkate almamıştır. Buna bağlı olarak âyette yer alan "unutma" durumunun mümin veya kâfir açısından farklı olmadığı gözden uzak tutulmaması gerekir. Ayrıca elfaz-ı küfür olarak belirtilen sözde geçen unutmama ile âyette beyan edilen unutmama tamamen başka maksatlara yöneliktir. İkisini birbirine kıyaslamak kanaatimizce doğru değildir.

Kader ve Allah'ın takdiri ile ilgili hususlar da bu bölümde değerlendirilebilir. Hatîb "Allah Teâlâ'nın şunu şöyle takdir etmesi gerekirdi" ya da "Allah Teâlâ'nın emri şöyle olmalıydı" diyen kâfir olur; çünkü o Allah'ın hükümünü ta'n etmiş, onun tedbir ve takdirinin azlığını ileri sürmüştür" (md. 19) der. Benzer bir şekilde "umduğumun fazlası Allah'tan, azı sendendir" (md. 5) demek de küfrü gerektirir. Zira ona göre bu, "*Yerde bir ilah, gökte bir ilah var*" (Zuhuruf, 43/84) demek gibidir. Ayrıca her ne kadar daha hafif olsa da kişi "umduğum, Allah'tan ve sendendir" dese, yazara göre yine küfründen korkulur. Allah'ın takdirine açıkça karşı çıkmak da böyledir: Örneğin birisi "Falancanın çok nimeti var, ben ise bunlara sahip değilim" dese, bir başkası da ona "bu Allah'ın hükmü, Allah seni sevmiyor, öyleyse O'nunla savaş" diye cevap verse, cevap veren kâfir olur (md. 10). Takdire rıza göstermemekle ilgili başka bir örnek ise şöyle kaydedilmiştir: "Bir kimse, zengin birini görse ve "ben bu kismete razı değilim" dese, kâfir olur ve Allah Teâlâ'dan berî olur" (md. 41). Hatîb burada, insanların zenginlik-fakirlik ile ilgili durumlarının, insanların kendi yapıp etmeleriyle oluşabileceğini, hırsızlık, yağma,

¹¹ Bedr er-Reşîd burada bir istisna getirerek, bu sözün, Allah'a karşı cüretkâr davranması ve zulmünde ileri gitmesi sebebiyle zâlime karşı söylenmesinin küfrü gerektirmediğini ifade eder, bk. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 60-61.

tefecilik, haksız irtikap gibi gayr-ı meşru yollarla insanların maddi feraha kavuşabileceğini ve dinî/ahlakî/hukukî olanın bu gibi durumlara itiraz etmek olduğunu hesaba katmamış görünmektedir. Zira hiçbir istisna getirmeden insanların gelir dağılımına rıza göstermenin dinin en temel değerlerinden olan adalet ilkesini zedelediği aşikârdır. Gelir dağılımını sistematik olarak bozan düzenler de böyle değerlendirilmelidir.

Benzer bir durumla ilgili olarak Hatîb şu kaydı aktarır: “Falanca hayatta olduğu sürece bana gam keder yok” dese, bu küfür kelimesidir, istiğfar eder (md. 22). Bu madde Allah’tan başkasına güvenme, yaşantısından, geleceğinden emin olma gibi hususların imanî bakış açısından uygun olmadığını hatırlatmaktadır.

Ebu’l-Feth Muzaffer Allah’tan korkma ile ilgili ise şöyle bir örnek verir: “Bir kimse bir başkasına ‘Allah’tan korkuyor musun?’ diye sorsa, o da kızgın bir halde iken ‘Allah’tan korkmuyorum’ dese kâfir olur (md. 43).¹² Kişinin bu sözü söylerken neyi kastettiği, sözün sonuçları açısından son derece önemlidir. Başkaca özel durumlar söz konusu değilse, Allah’a karşı gelmekten korkmamayı kendisi için bir meziyet gören kimsenin küfründe şüphe yoktur.

İnsan açısından gayb olan meseleleri bilme iddiası da küfür sözler arasında gösterilmektedir. Zira böyle bir iddia, epistemik bir dayanağı olmadığı gibi, gaybın sadece Allah tarafından bilindiğini ifade eden âyetlere¹³ de aykırı bulunmuştur. Örneğin “birisi ‘kayıp olan falanca, zarar etti veya zengin oldu, ya da hastalandı ya da bugün gelecek’ dese, ve Allah’ın kaza ve kaderi onun dediği gibi cereyan etse, bir başkası da ona ‘sen gaybı biliyor musun?’ dediğinde ‘evet’ dese kâfir olur. Çünkü o gaybı bildiğini ileri sürmüştür. Bir de Allah’tan başka ilah olduğunu ileri sürdüğü için kâfir olduğu söylenmiştir” (md. 20). Dua ile talep ettiği şeyin kendisine verileceğini bildiğini iddia eden kimsenin durumu da böyledir (md. 57).

1.2. Peygamberler

Bu başlık altında yer alan örnekler genel olarak peygamberleri küçük görme, onlarla alay etme hususları ile bunları ima eden beyanlardır. Örneğin yazar “Hz. Peygambere ait bir kıla ‘kılçık’ dese, küfründen korkulur. Çünkü o, peygambere ait bir kılı hakir görmüştür” (md. 6, md. 44) der. Burada önemli olan Hz. Peygambere ait kılın niteliği değil, bunun üzerinden bir küçümsemenin ona yöneltilmiş olmasıdır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi burada da sözün söyleniş maksadı son derece önemlidir. Zira küçültme sigaları bazen dilde, aşağılamak için değil, sevimli göstermek, merhamet duygusunu ifade etmek için de kullanılır.

Diğer bir örnek Hz. Âdem ile ilgilidir: “Eğer Âdem cennetteki ağaçtan yemeseydi, başımıza bunlar gelmezdi” dese, kâfir olur. Zira Âdem (as)’in ilk hallerinin yanlışlığını ve aklının azlığını ileri sürmüştür. Ayrıca Allah’ın takdirine de razı olmamış, kazasına iman etmemiştir” (md. 27). Bu örnekte Hz. Âdem’i küçük görme sebebinin yanına, ilahî takdir ile ilgili bir husus eklenmiştir ki bu, Hz. Âdem

¹² Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu’l-küfr*, s. 65.

¹³ Örneğin bk. Âl-i İmrân, 3/179; Mâide, 5/109, 116; En’am, 6/59; Yunus, 10/20; Neml, 27/65 vd.

kıssasında anlatılan "emre itaatsizlik" in, kaçınılmaz olduğu fikrini barındırmaktadır. Bu ise, söz konusu kıssanın nasıl anlaşıldığı meselesiyle ilgili olarak yorumu açık görünmektedir.

Hz. Peygamber'in sünnetine karşı tavır takınmak da küfür sebepleri arasında gösterilmiştir: Örneğin "Dişleri fırçalamak peygamberlerin sünnetidir" diyen birisine 'evet öyledir, fakat ben fırçalamıyorum' dese, kâfirdir. İstiğfar etmesi gerekir, başka şey gerek yoktur" (md. 29). Görebildiğimiz kadarıyla Hatîb burada, sünnete uymamayı değil sünnete karşı tavır takınmayı esas almış olmalıdır. Nitekim o, bu maddenin devamında "Mukâtil b. Süleyman'dan rivayet edilmiştir ki: kişi diş fırçalamanın peygamberlerin sünneti olduğunu inkar etse, peygamberlere savaş açan kimse gibi olur. Bu ise küfürdür" der. Bu durumda ise mesele, dinden olduğu zarurî olarak bilinen bir hususun inkarı olması bakımından küfür ile ilişkilendirilmektedir.

Ebu'l-Muzaffer, küfür olup olmadığı tartışmalı olan bu hususların yanında peygamberlerle ilgili küfür olduğu açık olan hususları da beyan eder: "Bir kimse Allah'a, herhangi bir peygambere, Tevrat'a, İncil'e, Zebur'a, Furkân'a veya Allah'ın kelamına sövse, kâfir ve mürted olur. Katli ve karısından ayrılması helal olur. Eğer sonradan Müslüman olsa, Müslümanlığı sahih olur, ancak önceki amelleri düşer. Ridde'den sonra eşini boşasa, sonra da Müslüman olsa talak vaki olmaz" (md. 34); "Kim kalbiyle Peygambere nefret irade ederse, kâfir olur" (md. 45).

1.3. İslâm ve Diğer Dinler

Kişinin kendi veya bir başkasının Müslümanlığı hakkında şüphe etmesi, hafife alması ya da alay etmesi ile ilgili meseleler bu kategoride yer almaktadır. Genel olarak belirtmek gerekirse İslâm'ın Allah tarafından gönderilmiş hak din oluşu inancını zedeleyen söz ve davranışlar küfür olarak değerlendirilmektedir. Örneklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

"Mümin miyim değil miyim bilmiyorum" ya da 'ben mürtedim' gibi sözler (md. 4) küfrü gerektirir. Zira bu sözleri söyleyen imanında şüphe etmiş veya onu inkâr etmiştir; bu ise küfürdür. Özellikle Hanefîler imanda şüphe konusunda oldukça titiz davranmışlar, iman ile ölme arzusunu ifade eden 'ben inşallah müminin' sözünü bile imanda şüphe olarak yorumlamışlardır.¹⁴ "Ben mülhidim/dinsizim" diyen birisinin, mülhidin dinsiz demek olduğunu bilmemesi özür kabul edilmez (md. 59).¹⁵

¹⁴ Beyâzîzâde, *Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, trc. İlyas Çelebi, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 113-114; Ebû Mansur Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İsam Yayınları, 2002), 505. Bedr er-Reşîd, herhangi bir te'vil ortaya koymaksızın, "ben inşallah mü'minin" diyenin küfre girdiğini Burhâneddin Mahmud b. Tâcüddîn'in *el-Muhîtü'l-Burhânî* adlı eserinden naklen kaydeder, bk. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 51. Bazı Hanefîler bu konuda o kadar aşırı gider ki, bu sözü söyleyen Şâfiîlere, kız verilmemesi gerektiği, evlendirilecekse de Ehl-i Kitab kabul edilerek yapılabileceğini iddia ederler, bk. a.mlf. *Elfâzu'l-küfr*, 51.

¹⁵ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 76.

Küfre girmeyi sıradan bir şey gibi görme anlamına gelen hususlar da bu kategoride yer alır. Örneğin “Bana hitap ettiğinde o kadar hoşuma gitti ki, neredeyse küfre giriyordum” (md. 11)¹⁶; “mümin olmayacaksan kâfir ol” (md. 23) gibi sözler, küfrü sevimli gösterme ve ona davet etme şeklinde anlaşılmıştır.¹⁷ Bu ve benzer sözlerin başka türlü anlaşılma ihtimalleri bulunuyor olmakla birlikte asıl prensip küfre müsamahalı bakma olarak görülmüş olmalıdır. Hatta bir başkasına küfür veya ridde sözü öğretmek de küfür kapsamında değerlendirilmiş (md. 31); bunun oyun veya mizah amacıyla yapılmış olması da özür olarak görülmemiştir (md. 47).¹⁸

Fiilî bir duruma/şarta bağlı olarak dinden çıkmayı kabul etmek de küfür sebepleri arasında sayılmaktadır. Hatîb'e göre “Şöyle yaparsam Allah ve Rasûlünden berî olayım” diyen birisi, o şeyi yapmış veya yapacak olsa, kâfir olur. Küfür kelimeleri içinde bundan daha büyüğü yoktur (md. 17).¹⁹

Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer dinlerle İslâm'ı karşılaştırarak, onların da hak olduğu iddiasını barındıran sözler de prensip olarak küfür kabul edilmiştir. Örneğin birisi Yahudilik veya Hıristiyanlıktan teberri edip Müslüman olsa, birisi de ona “dininde başına ne geldi, Yahudilik veya Hıristiyanlıkta ne ayıp gördün de Müslüman oldun” dese bunu diyen kâfir olur. Zira bu dinlerin hak olduğunu ileri sürmüştür. Bu ise “*Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır.*” (Âl-i İmran, 3/85) âyetine aykırıdır (md. 30).²⁰ Bu sözlerde başka bir dinden İslâm'a girmenin gereksiz olduğu şeklinde bir ima görüldüğü için küfre nispet söz konusudur; yoksa ihtida eden birisinin gerekçelerini öğrenme merakının böyle bir sonucu doğurmayacağı açıktır.

Dinlerin genel kıyaslanmasından öte, bireysel karşılaştırmalar ile de küfre nispetlerin olduğunu görüyoruz. Örneğin “falanca hem benim gözümde hem de Allah'ın gözünde Yahudi gibidir” sözünde hakkında konuşulan kişi Müslüman ise, sözü söyleyenin kâfir olacağı belirtilmektedir (md. 33). Burada küfre nispette iki gerekçe söz konusudur: 1. Mümini kâfire benzetme; 2. Kendi gözünü Allah'ın gözüne benzetme; diğer bir ifadeyle kişi hakkında Allah katındaki bilgiye vâkîf olduğu iddiası ki bu, gaybı bilme iddiası ile birlikte değerlendirilebilir. Diğer bir örnekte ise “Hıristiyan bir adam, şu Müslüman adamdan daha hayırlıdır” sözü küfre nispet edilmiştir (md. 40).²¹ Bu tip karşılaştırmalarda bireysel olarak,

¹⁶ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 72.

¹⁷ Bedr er-Reşîd, bu durumu “küfre rıza göstermek de küfürdür” sözleriyle dile getirir, bk. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 56. Ancak bir başkasının küfrünü talep etmenin sebebi, buna izin vermek ve güzel görmek değil de, örneğin insanlara eziyet eden kötü birisinden Allah'ın intikam alması manası ise, bu takdirde küfür olmaz, bk. *Elfâzu'l-küfr*, 59-60.

¹⁸ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 73. Küfrü öğretmenin amacı, ondan korunmanın yollarını göstermek ise, bu durum küfrü gerektirmez, bk. *Elfâzu'l-küfr*, 75-76.

¹⁹ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 76.

²⁰ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 64.

²¹ Bedr er-Reşîd bir adım daha ileri giderek, Hıristiyanlık ve Yahudilik karşılaştırmasının, birinin diğerinden daha hayırlı olduğunu söylemek şeklinde yapılmasını da küfür sayar. Ona göre

herhangi bir gayr-ı müslimde bulunan bazı faziletlerin, bir müslümanda bulunan kötülüklerden daha iyi oluşu söz konusu olduğunda küfre nispet etmenin doğru olmayacağını düşünüyoruz. Zira karşılaştırmalar dinler hakkında değil, bireylerin belli nitelikleri hakkındadır.

Babası ölüm döşeğinde olan ve sonradan ihtida etmiş bir Hıristiyanın, Müslüman olduktan sonra "keşke babamın mirasını alana kadar Müslüman olmasaydım" demesi de, küfre nispet edilmiştir (md. 42).²² Muhtemelen burada Müslüman olmaktan duyulan pişmanlık, dünyevî bir menfaati Müslüman olmaya yeğ tutmak gibi imalar dikkate alınmış olmalıdır. Ancak bu sözdeki asıl nokta Müslüman olmakla değil, mirası elde edememekle ilgili görünmektedir. Sözde, haddi aşan bir taraf bulunmakla birlikte kendi şartları içinde değerlendirilmelidir.

Gayr-ı Müslimlerin kıyafetlerinin giyilmesi de küfür sebebi olarak görülmektedir. Yazarın *Câmi'u'l-Fusuleyn* ve *Vâkı'ât* adlı eserlerden naklettiğine göre, bir adam Hıristiyanların zünnarını kuşansa ya da Yahudi külâhı taksa, oyun için olsa bile kâfir olur (md. 51). Burada dikkat edilmesi gereken husus, sözkonusu zünnar ve külâhın, bahsi geçen dinlere ait dinî birer sembol olmalarıdır. Dolayısıyla başka dinlere aidiyeti ifade eden sembollerin giyilmesi, o sembollerin süs eşyası olarak takılması küfür sebebi olarak görülmektedir. Bununla birlikte dinî sembol anlamı barındırmayan kılık ve kıyafetlerin aynı hükmü taşıdığı iddiası ise, temel ilke açısından bakıldığında doğru olmayacaktır. Dinî sembollere yüklenen anlamların kuvveti de hüküm açısından ayrıca değerlendirilmelidir.

Gayr-ı Müslimlerin dinî mekanlarının ziyareti, o dinlere ait özel bazı işlerin yapılması da küfür sebebi olarak görülmüştür. Örneğin yazar "bir adam ziyaret maksadıyla Yahudi ve Hıristiyanların ibadethanelerine girse, kâfir olur. Aynen bunun gibi, onların ruhbanlarını teberrük etse kâfir olur. Yine, onların dinleriyle ilişkili özel işleri işlese kâfir olur" der. (md. 52). Hatta "bir kimse, nevrüz günü onlara uyararak kâfirlere elma verse, kâfir olur" kaydını düşer (md. 53). Söz konusu hükümlerin Müslümanlarla gayr-ı müslimlerin sosyal ilişkilerini minimize etmeye yönelik tedbirler olduğunu düşünüyoruz. Ancak böyle bir amacın Müslümanlara faydası olmamasının yanı sıra, İslâm'ın tebliğci bir din olduğu gerçeğini görmezden gelme ve müellife-i kulüb felsefesini anlamamaktan kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Diğer taraftan İslâm dininin diğer din mensupları için sağlamış olduğu hakları ortadan kaldırma girişimleri de küfre nispet edilmiştir. Örneğin yazar "bir kimse 'ehl-i zimmenin malları ve canları bize helaldir' dese kâfir olur; 'şarap içmek helaldir' demesi de böyledir" (md. 54)²³ diyerek, aslında dinden olduğu açıkça ve zarurî olarak bilinen hükümlerin değiştirilmesinin ve haramların helal, helallerin haram sayılmasının küfrü gerektiren bir durum olduğunu hatırlatmaktadır. Benzer

karşılaştırma ancak birinin diğerinden daha *kötü* olduğu şeklinde yapılmalıdır, bk. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 80.

²² Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 63.

²³ Bedr er-Reşîd, İslâm hukuku açısından ölüm cezasını gerektiren bir şey yapmamış olanların katlinin helal/mübah olduğunu söylemenin veya bu sözü onaylamanın küfür olduğunu kaydeder, bk. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 61.

bir şekilde kâfir olmayan birisine kâfir demenin hükmü de böyledir (md. 55). Yazar bu konuda gerekçesini Hz. Peygamber (sas)'den rivayet edilen bir hadîse dayandırmaktadır: "Bir adam kardeşine ey kâfir dese, bu söz o ikisinden birine döner. Eğer söylediği gibiyse; bu sözün amelidir. Aksi takdirde kendisine döner."²⁴

1.4. Haramlar-Helaller

Nasslarda haram veya helal olduğu açıkça beyan edilen hususların reddedilmesinin veya hükümlerinin değiştirilmesinin küfür sebebi olduğu ittifakla kabul edilmektedir.²⁵ Hatîb'in risalesinde de bu konuyla ilgili bazı örnekler yer almaktadır: "Ben şarap içerim. Eğer şarap haram olsaydı, Allah beni ondan men ederdi" (md. 9); "keşke zina ve eşcinsellik helal olsaydı"²⁶ (md. 13) sözleri bunlar arasındadır.

Diğer taraftan haram olan bazı şeylere, ibadetlere ait bazı özelliklerin karıştırılması da küfür sebebi olarak görülmüştür. Örneğin bir kimsenin "haramdan sadaka verir, sevabını umarız" demesi (md. 56); haram olan bir şeyi işlerken besmele çekmesi (md. 60)²⁷ bunlardandır. Muhtemelen burada dinî hükümlerle alay etme veya harama bilerek isteyerek rıza gösterme gibi bir takım hassasiyetler düşünülmüş olmalıdır. Ancak, ilginç bir şekilde haram olan bir şeyin yenilmesinin ardından "elhamdülillah" demek, küfür sebebi olarak görülmemiştir (md. 60). Harama dair besmele ile hamdetme arasındaki bu çelişkili durum, Ehl-i Sünnet'in haramı da rızık olarak kabul etmesinden kaynaklanıyor olabilir.²⁸ Ayrıca haramdan sadaka vermeye ilgili hüküm yazar tarafından "kim ki günah yoldan bir mal kazanır ve ardından onu Allah yolunda tasadduk ederse, bütün bunlar onu cehenneme atar"²⁹ hadîsine dayandırılmıştır (md. 58).

²⁴ Yakın ibarelerle bk. Müslim, "Kitâbü'l-Îmân", 26. Nevevî bu hadîsin şerhinde, böyle söylemeyi helal saymadıkça, hadîs metninde geçen ve söyleyenin kâfir olduğu belirtilen hükmün te'vil edildiğini, söz konusu kişinin tekfir etmesinden kaynaklanan günahın kendisine döneceğini söyler. Nitekim, insanlara kâfir demekte aşırı giden Hâricîler, bundan dolayı tekfir edilmemişlerdir, bk. Ebu Zekeriyya Nevevî, *el-Minhâc: Şahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, 2. Baskı. (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1994), 2: 65-66.

²⁵ Bk. Ahmet Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 153. Yukarıda geçen "nasslarda haram veya helal olduğu açıkça beyan edilen hususlar" kaydı son derece ehemmiyetlidir. Zira, içtihadî alana giren meselelerde durum farklı değerlendirilmektedir, bk. Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, 153.

²⁶ Haram olan bir şeyin helal olmasını temenni etmenin küfür olup olmadığı konusunda bazı istisnalar üzerinde farklı görüşler vardır. Örneğin içkinin haram, ramazan orucunun farz kılınmamış olmasını veya önceki şeriatlerde helal iken İslam'da haram kılınmış olan şeylerin helal kılınmasını temenni etmek bunlar arasında görülmüştür. Ancak zina etmek, adam öldürmek gibi bütün ilahî dinlerde yasaklanmış olan fiiller böyle değildir. Bk. Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, 156.

²⁷ Krş. Bedrî'r-Reşid, *Elfâzu'l-küfr*, s. 34.

²⁸ Bk. Sâdeddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, trc. Talha Hakan Alp, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 227-228. Nitekim Bedr er-Reşid bu konuda ihtilaf olduğunu, rızık olmasına hamdetme kastedildiğinde bunun küfür olduğunu belirtir, bk. Bedrî'r-Reşid, *Elfâzu'l-küfr*, 34. Bedr er-Reşid'in şârihi Ali el-Kârî ise, meselenin haramın rızık olup olmamasıyla ilgili tartışmadan kaynaklandığını hatırlatır, bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Elfâzi'l-küfr*, tah. Et-Tayyib b. Ömer eş-Şankîfî, (Riyad: Daru'l-Fazîleh, 2002), 141.

²⁹ Yakın lafızlarla bk. Ebû Dâvud es-Sicistânî, *el-Merâsîl me'a'l-esânîd*, tah. Abdülaziz İzzeddin es-Sirvân, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 119.

Bu konuyla ilgili bir diğer mesele ise, haram olanı sevimli görmeye alakalıdır. Yazara göre bir kimse bir başkasına "helalden ye" dese, diğeri de "haram bana daha sevimli geliyor" diye cevap verse, kâfir olur (md. 58).

1.5. İbadet-Muâmelat

İslâm dininin emrettiği ibadet ve muâmelat konuları hakkında inkâr, hakaret, hafife alma, alay etme gibi tavırlar genel olarak küfür sebebi kabul edilmektedir. Hatîb'in verdiği örnekler şunlardır: "Neden namaz kılmıyorsun?" diyen birine "senin kıldığın bana yeter" veya "namazdan ne gelecek!" veya "altın namazdan daha iyidir" veya "sen namazınla cennete girersen, ben de senin kuyruğuna tutunur seninle birlikte cennete girerim" demek. Ona göre bu sözlerle Allah'a itaat hafife alınmıştır. Müminin imanı ancak namazla sahih olur. "*Gayba iman ederler ve namazlarını kılarlar*" (Bakara, 2/3) âyeti ile "*namazı inkar eden kâfirdir*" hadîsi³⁰ buna delildir (md. 14). Yazara göre "niçin namaz kılmıyorsun" diye sorana cevap olarak "namaz kılmaya acizim" demek de, ibadetlerin en büyüğünü hafife alma sebebiyle küfür kabul edilmektedir (md. 26).³¹ Bunun yanı sıra bir kimse namaza, oruca, hacca, zekata, Allah'ın herhangi bir taatine sövse, kâfir olur. Fukahanın geneline ve İmam Muhammed'e göre talak vaki olur. İmanını yenilediğinde iddetin bitiminden sonra nikahını yenilemesi de gerekir. Şayet bu kelimeleri söyledikten sonra eşini üç kere boşarsa, ilkinden başka bir şey yapması gerekmez (md. 35). Ayrıca Hatîb "ibadet edilen yerlerini, örneğin bir mescidi, hakir görerek "mescidcik" diyenin de küfüründen korkulur" kaydını düşer (md. 7).

Allah'ın kelamıyla alay etmek ve hafife almak da küfür sebepleri arasında zikredilmektedir. Örneğin bir sureyi defalarca okuyan birine karşı küçümseme amacıyla "bu sureyi kaç kere okudun?" veya "bu sureyi kaybettin mi?" demek böyledir (md. 15).³² Benzer bir durum ezan hakkında da söylenmiştir. Ancak yazar bu son durum için "bu küfür kelimesidir. İstiğfar eder, başka bir şey gerekmez" kaydını düşer (md. 21).³³

³⁰ Hadîs kitaplarında böyle bir söz ile karşılaşmadık. Bununla birlikte namazın farz oluşunu inkârın, tekfîr konusundaki temel prensipler açısından küfrü gerektirdiği konusunda şüphe yoktur. Ancak yazarın burada "Müminin imanı ancak namazla sahih olur" ile "müminin imanı ancak namazları muhafazası ile sahih olur" (md. 26) sözleri de dikkate alınacak olursa, namazın farzietini inkarı değil de, namazı terk etmeyi kastetmiş olması muhtemeldir. Genel hatlarıyla söylecek olursak Ehl-i Sünnet kelimacıları, çeşitli bahanelerle namazı terk etmeyi büyük günah kabul etmekle birlikte, küfür sebebi saymazlar. Bununla birlikte Hanbelîler, "*Kâfirlerle aramızı ayıran fark, kılmayı taahhüt ettiğimiz namazdır. Kim namazı terk ederse, kâfir olur*", "*Kul ile küfür arasında namazın terkinden başka bir şey yoktur*" (Nesâi, "Salât", 12 (326); ayrıca bk. Tirmizî, "İmân", 9) hadîslerine istinaden namaz kılmayı kâfir sayarlar. Ali el-Kârî, mevzubahis hadîslerin te'vili olarak namazı küçümseme manasının kastedildiğini kaydeder; yoksa küfür gerekçesi, tembellik sebebiyle namazı terk değildir, bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Elfâzu'l-küfr*, 155-156.

³¹ Nitekim Kur'an, İslâm dinini alay konusu eden Ehl-i Kitap ve kafirleri hatırlattıktan sonra "*Siz namaza çağırduğumuz vakit onu alaya alıp eğlence yerine koyuyorlar. Bu, şüphesiz onların akılları ermeyen bir toplum olmalarındandır*" (Mâide, 5/58) âyetiyle namazı eğlence konusu yapmanın keyfiyetinden bahsetmektedir.

³² Kur'an'ın ve ibadet yerlerinin küçümsemesi ile ilgili olarak krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, 29 (Burhaneddin Mahmud b. Ahmed (616/1219)'in *Tetimmatü'l-Fetâvâ* adlı eserinden naklen).

³³ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 79.

Yemin ederken doğru söylemeyi gerekli görmemek de yazar tarafından istiğfardan başka bir şeyi gerektirmeyen küfür lafızları arasında sayılmıştır (md. 18).

Küfür lafızları arasında evlenme-boşanmayla ilgili bazı hususular da zikredilmektedir. Örneğin kocasından boş olmak maksadıyla bir kadına dinden çıkmasını emretmek, bunun için fetva vermek küfür olarak görülmüştür (md. 48).³⁴ Şahitsiz nikah yapıp, ardından “Allah ve Peygamber şahittir” diyenin durumu da böyledir (md. 50).

Risalenin yazarı, devlet yönetimiyle ilgili olarak zâlim sultana âdil demenin küfür olduğuna dair bir görüşü İmam Mâtürîdî'ye atfen kaydeder.³⁵ Bununla birlikte İmam Ebu'l-Kâsım³⁶'ın, herhangi bir konuda adaletli davranmış olma ihtimaline binaen, aksi görüşte olduğunu da zikreder.³⁷ Bu genel prensibin yanı sıra kendi dönemine ait olduğunu düşündüğümüz özel bir durumu “kim ‘bu zamanın sultanı âdildir’ derse kâfir olur. Zira onun zulmünde şüphe yoktur. Zulüm ise haramdır. Haramı helal ve adl yapan ise küfre girer” (md. 49) sözleriyle dile getirir. Yazarın bu tavrı, gelenekte belirtilen sebepleri kendi zamanındaki yönetim hakkında da düşündüğünü göstermektedir. Ancak o, görüşünü destekleyecek detaylar hakkında bilgi vermez. Dolayısıyla bu tavrı, yöntemleri aşırı yücelten, onların kusurlarını görmezden gelen bir anlayışa karşı İmam Mâtürîdî döneminden itibaren bazı Hanefilerce dile getirilen bir eleştiri olarak görmek mümkündür.

1.6. İlim ve Âlimler

Küfrü gerektiren söz ve davranışlar arasında ilmi ve âlimleri küçük görme, onlarla alay etme de sayılmaktadır. Ebu'l-Feth Muzaffer konuyla ilgili olarak “ilim meclisine davet edilen birisi ‘benim âlim meclisine ihtiyacım yok’ veya ‘faydasız’ veya ‘ilim ve ulema meclisinde fayda yok’ dese kâfir olur. Çünkü ilim meclisini sevmeyen peygamberleri sevmiyordur” yorumunu kaydeder (md. 16). Âlimleri ve onların sözlerini küçümseme ve alay etme anlamına gelen sözler ona göre istiğfar

³⁴ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 73. El-Hatîb, kendisine emredilen kadının küfre girmeyeceğini söylemekle birlikte, Bedr er-Reşîd kadının öncelikle küfre girdiğini kaydeder. Muhtemelen o, kadının emrin gereğini yaptığını varsayarak böyle söyler.

³⁵ Bk. Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Kitâbiyât, 2006), 29. İmam Mâtürîdî'nin kendi dönemindeki bazı yöneticileri “zâlim” olarak vasıflandırmasıyla ilgili olarak ayrıca bk. el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 452.

³⁶ Ebü'l-Kâsım Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî el-Medenî es-Semerkandî (ö. 556/1161), meşhur Hanefî fakihlerindendir. Daha geniş bilgi için bk. Ahmet Özel, “Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 09.04.2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-muhammed-b-yusuf>.

³⁷ Bk. Maksut Çetin, *Mâtürîdîliğin Siyaset Anlayışı*, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013), 187. Çetin, İmam Mâtürîdî'ye atfedilen bu sözün pek çok klasik fıkıh kitabında yer aldığını örnekleriyle kaydeder. Bu hükmün sebeplerinden birini Aliyyu'l-Kârî şöyle zikreder: “Zamanımız sultanlarından birçoğu müşriklerle savaşı bırakıp, ülkeler almak ve zarar vermek için Müslümanlarla savaşa yöneldiler. Bu yüzden âlimlerimizden bazıları: ‘Zamanımız sultanına âdil diyen kafirdir’ demiştir” (Çetin, *agy*).

edilmesi gereken küfre sebep olmaktadır (md. 24; md. 32).³⁸ Her ne kadar ilmi/âlimi sevmeme, dolaylı olarak peygamberleri sevmeme sonucuna yorulmuşsa da, bu durumun çok daha farklı bireysel ya da toplumsal tecrübî sebeplerinin olabileceği, özellikle ulemânın birbiri aleyhine ortaya koydukları tavırlar biliniyorken, göz ardı edilmemelidir. Kanatimizce burada, toplumsal seviyede ilme ve âlimlere karşı oluşması muhtemel bir aşağılamanın önünü alma, ilme ve âlimlere itibar sağlama hedefi gözetilmektedir.

1.7. Âhiret Halleri

Âhiret halleri ile ilgili küfür sözleri, daha çok alay, küçümseme ya da âhirette olacakları bilme iddiasını doğuran ifadeler olarak görülmektedir. Örneğin Hatîb "Falancanın cennette olacağı söylene, ben cennete girmem' diyen kâfir olur. Çünkü cennete sadece Allah'ın sâlih kulları girer. Allah'ın sevdiğini sevmeyen kâfirdir" der (md. 12). Bu tür bir sözün, hakkında konuşulan şahsın sahip olduğu kötü vasıfları dikkatlere sunma gibi farklı bir amaç taşıma ihtimali olsa da, sözün maksadını aşığı açıktır. Bununla birlikte böyle bir ifadenin küfrü gerektirdiğini söylemek de, Bezzâzî'nin yukarıda belirttiğimiz görüşü çerçevesinde, kanaatimizce aşırı yorum olacaktır.

Hatîb âhiret hayatını küçümseme anlamı barındıran "dünya nakit, âhiret veresiyedir, nakit veresiyeden hayırlıdır" gibi sözleri de istiğfar etmekten başka bir şeyi gerektirmeyen küfür sözleri arasında saymaktadır (md. 25). Nitekim Kur'an-ı Kerim "*Dünya hayatı ancak bir oyun ve bir eğlencedir. Elbette ki ahiret yurdu Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için daha hayırlıdır. Hâlâ akıllanmayacak mısınız?*" (En'am, 6/32) gibi pek çok âyet-i kerimede âhireti değersizleştirme teşebbüslerinin yanlışlığını beyan eder.

Diğer taraftan âhirette dilediğini yapabileceği iddiasını barındıran sözler de küfür sebebi görülmüştür. Buna örnek olarak Hatîb "Sen bana bu dünyada buğday ver, ben de sana âhirette başka bir şey vereyim' demek, küfür kelimelerindedir. İstiğfar etmesi gerekir. 'Kâfir olur' da denmiştir. Zira âhirette istediğini yapabileceğini ileri sürmüştür" (md. 28) sözlerini aktarır.

8. Sövme Kelimeleri

İslâm dini, insanların birbirlerine karşı kötü sözler söylemelerini, sövmelerini hoş karşılamaz. "*Allah, kötü sözlerin açıktan söylenmesini sevmez, ancak söyleyen zulme uğramışsa o başka*" (Nisa, 4/148) âyet-i kerimesi ile "*Müslümana sövmek fâsıklık, onunla savaşmak küfürdür*"³⁹, "*Birbirine söven iki kişinin söylediklerinin günahı, mazlum olan haddi tecâvüz etmedikçe, sövüşmeyi ilk başlatana yazılır*"⁴⁰ hadislerinde belirtildiği üzere bu tür eylemler günah sayılmıştır. Bununla birlikte bazı sövme türlerinin küfre nispet edildiğini de görmekteyiz.

³⁸ Krş. Bedr er-Reşîd, *Elfâzu'l-küfr*, s. 42. Aliyyu'l-Kârî, herhangi bir dünyevî veya uhrevî sebep olmaksızın âlimlere kin gütmenin, dinî ilimlere kin gütme anlamını taşıdığını kaydeder, bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Elfâzu'l-küfr*, 158. Dolayısıyla ilim ve âlimler hakkında küfrü gerektirdiği söylenen sözler, açıkça dinî ilimlere olan düşmanlığa bağlanmaktadır.

³⁹ Buhârî, "Îmân", 36; Müslim, "Îmân", 28.

⁴⁰ Müslim, "Birr", 18.

Ebu'l-Feth Muzaffer'in de kaydettiği gibi "Allah'a, peygamberlere, Kur'an'a, indirilmiş kitaplara, namaza, zekata hacca veya benzerlerine hangi kelime ile olursa olsun, kasten veya kastetmeden, ister alay ederek, ister oyun niyetiyle, isterse unutarak olsun, sövmek küfürdür" (md. 39).

Hatîb özel bazı şekillerde Müslümana sövmenin de küfür olduğunu belirtir. Ona göre "bir kimse bir Müslümanın ağzına ya da burnuna sövse, kâfir olur. Bazıları ise sadece ağza sövüldüğünde kâfir olur görüşündedir. Zira ağız iman ve Kur'an mekanıdır. Talak vaki olur. Kâfirlerin ağzına sövme konusunda ise ihtilaf vardır. Ebu Hanife kâfir olur görüşündedir. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf ise kâfir olmaz der. Ebu Hanife'nin görüşü sahabeden Ömer, İbn Abbas, Osman, Abdullah b. Mes'ud'un görüşüdür. İki imamın görüşü ise, sahabeden Ali, Yezid b. Salih ve Zübeyr b. Avf'ın görüşüdür. İmam Mâlik de bunu benimsemiştir" (md. 36). Kanaatimizce yukarıda zikredilen hadislerde müslümana sövmenin günah olduğunu kabulle yetinmeyip, müslümanın ağzına veya burnuna sövmenin, küfür sebebi olduğunu söylemek aşırı bir yorumdur. Zira bir müslümanın ağzına, Kur'an okuduğu mahal olmasını gözeterek sövmek akla en son gelebilecek ihtimallerdendir.

Allah Teâlâ'nın nimetlerine sövmek de küfür sebebi sayılmıştır. Yazara göre "yenilen veya binilen hayvanlardan birine sövmek, Ebu Hanifeye göre küfürdür. Zira Allah'ın nimetine sövmüştür. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre kâfir olmaz. İstiğfar etmesi gerekir. *Usulu'l-Fıkh* ve *Kâdîhan*'da zikredildiği üzere köpek ve domuz gibi eti yenmeyen bir hayvana sövmek küfürü gerektirmez. Bununla birlikte İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre köpeğe söven kâfir olur. Zira köpek alınır satılır, dolayısıyla Allah'ın nimetidir" (md. 37). Ayrıca "sin-kaf kelimesiyle yiyeceğe sövmek de küfürü gerektirir. Ancak aşağılayıcı bir kelimeyle sövmek böyle değildir" (md. 38). Müslümana sövmenin küfür olmadığı bir yerde, Allah'ın nimeti olması açıkça kastedilmedikçe, yukarıda bahsi geçen sövgülerin küfürü gerektirip gerektirmeyeceği oldukça tartışmalıdır. Ancak bu, yapılan işin çirkinliğini ortadan kaldırmaz.

Son olarak Hatîb, sövme kelimelerinin şiddet dereceleri hakkında da bilgi vermektedir. Ona göre "ulema sövmenin keyfiyeti konusunda ihtilaf etmiştir. Bazılarına göre en pis sövgü, sin-kaf kelimesiyle yapılan sövmedir. Bazılarına göre ise, necis bir kelime ile yapılanıdır. Örneğin "ağzına işerim" ya da "ağzına köpek işesin" gibi". Diğer taraftan içinde sövme lafızları barındırmayan ancak "Allah seni noksan bıraksın" veya "Allah sana lanet etsin" demek, küfürü gerektirmese de, câiz değildir" (md. 38).

Ele aldığımız risâle, küfre konu olan söz ve davranışların sayımını yapmanın yanında, son kısımda, bu tür eylemlerde bulunanlara tevbe etmeyi, imanları ilgilendiren hususlarda daha hassas davranmalarını tavsiye eder ve imanlarını yenileme üzerine bir dua ile son bulur.

Değerlendirme

Küfrü gerektiren söz ve davranışları konu edinen diğer eserlerde gördüğümüz gibi ele aldığımız elfâz-ı küfür risalesinde de, asıl maksadın birilerini dinin dışına atmak için bahane üretmek olmadığı görülmektedir. Büyük çoğunluğu cehalet ve özensizlikten kaynaklanan mezkur tavırların müminin hem dünya hem hem âhireti açısından doğurabileceği zararların önüne geçme, bu tip eserlerin temel hedefi olarak değerlendirilmeye kanaatimizce daha uygundur. Bununla birlikte meselelerin, bireysel ya da toplumsal çatışma zamanlarında istismara açık, dinî bir silaha dönüşme riski taşıdığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Konuların işleniş sırasında aşırı yorumlara imkan tanıyan kapalılıkların ve çok genel ifadelerin Hatîb'in risâlesinde de yer aldığını söylemeliyiz. Bununla birlikte burada hatırlanması gereken diğer bir husus da şudur ki, genelde Ehl-i Sünnet, özelde ise Hanefî-Mâtürîdî çizgi, tarih boyunca Hâricîlerin benimsediği neredeyse mümin olmayı imkansızlaştıran tavrına karşı, büyük günah tartışmaları çerçevesinde başlayan ve alanını genişleten tekfîr hususunda Kur'an ve Sünnet açısından ilmî kabul edilebilirliği daha yüksek ve müshahamalı bir tutum takınmıştır. Bu tavrın, tekfîri zorlaştırıcı bir mahiyette olduğunu söylemeliyiz.

İman ve küfür, öncelikli olarak itikâdî kavramlar olmakla birlikte, ele aldığımız risâle de dâhil olmak üzere elfâz-ı küfre ait eserlerin büyük çoğunluğunda meselenin merkezinde fikhî bir açısının olduğunu görmekteyiz. Bu da büyük oranda iman tanımlamasının, itikâdî eserlerde dahî, en başından itibaren hukukî ve sosyolojik bir yaklaşıma göre şekillendiğini göstermektedir. Dinî ahkâmın uygulanmasında bir kriter olması bakımından bu kaçınılmaz bir durumdur. Bununla birlikte söz konusu yaklaşım, imanın, insanı tanımlayan varoluşsal bir anlam olduğu gerçeğini gölgeleme riski taşımaktadır. İnsan ilgisindeki çeşitlilik, onun sadece hukuksal olarak değerlendirilmesine elverişli değildir. Fikhî bakış açısının zaman içerisinde baskın hale gelmesi, iman açısından insan için anlam yitimiyle sonuçlanmaktadır. Günümüz müslümanının yaşadığı sorunların bir kısmı bu perspektiften değerlendirilmeye uygundur.

Pek çok fıkıh kitabında kendisine geniş bir yer bulan elfâz-ı küfür konusunun, böyle küçük bir risâlede ele alınması, kanaatimizce, küfür konusu olan hususların zaman ve zemin gözetilerek tekrar derlendiği fikrini hatırlatmaktadır. Her ne kadar ele alınan meseleler tarihte pek çok kitapta zikredilmiş olsa da, bunların içerisinden bazılarının seçilmiş, kalanlarının terk edilmiş olması böyle bir yoruma imkân tanımaktadır. Diğer bir ifadeyle bu tip eserler, dönemseller olarak dinî-toplumsal hassasiyetler hakkında da bir fikir vermektedir. Buradan hareketle aynı hassasiyetler çerçevesinde, tarihte olanların tekrar edilmesinden ziyade, yeni değerlendirmelerin ortaya konulması, örneklerin güncellenmesi yerinde olacaktır. Ancak bu meselelerin, dinin temel dinamiklerinin öğretilmesi ve üslup açısından önceliğinin olmadığını da hatırlanması gerekir. Zira İslâm imanının doğru ve yeterli öğretimi, imana bağlı bir yaşantıyı küfür üzerinden değerlendirme ihtiyacını ortadan kaldırmaya da azaltacaktır.

Kaynakça

Akgündüz, Said Nuri - Bulut, Zübeyir. "Akâidden Fıkha: Hanefi Fıkıh Kitaplarında Elfâz-ı Küfür", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2017): 897-920.

Ali el-Kârî. *Şerhu Elfâzu'l-küfr*. tah. Et-Tayyib b. Ömer eş-Şankîfî. Riyad: Dâru'l-Fazîleh, 2002.

Bedr er-Reşîd, Muhammed b. İsmail. *Elfâzu'l-küfr*, (*el-Câmi' fi elfâzi'l-küfr* içinde). tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis. Kuveyt: Dâru İlâfî'd-Devliyye, 1999.

Beyâzîzâde. *Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*. Trc. İlyas Çelebi, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

Bezzâzî, Hafizüddin. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, (*Fetâva'l-Hindiyeye* içinde), Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.

Buhârî, İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.

Çetin, Maksut. *Mâtürîdîliğin Siyaset Anlayışı*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2013.

Heytemî, İbn Hacer. *el-İ'lâm bikavâti'l-İslâm*, (*el-Câmi' fi elfâzi'l-küfr* içinde), tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, (Kuveyt: Dâru İlâfî'd-Devliyye, 1999).

İnce, İrfan. "Ridde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 09.04.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ridde#1>.

Kâsım b. Selahaddîn el-Hanefî. *Risâle fi Elfâzi'l-küfr*, (*el-Câmi' fi elfâzi'l-küfr* içinde), tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, (Kuveyt: Dâru İlâfî'd-Devliyye, 1999).

Kılavuz, Ahmet Saim. "Elfâz-ı Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 04.02.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/elfaz-i-kufur>.

Kılavuz, Ahmet Saim. *İman-Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu. 17-55. Ankara: Kitâbiyât, 2006.

Kuzey, Muharrem. "Osmanlı'da Elfâz-ı Küfür Literatürü ve Önemli Eserler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/27, (2016): 203-231.

Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2002.

Müslim, el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.

Nesâî Ahmed b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Hasan Abdulmun'im Şelebi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ. *el-Minhâc: Şahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*. 2. Baskı. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1994.

Özel, Ahmet. "Semerkandî, Muhammed b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 09.04.2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-muhammed-b-yusuf>.

Sicistânî, Ebû Dâvud. *el-Merâsil me'a'l-Esânîd*. Tah. Abdülaziz İzzeddin es-Sirvân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986.

Tâcüddin Ebu'l-Meâlî Mes'ûd b. Ahmed. *Risâle fî Elfâzi'l-küfr*, (*el-Câmi' fi elfâzi'l-küfr içinde*), tah. Muhammed b. Abdurrahman el-Humeyyis, (Kuveyt: Dâru İlâfi'd-Devliyye, 1999).

Teftâzânî, Sâdeddin. *Şerhu'l-Akâid*. Trc. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

TAHKIKLİ METİN

{66b} بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام أبو الفتح المظفر بن إبراهيم (أبي منصور)

¹ الخطيب رحمه الله: من جرث على لسانه كلمة من كلمات الكفر يكفر في الحال، وتحتبط أعماله وتحرم عليه زوجته. وكلّ ولد يولد من بعد ذلك فهو ولد الزنا ما لم يتب عن ذلك. فإن تاب بعد كلمة تاب الله عليه. وقال بعضهم: تطلق امرأته منه، (فإن)² رجع عن تلك الكلمة لم يجوز له أن يجامع زوجته حتى تمضي عليها مدة العدة، ويجدد نكاحه. ومن تكلم بكلمة من كلمات الكفر ثم طلق زوجته بعد ذلك ثلثاً، لم يقع عليها شيء. لأنه حين تكلم بكلمة الكفر طلقت (زوجته)³ فلم يقع عليها طلاق حتى تنقضي عدتها. ومن تكلم من كلمات الكفر ثم طلق امرأته بعد ذلك (الكفر)⁴ ثلثاً جاز له نكاحه إذا انقضت عدتها من غير أن تنكح زوجاً غيره. لأنه حين تكلم طلقت وحين طلقها ثلثاً لم يقع عليها شيء، لأنّ التطبيقات الثلاثة لا تقع على واحدة. وإن لم يتكلم فطلقها ثلاثاً (بكلمة)⁵ بانث منه، ولم يجوز له وطئها ولا نكاحها حتى تنكح زوجاً غيره. لأنه طلاق البدعة.

ومن ألفاظ (الكفر)⁶ كلمات يرتد المتكلم بها إذا تكلم، وتبين زوجته منه. ومنها كلمات تحرم عليه زوجته إلى أن يستغفر الله تعالى. ومن كان أهل دين الإسلام ينبغي له أن يحفظ لسانه من هذه الكلمات، ونذكرها إن شاء الله. وبعض هذه الكلمات التي نذكرها ككفر، وبعضها خوف من الكفر، ينبغي الحذر عنها، والله يعصمنا بفضله وكرمه، إنه جواد كريم.

فصل في {67a} ذكر الكلمات الكفر

- 1 ز: منصور، م: بن منصور
- 2 أ، م: فإذا
- 3 أ-زوجته.
- 4 ز، م-الكفر.
- 5 ز، م-كلمة.
- 6 أ-الكفر.

1- إذا قال أحد من أهل الإسلام لغيره، إذا ظلمه: "أنت ظلمتني (فكلما ظلمتني)⁷ فالله يظلمك" فقد كفر في الحال. لأنه زعم أنّ الله تعالى ظالم، والله تعالى ليس بظالم، بل هو عادل. قال الله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [فصلت، 46/41].

2- ولو قال أحد لأحد لم تصبه مصيبة ولا وجع: " (أنت)⁸ من الذين نسيهم الله تعالى"، فإن كان ذلك الرجل مؤمناً فقد كفر المتكلم. لأنّ الله تعالى لا ينسى أهل الإيمان. وإن كان كافراً، قيل يكفر، والأصحّ أنّه لا يكفر، لأنّ الكافر ناسي الله، وكذا المنافقون. ومن نسي الله فينساه الله تعالى من رحمته، وعليه دليل قوله: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾⁹ [التوبة، 67/9].

3- ولو قال أحد لأحد من أهل الإيمان: "أخذ الله تعالى إيمانك أو سلب الله تعالى إيمانك"، فقد كفر في الحال. لأنّ الله تعالى لا يسلب الإيمان. (لأنّ الإيمان عطية من الله تعالى، والله تعالى لا يسلب الإيمان من العبد)¹⁰. لأنّ سلب الإيمان من العبد ظلم، والله تعالى ليس بظالم. والمتكلم (بهذه الكلمات)¹¹ زعم الله تعالى ظالماً، فالله تعالى ليس بظالم)¹²، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ، إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة، 143/2]

4- ولو قال الرجل: "لم أعلم أنّي مؤمن أم لا" فقد كفر. لأنه شكّ في إيمانه، ومن شكّ في إيمانه فهو كافر. لأنّ الإيمان لا يصحّ إلّا بالإقرار باللسان وبالتصديق بالجنان.¹³ وهذا المتكلم لم يقرّ بلسانه أنّه مؤمن، ولم (يصدّق)¹⁴ بجنانه، فهو كافر. وكذا لو قال: أنا مرتدّ، وهذين (الكلمتين توقعان)¹⁵ الطلاق.

5- ولو قال أحد لأحد: "فوق رجائي من الله تعالى وتحت رجائي منك"¹⁶، فقد كفر. لأنه صار {67b} كمن قال: "إنّ في السماء (إها)¹⁷ وفي الأرض (إها)¹⁸"، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي

7 ز ، م فكلما ظلمتني.

8 أ: هو.

9 ز ، م: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) [الحشر، 19/59].

10 أ - لأنّ الإيمان عطية من الله تعالى، والله تعالى لا يسلب الإيمان من العبد.

11 ز ، أ: بها.

12 أ - فالله تعالى ليس بظالم.

13 أ + قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنان". هذا القول ليس بحديث، إنما هو قول مشهور مرّ في "العقيدة الطحاوية". انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ، بيروت 2/505/1999.

14 أ: تصديق.

15 أ: المتكلمين توقع.

16 أ: رجائي فوق من الله تعالى وتحت رجائي منك.

17 أ: إله.

18 أ - إلهها.

السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ¹⁹ [الزخرف، 84/43]. ولو قال "رجائي من الله تعالى ومنك" فهو خوف من الكفر، يستغفر الله، ولا شيء عليه (من الطلاق).²⁰

6- ولو قال لشعر النبي عليه الصلاة وسلام "شُعْبَةٌ" فهو خوف من الكفر، لأنّه جعل شعر الأنبياء حقيراً. وليس فيهم حقير، يستغفر الله، ولا شيء عليه.

7- ولو قال لمسجد (مُسَاجِد) ²¹ فهو خوف الكفر. وقيل هي كلمة عظيمة من كلمات الكفر، لأنّه (حَقَّرَ بَيْتَ اللَّهِ)²²، وبيث الله تعالى عظيمة ليس بحقيرة²³، ومن حَقَّرَ (ما عَظَّمَهُ)²⁴ الله فهو كافر، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ [الجن، 18/72].

8- ولو قال أحد لأحد: "الله خلقك (لتظلم)²⁵ التأس"، أو قال: "الله خلقك للظلم" فقد كفر. لأنّه زعم أنّ الظلم خير أو كأنّه قال: "إنّ الله تعالى يحبّ الظلم". وهذا دليل الكفر، (قال الله تعالى):²⁶ ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران، 57/3، 140].

9- ولو قال: "إني أشرب خمرًا، فلو كان الخمر حرامًا بمنعني الله تعالى منه" فهو كافر. لأنّه زعم أنّ الله تعالى لم يحرم الخمر، وهذا دليل الكفر.

10- ولو قال أحد لأحد: "إنّ لفلان نعمة كثيرة، وأنا لم أملك ذلك" (فجاوبه آخر وقال)²⁷: "هذا حكم الله، إنّ الله لم (يحبّك)²⁸ (فقاتل)²⁹ الله"، أو قال المجاب: "رُحِّ فقاتل الله تعالى" يكفر المجاب. لأنّه تكلم بكلمة لا يتكلّمها إلّا الكافر، لأنّ الله تعالى قادر وقاهر، لم يقدر أحد (أن يقاتله)³⁰.

19 م ، ز - (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ).

20 أ ، ز - من الطلاق.

21 ز ، م: مسجدك.

22 أ: حقير بيوت الله.

23 ز: أي وبيث الله تعالى والله عظيمة.

24 أ: معاظم.

25 ز: ليظلم، م: لظلم.

26 ز ، م - قال الله تعالى.

27 ز ، م: وقال الآخر.

28 أ: تحبه، ز: يحبه.

29 ز: فبغض، م: فعصى.

30 أ: علي فقاله.

11- ولو قال أحد لأحد: (خطبتي أو أعجبتي)³¹ حتى (كدت أن أكفر)³² فقد كفر. لأنه (وطن)³³ قلبه على الكفر، ودليل توطن قلبه على الكفر لفظه وإقراره، لأنّ الإقرار لا يجري على اللسان إلا بتوطن القلب.

12- ولو قال أحد لأحد: "إن قيل لي إن فلانا في الجنة أنا (لا)³⁴ أدخل الجنة" فقد كفر في الحال. لأنه لا يدخل الجنة إلا عباد الله (الصالحون)³⁵. ومن لم يحب من أحبه الله {68a} تعالى، ومن لم يبغض من أبغضه الله تعالى فهو كافر، لأنه يبغض من أحبه، وهذا دليل الكفر.

13- ولو قال: "يا ليت الرّنا واللّواطة كانا حلالا" فقد كفر. لأنه (لم يرض بقضاء الله تعالى وأمره و)³⁶ من لم يرض بقضاء الله وأمره فهو كافر.

14- ولو قال أحد لأحد: "لم لا تصلي؟" فقال له ذلك الرجل: "صلوتك تكفيني"، أو "ماذا يجيء من الصلوة"، أو "الدراهم أو (الذهب)³⁷ خير من الصلوة"، أو "إن دخلت الجنة بصلوتك فأمسك بزئلك وأدخل معك الجنة" فقد كفر. لأنه خفف طاعة الله تعالى، ومن خفف طاعة الله تعالى فهو كافر. لأنه لم يرض بما حكم الله تعالى، ولأنّ المؤمن لا يصحّ إيمانه إلا بالصلوة، قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ [البقرة، 3/2] (دليل على هذا)³⁸. وقال النبي عليه السلام: "من أنكر الصلوة فهو كافر"³⁹.

15- ولو أنّ أحدًا قرأ سورةً من كتاب الله تعالى مرارًا كثيرةً فقال له إنسان: "كم تقرأ هذه السورة"، أو قال: "أغيبت هذه السورة (فقد)⁴⁰ كان مستهزأ بكلام الله تعالى ومخففا له، ومن استهزأ بكلام الله تعالى فهو كافر لا شك فيه.

16- ولو قال أحد لأحد: "تعال نمضي إلى مجلس العلم والعلماء"، فقال الآخر: "ما لي في مجلس العلماء حاجة"، أو "(ما)⁴¹ فيه فائدة"، أو قال: "ما في العلم والعلماء فائدة" فقد كفر. لأنّ من لم يحب (مجلس

31 أ: غظتني أو حجنتني.

32 ز: ذكرت الكفر.

33 أ: بطن.

34 ز، م: لم.

35 ز، م: الصالحين.

36 ز، م: لم يرض بقضاء الله تعالى وأمره و.

37 م: الدنانير.

38 ز، أ: دليل على هذا.

39 هذا ليس بحديث

40 أ: فقد كفر.

العلم⁴² فلم يحبّ الأنبياء، ومن لم يحبّ الأنبياء فلم يحبّ الله تعالى، (ومن لم يحبّ الله تعالى)⁴³ فهو كافر.

17- ولو قال أحد: "أنا بريء من الله ورسوله إن فعلت كذا"، فقد فعل ذلك (أو يفعل ذلك)⁴⁴ فهو كافر. لأنّه ليس في كلمات الكفر أعظم من هذه الكلمات. لأنّ الكفار كلّهم بريؤون من الله ورسوله، والله بريء منهم. (فيذا أقرّ أحدٌ بأنّه بريء من الله ورسوله)⁴⁵ فلا شكّ أنّه كافر.

18- ولو قال قائل: "لم ينبغي لأحد أن يحلف كاذبا أو صادقا"، فهذه {68b} من لفظ الكفر، يستغفر الله، ولا ذنب عليه.

19- ولو قال أحد: "كان ينبغي أن يقدر الله تعالى هذا هكذا" فقد كفر. وكذلك لو قال: "ينبغي"⁴⁶ أن يكون أمر الله تعالى هكذا" يكفر. لأنّه صار كمن (طعن)⁴⁷ حكم الله تعالى، وزعم أنّ الله تعالى فيه قلة تدبيره وتقديره، فالله سبحانه وتعالى (عزّ وجلّ)⁴⁸ (منزّه)⁴⁹ عن هذا.

20- ولو أنّ أحدا حدّث من حديث غائب فقال: "فلان الغائب (خسر أو غنم)⁵⁰ أو مرض أو (تخاصم)⁵¹ أو (يجيء اليوم هذا)⁵²" وما أشبه هذا، فجرى قضاء الله تعالى وقدره كما قال. فقال الآخر له: "هل تعلم الغيب"، فقال: "نعم"، يكفر الذي قال "نعم". لأنّه زعم أنّه يعلم الغيب، ولا يعلم الغيب إلاّ الله تعالى. إنّ الله تعالى نهي رسوله (صلّى الله عليه وسلّم)⁵³ عن (قول الغيب)⁵⁴ حيث قال الله تعالى، وهو عزّ من قائل: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ﴾ [الأنعام، 50/6]. وقيل

41: أ: لا لي.

42: أ: مجالس العلماء.

43: أ-ومن لم يحبّ الله تعالى.

44: ز، م: -أو يفعل ذلك.

45: ز، م: فيذا أقرّ أحدٌ بأنّه بريء من الله ورسوله.

46: أ: يا ليت.

47: أ: أنكر.

48: ز+عزّ وجلّ.

49: م+منزّه.

50: ز: خير أو غنى، م: خبير أو غنيم.

51: ز: تخاصم أغنيهم.

52: ز: سيجيّ يوما أو يجيّ يوما هذا.

53: ز، م: صلّى الله عليه وسلّم.

54: أ: هذه الكلمات.

يكفر⁵⁵، لأنه زعم أنه إله من دون الله تعالى. (لأنَّ الله)⁵⁶ هو الذي يعلم الغيب، ولا يعلم الغيب إلا الله (سبحانه وتعالى)⁵⁷.

21- ولو قال أحد إذا سمع الأذان أو قراءة القرآن: "ما هذه (المشغلة)"⁵⁸ فهذه كلمة الكفر. يستغفر الله (ولا شيء عليه)⁵⁹.

22- ولو قال أحد: "ما دام فلان حيًا فلا همّ ولا غمّ عليّ" فهذه كلمة الكفر، يستغفر الله.

23- ولو قال أحد لأحد: "إن لم تكن مؤمنا (فكن) كافرًا" يكفر القائل. لأنه دعى إلى غير دين الإسلام، وذلك (من عمل الفراعنة)⁶¹ والكفار، (يشبهه)⁶² نمرود وفرعون وشداد وغيرهم من الكفار، عليهم اللعنة.

24- ولو قال (أحد لأحد)⁶³: "لا تخاصم عالما هو عالم (فأعزّه)"⁶⁴، فقال "ما أمتع إن كان من أهل العلم" وأراد بهذه الكلمات تذليل (علمه)⁶⁵، فقد كفر. يستغفر الله (تعالى)⁶⁶.

25- ولو قال أحد: "إنّ الدنيا نقد والآخرة نسيئة، والنقد خير {69a} من النسيئة"، أو قال: "الدنيا معجّلة والآخرة مؤجّلة، فالمعجّلة خيرٌ من المؤجّلة" فقد كفر. لأنه (بدل)⁶⁷ كلام الله تعالى، (حيث)⁶⁸ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ [المؤمن، 39/40]، وقيل يستغفر الله (ولا شيء عليه)⁶⁹.

55 ز ، م +السائل.

56 أ: إلا لا.

57 أ+سبحانه وتعالى.

58 ز ، م: المشغلة.

59 ز ، م +ولا شيء عليه.

60 ز: فكان.

61 م ، ز: كفر الفراعنة.

62 أ: أشبهه، م: تشبه.

63 م ، ز +أحد لأحد.

64 أ: أو غيره.

65 م: عليه.

66 ز +تعالى.

67 ز ، م: يدلّ.

68 ز ، م +حيث.

69 أ: غير.

26- ولو قال أحد لأحد: "لم لا تصلي؟"، فقال: "عجزنا من الصلوة" فقد كفر (في الحال).⁷⁰ لأن المؤمن لا يصح إيمانه إلا بالمحافظة على الصلوات. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء، 103/4] (أي فرضاً موقتاً)⁷¹. وقيل يكفر، لأنه (خفف)⁷² أعظم العبادات.

27- ولو قال أحد: "لو لم يأكل آدم من الشجرة في الجنة لما شقينا" يكفر. لأنه زعم (غلط بداية)⁷³ آدم عليه السلام، وقلة عقله. ولأنه لم يرض (بتقدير الله تعالى، ولم يؤمن بقضاء الله تعالى)⁷⁴.

28- ولو قال أحد لأحد: "أعطني في هذه الدنيا حنطة أعطيتك في الآخرة (ما سواها)⁷⁵ من سائر الأشياء". وهذه كلمة الكفر، يستغفر الله تعالى. وقيل يكفر، لأنه قد زعم أنه قادر في الآخرة ما يريد، وذلك محال كما قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ [الانفطار، 19/82]

29- ولو قال أحد: "إن السواك سنة الأنبياء عليهم السلام"، وقال الآخر: "نعم، (هو سنة)⁷⁶ لكن لا (أستاك)⁷⁷ فهو (كفر)⁷⁸، يجب عليه الاستغفار لا غير. وروي عن مقاتل بن سليمان: ولو قال أحد أن السواك ليس بسنة الأنبياء فقد صار كمن (قاتل و)⁷⁹ حارب سائر الأنبياء، ومن حاربهم فهو كافر.

30- ولو أن أحدا تبرأ من دين (اليهود)⁸⁰ أو من دين (النصارى)⁸¹ وأسلم واختار الإسلام، فقال له مسلم: "(بما أصابك في دينك)⁸²، وأي عيب رأيت في دين اليهود أو النصارى حتى أسلمت؟" فقد كفر القائل. لأنه زعم أن دين اليهود والنصارى {69b} حق، وذلك كفر، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران، 85/3].

70 ز ، م +في الحال.

71 ز ، أ +أي فرضاً موقتاً.

72 أ ، م +خفف.

73 أ: برؤية، م: برائية.

74 م: بقضاء الله و تقديره تعالى.

75 م -ما سواها.

76 أ +هو سنة.

77 ز: يستاك، م: نستاك.

78 أ: كافر.

79 أ +قاتل و.

80 ز: اليهودي.

81 ز: النصراني.

82 أ: ما أصاب دينك.

31- ولو أنّ أحداً يعلم أحداً كلمة من كلمات الكفر، أو كلمة الردّة فقد كفر في الحال. لأنّه أقرّ بلسانه، وعلم (غيره)⁸³ ما (وطن)⁸⁴ عليه قلبه.

32- (ولو قال أحد لمن يحدث العلماء: "بارك الله في كذبك" فقد كفر. لأنّه استهزء بعلم العلماء، وذلك خطر عظيم)⁸⁵.

33- ولو قال أحد: "إنّ فلانا في عيني (وفي عين الله تعالى)⁸⁶ كاليهودي" فإن كان ذلك الفلان مسلماً فقد كفر القائل. لأنّه شبه مؤمناً بكافر. و(قيل يكفر، لأنّه)⁸⁷ شبه عينه بعين الله تعالى. والله ليس له شريك ولا نظير، كما قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى، 11/42]⁸⁸

34- ولو أنّ أحداً شتم الله تعالى أو نبياً من أنبيائه، أو شتم التوراة أو الإنجيل أو الزبور أو الفرقان أو كلام الله تعالى فقد كفر (في الحال)⁸⁹ وصار مرتدّاً. يحلّ قتله وتبين زوجته منه. فإن أسلم بعد (الشتم)⁹⁰ صح إسلامه (و)⁹¹ حبّطت أعماله السابقة. فإن طلق زوجته بعد الردّة و(بعدها)⁹² أسلم وجدّد إيمانه لم يقع الطلاق عليها كما قلنا في ابتداء ألفاظ الكفر.

35- ولو شتم الصلوة أو الصوم أو الحجّ أو الزكوة أو طاعة من طاعات الله تعالى يكفر في الحال، ويقع (على زوجته طلاق)⁹³ عند (محمد)⁹⁴ وعمامة أهل الفقه. وإذا جدّد إيمانه ينبغي له أن يجدّد نكاح زوجته بعد انقضاء العدة. وإن طلقها بعدما (تكلم بهذه الكلمات)⁹⁵ ثلاثاً لم يقع عليه شيء سوى (الأولى)⁹⁶.

36- ولو شتم فم المؤمن أو أنفه يكفر. وقيل يكفر بسبّ الفم، لا بسبّ الأنف. لأنّ الفم موضع الإيمان والقرآن، (فمن شتمه فقد شتم الإيمان والقرآن)⁹⁷. وذلك كفر، ويقع الطلاق على امرأته. واختلفوا في

83 ز: غير.

84 أ: وفطن.

85 أ+ولو قال أحد لمن يحدث العلماء: "بارك الله في كذبك" فقد كفر. لأنّه استهزء بعلم العلماء، وذلك خطر عظيم.

86 م-وفي عين الله تعالى.

87 أ+قيل يكفر، لأنّه.

88 أ-(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).

89 أ في الحال.

90 أ: السبّ.

91 م، ز: لأنّه.

92 أ: بعدما.

93 م: الطلاق لزوجته، ز: طلاق زوجته.

94 أ: أبي يوسف.

95 ز: يريده الكلمة.

96 أ: الاوّل.

97 ز: ومن شتم القرآن فقد شتم الإيمان ومن شتم الإيمان فقد شتم الله تعالى.

أفواه الكفار. قال أبو حنيفة رحمه الله: يكفر بسب أفواه الكفار، لأن أفواه الكفار {70a} موضع ذكر الله تعالى، ومن أعز الله فليعزّ موضع ذكره. (وقال أبو يوسف ومحمد -رحمهما الله-)⁹⁸: لا يكفر، لأن أفواه الكفار مواضع كلمات الكفر، فلا يكفر أحد بسبهم، (بل يستغفر الله، ولا شيء عليه)⁹⁹. و قول أبي حنيفة قول عمر وابن عباس)¹⁰⁰ وعثمان وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم. (وقولهما قول عليّ ويزيد بن صالح و زبير بن عوف -رحمهم الله-)¹⁰¹، وبه أخذ مالك.

37- ولو شتم (حيوانا من)¹⁰² المأكولات (وحيوانا من المركوبات)¹⁰³، فعند أبي حنيفة يكفر، لأنه شتم نعم الله تعالى، وذلك كفر عظيم. (وقال أبو يوسف ومحمد)¹⁰⁴ لا يكفر، بل يستغفر الله، ولا شيء عليه. ولو شتم حيوانا لم يؤكل (لحمه)¹⁰⁵ كالكلب وخنزير لا يكفر في قولهم جميعا، (كما ذكر في أصول الفقه وقاضحان)¹⁰⁶. وروي عن ابن عباس (رضي الله عنه)¹⁰⁷ أنّ من شتم كلبا فقد كفر. لأنّ الكلب يباع ويشترى، ويهدي ويورث، فصار نعمة من نعم الله تعالى. كما قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة، 29/2].

38- (ولو سبّ طعاما بكلمة الجماع يكفر)¹⁰⁸. ولو شتم بكلمة حقيرة لا يكفر، (ولا يجوز)¹⁰⁹ أن يقول (أنقصك)¹¹⁰ الله أو لعنك الله تعالى.

واختلفوا في (الشتيمة)¹¹¹ كيف يكون. قال بعضهم: أنجس (الشتيمات)¹¹² أن يشتم بكلمة الجماع. وقال بعضهم: أنجس الشتيمات أن يتكلم بكلمة نجاسة، نحو أن يقول: أبول (في فمك)¹¹³ أو (بول الكلب في فمك)¹¹⁴.

98 ز ، م: قالوا.

99 أ-بل يستغفر الله، ولا شيء عليه.

100 أ: مسعود.

101 م ، ز -وقولهما قول عليّ ويزيد بن صالح و زبير بن عوف -رحمهم الله-.

102 أ-حيوانا من.

103 ز -وحيوانا من المركوبات.

104 م: قالوا.

105 م +لحمه.

106 أ-كما ذكر في أصول الفقه وقاضحان.

107 م -رضي الله عنه.

108 م -ولو سبّ طعاما بكلمة الجماع يكفر.

109 أ: نحو.

110 ز ، م: أنصفك.

111 ز: الشتمة.

112 ز: الشتمة.

113 ز: فيك.

39- وأما سبَّ الله تعالى أو الأنبياء أو القرآن والكتب المنزلة أو الصلوة والزكوة أو الحج وما أشبه ذلك، فبأيّ كلمة سبَّ بها أو بشيء من هؤلاء فقد (كفر)¹¹⁵، عامداً كان أو غير عامدٍ أو (مستهزئاً كان أو لاعباً أو ناسياً)¹¹⁶.

وكذلك من تكلم بكلمة من سائر الكلمات الكفر. وحكم الرجال والنساء واحد، ومن تكلم بكلمة من هذه الكلمات ولم يثبت عنها فلا إيمان له¹¹⁷، فينبغي لأهل الإيمان أن يحفظوا ألسنتهم من هذه الكلمات (لكي لا يضيع إيمانهم ويحبط أعمالهم)¹¹⁸ ويستحقون بذلك العذاب الأليم.

نسأل الله تعالى أن يعصمنا {70b} من هذه الكلمات، إنّه مجيب الدعوات.

تجديد الإيمان¹¹⁹

اجتمعت الأمة -رحمهم الله- أنّ كلّ من كان من أهل الإيمان ينبغي له أن يجدد إيمانه بالاستغفار والشهادة والتوبة، لعلّه لا يحرم الإيمان. و(أجمعوا)¹²⁰ على من تكلم بهذه الألفاظ دائماً (فإيمانه صحيح)¹²¹، وهذه الكلمات (يقراها)¹²² العبد ليلاً ونهاراً أو قائماً أو قاعداً: "اللهمّ إن دخل الشكّ في إيماني ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله. اللهمّ إن دخل (كفر)¹²³ في (إسلامي)¹²⁴ ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله. (اللهمّ إن دخل شرك في توحيدِي إِيّاكَ ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله)¹²⁵. (اللهمّ إن دخل الشبهة في معرفتي ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله)¹²⁶. اللهمّ إن دخل نفاق في طاعتي إِيّاكَ ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله. اللهمّ إن دخل الرياء والعجب في عملي ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

114 ز ، م: يبول الكلب.

115 ز: كفر في الحال و يقع زوجته طلاقا باينا.

116 أ: ناسيا مستهزئا كان أو لاعبا.

117 وفي هامش أ: لقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليسكت.

118 أ: التي تضيع إيمانه وتحبط أعماله".

119 أ+تجديد الإيمان.

120 ز: اجتمعوا.

121 م: فإيمانه لا يغير، ز: وقائما لا يغير انه.

122 أ: يقول لها، م: يقرها.

123 ز ، م: الشرك.

124 م: إسلامي وتوحيدِي إِيّاكَ.

125 أ+اللهمّ إن دخل شرك في توحيدِي إِيّاكَ ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

126 ز+اللهمّ إن دخل الشبهة في معرفتي ولم أعلم به تبت عنه إليك، وأقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

(تم الكتاب بعون الله)¹²⁷

(﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [آل عمران، 8/3]، يا مقلب القلوب والأبصار! ثبت قلبي على دينك وطاعتك، برحمتك يا أرحم الراحمين)¹²⁸

(فصل)¹²⁹

40- رجل قال: "الرجل النصرانيّ خير من هذا الرجل المسلم" والعياذ بالله فإنه يكفر.

41- رجل رأى غنيًا فقال: "أنا لا أرضى بهذه القسمة" كفر وبرئ من الله تعالى.

42- ولو أنّ نصرانيًا أسلم وله (والد)¹³⁰ نصرانيّ قُرب من الموت فقال: "يا ليتني ما أسلمت حتّى ورثتُ من أبي (وأمّي)¹³¹" يكفر من ساعته.

43- رجل قال لآخر: "أتخشى الله تعالى؟"، فقال: "لا (أخشى الله تعالى)¹³² في حال الغضب" صار كافرًا بالله تعالى العظيم.

44- من عاب عيب النبيّ عليه السلام في شيء أو قال: (شعره شعيرات)¹³³ يكفر.

45- ومن أراد بقلبه بغض النبيّ عليه السلام يكفر.

46- من كفر بلسانه {71a} طيِّعا وقلبه مطمئنّ بالإيمان كفر. ولا ينفع ما في قلبه، إذ الكافر إنّما يعرف بنطقه. فلو نطق بكفر يكفر عندنا وعند الله، ولو وقع في قلبه أنّه ليس بمؤمن لا يكفر ما لم يعتقد كفرًا.

47- من لقّن إنسانا كلمة الكفر (كفر)¹³⁴ الملقّن، وإن كان على وجه اللّعب والضّحك.

127 أ+تم الكتاب بعون الله. | أ: انتهت النسخة.

128 ز+﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾، يا مقلب القلوب والأبصار! ثبت قلبي على دينك وطاعتك، برحمتك يا أرحم الراحمين.

129 ز+فصل.

130 ز: ولد.

131 ز+وأمّي.

132 م+أخشى الله تعالى.

133 ز: للشّعره شعيرة.

134 ز-كفر.

48- من أمر امرأة بأن ترتد حتى تبين من زوجها فهو كافر. (ومن) ¹³⁵ أفتى به فهو كافر، إن لم يكفر المأمور.

49- من قال: "السلطان هذا الزمان عادل" كفر. (لأنه) ¹³⁶ لا شك في جوره والجور حرام. ومن جعل حراما حلالا وعدلا فقد كفر. من قال لسلطان ظالم أنه عادل، قال أبو منصور الماتريدي: يكفر، وقال الإمام أبو القاسم: لا يكفر. لأنه عدل في شيء.

50- من تزوج امرأة بلا شهود فقال: (خدارا وبيغمير راکواه كوردم) ¹³⁷ يكفر.

51- نقل من "جامع الفصولين" ¹³⁸ و"واقعات" ¹³⁹: "رجل تزتر بزئار النصراني أو (تقلنس) ¹⁴⁰ بقلنسوة اليهودي باللعب" فإنه يكفر.

52- رجل دخل البيعة أو الكنيسة للزيارة كفر بالله تعالى العظيم. وكذلك لو تبرك برهبانهم فإنه يكفر، وكذا لو عمل عملا من خواص أمورهم المتعلقة بدينهم فإنه يكفر.

53- (وكذلك) ¹⁴¹ رجل دفع إلى الكفار تفاحة يوم النيروز موافقة لهم (يكفر) ¹⁴².

54- رجل قال لرجل: "أموال (أهل) ¹⁴³ الذمة ودمائهم حلال علينا" كفر، وكذلك لو قال: "شرب الخمر حلال".

55- رجل قال لآخر عند المتاجرة: "يا كافر" فإن كان الرجل كافرا فقد قال ما هو فيه، وإن لم يكن كافرا يرجع ما قال إلى القائل فيكفر، (لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنما امرئ قال لأخيه: "يا كافر" فقد باء بها أحدهما رجل تلك عمل الكلام إن كان كما قال وإلا رجعت عليه") ¹⁴⁴.

135 م: فان.

136 ز -لأنه.

137 هذه العبارة بالفارسية، ومعناها: "الله والنبي شاهدان".

138 "جامع الفصولين" لابن قاضي سماوه (توفي 1420/823).

139 "واقعات المقتنين" لعبد القادر بن يوسف (توفي 1674/1084).

140 ز -تقلنس.

141 م -وكذلك.

142 ز -يكفر.

143 م: هذه.

144 ز -لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إنما امرئ قال لأخيه: "يا كافر" فقد باء بها أحدهما رجل تلك عمل الكلام إن كان كما قال وإلا رجعت عليه. | جاء الحديث في صحيح مسلم: "إنما امرئ قال لأخيه يا كافر. فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه" كتاب الإيمان، 111.

56- رجل (قال)¹⁴⁵: "نصدّق من الحرام ونرجو الثواب" يكفر.

57- ولو علم الفقير (دعائه من المعطي)¹⁴⁶ يكفر.

58- ولو قال أحد للآخر: "كلّ من الحلال"، فقال: "الحرام أحبّ إليّ" يكفر. وروي عن النبيّ {71b} عليه السلام أنّه قال: "من اكتسب مالا من مأثم فتصدّق به (أو أنفقه)¹⁴⁷ في سبيل الله تعالى ذلك كلّه ألقاه النار"¹⁴⁸

59- رجل قال: "أنا ملحد" يكفر، لأنّ الملحد كافر. ولو قال: "ما علمت أنّه كفر" لا يعذر بالجهل.

60- من أكل طعاما حراما فقال: "بسم الله الرحمن الرحيم" يكفر. ولو قال (الحمد لله)¹⁴⁹ عند الفراغ لا يكفر. ولو قال ("بسم الله")¹⁵⁰ عند شرب الخمر وعند الرّزنا يكفر بالاتّفاق بلا شبهة.

(تمت الرّسالة)¹⁵¹ بعون الله الملك الوهاب، غفر الله له ولوالديه، وأحسن إليهما وإليه.

145 م +قال.

146 ز: ودعاه من العطي.

147 م: نفقة للفقراء.

148 جاء الحديث بلفظ: "مَنْ اكْتَسَبَ مَالًا مِنْ مَأْثِمٍ، فَوَصَلَ بِهِ رَجْمًا، أَوْ تَصَدَّقَ بِهِ، أَوْ أَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، جُمِعَ ذَلِكَ جَمْعًا، فَفُذِفَ بِهِ فِي جَهَنَّمَ". انظر: المراسيل مع الأسانيد لأبي داود السجستاني، بيروت 1986، ص 119.

149 ز +الحمد لله.

150 م +بسم الله.

151 م: تمّ الكتاب.



HİNT ALT KITASI'NDA İLM-İ KELÂM ÇALIŞMALARI (BİBLİYOGRAFİK BİR DENEME)

Harun Işık

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri
Associate Professor, Erciyes University Faculty of Theology, Kayseri

harun@erciyes.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0818-6482

Öz

Hint alt kıtasında Müslümanlara ait dinî-ilmî eser geleneği, milâdî XII. yüzyıldan itibaren başlamış ve günümüze kadar gelmiştir. Özellikle Şeyh Ahmed Sirhindî, Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî, Şeyh Abdürrahim ve Şah Veliyyullah 18. yüzyıl ve sonrasına kaynaklık teşkil eden önemli şahsiyetlerdir. Sünnî geleneğe mensup İslâm düşünürlerinin kaleme aldığı Akâidve Kelam'a dair eserlerde benimsedikleri yöntem incelendiğinde, gelenekçiler, modernistler ve rasyonalistler olarak üç gruba ayrıldıkları görülmektedir. Şia da Safevî Hânedanlığının yükselişinin ardından bölgedekendisini göstermeye başlamış, İsnâ Aşeriyye'ye ve İsmailî âlimler düşünce ve eserleriyle bölgede etkili olmuşlardır. Şifî âlimlerin bazısının gelenekçi bazısının da modernist olduğunu söyleyebiliriz. Kâdiyânîlik de Lahor kolu hariç, İslâmî gelenek içerisindeki heretik bir yapı olarak alt kıtanındüşünce tarihindeki yerini almıştır. Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından 8217 nolu proje kapsamında elde edilen veriler ışığında hazırlanan bu çalışmanın amacı, İslâm düşüncesinin Hint alt kıtasındaki gelişimi bağlamında özellikle Şah Veliyyullah sonrasına ait Akâid ve Kelam ilmi alanındaki çalışmaların bibliyografik açıdan tespit edilmesidir.

Anahtar kelimeler: Hindistan, Sünnîlik, Şia, Kâdiyânîlik, Gelenekçiler, Modernistler, Rasyonalistler.

KALÂM STUDIES IN THE INDIAN SUBCONTINENT (A BIBLIOGRAPHICAL STUDY)

Abstract

Though, the tradition of Muslim religious-scientific work in the Indian Subcontinent can be traced back to 12th century, especially Shaykh Ahmad Sirhindî, Shaykh Abd al-Haqq Muhaddith Dihlawî, Shaykh Abdur Rahim and Shah Waliullah are the most important figures of 18th century and later. Examined carefully the works on aqaid and 'ilm al-kalâm written by these scholars of Sunni tradition, in the light of the method adopted by them, it is seen that they are either regarded as traditionalist, modernist or rationalist. Meanwhile, Shiism, which was already present in the Subcontinent since the rise of the Safavid Dynasty with scholars from Ithnâ 'Ashariyah (*Twelver Shiites*) and Ismâ'iliyah, is also influential in the region with their thoughts and works. Similarly, considering the works of later Shiite scholars, it can be said that some are considered to have a traditionalist perspective while others to have modernist. Apart from all these, Qâdiyânîs, except Lahor branch, took also place in the history of Indian Subcontinent thought as a heretic formation within the Islamic tradition. The aim of this study which was prepared via the data obtained by the support of Erciyes University Scientific Research Projects Coordination Unit under grant number 8217 is to present a bibliographical survey of the works on aqâid and 'ilm al-kalâm focusing on the development of Islamic thought in the Indian Subcontinent, especially after Shah Waliullah.

Keywords: Indian Subcontinent, Sunni, Shia, Traditionalism, Rationalism, Modernism, Heresy.

Atıf / Cite as: Işık, Harun. "Hint Alt Kıtası'nda İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme)". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 94-123.

Summary

Islam in the Indian Subcontinent has significant influence in the social, cultural, political, economic and religious life. After the conquests that began with the Umayyads and continued with Ghaznavids, Ghurids, Delhi Turkish Sultanate, Khaljis, Tughlaq and Lodhi Dynasties, and Mughals, Muslims created a great cultural and scientific heritage that affected all areas of life in nearly seven centuries.

In the face of the repression policy of Shah Tahmasb who became the head of the Safavid Dynasty after Shah Ismail against Sunni scholars, some scholars went to the land of India under the administration of The Emperor Humāyun and began to be seen the first traces of Sunni kalām.

Until the end of the 17th century, on the Sunni side of the subcontinent, the commentaries and glosses made by al-Taftāzānī, Sayyid Sharīf al-Jurjānī, al-Khayālī to the works of, 'Adud al-Dīn al-Ījī and Abu Hafis 'Umar al-Nasafī, and similar works were the main sources of reference. During this period, Imam Rabbani was a strong advocate of Sunni tradition against thoughts and behaviours that are regarded incompatible with Islam.

On the Shia side, the rise of the Safavid Dynasty and Shah Ismail's (d. 930/1524) adoption of the theology of Ithna 'Ashariyah as the state ideology showed its effect in India, and scholars from both Ismailiyyah and Imamiyya Shia made efforts to make the Shiite thought effective in the region. Shia has been revived during the second half of the 19th century as both traditionalists and modernists.

After the death of Aurangzeb in 1707, the ruling power fell into the hands of incompetent rulers both in the political and military fields, and as a reflection of this, neither an effective force like the previous ones could be created and nor consequently the schism would be avoided. After the end of the three centuries old Mughal Empire, new policies began with British military and its political dominance giving rise to reform movements started as a reflection of the question of what could be the cause of this recession in terms of Islamic understanding? The names followed by the reformists were especially Shaykh Ahmad Sirhindī, Shaykh Abd al-Haqq Muhaddith Dihlawī, Shah Waliullah's father Shaykh Abdur Rahim and Shah Waliullah. These reformists also adopted a traditionalist, modernist and rationalist approaches and produced original works, unlike several former traditions of commentaries and glosses.

Shah Waliullah, as Imam Rabbani's approach, has adopted the principle that Islam contains all aspects of life that Muslims should regulate their lives accordingly. His ideas and solutions to his contemporary political, social, economic, intellectual and religious crises has somehow influenced almost all revivalist movements in the Indian Subcontinent during and after his time. Along with him, the movement

called later “the new ‘ilm al-kalâm” (*yeni ilm-i kelâm*) has arisen, as well as similar approaches in tafsir, hadith, fiqh and sufism.

After the rebellion of 1857, the British increased their repressive practices in the political, social, cultural and educational fields on the grounds that Muslims played an important role in this rebellion. Against this action, different approaches and reactions that can be called as either traditionalist, modernist or rationalist have arisen amongst Sunni Islamic intellectuals in the Subcontinent. In this context, Dār al-Ulūm Deoband, Dār al-Ulūm Nadwat al-Ulamā, Aligarh Movement and Modernist Movement displayed approaches from different perspectives as well as free thinkers who did not depend on any school.

Dār al-Ulūm Deoband had a traditionalist approach, while Dār al-Ulūm Nadwat al-Ulamā was offering a modernist one reconciling the tradition and modernity. The Aligarh Movement, founded by Sayyid Ahmad Khan, is the rationalist representative of Islamic modernist movements. Within this perspective, Mawdūdī and his followers were also on a modern, comparative and scientific approach. They took account of the change in society and their arguments were supposedly based on the Qur’an and issues that are not influenced by the West.

In the 20th century, Muhammad Iqbal, Mawlānā Abu al-Kalam Azad, Khalife Abdul Hakim and Mawlana Wahiduddin Khan stated that political, economic, social and religious reform is inevitable in the face of the negative effects of the previous Islamic world in general and the Muslims of India in particular with their works and views. They have put forward revivalist, modern and scientific ideas and views in the spirit of their time concerning ‘ilm al-kalām directly.

Considered as a heretic structure within the Islamic tradition, Qāadianism, which was established by Mirza Ghulam Ahmad in the late 19th century, also gained its presence in the Indian Subcontinent. After this movement, many works were written by different Islamic intellectuals to refute their claims.

Giriş

Müslümanların Hindistan'la ilk temasları Arapların ticari ilişkileriyle başlamıştır. Emevi Halifesi Velid b. Abdilmelik'in (ö. 126/744) fetih politikasının yanı sıra Sind hükümdarı Raca Dâhir'in (ö. 94/712) alıkonulan Müslüman mahkûmlar ve ticari malların iade edilmesi talebine olumsuz yanıt vermesi üzerine Muhammed b. Kâsım (ö. 95/715) kumandasındaki ordunun Sind'i, daha sonra da Multan'ı fethederek Keşmir Krallığı sınırlarına kadar ulaşması Müslümanların Hindistan'da siyâsî ve askerî varlığının başlangıcıdır.¹ Daha sonraki süreçte Gazneliler, Gurlular, Delhi Türk Sultanlığı, Halâciler, Tuğluk ve Lodi Hanedanlıkları ile Babürlüler Hint alt kıtasında büyük imparatorluklar kurmuşlardır. Babür imparatoru Muhammed Hümâyun'a (ö. 963/1556) kadar ilmî alanda tercüme faaliyetlerinin, bazı pozitif ilimlerin, edebiyat, tarih, fıkıh ve tasavvufun öne çıktığı görülmektedir. Firdevsî'nin (ö. 410/1020) *Şehname'si* ve Ebu Reyhan el-Birûnî'nin (ö. 441/1050) Lahor'daki dini çalışmaları analiz eden *Tahkikü Ma li'l-Hind'i*, Yahya b. Ahmed b. Abdullah Sirhindî tarafından kaleme alınan *Tarih-i Mübarek Şâhî*², Bâbü Şâh'ın (ö. 936/1530), kendi kahramanlıklarını ifade etmek üzere kaleme aldığı *Bâbürnâme*³ edebiyat ve tarih alanlarında öne çıkan eserlerdendir.⁴ 'Akâid ve kelâm sahasındaki ilk izleri ise Babür'ün ölümünden önce tahta geçirdiği oğlu Hümâyun'un döneminden itibaren görmek mümkündür.

1. Sünnî Gelenek Bağlamında İlm-i Kelâm Çalışmaları

1.1. Şerh ve Hâşiyeler Dönemi

Şah İsmâil'den (ö. 930/1524) sonra Safevî Hanedanlığının başına geçen oğlu Şah Tahmasb'ın (ö. 984/1576) Sünnî âlimlere uyguladığı baskı politikası karşısında Kemaleddin Hüseyin Lârî (ö. 918/1512), öğrencisi Muslihiddin Lârî (ö. 979/1572) ve Gıyaseddin Mansur Deştâkî (ö. 949/1542) gibi âlimlerin Sultan Hümâyun'un idaresi altındaki Hindistan topraklarına gitmesiyle birlikte Muslihiddin Lârî, muhtemelen Hindistan'da kaldığı süreçte *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf*¹, *Hâşiye 'alâ Metâlii'l-Enzâr 'alâ Tevâlii'l-Envâr* ve *Şerhu Tecridi'l-İtikâd, Risale fî Beyânî Kudretillah, Risâle fî Tahkiki'l-Mebde ve'l-Meâ'd, Risâle fî Burhâni't-Tema'nu* ve *Risâle fî Halli Muğalatâti İctimâi'n-Nâkizeyn* eserlerini kaleme almıştır.⁵

Hümâyun'un ölümünün ardından Ekber Şah adıyla tahta çıkan oğlu Celaleddin Muhammed (ö. 1013/1605), İbadet Hane adını verdiği bir mekânda farklı din ve mezhep temsilcilerinin bir araya gelmesini, dînî ve felsefî tartışmalar yapmasını

¹ Nighat Rasheed, *Muslim Reformist Trends in 19th Century in India* (Aligarh: Alisha Publications, 2014), 13-14.

² Iqtidar Husain Siddiqui, *Islam and Muslims in South Asia: Historical Perspective* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1987), 137; K. Ali, *A Study of Muslim Rule in Indo-Pakistan* (Dacca: Ahmad Publishing House, 1958), 105; Rasheed, *Muslim Reformist*, 26.

³ Siddiqui, *History of Muslims*, 217.

⁴ Rasheed, *Muslim Reformist Trends*, 16.

⁵ Ahmed Asad Q.- Reza Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 608.

sağlamıştır.⁶ Bu mekânda Müslüman, Şîî, Mecûsî ve Hıristiyan âlimlerin katılımıyla hadis, tefsir, tevhit, âlemin sonsuzluğu, âlemin yaratıcısı, tanrı tasavvuru, Tanrı-âlem-insan ilişkisi, ruh gibi meseleler tartışılmıştır. Bu tartışmalarda Şîî karşıtı söylemleriyle öne çıkan Mahdûmü'l-Mülk olarak bilinen Abdullah Sultanpûrî (ö. 1006/1597) Şîî inancını eleştiren *Minhâcû'd-Dîn ve Mîracû'l-Müslimîn* eserini kaleme almıştır.⁷

Devvânî'nin (ö. 908/1502) düşüncelerinden etkilenen Mirza Can Habîbullah Bağnevî (ö. 995/1587), Şeyh Ahmed Sirhindî (İmam Rabbânî) (ö. 1033/1624), Bağnevî'nin öğrencisi Yusuf Muhammed Can Karabâğî (ö. 1035/1625), Abdüsselâm Kirmânî ed-Dîvî (ö. 1039/1629), Karabâğî'nin öğrencisi Muhammed Fâzıl Badakşî (ö. 1051/1641), Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî (ö. 1052/1642), Abdülhakîm Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) ve Badakşî'nin öğrencisi Mir Muhammed Zâhid Eslem el-Herevî (ö. 1101/1690) yoluyla Ehl-i Sünnet kelâmı Hint alt kıtasında sistematik bir şekilde Lahor'da görülmeye başlamış, daha sonraki süreçte de diğer şehirlere yayılmıştır. Bu Sünnî âlimler, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1430) *Şerhu'l-Mevâkîf*, Devvânî'nin Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) *Akâid*'ine yaptığı şerh ve Sa'düddîn Teftâzânî'nin (ö.791/1390) *Şerhu'l-Akâid*, bunlara yaptıkları hâşiyeler ve kaleme aldıkları müstakil eserler yoluyla gittikleri yerlere Eş'arî (ö. 324/935) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) düşünceyi götürmüşlerdir.

Bu dönemde Şeyh Ahmed Sirhindî (İmam Rabbânî) bir yandan Şia'nın heretik bir oluşum olduğunu temellendirmek için Redd-i Revâfız eserini yazmış, diğer yandan da Ekber Şah'ın Din-i İlahî teorisinin⁸ Müslüman toplumdaki olumsuz

⁶ Stanley Lane-Poole, *The History of The Moghul Emperor of Hindustan, Illustrated by Their Coins* (Westminster: Constable, 1892), 4; Rasheed, *Muslim Reformist*, 31.

⁷ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Religious and Intellectual History of Muslims in Akbar's Reing with Special Reference to Abu'l-Fazl (1556-1605)* (New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1975), 119-125; Muhammad Ziauddin, *Role of Persian at The Mughal Court: A Historical Study During 1526 A. D. to 1707* (Quetta: University of Balochistan, 2005), 135.

⁸ Ekber Şah'ın, yaşadığı dönemde büyük etki uyandıran faaliyeti olarak Mehdavi hareketin temsilcilerinden Şeyh Mübarek b. Hızır Nâguri ile oğulları Feyzi ve Ebu'l-Fazl el-Allâmî'nin yanı sıra Şeyh Selim b. Bahaeddin-i Çiştî'nin tesirleri altında Din-i İlahî teoridir. Bu dinin temel felsefesi eklektik panteizm ve seküler bakış açısıyla İslamiyet, Hıristiyanlık ve Hinduizm'in ahlaki esaslarını mezcetmek suretiyle eşitlik, özgecilik, hoşgörü gibi müspet davranışlar ekseninde bütüncül barıştır. Şah'ın Din-i İlahî teorisi âlimler arasında pek çok tepkiye ve tartışmaya da yol açmıştır. Bunun nedeni ise teorinin İslam dininin, mesela Peygamberlik gibi temel ilke ve esaslarını yok saydığı, bazı kimselerin Allahu Ekber sözünü Ekber tanrıdır şeklinde kullanmalarıdır. Bazı âlimler Şah'ın İslam'ı inkâr ederek onun yerine yeni bir din oluşturduğunu, dolayısıyla küfre düştüğünü belirtir. Diğer bazıları ise İslam'ı değil, İslam'ın Sünnî yorumunu kabul etmeyip onun yerine yeni yorum oluşturmaya çalıştığını, bunun ise küfrü gerektirmediğini dile getirmiştir. Ebu'l-Fazl'ın ölümünün ardından zayıflayan bu uygulama Şah'ın ölümüyle birlikte de tamamen ortadan kalkmıştır. Ekber Şah ölümüne neden olan hastalığı esnasında çok sevdiği Selim Çiştî'nin adını verdiği en büyük oğlu Selim'i, kendi yerine tayin etmiş, rivayete göre tövbe edip yeniden şehadet getirmiştir. Bu hadise doğru ise yaptıklarından, özellikle Din-i İlahî teorisinden, duyduğu pişmanlığın somut bir göstergesi olarak algılanabilir. Aziz Ahmad, *An Intellectual History of Islam in India* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969), 29-30; Rizvi, *Religion and Intellectual History of Akbar*, 374-375; Annemarie Schimmel, *Islam in The Indian Subcontinent* (Leiden: Sang-e-Meel Publications, 1980), 82-83; Ali, *Study of Muslim Rule*, 204; Rasheed, *Muslim Reformist*, 32; Poole, *Mughal Emperor*, 15-16; Enver Konukçu, "Hümâyün", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 481-483.

etkilerini ortadan kaldırmak için talebeleriyle birlikte yoğun bir çaba göstermiştir. Bu bağlamda teorinin İslam dini açısından taşıdığı sakıncalara dikkat çekmek için siyasîler ve ilim adamlarıyla görüşmeler gerçekleştirmiş, mektuplar yazmıştır. O ayrıca Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd öğretisine karşı vahdet-i şühûd teorisini ileri sürmüştür. Fıkıh ve tasavvuf arasını mezcetmeye çalışmış, İslam dini açısından peygamberlik kurumunun önemine vurgu yapmış, Sünnî geleneğin bir temsilcisi olarak Şia ile sıkı bir şekilde mücadele etmiştir. İmam Rabbânî mistik tecrübenin mantık ve felsefeye nazaran daha geçerli olduğunu, peygamberin rehberliği olmaksızın aklın Tanrı tasavvuru noktasında yetersiz kalacağını belirtmiştir. Mütakellimine karşı sempati beslemekle birlikte içsel aydınlanma ve nefsi tekâmül olmaksızın akli temellendirmelerin marifetullahı ulaşımda tatmin edici olmadığını dile getirmiştir. Onun reform çabasını üç ana kategoride toplamak mümkündür. İlki, Müslümanları sünnet-i seniyyeyi izlemeye ve her türlü bidatten uzak durmaya davet etmektir. İkincisi, gayr-i Müslimlerin oluşturdukları her türlü etkiden İslam mistisizmini arındırmaktır. Üçüncüsü de İslam şeriatının hayata aksettirilmesini sağlamaktır. Kelâmî meselelerin de bulunduğu eserleri arasında *İsbâtü'n-Nübüvve*, *Mebde ve Mead*, *Meârifü Ledûniyye*, *Mükâşefât-ı Gaybiyye* ile *Mektûbât* yer almaktadır. *İsbâtü'n-Nübüvve* risalesi, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır ve peygamberliğin hakikati, gerekliliği, mucize ve hatm-i nübüvvet konularını ele almaktadır. Bu eser, yaşadığı dönem ve çevrede başta Ebul Fazl olmak üzere felsefe ile meşgul olan düşünürler ile Hinduların Hz. Peygamber'in şahsında İslam'a yönelttikleri tenkitlere cevap mahiyetindedir. Diğer iki eserinde ise bilgi elde etme yollarını takdim etmiş, ulûhiyet, nübüvvet ve ahirete dair meseleleri Hanefî-Mâtürîdî bakış açısıyla uyumlu olarak Kur'an ve sünnet çizgisinde takdim etmiştir.⁹

Abdüsselâm Kirmânî ed-Dîvî, Lahor'daki eğitiminin ardından Babür ordusuna baş müftü olarak tayin edilmiş, kelâm sahasında dersler de vermiştir. O, Hâyâlî'nin (ö. 875/1470 [?]) *Şerhu'l-Akâid*'e yaptığı hâşiyeye ve Şemsüddîn Semerkândî'nin (ö. 702/1303) kendi eseri *Kitâbü's-Sahâif*'e yazdığı şerhe hâşiyeye yazmıştır. Ahmed ve Pourjavady'e göre Semerkândî'nin Mâtürîdî olmasından dolayı Dîvî'nin yorumlarında Mâtürîdî yaklaşımı ifade eden ve savunan cümlelere yer vermiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca Dîvî'nin öğrencisi ve Şah Cihan'a (ö. 1076/1666) danışmanlık görevini yürüten Abdülhakîm Siyâlkûtî de *Ed-Dürretü's-Semîne fi İsbati'l-Vâcib*, *Nücûmu'l-Hidâye*, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkif*, Devvânî'nin İcî'nin *Akâid*'ine yaptığı şerhe yazdığı hâşiyeye ve Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid*'e yaptığı hâşiyeye hâşiyeye kaleme almıştır.¹⁰

Ekber Şah'ın ardından tahta geçen Selim Cihangir Şah (ö. 1036/1627),¹¹ Hindistan'da hadis ilminin ilk temellerini atan Şeyh Abdülhak Muhaddis

⁹ Muhammad Yasin, *A Social History of Islamic India* (Lucknow: The Upper India Publishing House, 1958), 125-126; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *Muslim Revivalist Movement in Northern India in The Sixteenth and Seventeenth Century* (Lucknow: Balkrishna Book Company, 1965), 153-158.

¹⁰ Francis Robinson, "Ottoman-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems" *Journal of Islamic Studies*, 8:2 (1997), 159; Ahmed- Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 613-614.

¹¹ Poole, *Mughal Emperor*, 17.

Dihlevi'ye büyük hürmet göstermiştir. Öyle ki Dihlevi, Cihangir'in eşinin mensup olduğu Şia başta olmak üzere sapık, batıl ve bidat fırkalarıyla, hurafelerle mücadele eden Hint alt kıtasında İslam'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yerleşmesi için mücadele eden bir şahsiyettir. Hadis, tasavvuf, biyografi, fıkıh, mantık ve nahiv alanlarında pek çok eser vücuda getiren Dihlevi, hilafet sorununu ayrıntılı olarak tartıştığı *Tekmilü'l-İman ve Takvîyetü'l-Îkân* isimli eseriyle de kelâm ilmine katkıda bulunmuştur.¹²

Kādî Mübarek'in (ö. 1162/1707) Muhibullâh el-Bihârî'nin (ö. 1119/1707) mantıkla ilgili eseri *Süllemü'l-'Ulûm'*una, Muhammed Mîr Zâhid el-Herevî'nin (ö. 1101/1689) de Kutbüddin Râzî et-Tahtânî'nin (ö. 766/1365) *er-Risâletü'l-Ma'mûle fi't-Tasavvur ve't-Tasdik'*ine yazdıkları şerhler Tanrı'nın ilminin doğasına odaklanmıştır. Bu dönemde ayrıca Emânullah Banârasî (ö. 1132/1720) de Devvani'nin *Kādîme'sine* ve *Şerhu'l-Akâid'*ine, Cürcânî'nin *Mevâkıf'*ına şerh ve hâşiye yazmıştır.¹³ Luknov'da Yüksek İslam Enstitüsü olarak hizmete başlayan Dâru'l-'Ulûm Firangi Mahall'de hocalık yapan ve Ders-i Nizâmiyye adında müfredat programı geliştiren Mahall Molla Nizameddin (ö. 1153/1740) de Devvânî'nin *Kādîme* ve *Şerhu'l-Akâid'*ine hâşiye kaleme almıştır. Bu kurum sayesinde Hindu etkisi altında bulunan topluluklara Usûlü'd-Dîn'e dair konularda bilgilendirme yapma imkânı da elde edilmiştir. Ayrıca Kutbüddin el-Ensârî es-Sihâlevî (ö. 1225/1810) *Şerhu'l-Mevâkıf'a*, Devvânî'nin İcî'nin *Akâid'*ine yaptığı şerhe ve *Şerhu'l-Akâid'e* yazdığı hâşiyelerle, Şah Veliyullah'ın (ö. 1176/ 1762) babası Abdurrahim'in çabalarıyla açılan Medrese-i Rahimiyye'den mezun olan öğrenciler arasında yer alan Kādî Senâullah Pânîpetî (ö. 1225/1810) de on ciltten oluşan tefsiri *et-Tefsîrü'l-Mazharî* ve ölümden sonraki hayatı konu edinen *Tezkiretü'l-Meâd* isimli eserleriyle Ehl-i Sünnet kelâmına katkı sağlamaya çalışmıştır.¹⁴ Medrese-i Rahimiyye'nin öğrencisi olan Şah Veliyullah ile birlikte tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvufun yanı sıra kelâm ilminde de yenilik hareketi başlamıştır.

1.2. Yeni İlm-i Kelâm Dönemi

Evrengzib'in 1707 tarihindeki ölümünün ardından iktidar hem siyasî hem de askerî alanda yeteneksiz hükümdarların eline geçmiş, bunun bir yansıması olarak da ne öncelikler gibi etkili bir güç oluşturulabilmiş, ne de parçalanma engellenebilmiştir.¹⁵ İmparatorluğun içinde bulunduğu çöküş, aynı zamanda İngiliz ve Fransızların ticaretten siyasî pozisyona kaymasına neden oldu. İngilizlerin 1757 yılında yapılan Plassey savaşında Siracüddeve'yi yenmeleri Bengal, Bihar ve Karissa'daki üstünlüklerini teyit etmesinin yanı sıra Hint alt kıtasında kalıcı olmalarının da yolunu açmıştır. Daha sonraki süreçte Babürleri

¹² Rizvi, *Muslim Revivalist Movement*, 148 ff.; Mustafa Öz, "Dihlevi, Abdülhak b. Seyfeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 291-293.

¹³ Robinson, "Ottoman-Safavids-Mughals", 159, Ahmed- Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 613-614.

¹⁴ Necdet Tosun, "Senâullah Pânîpetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36:506.

¹⁵ Siddiqui, *History of Muslims*, 317-318; Rasheed, *Muslim Reformist*, 42.

yenmeleri ve Delhi'yi işgal etmeleriyle birlikte üç asırlık Babür İmparatorluğu sona ermiş ve bölgedeki hâkimiyet İngilizlerin eline geçmiştir.¹⁶

İngilizlerin reform politikalarına karşı aslı adı Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhidîn ed-Dihlevî el-Fârûkî olan Şah Veliyullah, İmam Rabbânî'nin yaklaşımında olduğu gibi İslam'ın hayatın her alanına dair esaslar içerdiğini ve Müslümanların da buna göre hayatını tanzim etmesi gerektiğini ilke olarak benimsemiştir. O, taklitçi zihniyetin terk edilmesi ve toplumda meydana gelen değişimi ve sorunları göz önünde bulundurmak suretiyle İslamî düşüncenin yeniden yorumlanması gerektiğini dile getirir. Onun temel İslam bilimleri başta olmak üzere din felsefesi, din sosyolojisi ve siyaset gibi ilimlerin hemen her alanında kaleme aldığı 50'den fazla Arapça ve Farsça eserleri, bu ilimlerdeki üstün başarısı, döneminin siyasî, sosyal, ekonomik, entelektüel ve dini krizlerine çözüm üretme kabiliyeti, yaşadığı dönem ve sonraki süreçte Hint alt kıtasında neredeyse bütün tecdit hareketlerine kaynaklı teşkil etmesini netice vermiştir.

Şah Veliyullah, Müslüman toplumun yeniden inşası sürecinde Kur'an ve hadiste belirtilen esaslara göre hareket edilmesinin kaçınılmaz olduğunu belirtir. O, akıl ve vahiy, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd, farklılıkları bir tarafa bırakmayı tavsiye ederek Sünnî ve Şîî gelenek arasını uzlaştırmayı denemiştir. Onun dînî düşüncesi spiritüalizm, gelenekçilik, uzlaşmacılık ve akılcılıktan müteşekkildir. İlkiyle Barelvi Hareketine; ikincisiyle, Ehl-i Hadise; üçüncüsüyle, Dâru'l-'Ulûm Diyobend'e ve sonuncusuyla da Neo-Mu'tezilî bakış açısına ilham kaynağı olmuştur. Diğer İslamî ilimlerin olduğu gibi kelâm ilminin de toplumdaki değişimi dikkate alan bir yaklaşımla kendisini yenilemesi gerektiğini ısrarla vurgulamıştır. Dinin ilke ve esaslarında hikmet-i ilahîye yaptığı vurgu, sosyolojik kelâmın yanı sıra kelâm ve tasavvufu mezcetme denemesi bu bağlamda kayda değerdir.¹⁷ O, başyapıtı olan Türkçe tercümesi de bulunan *Hüccettullahi'l-Bâliğa*'da İslam dininin itikat, ibadet, ahlak ve muamelata dair ilke ve esaslarındaki hikmetleri araştırmakta, İslam'ın birey ve toplum hayatındaki yeri ve önemini analiz etmektedir. *El-Buzûru'l-Bâziğa*, genelde vücud, özelde ise Tanrı'nın varlığı ve birliğinin yanı sıra Tanrı-âlem ilişkisini ele almaktadır. Bu eserde ayrıca hikmet-i teşriye de vurgu yapılmaktadır.

¹⁶ Khan Mubarak Ali, *The Ulemas, Sufis and Intellectuals* (Lahore: Fiction House, 1996), 153.

¹⁷ A. D. Muztar, *Shah Waliullah, A Saint Scholar of Muslim India* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979), 96; Johannes Marinus Simon Baljon, *Religion and Thought of Shah Waliullah Dehlavi*, revised ebook edition by Krijn Peter Hesselink and Katinka Hesselink (Leiden: Brill Academic Pub, 1986), 7-10; G. N. Jalbani, *Teachings of Hazrat Shah Waliullah Muhaddith Dehlavi* (Delhi: Kitab Bhavan, 1980), 1-2; G. N. Jalbani, *Life of Shah Waliullah* (Delhi: Kitab Bhavan, 1980), 43-44; Abul Hasan Ali Nadwi, *Saviours of Islamic Spirit, Shah Waliullah*, trns. S. M. Ahmad, 1st ed. (Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1993), 4:245; Mazhar Yaseen Mohammad Siddiqui, *Shah Waliullah Dehlavi An Introduction to His Illustrious Personality and Achievement* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 2001), 8; Abdul Hamid Siddiqui, "Renaissance in Indo-Pakistan Shah Waliullah Dehlavi", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), 2:1557-1558; Muhammad Umar, *Islam in Northern India During The Eighteenth Century* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 1993), 31; Sayyid Abul A'la Maududi, *A Short History on The Revivalist Movements in Islam* (Islamabad: Islamic Publications, 1963), 96; Mehmet Erdoğan, "Şah Veliyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 260-262; Mehmet Sait Özervarlı, "Şah Veliyullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 262-267.

Tefhîmâtü'l-İlâhiyye, kelâm ve tasavvufla alakalı olarak Şah Veliyullah'a yöneltilen soruları ve cevaplarını muhtevidir. *El-'Akîdetü'l-Hasene*, mutlak tenzihçi ve tevillle birlikte tenzihçi yaklaşım arasını uzlaştıran, Ehl-i Sünnet inancının özet olarak takdim edildiği bir eserdir. *Kürratü'l-'Ayneyn fi Tafdîli's-Şehâdeteyn*, Şia'nin ilk iki halife Hz. Ebubekir ve Ömer'le ilgili suçlamalarına kapsamlı bir yanıt mahiyetindedir. *El-Mukâddimetü'-Seniyye fi'l-İntisâr li'l-Firkâti's-Sünniyye*, İmam Rabbânî'nin Şia'ya reddiye olarak yazdığı *Redd-i Revâfız*'ın Arapça tercümesi ve şerhidir. *İzâletü'l-Hafâ an Hilafeti'l-Hulefa*, hilafetin saltana dönüşmesi ve neticelerini analiz eden mühim bir eserdir.

Şah Veliyullah'ın oğlu Şah Rafi'uddîn *Demkû'l-Bâtıl* adlı eseriyle babasının vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd arasında sentez kurma girişiminin doğruluğunu ve ikisi arasında aslında herhangi bir fark bulunmadığını temellendirmeye çalışmıştır.¹⁸ Diğer oğlu, Şah Abdulaziz de bir yandan babası gibi vahdet-i vücûd ve vahdet-i şuhûd arasında bir sentez oluşturmayı denemiştir. *Tuhfe-i İsna 'Aşeriyye* isimli eseri, Şianın iddialarını çürütmek için kaleme alınmış hacimli bir çalışmadır. *Tefsir-i 'Azîzi*, dört ciltten oluşan ve Kur'an'ın Urduca yorumunu içeren bir eserdir. *Aur 'Akâid-i Ehl-i Sünne*, Ehl-i Sünnet inancını, mücmel olarak ele almaktadır.¹⁹ Şah Veliyullah'ın torunu Şah İsmâil Şâhid (ö. 1246/1831) de, yazdığı *Takviyetu'l-İman* adlı eserinin birinci bölümünde tevhidin esaslarını izah etmiş, geri kalan yedi bölümde ise şirkin tanımı, türleri ve şirke götüren sebepleri ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.

1857 isyanından sonra İngilizler, Müslümanların bu isyanda önemli bir rol üstlendiği gerekçesiyle siyasî, sosyal, kültürel ve eğitim alanlarındaki baskıcı uygulamalarını daha da artırdılar. Buna karşı Hint alt kıtasındaki İslam düşünürlerinden gelenekçi, modernist, rasyonalist ve bağımsız düşünürler olarak adlandırabileceğimiz farklı yaklaşımlar ve tepkiler yükselmiştir.

1.2.1. Gelenekçiler

Bu ekolün temsilcisi Mevlâna Muhammed Kasım Nânutvî (ö. 1295/1880) İngilizlerin bölgedeki politikasına karşı silahlı mücadele yerine kalem ve sözü tercih eden ve Hanefi geleneğin önde gelen isimlerindedir. O, arkadaşı Mevlana Reşit Ahmet Gangûhi (ö. 1905) ile birlikte Firangi Mahall'in müfredatı Ders-i Nizamî'nin, özellikle tasavvuf ve felsefedeki ders yoğunluğunu tashih ederek 1866 tarihinde Dâru'l-Ulûm Diyobend'i kurdu. Amacı, herhangi bir şekilde hükümetten destek almaksızın Hint alt kıtası Müslümanlarının siyasî, dînî, sosyal ve kültürel bağımsızlıklarını kazanmalarına eğitim yoluyla katkı sağlamaktı. Günümüzde de hizmete devam eden bu medrese Hindistan'da İngiliz politikasına karşı İslamî eğitimin muhafazasında büyük rol oynamaktadır.²⁰ Dâru'l-Ulûm'un dini ve dini meseleleri yorumlaması gelenekçi bir bakış açısıyla Kur'an ve sünnet ışığındadır.

¹⁸ Ebu'l-Berekât Ahmed Sirhindî İmâm-ı Rabbânî, *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri, Mebde' ve Me'âd-Ma'ârif-i Ledüniyye-Mükâşefât-ı Gaybiyye*, çev. Necdet Tosun (İstanbul: Sûfi Kitap, 2013).

¹⁹ Mahmood Ahmad Ghazi, *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867* (Islamabad: Islamic Research Institute, 2002), 164.

²⁰ Sayyid Mahboob Rizvi, *History of Daaru'l-Ulûm Deoband*, trns. M. H. F. Qureshi (Deoband: İdara-i İhtemam, 1981), 1:64.

Diğer gelenekçi gruplarla karşılaştırıldığında nispeten kapsayıcı, ılımlı ve hoş görülü bir duruşa sahiptir. Günümüzde sekiz yıllık eğitim uygulayan bu okulun beşinci yılında Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Akâid*'i, yedinci yılda ise Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i takip edilmektedir. Yüksek lisansta ise Makdîsî'nin (ö. 906/1502) İbn Hümmam'ın (ö. 861/1457) *Müsayere*'sine yaptığı şerh olan *Müsâmere* okutulmaktadır. Bu eserin girişinde Kelâm ilminin konu ve gayesine göre tanımı yapıldıktan sonra sırasıyla ulûhiyet, nübüvvet, ahiret, imamet, iman ile ilgili konulara yer verildikten sonra sonuçta özet bir şekilde Ehl-i Sünnet inancı takdim edilmektedir. Bu okulun kurucusu ve yaşadığı dönemde Sünnî geleneğin en önemli şahsiyetleri arasında sayılan Nânutvî'nin Hristiyan misyonerler, Hindu reformistler ve Müslüman rasyonalistlerle yaptığı tartışmalarda itikâdî meselelere dair ileri sürülen iddialara karşı getirdiği aklî deliller ve yazdığı eserler, öğrencileri ve Müslüman entelektüeller açısından müracaat kaynağı olmuştur. Bu bağlamda tevhit ve şirke dair kaleme aldığı *Kible-Nûma*; İslam'ın gerçeklerini anlattığı *Takrîr Dilpazîr*; Hristiyan misyonerlere cevaben ve Hristiyanlığın teolojik antropolojisini eleştirdiği *Hüccetü'l-İslam*; Hindu Dayananda'nın argümanlarına cevaben yazdığı *İntisâru'l-İslam*; Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) rasyonalist yaklaşımına cevaben ve iddialarını çürütmek için yazdığı *Tasfiyetü'l-Akâid*; hatm-i nübüvveti konu edinen *Tahdîri'n-Nâs*; Şia'ya cevaben kaleme aldığı *Hediyetü'ş-Şia* önemlidir.²¹

Medrese-i Hangah-ı Eşrefiyye'de orta öğrenimini, Mezâhiru'l-Ulûm Medresesinde de yüksek tahsilini tamamlayan, Dâru'l-Ulûm Diyobend'de hadis icazetini aldıktan sonra iki dönem tefsir ve hadis hocalığı yapan Muhammed İdris Kandehlevî (ö. 1944) de yazdığı birkaç eserle kelâm ilmine katkı sağlayan İslam âlimlerindedir. Bu bağlamda Bâkîllânî'nin *Kitabu'l-İnsâf* isimli eserinin etkisi altında kaleme alınan *el-Kelâmu'l-Mevsûk fî Tahkîk-î Enne'l-Kur'an Kelâmullahi Gayru Mahlûk*; Hz. Muhammed'in son peygamber oluşunu konu edinen *Miskü'l-Hitam fî Hatm-i Nübüvveti 'alâ Seyyidi'l-Enâm*; Allah'ın varlığının ispatını ve âlemin ezeli olduğunu, yaratıcısının bulunmadığını iddia eden materyalist düşünce olan Dehriyyenin görüşlerini çürütmeyi hedefleyen *İsbat-ı Sani'i'l-Âlem ve İbtal-i Dehriyyetü Madde*; peygamberlerin gönderilmesinin gerekliliği ve hakikatini, peygamberlerin özelliklerini, hilafet kurumu, dört halife ve sonrasında yaşananların İslamî gelenekteki yeri ve önemini tartıştığı *Hilafet-i Râşide*; ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konuları muhtevî *Akâid-i İslam* kayda değerdir.²²

1.2.2. Rasyonalistler

19. yüzyılın sonlarında İngilizlerin uyguladığı eğitim politikasına karşı gelişen diğer bir hareket de bu politikayla uyumlu olmayı tercih eden Seyyid Ahmed Han tarafından başlatılan Aligarh Hareketidir. O, amaçlarını gerçekleştirmek için 1875

²¹ Mohammad Azam Qasmi, *Molana Moh. Qasim Nanautvi's Contribution to Islamic Thought With Special Reference to Al-Kalam* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 1988), 72-99; Fuad S. Naeem, *Interreligious Debates, Rational Theology, and The 'Ulama' in The Public Sphere: Muhammad Qasim Nanautbi and The Making of Modern Islam in South Asia* (USA: Georgetown University), 58-59.

²² Rizvi, *History of The Dar al-Ulum*, 99-100; Muhammad Akbar Shah Buhârî, *Ekâbir-i Ulemâ-i Diyobend* (Lahor: İdâre-i İslâmiyât, nd.), 215-221; Abdülhamit Birişik, "Kandehlevî, Muhammed İdris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 294-295.

yılında Aligarh Kolejini kurdu. Kolej günümüzde Aligarh Muslim University adı altında üniversiteye dönüşmüştür ve Hindistan'daki en önde gelen İslamî üniversitelerdendir. Müslüman rasyonalist, yazar ve aktivist Ahmed Han, Şah Veliyullah ve Şah Abdulaziz'in hedefini, taklide dayanmayan, modern ve rasyonalist yaklaşımla yaşanan çağa hitap edecek, modern bilim ve felsefeyle uyumlu olacak şekilde yeniden yorumlayarak gerçekleştirilmeyi denemiştir. Eğitim, din ve siyaset alanındaki görüşlerinde, Batı düşünce ve eğitim tarzından, 19. yüzyıl determinist tabiat felsefesinden, Ortaçağ İslam filozoflarının yaklaşımlarından etkilenen, ayet ve hadisleri ileri sürdüğü fikirleriyle uyumlu hale getirmek için zorlama tevillerde bulunan rasyonalist bir bakış açısına sahiptir. İçerisinde kelâmî meselelerin de yer aldığı eserlerinden *Cilâu'l-Kulûb bi Zikri'l-Mahbûb*, isimleri, şemali ve karakteriyle birlikte biyografik tarzda Hz. Peygamber'in hayatını ve mucizeleri, aynı zamanda aşere-i mübeşşereyi oluşturan sahabeyi konu edinmektedir. *Tuhfe-i Hasen*, Şah Abdülaziz'in yazdığı *Tuhfe-i İsnâ 'Aşeriyye'*de yer alan on ve on ikinci bölümlerin Urduca tercümesidir. Bu eser, Seyyid Ahmed Han'ın Şîa'yı eleştirdiği ve iddialarını çürütmeye çalıştığı tek eseridir. *Kelimetü'l-Hak*, sûfî geleneğin tarikat, pir ve mürit kavramlarına yükledikleri anlamları tahlil eden bir çalışmadır. *Râh-ı Sünnet Der Redd-i Bid'at*, Seyyid Ahmed'in yaşadığı dönemdeki Müslümanların dini hayatı bağlamında sünnete uygun olan hayat tarzını savunmak ve bid'at eleştirisi yapmak için kaleme alınan 16 sayfalık bir risaledir. *Tebînü'l-Kelâm*, iki ciltten oluşmaktadır. Birinci ciltte, peygamberlerin ve vahyin gerekliliği, ilahî kitaplar ekseninde İncil'in gerçekliği ve İslam'daki yerini analiz etmektedir. İkinci ciltte ise Eski Ahit'te bulunan Yaradılış kitabı 1-12 pasajlarının Urduca ve İngilizce tercümesini, İncil pasajları, Kur'an ve hadisteki ilgili ayet ve metinlerle birlikte yorumu muhtevlidir. *Hutâbât-ı Ahmediyye*, Hz. Muhammed'in hayatı hakkındaki yanlış anlama ve yorumların düzeltilmesi, O'nun ve getirdiği ilke ve esasların insanlık için taşıdığı değerin ortaya konulması, İslam'ın akla, bilime, ilerleme ve medeniyete karşı bir din olmadığını, aksine bunlarla uyumlu ve bunları desteklediğinin, dahası sosyal adalete de vurgu yaptığının ortaya konulması için kaleme alınan bir eserdir. Seyyid Ahmed Han'ın hayatının sonlarına doğru yayımlanan *Tahrîr fi Usulî't-Tefsîr*, özelden Kur'an, genelde ise dînî düşüncelerini yansıtan bir çalışmadır. *Terkîm fi Kissa Ashab-ı Kehf ve'r-Rakîm*, Seyyid Ahmed Han'a göre Mu'tezile dışındaki bazı İslam âlimleri ve düşünürlerinin araştırma ve inceleme yapmaksızın ashab-ı kehf ile ilgili yanlış bilgilendirmelerine dair eleştirileri içermektedir. *İzâletü'l-Ğayn an Zilkârneyn*, Kur'an'da geçen Zülkârneyn ile Ye'cüc ve Me'cüc kıssasının yorumuyla alakalıdır. *Tefsîrü'l-Cîn ve'l-Cân 'alâ Ma fi'l-Kur'an*, Kur'an'da geçen cin ve can kavramlarının analizinin yapıldığı, cinlerin fiziksel gerçekliği olmadığını, kelimenin aslında cahiliye dönemindeki bir grup insana gönderme yaptığının temellendirilmeye çalışıldığı bir eserdir. *Halku'l-İnsan 'alâ Ma fi'l-Kur'an*, insanlığın yaratılmasıyla ilgili ayetlerin, Darwin'in evrim teorisindeki verilerden hareketleklî ve bilimsel açıdan tahlilini yapmaktadır. *Ed-Dua ve'l-İsticâbe*, dua ve duaya icabetin ilgili ayetler bağlamında analiz edildiği bir risaledir.²³

²³ Muhammad Imteyaz, *Indo-Muslim Religious Thought in 19th Century: Sir Syed Ahmad Khan and His*

1.2.3. Modernistler

Dâru'l-Ulûm Diyobend İslâmî değerlerin muhafazası, onarılması ve tahkim edilmesi, Batı'ya ait olan eğitim modeli, kültürel ve ilmi unsurlara mesafeli durulması gerektiğini belirtirken, Aligarh Hareketi ise İngilizler tarafından takdim edilen modern eğitimi ilerleme ve aydınlanmanın önemli bir aracı olarak gördü. Çağdaş meselelere yaklaşımda İslâmî bakış açısının modern Batı felsefesi ve ilmiyle uyumlu olacak şekilde rasyonalist olması gerektiği belirtti. 19. yüzyılın sonlarında Hindistan'daki medrese geleneğine katılan Dâru'l-Ulûm Nedvetü'l-'Ulema ise Diyobend ve Aligarh arasında köprü vazifesi görerek gelenek ve rasyonalite arasında uzlaştırmayı deneyen dengeye dayalı bir politika izledi. Bu hareketin nüvelerini, Medrese Faiz-i Âm'da Abdulgafûr başkanlığında bir araya gelen Abdülhak Hakkâni (ö. 1304/1887) ve Şiblî Nu'mânî (ö. 1914) gibi âlimler oluştursa da gerçek kurucusu, ilk rektörü Mevlana Muhammed Ali Mangûrî (ö. 1927) olarak kabul edilmektedir.²⁴ Nedvetü'l-'Ulema'da hali hazırda kelâm ilmi bağlamında takip edilen eserler şunlardır: Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'i, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Kitabu's-Sıfat*'ı, İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü*'ü ve *Resâil-i Erbaa*'sı, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *İsmetü'l-Enbiya*'sı, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü*'ü, *Telhîsü'l-Makâl ve Keşfu'l-Edille*'si, İbn Kâyyım'ın *Kitabu'r-Rûh*'u, *İzharu'l-Hakk*'ı, *Kutub-u Âriye*'si ve *Hadikât-i Fikriyye*'si.²⁵

Mangûrî, Hristiyan misyonerler ve Kâdiyaniliğin ileri sürdüğü iddialara karşı düşünce ve eserleriyle mücadele etmiştir. Hristiyan misyonerlerin aktivitelerine karşı *Mirâtü'l-Yakîn*, *Eînü'l-İslam*, *Terane-i Hicazî*, *Def'i't-Telbisât*, *Sâtiu'l-Burhân*, *Burhân-ı Kâtî* ve *Peygam-ı Muhammedî* kaleme aldığı eserlerdir. Aynı zamanda Kâdiyaniliğin ileri sürdüğü batıl ve fasit sözlere karşı da pek çok kitap ve risale yazmıştır. Kâdiyaniliğe karşı en iyi yolun cihat olduğu görüşüne sahiptir. Bu bağlamda yazdığı eserler şunlardır: Üç ciltlik *Faysala-i Âsmanî*, iki ciltlik *Şehâdât-i Âsmanî*, *Çeşmâi Hedâyat*, *Çelinc Muhammediye*, *Miyâri Sadâkat*, *Miyar-ı Mesih*, *Hakikâtu'l-Mesih*, *Tenzih-i Rabbânî*, *Eîne-i Kemâlât-i Mirza*, *Nâma-i Hakkânî*, *Mirza-i Nübüvât-i Ke Hatime*.²⁶

Bu geleneğin temsilcisi Şiblî Nu'mânî geleneksel yaklaşım ışığında eğitim görse de Seyyid Ahmed Han ve Dr. Thomas Arnold'un görüş ve düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bununla birlikte Ahmed Han'dan farklı olarak medrese ve modern okulda eğitimin aynı düzeyde gerekli olduğunu savundu. O, kelâm ilminin yeniden ele alınması gerektiği noktasında Ahmed Han ile aynı düşünceye sahip olsa da bilimin ve felsefenin iddialarının değişebileceğini, dolayısıyla dinî

Critics (Aligarh: Aligarh Muslim University, 2008), 16 ff.; Khawaja Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims*, 1st ed. (Chicago: Library of Islam, 1987), 319-325; Christian W. Troll, *Syed Ahmad Khan: Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1978), 3-28; Mustafa Öz, "Ahmed Han, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 73-75; Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 1. Baskı (İstanbul: Akçağ Yayınları, 1997), 38-40, 154 vd.

²⁴ Ghazanfar Ali Khan, *Nadvat-al-'Ulamâ' A Centre of Islamic Learning* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 2001), 108.

²⁵ Khan, *Nadvat-al-'Ulamâ'*, 134.

²⁶ Khan, *Nadvat-al-'Ulamâ'*, 111-113.

metinleri yorumlarken bu iddiaları esas almanın doğru olmadığını belirtmiş, zorlama tevellere karşı çıkmıştır. İsmine İmam-ı A'zam'ın babasının adı Nu'man'ı kullanması Hanefi geleneğe mensup oluşunun somut göstergesidir. Modern dönemde Hint alt kıtası ve İslam dünyasının en münevver âlimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Biyografi, edebiyat, şiir ve geziye dair yazılarının yanı sıra kelâm ilmi sahasında da *İlmu'l-Kalam* ve *al-Kalam* eserlerini kaleme almıştır.²⁷ Şibli eserleriyle bir yandan kelâm ilminin tarihsel sürecini analiz etmiş, diğer yandan da geleneksel kelâmın hâlihazırdaki sorunlara çözüm üretmede yetersiz kaldığı düşüncesinden hareketle, modern bilim ve felsefeden elde ettiği verilerle yaşadığı çağda sadece itikâdî değil, aynı zamanda tarih, ahlak ve toplumsal yönlerden de dine yöneltilen itirazlara cevap verecek bir Kelâm çalışması yapmayı denemiştir. Temel felsefesini dört başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, dini bidatlerden muhafaza etmek için itikâdî konularla ilgili gerçekleri zihinleri karıştırmayacak ve hataya sürüklemeyecek tarzda tüm Müslümanlarla paylaşmaktır. İkincisi, Batı etkisinde kalanların din, ahlak ve siyasete dair söylemlerinden dini muhafaza etmektir. Üçüncüsü, daha önceki aklî delillerin başarısız olduğu itikâdî meselelere dair hem aklî hem de naklî deliller sunmaktır. Dördüncüsü, kelâmı, meselelerinde, Şibli'nin Avrupa bilimi diye adlandırdığı şeyden tüm yönleriyle farklı hareket eden bir disiplin olarak sunmaktır.²⁸

Bu ekolle bağlantılı Mevlâna Abdü's-Selam Nedvî (ö. 1956), Kanpur, Agra, Gazipur ve Leknov'da aldığı eğitimlerin ardından Nedvetü'l-'Ulema'ya gelmiş, buradaki eğitimini tamamladıktan sonra Arap Edebiyatı bölümüne hoca olarak atanmıştır. Şibli Nu'mânî tarafından Sîretü'n-Nebî projesine dâhil edilmiş, mucize, ahlak ve etik ile ilgili materyallerin çoğu onun tarafından bir araya getirilmiştir. Eserlerinden *Tarih-i Ahlâk-ı İslamî*, İslam'dan önceki ve sonraki dönem ışığında İslam ahlakının tarihi serüvenini, ayet ve hadisler ışığında sosyal, siyasî, dini, ekonomik eğitim ahlakını araştırmaktadır. *İmam Razi* adlı eseri Fahrettin Râzî'nin (ö. 606/1209) hayatı ve eserlerinin yanı sıra felsefe, kelâm ve tefsir alanlarına dair önemli konulardaki görüşlerini içermektedir. *İ'câzü'l-Kur'an* ve *Delâilü'l-Kur'an* ise henüz yayınlanmamış eserleri arasındadır.²⁹

Bu geleneğin yakın dönemde öne çıkan âlimi ise muhafazakâr ve tasavvufla iştiğal eden bir çevrede yetişen Ebu'l-Hasan Ali Nedvî'dir (ö. 1999). Nedvetü'l-'Ulema'da hadis, tefsir, Arap dili ve edebiyatı, Arap tarihi ve mantık alanlarında hoca olmuştur. Hindistan'daki pek çok İslamî kuruluşta başkanlık, kurucu üye ve

²⁷ Javed Ali Khan, *Muhammed Shibli Nomani: Life and Contributions* (Azamgarh: Darul Musannefin Shibli Academy); Khan, *Nadvat-al-'Ulamâ'*, 114-116; Ahmad, *Hundred Great Muslims*, 237-241; Rustom Pestonji Bhajiwalla, *Maulana Shibli and Umar Khayyam: A Faith Full of His Review of Omar Khayyam's Poems and Philosophy From Sheret Ajam* (Surat: The I. P. Mission Press, 1932), 21, 24-25, 47.

²⁸ Mehr Arroz Murad, *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976); 4-5; John A. Haywood, "Shibli Nu'manî", *Encyclopedia of Islam*, New Ed. (1997), 9: 433-434; Mehmtte Sait Özerverli, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı)* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 56-57; Ahmed-Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 620-621.

²⁹ Khan, *Nadvat-al-'Ulamâ'*, 127-128.

üyelik görevlerinde bulunmuştur. 1945’de dekan olmuş, 1961’de üstlendiği rektörlük vazifesini ise ölünceye kadar devam ettirmiştir. Akademik çalışmaları pek çok başarı ve ödülü de beraberinde getirmiştir. Eserlerinden çoğu İngilizce, Farsça, Tamilce, Türkçe ve diğer dillere çevrilmiştir. Eserlerinde milliyetçilik, israf, batılılaşma, ahlak ve ahlakî yozlaşma, dinden uzaklaşmanın nedenleri, bilgi, itikat, ibadet, hikmet-i ilahî, imamet meselesi ve siyaset gibi dini ve toplumsal hayata dair pek çok meseleyi modern bir bakış açısıyla Kur’an ve sünnet ekseninde dengeli bir şekilde ele almıştır. *Appreciation and Interpretation of Religion in the Modern Age, Basis of A New Social Order, Faith Versus Materialism, Inviting to The Way of Allah, Islam: An Introduction, Islam and Civilisation, Islam and Knowledge, Islam and The Earliest Muslims, Islam in A Changing World, Islamic Code of Life, Islamic Concept of Prophethood, The Fundamental Trio of Articles of Faith in Islam, The Excellent Names of God With Lexical and Exegetical Notes, Two Human Faces A Quranic Sketch* yukarıdaki meseleleri ele alan çalışmalardır.

Nedvetü’l-’Ulema’nın en genç üyesi olan, Senâullah Amritsârî (ö. 1948) de Seyyid Ahmed Han, Şîa, Kur’aniyyûn ve Hıristiyan misyonerlerin görüşlerine reddiyeleri muhtevi eserler kaleme almıştır. *Tefsir-i Senâi*, Ahmed Han, Mirza Gulam Ahmed (ö. 1908) ve Hindu reform hareketi Arya Samaj’ın kurucusu Dayananda Sarasvatî’nin (ö. 1300/1883) Kur’an ayetlerine yaptıkları tevellere dair eleştirilerini içermektedir. Aynı şekilde Sarastavî’nin, Arya Samaj Hareketine mensup Atma Râm, Pandit Dherem, Mahaşa Dherempâl gibi âlimlerin İslam’a yönelttikleri eleştirilere karşı *İlhâm-ı Kitâb, Kitâbu’r-Rahmân, Tağlib-i İslam, Bahs-i Tenasüh, Hudûs-u Dünya, Teberri-i İslam* yazdığı eserlerdendir. Hıristiyan misyoner ve yazarların İslam’a dair ileri sürdükleri iddialara karşı da *Tekabül-ü Selase, Münazara-i İlâhâbâd, İslam aor Mesihîyyet, Tevhid, Teslis aor Râh-ı Necât*’ı yazmıştır. Kur’aniyyûn ekolünün kurucusu Abdullah Çekrâlevî’ye (ö. 1914) cevaben de *Delîlü’l-Furkân bi Cevabı Ehli’l-Kur’an*’ı yazmıştır. *Hilafet u Risalet* adlı eseri Şîa’nın imamet ve peygamberlikle ilgili görüşlerini reddiye niteliğindedir. Kur’an ayetleriyle ilgili yorumlarına karşı ayrıca *Tefsir-i bi’r-Rey*, Şîi ve Sünnî âlimlerin tefsirlerine yaptığı tenkitleri muhtevidir.³⁰ Ayrıca o, Kâdiyânîlikle ilgili kısımda da görüleceği üzere bu mezhebin kurucusu Mirza Gulam ile de tartışmalar yapmış, eleştiri içerikli pek çok eser yazmıştır.

Müslümanların Hindistan’daki siyasî gücünün muhafazası, Osmanlı’nın toprak bütünlüğü ve hilafetin otoritesini savunmak için başlatılan Hilafet Hareketi’nin de başarısız olması neticesinde³¹ yeni bir yaklaşımla Ebu’l-A’la Mevdûdî (ö. 1979) Lahor’da 1941 yılında Cemaat-i İslamî’yi kurdu. Bu kuruluşu ihdas etmesinin bir amacı da Cemiyet-i Ulemâ-i Hind’in Hint milliyetçiliğe kaydığını, Muhammed Ali Cinnah’ın (ö. 1948) Hindistan Müslümanlar Birliği’nin ise İslamî esasları göz ardı ettiğini düşünmesidir. Cemaat-i İslamî’nin temel felsefesi, Kur’an ve sünnete

³⁰ Abdülhamit Birşık, *Hind Alt kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 157-158; Abdülhamit Birşık, “Senâullah Amritsârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 503-506.

³¹ M. Naeem Qureshi, “Hindistan Hilafet Hareketi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 109-111.

bağlı kalmakla birlikte yaşanan çağın gereksinimlerini de göz önünde bulundurmak suretiyle dini yenilik ve siyasî bağımsızlıktır.³² İlk eğitimini babasından alan Mevdûdî, daha sonra Batı tarzında eğitim veren Medresetü'l-Fevkaniyye'ye kaydolmuştur. Babasının erken yaşta vefat etmesi üzerine ailesinin geçimine katkı sağlamak için okula dışarıdan devam etmiştir. Urduca, Arapça, İngilizce, mantık, fıkıh, hadis, kelâm ve edebiyat öğrenim gördüğü alanlardandır. Gençlik yıllarında dergi ve gazetelerde editörlüğün yanı sıra yazılar da yazmaya başlamıştır. Yazılarında cihat, sömürgecilik, siyasî-kültürel-ahlâkî-toplumsal ve iktisadî reform, ulûhiyet, nübüvvet ve vahye dair meselelerde ileri sürdüğü görüş ve düşüncelerle yazdığı kitaplar uluslararası üne kavuşmasına ve hakkında pek çok çalışma yapılmasına vesile olmuştur. Bununla birlikte, Hint alt kıtasında özellikle Dâru'l-Ulûm Diyobend, Tebliğ Cemaati, Barelvi ve Ehl-i Hadis ekolüne mensup âlimler tarafından hadis, sünnet, sahabenin adaleti, peygamberlik, peygamberlerin ismeti, Hz. İsa'nın durumu, deccal konusu, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 60/680) ve Emeviler'in yönetimi, İslam'ın devlet anlayışı, kadının devlet başkanlığı, içtihat, taklit, mut'a nikâhı ve benzeri konularda eleştiriye maruz kalmıştır.³³ Pek çok eser kaleme alan Mevdûdî'nin *Tafhim al-Qur'an (6 cilt)*, *Towards Understanding Islam*, *Let Us Be Muslims*, *Ethical Viewpoint of Islam*, *Islamic Civilization: Its Foundational Beliefs and Principles*, *Witnesses Unto Mankind: The Purpose and Duty of the Muslim Ummah*, *What Islam Stands For*, *Political Theory of Islam*, *Four Key Concepts of the Qur'an*, *Destiny and Fatalism*, *Fundamentals of Islam*, *Din-i Hak ve Resâil-ü Mesail* isimli eserleri kelâm ilmiyle ilgili konuları içermektedir.

Bu akıma mensup Hamîdüddîn Ferâhî (ö. 1930), Şibli Nu'mânî, Eltaf Hüseyin Hâlî (ö. 1914) ve Thomas Arnold'dan dersler almış, nazm-ı Kur'an felsefesi ışığında Kur'an'ın tutarlılığı teorisini geliştirmiş, Kur'an'a tam manasıyla nüfuz edebilmek için bütüncül bir yaklaşımla nazmın rehberliğine müracaat edilmesinin kaçınılmaz olduğunu söylemiştir.³⁴ *Mecmua-i Tefâsîr-i Ferâhî*, *Delâilü'n-Nizâm*, *Esâlibü'l-Kur'an* ve *Tekmil fî Usûli't-Te'vil* bu teorisi bağlamında kaleme aldığı eserlerdendir.

Hamîdüddîn Ferâhî'nin öğrencisi Emin Ahsen Islahî (ö. 1997) de bu geleneğin önemli bir âlimidir. O, dini ve siyasî bir aktivist ve düşünce adamı olarak meşhurdur. O, Kâdiyâniliğe karşı 1953'de başlatılan harekette yer almış, bu yüzden kısa süreli bir hapis hayatı olmuştur. Müslüman toplumun ıslahı ve düşünsel kalitesinin artması felsefesiyle ömrünü geçiren, Fıkıh, Kelâm, Siyaset ve Felsefe alanlarındaki çalışmalarıyla, bilhassa Kur'an ile ilgili çalışmaları ve hocasının nazım teorisini tefsirine uygulayarak öne çıkan biridir.³⁵ *Tedebbür-ü*

³² Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994), 3-7.

³³ Mohammad Manzoor Alam- Zahoor Mohammad Khan, *100 Great Muslim Leaders of The 20th Century*, 1st Edition (New Delhi: Institute of Objective Studies, 2005), 229-232; Aziz Ahmad, "Mevdûdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 432-437.

³⁴ Ishtiyak Ahmad Zilli, "Hamîdüddîn Ferâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 477-478.

³⁵ Birişik, Hind Alt Kıtası, 259-261; Abdülhamit Birişik, "İslâhî, Emin Ahsen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 191-193; Abdul Rauf, "Life and Works of

Kur'an adını verdiği dokuz ciltlik tefsirinde kelâmî meseleleri Mâtürîdî geleneğin bakış açısı doğrultusunda ele almaktadır. Ayrıca *Hakikat-i Şirk ve Tevhid*, modern bir bakış açısıyla geçmişten günümüze şirk ve tevhit kavramları üzerinde durmakta, Kur'anî deliller ve bilimsel veriler ışığında tevhidi tartışmaktadır. Bu eserinde Kelâm âlimlerinin felsefe ve mantık verilerinden hareketle inanç esaslarını temellendirmelerine tepkiyi ifade eden bir dile sahiptir. *İslâmî Riyâsat*, İslâmî bir devlette bulunması gereken temel unsurları ortaya koymak için kaleme alınan bir eserdir. *Tafhîm-i Dîn*, yaşadığı dönemdeki eğitimli insanların zihinlerinde İslam hakkındaki yanlış anlamaları ortadan kaldırmaya dönük bir eserdir. Bu kitapta müteşabih ayetlerin sınıflandırılması, meleklerin konumu, hadis ve sünnete dair sorulara cevaplar, din felsefesi, insan doğası, karakter inşasında inanç ve ibadet ilişkisi, peygamberliğin sona ermesinden sonra rehberlik, mükâft ve ceza, musibetler, içtihat, icma, şura, siyasî güç, toplumun ıslahı ve o dönemde gündemde olan ulusal meseleler gibi pek çok konu yer almaktadır.

Bu ekolün yaşayan temsilcisi Seyyid Celeleddin Umrî ise Cemaat-i İslâmî Hind'in hali hazırdaki başkanıdır. Dârü's-Selâm Umerabad'da Fazilet derecesini elde ettikten sonra, Madras Üniversitesinden Fars dili ve edebiyatında doktora derecesini aldı. Hem öğrencilik yılları hem de sonrasında sosyo-politik aktivetelerde bulunmuştur. Eserlerinden *Islam: The Universal Truth*'da İslâmî olmayan unsurlar olarak nitelendirdiği politeizm ve materyalizmin iddialarına cevaplar vermekte, İslam'ın hak din oluşunu aklî ve naklî delillerle temellendirmektedir. *Islam: The Religion of Dawah* ve *Inviting to Islam* kitaplarında Müslümanlar ve gayr-i Müslümlere karşı İslam'a davet yöntemi üzerinde durmaktadır. *Islamic Solution to Human Issues*, insanlığın problemlerine İslam'ın getirdiği çözümleri takdim etmektedir. *Ma'ruf ve Munkar*, İslam'da iyiliği emretme ve kötülükten alıkoyma ilkesi ve bunun bireysle ve toplumsal yansımaları üzerinde durmaktadır. *Islam and Unity of Mankind*, hayatın amacı, milliyetçilik ve mahzurları, global toplum kavramı ve zayıf yönlerini tartışmakta, İslam'ın insanlığı birleştirme porjesini takdim etmektedir. *Islam: Relation with Non-Muslims*, gayr-i Müslimlerle kurulacak ilişkinin boyutlarını tahlil etmektedir.

1.2.4. Bağımsız Düşünürler

Genelde İslam dünyasının, özelde ise Hindistan Müslümanlarının içerisinde bulunduğu olumsuzluklar karşısında siyasî, ekonomik, toplumsal ve dînî reformun kaçınılmaz olduğunu belirten Muhammed İkbâl (ö. 1938), Mevlâna Ebu'l-Kelâm Azad (ö. 1958), Halife Abdülhakim (ö. 1959) ve Mevlâna Vahiduddin Han da kelâm ilmine dair eser ve görüşleriyle 20. yüzyılda Hint alt kıtasında öne çıkan bağımsız İslam âlimlerindendir.

Muhammed İkbâl, Hindistan ve İngiltere'deki öğrenim hayatı boyunca felsefe ve hukuk ağırlıklı dersler almıştır. Düşünce dünyasının şekillenmesinde Mevlânâ Mir Hasan, Thomas Arnold, McTaggart (ö. 1925), Fritz Hommel (ö. 1936) gibi düşünürlerin etkisi büyüktür. Almanya'da doktora ve Cambridge Üniversitesinde

Mawlana Amin Ahsan Islahi (1904-1997)", *Pakistan Journal of History and Culture*, Vol.XXX, No.1 (2009), 183-219.

felsefe çalışmaları yaptığı süreçte bilim ve felsefe alanındaki gelişmeleri yerinde görme fırsatını elde etmesi, modern batı bilimi ve felsefesinde dile getirilen dini yorumlamaları çağdaşlarına kıyasla daha objektif olarak değerlendirmesine vesile olmuştur. Onun açısından Kelâm ilmi akıl ve vahiy arasında bir denge kuran ve her ikisini uzlaştıran, hali hazırdaki şartları göz önünde bulunduran, holistik bakış açısıyla bireyin duygu, düşünce ve davranışına hitap eden dile sahip bir yaklaşımla kendisini yenilemek zorundadır. İktbal, eserlerinde, bilim, felsefe ve din, âlem, zaman ve mekân, ulûhiyet, insan ve topluma dair özgün düşünceler ortaya koymuştur.³⁶ Kelâmî meseleleri konu edinen eserlerinden *The Mysteries of Selflessness*'de şiir tarzında Tanrı'nın varlığı ve birliği, peygamberlik, Hz. Muhammed'in vazifesinin amacı, kelime-i tevhidin ve Kur'an'ın Müslümanlar için taşıdığı anlam, İhlas suresinin açıklaması, İslam'da kadın, gerileme ve çöküşten kurtulmanın yolları bağlamında toplum felsefesine yer vermektedir. *The Secrets of The Self*, Batı maddeciliği ve söylemleri klasik İran Şiiri etkisi altında bulunan tasavvufun insana yüklediği anlamı eleştirmekte, Kur'an merkezinde insan felsefesi yapmaktadır. *The Development of Metaphysics in Persia*, İran ve Yunan düalizmini, İslâmî rasyonalizmi ve Eş'arîlerin rasyonalizme karşı reaksiyonlarını tartışmakta, realizm ve idealizm arasındaki ihtilafa değinmekte, sûfilîğin metafizik yönlerini analiz etmektedir. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, bilgi ve dini tecrübe, dini tecrübeye dair ilhamların felsefî yönden tahlili, Tanrı tasavvuru ve dua, insanın özgürlüğü ve ölümsüzlüğü, İslam toplumunda dînî tecrübenin değeri, İslam'ın âlem tasavvuru ve dinin imkânına dair konferansları muhtevidir.

Ebu'l-Kelâm Azad ise ilk eğitimine Mekke'de başlamış, Hindistan'a geldikten sonra medrese eğitimini gençlik yıllarında tamamlamış, Arapça, Farsça ve Türkçe öğrenmiş, Seyyid Ahmed Han'ın etkisinin bir yansıması olarak tarih ve felsefe okumuş, İngilizceyi de öğrenmiştir. Şiblî'nin teşvikiyle en-Nedve'nin, daha sonra da İnşâullah'ın gazetesi el-Vekîl'in editörlüğünü yapmıştır. İngilizlerin siyasî baskılarından Müslümanları kurtarmanın ve bağımsızlığı elde etmenin yegâne yolunun kamuoyu oluşturmak olduğu düşüncesiyle 1912 tarihi itibarıyla el-Hilal, 1915'te bunun kapatılması üzerine de el-Belağ gazetesini çıkardı. Hindistan'ın bağımsızlığıyla ilgili siyasî aktiviteleri yüzünden tutuklanmasıyla birlikte yaptığı savunması büyük itibar kazanmasına vesile oldu. Siyasî hayatına Hindistan Kongre Partisi'nin başkanı ve eğitim bakanı görevleriyle devam etmiş, Hindistan'ın bölünmesi fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Azad panislamist düşünceleri ve seküler yaklaşımıyla sadece siyasî değil, dînî ilimler noktasında da Hindistan tarihinin son dönemdeki önemli simalarından biri olmuştur. O, Hindu-Müslüman birlikteliğini sağlamaya dönük siyasî aktiviteleri, dînî yazıları ve laikliği desteklemesiyle modern seküler Hindistan'ın mimarlarından biri olarak kabul edilmektedir.³⁷ Eserleri arasında yer alan *Tercümânü'l-Kur'an*, Nûr suresine

³⁶ Alam- Khan, *100 Great Muslim Leaders of The 20th Century*, 255-259; Ahmad, *Hundred Great Muslims*, 241-252; Mehmet S. Aydın, "İktbal, Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 17-23.

³⁷ S. A. I. Tirmizi, *Maulana Azad A Pragmatic Statesman (A Documentary Study 1923-1942)* (New Delhi: Commonwealth Publishers, 1991), V-XII; Syed Shahabuddin, *Maulana Abul Kalam Azad Selected Speeches and Writings* (Delhi: Hope India Publications, 2007), 5, 16-22.

kadar ki sureleri muhtevi iki ciltlik çalışmadır. Hem bütüncül hem de sure, ayet ve kelime incelemesi yapmak suretiyle Kur'an'da belirtilen hakikatlerin manasının analizini yapmaktadır. *Mesele-i Hilâfet aur Cezâretü'l-Arab*, imametin hakikati ve şartları ile imamın Kureyşliliğini tartışmakta, Arap yarınadası önemi hakkında bilgi vermektedir. *Zülkarneyn*, dini ve tarihi perspektif bağlamında Kur'an'da adı geçen Zülkarneyn'in dünyada bir hükümdar olduğuna dair teoriyi ve onun dini ve siyasî rolünü ele almaktadır.

Halife Abdul Hakim ise, filozof ve şair kimliğiyle öne çıkmaktadır. Muhammed İktbal ve Mirza Galip'in (ö. 1268/1869) görüş ve düşüncelerinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) de üzerinde çalıştığı, hakkında kitap ve makale kaleme aldığı kimseler arasındadır. Eserlerinde modern bakış açısıyla genel olarak Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın nasıl bir anlam taşıdığına, demokrasi, sembolizm ve İslam arasındaki ilişkiye, İslam'ın temel inanç esasları ve prensipleri ile bunların pratik hayattaki karşılığı bağlamında İslamî ideolojiye odaklanmıştır.³⁸ Eserlerinden *Islamic Ideology*'de imanun önündeki engelleri, natüralizm ve süpernatüralizmi, nedenselliğe Kur'anî yaklaşımı, İslam'da teizmi, Allah'ın sıfatlarını, İslam'ın din algısını, İslam'da ahlak, ibadet, savaş ve barışı, İslamî devletin temel kavramlarını, karşılaştırmalı olarak ideolojileri ve bir kurtarıcı olarak Hz. Muhammed'imodern bir yaklaşımla ele almaktadır. *The Prophet and His Message*, modern dönem Batılı ve Müslüman düşünürlerin yaklaşımlarını da göz önünde bulundurmak suretiyle felsefî bir bakış açısıyla Hz. Muhammed'in hayatı ve getirdiği mesajın içeriğini analiz etmektedir. *Islam and Communism*, diyalektik ve tarihsel materyalizme, İslam'daki tevhit inancına karşı diyalektik materyalizme, Marksizmin ahlak kurallarına, Komünizmin İslam dünyasındaki etkisine, İslamî demokrasi ve İslamî sosyalizme yoğunlaşmaktadır.

Vahiduddin Han, geleneksel tarzda eğitim veren Medresetü'l-İslam'dan mezun olduktan sonra on beş yıla yakın Cemaat-i İslamî yararına hizmet etmiştir. Mevdûdî'nin İslam adına gerçekleştirdiği faaliyetlerinde siyaseti merkeze almasının doğru olmadığını, bunun yerine tüm aktivitelerintevhit ekseninde olması gerektiğini dile getirir. Bunun dışındaki mücadele ve reformların ikincil konumda bulunduğunu söyler. O, polemikten ve negatif yaklaşımdan uzak bakış açısıyla tevhit merkezinde İslam'ın ilke ve esaslarının ne olduğunu ortaya koymaya çalışarak çok kültürlü ve dinli Hint toplumunda barışçıl olarak bir arada yaşamının imkânını araştıran çağdaş bir Müslüman düşünürdür.³⁹ Bu bağlamda iman ve akıl ilişkisini, Tanrı, İslam ve insan kavramlarını, din-bilim münasebetini ele almış, Tanrı'nın varlığı ve birliğini aklî ve naklî delillerle açıklamış, Tanrı'nın yaratma planı üzerinde durmuş, kadın, cihat, barış, cennet, cehennem, hayat, ölüm gibi terimlere dair İslam'ın bakış açısını ortaya koymaya çalışmıştır. Eserlerinden *The Concept of God*, bilimsel ve naklî veriler ışığında Tanrı'nın varlığına, dinin

³⁸ Khalife Abdul Hakim, "Dr. Khalifa Abdul Hakim Citizen of The World", erişim: 16 Ağustos 2018, <http://khalifaabdulhakim.com/>

³⁹ Irfan A. Omar, "Islam and The Other: The Ideal Vision of Mawlana Wahiduddin Kan", *Journal of Ecumenical Studies*, 36: 3-4 (Summer-Fall 1999), 425-427.

insanlar açısından taşıdığı değere ve diğer dinlere, özet olarak da İslam'ın birey, toplum ve devlet açısından ifade ettiği anlama odaklanmaktadır. *Islam Rediscovered*, felsefe, bilim ve mistisizm bağlamında hakikatin ne olduğunu araştırmakta, doğal, felsefi, sezgisel ve bilim temelinde iman ve akıl tartışmasını yapmaktadır. Batılı düşünürlerin görüşlerini de dikkate alan bir bakış açısıyla Tanrı'nın âlemi yaratma planı ve bu plan içerisinde insanın özgürlüğünün temellendirilmesini, Kur'an ve hadiste belirtilen İslam'ın ne olduğunu, İslam, iman, ibadet, ahlak, Kur'an ve ümmet kavramlarının tarihsel süreçteki semantik analizinin ne olduğunu açıklamasına yer vermektedir. Ayrıca İslam'ın nasıl bir insan modeli ve hayat tarzı oluşturmak istediği, şiddete karşı bir din olarak İslam, İslamî fundemantalizm ve aktivizm, şeriat ve uygulanması, İslam'da maneviyat, kötülük sorunu, İslam'ın inkılapçı rolü, ihtida gibi itikat, ibadet, ahlak ve muamelata dair pek çok konuyu muhtevidir. *Religion and Science*, Russel ve Newton gibi Batılı düşünürler ile Gazzâlî ve Şibli Nu'mânî gibi İslam âlimlerinin görüşleri ışığında tartışmanın nasıl yapılabileceğine dair yöntem takdim edilmekte, evrenin mekanik yorumu yapılmakta, din ve ahiret hayatı ile ne kastedildiği, din-bilim ilişkisi, modern çağda din ve dinin ateistik yorumu ile ilgili bilgileri içermektedir. *Reflections on Life and Death*, dünya ve dünya hayatı ile ölüm ve ahiret hayatının ayrıntılı bir şekilde izahını yapmaktadır. *The Moral Vision*, "Zorlukla birlikte kolaylık vardır."⁴⁰ ayeti ışığında, ayet, hadis ve günlük hayattan örneklerle İslam'ın hayat felsefesini ortaya koymaya çalışan makalelerden oluşmaktadır. *Women Between Islam and Western Society*, bilimsel veriler ve modern dönemde Batı'da meydana gelen tartışmalar ışığında İslam'ın kadına bakış açısını analiz etmektedir. *Islam The Voice of Human Nature*, insanların ne için yaşaması gerektiğini, tevhid akidesinin insan doğası ile olan uyumunu tahlil etmektedir. *Quranic Wisdom*, Allah'ın kâinatı ve insanı yaratmasının hikmeti ekseninde ilahî yaratma planına odaklanmaktadır. *Principles of Islam*, ahiret, melekler, zikir, iman, iade özgürlüğü, Tanrı, cihat, barış, peygamberlik, peygamber, insan hakları, tevhit, hoşgörü gibi pek çok kavramı mücmel olarak tanımlayan bir çalışmadır.

1.3. İslamî Üniversite İlm-i Kelâm

Hindistan'da hali hazırda eğitim-öğretim faaliyeti yürüten İslamî üniversitelerde 'Akâid ve Kelâma dair lisans, yüksek lisans ve doktora seviyelerinde okutulan derslere gelince, Aligarh Müslim Üniversitesi Sünnî teoloji bölümünde akâid ve İslam mezhepleri başlığı altında İslam akâidi, İslam'ın rükünleri, İslamî fırkalar, halku'l-Kur'an, cinler, Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye, Mu'tezile hakkında dersler verilmektedir. Hindistan'da sadece Aligarh Müslim Üniversitesinde ayrı bir bölüm olarak kurulan Şîi teoloji bölümü lisans düzeyinde sadece Şîi teolojisine odaklanılmaktadır. Yüksek lisans ders dönemi dört yarıyla ayrılmaktadır. Kelâm ile ilgili olarak her biri dört kredi olmak üzere birinci yarıyıl 'Akaid, İslam ve Çağdaş Meseleler; ikinci yarıyıl, 'Akaid-i İstidlâlî; üçüncü yarıyıl, Kelâm İlmi ve Mezhepleri; dördüncü yarıyıl da Yeni İlm-i Kelâm dersleri okutulmaktadır. İslamî Çalışmalar Bölümünde ise yüksek lisans ve doktora

⁴⁰ El-İnşirah 94/56.

dersleri verilmektedir. Bu bağlamda Mezhepler Tarihi (Eş'arîlik ve Mu'tezile), İslam Felsefesi, İslam'da Siyasî Düşünce Tarihi, İslamî Reform Hareketleri, Türkiye ve İran'da yapılan İslamî çalışmalar ve düşünürlerle ilgili dersler bulunmaktadır.

Jamia Millia Islamia University İslamî Çalışmalar Bölümünde iki tür lisans programı mevcuttur. Birincisi toplamda dört yarıyıldan ve 24 krediden oluşmaktadır. İkinci program ise 6 yarıyıl olup en fazla 12 yarıyla kadar okunabilmektedir ve 72 krediden oluşmaktadır. Her iki programda ana başlık olarak tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvuf yer almakla birlikte Kelâm ilmi bulunmamaktadır. Bununla birlikte birinci lisans programında üçüncü yarıyıldan önce çıkan Müslüman şahsiyetler başlığı altında Şah Veliyullah ve Seyyid Ahmed Han hakkında bilgilendirme yapılmaktadır. Dördüncü yarıyıldan önce bazı önemli müfessirler ve çalışmaları başlığı altında Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin Râzî ve Mevdûdî yer almaktadır. İkinci programda ise birinci yarıyıldan İslam'da iman ve ibadet esasları ana başlığı altında tevhit (manası ve önemi), mead (manası ve önemi), risalet ve vahiy ile ibadetler; beşinci yarıyıldan, İslam mezhepleri ana başlığı altında İslam'da ayrılığın siyasî, dini ve sosyal nedenlerinin yanı sıra Hâricîler ve Şîa ele alınmaktadır. Altıncı yarıyıldan ise Mürchie, Kaderiyye, Cebriye, Mu'tezile ile birlikte kelâm ilminin kaynağı ve gelişimi ile bazı mütekellimler üst başlığında önce kaynak ve gelişim daha sonra da Eş'arî ve Gazzâlî takdim edilmektedir. Ayrıca üçüncü yarıyıldan Tefsir ana başlığında, eserlerinde aynı zamanda kelâmî meselelere de yer veren Hint alt kıtası İslam âlimlerinden Seyyid Ahmed Han, Ebu'l-Kelâm Azad, Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Emin Ahsen İslahî ve çalışmaları yer almaktadır. Yüksek lisans toplamda seksen kredi olup, dört yarıyıldan oluşmaktadır ve nihai süre sekiz yarıyıldır. İslam mezhepleri ve Kelâm birinci yarıyıldan, Hint alt kıtasındaki İslamî reform hareketleri ve kurumlar üçüncü yarıyıldan, Hint alt kıtasında Müslüman entelektüeller ve düşünürler dördüncü yarıyıldan takdim edilmektedir.

Doktora tez çalışmalarına gelince, Hindistan'da yapılan tez çalışmalarının depolandığı Shodhganga Ulusal Tez Merkezine kayıtlı doktora tezleri üzerinde yaptığımız incelemede, klasik dönem Kelâm âlimleri ve konularının çalışmasından ziyade modern döneme ait konulara ve modern dönem İslam düşünürlerine yer verildiği tespit edilmiştir. Konular arasında tevhit, peygamberlik, vahiy, insan hakları, Şîa, İslam'da kadın ve benzeri yer almaktadır. Şahısar ise, Şah Veliyullah, Mevdûdî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl, Ebu'l-Kelâm Azad, Şiblî Nu'mânî, Hüseyin Ahmed Medenî ve Kasım Nânutvî gibi yakın döneme ait İslam âlimleridir.

2. Şîa Ekseninde İlm-i Kelâm Faaliyetleri

Safevî Hanedanlığının yükselişi ve Şah İsmail'in (ö. 930/1524) İsmâ Aşeriyye teolojisini devlet ideolojisi olarak benimsemesi, Hindistan'da da etkisini göstermiş, Dekken bölgesinde bulunan Âdil Şah Hanedanlığı, Bicapur Sultanlığı ve Ahmednagar Hanedanlığı, İsmâilî Şîa imam ve âlim Şah Tahir Dekanî'nin (ö. 956/1549) de gayretleriyle İsmâ Aşeriyye'ye bağlılıklarını dile getirmişlerdir. Şah Tahir'in bu süreçte Allame Hillî'nin (ö. 725/1325) *el-Bâbü'l-Hâdî Aşar* isimli eserine

şerh yaptığı da belirtilmiştir. Ayrıca eş-Şeyhü's-Şirâzî olarak meşhur Muhammed b. Ahmed Hâce (ö. 953/1546) de *en-Nizamiyye fi Mezhebi'l-İmamiyye, el-Mahaccu'l-Beyda fi Mezhebi'l-'Abâ* ve Nâsirüddîn Tûsî'nin *el-Fusûl* isimli eserinin yorumunu içeren *Tuhfetu'l-Fuhûl fi Şerhi'l-Fusûl* isimli çalışmalarıyla İsna Aşeriyye Şiasının inanç esaslarını Dekken bölgesinde yaymaya çalışmıştır.⁴¹

Gıyaseddin Mansur Deştâkî ve Cemaleddin Mahmud Şirâzî'den kelâm ve felsefe alanlarında dersler alan Fethullah Şirâzî (ö. 998/1590) Thata hükümdarı Mirza Cânî'nin davetlisi olarak Hindistan topraklarına gitmiş, Âdil Şah (ö. 987/1580) ve Sultan Murtaza Nizam Şah'ın (ö. 996/1588) hizmetinde çalışmış, Ekber Şah tarafından saraya davet edilmiştir. Bu süreçte Nizam Şah'ın sorularına cevaben yazdığı *el-Es'iletü's-Sultaniyye*, Tûsî tarafından kaleme alınan *Tecridü'l-İtikâd'* a Alaaddin Kûşî'nin yaptığı şerhe Celaleddin Devvanî tarafından yapılan hâşiyeye yazdığı hâşiyeye kayda değerdir. Şirâzî'nin İranlı öğrencisi Mahmut Dîdar (ö. 1025/1607) Âdil Şah, Sultan Murtaza Nizam Şah II ve Ekber ile bağlantıya geçmiş, Ahmednagar, Burhanpur ve Surat'a seyahatler düzenlemiştir. Bu süreçte Dîdar, *Risale fi'l-Kelâm*, *Risale fi't-Tevhid*, *Risale der Tevhid-i İstidlâlî*, *Risale fi'n-Nübüvve*, *Risale fi İsbati'l-Vacib Teâlâ fi Tarikî'l-Mütekellimin ve'l-Hukema*, *Kevakibu's-Sevakib* eserlerini yazmıştır.⁴²

Ekber Şah'ın Lahor kadısı olarak atadığı Şiî âlim Kâdı Nurullah Şüsterî (ö. 1019/1610), Safevilere kadar ki Şiî âlimlerin biyografisini içeren *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, İmamî Şiî inancını ele alan *el-Akâidü'l-İmâmiyye*, Teftâzânî tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Akâid'e* yazdığı hâşiyeye, Devvanî'nin ve Şemseddin İsfehânî'nin *Tecridü'l-İtikâd'* a yazdığı şerhe yaptığı hâşiyeye ile İsna Aşeriyye Şiasının teolojisini geniş kitlelere ulaştırmaya çalışan biri olmuştur. Ayrıca o, Mir Mahdum Şirâzî'nin (ö. 995/1587) Şiî karşıtı çalışması *Nevâkidü'r-Revâfız'*ına cevaben *Mesâibü'n-Nevâsib'*, İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) Hulefâ-yi Râşidîn'in hilâfetlerine ve ashabin faziletlerine dair eseri (ö. 852/1449) *Savâiku'l-Muhrika* eserine karşı da *İhkâkü'l-Hak ve İzhâkü'l-Bâtıl* ile *Savârimü'l-Mührikâ'yı* yazmıştır.⁴³ Bu da 17. yüzyılın başlarında Hindistan'da bilhassa Sünnî-Şiî ihtilafının öne çıktığını göstermektedir.

Hindistan'ın güneyinde bulunan Dekken bölgesinde hüküm süren Kutub Şah Hanedanlığı döneminde İsna Aşeriyye Şiasına mensup âlimler ve çalışmaları destek görmüştür. Bu bağlamda Zeynüddin Ali b. Abdillâh Badakşi (ö. 1023/1614) Tûsî'nin *Tecridü'l-İtikâd'*ının üçüncü bölümüne yaptığı Tuhfe-i Şahî adlı şerhi ve Muhammed Emin el-Astarâbâdî (ö. 1035/1626) de *Dânişnâme-i Şahî* adlı teolojik çalışmasını Muhammed Kutub Şah'a (ö. 1035/1626) adamıştır.

Bunlardan başka Seyyid Ahmed el-'Alâvi el-Âmilî (ö. 1054-1060/1644-1650) *Tecridü'l-İtikâd'* şerhini muhtevi *Hazîratü'l-Üns min Erkâni Kitabi Riyazi'l-Küds* adlı

⁴¹ Ismail K. Poonawala, *Biobibliography of Ismâilî Literature* (Malibu: Undena Publications, 1977), 479 ff.; Wladimir Ivanow, "A Forgotten Branch of The Ismailis", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, n. 1 (Jan., 1938), 59-62; Ahmed- Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 607.

⁴² Ahmed- Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 609.

⁴³ Ahmed- Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 610-614.

eserini Abdullah Kutub Şah'a (ö. 1081/1672) ithaf etmiştir. Önceleri Sünnî iken Abdullah Ali Şirazî ile imamet konusunda yaptığı tartışmadan sonra Şîî olan Abdulvehhab Deybûlî eş-Şirazî (ö. 1073/1662), Nizameddin Ahmed Cîlânî (ö. 1066/1656) ve Mirza Ali Rıza et-Tecellî el-Ardâkânî eş-Şirazî (ö. 1085/1674) de Şîa adına dönemin öne çıkan âlimleridir. Deybûlî, *İbsârü'l-Müstebserîn* adını verdiği çalışmasında Sünnî âlimlerle yaptığı tartışmaların bazısına yer verir. Haydarabad ve Delhi'de ikamet eden, Abdullah Kutub Şah'ın elçiliğini üstlenen Cîlânî, Hindistan'daki ilim adamlarıyla Sünnî-Şîî farklılıkları üzerine tartışmalar yapmış, cebir ve tefviz, isbat-ı vacip, kaza-kader ve hak mezhebin itikadının keyfiyetine dair risaleler kaleme almıştır. Ardâkânî ise Evrengzib'in himayesinde uzun süre Hindistan'da ikamet etmiş, bu süreçte *Sefînetü'n-Necât* adını verdiği On İki İmam Şîa'sının inancını yansıtan bir eser ve ayrıca *Manzûmatü'l-Kâza ve'l-Kâder*, *Sihhatü'n-Nazar fi Tahkîkî'l-Firkâti'n-Nâciyeti'l-İsna Aşeriyye* adlı çalışmaları da yapmıştır.⁴⁴

Babürlerin 17. yüzyılın son çeyreğinde Haydarabad'ı ele geçirmesiyle her ne kadar Şîa güney Hindistan'daki hâkimiyetini yitirse de kuzeyde Keşmir ve Multan'da varlığını muhafaza etmiştir. Usûlî geleneğe mensup Şeyh Muhammed Ali Hazîn Gîlânî (ö. 1180/1766) ve Tafaddul Hüseyin Han Keşmîrî (ö. 1215/1800) ve *Tecellî-i Nûr* isimli eseri kaleme alan Muhammed Askerî Canpûrî (ö. 1190/1776) mantık ve kelâm alanlarında dönemin etkin Şîî âlimlerindendir.⁴⁵ Ali b. Muhammed Muîn en-Nasîrâbâdî (ö. 1235/1820) Sünnî geleneğe ait eserlere yazdığı reddiyeler, bağlı bulunduğu mezhebe dair görüş, düşünce ve eserleriyle 19. yüzyılın başlarında Kuzey Hindistan'da Şîî kimliğinin oluşumunda en etkili ilim adamlarından biri olmuştur. Eş'arîliğe reddiye olarak yazdığı *İmâdü'l-İslam*, vahdet-i vücud teorisine karşı kaleme aldığı *eş-Şihâbu's-Sâkîb* ve imam bulunmadığı zamanlarda Cuma namazını ikame etmeye dair *Risale fi İsbati'l-Cumua ve'l-Cemea* Nasîrâbâdî'nin yazdığı eserlerdir. Ayrıca Hamid Hüseyin'in (ö. 1305/1888) yazmaya başladığı ve Seyyid Nâsır Hüseyin'in (ö. 1361/1942) devam ettirdiği ulûhiyet, nübüvvet, ahiret ve imamet gibi pek çok konuyu muhtevi *'Akâbâtü'l-Envâr* da Şîa bağlamında kayda değerdir.⁴⁶

Günümüzde Hindistan'da pek çok Şîî enstitü bulunmaktadır. Şîa ile ilgili tüm enstitüler Tanzimatü'l-Mekatib Leknov çatısı altında bulunmaktadır. Şîa'yı temsil eden âlimlerden bazısı klasik-geleneksel yaklaşımı benimserken diğer bazısı ise modernisttir.

2.1. Gelenekçiler

⁴⁴ Ahmed- Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 610-611; Robert Gleave, *Scriptualist Islam, The History and Doctrines of The Akhbâri Shi'i School* (Leiden: Brill, 2007), 35

⁴⁵ J. R. I. Cole, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh 1722-1859* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988), 22-25; Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A Socio-Intellectual History of Isnâ 'Asharî Shi'is in India* (Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1986), 22-27.

⁴⁶ Justin Jones, *Shi'a Islam in Colonial India: Religion, Community and Sectarianism* (New York: Cambridge University Press, 2012), 53, 244; Ahmed- Pourjavady, "Theology in The Subcontinent", 619.

Gelenekçi bakış açısının temsilcilerinden olan Seyyid Ali Nâki Nakvî (ö. 1988), İsna Aşeriyye Şîasına mensup olup 20. yüzyılda önde gelen, Şîi ve Sünnî âlimler içerisinde döneminin Hindistan'daki en üretken âlimidir. Urduca kaleme aldığı, çoğu Hintçeye de tercüme edilen 100'den fazla büyük hacimli, 100 kadar da küçük hacimli eser vücuda getirmiştir. Akıl-vahiy ilişkisi, İslam dininin itikadi ve ameli söylemlerine karşı eleştirilere cevaplar, tefsir, Kelâm, Şîi teolojinin savunulması, İslam tarihi, İslamda siyasî ve sosyal düşünce, İslam hukuku ve Kerbela hadisesi eserlerinde analiz ettiği konulardandır.⁴⁷

Prof. Ali Muhammed Nakvi de Hindistan'da Hanvade İçtihad olarak bilinen âlimler topluluğuna ait bir aileye mensuptur. Teoloji eğitiminin ardından Irak ve İran'da İslamî çalışmalar yapmış, Allame Murtaza Mutahhari (ö. 1979) ve Prof. Sahibu'z-Zamanî gibi âlimlerden dersler almıştır. Hali hazırda Aligarh Muslim Üniversitesinde Şîi Teoloji Bölümünde Prof. olarak görev yapmaktadır. Eserlerinden *Introduction to Muslim Spirituality Theology and Philosophy*, İslam düşüncesinin gelişimi ve mistisizm, teoloji ve felsefe arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. *A Manual of Islamic Beliefs and Practice I-II*, İslam dininin itikat, ibadet ve ahlakla ilgili konularının yanı sıra modern dünyadaki günlük hayatta karşılaşılan soru ve sorunlara pratik cevapları da muhtevidir. *Islam and Nationalism*, bir kimsenin hem Müslüman hem de milliyetçi olup olamayacağı, İslam ülkelerinde milliyetçiliğin doğuşu ve yayılmasının tarihi sürecinin ne olduğu soruları ışığında İslam ve milliyetçiliğin ne kadar uyum içerisinde bulunduğunu analiz etmektedir. *Sir Syed: Founder of Ilm-e Kalam-e Jadid*, Seyyid Ahmed Han'ın 19. Yüzyıl ve sonrasında Müslümanlar için taşıdığı önemi, onun Yeni İlm-i Kelâmın kurucusu olduğunu ve diğerlerinin onun yolunu takip ettiğini belirtmesinin yanı sıra Ahmed Han'ın başlattığı Aligarh Hareketi ve ileri sürdüğü görüşleri analiz etmektedir.

2.2. Modernistler

Modernistlere gelince, onlardan ilki Seyyid Emir Ali'dir (ö. 1928). Soyu sekizinci imam Ali er-Rıza'ya kadar gitmektedir. Hem geleneksel hem de modern tarzda eğitim almış, Arapça, Farsça, felsefe ve tarih okumuştur. Tarih ve hukuk dallarında yüksek lisans yapmıştır. Kalkuta Yüksek Mahkemesinde kendisine yer edinen ilk Müslümandır. Ateşli bir pan-İslamcı olarak Müslümanların siyasî ve sosyal haklarını muhafaza etmek için hayatı boyunca yoğun çaba harcamıştır. Rasyonalizm, hümanizm ve pozitivizmin etkisinde kalan Neo-Mu'tezile bir İslam düşünürüdür. İslam'ı rasyonalist bir din olarak görmekte, Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğunu belirtmekte, Ehl-i Hadîsin akla karşı olduğunu dile getirmektedir. Eserlerinden *A Critical Examination of The Life and Teachings of Mohammed*, yeni bir metodoloji ve tarih yazımı denemesiyle fetişizm, panteizm, politeizm kavramları ve toplumsal yansımaları hakkında bilgi verdikten sonra Hz. Muhammed'in hayatına ve diğer dinler ile düşünürlerin görüşlerini de nazarı dikkate alarak İslam dininin ilke ve esaslarının nasıl bir anlam alanına sahip

⁴⁷ Syed Rizwan Zamir, *Rethinking, Reconfiguring and Popularizing Islamic Tradition: Religious Thought of A Contemporary Indian Shi'ite Scholar* (Virginia: University of Virginia, 2011), 1-9

olduğuna odaklanmaktadır. *The Spirit of Islam, A Critical Examination* adlı çalışmasının genişletilmiş şekli olup en meşhur kitabıdır. *Ethics of Islam*, Gençler İçin Yüksek Eğitim Derneği'nde (Society for Higher Training of Youths) İslam'ın ahlak öğretisi bağlamında verdiği konferansları muhtevindir. *Islam, The Sprit'teki görüşleri ışığında İslam anlayışını yansıtan bir çalışmadır. The Legal Position of Women in Islam*, Batı ile İslam'ın kadına verdiği değer arasında bir karşılaştırma yapmaktadır.⁴⁸

Diğer bir modernist ise Asghar Ali Engineer'dir (ö. 2013). İsmailî Şîî olan Engineer reformist ve sosyal aktivist bir ilim adamıdır. Yenilikçi Davûdî Bohra Hareketinin liderliğini yapmıştır. Farklılıklarla birlikte barışçıl ve ahenkli olarak bir arada yaşama felsefesi bağlamında komünalizme ve etnik şiddete karşıdır. *The Islamic State, Islam and Its Relevance to Our Age, Islam and Revolution, Islam and Muslims: Crtitical Reassessment, Religion and Liberation, Rights of Women in Islam, Rethinking Issues in Islam, Islam in Contemporary World, Islam in Post-Modern World* gibi eserlerinde kurtuluş teolojisi (liberation theology) doktrinine, siyasî ve sosyal problemlere odaklanmıştır.

3. Heretik Bir Oluşum: Kādiyânîlik

Kādiyânîlik, 19. asrın müceddidi, daha sonra da vahiy ve ilhama mazhariyetinin bir yansıması olarak beklenen meshi ve mehdi olduğunu ileri süren, Allah'ın seçkin bir kulu manasında nebi vasfını kendisine yakıştıran Mirza Gulam Ahmed'in takipçilerine verilen isimdir.⁴⁹ Bu yüzden de İslam ekolleri tarafından Lahor kolu hariç (zira onlara göre Gulam müceddid, mesih veya mehdidir) heretik olarak kabul edilen bir harekettir. Gulam Ahmed iddialarını ispat etmek için *Sürme-i Çeşme-i Arya, Feth-i İslam, Tavzih-i Meram, İzâle-i Evham, Kerâmâtü'-Sâdikîn, Hamametü'l-Büşra, Nûru'l-Hak, Sirru'l-Hilâfe, İslamî Usul ke Felâsifihî, Tuhfetu'n-Nedve, Hakikatu'l-Vahy* eserlerini kaleme almıştır. Aynı geleneğe mensup Hakîm Nureddin (ö. 1914) Berahîn-i Ahmediye'yi yazmıştır.⁵⁰ Kādiyânîliğin iddialarına karşı pek çok kitap çalışması yapılmıştır. Bunlar arasında Ebu'l-Hasan en-Nedvî'nin *el-Kādiyânî ve'l-Kādiyâniyye*, Muhammed İkbâl'in *Islam and Ahmadism*, Mevdûdî'nin *Mahiye'l-Kadiyaniyye* isimli eserleri yer almaktadır. Ayrıca Senâullah Amritsârî de Kādiyânîliğin Bahailiğe dayandığını dile getirmiş, Mirza Gulâm'ın iddialarının bâtil olduğunu delillerle ortaya koymuştur. *İlhâmât-ı Kādiyâniyye, İlm-i Kelâm-ı Mirza, Akâid-i Mirza, Şehâdât-ı Mirza Mulakkab bi-Aşere Mirzaiyye, Mükâleme-i Ahmediyye* bu hususta yazdığı eserlerden bir kaçıdır.⁵¹

⁴⁸ Alam- Khan, *100 Great Muslim Leaders*, 237-240; Abdullah Ahsan, *Late Nineteenth Century Muslim Response to The Western Criticism of Islam: An Analysis of Amir Ali's Life and Works* (Montreal: McGill University, 1981), 1-2, 46; Abdullah Ahsan, "Emîr Ali, Seyyid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 123-124.

⁴⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bakılabilir: Recep Önal, "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları", *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Ekin Yay., 2018), 271-283.

⁵⁰ Mohammad Elias Burney, *Qadiani Movement: An Exposition of So-Called Ahmadiyyat*, 2nd ed. (Durban: Makki Publications, 1955), E. R. Fiğlalı, "Kādiyânîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 137-139.

⁵¹ Birışık, "Senâullah Amritsârî", 36: 503-506.

Sonuç

Hint alt kıtasının İslam'la tanışması, toplumsal, kültürel, siyasî, ekonomik ve dini hayatta mühim etkiler meydana getirmiştir. Gazneliler, Gurlular, Delhi Türk Sultanlığı, Halâciler, Tuğluk ve Lodi Hanedanlıkları ve Babürlülerle devam eden fetihlerin ardından yaklaşık yedi asırlık süreçte Müslümanlar, hayatın her alanına etki eden büyük bir kültürel ve ilmî miras oluşturmuştur.

Hindistan'daki Müslüman âlimlerin reformist düşünceler ileri sürmeye başlamalarının ilk göstergeleri Babür Hanedanlığının bölgeye hâkim olmasının ardından 16. yüzyılın sonları ile 17. yüzyılın başlarına denk gelmektedir. 17. yüzyılın sonlarına kadar Hint alt kıtasında Sünnî gelenek üzerinde Devvânî, Cürçânî, Teftâzânî ve Hayâlî tarafından İcî ve Ömer en-Nesefî'nin eserlerine yaptıkları şerh ve hâşiyeler ile dönemin ilim adamları tarafından yazılan orijinal eserler müracaat edilen temel kaynaklar olmuştur.

18. yüzyılın başlarından itibaren Babür imparatorluğunda hızlı bir çöküş sürecinin ardından Müslümanlar altına girmeye başlamıştır. Buna karşı da Firangi Mahall ve daha sonra da Medrese-i Rahimiyye muhafazakâr eğitime öncülük etmiştir. Kuzey Hindistan'da sistematik bir rasyonalist teolojinin oluşmasının ilk temellerinin Firangi Mahall tarafından atıldığını söylemek mümkündür.

18 ve 19. yüzyıllarda Hint alt kıtasında İngilizlerin askerî ve siyasî hâkimiyeti, Müslümanlar açısından siyasî, toplumsal, ekonomik ve dînî açılardan sarsıntıyı da beraberinde getirmiştir. Yaşanan olumsuzluklar karşısında ne yapılabilir sorusunun bir yansımaları olarak reform hareketleri başlamıştır. Reformistlerin referans aldığı isimler, Şeyh Ahmed Sirhindî, Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî, Şah Veliyullah'ın babası Şeyh Abdürrahim ve Şah Veliyullah'tır. Şah Veliyullah düşünce ve eserleriyle Hint alt kıtasının 18. yüzyıl ve sonrasına damgasını vuran, kendisinden sonraki bütün reform hareketlerine ilham kaynağı olan büyük bir şahsiyettir. Bu süreçte ilm-i kelâm da yenilenmenin kaçınılmaz olduğu dile getirilmiştir. Bu bağlamda Dâru'l-Ulûm Diyobend, Dâru'l-Ulûm Nedvetü'l-'Ulema, Aligarh Hareketi ve Modernist Hareket farklı perspektiflerden meselelere yaklaşım sergilemiştir. Bunlardan başka herhangi bir akıma bağlı olmayan İslam düşünürleri de bulunmaktadır. Dâru'l-Ulûm Diyobend ve Nedvetü'l-'Ulema, medrese geleneğini temsil etmektedir. Diyobend gelenekçi olup, Nedvetü'l-'Ulema modernisttir ve Diyobend'e göre daha pozitif duruş sergilemekte, gelenek ve modernite arasını uzlaştırmaya çalışmaktadır. Seyyidi Ahmed Han'ın kurduğu Aligarh Hareketi Batı ideolojisi ekseninde İslamî modernizmin temsilcisi olan rasyonalistlerdir. Modernist bakış açısına sahip Mevdûdî ve takipçileri modern, karşılaştırmalı ve bilimsel yaklaşım üzeredir. Toplumda meydana gelen değişimi göz önünde bulundurmada, argümanları Kur'an ve hadise dayanmakta olup Batı'dan etkilenmemişlerdir. Şîa da özellikle Safevî Hanedanlığının yükselişiyle birlikte Hint alt kıtasında etkisini göstermeye başlamış, Babürlülerin iktidarı

döneminde güç kaybetse de 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden canlanmışır.

18. yüzyıldan günümüze öne çıkan yaklaşımları Sünnî tarafta gelenekçiler, modernistler ve rasyonalistler, Şia tarafında ise gelenekçiler ve modernistler olarak belirtmek mümkündür. İslamî gelenek içerisinde heretik bir yapı olarak 19. yüzyılın sonlarında Mirza Gulâm Ahmed tarafından kuruluna Kâdiyânîlik de Hint alt kıtasında varlık kazanmışır. Bu hareketin ardından bazı İslam alimleri Mirza Gulâm'ın iddialarını çürütmek için eserler yazmışır.

Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde verilen kelâm dersleri dikkate alındığında, Hindistan'daki bazı İslamî üniversitelerde lisans düzeyinde sadece özet şekilde kelâm tarihi verildiğini söylemek mümkündür. Kelâm ilmi ile ilgili kapsamlı çalışmaların yüksek lisans ve doktora seviyelerinde verildiği tespit edilmiştir. Bununla birlikte Jamia Millia Üniversitesinde ise lisans, yüksek lisans ve doktora öğrencilerine dönemler halinde İslam inanç esasları, klasik ve modern kelâm ile ilgili dersler verilmektedir.

Medreseler özerk kuruluşlar olarak hizmet etmekte olup, düşüncelerini daha bağımsız bir şekilde ifade edebilirken, İslamî üniversiteler devlete bağlı olup, görüş ve düşüncelerinde siyasî erk ile çatışmamaya özen göstermektedir. Dâru'l-Ulûm Diyobend ve kendisine bağlı medreseler, genellikle 'Akâid ile ilgili eserleri derslerde okutmayı tercih ederken, Nedvetü'l-Ulemâ ise 'akâid ve kelâmı mezcetmiştir. Doktora tezlerinde klasik dönem kelâm âlimleri ve konularının çalıştırılmasından ziyade modern dönem İslam düşünürleri hakkında çalışmalar yaptırıldığı, sosyolojik kelâm diyebileceğimiz tarzda konulara yer verildiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Ahmad, Aziz. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1969.

Ahmad, Aziz. "Mevdûdî". *Türkiye İslâm Ansiklopedisi*. 29: 432-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Ahmad, Aziz- Özerverli, Mehmet Sait. "Şiblî Nu'manî". *Türkiye İslâm Ansiklopedisi*. 39: 126-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ahmad, Khawaja Jamil. *Hundred Great Muslims*. Chicago: Library of Islam, 1987.

Ahmed, Asad- Reza Pourjavady. "Theology in The Indian Subcontinent". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 606-624. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Ahsan, Abdullah. *Late Nineteenth Century Muslim Response to The Western Criticism of Islam: An Analysis of Amir Ali's Life and Works*. PhD Thesis, McGill University, 1981.

Ahsan, Abdullah. "Emîr Ali, Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Alam, Mohammad Manzoor- Zahoor Mohammad Khan. *100 Great Muslim Leaders of The 20th Century*. 1st Edition. New Delhi: Institute of Objective Studies, 2005.
- Ali, K. *A Study of Muslim Rule in Indo-Pakistan*. Dacca: Ahmad Publishing House, 1958.
- Aydın, Mehmet S. "İkbal, Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 17-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. *Religion and Thought of Shah Waliullah Dehlavi*. Revised ebook edition by Krijn Peter Hesselink and Katinka Hesselink. Leiden: Brill Academic Pub, 1986.
- Bhajiwalla, Rustom Pestonji. *Maulana Shibli and Umar Khayyam: A Faith Full of His Review of Omar Khayyam's Poems and Philosophy From Sheret Ajam*. Surat: The I. P. Mission Press, 1932.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "İslâhî, Emin Ahsen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 191-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdülhamit. "Kandehlevi, Muhammed İdris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 294-295. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. "Senâullah Amrîtsârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 503-506. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Muhammad Akbar Shah. *Ekâbir-i Ulemâ-i Diyobend*. Lahor: İdâre-i islâmiyât, n.d.
- Burney, Mohammad Elias. *Qadiani Movement: An Exposition of So-Called Ahmadiyyat*. 2nd ed. Durban: Makki Publications, 1955.
- Cole, J. R. I. *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh 1722-1859*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 1997.
- Erdoğan, Mehmet. "Şah Veliyullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 260-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Kâdiyânîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ghazi, Mahmood Ahmad. *Islamic Renaissance in South Asia 1707-1867*. Islamabad: Islamic Research Institute, 2002.
- Gleave, Robert. *Scripturalist Islam, The History and Doctrines of The Akhbârî Shi'i School*. Leiden: Brill, 2007.
- Hashmi, Syed Masroor Ali Akhtar. *Muslim Response to Western Education: A Study of Four Pioneer Institutions*. New Delhi: South Asia Books, 1989.

- Haywood, John A. "Shibli Nu'manî" *Encyclopedia of Islam*, New Ed. (1997): 9: 433-434.
- Ivanow, Wladimir. "A Forgotten Branch of The Ismailis". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. n. 1 (Jan., 1938): 57-79.
- İmâm-ı Rabbânî, Ebu'l-Berekât Ahmed Sirhindî. *İmâm-ı Rabbânî Risaleleri, Mebde' ve Me'âd-Ma'ârif-i Ledüniyye-Mükâşefât-ı Gaybiyye*. trc. Necdet Tosun. İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.
- Jaffar, S. M. *Some Cultural Aspects of Muslim Rule in India*. Delhi: Idarah-i Adabiyât-i Delhi, 1972.
- Jalbani, G. N. *Teachings of Hazrat Shah Waliullah Muhaddith Dehlavi*. Delhi: Kitab Bhavan, 1980.
- Jalbani, G. N. *Life of ShahWaliullah*. Delhi: Kitab Bhavan, 1980.
- Jones, Justin *Shi'a Islam in ColonialIndia: Religion, Community and Sectarianism*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Khalife Abdul Hakim. "Dr. Khalifa Abdul Hakim Citizen of The World". Erişim: 16 Ağustos 2018. <http://khalifaabdulhakim.com>.
- Khan, Ghazanfar Ali. *Nadwat-al-'Ulamâ' A Centre of Islamic Learning*. Aligarh: Aligarh Muslim University, 2001.
- Khan, Javed Ali. *Muhammad Shibli Nomani Life and Contributions*. 1st Edition. Azamgarh: Darul Musannefin Shibli Academy, 2004.
- Khan Mubarak Ali. *The Ulemas, Sufis and Intellectuals*. Lahore: Fiction House, 1996.
- Konukçu, Enver. "Hümâyün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 481-483. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. *A Short History on The Revivalist Movements in Islam*. Islamabad: Islamic Publications, 1963.
- Mehta, Jaswant Lal. *Advanced Study in TheHistory of Medieval India*. New Delhi: Sterling Publishers, 1980.
- Murad, Mehr Arroz. *Intellectual Modernism of Shibli Nu'mani: An Exposition of His Religious and Political Ideas*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976.
- Muztar, A. D. *Shah Waliullah, A Saint Scholar of Muslim India*. Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1979.
- Nadwi, Abul Hasan Ali. *Saviours of IslamicSpirit, ShahWaliullah*. trns. S. M. Ahmad. 1st ed. vol. IV. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications, 1993.
- Naeem, Fuad S. *Interreligious Debates, Rational Theology and The 'Ulama' in The Public Sphere: Muhammad Qâsim Nânautbî and TheMaking of Modern Islam in South Asia*. USA: Georgetown University, n.d.

- Nasr, Seyyed Vali Reza. *The Vanguard of The Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Omar, Irfan A. "Islam and The Other: The Ideal Vision of Mawlana Wahiduddin Khan". *Journal of Ecumenical Studies* 36: 3/4 (Summer-Fall 1999): 423-438.
- Önal, Recep "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları". *Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. İstanbul: Ekin Yay., 2018.
- Öz, Mustafa. "Ahmed Han, Seyyid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Öz, Mustafa. "Dihlevi, Abdülhak b. Seyfeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özervarlı, Mehmet Sait. "Şah Veliyullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 262-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özervarlı, Mehmet Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu XX. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- Lane-Poole, Stanley. *The History of The Moghul Emperor of Hindustan, Illustrated by Their Coins*. Westminster: Constable, 1892.
- Poonawala, Ismail K.- Teresa Joseph. *Biobibliography of Ismâilî Literature*. Malibu: Undena Publications, 1977.
- Qasmi, Mohammad Azam. *Molana Moh. Qasim Contribution to Islamic Thought With Special Reference to Al-Kalam*. Aligarh: Aligarh Muslim University, 1988.
- Qureshi, M. Naeem. "Hindistan Hilâfet Hareketi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Rasheed, Nighat. *Muslim Reformist Trends in 19th Century India*. Aligarh: Alisha Publications Pvt. Ltd, 2014.
- Rauf, Abdul. "Life and Works of Mawlana Amin Ahsan Islahi (1904-1997)". *Pakistan Journal of History and Culture*. Vol. XXX. No.1 (2009): 183-219.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Muslim Revivalist Movement in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Century*. Lucknow: Balkrishna Book Co, 1965.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Religious and Intellectual History of Muslims in Akbar's Reingwith Special Reference to Abu'l-Fazl (1556-1605)*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1975.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *A Socio-Intellectual History of Isnâ 'Asharî Shi'is in India*. Canberra: Ma'rifat Publishing House, 1986.
- Rizvi, Sayyid Mahboob. *History of The Dar al-Ulum Deoband*. trns. Murtaz Husain F. Quraishi. Deoband: İdara-i Ihtemam, 1981.
- Robinson, Francis. "Ottoman-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems". *Journal of Islamic Studies* 8:2 (1997): 151-184.

- Schimmel, Annemarie. *Islam in The Indian Subcontinent*. Leiden: Sang-e-Meel Publications, 1980.
- Shahabuddin, Syed. *Maulana Abul Kalam Azad Selected Speeches and Writings*. Delhi: Hope India Publications, 2007.
- Siddiqui, Abdul Hamid. "Renaissance in Indo-Pakistan Shah Waliullah Dehlavi". *A History of Muslim Philosophy*. ed. Mian Mohammad Sharif. 2: 1557-1579, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.
- Siddiqui, Iqtidar Husain. *Islam and Muslims in South Asia: Historical Perspective*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1987.
- Siddiqui, Mazhar Yaseen Mohammad. *Shah Waliullah Dehlavi An Introduction to His Illustrious Personality and Achievement*. Aligarh: Aligarh Muslim University, 2001.
- Tirmizi, S. A. I. *Maulana Azad A Pragmatic Statesman (A Documentary Study 1923-1942)*. New Delhi: Commonwealth Publishers, 1991.
- Tosun, Necdet. "Senâullah Pânîpetî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 506. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Troll, Christian W. *Syed Ahmad Khan: Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1978.
- Umar, Muhammad. *Islam in Northern India During The Eighteenth Century*. Aligarh: Aligarh Muslim University, 1993.
- Yasin, Mohammad. *A Social History of Islamic India 1605-1748*. Lucknow: The Upper India Publishing House, 1958.
- Zamir, Syed Rizwan. *Rethinking, Reconfiguring and Popularizing Islamic Tradition: Religious Thought of A Contemporary Indian Shi'ite Scholar*. PhD Thesis, University of Virginia, 2011.
- Ziauddin, Muhammad. *Role of Persian at The Mughal Court: A Historical Study During 1526 A. D. to 1707*. Quetta: University of Balochistan, 2005.
- Zilli, Ishtiyak Ahmad. "Hamîdüddin Ferâhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.



HÜKÜMLÜLERDE KADER VE KADERCİLİK

Ahmet ALBAYRAK

Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa
Associate Professor, Uludağ University Faculty of Theology, Bursa
ahmetalbayrak1@gmail.com
orcid.org/0000-0001-8293-9940

Beyza AKDÜMBEK ATAN

Yüksek Lisans Öğr., Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Graduate Student, Uludağ University, Institute of Social Science
byzkdmbk@gmail.com
orcid.org/0000-0002-2909-3234

Öz

Kader günümüzde merak edilen konuların başında gelmektedir. Yaşanan bilimsel ilerlemelere rağmen bireyler kaderden soyutlanmış bir yaşam sürdürmediğinin farkındadır. Sosyal bilimciler tarafından kader farklı perspektiflerle açıklanmaktadır. Çalışmamız farklı suçlardan hüküm alan kişilerin kader bilgisi ve fatalizm eğilimlerini konu edinmiştir. Araştırma Bursa Denetimli Serbestlik Müdürlüğü'ndeki farklı suçlardan hükümlü bulunan 114 kişi üzerinden yürütülmüştür. Mahkûm bireylerin kader bilgisi ve fatalizm eğilimleri sosyo-demografik değişkenlerle birlikte survey yöntemiyle incelenmiştir. Hükümlülerin eğitim düzeyi, ekonomik düzey, dünyaya gelmekten memnun olma durumu ve gelecek hakkındaki ümit düzeyi ile kader bilgisi arasında aynı yönde, yaş ile kader bilgisi arasında ters yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızda şiddet görme durumuna göre fatalizm arasında anlamlı bir farklılık bulgulanmıştır. İslamiyette "kader" vardır ama "kadercilik" yoktur. Kader inancı insandaki sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Zorluklarla dolu bir dünyada yaşam mücadelesi veren insana kader inancı ruhsal açıdan iyi olma hali sunar. Araştırmamız nicel değerlendirme ve nitel analizler sonucu kader ve suç ilişkisine katkı sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Kader, Fatalizm, Suç, Suçlu, Hükümlü.

DESTINY AND FATALISM IN CONVICTS

Abstract

Divine providence is one of the most intriguing topics of today. Despite the scientific progress, individuals are aware that they cannot lead a life isolated from destiny. It is explained by social scientists from different perspectives. This study focuses on the knowledge of destiny and fatalism tendencies of people who are convicted of different crimes. The research has been conducted on 114 people who are convicted of different crimes at the General Directorate Probation in Bursa. Knowledge of destiny and fatalism tendencies of convicted people have been investigated with socio-demographic variables and survey method. A direct relationship has been determined between education and economic level of convicted people as well as being happy to come to the world and being hopeful about future. An inverse relationship has been found between age and the knowledge of destiny of those people. A significant difference has been detected between the belief in fatalism and the state of violence in our study. There is destiny but not fatalism in Islam religion. The destiny belief does not eliminate responsibility of humans; rather it offers psychological wellness to people who struggle to survive in the world of difficulties. Our research aims to further demonstrate the relationship between belief in destiny and crime by means of quantitative evaluation and qualitative analysis.

Keywords: Psychology of Religion, Destiny, Fatalism, Crime, Guilty, Convict.

Atıf / Cite as: Albayrak, Ahmet - Akdömbek Atan, Beyza. "Hükümlülerde Kader ve Kadercilik". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 124-152.

Summary

Divine providence is one of the most intriguing topics of today. Despite the scientific progress, individuals are aware that they cannot lead a life isolated from destiny. It is explained by social scientists from different perspectives.

We interpret events and phenomena in our own world of understanding. We decide whether the events good or bad from our own point of view. However, what is good or bad for us is not the absolute meaning of events, it is only what we feel about them. Only Allah knows the truth. Destiny can affect every aspect of human life. How destiny is perceived has a significant impact on the meaning of events. Allah knows and appreciates all that will happen beforehand. Allah's knowledge is infinite, and it encompasses everything. Nothing can happen beyond Allah's knowledge. Everything that is necessary for our lives is created by Allah's knowledge and permission. Human is a free being that moves within certain limits. Our behaviors, words, thoughts are formed by our will. Allah has provided us with many opportunities so that we can make choices. We are responsible for every action that we choose to perform knowingly and willingly.

From time to time, the problems may cause sadness and anxiety in the individual. The belief of destiny has an effect on the individual in struggling with and overcoming problems.

A reasonable attitude towards destiny offers psychological well-being in difficult situations. We must take into consideration not only the bad things that happen to us but also the good things within the framework of divine providence. The belief in destiny leads a person to trust Allah in expecting help with overcoming his problems; therefore, in positive situations, this person does not quit taking precautions and consequently feels that he/she is not alone. The belief in destiny helps the individual with finding the meaning of life while offering him psychological well-being.

This study focuses on the knowledge of destiny and fatalism tendencies of people who are convicted of different crimes. The research has been conducted on 114 people who are convicted of different crimes at the General Directorate Probation in Bursa. The theoretical part of the research contains literature review and the practical part is composed of scales and questionnaires. Knowledge of destiny and fatalism tendencies of convicted people have been investigated with socio-demographic variables and survey method.

The young population and geopolitical position of our country have made it easier for drug traffickers to consider it a target country. In our sample group, the proportion of people who were punished for drug use is the highest. The education level of the convicts we have worked with is low. Participants are usually primary and secondary school graduates. The convicts in our sample group consist of low-income people.

Most of the convicts also have criminals in the circle of their friends. It is known that having guilty friends increases the inclination towards crime. The scale scores of male convicts with regard to the knowledge of destiny are found to be higher than the scores of female convicts. A direct relationship has been determined between education and economic level of convicted people as well as being happy to come to the world and being hopeful about future. An inverse relationship has been found between age and the knowledge of destiny of those people. A significant difference has been detected between the belief in fatalism and the state of violence in our study. The convicts that we interviewed have been going through a certain program with Probation Directorate in order to pay the price of the crime they have committed and to be brought back to society. Our research aims to further demonstrate the relationship between belief in destiny and crime by means of quantitative evaluation and qualitative analysis.

Even though the causes of a crime are complex, it is necessary to evaluate the perpetrator in integrity. If we try to understand the perpetrators of a crime not in a single sense, but in the course of time, we can identify many interrelated psychological, sociological and moral factors that lead to that crime. Individuals commit crimes not because of their destiny, but because of their choices. The uncertainty of our future within the limits of our destiny is known only by Allah. We must try to give direction to our will in accordance with Allah's commands and prohibitions.

Allah's knowledge and a person's actions are different concepts. The convicts in our study did not commit crimes because Allah knows. Allah knew in advance that they would commit a crime. Among the created beings, there is a special position for human beings, who possess reason and will. The individual who is given physical and mental abilities is responsible for his behaviors that he has performed using his mind and will. People are given the opportunity to choose their own preferences. As we have the opportunity to make choices, we are responsible for our actions. We will be rewarded and punished for every act we do with our own will. Allah has provided humans with options, and what to do with those options is at the hands of the human.

There is destiny but not fatalism in Islam religion. The destiny belief does not eliminate responsibility of humans; rather it offers psychological wellness to people who struggle to survive in the world of difficulties.

Giriş

Her varlığın kendine özgü bir kaderi vardır. Yaratılan varlıklar arasında özel bir konumu olan insanın kaderi de iyiyi ve kötüyü yapabilecek donanımda yaratılmış olmasıdır. Günümüzde yaşanan bilimsel ilerlemelere rağmen bireyler kaderden soyutlanmış bir yaşam sürdüremediğinin farkındadır. Davranışlarında tamamen özgür olduğunu iddia eden kişiler bile başlarına kontrolleri dışında kötü bir şey geldiğinde kadere atıf yapabilmektedir. Çünkü kaderin insan psikolojisinde zorluklarla başa çıkma noktasında rahatlatıcı bir etkisi vardır. Kader insan yaşamının her alanına etki edebilmektedir. Zorunlu kader olan doğum, ölüm, ırk vb. önceden belirlenmiştir ve bireyin bunları değiştirme imkânı yoktur. Her insanın kaderi birbirinden farklı olduğu gibi kadere karşı göstermiş olduğu tutumlar da birbirinden farklılaşmaktadır. Birbirinden farklı kader algıları İslamiyette çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İnsanın akıl ve irade sahibi olarak yaratılmasına ilaveten aynı zamanda zorunlu bir varlık olması, insan davranışının temellendirilmesi doğrultusunda fikir ayrılıkları yaşanmasına neden olmaktadır. Kader konusu yalnızca İslam düşünürlerinin değil aynı zamanda diğer dini görüşleri benimseyen birçok düşünürün de dikkatini çekmiştir. Kader algısı yaşanan çevre, alınan eğitim, aile ve kişilik özellikleri gibi faktörlerden dolayı farklılaşmaktadır. Allah'ın yaratması ve bilgisi ile insanın özgürlüğü arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesi farklı görüşlerin ortaya çıkma sebeplerindedir.

Atasözü, deyim gibi dilin kalıplarına da yerleşmiş olan kader, insanın daha çok kötü zamanlarda sorumluluğu üstünden atabilmek için başvurduğu savunma mekanizması olmuştur. Bireyler yaşadıklarını anlamlandırabilmek için kader doktrinine gönderme yapar. Yaşamımız boyunca sorun veya sorunlarla karşılaşabiliriz, önemli olan bu sorunlara kendimize ve çevremize zarar vermeden çözüm üretebilmektir. Ruhsal ve fiziksel durumumuza göre yaşadığımız olaylara tepki vermekteyiz. Ölümlü olduğumuzu bilmemiz veya sevdiğimizimizin ölümlü olduğunu kabul etmemiz bile hayatımız boyunca yaşamak zorunda olduğumuz trajedilerin başında gelir. Kişiler doğal afet, ölüm, kaza gibi beklenmedik trajik olaylar karşısında kader, Allah gibi aşkın öğelere daha fazla başvururlar.

Literatürde insanların kaderi nasıl algıladıkları ve kader inancının hayatlarında nasıl bir öneme sahip olduğuna dair çalışmaların olması, halk arasında kader mahkûmu denilen suça karışmış kişilerin kader konusunda ne düşündüklerine dair bir çalışmanın yok denecek kadar az olması bizi böyle bir araştırma yapmaya sevk etmiştir. Araştırmamızın konusu olan “Mahkûm Bireylerde Fatalistik Düşünce” konusunda yapılmış doğrudan bir çalışma bulunamamıştır. Kader inancı ile ilgili yapılan çalışmalardan bazıları ise;

Kahveci (2001) “Yardım Arama Davranışları ile Fatalistik Düşünce ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin Araştırılması” adlı yüksek lisans çalışması Karadeniz Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Mühendislik-Mimarlık Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencileri olmak üzere toplam 420 kişi üzerinden yürütülmüştür. Çalışmada kader bilgisi ve

fatalizmin yardım aramayı ihtiyaç olarak görme açısından önemli olduğu belirlenmiştir. Fatalistik düşünceye sahip olanlarda dışsal odaklılık ve dışsal yardım arama tutumu tespit edilmiştir. İçsel odaklı kişilerin problemlerini kendi içlerinde çözümlenmeye çalıştığı, problemlilikleri kendilerini zorlayınca profesyonel yardıma başvurduğu ortaya çıkmıştır.

Kandemir (2006), “Kader İnancının Psikoterapik Açıdan Fonksiyonu” adlı yüksek lisans çalışması Erzurum’da 9 farklı meslek grubundan toplam 400 kişi üzerinden yürütülmüştür. Örneklem grubunun kader algıları ve dindarlık düzeyleri arasında aynı yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ehli Sünnet kader algısına sahip olanların Mu’tezile ve Cebriye kader algısına sahip olanlara göre içsel dini motivasyon seviyeleri daha yüksek olduğu belirtilmiştir. Kader inancı zayıf olan kişilerin ruh sağlığı, kader inancı yüksek olanlardan daha düşük seviyede olduğu tespit edilmiştir.

Bayraktar (2007), “Dua-Kader İlişkisi” adlı doktora çalışması dua ve kader kavramlarının semantik tahliline dayanmaktadır. İletişim Allah’tan insana vahyle, insandan Allah’a dua aracılığıyla sağlanır. İnsan-Allah iletişimi söz konusu olduğunda duanın etkin bir rol oynadığı belirtilmiştir. Duanın, fatalist anlayışın karşı kutbunda yer aldığı görüşü ortaya konmaktadır.

Batman (2008), “Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü” adlı yüksek lisans çalışması Malatya ve Kahramanmaraş’ta Kur’an Kursu’na giden toplam 30 kadın üzerinden yürütülmüştür. Sosyo-demografik özellikleri birbirinden farklı kadınların kadere yükledikleri anlamların benzer olduğu tespit edilmiştir. Kadınların karşılaşılan sorunların üstesinden gelmek için kader inancından destek aldıkları belirtilmiştir.

Kartopu (2012), “Kaygının Kader Alguları ile İlişkisi” adlı doktora çalışması Kahramanmaraş’taki Kahramanmaraş Otelcilik ve Turizm Meslek Lisesi, Erdem Beyazıt Anadolu Lisesi ve İmam Hatip Lisesi’ndeki toplam 376 öğrenci ve öğretmen üzerinden yürütülmüştür. Kadere kısmen atıf yapanların, kadere atıf yapmayanlara ve kadere tamamen atıf yapanlara göre kaygı düzeyinin daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Cinsiyet durumuna göre, kadınların erkeklere göre daha fazla kadere atıf yaptıkları, okul türüne göre İmam Hatip Lisesi öğrencisi ve öğretmenlerinin, Anadolu Lisesi ve Meslek Lisesi öğrencisi ve öğretmenlerine göre kadere daha fazla atıf yaptıkları belirtilmiştir. Öznel sağlık algısının iyi olanların kadere daha az atıf yaptığı ortaya çıkmıştır.

1. Metodoloji

1.1. Problem ve Amaç

Bu araştırmada dezavantajlı gruplardan biri olan mahkûm bireylerin hayata tutunma, olumsuzluklarla başa çıkma konularında kader inancının hayatlarında nasıl bir rol oynadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmamız nicel değerlendirme ve nitel analizler sonucu kader ve suç ilişkisine katkı sunmayı hedeflemektedir. Araştırmamızda kader inancının mahkûm bireylerin işlemiş

oldukları suçun sonucunu üstlenme noktasında nasıl bir etkiye sahip olduğu analiz edilmeye çalışılacaktır.

Suç olgusu her zaman tüm toplumların önemli problemlerinden biridir. Dünyada olduğu gibi ülkemizde de suçlu sayısı ve suç oranları artış göstermektedir. Bu durum bize toplumda daha fazla suçlu olduğunu gösterir. Çalışmamızın temel problemi halk arasında “kader mahkûmu” olarak adlandırılan hükümlü bireylerin kader bilgisi ve fatalizm eğilimleri arasındaki ilişkidir. Çalışmamızda mahkûm bireylerin kader bilgisi ve fatalizm eğilimlerini saptayarak sosyo-ekonomik değişkenler ile arasındaki ilişki değerlendirilmeye çalışılmıştır.

1.2. Evren, Örneklem ve Metot

İşlemiş olduğu suçtan dolayı Türkiye’de hüküm giyen bireyler evrenimizi oluştururken; Bursa Denetimli Serbestlik Müdürlüğü’nde farklı suçlardan hükümlü bulunan 114 birey örneklem grubumuzu temsil etmektedir. Ceza ve Tevkif Evleri Genel Müdürlüğü, Denetimli Serbestlik Daire Başkanlığı’ndan alınan verilere göre 2018 yılının Temmuz ayında 341.631 yetişkin, 12.118 çocuk olmak üzere toplam 353.749 kişinin takip ve denetimi yapılmaktadır.

Araştırmamız için gerekli olan bilgiler, örnekleme oluşturan hükümlülerin doğrudan kendilerinden alınmıştır. Araştırmanın bağımlı değişkeni olan hükümlülerin kader bilgisi ve fatalizm ile ilgili düşünceleri hakkında veri toplamak amacıyla Öğretim Görevlisi Harun Kahveci ve Prof. Dr. Yaşar Özbay tarafından 2001 yılında hazırlanan toplamda 20 maddeli ölçek kullanılmıştır. Araştırmada bağımsız değişken olarak ele alınan “cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, ekonomik düzey, aileden şiddet görme durumu, suç türü, alkol veya uyuşturucu madde kullanma durumu, dünyaya gelmekten memnuniyet ve gelecek hakkındaki ümit düzeyi” gibi demografik değişkenlerin analiz edilmesi için araştırmacı tarafından hazırlanan “Sosyo-Demografik Yapı Anketi” kullanılmıştır. Fatalizm Ölçeğinin güvenilirliği iç tutarlılık yöntemi Cronbach’s Alpha’yla incelenmiştir. Güvenirlik katsayısı .762 olarak bulunmuştur. Ölçek güvenilirliği iyi olarak ifade edilebilir. Kader Bilgisi Ölçeğinin güvenilirliği iç tutarlılık yöntemlerinden Kuder Richardson-21 yöntemiyle incelenmiştir. Güvenirlik katsayısı .60 olarak bulunmuştur. Ölçek güvenilirliği orta düzey olarak nitelendirilebilir.

Verilerinin hem girilmesinde hem de verilerin istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS v.22 programı kullanılmıştır. Bilgilerin analizinden elde edilen sonuçlar, araştırmanın denencelerinin yorumlanmasında kullanılmıştır.

Verilerin normal dağılım uygunluğu Shapiro Wilks testiyle test edilmiştir. Veriler normal dağılım göstermediği için non-parametrik istatistiksel testler kullanılmıştır. Gruplar arası karşılaştırmalar Kruskal Wallis, Mann Whitney testiyle yapılmıştır. Değişkenler arasındaki ilişkiler Spearman Korelasyon katsayısıyla incelenmiştir. Veriler normal dağılmadığı ve non-parametrik testler kullanıldığı için tanımlayıcı istatistikler Medyan(minimum-maksimum) olarak verilmiştir. İstatistiksel anlamlılık düzeyi olarak $\alpha=0.05$ olarak alınmıştır.

Tablo 1: Örneklemin Mahkûmiyetine Sebep Olan Suç Türüne Göre Dağılımı

Mahkûmiyete Sebep Olan Suç	n	%
Cinayet	2	1,8
Uyuşturucu	36	31,6
Yağma ve Gasp	10	8,8
Kaçakçılık	7	6,1
Hırsızlık	29	25,4
Yaralama	23	20,2
Cinsel Suçlar	7	6,1
Diğer	-	-
Toplam	114	100

Tablo 1’de 114 hükümlünün işledikleri suçlar verilmiştir. Örneklem grubunun suç türleri “cinayet, uyuşturucu, yağma ve gasp, kaçakçılık, hırsızlık, yaralama, cinsel suç, diğer” olmak üzere 8 gruba ayrılmıştır. Mahkûmlardan 2’si (%1,8) “cinayet”, 36’sı (%31,6) “uyuşturucu”, 10’u (%8,8) “yağma ve gasp”, 7’si (%6,1) “kaçakçılık”, 29’u (%25,4) “hırsızlık”, 23’ü (%20,2) “yaralama”, 7’si (%6,1) “cinsel suç”tan hüküm almıştır. Örneklem grubumuzda en fazla uyuşturucu suçundan hüküm alan kişiler bulunmaktadır. Dünyada olduğu gibi ülkemizde de uyuşturucu kullanımı her geçen gün artmaktadır. Uyuşturucu madde kullanmak ve ticaretini yapmak insan sağlığına vermiş olduğu zarar ve suçu işlemeyi kolaylaştırması açısından yasal otoriteler tarafından suç kategorisinde değerlendirilmektedir. Uyuşturucu maddeye ulaşımın kolaylığı ve ailelerdeki “benim çocuğum yapmaz” önyargısının vermiş olduğu denetim yetersizliğinin uyuşturucu kullanımını artırdığı öngörüsündeyiz. Örneklem grubumuzda uyuşturucudan sonra en fazla suç oranı hırsızlık olduğu saptanmıştır. Yaşam pahalılığı ve maddi imkânsızlıkların haksız kazanç sağlamayı engelleyemediği gibi daha önce hüküm giyen birinin istihdam edilmesindeki yetersizliklerden dolayı hırsızlık suç oranının yüksek olduğu öngörüsündeyiz.

2. Araştırmanın Teorik Çerçevesi

2.1. Kader

Arapça bir kelime olan Kader, Allah’ın ezelden ebede kadar olmuş ve olacak olan şeylerin zaman ve mekânını, sıfatlarını ve her türlü özelliklerini bilip ezelde de o surette takdir etmesidir.¹ Allah’ın olmuş ve olacak olanı önceden bilip, takdir etmesi onun ilmidir. Allah’ın ilmi her şeyi kuşatır. Hiçbir şey Allah’ın ilmi dışında

¹ Şinasi Gündüz, “Kader”, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 1: 208.

gerçekleşmez. Allah'ın ilmi insanların eylemlerini zorunlu olarak işledikleri anlamına gelmez.

Kader neyin, ne zaman, ne şekilde olacağını Allah tarafından önceden bilinmesi ve takdir edilmesidir. Allah'ın önceden bildiği bu olayların zamanı geldiğinde yaşanması da kazadır. Kur'an'da makro ve mikro alemdeki her şeyin genel bir düzeninin olduğu ve her şeyin bir ölçü dahilinde işlediği bildirilmektedir. Dünyanın kendi eksenini ve güneşin etrafında dönmesi, mevsimlerin oluşması, doğum ve ölümün her canlı için geçerli olması, her ağacın kendi meyvesini zamanı gelince vermesi evrendeki düzen ve ölçünün ispatıdır. Allah evren ve insan için bir düzen belirlemiş, kurallar koymuştur.

İnsanın kaderini ailesi, ülkesi ve diğer milletler etkilemektedir. Allah insana aklını kullanarak kaderini yönlendirme imkânı vermiştir. Allah'ın göndermiş olduğu peygamber ve kitap, insana kaderini yönlendirmesi için rehberdir. Allah'ın izni dahilinde insan kaderini yönlendirebilir. Birey, akıl ve iradesini kullanarak kaderini belirlemekte özgürdür.

2.1.1. İslamiyette Kader Anlayışı

İslamiyet'in ilk dönemlerinde kader konusunda fikir ayrılıkları yaşanmamıştır. Hz. Ömer döneminde kader ve insan iradesi birbirini destekler kontekste kullanılmıştır. Allah'ın olmuş ve olacak olan her şeyi bilmesi, insanın kendi seçimleri sonucu iyiye ve kötüye yönelmesine engel teşkil etmez.

Kader kavramının fatalist yorumu, peygamberin vefatının ardından yaşanan Hz. Ali dönemindeki siyasi tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Hz. Ali döneminde ortaya çıkan siyasi çekişmelerde Hariciler adı verilen bir grup ortaya çıkmıştır.² Kader konusunda bu dönemde cebri anlamda yorumlar olmuştur.³ Emevi iktidarı zamanında insan iradesinin üzerinde bir güç olarak yorumlanan kader, siyasi çıkarlar doğrultusunda fatalist anlamda kullanılmıştır. Emevi hükümdarları yaptıkları zulümleri halka açıklarken kötülük yapmalarının iki açıdan kader olduğunu savunmuşlardır. Emevi yönetiminin kaderi zalim olmaktır, halkın kaderi ise mazlum olmak, boyun eğmektir.⁴

Kur'an'da insanın iradesinden bahseden ayetler olduğu gibi bireyin zorunlu bir varlık olduğunu vurgulayan ayetlerin de olması kader konusunun farklı yorumlanmasına neden olmuştur. "Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır." (es-Sâffât 37/96), "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır ve yücedir." (el-Kasas 28/68), "Savaşta onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla

² Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 309-310.

³ Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992), 310.

⁴ Cihat Tunç, *Sistematik Kelam* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994), 175.

bilendir.” (el-Enfâl 8/17) gibi ayetler Allah’ın mutlak hamiyetinden bahsederken; “Hiç kimse, yapmakta olduklarına karşılık olarak, onlar için saklanan göz aydınlıklarını bilemez.” (es-Secde 32/17), “Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin, kullara (zerre kadar) zulmedici değildir.” (el-Fussilet 41/46) gibi ayetler de insanın iradesine değinmiştir.

İslam düşüncesinde farklı mezheplerin ortaya çıkmasına neden olan kader konusunda tartışmalardan biri de, insanın yapmış olduğu davranışın öznesinin kim olduğudur. Cebriye Mezhebine göre, insanın hiçbir şeyden kaçınma imkânı yoktur. “Ne kadar çalışılırsa çalışılsın meydana gelecek bir şey önlenemeyeceği gibi, meydana gelmeyecek olan bir şey de meydana getirilemez.”⁵ Cebriye insanın davranışlarında mecbur olduğunu, kendine has bir gücü ve iradesi olmadığını ifade etmiştir.⁶ Hz. Muhammed kadere imanın gerekli olduğunu ama kader konusunun derinlemesine incelenmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Çünkü kadere iman Allah’ın ilmine, iradesine ve takdirinin tecelli etmesine imandır. Bu meseleye dalmak ise münakaşaya, fikir ayrılığına ve mezhep çatışmalarına sebep olacağı için peygamberimiz tarafından yasaklanmıştır.⁷

İslamiyette kader inancı insandan aklını kullanıp çalışması buna ilaveten Allah’tan da yardım istemesi gerektiği anlayışına dayanmaktadır. Kulun kendisine sunulan imkân ve olanaklara sahip olduktan sonra kibirlenip, tedbiri elden bırakmaması gerekir. Kişi her şeye kendi çabasıyla ulaşamayacağı için Allah’a güvenip ondan yardım beklemelidir. Olumsuz bir durumla karşılaştığında ise umudunu kaybetmeyip Allah’ın takdiri buymuş diyerek sabırla hareket etmesi gerekmektedir.

2.1.2. İslamiyetteki Farklı Kader Algıları

Yalnız İslam değil Hıristiyan ve Yahudi mezheplerinin de oluşmasında etkili olan kader konusu üzerinde insanlar sürekli düşünmektedir. Olay ve olguların öznesinin açıklaması farklı kader algılarına göre yapılır. Bu ölçüde İslamiyette Cebriye, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnet’in birbirinden farklı yaklaşımlara sahip olduğu görülmektedir.

Cehm b. Safvan’ın (696-745) öncülüğünü yaptığı Cebriyeye göre, her şey önceden tasarlanmıştır, kul eylemlerinde mecburdur. “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Muhakkak ki Allah alîmdir, hakîmdir.” (el-İnsân 76/30). Bu düşünceye göre her şeyin yaratıcısı olan Allah insan davranışlarını da yaratmaktadır. Davranış oluşumunda insan yetki sahibi değildir.

Cebri görüşü benimseyenler Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığını, aksinin Allah’a eksiklik yakıştırmaması olduğunu kabul etmektedir. Cebri savunular, Allah’ı bu noksanlıktan tenzih etmek için rızık, ecel, amel ve hatta kula ahirette verilecek

⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2015), 270.

⁶ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1988), 285.

⁷ Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, trc. Sibgatullah Kaya (İstanbul: Harf Yayın İletişim, 2004), 136-138.

karşılığın bile belirlenmiş olduğunu iddia etmektedirler.⁸ Cebri görüşe göre insanın seçme özgürlüğü yoktur. Her şey önceden belirlenmiştir. İnsan önceden belirlenmiş bu eylemleri yapmaya mecburdur.

Cebri görüşteki kader inancına sahip olan birey hiçbir olay ve davranışın kendi imkânı dahilinde gerçekleşmediğini düşünür. Olacak olanın önüne geçilemeyeceği düşüncesi kişinin olumsuz durumlar karşısında mücadeleyi elden bırakmasına neden olabilir. Başa gelenler önceden bellidir ve olacak olana müdahale edilemez. Bu durumda insanlar kendilerini olayın akışına bırakarak çaba göstermeyecektir. Geçmiş, bugün ve gelecekteki olayların önceden belirlendiği düşüncesi insanı edilginleştirir. Kabul edilmiş başarısızlıklar, hayatta karşılaşılan olumsuz durumlarla mücadele etmeyi zorlaştırır.

Kaderi inkar ettiği için kaderiye diye isimlendirilen bir grupta, “Biz insana yolu gösterdik, ister şükredici olsun, ister nankör.”(ed-Dehr 76/3) gibi ayetleri referans alarak Cebriyye’nin zıddı olan bir görüş ortaya koymuşlardır. Kaderiyye’ye göre; kul muhayyerdir, kendi işi kendisine bırakılmıştır, istediğini yapar, hatta Rabb’inin murad etmediği şeye bile muktedirdir.⁹

Emevi Cebriyeciliğine bir tepki olarak doğan Mu’tezile ekolü siyasi yöneticilerin mevcut uygulamalarına karşı çıkmıştır. Mu’tezile ekolünü savunanlar Kur’an’a akılcı bir şekilde yaklaşır. Mu’tezile ekolü olayların önceden tayin ve tespit edildiğine karşı çıkmaktadır. Kur’an’dan kendi düşüncelerini destekleyen ayetleri ön plana çıkarıp, kaderi reddetmişlerdir. Cebriyenin bütün sorumluluğu Allah’a yükleyen yaklaşımına karşı çıkan Mu’tezile kelamcıları, insanın sınırsız bir irade hürriyetine sahip olduğunu ve kendi fiillerini kendisinin yarattığını iddia ederek ilahi kaderi inkar noktasına ulaşmıştır. Mu’tezilenin ilahi kaderi inkar etmesinin temel nedenlerinden birisi, kötü davranışların yaratıcısının Allah olamayacağına yönelik yorumlarıdır. Çünkü kötüyü yaratmak kötü olduğu gibi, çirkin ve kötü olan şeyleri irade etmek de kötüdür. Halbuki Allah’a kötülük izafe edilemez.¹⁰ İnsanın irade sahibi olarak yaratılması Allah’ın sıfatlarında bir eksikliğe neden olmaz. Allah insanı sınamak için sorumluluk vermiş ve onu irade sahibi olarak yaratmıştır. Kul, fiillerinin yaratıcısıdır. Allah kulun fiilini yaratmaz. Eğer kulun fiilini Allah yaratmış olsaydı, o zaman kul yaptıklarından dolayı ceza veya sevap almaya hak kazanamazdı.¹¹

“Başınıza gelen herhangi bir musibet ellerinizle, işlediklerinizden ötürüdür.” (el-Şûra 42/30) gibi ayetlerle düşüncelerini temellendiren Mu’tezile ekolü düşünürleri insanın başına gelen iyi ve kötü her şeyden insanın kendisini sorumlu tutmuştur. Onlara göre Allah insana iyiyi kötüden ayırt edebilmesi için akıl vermiştir, insanı özgür bırakmıştır, eylemlerine müdahale etmez. Mu’tezile insanın davranış ve seçimlerinde tamamıyla özgür olduğunu savunur.¹² İnsanın gayesi Allah

⁸ Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, trc. İsa Doğan (İstanbul: Bayrak Yayın, 1989), 68-69.

⁹ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1988), 286.

¹⁰ Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 30. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 104-114.

¹¹ Seyfullah Coşkun, *Kader Anlayışının 15-18 Yaşlar Arasındaki Gençlerin Tutum ve Davranışlarına Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002), 16.

¹² Süleyman Uludağ, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*, 6. Baskı (İstanbul: Dergah Yayınevi, 2013), 232.

tarafından tesbit edilmiş olmasına rağmen, bu hedefin gerçekleştirilmesini Allah, insana bırakmıştır. Amacı gerçekleştirip gerçekleştirmemekte insan serbest bırakılmıştır. İnsana bu hürriyeti Allah vermiştir.¹³

Kur'an'da insanın iradesini vurgulayan ayetler olduğu gibi, Allah'ın mutlak hâkim olduğunu belirten ayetler de vardır. Ayetlerin anlamına bütüncül yaklaşılmadığında fikir ayrılıkları oluşabilmektedir. Kur'an'ı açıklayan kişiler zaman zaman kendi düşünce ve ön yargılarını da yorumlarına dahil etmişlerdir. Bundan dolayı ayetlerden Cebri veya Mu'tezile çıkarımlar yapmak mümkün olmuştur.

Her şeyin yaratıcısı Allah olmasına rağmen Kur'an'da insan davranışları yine insana dayandırılmıştır. İnsan davranışlarının insanın irade ve isteği doğrultusunda yaratıldığını ileri süren Ehl-i Sünnete göre kader hakır ve insan herhangi bir davranışa zorlanmamaktadır.¹⁴

Ehl-i Sünnette her şeyi kaderci perspektifte değerlendiren veya her şeyin ölçüsünün insan olduğu görüşü yoktur. Evrendeki her şey Allah'ın koymuş olduğu yasalara göre belli bir düzen içerisinde işler. Her şeyin belli bir ölçüsü vardır. İnsanın elinde olan şeyler olduğu gibi imkânı dışında olanlar da vardır. İnsanın iradesi Allah'ın iradesine tâbidir. Külli irade insana seçim yapabilme imkânı sunarken cüz-i irade insana seçtiği eylemi uygulama imkânı verir. İnsanın iradesi Allah'ın izni doğrultusunda olmaktadır. Ehl-i Sünnete göre Allah olmuş ve olacak her şeyi bilmektedir. İnsan eyleme geçmeden önce de Allah o davranışı bilmektedir. Bununla beraber Allah yine de insana seçim yapabilme özgürlüğü vermiştir.

Ehl-i Sünnette insanların yaptığı şeylerde Allah'ın bir ön bilgisinin olduğu, fakat söz konusu ilahi bilginin insanın iradesini yok etmediği, bu durumun da insanın hürriyetine aykırı olmadığı düşüncesi vardır. Ehl-i Sünnete göre Allah şahadet âlemini de, gayb âlemini de; geçmişi de geleceği de bilir.¹⁵ İnsan yapıp etmelerinde temelde hürdür. Ancak insan fiillerinin yaratıcısı değil yapıcısıdır.¹⁶

Her şeyin yaratıcısı Allah olmasına rağmen Kur'an'da insan davranışlarının yine insanlara isnat edilmesine dayanarak, insan davranışlarının insanın irade ve isteği doğrultusunda yaratıldığını ileri süren Ehl-i Sünnete göre kader hakır ve insan herhangi bir davranışa zorlanmamaktadır.¹⁷ "Dünyada meydana gelmiş ve gelecek olan her şey Allah'ın ilmi, dilemesi, takdiri ve yaratması ile olur, yani her şeyin bir kaderi vardır. İnsanların özgür iradeleri ile seçecekleri şeyleri, nerede ve ne şekilde seçeceklerini Allah'ın bilmesi, bu bilgisine göre irade etmesi ve bu iradesine göre takdir buyurup, zamanı gelince kulun seçimine göre yaratmasıdır Bu durumda,

¹³ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 2. Baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 2005), 31.

¹⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İzmir: Damla Yayınevi, 1988), 111.

¹⁵ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi* (İzmir: Damla Yayınevi, 1988), 287.

¹⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 24.

¹⁷ Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 54.

Allah'ın ilmi, kulun seçimine bağlı olup, Allah'ın ezelde bir şeyi bilmesinin, kulun iradesi ve tercihi üzerinde zorlayıcı bir etkisi yoktur.¹⁸

İnsanın sorumlu bir varlık olmasının nedeni davranışlarında özgür bırakılmasıdır. İnsanın fiillerini, Allah'ın onda yarattığı bir kudretle yapması ve bu fiillerde Allah'ın doğrudan bir rolünün bulunmaması, ilahî zâta bir eksikliğe yol açmaz. Çünkü Allah, kudretin nihai nedenidir.¹⁹

Hayrı ve şerri yaratan Allah'tır fakat Allah'ın kötü davranışlara rızası yoktur. İnsanın kendi isteği dışında gelişen kötü durumlarda bireysel veya toplumsal gizli hikmetler bulunabilir. Ehl-i sünnete göre kul elinden geleni yapar ama sonucunu Allah'tan diler, tevekkül eder. Allah şüphesiz daha iyi bildiği için kulun isteğini her zaman gerçekleştirmeyebilir. İnsan bu durumda ümitsizliğe kapılmayarak olumsuz sonuçlanan eylemlerinde bir anlam arayacaktır. İlahi iradenin var olduğunu bilmek olumsuzluklar ve zorluklar karşısında kişinin ümitsizliğe düşmesine engel olur.

Evrendeki her şey Allah'ın ilmi ve takdiri sonucu meydana gelmektedir. Her şeyin kendine özgü bir kaderi vardır. Zamanlı bir varlık olmayan Allah, vuku bulmamış bir şeyi vuku bulmuş olarak değil, vuku bulacak olarak bilmektedir.²⁰ Allah insana iyiyi ve kötüyü seçebilme imkânı vermiştir. Özgürlüğün olabilmesi için çeşitli imkânlar da olmalıdır. Hürriyet, insana Allah tarafından verilmiş bir haldir.²¹

Kur'an'da geçen; "İnsana kötülükten sakınma yeteneği verilmiştir." (eş-Şems 91/8), "Herkes kendi yaptığının hesabını verecektir." (et-Tûr 52/21), ayetlerindeki gibi birçok ifadeden, insanın iyi ve kötüyü seçme iradesinin olduğu, karar verdiği yönde davranma hürriyeti olduğu anlaşılmaktadır.²²

Cebri veya fatalist anlamda kader anlayışı Kur'an'ın anlam bütünlüğüne ters düşer. İnsan iyi ve kötüyü ayırt edip yapabilme özgürlüğünde yaratılmıştır. Ehl-i Sünnet kader anlayışında insan Allah'a hem sorumlu kılınmıştır hem de davranışlarında özgür bırakılmıştır. Kulun yaratılması başka şey, davranışlarının oluşması başka şeydir. Hangi davranışın ne zaman yapılacağını önceden bilmek Allah'ın ilmidir. İnsana akli veren Allah'tır yine insandan düşünmesini isteyen de Allah'tır. Dünyayı imar etmekle görevlendirilmiş olan insanın davranışındaki sorumluluk kendisine aittir. Her şeyi yaratmış olan Allah davranışın da yaratıcısıdır ama onu gerçekleştiren insandır. Çalışmamızdaki çeşitli suçlardan hükümlü bulunan kişilerin hangi suçu ne zaman, ne şekilde işleyeceğini mutlak ilim sahibi olan Allah önceden bilmektedir. Allah'ın bilmesi hükümlülerin bu suçları işlemesinde herhangi bir zorlayıcılık olduğu anlamına gelmez.

¹⁸ Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 30. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 108.

¹⁹ Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 246.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 4: 63.

²¹ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 2. Baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 2005), 54.

²² Ramazan Altıntaş, "Kelami Epistemolojide Akıl Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2001):113.

2.2. Fatalizm

Fatalizm (fatalism, yazgıcılık, kadercilik, cebriye) kelimesinin aslı, ezeli değişmez söz anlamına gelen "Fatum"dur. Yazgıcılık/fatalizm, yaşamda olup biten her şeyin önceden doğaüstü bir gücün istenciyle belirlendiği; önceden belirlenmiş olan alinyasınının değişmeyeceği inancıdır. Bu öğretiyi bireye özgürce seçme ve seçeneğini belirleme olanağı tanımaz. Bu anlayışa göre, önceden belirlenen düzenlemeye karşı tedbir almanın yararı yoktur.²³

Kadercilikte olayların akışı kadere bağlıdır ve biz bunları bilemeyiz. Kader, transendental ve bilinmez bir kuvvet tarafından yazılır. Kaderin temeli transendental olduğu için kader ile mucize bir ve aynı şeydir.²⁴

Fatalizm ile cebriyedeki kader anlayışı insana seçme özgürlüğü bırakmaz. Fatalizme göre eylemlerinde mecbur olan insanda irade özgürlüğü yoktur. Her şey önceden tespit edilmiştir ve insan tespit edilen bu eylemleri işlemeye mecburdur. İnsan zorunlu bir varlıktır. Zorunluluk ise bir şeyin olduğundan başka bir şey olamaması durumudur. Fatalist anlayışta sorumluluğu en yüce olana yükleme düşüncesi vardır. Fatalizme göre insan, seçimlerinden dolayı değil, Allah öyle belirlediği için olumsuz sonuçlarla karşılaşır. Özgürlük ve irade fatalist anlayışta bireyin bir özelliği değildir.

2.3. Özgür İrade

Özgürlük, "kişinin kendi kendisini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesi durumudur."²⁵ Eylemlerinde engellenmemiş veya zorlanmamış olan insan kendi seçimlerini özgürce uygulayabilir. Özgürlük, içerisinde seçmeyi barındırmaktadır.²⁶ İnsan özgürlüğünün en temel sebebi insanın sorumlu bir varlık olarak yaratılmasıdır. Kur'an'ı Kerim'de özgürlük meselesi, metafizik bir konu olarak değil, ahlaki bir konu olarak ele alınmıştır.²⁷

İrade insanın yapmak veya yapmamak imkânına sahip olduğu çeşitli davranış biçimlerinden birini bilinçli olarak seçmeye veya yapmaya karar verme yeteneğidir.²⁸ Allah tarafından yaratılan insan davranışlarında özgür bırakılmıştır. Sorumlu bir varlık olan insan sorumluluğu oranında özgürdür. Doğum, ölüm, cinsiyet, aile vb. gibi unsurlarda kişinin seçme özgürlüğü yoktur. İnsanın dünyaya gelişi kendi isteği dahilinde olmadığı gibi patolojik bir durum olan intihar dışındaki ölümünde de tercih hakkı bulunmamaktadır. Mutlak irade sahibi

²³ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an Açısından Fatalizm", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1/1 (Haziran 2008): 88-89.

²⁴ Georges Gurvitch, *Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans*, trc. Nurettin Şazi Kösemihal (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 10.

²⁵ Ahmet Cevizci, "Özgürlük", *Felsefe Sözlüğü*, 7. Baskı (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 1: 1234.

²⁶ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, 2. Baskı (Ankara: Vadi Yayınları, 2005), 19.

²⁷ Muhammed Draz, *Kuran Ahlakı*, trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 3.

²⁸ Harun Kahveci, *Beş Faktör Beş Faktör Kişilik Özellikleri, Yardım Arama Davranışları ve Fatalistik Düşünce Arasındaki İlişkilerin Araştırılması* (Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2001), 50.

Allah'tır. İnsanın iradesi Allah'ın iradesiyle sınırlandırılmıştır. Allah'ın iradesi karşısında insanın iradesinin hiçbir şey yapamayacağı ortadadır. İnsan Allah'ın iradesi karşısında yalnızca tedbir alabilir. Allah tarafından sınırları belirlenen alanda, kul yapmış olduğu seçimler sonucu kaderini yönlendirebilir.

İrademiz, varlığımız Allah'ın varlığı tarafından kuşatılmıştır. İnsanın iradesiyle kader arasında bir çelişki bulunmaz. Allah iyiyi veya kötüyü seçebilsin diye insana irade ve akıl vermiştir. Aynı zamanda insana yol göstermesi için peygamber ve kitap da göndermiştir. Kul yapmış olduğu seçimler sonucunda ya cezalandırılır ya da ödüllendirilir. İyiliği veya kötülüğü seçebilme kapasitesi insanın kaderidir. Allah'ın belirlemiş olduğu sınırlar içerisinde insan kendisine sunulan seçenekleri özgür iradesiyle seçebilmekte ve kaderini kısmi bir şekilde yönlendirebilmektedir.

2.4. Suç

Suç, topluma zarar verdiği ya da tehlikeli olduğu kanun koyucu tarafından kabul edilen ve belirtilen eylem, davranış, tavır ve harekettir. Tarihsel süreç içinde incelendiğinde her dönemde topluma zarar verdiği ya da tehlikeli olduğu kabul edilen davranışlara kanun koyucular tarafından ceza yaptırımı uygulanmıştır.²⁹ Toplumlar arasındaki farklılıklar ve zamanla değişen değer yargılarından dolayı suç her zaman ve her toplumda aynı şey olarak tanımlanmamıştır.

Türk Dil Kurumu'nun Büyük Türkçe Sözlüğü'ne göre suç; "Törelere, ahlak kurallarına aykırı davranış" ve "yasalara aykırı davranış, cürüm" olarak açıklanmaktadır.³⁰ Suç çok boyutlu genel bir kavramdır. Suçun kriminolojik tanımı yanında hukuk, sosyoloji, psikoloji gibi farklı disiplinlerce de tanımı yapılmaktadır. Suçun kanunun ihlali söz konusu olduğu için hukuki, toplumsal düzenin bozulmasına neden olduğu için sosyolojik, bireysel bir davranış olmasından dolayı da psikolojik özelliği vardır. Suç toplumsal kontrolün yasa ve ceza çerçevesinde sağlanması açısından toplumsal yapı ve hukuk sistemi ile ilişkilidir.

Suç doğuştan kazanılmış bir davranış değildir. Birey sosyalizasyon sürecinde ailesi ve çevresinden suçlu davranışı öğrenir. Suç, içinde bulunulan zamana ve topluma göre tanımlanır. Suçların şekillenmesinde ise toplumların sosyal, ekonomik ve manevi şartları etkili olmuştur.³¹ Sosyal bir olgu olan suçu tek bir nedenle açıklamak eksik olur. Her sosyal olay gibi suçun nedenleri arasında çeşitli ve birbirleriyle bağlantılı faktörler vardır. Suç işleyen kişileri genetik ve kişilik özelliklerinin yanı sıra, sosyal ve çevre faktörlerinin etkisinin bir bileşeni olarak ele almak gerekir. Literatürde suç olgusunu çözümleyen çok sayıda teori vardır. Bu teorilerin çoğu bireyin suçu neden işlediği üzerine odaklanmıştır.³²

²⁹ Tülin Gülşen İçli, *Türkiye'de Suçlular* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994), 7.

³⁰ Belgizar Özbek, *Cinayet İşleyen Kadınlarda Din Algısı Ankara Kadın Kapalı Cezaevi Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011), 15.

³¹ Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji*, 8. Baskı (İstanbul: Beta Basın Yayınları, 1994), 72.

³² Zahir Kızmaz, *Cezaevi Müdahimleri İnatçı Suçlular* (Ankara: Orion Yayınları, 2006), 11.

Suç sayılan davranışların cezalandırılmasıyla toplumun hukuk ve ahlak ölçütleri korunmaya çalışılır. Toplumsal kontrol varolan düzeni korurken; sosyal kontrol mekanizmalarıyla bu denetim yapılmaktadır. Devlet, sosyal kontrol mekanizmalarından yaptırım gücü en fazla olan kurumdur.

Türk Ceza Kanunu'nun 2. Maddesinde "Kanunun açık olarak suç saymadığı bir fiil için kimseye ceza verilemeyeceği" hükmü yer almaktadır. Bir fiilin yasal olarak suç sayılabilmesi için kanunda belirtilmesi gerekir. Yasalar insanların barış ve güven içerisinde birlikte yaşamaları için konmuştur. Kişinin suç işlemiş sayılabilmesi için suçlu davranışta bulunmuş olması gerekir.

2.4.1. Suçlu

Toplumda kabul görmüş yasalara aykırı davranışta bulunan kişilere suçlu denir. Hukuki ve ahlaki alanda kurallara uymayan toplumsal düzeni bozan kişi suçludur. Yavuzer'e göre suçlu bir bireyle, suçlu olmayan bir birey arasındaki en belirgin fark, suçlu olmayan bireyin suçluluk dürtülerini kontrol edebilmesi ve toplumsal açıdan zararsız faaliyetlere kendini yönlendirebilmesidir.³³ Her birey gibi suçlu da toplumun üyesidir. Suçlu, içinde yaşadığı toplumun normları ile kişisel kuvvetleri arasında bir denge kuramamış olan kişidir.³⁴

Toplumda yaşayan herkes o toplumun norm ve değerlerine uymakla yükümlüdür. Toplumsal düzen, kurallara uyum ve kontrol mekanizmalarının denetimiyle sağlanır. Normlar yalnızca hukuk sisteminde olmaz, ahlaki alanda da normlar bulunur. İster hukuk normları ister örf, adet, gelenek, görenek, ahlak normları olsun bunlara uymayan her davranış normdan sapmış olarak kabul edilir. Toplumsal kontrolün yetersiz kalması sonucu sosyal normlardan sapmalar çoğalır. Suçlu davranış toplumun normlarından bir sapmadır, bu durum toplumsal düzenin bozulmasına neden olur.

Mahkûm kanunun suç saydığı fiili işleyen ve bunun sonucunda yaptırımla karşılaşmış olan toplumun sabıkalı bir üyesidir. Mahkûm birey suçlu davranıştan dolayı hüküm giyen kişidir. Doğuştan suçlu olarak dünyaya gelmeyen insan sürekli değişen ve gelişen bir canlıdır. Çevresiyle etkileşen ve çevresini etkileyen bireyin suç işlemesinin altında tek bir neden yatmamaktadır. Mahkûm aile, okul, arkadaş çevresinin bir yansımasıdır.

2.4.2. Suç Oluşumda Etkili Faktörler

Sosyal olay ve olguları tek bir nedenle açıklayamadığımız gibi suçlu davranışın arkasındaki nedenleri de çok boyutlu olarak ele almamız gerekir. Sosyal bir varlık olan insanın suçlu davranışının arkasındaki nedeni incelemek istediğimizde sahip olduğu aile, aldığı eğitim, kişilik özellikleri, arkadaş çevresi, ekonomik düzeyi gibi birçok hipotezi birlikte değerlendirmek gerekir.

Suç işlemek bazen anlık bir durum olabildiği gibi bazen de planlı bir eylemdir. Kıskançlık, öfke, hırs, baskılanamayan cinsellik güdüsü gibi bazı içgüdü ve duygu

³³ Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, 10. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001), 22.

³⁴ Dönmezer, *Kriminoloji*, 60.

durumları da suçlu davranışı tetikleyebilir. Bireyin kontrol yapısının zayıf olması suç işlemeyi kolaylaştırır.

Suçta neden olan faktörlerin en başında yaş gelir. Yaş ile suç arasındaki ilişkinin ters yönde olduğu varsayımı kriminolojide en sık kullanılan görüştür. Yaş arttıkça suç işleme oranı düşmektedir. Çocukluk döneminde davranışlar üzerinde aile, okul gibi kontrol mekanizmaları daha fazla denetim kurar. Çocuklar aile ve okulun denetimi altında olduğu için çok az suç işlemektedir. Gençler ise yaşlılardan daha fazla suç işlemektedir. Genellikle, 15 yaşın altında suçluluk miktarı en düşük seviyededir. 60 yaştan itibaren 15 yaşın altındakine yakın oranlar elde edilmektedir.³⁵

Tablo 2: Örneklemin Yaş Dağılımı

Yaş	n	%
18-25	32	28,1
26-40	51	44,7
41-60	27	23,7
60+	4	3,5
Toplam	114	100,0

Tablo 2’de çalışma yaptığımız 114 hükümlünün yaş dağılımı verilmiştir. Örneklemin 32’si (%28,1) “18-25” yaş, 51’i (%44,7) “26-40” yaş, 27’si (%23,7) “41-60” yaş, 4’ü (%3,5) “60 yaş ve üstü”ndedir. Yaşlı olarak ifade edilebilecek olan 60 yaş ve üstünde olan kişiler örneklem grubumuzda en az sayıdadır. Bu verilerden hareketle yaş ve suç arasında ters yönde bir ilişki olduğunu ifade edebiliriz. Yaşlılarda yaşın vermiş olduğu olgunluk düzeyinin suçlu davranışa yönelmeme durumunda etkin olabildiği öngörüsündeyiz.

Suçta neden olan faktörlerden bir diğeri de öğrenim düzeyidir. Okul, çocukları eğitirken disiplin altında da tutan bir kurumdur. Bu nedenle okuldan kaçan, okuldan atılan veya okulla ilişkisi kesilen bireyler, okula bağlı olarak gerçekleşen denetim mekanizmasının dışında kalmış olmaktadır.³⁶ Okul bireyler için öğretici ve disipline edici bir kurum olmak dışında sosyalleştirici bir etkiye de sahiptir. Victor Hugo “bir okul fazla yapın bir hapishane eksiltmiş olursunuz” derken eğitimin suçlu davranış önlemedeki önemini vurgulamıştır. İstatistiki veriler suçluların çoğunlukla ilkokul mezunu veya okuma yazma bilmeyen kişilerden oluştuğunu göstermektedir.

³⁵ Tülin İçli - Ashıhan Ögün, “Sosyal Değişme Sürecinde Kadın Suçluluğu”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 1998): 26.

³⁶ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, trc. Cemal Güzel (İstanbul: Ayraç Yayınevi, 2005), 213.

Tablo 3: Örneklemin Eğitim Düzeyine Göre Dağılımı

Eğitim Düzeyi	n	%
Hiç okula gitmemiş	18	15,8
İlkokul mezunu	30	26,3
Ortaokul mezunu	30	26,3
Lise	31	27,2
Lisans	5	4,4
Yüksek lisans/doktora	-	-
Toplam	114	100

Tablo 3'te 114 hükümlünün eğitim düzeyi verilmiştir. Araştırmaya katılanların 18'i (%15,8) "hiç okula gitmemiş", 30'u (%26,3) "ilkokul mezunu", 30'u (%26,3) "ortaokul mezunu", 31'i (%27,2) "lise mezunu", 5'i (%4,4) "lisans mezunu" dur. Hükümlüler arasında yüksek lisans veya doktora yapan yoktur. Bu verilerden hareketle suç işleyen kişilerin eğitim düzeylerinin oldukça düşük olduğu ifade edilebilir. Hükümlülerin büyük çoğunluğu "hiç okula gitmemiş, ilkokul, ortaokul ve lise mezunu" dur. Lisans mezunu olan hükümlü oranının diğerlerine göre oldukça az olması bize, eğitim durumu ve suç işlemenin ters yönde bir ilişkiye sahip olduğunu gösterdiğini ifade edebiliriz.

Suçta neden olan en önemli faktörlerden biri de ailedir. Bireyin suçluluk dürtülerini kontrol edebilmesi için sağlıklı bir toplumsallaşma sürecinden geçmesi gerekir. Toplumsallaşmanın ilk yaşandığı ve davranış kalıplarının öğrenildiği ilk yer ailedir. Aile toplumun değerlerini ve normlarını çocuğa öğretir. Anne babanın tutumu çocuklar üzerinde kalıcı etkiler bırakır. Suçlu davranışın oluşması açısından en önemli ve riskli dönem çocukluktur. Hiçbir sosyal olayın tek bir nedeni yoktur fakat suçluların sayısında artış günümüzde aile içi kötü ilişkiler, aile içi şiddet ve dağılmış ailelerin oranıyla birlikte paralel olarak artmaktadır. Ailelerin sosyal ve ekonomik yapısı çocuğun gelişiminde önemli bir rol oynar.

Psikiyatr Dr. M. Scott Peck'e göre, insanın sağlıklı olarak yetişebilmesi için kendisini değerli hissedebilmesi şarttır ve bu kendini disipline sokmanında temel taşıdır. Bu duygu ise ana-baba sevgisinin doğrudan bir yansımasıdır.³⁷ İlgi ve sevgiden yoksun yetişen çocukların suça yönelmesi kolaylaşmaktadır.

Aile dışında içinde bulunduğumuz çevrenin suç oluşumunda etkisi fazladır. Arkadaş grubunun etkisi çoğu zaman aileden daha baskın olmaktadır. Arkadaş çevresi suç oluşumunun sosyal kaynaklarından biridir. Suçlu arkadaş grubuyla devam eden ilişkiler bireylerin suça sürüklenmesini kolaylaştırmaktadır. Özgüven sorunu yaşayan bireyler suçlu arkadaş grubunun içerisinde suç kültüründen

³⁷ Scott Peck, *Kötülüğün Psikolojisi*, trc. Göker Talay (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2003), 20.

beslenmekte ve suç işleme konusunda cesaretlenmektedir. Suçlu arkadaş grupları suç işlemeyi rasyonalize ederek suçu meşrulaştırmakta ve pekiştirmektedir. Suçlu davranışta bulunmamak ve bir daha suç işlememek için suçlu arkadaş grubuyla olan ilişkinin bitirilmesi gerekir.

Tablo 4: Örneklemin Arkadaş Çevresinde Suçlu Olma Durumuna Göre Dağılımı

Arkadaş Çevresinde Suçlu Olma Durumu	n	%
Çok kişi	18	15,8
Birkaç kişi	47	41,2
Hiç kimse	49	43
Toplam	114	100

Tablo 4'te 114 hükümlünün arkadaş çevresinde suçlu birinin olup olmama durumu gösterilmiştir. Katılımcıların 49'u (%43) arkadaş çevresinde hiç suçlu olmadığını ifade etmiştir. Hükümlülerin 18'i (%15,8) "çok kişi", 47'si (%41,2) "birkaç kişi" arkadaş çevresinde suçlu kişilerin olduğunu ifade etmiştir. Tablo 4'te hükümlülerin %57'sinin arkadaş çevresinde de suçlu bulunmaktadır. Arkadaş grubunda suçluların olması suç oluşmasını pekiştiren etkenlerin başında gelir. Suçlu arkadaş çevresinde suç haklılandırma ve onaylanma şeklinde pekiştirilmektedir. Bu verilerden hareketle arkadaş çevresinde suçlu kişi olan bireylerin mahkûmiyet oranının daha yüksek olduğu ifade edebilir.

Ekonomik sorunlar yaşamın her alanını etkilediği gibi suç oranlarının artmasında da etkindir. Bireyi suça yönelten unsurların başında sosyo-ekonomik yetersizlik gelmektedir. Nüfus yoğunluğu, yaşam pahalılığı, gelirin düşük olması, sosyal statü gibi etkenler döngüsel olarak birbirini etkilemekte ve suç oluşumunu tetiklemektedir. "Ekonomik koşulların bozuk, ticari hayatın ölçsüz, üretimin ve tüketimin dengesiz, gelir dağılımın gayri âdil olduğu kâr getiren ve kazanç temin eden kaynakların âdilâne paylaşılmadığı toplumlarda sağlam bir ahlâki hayatın bulunmasına imkân yoktur. Çünkü iktisadi alandaki bozukluk, ahlâki çöküntüyü doğurur."³⁸

Tablo 5: Örneklemin Öznel Gelir Algısına Göre Dağılımı

Ekonomik Düzey	n	%
Düşük (1600 lira veya altı)	54	47,4
Ortanın Altı (1600-2500 lira)	36	31,6
Orta (2500-3500 lira)	14	12,3

³⁸ Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Haziran 2009): 15.

HÜKÜMLÜLERDE KADER VE KADERCİLİK

Ortanın Üstü (3500-4500 lira)	10	8,8
Üst (4500 lira ve üstü)	-	-
Toplam	114	100

Tablo 5'te 114 hükümlünün öznel gelir algısı verilmiştir. Çalışmamızın yapıldığı zamanda asgari ücret 1603 lira olduğundan ücret aralıkları 1600 lira üzerinden düzenlenmiştir. Örneklemin 54'ü (%47,4) "aylık geliri düşük (1600 lira veya altı)", 36'sı (%31,6) "ortanın altı (1600-2500 lira)", 14'ü (%12,3) "orta (2500-3500 lira)", 10'u (%8,8) "ortanın üstü (3500-4500 lira)" aylık gelir sahibidir. Aylık gelirinin "üst (4500 lira ve üstü)" olduğunu belirten katılımcı yoktur. Çalışmamızdaki hükümlülerin büyük bir çoğunluğu asgari ücret (1603 lira) veya asgari ücretin biraz üzerinde (1600-2500 lira) gelir elde etmektedir. Bu verilerden hareketle gelir durumu iyi olmayan bireylerin suç işleme oranının daha yüksek olduğunu ifade edebiliriz.

Suçun oluşumunu etkileyen veya hızlandıran faktörlerden biri de alkol ve madde kullanımudur. Kriminolojik araştırmalarda da alkol ve madde kullanımı suçla bağlantılı olarak ele alınan değişkenler içerisinde yer almaktadır. Alkol veya madde kullanımı ister bilimsel ister teolojik olsun suça zemin hazırlayan nedenler arasında sayılır.

Tablo 6: Örneklemin Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanma Durumuna Göre Dağılımı

Alkol ve Uyuşturucu Madde Kullanımı	n	%
Sadece alkol	25	21,9
Sadece uyuşturucu	13	11,4
Hem alkol hem uyuşturucu	11	9,6
İkisini de kullanmama	65	57
Toplam	114	100

Tablo 6'da 114 hükümlünün suçu işlediğinde alkol veya uyuşturucu madde kullanıp kullanmama durumu verilmiştir. Hükümlülerin 25'inin (%21,9) "sadece alkol", 13'ünün (%11,4) "sadece uyuşturucu", 11'inin (%9,6) "hem alkol hem de uyuşturucu" kullandığı ortaya çıkmıştır. Hükümlülerin 65'i (%57) suç işlediğinde alkol ve uyuşturucu madde kullanmamıştır. Alkol ve uyuşturucu madde kullanımının suç işlemeyi kolaylaştırıcı faktörlerden biri olduğu bilinmektedir. Alkol ve uyuşturucu maddeye erişimin kolay olması, alınan önlemlerin yeterli olmaması alkol ve uyuşturucu madde kullanımını engellemeyeceği öngörüsündeyiz.

2.4.3. Ceza

Ceza işlenen suça yönelik verilen bir karşılıktır. Ceza ile suçlunun yeniden suç işlemesine engel olmak, toplumu olası suçlara karşı korumak ve suçlunun kanunlara, değerlere saygılı bir birey olarak topluma yeniden kazandırılması amaçlanır. Tarihsel süreçte cezalandırma her zaman suç ile mücadele için en çok kullanılan yöntem olmuştur. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda ceza politikaları genellikle bedene acı çektirme yönünde geliştirilmiştir. Bedene acı verme yoluyla adaletin sağlandığı düşünülmekteydi. Dayak, kırbaç, kısas, kölelik, idam vb. suçlara uygulanan bedeni işkencelerdir. XX. yüzyılla birlikte ceza infaz sistemi nitelik olarak transformasyon geçirmiştir.

Cezaevinin gelişimiyle birlikte suçlular kapatılarak cezalandırılmaya başlandı. Michel Foucault, 1992 yılında yayımlanan *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabında, adaletin cezalandırıcı yanının, önceleri bedene uygulandığını, gelişim sürecinde bedeninin yerini ruhun aldığını söylemekte, ancak bugün, cezalandırmanın, bir ruhu doğru yola döndürmekten çok, yaşanan dünyadan mahrum kılmak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, suçlar ve kabahatler adı altında, hep yasa tarafından tasarlanmış hukuki nesnelere yargılanmaktadır. Ama aynı zamanda; tutkular, içgüdüler, anormallikler, sakatlıklar, uyumsuzluklar, çevre ve kalıtımın etkileri de yargılanmaktadır.³⁹

Günümüzde suçluların cezalandırılması modern öncesi dönemden farklıdır. Mevcut cezalandırma anlayışı kamu düzenini sağlamak ve kişinin yeniden suç işlemesini önlemek amacıyla tasarlanmıştır. Suçluların aile, eğitim, arkadaş ve ekonomik düzeylerine ilişkin veriler bütüncül bir yöntemle değerlendirilip, suça neden olan temel değişkenler üzerinden iyileştirme faaliyetleri gerçekleştirilmektedir.

Tablo 7: Örneklemin Ceza Alma Süresine Göre Dağılımı

Ceza Alma Süresi	n	%
1-12 ay	43	37,7
1-5 yıl	50	43,9
6-15 yıl	19	16,7
16-24 yıl	2	1,8
25 yıl +	-	-
Toplam	114	100

Tablo 7’de çalışma yaptığımız 114 hükümlünün işledikleri suçtan dolayı aldıkları ceza süreleri gösterilmiştir. Kategorik bir karşılaştırma yapmak için hükümlüler ceza süresi “1-12 ay, 1-5 yıl, 6-15 yıl, 6-24 yıl, 25 yıl ve üstü” olmak üzere 5 gruba ayrılmıştır. Hükümlülerin 43’ü (%37,7) “1-12 ay”, 50’si (%43,9) “1-5 yıl”, 19’u

³⁹ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, 7. Baskı (Ankara: İmge Kitabevi, 2017), 51.

(%16,7) “6-15 yıl”, 2’si (%1,8) “16-24 yıl” arası ceza almıştır. 25 yıl ve üstü ceza alan hükümlü örneklem grubumuzda yoktur. 1-5 yıl arası ceza alan hükümlüler örneklem grubumuzda en fazla orana sahiptir.

2.4.4. Ceza İnfaz Kurumları

Ceza infaz kurumları hükümlü ve tutuklu kişilerin ıslah edilip, cezaları süresince kapatıldıkları yerlerdir. Eskiden suçluların toplumdan soyutlandığı yerler olan ceza infaz kurumları günümüzde suçlunun değişim ve dönüşüm sürecine katkı sağlamak amacıyla eğitim programları geliştirmektedir.

Günümüzde cezaevleri mahkûmların yalnızca dört duvara kapatıldığı yerler değildir. Suçlular cezaevinde ıslah edici, sorumluluk duygusunu geliştiren programlara katılarak toplumsal düzen ve uyum için gerekli olan iyileştirici faaliyetlere katılarak yeniden sosyalleşmektedir. Hükümlü ve tutuklular ceza infaz kurumlarında maddi ve manevi alandaki iyileştirme programlarına katılım sağlayarak, hükümlü olarak geçirdikleri süreyi değerlendirmektedirler.

2005 yılında çıkarılan Denetimli Serbestlik Yasası hükümlünün ailesiyle bağlarını sürdürebilmesi ve dış dünyayla uyum sağlayabilmesi için cezasını sosyal hayat içerisinde çekmesine olanak sağlar. Denetimli Serbestlik mahkeme tarafından belirtilen şartlarda ve belirli zaman içerisinde, denetim planı dahilinde hükümlü veya şüphelinin ihtiyaç duyduğu programların sağlandığı toplum temelli bir uygulamadır.

Denetimli Serbestlik hükümlünün ıslahı ve toplumla bütünleşmesi için ihtiyaç duyduğu program ve hizmetleri içerir. Hükümlünün suç işlemesine neden olan davranışların düzeltilmesi ve tekrar suç işlemelerinin önlenmesi, toplumun korunması amaçlanmaktadır. Hükümlünün ıslahı ve topluma yeniden uyum sağlamasını amaçlayan Denetimli Serbestlikte özgürlüğü tamamen kaldırmak yerine kısıtlama vardır. Hükümlünün toplum içinde gözetim ve denetim altında infazı denetimli serbestlik uygulamasıyla gerçekleşmektedir. Mahkûm bireyler denetimli serbestlik yasasından yararlanarak toplum içinde cezalarını çekmeye devam etmektedir. Denetimli serbestlik kapsamındaki hükümlüler belirlenmiş kurallara ve programa uymak zorundadır. Denetimli Serbestlik Daire Başkanlığı’ndan alınan verilere göre yürürlüğe girdiği tarihten itibaren 2018 yılı Ağustos ayına kadar yaklaşık 3.500.000 kişinin takip ve denetimi yapılmıştır.

3. Kader Bilgisi ve Fatalizm Bulgularının Analizi

3.1. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Kader Bilgisi ve Fatalizm Ölçek Puanlarının Analizi

Tablo 8: Cinsiyete Göre Fatalizm ve Kader Bilgisi Ölçek Puanlarının Karşılaştırılması

Cinsiyet	Fatalizm		Kader Bilgisi	
	n	Medyan(min-max)	n	Medyan(min-max)
Kadın	57	22(10-35)	57	5(0-8)
Erkek	57	20(10-32)	57	6(0-9)
p	0,068		0,026	

“Cinsiyet”e göre Fatalizm Ölçek puanlarının analizinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmazken ($p=0,068$)(Tablo:8); Kader Bilgisi Ölçek puanlarında anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($p=0,026$)(Tablo:8). Erkek hükümlülerin kader bilgisi ölçek puanları kadın hükümlülerin puanlarından yüksektir.

Kader bilgisinin erkeklerde daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda doğrulanmışken; fatalizmin kadınlarda daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir. Hükümlülerin eğitim düzeyinin düşük olmasına ilaveten eğitim sistemimizde bulunan din eğitimi derslerinde kader konusunun detaylı bir şekilde işlenmemesi kişilerin kader konusunu genellikle aileden ve çevreden duydukları doğrultusunda şekillendirdiği öngörüsündeyiz. Kadınlara oranla erkeklerin kader konusunu aile ve çevre dışında Cuma namazına katılım sağlayanlar için Cuma namazı öncesi uzman bir din görevlisi tarafından hutbenin okunması, kader konusunun da zaman zaman hutbede yer alması erkeklerin kader bilgisi ölçek puanlarının kadın katılımcılardan daha yüksek çıkmasının nedeni olduğu öngörüsündeyiz.

Tablo 9: Fatalizm ve Kader Bilgisinin Sosyo-Demografik Değişkenlerle İlişkilerinin İncelenmesi

n=114	Fatalizm		Kader Bilgisi	
	r	p	r	p
Kadın=57				
Erkek=57				
Fatalizm	-	-	0,088	0,349
Kader Bilgisi	0,088	0,349	-	-
Yaş	0,076	0,423	-0,201	0,032
Eğitim	0,061	0,518	0,368	<0,001
Sosyo-Ekonomik Düzey	0,089	0,348	0,378	<0,001
Aile İçi İlişki Düzeyi	0,116	0,078	-0,016	0,865
Sosyal İlişki Düzeyi	-0,034	0,722	-0,162	0,086
Ceza Alma Süresi	0,112	0,234	-0,162	0,085

HÜKÜMLÜLERDE KADER VE KADERCİLİK

Hükümlü Süresi	Bulunma	0,059	0,536	-0,008	0,936
Bu Geldiğinden Memnuniyet	Dünyaya	-0,024	0,799	0,236	0,011
Ümit Düzeyi		0,036	0,700	0,253	0,007

İstatistiksel olarak karşılaştırıldığında Fatalizm Ölçek Puanları ve Kader Bilgisi Ölçek Puanları arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($p=0,349$)(Tablo:9). Kader bilgisi yüksek olanların fatalizme eğilimi az veya yok, kader bilgisi düşük olanların fatalizme eğilimi olduğu ilk varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir. Katılımcılarımız halk arasında kader mahkûmu olarak nitelendirilse bile kadercilik anlayışının yok denecek kadar az olması kader bilgisiyle fatalizm arasında bir ilişki bulunamama nedeni olduğu öngörüsündeyiz.

Fatalizm Ölçek Puanlarının “yaş, eğitim, sosyo-ekonomik düzey, aile içi ilişki düzeyi, sosyal ilişki düzeyi, ceza alma süresi, hükümlü bulunma süresi, dünyaya gelmekten memnun olma düzeyi, gelecek hakkındaki ümit düzeyi” gibi sosyo-demografik değişkenlerle arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($p=0,423$; $p=0,518$; $p=0,348$; $p=0,078$; $p=0,722$; $p=0,234$; $p=0,536$; $p=0,799$; $p=0,700$)(Tablo:9). Yaşla birlikte yaşam deneyimi ve bilgi birikiminin artması öngörüsüyle oluşturduğumuz fatalizmin yaşın artması ile azalacağı varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir. Başından kötü bir olay geçen, eğitim düzeyi ve ekonomik imkanlarının yetersiz olduğu düşünülen kişilerde kaderciliğe vurgu daha fazla olabileceği öngörüsüyle oluşturduğumuz fatalizmin boşanmış ve eşi vefat etmiş kişilerde, okur-yazar olmayan, ilkokul, ortaokul mezunlarında, gelir düzeyi düşük olanlarda daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir. Aile içi ve sosyal ilişkinin kötü olduğu hükümlülerde, ceza süresi fazla olanlarda fatalizmin daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir. Fatalizmin dünyaya gelmekten memnun olmayanlarda ve gelecek için ümitsiz olanlarda daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir.

Hükümlülerin “eğitim, sosyo-ekonomik düzey, dünyaya gelmekten memnun olma düzeyi ve gelecek hakkındaki ümit düzeyi” değişkenleri ile Kader Bilgisi Ölçek puanları arasında aynı yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir ($p<0,001$; $p<0,001$; $p=0,011$; $p=0,007$)(Tablo:9). Bilgi yetersizliğinden dolayı kader konusunun insanın yapmış olduğu her davranışta mecbur olduğu düşüncesi gibi yanlış algılanabildiği öngörüsüyle oluşturduğumuz kader bilgisinin eğitim düzeyi düşük kişilerde düşük; lise, lisans ve yüksek lisans/doktora eğitimi alanlarda daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda doğrulanmıştır. Kader bilgisinin gelir düzeyi normal ve iyi olanlarda yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda doğrulanmıştır. Kader bilgisinin dünyaya gelmekten memnun olanlarda ve gelecek için ümitli olanlarda daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda doğrulanmıştır. Hükümlülerin “yaş” ile Kader Bilgisi Ölçek puanları arasında ters yönde bir ilişki olduğu tespit

edilmiştir ($p=0,032$)(Tablo:9). Kader bilgisinin yaşla birlikte artacağı varsayımımız çalışmamızda doğrulanmamıştır. Günümüzde yaşlıların gençlere oranla eğitim düzeyinin daha düşük olabilmesinden dolayı, yaşla birlikte kader bilgisinin azaldığı öngörüsündeyiz.

Kader Bilgisi Ölçek puanları ile “aile içi ilişki düzeyi, sosyal ilişki düzeyi, ceza alma süresi, hükümlü bulunma süresi” değişkenleri arasında istatistiksel olarak karşılaştırılma yapıldığında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır ($p=0,865$; $p=0,086$; $p=0,085$; $p=0,936$)(Tablo:9). Kader bilgisinin aile içi ve sosyal ilişkinin iyi olduğu hükümlülerde daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir. Kader bilgisinin ceza süresi ve hükümlü olma süresi az olanlarda daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir.

Tablo 10: Şiddet Görme Durumuna Göre Fatalizm ve Kader Bilgisi Ölçek Puanlarının Karşılaştırılması

Şiddet Görme Durumu	Fatalizm		Kader Bilgisi	
	n	Medyan(min-max)	n	Medyan(min-max)
Anne Şiddet Uyguladı(1)	11	19(13-30)	11	6(4-8)
Baba Şiddet Uyguladı(2)	18	21(13-28)	18	5(2-9)
Anne ve Baba Şiddet Uyguladı(3)	19	24(11-32)	19	6(0-8)
Anne ve Baba Şiddet Uygulamadı(4)	66	21(10-35)	66	5(0-9)
p	0,047		0,311	
İkili karşılaştırma				
1-2	0,465			
1-3	0,042			
1-4	0,651			
2-3	0,049			
2-4	0,674			
3-4	0,009			

“Şiddet Görme Durumu”na göre Fatalizm Ölçek Puanları’nın analizinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmuştur ($p=0,047$)(Tablo:10). Fatalizm Ölçek puanlarının şiddet görme durumuna göre anlamlı farklılık göstermesinden dolayı anne-baba şiddetinin etkilerini değerlendirmek amacıyla ikili karşılaştırma yapılmıştır. İkili karşılaştırma sonucunda “anne babanın şiddet uygulamasıyla, annenin şiddet uygulaması”; “babanın şiddet uygulamasıyla, anne babanın şiddet

uygulaması"; "anne babanın birlikte şiddet uygulamasıyla, anne ve babanın şiddet uygulamaması" ikili karşılaştırmalar arası anlamlı farklılık bulunmuştur. Anne ve babanın birlikte şiddet uygulaması durumunda fatalizm eğiliminin diğerlerinden anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmüştür. Anne veya babasından şiddet gören hükümlülerde fatalizmin daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda doğrulanmıştır. Şiddet kim tarafından uygulanırsa uygulansın hiçbir gerekçesi yoktur. İnsan fizyolojisine ve psikolojisine kalıcı etkiler bırakan şiddet, kişide şiddet eğilimini artırdığı gibi acizliği de tetiklemektedir. Güçlü güçsüz ilişkisi olarak ortaya çıkan şiddet döngüsel olarak kişinin hayatının her alanını etkilemektedir.

"Şiddet Görme Durumu"na göre Kader Bilgisi Ölçek Puanları istatistiksel olarak karşılaştırıldığında anlamlı farklılık bulunamamıştır ($p=0,311$)(Tablo:10). Kader bilgisinin ailesinden şiddet görmeyen hükümlülerde daha yüksek olduğu varsayımımız çalışmamızda desteklenmemiştir.

Sonuç

Zihinleri meşgul eden konulardan biri kaderdir. Hz. Peygamberin vefatından sonra siyasi ve sosyal olaylarda yaşanan gelişmeler sonucu kader konusu farklı bakış açılarıyla tartışılmıştır. Kader yalnız İslam düşünürleri değil farklı dinlere mensup kişiler tarafından da tarih boyunca açıklanmaya çalışılmıştır. Sözlükte ölçü, düzen, tayin ve tespit anlamlarına gelen kader insan davranışı söz konusu olduğunda yapılan eylemin sorumluluğunu üstlenme veya üstlenmeme noktasında farklı şekilde yorumlanmaktadır. Çalışmamızda dezavantajlı gruplardan biri olan hükümlülerin kadere ve kaderciliğe bakış açıları incelenmiştir.

Denetimli Serbestlik Müdürlüğü'nde görüşme yapılan hükümlüler suç işleyerek yakalanıp yargılanan, belli bir süre cezaevinde kalıp cezasının geri kalanını da denetimli serbest olarak tamamlayan kişilerdir. Çalışmamızda Bursa Denetimli Serbestlik Müdürlüğü'ndeki 114 hükümlünün sosyo-demografik yapıları çerçevesinde fatalizm eğilimleri ve kader bilgileri analiz edilmiştir. Araştırmamızda uygulamış olduğumuz ölçek ve anket sonuçlarını değerlendirmemiz gerekirse;

Çalışmamızda problem olarak belirlediğimiz faktörler hipotez ve alt hipotezlerle açıklanmıştır. Fatalistik düşünce kader bilgisinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceği için istatistiksel olarak karşılaştırıldığında Fatalizm Ölçek Puanları ve Kader Bilgisi Ölçek Puanları arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.

Araştırmamızda sosyo-demografik değişkenlere göre fatalizm eğiliminin ve kader bilgisinin değişeceği öngörülmüştü. Hükümlülerin "yaş, eğitim, sosyo-ekonomik düzey, aile içi ilişki düzeyi, sosyal ilişki düzeyi, ceza alma süresi, hükümlü bulunma süresi, dünyaya gelmekten memnun olma durumu, gelecek hakkındaki ümit düzeyi" değişkenleri ile fatalizm arasında anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Hükümlülerin eğitim, sosyo-ekonomik düzey, dünyaya gelmekten memnun olma

ve gelecek hakkındaki ümit düzeyi ile kader bilgisi arasında aynı yönde, yaş ile kader bilgisi arasında ters yönde bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

“Şiddet Görme Durumu”na göre Kader Bilgisi Ölçek Puanları istatistiksel olarak karşılaştırıldığında anlamlı farklılık bulunamamıştır. Fatalizm Ölçek puanlarının şiddet görme durumuna göre anlamlı farklılık göstermesinden dolayı “anne babanın şiddet uygulamasıyla, annenin şiddet uygulaması”; “babanın şiddet uygulamasıyla, anne babanın şiddet uygulaması”; “anne babanın birlikte şiddet uygulamasıyla, anne ve babanın şiddet uygulamaması” ikili karşılaştırmalar arası anlamlı farklılık bulunmuştur. Anne ve babanın birlikte şiddet uygulaması durumunda fatalizm eğiliminin diğerlerinden anlamlı olarak daha yüksek olduğu görülmüştür. Denetimli Serbestlik Müdürlüğü’ndeki hükümlülerin fatalizm eğilimleri şiddet görme durumuna göre artmaktadır.

Heterojen bir kitleyi barındıran Denetimli Serbestlik Müdürlüğü’nde birçok suç türüyle karşılaşma imkânımız oldu. Suçu işleyenin amacı, işlenen suçun sonucu, toplum ve yasalar tarafından belirlenen niteliklere göre suçları tanımlamak mümkündür. Örneklem grubumuzda en çok uyuşturucu (%31,6), hırsızlık (%25,4) ve yaralama (%20,2) suçundan hüküm giyenler bulunmaktadır.

Hükümlülerin eğitim düzeyi birbirine yakın olmakla birlikte üniversite mezunu yok denecek kadar azdır. Katılımcılar genellikle ilkokul (%26,3) ve ortaokul (%26,3) mezunudur. Görüşme yaptığımız grup arasında hiç okuma yazma bilmeyen katılımcılar da vardır (%15,8). Hükümlüler düzenli bir eğitim almamışlardır. Eğitim düzeyi düşük olan bireylerin suç işleme oranının yüksek olduğunu ifade edebiliriz.

Örneklem grubumuzdaki hükümlüler genellikle (%79) asgari ücret veya asgari ücretin biraz üzerinde gelir elde etmektedir. Gelir durumu iyi olmayan bireylerin suç işleme oranlarının yüksek olduğu ifade edilebilir. Yoksulluk suç üzerinden dolaylı veya doğrudan bir etkiye sahip olmaktadır. Hükümlülerin ve eski hükümlülerin toplumdan dışlanmaması için istihdam edilmesi gerekir. Genellikle önyargı ve vasıfların yetersizliği nedeniyle hükümlüler istihdam edilmez. Çalışma hayatının gelir elde etmenin yanı sıra kişinin kendine saygı ve güven duygusunu da geliştirdiği bilinmektedir.

Alkol ve uyuşturucu madde kullanımı suç işlemeyi kolaylaştırdığı bilinmektedir. Uyuşturucu kullanımı her geçen gün artmaktadır. Örneklem grubumuzda da uyuşturucu madde kullanmadan dolayı ceza alan kişilerin oranı (%31,6) en fazladır. Uyuşturucu etkiye sahip madde kullanmak, imâl etmek veya ticaretini yapmak uygulamadaki farklılıklara rağmen birçok ülkede suçtur. İnsan sağlığına zarar verdiği ve suç işlemeyi kolaylaştırdığı için bizim ülkemizde de uyuşturucu kullanımı suç olarak sınıflandırılmaktadır. Çalışmamızdaki hükümlülerin yarısına yakını (%42,9) alkol veya uyuşturucu madde kullanmış halde suç işlediğini belirtmiştir.

Halk arasında kader mahkûmu olarak adlandırılan hükümlülerin kader bilgileri İslami anlamda yeterli seviyede olmamasına rağmen fatalizm eğilimleri yok

denecek kadar azdır. Kader üzerinde yeterince düşünülmeyen transendental bir konudur. Oysaki kader insanın hayatını tamamen kuşatabilmektedir. Eğitim sistemindeki din eğitiminin ders kapsamı içerisinde kader konusunun genişletilmesi bu konunun daha anlaşılır ve iyi bilinebilmesi insan hayatına katkı sağlayacaktır. Kaderin nasıl algılandığı olayları anlamlandırmada önemli etkenlerdendir. Kader inancı olumsuz durumlarla karşılaşıldığında Allah'tan ümit kesilmemesiyle psikolojik iyi olma hali kazandırır.

Görüşme yaptığımız hükümlüler işlemiş oldukları suçun bedelini ödemek ve topluma kazandırılmak için belli bir programdan geçmektedir. Mahkûmların topluma yeniden kazandırılması açısından denetimli serbestlik uygulamasının önemi yasal mekanizmalar tarafından da desteklenmektedir. Suçluyu topluma yeniden kazandırmak ve onu tekrardan suç işlemekten korumak amaçlanmaktadır. Denetimli Serbestlikteki hükümlülerin katılmaları gereken eğitim ve seminerler işlemiş oldukları suçun niteliğine göre programlanmaktadır. Hükümlülerin eğitim programı suç türlerine, psikolojik, sosyolojik ve eğitsel unsurları da göz önünde bulundurularak hazırlanmaktadır. Düzenli bir eğitim almak ve sürekli bir işe sahip olmak suç işlemeyi engelleyen dinamiklerdendir.

Suç işleyen bireyleri tek bir anla değil, zaman süreci içerisinde anlamaya çalışırsak suça neden olan birbiriyle bağlantılı psikolojik, sosyolojik, ahlaki birçok etkeni tespit edebiliriz. Yaşam pahalılığına rağmen yoksulluk, parçalanmış aileler, aile içi şiddetin her geçen gün artması, alkol ve uyuşturucu madde kullanımının yaygınlaşması gibi suç işlemeye zemin hazırlayan nedenlerin giderilmesi yönünde geliştirilen politikalarla suç oranları minimize edilmiş bir topluma kavuşmamız mümkündür.

Suç ve suçlu davranışın önlenmesinde geçmişe oranla bir değişim ve dönüşüm yaşandığı ortadadır. Yalnız suçluyu cezalandırıp toplumdan soyutlamakla suçun önlenemeyeceği anlaşılmıştır. Suça yönelmeyi engelleyici önleyici tedbirler alınıp, suça karışan insanların da ıslahı ve sosyalleştirilmesi konusunda çalışmalar yapılmaktadır. Islah söz konusu olduğunda sosyal bir olgu olan suç kavramı çok yönlü olarak ele alınmalıdır. İnsanların yapmış olduğu yanlış davranışların birçoğu bilgisizlik ve zayıflıktan kaynaklandığı bilinmektedir. Bir kişinin geçmişi ne olursa olsun, geleceği tertemizdir. Geleceğimiz Allah tarafından bilinmektedir. Bizim için belirsiz olan geleceğimizi, yaptığımız seçimler sonucu yönlendirme imkânına sahip olmamız büyük bir mükâfattır. Allah insana özgür iradesiyle seçim yapabilme imkânı verirken, özgür iradesini kullanabilmesi için akıl da vermiştir. İnsanın doğası yaratılış itibarıyla kötü değil iyi veya nötrdür. Olan, olmakta olan ve olacak olan her şey Allah'ın bilgisi dahilindedir. Toplumumuzda birçok şeyi kadere bağlama fikri suç işleyen kişilerin de kader mahkûmu olarak adlandırılmasına neden olmuştur. Kader mahkûmu olarak adlandırılan çalışma yaptığımız örneklem grubumuzun kaderi önceden Allah tarafından bilinmektedir. Allah'ın önceden bilmesi hükümlülerin işlemiş oldukları suçları yapmaları için mecbur olduğu anlamına gelmez. Allah bildiği için hükümlüler suç işlememiştir; hükümlüler suç işleyeceği için Allah önceden bilmektedir. Herkes gibi hükümlülerde yapmış olduklarından sorumludur. Seçimlerimizin sorumluluğu

bize aittir. Her şeyi önceden bilmek Allah'ın davranışlarımızı programladığı anlamına gelmemektedir. Önceden programlanan varlıklar olmadığımız için Allah önümüze çeşitli imkânlar sunmuştur. İçsel ve dışsal doğamıza uygun yetenekler bize Allah tarafından verilmiştir. İyiyi ve kötüyü seçmek elimizde olduğu gibi yaptığımız seçimin sonucunu üstlenmekte kendi sorumluluğumuzdadır.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1992.
- Albayrak, Ahmet. *Gençlerde Dua Psikolojisi*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2013.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelami Epistemolojide Aklın Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2001): 97-129.
- Aydın, Ömer. *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Batman, Elif. *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2008.
- Bayraktar, Fatma. *Dua-Kader İlişkisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.
- Cevizci, Ahmet. "Özgürlük". *Felsefe Sözlüğü*. 1:1234. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Coşkun, Seyfullah. *Kader Anlayışının 15-18 Yaşlar Arasındaki Gençlerin Tutum ve Davranışlarına Etkisi (Karabük Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002.
- Dönmezer, Sulhi. *Kriminoloji*. 8. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları, 1994.
- Draz, Muhammed. *Kuran Ahlakı*. Trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslamda Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*. Trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Harf Yayınları, 2004.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lûgatçe-i Felsefe*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. Trc. Mehmet Ali Kılıçbay. 7. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. Trc. Cemal Güzel. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2005.
- Gurvitch, Georges. *Sosyal Determinizmin Çeşitleri ve İnsan Hürlüğü Üzerine Altı Konferans*. Trc. Nurettin Şazi Kösemihal. İstanbul, 1958.
- Gündüz, Şinasi. "Kader". *Din ve İnanç Sözlüğü*. 1:207. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- İçli, Tülin Gülşen. *Türkiye'de Suçlular*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1994.

- İçli, Tülin - Öğün, Aslıhan. "Sosyal Değişme Sürecinde Kadın Suçluluğu". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 1988): 17-32.
- Kahveci, Harun. *Yardım Arama Davranışları ile Fatalistik Düşünce ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişkinin Araştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2001.
- Kandemir, Yusuf. *Kader İnançının Psikoterapik Açından Fonksiyonu*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Kartopu, Saffet. *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi/Kahramanmaraş Örneği*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an Açısından Fatalizm". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 1/1 (Haziran 2008): 87-107.
- Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kılavuz, Saim. *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. 30. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Kızmaz, Zahir. *Cezaevi Müdahimleri İnatçı Suçlular*. Ankara: Orion Yayınları, 2006.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Haziran 2009): 1-26.
- Kutluay, Yaşar. *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1965.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. 2. Baskı. Ankara: Vadi Yayınları, 2005.
- Özbek, Belgizar. *Cinayet İşleyen Kadınlarda Din Algısı Ankara Kadın Kapalı Cezaevi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Peck, Scott. *Kötülüğün Psikolojisi*. Trc. Göker Talay. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2003.
- Sabri, Mustafa. *İnsan ve Kader*. Trc. İsa Doğan. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1989.
- Taftazânî, Ebul Vefa. *Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmi*. İzmir: Damla Yayınevi, 1988.
- Tunç, Cihat. *Sistemik Kelam*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*. 6. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınevi, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 58-63. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk ve Suç*. 10. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2001.



KÂDÎ ABDULCEBBÂR'IN MARİFETULLAH TEORİSİ*

Mehmet ŞAŞA

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kilis
Assistant Professor, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis

mehmetsasa@kilis.edu.tr
[orcid.org/ 0000-0003-1659-378X](https://orcid.org/0000-0003-1659-378X)

Öz

Bu çalışmada Kadî Abdulcebbar'ın görüşlerinden hareketle marifetullah ve bu konuya taalluk eden diğer meseleler incelenmiş ve ortaya konulmuştur. Bu bağlamda kendisine ilahî mesaj ulaşın ya da ulaşmasın kişiye Allah'ı bilmenin vâcip olup olmadığı incelenmiştir. Aynı zamanda marifetullah, vâcip ise bu vücûbiyetin akıl ile mi yoksa nakil ile mi sabit olduğu konusu ele alınmıştır. Ayrıca Allah'ı bilmeye nazar ve istidlalin rolü gözetilerek, marifetullah meselesinde nazar ve istidlalin dinî hükmü ve kaynağı tespit edilmiş ve değerlendirilmiştir. Bunların yanı sıra Allah'ın hangi yönlerden bilgiye konu olamayacağı, hangi cihetlerden bilinebileceği üzerinde durulmuştur. Aynı şekilde marifetullahın zorunlu bilgi olup olmadığı, değilse bunun gerekçelerinin neler olduğu ortaya konulmuştur. Ayrıca marifetullah konusunda taklidin bilgi kaynağı olup olmayacağı, her hangi bir açıdan akıl yürütmeksizin sadece taklidî bir bilgiyle Allah'ı bilmenin yeterli olup olmadığı incelenmiştir. Son olarak Kadî Abdulcebbar'ın, kendilerine ilahî davet ulaşmayıp Allah'ı bilmeyen kişilerin ahiretteki durumunun ne olacağına yönelik görüşleri belirtilmiştir. Kadî Abdulcebbar'ın bu meselelerdeki yaklaşımı ortaya konulmakla beraber bu meselelerle ilgili bir takım analizler ve değerlendirmeler de yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kâdî Abdülcebbar, Marifetullah, Akıl, Nazar, İstidlâl.

QÂDÎ ABD AL-JÂBBÂR'S THEORY ON KNOWING ALLAH (MARİFATULLAH)

Abstract

In this study, Qâdî Abd al-Jâbbâr's views on knowing Allah (*ma'rifatullah*) and following issues have been analysed. In this context, either the divine message has reached to a person or not, it is examined whether *ma'rifatullah* is obligatory (*wajib*) upon him. Subsequently, it is discussed whether this obligation is ensured by reasoning (*aql*) or revelation (*naql*). Furthermore, while keeping in mind the role of intellect (*nazar*) and argumentation (*istidlâl*), we have established and evaluated religious state and source of *nazar* and *istidlâl*. Also, we discussed to what extent God can be the subject of knowledge and from which aspects He can be known. Besides, we discussed whether *ma'rifatullah* is an obligation and if not what its justification is. In addition, we examined whether imitative knowledge (*taqlîd*) is possible in the case of *ma'rifatullah* or not and whether it's sufficient to know God just by *taqlîd* without the reasoning at all. Finally, Qâdî Abd al-Jâbbâr's opinions on the religious situation of people to whom the divine revelation did not reach at all and so they lack of knowledge on God.

Keywords: Qâdî Abd al-Jabbâr, Ma'rifatullah, Reasoning (aql), Intellect (nazar), Argumentation (istidlal).

* Bu çalışma, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince kabul edilen KİYYÜ.BAP.18-11775 no'lu proje kapsamında desteklenmiştir.

Atıf / Cite as: Şaşa, Mehmet. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Marifetullah Teorisi". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 153-184.

Summary

In this study, Qâdî Abd al-Jâbbâr's views on knowing Allah (ma'rifatullah) and following issues have been analysed. In this context, either the divine message has reached to a person or not, it is examined whether ma'rifatullah is obligatory (wajib) upon him. Subsequently, it is discussed whether this obligation is ensured by reasoning ('aql) or revelation (naql). Furthermore, while keeping in mind the role of intellect (nazar) and argumentation (istidlâl), we have established and evaluated religious state and source of nazar and istidlâl. Also, we discussed to what extend God can be the subject of knowledge and from which aspects He can be known. Besides, we discussed whether ma'rifatullah is an obligation and if not what its justification is. In addition, we examined whether imitative knowledge (taqlîd) is possible in the case of ma'rifatullah or not and whether it's sufficient to know God just by taqlîd without the reasoning at all. Finally, Qâdî Abd al-Jâbbâr's opinions on the religious situation of people to whom the divine revelation did not reach at all and so they lack of knowledge on God.

In this study, knowledge on God (*ma'rifatullah*) and related issues are examined and put forward within the scope of Qâdî Abd al-Jâbbâr's views. Accordingly, the works of Qâdî Abd al-Jâbbâr, especially *al-Mughnî* and *Sharh Usûl al-Khamsa* only considered to be the primary sources; whereas later and contemporary studies are taken as subsidiary sources.

Qâdî Abd al-Jâbbâr used the common method of arguing Unseen from the Seen (*qiyâs al-ghâ'ib 'alâ al-shâhid*), which has been formulated as the prime method of discussing knowledge on Allah. As a matter of fact, it is observed that he emphasizes reasoning on the world in achieving the methods of argumentation that would result in the knowledge of God.

In Qâdî's view, the knowledge of God is the foundation of religious issues such as the prophethood, the hereafter, and worships. Thus, according to him, knowing God precedes knowing the prophet. Therefore, realisation of the fact that Allah can send a prophet is dependent on knowing firstly Him, rather than knowing God through the prophet's teachings is the necessary consequence.

However, he stated that an act to be good (*husn*) it must be based on knowing God, his oneness and his justice by arguing that in proportion to knowing God it is subsidiary to know that an act is good. In this context, he argued that for man's prayer can be valuable and meaningful as long as he knows for whom this prayer is. In this respect, things that cause someone to be rewarded or punished are evaluated according to one's knowledge of God and His attributes.

It is observed that Qâdî Abd al-Jâbbâr accepts both intellectual and traditional accounts of defining good and bad equally valid. He states that it is not necessary to refer tradition to know intelligibles like the evilness of tyranny and lie, while stating only through tradition it is possible to know the existence, practice and

goodness of praying and fasting. Accordingly, while accepting both reason and tradition as independent sources of evidence, he also takes each of them independent source of issuing an obligation (*wājib*). For him, it is sufficient to be one of them existent to have an action obligatory. Adopting this methodology, Qāḍī Abd al-Jābbār holds the judgement that knowing God and knowing the argumentations to reach this knowledge is obligatory for any man of reason.

The meaning that Qāḍī Abd al-Jābbār attributes to the concept of “obligatory” (*wājib*) is also influential in this opinion. According to him, *wājib* is any action that entails denouncement (*itāb*) when not done. verb or situation that requires condemnation because it is not done. Knowing God is the primary knowledge that any man is obliged to know in the first place even not in any contact with the divine message by seeing the proofs in and around him (*anfusi* and *āfāqī*). In this respect, whoever does not use the intellectual abilities and thus, does not know God, who created all existence including the intellect, must be condemned.

Qāḍī Abd al-Jābbār, defended that knowing God is an argumentative (*istidlālī*) knowledge, not necessary, criticizing some Mu'tazila scholars who held the idea that knowledge on God is necessary knowledge. For him, if this was true, there would be no contradicting doubts on God and it would not be possible for one to doubt, ignorance or denial on God. Also, since knowing God can be obtained only through solid argumentation, for Qāḍī Abd al-Jābbār, it is also not possible to achieve the knowledge on God simply by imitative belief.

In conclusion, Qāḍī Abd al-Jābbār argues that reasoning is capable of knowing God, but that this is possible only through argumentation. Therefore, he maintains his position that those who do not know God as a result of not using reasoning are rightly entitled to eternal punishment.

Giriş

Kelamcılara göre marifetullah, itikadî bilgilerin aslı ve temelidir. Diğer bir ifadeyle kelam ilminin ana konularının başında yer aldığı görülmektedir. Nitekim âlimlerin, “marifetullahın vâcip olduğu ve Allah'ın, kullarını marifetullahla mükellef tuttuğu” konusunda görüş birliğine vardığı nakledilmiştir.¹ Aynı şekilde kelamcılar, marifetullahın mükellefin ilk görevi olduğunu da ifade etmişlerdir.² Bununla beraber bazı kaynaklarda marifetullahın en fazla sevaba ve en büyük kurbiyete vesile olan bir husus olduğu konusunda da icma olduğu nakledilmektedir.³ Marifetullahın, her devirde insanların gündeminde olan ve

¹ Abdülkâhîr el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. M. Abdülhamid (Beyrut: 1416/1995), 26; Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993), 1: 54; Abdüllatîf el-Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm fî akâidi Ehli'l-İslâm* (İstanbul: Necmu İstikbal Matbaası, 1327), 22-24; İzmirli, İsmail Hakki, *Yeni İlmi Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 165.

² Ebû Bekr el-Bakillânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehlu bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. Baskı (Kâhire: 1421/2000), 13.

³ İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmi el-Yeşâr-Faysal Bedîr-Seyyid Muhammed Muhtâr (İskenderiyye: Dâru'l-Meârif, 1969), 119-120; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Sli

tasavvurlarını meşgul eden önemli bir mesele olduğu söylenebilir. Zira insanın, kendisinin ve içinde yaşadığı kâinatın yaratıcısını bulma arzusu ve merakı, hem hem beşer fitratının bir gereği hem de bir ihtiyaç olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla Allah, her ne kadar akılla ihata edilmekten, duyu ve akıl ile idrak edilen varlıklara mukayese edilmekten ve bazı yönleri itibariyle lafızlarla ifade edilmekten münezzehe ise de O'nun bilinmesi ve tanınması gereklidir. Hatta bazı düşünürler, insanın mümkün merteye ulaşabileceği kemal seviyeye erişebilmesi için bunun kaçınılmaz olduğunu söylemiştir.⁴

Kelamcılar arasında bu denli önem atfedilen marifetullah konusunda Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025) gibi Mu'tezile'yi sistematize eden güçlü bir simanın yaklaşımı merak konusu olmuştur. Onun bu konudaki görüşlerine vâkıf olabilmek adına yapılan ön araştırma neticesinde konuyla ilgili bir makale⁵ çalışmasının olduğu tespit edilmiştir. Ancak bu çalışmanın, sadece Kadı Abdulcebbar'ın marifetullah anlayışına yönelik müstakil bir araştırma olmadığı görülmüştür. Zira bu çalışmada marifetullah konusuna taalluk eden meselelerin tamamen işlenmediği, ancak Kadı Abdulcebbar'ın perspektifinden mukallidin imanı meselesi bağlamında Allah'ı bilme üzerinde yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Bunun üzerine onun marifetullah ve buna taalluk eden meseleler hakkındaki düşüncelerini ve metodolojisini gün yüzüne çıkarmak ve ortaya koymak amacıyla böyle bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada Kadı Abdulcebbar'ın görüşleri bağlamında marifetullah konusunda akıl yürütmenin hükmü nedir? Bu konuya ilişkin olan bir hüküm olarak vâcip nedir? Allah'ı bilmek şer'î bir sorumluluk mudur yoksa aklî mi? Bir peygamber gönderilmese de insan kendi aklıyla Allah'ı bilme konusunda sorumlu mudur? Kendisine ilahî çağrı ulaşmadığı bir durumda Allah'ı bilmeyenin ahiretteki durumu nedir? Taklit yoluyla Allah'ı bilmek geçerli midir? Allah'ı bilmeye dair olan bilgi zorunlu mudur? Gibi konuyla ilgili bir takım sorulara Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerinden hareketle cevaplar aranmıştır.

Bu çalışmada *el-Muğnî* ve *Şerhu Usûli'l-Hamse* başta olmak üzere Kadı Abdulcebbar'ın günümüze ulaşan eserleri aslî kaynak, çağdaş dönem ve daha önceki dönemlerde tespit edildiği kadarıyla bu alanda yapılan çalışmalar da fer'î kaynak olarak esas alınmıştır. Bu araştırmanın kısmen de olsa genel anlamda Mu'tezile'nin özel manada da Kadı Abdulcebbar'ın marifetullah anlayışına katkı sağlaması hedeflenmektedir.

1. Marifetullahın Teklîfî Hükmü

Teklîfî hüküm, Şâri'in mükellefiyet şartlarını taşıyan kimselerden yapmasını veya yapmamasını talep etmesi ya da onun tercihine bırakmasıdır. Marifetullah da Şâri'in mükelleflerden yapmasını talep ettiği ve vâcip olan hükümlerden biridir.

Abdulmun'im Abdulhamîd (Mısır: Mektebetu'l-Hancı, 1329/1950), 8, 27-29,43; Abdilkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul:1346/1928), 210.

⁴ Veliyyullah ed-Dehlevî, *Hüccetullahi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1426/2005), 1: 122.

⁵ Sefa Bardakçı, "Kadı Abdülcebbâr'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (Haziran 2010): 103-114.

Kelam düşüncesinde de marifetullah konusu, vâcip/vücûbiyet kavramıyla ilişki kurularak ele alınmış, “kişiye vâcip olan ilk şey nedir?” sorusu tartışılarak gündeme taşınmıştır. Bu tartışmalarda dört farklı görüşün öne çıktığı görülmektedir.

Birincisi: Kişiye vâcip olan ilk şey, bizatihi marifetullahtır.⁶

İkincisi: Kadı Abdulcebbar'ın da içinde olduğu birçok kelamcıya göre Allah'ı, birliğini, sıfatlarını, hikmetini ve adaletini bilmeye götüren istidlal ve nazardır. Kısaca marifetullaha sevk eden nazardır.⁷ Ebû Hanife'nin bu görüşü savunanlardan biri olduğu nakledilmiştir.⁸

Üçüncüsü: Cüveynî gibi meşhur kelamcıların da aralarında olduğu bazı Eş'arîlere göre marifetullaha sevk eden nazarın ilk cüz'ü yani akıl yürütmenin ilk cüz'ü olan nazara yönelmektir. Diğer bir ifadeyle kişiye vâcip olan ilk şey, nazarı kast etmek veya istemektir ki bu da nazarın ilk cüz'üdür.⁹ Zira akıl yürütmek, ihtiyarî bir eylemdir. Akıl yürütmeye yönelmek, onu kast etmek ise vâcip olan akıl yürütmenin öncülü hükmündedir.¹⁰

Dördüncüsü ise akıl yürütmeyi hedeflemeye sevk eden şüphedir. Örneğin Ebû Hâşim gibi bazı Mu'tezilî kelamcılara göre kişiye vâcip olan ilk şey, marifetullahı hedeflemekten önce şüphe duymaktır. Zira öncesinde şüphe olmaksızın marifetullah konusunda akıl yürütmeye yönelmek, mümkün değildir.¹¹

Aslında buradaki vâciplik, *maksudun bizzat* kendisiyle takyid edilirse, birincisinin; takyid edilmezse ikinci görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir. Fakat vücûbiyet çok genel düşünülürse, üçüncüsünün daha yerinde olduğu görülür.¹² Yani dıştan

⁶ Bakillânî, *el-İnsâf*, 13; Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1419/1998), 1: 271; Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, 1. Baskı (b.s.: y.y. ts.), 28; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1419/1998), 1: 282; Celâluddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye* (b.y.: y.y. ts.), 60; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 271; Takiyuddin İbn Teymiye, *Der'ü Teârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, 2. Baskı (Suud-i Arabistan: y.y. 1411/1991), 8: 5, 15-16, 28; Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 26; Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, 22-24; İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 165.

⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhîr bi't-teklîf*, thk. Seyyid Azmî, Tahric: A. Fuad Ezherî (Kâhire: ts.), 1: 17-21; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân, 3. Baskı (Kâhire: 1416/1996), 39, 64, 66-69, 71-76; Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Ammara (Kâhire: Mektebetu Sâdeti'l-İşrâf, ts.), 199; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşad*, 11; İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Akâdetu'n-nizâmiyye fi erkânî'l-İslâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî (Kâhire: 1412/1992), 60; Ebû Bekir İbn Fûrek, *el-Müccerred fi makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 30; Bakillânî, *el-İnsâf*, 21-22; Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 210; Râzî, *el-Muhassal*, 26-28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 279, 282; İbn Teymiye, *Der'ü teârudi'l-akli ve'n-nakli*, 8: 5, 15-16, 28; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-İmam Ebî Hanife en-Nu'man fi usûli'd-dîn*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007), 65-66.

⁸ İbn Teymiye, *Der'ü Teârudi'l-Akli ve'n-Nakli*, 8: 16; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-merâm*, 66.

⁹ Cüveynî'nin dışında bazı Mutezilî âlimlerin de bu görüşte olduğu nakledilmiştir. Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil*, 120; Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 60; Râzî, *el-Muhassal*, 28; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 282-283.

¹⁰ Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 60; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 283.

¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 284; Râzî, *el-Muhassal*, 28.

¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 271-273.

içe veya genelden özele doğru bir sıralama söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Asıl ve genel maksat, “marifetullah”tır. Marifetullaha sevk eden şeye indirgenildiğinde “marifetullaha götüren nazar” olduğu ortaya çıkar. Nazara sevk eden kaynağa kadar götürüldüğünde “marifetullaha ulaştırılan nazara yönelmek” olduğu görülür. Bu yönelmenin sebebinin ne olduğuna inildiğinde ise “marifetullaha ulaştıracak olan nazara yönelmeye sevk eden şüphe” olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu görüşler göz önünde bulundurulduğunda kelimelerin ele alınan “kişiye vâcip olan ilk şeyin ne olduğu” meselesinden, bizzat marifetullahın vâcip olduğu hususunda kelimelerin görüş birliğine vardıkları sonucuna ulaşılmaktadır. Yani marifetullahın, kişiye farz olan ilk şey olduğu konusunda ortak bir kanaatin oluştuğu görülmektedir.

Mademki marifetullah ve ona ulaştırılan nazar ve istidlal vâciptir. O halde Kadı Abdulcebbar’ın kelimelerin terminolojisinde “vâcip” nedir? Bu vücûbiyetin kaynağı akıl mıdır? Yoksa nakil midir?

1.1. Vâcpliğin Mahiyeti

Kadı Abdulcebbar’a göre vâcip, bildiği halde yapılmadığından dolayı kınamayı gerektiren fiil veya durumdur. Kabih de yapıldığında kınamayı gerektiren durum veya fiildir.¹³ Ayrıca ona göre vâcip, kişinin gücü yettiği yani imkânı olduğu halde, yapmadığı zaman bazı cihetlerden zemm edilmesini gerektiren fiildir. Bu durumda ona göre vâcip, ihlal edildiğinde doğrudan yerilmeyi gerektiren veya kınanmasına etki edecek olan şeydir.¹⁴ Diğer bir ifadeyle vâcip, akıl yürütme çağına geldikleri halde yapılmadığı için kınamayı gerektiren şeydir.¹⁵ Bununla beraber Kadı Abdulcebbar’a göre kınamayı gerektirecek hususlar, bizzat akıl ile bilinebilir. Çünkü akıl, vâcip ve iyi olan bir fiili işleyenin övülmesini; kötü/kabih olan bir eylemi yapanın kınanmaya müstahak olduğuna hükmeder ve bunu güzel bulur.¹⁶

Kadı Abdulcebbar, zorunlu olan vâcpler ve muhayyer olan vâcpler şeklinde vâcpleri ikiye ayırmıştır. Marifetullah, terk edilebilen muhayyer vâcpler arasında değildir. Zira marifetullah makamına hiçbir şey erişemez. Bundan dolayı marifetullahı terk eden kişi kınamayı hak eder.¹⁷ Bununla beraber Kadı Abdulcebbar, vâcpleri, *müsevva’ olan vâcpler ve muayyen/mudayyak olan vâcpler* şeklinde de taksim etmiştir. Marifetullah, -vaktinin her hangi bir diliminde kılınan namaz, keffaretin ödeme şekillerinde birini tercih etme gibi- terk edilebilen muhayyer vâcplerden biri değildir. Zira Allah’ı bilmek, -vaktin sonunda eda edilen namaz gibi- ihlali câiz olmayan mudayyak vâcplere dendir. Diğer bir ifadeyle marifetullah, terki câiz

¹³ Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin (b.y.: ts.), 12: 349; Kadı Abdülcabbar, *el-Muhtasar fi usûli’l-dîn*, 234.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 39-41.

¹⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 39.

¹⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 355, 384.

¹⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 43; Kadı Abdülcebbar, *Usûlü’l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: 1998), 65-66.

olmayan hususlardandır. Marifetullahın vâcip olmasının sebebi, onun terk edilmesinin kabih oluşudur. Kötü olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğu da aklen sabittir.¹⁸

1.2. Vücûbiyet Kaynağı

Bu bölümde Kadı Abdülcebbar'ın görüşleri bağlamında “marifetullahın vücûbiyet kaynağı nedir? Marifetullahtan hareketle mi sem'iyât bilinir? Yoksa şeriat veya sem' bilindikten sonra mı Allah'ı bilmek vâcip olur? Kısaca hangisi daha önceliklidir?” şeklindeki soruların cevapları aranmıştır.

Başta şunu belirtelim ki marifetullahın vücûbiyet kaynağının ne olduğu hususunda kelamcılar ihtilaf etmişlerdir. Bu konu, Eş'arîler ile Mâturîdîlerin fikir ayrılığına düştükleri başlıca hususlardan da biridir.¹⁹ Kelamcılar arasında marifetullahın vücûbiyet kaynağı konusunda farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Eş'arîlere göre marifetullahın vücûbiyet kaynağı nakildir. Eş'arîlere göre ahkâm ve iman konusunda vücûbun delili, ancak nakildir/şeriattır. Mâturîdî-Hanefî ekolüne göre ise bir şeyin vâcip olduğunu belirleyecek bu hükmü verecek asıl kaynak Allah'tır. Dolayısıyla hükümler konusunda vücûbun delili ancak şeriattır. Fakat nimet veren zata şükredilmesinin gerekliliği ve yaratıcının bilinmesi gibi iman konuları aklın istidlaliyle meydana gelir.²⁰ Mu'tezileye göre ise sadece akıldır.²¹ Mu'tezile, ahkâm ve iman konusunda vücûbiyet delilinin akıl olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'ye göre İslâm'ın temel ilkesi olan marifetullah, aklen vâcip olup ona ancak aklın delaletiyle ulaşılabilir.²² Mu'tezile nezdinde mükellefin ilk görevlerinden biri olan Allah'ı bilmek, şer'î vücûb söz konusu olmadan önce bile akıl ile vâciptir. Kısaca onlar, marifetullahı akli vâciplerin ilki olarak görmüşlerdir.²³ Özetle birçok Eş'arî kelamcısı, marifetullahın şer'î bir yükümlülük olduğunu savunurken; Mu'tezile ve Mâturîdîlerin çoğu, akli bir sorumluluk olduğunu ileri sürmüştür.²⁴

¹⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 41-43.

¹⁹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, 72.

²⁰ Ebu'ş-Şekûr Salimî, *et-Temhîd* (b.y.: y.y. ts.), 10-13.

²¹ İbn Teymiye, *Der'u Teârûdi'l-Akl ve'n-Nakl*, 8: 25.

²² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88; Zuhdi Hasan Carullah, *el-Mu'tezile*, 4. Baskı (Beirut: 1410/1990), 114; Seyfeddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Suud-i Arabîstan: Dâru's-Samii, 2003), 1: 126-127; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Dimeşk: Dâru'l-Hikme, 1415/1994), 168; Fahreddîn er-Râzî, *İtikadatu fırak'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (Kâhire: el-Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1938), 1; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 127-128, 276; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm* (Konya: 1327), 83; Sâlimî, *et-Temhîd*, 10-13; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 263; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 68, 82, 84.

²³ Kadı Abdülcebbar, *el-Mu'şnî*, 6: 9, 45; 12: 36, 230- 261; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 39-45, 75. Ayrıca detaylı bilgi için bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, 2. Baskı (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000), 291; Recep Ardoğan, “Mutezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife Dergisi* 3/3 (Aralık 2003): 293-314.

²⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 119-120; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 8,27-29,43; Bağdadî, *Usûli'd-dîn*, 24, 210; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 115; Râzî, *Tefsiri Kebir*, 14: 426-427; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 265; Mustafa Hilmi, *Marifetullah*, 15. Bu hususta geniş bilgi için bk. Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (Haziran 2018): 57-90.

Kadı Abdulcebbar'a göre bir şeyin vücûbiyeti, bazen sadece akılla, bazen âdeten veya haberin vârid olmasıyla, bazen de sem' yoluyla bilinir. Ancak bunların hepsinin de vâcip olduğu, gerek icmalî olsun gerekse tafsilî olsun bir şekilde akılla bilinip sabit olur.²⁵ Bununla birlikte o, aklî ve şer'î konulardaki vücûbiyet arasında –bağlayıcılığı açısından- herhangi bir farklılık görmez.²⁶

Diğer kelimacılar gibi Kadı Abdulcebbar da akliyyât ve şer'iiyyât diye iki alanın olduğunu belirtmiştir. Akliyyât sahasındaki vücûbiyet yönleri, akılla bilinebilir. Şer'iiyyât sahasındaki vücûbiyet yönleri ise şeriat ile bilinebilir.²⁷ Mesela emaneti sahibine iade etmenin vâcip olduğu, aklen bilinir. Bunun şeriatte de vâcip olduğu görülmektedir. Emanetin sahibine iade edilmesinin vâcip olduğunu bilmek için şeriatın gelmesine ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla ona göre ibadetler gibi şer'î hükümler, naklin etkinlik sahasına girer.²⁸ Bu alan, aklın etkinlik sahasının dışındadır. Mesela namaz gibi ibadetlerin vücûbiyeti ise ancak nakille bilinebilir.²⁹ Namazın vâcip olduğunu bilmek için muhakkak şeriate ihtiyaç vardır. Bu akılla bilinemez. Dolayısıyla namazın vücûbiyeti, şeriate ve sem'a bağlıdır. Şeriat ve sem' de ancak Allah'ı bilmekle geçerli olur. Yani Allah'ın hakîm olduğu, O'ndan kabihin sâdir olamayacağı bilindikten sonra ancak sahih olur. Dolayısıyla Allah'ı bilmek, şeriat bilmekten daha önceliklidir.³⁰ Kadı Abdulcebbar'a göre akıl, nimet veren Allah'a şükür ve ibadet edilmesinin gerekli olduğuna delalet eder. Fakat ibadetlerin ne olduğu, onların şartlarının neler olabileceği, hangi zaman ve mekânlarda ifa edilebileceği hususlarında hiçbir şey tespit edemez. Örneğin farz olan namaz ve oruç gibi ibadetlerin şartlarını ve vakitleri, zekâtın nisap miktarı gibi bizzat şeriat tarafından haber verilen ibadetleri tayin edebilecek seviyede değildir.³¹

Kadı Abdulcebbar'ın marifetullahı aklî bir vücûbiyet olarak görmesinin bir takım gerekçelerinin olduğu görülmektedir. Kadı Abdulcebbar'ın kendi görüşlerini temellendirmek için öne sürdüğü gerekçeler şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Aklın asıl, naklin ise fer' kabul edilmesi:

Ona göre deliller; akıl, kitap, sünnet ve icmadır.³² Kıyas da bu delillerin içinde mündemiç kabul edilmiştir.³³ Fakat onun nazarında aklın diğer delillere önceliği olduğunu söylemek mümkündür. Zira o, akli, diğer iki delilin, yani Kur'an ve sünnetin aslı olarak kabul eder. Ona göre Allah'ın, her şeyden önce akıl sahiplerine hitap etmesi ve Kur'an, sünnet ve icmanın delil oluşunun akılla bilinebilmesi bunu göstermektedir. Yani akıl onlarla bilinmez; onlar akılla bilinir. Dolayısıyla asl olan

²⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 351.

²⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 350.

²⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 350.

²⁸ Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kâhire: Dâru't-Turâs, ts.), 1: 35; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 27-28; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 68.

²⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 274-275.

³⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 274-275.

³¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 26-28; Kadı Abdülcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 37.

³² Kadî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88.

³³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88.

akıldır.³⁴ Epistemolojik süreç açısından aklın asıl, naklin de fer' oluşu, Ehl-i sünnet kelamında da yerleşmiş bir görüştür.³⁵ Çünkü Allah'ın birliğini ve adaletini bilmek, O'nun Kitab'ının sıhhatini ve güvenilirliğini bilmeden önce gelir. Allah'ın birliği ve adaleti bilinmeden, buna dair bilmediğimiz şeylerin bâtl olduğunu Kitap ile delillendirmemiz sağlıklı olmaz.³⁶ Kur'an, ancak Allah bilindikten sonra O'na delalet edebilir.³⁷ Kitap, ancak âdil, hakîm, yalan söylemeyen ve kendisine yalan söylemek câiz olmayan birinin kelamı olduğu sabit olunca, onun hüccet olduğu sabit olur. Bu ise Allah'ı birliği ve adaletiyle bilmeye, yani asl'a nisbeten fer' olan bir meseledir. Sünnet de bu şekildedir. İcma ise zaten Kur'an ve Sünnet'e dayanır. Bunlar da marifetullah'a dayanan dallardır.³⁸ Kadı Abdulcebbar'a göre düşünme olmadığında Kitap, Sünnet ve icmanın doğruluğuna ulaşılmaz. O hâlde özellikle de marifetullah hakkında nazar ve istidlal öncelikli olmalıdır.³⁹ Ancak bu nazar ve istidlalden önce de Allah'ın hakîm olduğu, O'ndan kabih bir fiilin sâdır olmayacağını bilmesi gerekir. Bu açıdan Allah'ın kişiden nazar ve marifeti irade ettiği veya emrettiği bilgisi de ancak O'nu bilmekten sonra gelir.⁴⁰ Dolayısıyla Allah'ın varlığını diğer delillerden birisiyle istidlalde bulunarak ispat etmeye çalışmak, bir şeyin fer'î ile aslı üzerine istidlalde bulunmak anlamına gelir. Yani marifetullah konusunda nakle başvurarak Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmak, bir şeyin fer'ine dayanarak onun asl'ını tespit etmeye benzer. Bu da câiz değildir.⁴¹ Aynı zamanda bu durum, naklî delillerin sıhhatinin de ancak akılla bilinebileceğini göstermektedir. Dolayısıyla marifetullahın aklen vücûbiyeti, sem' ile vücûbiyetinden önce gelir.⁴² Bu da gösteriyor ki Kadı Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde teklif-i sem'î, teklif-i aklîden sonradır.⁴³

Öte yandan Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın şer'î bir hükmü emrettiğini bilmek, ancak şeriat ile mümkündür. Aynı kişi, Allah'ı bilmenin gerekli olduğunu aklen bilse de bizzat Allah'ın bunu emrettiğini ancak şeriat ile bilebilir.⁴⁴ Şeriatın ve şer'î hükümlerin bilinmesi de Allah'ı bilmekten sonra gelir. Zira Kadı Abdulcebbar'a göre şer'î hükümler, kişiyi marifetullahın elde edilmesi için ibadet ve takarrübe sevk eder. Bu da marifetullahın vâcip olduğunun bilinmesinden sonra oluşur.⁴⁵ Bu açıdan ona göre şer'î vücûbla sabit olan namaz, oruç ibadetlerinde asıl şart, bunların ibadet duygusu ve kurbiyet üzere gerçekleştirilmesidir. Bu da ancak

³⁴ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13: 280; 12: 506; 15: 27-28; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88; Kadı Abdülcebbâr, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakatu'l-Mutezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1986), 139.

³⁵ Recep Ardoğan, *Akideden Kelama –Kelam Tarihi-*, 4. Baskı (İstanbul: klm yayınları, 2017), 136, 204.

³⁶ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 166-167.

³⁷ Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 38.

³⁸ Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88-89; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13: 280; 12: 506; 15: 27-28.

³⁹ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 13: 280; 12: 506; 15: 27-28; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 66, 88-89.

⁴⁰ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 276.

⁴¹ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 506.

⁴² Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 275; Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 1.

⁴³ Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 29.

⁴⁴ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 276.

⁴⁵ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 290.

Allah'ın varlığı, birliği ve adaleti bilindikten sonra geçerli olur.⁴⁶ Zira Allah'ın nimetlerine şükretmek, marifetullahtan ve tevhitten sonra gelir.⁴⁷ Buna göre akıl, Allah'a ibadet ve şükür etmenin vücûbiyetine delalet eder, fakat ibadetin şekline, şartlarına, vaktine ve mekânına delalet etmez.⁴⁸ Bu da gösteriyor ki o, ilahiyat konularında söz söyleme yetkisini akla, amelî/şer'î konularda ise nakle vermiştir. Nitekim o, aklî delilin alanını usul ile naklî delilin alanını ise fûru ile sınırlamaya çalışır.⁴⁹ Bu açıdan marifetullah olmazsa, kişinin şer'î konuları bilmesi de mümkün değildir. Çünkü bu meseleler marifetullaha bağlıdır.⁵⁰ Zira vahyi tasdik edebilmenin şartı da Allah'ı bilmektir. Dolayısıyla Allah'ı bilmeyen kişinin, O'na karşı sorumlu olduğu ibadetleri ve fiilleri bilmesi beklenemez.⁵¹

Şunu da belirtmek gerekir ki o, şer'î hükümleri yerine getirmekle sevap kazanacağı ve ihmal edilmesi durumunda azap görüleceğini bilmenin de marifetullahın fer'î olduğunu söyler. Zira ona göre her şeyden önce ve her şeyin aslı olarak gördüğü gibi, bir fiil ile sevap hak etmeyi bilmek, ancak Allah'ı, O'nun birliği ve adaletini bilmekle sahîh olur. Zira bir fiilin sevap getirdiğini bilmek, Allah'ı bilmenin fer'î konumundadır.⁵² Dolayısıyla kişinin işlediğinde sevap kazanacağı veya azap göreceğini hak ettiği şeyler, Allah'ı, sıfatlarını, hikmetini bildiği zaman sabit olur.⁵³ Bu açıdan bir amelin bir anlam ifade edebilmesi ve değer kazanabilmesi, ancak Allah'ı bilmekle mümkündür. Buna göre kişinin, kıldığı namazı kimin için namaz kıldığını bilmeden şuarsuzca namaz kılmasının pek bir anlam ifade etmediği söylenebilir.

b) Aklın potansiyel donanımı:

Kadı Abdulcebbar'a göre herkes akıyla nimet verene şükretme, Hâlık'a itaat etme, yaratılanlara iyilikte bulunmanın iyi olduğunu bilir. Aynı şekilde yalan, zulüm, cehaletin ve faydasız şeylerle uğraşmanın kötü olduğu da herkes akıyla bilebilir. Dolayısıyla şeriat gelmeden insanın aklın kanunları çerçevesinden hareket edebilmelidir. Hatta Hz. Âdem'in, çocuklarına peygamber olarak gönderilmeden önce onların bazı hususlarda mükellef olduklarını ancak aklî kanunlardan hareketle onlara bildirmiş olması muhtemeldir.⁵⁴

Öte yandan Kadı Abdulcebbar'a göre akılda Allah'ı bilmenin nüveleri potansiyel olarak vardır. Akıl, nazar ve istidlal ile fonksiyonel hale geldiği zaman bu bilgi kuvveden fiile çıkar. Dolayısıyla bir mükellefe, Allah'ın birliğini, varlığını ve

⁴⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 75.

⁴⁷ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 447; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 70, 75-76, 88.

⁴⁸ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15: 27-28.

⁴⁹ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 506; 13: 280; 15: 27-28; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 88; Ebû Hüseyin el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimeşk: 1385/1965), 2: 886-887.

⁵⁰ Kadı Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 24.

⁵¹ İbrahim Çoşkun, "Nazarî Akıl ile Allah'ın Bilinmesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2004): 19.

⁵² Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 288.

⁵³ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 447.

⁵⁴ Hızır Muhammed Nebuhâ, "Tefsîru Abdilcebbâr el-Mu'tezilî", *Mevsûatu Tefsîri'l-Mu'tezile* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 102.

adaletini bilmek için şeriatın gelmesini beklemek gerekmez. Aksine insanlara bunca nimeti veren zat hakkında tefekkür etmesi yeterlidir.⁵⁵ Aynı şekilde ona göre akıl, davranışların iyilik ve kötülüğünü kavrar ve sahibini onu yapmak veya terk etmek hususunda sorumlu kılar. Mükellefin yapması ve terk etmesi gerekli olan şeyleri ise Allah tafsilatsız biçimde akla yerleştirmiştir. Dolayısıyla da yükümlülükler, aynı zamanda akla uygundur.⁵⁶ Bununla beraber akıl, bir şeyin yapılması gerektiğini bildiğinde, o fiili işlemeyi terk etmenin azabı gerektirdiğini bilmese bile onun vâcip olduğunu bilir. Aynı şekilde bir şeyin yapılması gerektiğini bildiğinde, o fiili yapmakla sevap kazanacağını bilmese bile onu işlemesinin vâcip olduğunu da bilir. Emaneti sahibine geri vermenin gerekli olduğunu aklen bilmesi buna verilecek bir örnektir.⁵⁷

c) Marifetullahın vâcip olmasında vücûbiyet yönünün (maslahatının) akılla idrak edilmesinin etkisi:

Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerinde akıl ile maslahat ve faydanın olduğu hususların akıl ile; şeriat ile bilinen hususların da nakil ile vâcip olduğu görülmektedir. Ona göre bir şeyin vâcip olmasında, o şeyin vücûbiyet yönünün bilinmesi son derece etkilidir. Zira ona göre vücûbiyet yönü bilindikten sonra ancak bir şeyin vücûbiyeti bilinebilir.⁵⁸ Bir şeyin vâcip olmasını gerektiren tek sıfat, onun maslahatı yani fayda sağlamasıdır. Dolayısıyla vâcibin faydalı ve maslahatlı olması gerekir.⁵⁹ Daha geniş bir ifadeyle vâciblerin vücûbiyeti ve kabihlerin kabih olması, ancak bunların sıfatlarının bilinmesiyle mümkündür. Diğer bir ifadeyle emanetin sahibine geri verilmemesinin çirkin olduğu bilindikten sonra emaneti vermek vâcip olduğu gibi bir şeyin zararlı olup olmadığı bilinmesiyle o şey vâcip veya kabih olur.⁶⁰ Namazın vâcip olması da aynı şekilde maslahata dayanır. Fakat onun maslahat yönü, ancak şeriatın gelmesiyle idrak edilebilir. Yoksa akılla tek başına idrak edilemez. Namazın vâcip olmasını gerektiren sıfat, aklî değildir. Dolayısıyla onun vâcip olmasında, şeriate ihtiyaç olduğu gibi onun maslahat yönünü veya vasfını bilmek için de şeriate ihtiyaç duyulur. Dinde olan maslahatlar, ancak sem' ile idrak edilebilir. Allah, din ile bir şeyi vâcip kılmışsa o, lütuf olduğu içindir. Allah, vâcip olmayı gerektirmeyen vasfı taşımayan bir şeyi vâcip kılmaktan münezzehtir.⁶¹

d) Akıl marifetullahı evrensel ahlakî bir değer görmesi:

Kadı Abdulcebbar'ın, ilahî çağrıya gerek kalmadan Allah'ı bilme mükellefiyetinin vâcip oluşunu, evrensel bir ahlakî değer olarak gördüğü söylenebilir. Onun, Allah'ı bilme vücûbiyetini kişiye sağladığı faydaya bağlaması ve bunu ahlakî bir sorumluluk olarak kabul etmesi buna işaret etmektedir.⁶² Bununla beraber akıl,

⁵⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 39-45.

⁵⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 31-32; *Âmidî, el-İhkâm*, 1: 112-113

⁵⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 290.

⁵⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 282.

⁵⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 283-284.

⁶⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 357.

⁶¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 287.

⁶² Ardoğan, "Mutezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Akıl Sorumluluğu", 301.

Allah'ı bilmemekten dolayı meydana gelecek olan zararları ve olumsuzlukları engelleme işlevini icra ettiği için marifetullah yolunda akıl yürütmek, ahlakî bir sorumluluk olarak görülmüştür.⁶³

Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerinden hareketle genel anlamda Mu'tezile kelimada aklî vücûbun, sabit ahlakî değerlerle ilgili olduğu söylenebilir. Eş'arîlerin teklifi hükümlerden, ahlakî yargılara; Kadı Abdulcebbar'da belirginleştiği gibi Mu'tezile'nin ise ahlakî yargılardan, teklifi hükümlere geçtiği söylenebilir. Zira Mu'tezile'nin düşünce sisteminde ahlakî değerlerin hükümlere tâbi olmadığı, bilakis hükümlerin ahlakî yargılara tâbi olduğu görülmektedir. Bu bağlamda onlara göre zulüm, yalan ve nimete nankörlük, şeriat ile yasaklandığı için değil, zatı itibarıyla kötü olduğu için yasaklanmıştır. Dolayısıyla Mu'tezile kelimada anlam ile akli şekillendirilmemiş, bilakis akıl ile mana şekillendirilmeye çalışılmıştır.⁶⁴

e) Nimet verene şükür/teşekkür etmemenin korkusu:

Allah'ı bilmenin vücûbiyeti, nimete şükretmenin bir gereği midir? sorusu Mu'tezile kelimacıları arasında tartışılmıştır. Mu'tezile kelimacılarının bu hususta görüş birliğine varmadıkları görülmektedir. Zira Kadı Abdulcebbar, Ebû Ali el-Cübbâ'nin, "Allah'ı bilmenin vâcip oluşu, nimete şükürün vâcipliğinden dolayıdır" şeklindeki görüşüne katılmamıştır. Çünkü ona göre bir çeşmeye uğrayıp oradan su içen bir kişinin, o çeşmeyi yaptırana teşekkür etmesi için onu tanımaya gerek yoktur. Ancak o kişinin, bu çeşmeyi sadece insanların yararlanması için yaptırdığını bilirse, ona teşekkür eder. Bu durumu bilmemesi halinde ona bir şey gerekmez. Aynen bu örnekte olduğu gibi kişi, Allah'ın onu var ettiğini ve bir takım nimetlerle faydalandırmayı hedeflediğini bilirse, O'na teşekkür etmesi gerekir. Eğer bunu bilmezse O'na teşekkür etmesi gerekmez.⁶⁵

Kadı Abdulcebbar'ın oluşacak korku ile nimeti verene şükretmenin gerekliliği arasında kurduğu ilişki, gayet isabetli görünmektedir. Zira akıllı insan, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispat etmeyi ve kendisini bilmeyi vâcip kılması hakkında insanlar arasındaki ihtilafa muttali olunca, bilinmesi ve tanınmasını vâcip kılan, kendisini bilmeyeni de kınayan bir yaratıcısının varlığını mümkün görür. İnsan, kendisine ihsan edilen açık ve gizli nimetleri müşâhede ettiğinde bunları verdiği için şükür talep eden, şükretmezse bunları kendisinden alacak ve cezalandıracak bir zatın olabileceğini anlar ve bu sebeple kendisinde bir korku husule gelir. Bu korku akıllı için bir zarardır. Nefisten zararı gidermek de aklın bir gereğidir. Gücü yetmesiyle birlikte akıllı kimse kendisine gelen zararı gidermezse, akıllıların hepsi onu kınar ve hoşlanılmayan şeyi ona isnad ederler. Allah'ı bilmek, akıl ile bu şekilde vâcip olur.⁶⁶

⁶³ Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 18.

⁶⁴ Ardoğan, "Mutezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", 301.

⁶⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 87.

⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 276.

f) “Lütuf” Mefhumu:

Kadı Abdulcebbar’a göre lütuf, kişiyi kötülüklerden kaçınmaya ve vâcipleri yerine getirmeyi sağlamaya yakın hale getiren şeydir. Aynı zamanda lütuf, “mükâfat ve cezaya müstahak olmayı bilmek” şeklinde de tarif edilmiştir.⁶⁷ Marifetullah da bir lütuftur.⁶⁸ Zira Allah’ı bilmek, vazifelerin yapılmasında ve kötülüklerden kaçınmada bir lütuftur. Lütuf olan bir şey de kişiden zararı def ettiği için vâciptir.⁶⁹ Başka bir ifadeyle lütfun kişiyi vazifeleri yapmaya ve kötülüklerden kaçmaya yaklaştırmanın ötesinde bir anlamı yoktur. Eğer lütuf olmasaydı, kişi bu durumda olmazdı. İşte marifetullahta böyle bir özellik bulunmaktadır. Yani kötülüklerden sakınma ve dinen yapılması gerekenleri yerine getirme hususunda marifetullah, bir lütuftur. İnsan, kendini yaratan ve idare edenin olduğunu görmez mi? Şayet itaat ederse ona mükâfat vereceğini; isyan ederse onu cezalandıracağını bilirse, bu bilgisi vâcipleri yapmaya ve kabihleri terk etmeye sevk edecek hale getirir.⁷⁰ Eğer bu lütuf olmasaydı, marifetullaha ve zikredilen fiillerin işlenmesiyle oluşan sevaba nâil olmak mümkün olmazdı.⁷¹ Bu bağlamda Allah’ı, sıfatlarını ve adaletini bilmek, lütfâ ulaşmanın şartı olduğu için vâciptir.⁷²

1.3. İstidlal ve Nazarın Vâcipliği

Kelamcıların bilgi teorisine göre sağlam duyular, haber-i sâdık ve akıl üçlüsü, bilgi edinme yollarıdır. İstidlal ve nazar yoluyla marifetullaha ulaşıldığı için nazarın gerekliliği hususunda kelamcıların üzerinde görüş birliğine vardığı görülmektedir.⁷³ Diğer bir ifadeyle kelamcılar, Allah’ı bilmede istidlal metodunun zorunlu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Zira marifetullah, ancak istidlal ile hâsil olur ve kemal seviyeye ulaşır.⁷⁴

Kadı Abdulcebbar başta olmak üzere Bîşr el-Mu’temir ve Nazzam gibi birçok Mu’tezilî âlime göre akıl sahibi olup da akıl yürütmeye güç yetirebilen kişinin, istidlal ve nazar ile Allah’ı bilmesi vâciptir.⁷⁵ Kadı Abdulcebbar da Allah’ın,

⁶⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 64; Ayrıca Ebû Hasan Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: 1411/1990), 1: 313-314.

⁶⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû’ fi’l-muhîti bi’t-teklîf*, 1: 24; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 64.

⁶⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 64.

⁷⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 64.

⁷¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 64.

⁷² Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû’ fi’l-muhîti bi’t-teklîf*, 1: 24.

⁷³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 39, 64, 66, 67, 69, 71, 72, 75, 76; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mucdî Bâsellum (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 1: 176; Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 8; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 210; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 11; Râzî, *el-Muhassal*, 26-27; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1: 279; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 66.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 1: 176; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 39, 48, 52, 54-55, 64, 66, 67, 69, 71, 72, 75, 76; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 11: 327; Cüveynî, *Kitâbü’l-irşâd*, 8; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 210; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 140-141; İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 11; Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1: 72; Hasan Ebû Udbe, *er-Ravdatu’l-behiyye fimâ beyne’l-Eşâira ve’l-Mâtürîdiyye* (Haydarâbâd: 1322), 34-35; Râzî, *el-Muhassal*, 26-27; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1: 279; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, 66; İbn Teymiye, *Der’u teârudi’l-akl ve’n-nakl*, 8: 17-18; Muhittin Bağçeci, *Allah’ı Bilmek* (Kayseri: Etüt Ofset Yayınları, ts.), 107; Hilmi, *Marifetullah*, 44.

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 488-491; Ayrıca Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1: 52, 57.

zorunlu bilgi veya duyularla değil, ancak tefekkür ve akıl yoluyla bilinebileceğini belirtmiştir.⁷⁶ Çünkü kişinin Allah'ın yarattıklarından yola çıkarak O'nu ve sıfatlarını bilmesi ve tanınması istidlâldir.⁷⁷ Kur'an'ın delillerinin de kişinin aklı delillerle Allah'ı bilmesi gerektiğine yönelik olduğu görülmektedir.⁷⁸ Bu da Allah'ın, âlemi yarattığını ve kendi varlığına delil kıldığını göstermektedir. Tümüyle kanıt, işaret ve simgelerden oluşan varlık âlemini araştırıp muhakeme etmek, bunlar üzerinde akıl yürütmek, Allah'ı bilmeye ulaştıracaktır. Dolayısıyla âlemde yer alan mahlûkât üzerinde akıl yürütmek kişiye vâciptir. Ancak bu vâciplik, kişiye yüklenen diğer vâcip olan sorumluluklardan önceliklidir.⁷⁹ Başka bir ifadeyle Kadı Abdulcebbar, bunu daha ileriye taşıyarak, marifetullahı götüren nazar ve istidlalin vâcip olan ilk şey olduğunu özellikle savunmuştur.⁸⁰

Kadı Abdulcebbar, marifetullahı aklı bir yükümlülük olarak değerlendirdiği için doğal olarak bu konudaki nazarın da vâcip olduğunu savunmuştur. Marifetullah konusunda nazar ve istidlali vâcip kılan da yine akıldır. Kadı Abdulcebbar, marifetullahı ulaştıran nazar ve istidlalin vâcip olmasını, bir takım aklı gerekçelerle temellendirmiştir. Bu aklı gerekçeler şöyle sıralanabilir:

a) Marifetullahı vâcip gören aklın, ona ulaştıran nazarı da vâcip görmesi:

Kadı Abdulcebbar'a göre nazarın vücûbiyet kaynağı ne ise marifetullahı ulaştıran akıl yürütmenin de vücûbiyet kaynağı odur.⁸¹ Çünkü kişi, ancak Allah'ı bildikten sonra O'nun, kullarından marifetullahı ve bu yolda akıl yürütmelerini istediğini bilir ve öğrenir. Ancak Allah'ın insanlardan bunu istediğini bilmek ise Allah'ı bilmenin fer'idir.⁸² Kadı Abdulcebbar'ın düşünce sisteminde Allah'ı bilme konusunda akıl, şeraitten öncedir.⁸³ Akıl, tek başına Allah'ı bilme yeterliliğine sahiptir. Bu da Allah'ı bilmeye sevk eden nazarın vücûbiyet kaynağının yine akıl olduğuna delalet etmektedir.⁸⁴ Ne var ki bir kimse, her ne kadar vâcip kılanı bilmese de marifetullah ve bu husustaki nazarın vâcip olduğunu bilme gibi bazı şeylerin vâcip olduğunu, -onun kendisine emredildiği ve istendiği konusunda şüphe etse bile- nakil olmasa da aklen bilebilir.⁸⁵

⁷⁶ Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 39-45, 65-66, 72; Kadı Abdulcabbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, 1: 21.

⁷⁷ Kadı Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 3.

⁷⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 3; İbn Teymiye, *Der'u teâruzi'l-akli ve'n-nakl*, 8: 27.

⁷⁹ Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî*, 12: 36; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 39-45, 65.

⁸⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1: 25; Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 39, 45, 48, 60, 66, 67, 69, 87; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, II: 123-126.

⁸¹ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 349.

⁸² Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 276.

⁸³ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 87-88; Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 275-276.

⁸⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 45.

⁸⁵ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 275-276.

b) Marifetullah konusunda nazarın terk edilmesinin, zarar verme korkusu doğurması:

Kadı Abdulcebbar'a göre aklî vücûbiyetin bir sebebi de akıl yürütmeyi terk etmekten korkmaktır.⁸⁶ Zira bu korku, ızdırârî olarak insanda meydana gelir.⁸⁷ Nazar da li nefsihi değil, Allah'ı bilmeye götürdüğü için ve onu terk etmenin zarar getirmesinden duyulan korku sebebiyle vâciptir.⁸⁸ Bununla beraber ona göre akıl yürütmenin gerekli olmasında din ve dünya işleri arasında fark yoktur. Her ikisinin vâcip işlerinde, terk edildiğinde korkunun meydana gelmesi, yapıldığında ise bu korkunun yok olması yönü vardır. Bu da zararlı olan şeylerden sakınmanın vâcip olduğuna delalet eder. Çünkü kendisiyle insandan zararı gideren vücûbu bilmek, her akıllının aklına konulmuştur. Mesela emaneti sahibine geri vermeyi ve nimet verene şükretmesi gerektiğini bildiği kadar bunu yapmadığında zarar göreceğini de bilir.⁸⁹

O hâlde Allah'ı bilmeye sevk eden istidlal ve nazar, nefisten zararı def eden önemli hususlardan biri olduğu için bunu terk etmek zulümdür. Bütün zulümler de kabihtir. Marifetullah hakkındaki nazar, kişiden zararı/kabihi def ettiği için vâciptir.⁹⁰ Dinî meselelerde nazarın terk edilmesi de zemm edilme ve azap gibi dünyevî ve uhrevî zararlara sebebiyet vermektedir.⁹¹ Bu zarar ise kişinin nazarı terk etmesi durumunda başına gelmesinden korktuğu şeydir.⁹² Akıl yürütme fiilini işlemeyen kişide doğal olarak zarar etme korkusu oluştuğu için kişi, akıl yürütmek suretiyle o korkuyu savmayı ümit eder. Ne var ki mükellefin, nazara güç yetirdiği dönem olan akıl-bâliğ olma çağına girip de nazarı terk etmesi durumunda, herhangi bir sebepten ötürü zarara uğramaktan korkması gerekir.⁹³ Kişide bu korkunun oluşması, zararlı şeylerden sakınmanın vâcip olduğuna delalet etmektedir.⁹⁴

Böyle olmakla beraber Kadı Abdulcebbar, aklın vâcipleri, hüsn ve kubhu temyiz edebilmesi ve vâcip görebilmesi için kişinin akıl yürütebilecek olgunluğa erişmesini yani bâliğ olmasını gerekli gördüğü müşahede edilmektedir. Zira ona göre akli yetmediği için bir çocuk, vâciplerin ve kabihlerin hakikatını ve kaynağını bilemez. Ancak eğer biliyorsa, kendisine bu konular vâcip olur.⁹⁵

⁸⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 292; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 67-68; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 263-264.

⁸⁷ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 374

⁸⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, 1: 24.

⁸⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 352-353, 374; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 67.

⁹⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 67; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 374.

⁹¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 353, 386-387.

⁹² Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 67. Bu korkunun sebepleri için Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 68-69; Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 18-19; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 168-169; Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-merâm*, 75.

⁹³ Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 67.

⁹⁴ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 352; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 67-68; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 263-264.

⁹⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 353.

c) Allah'a isyan etmenin helak olmayı gerektirdiği düşüncesi:

Kadı Abdulcebbâr'a göre Allah'ı bilme konusunda nazarın vâcip olmasının sebeplerinden biri de insanın, Allah'ı bilmemekten dolayı O'na isyan ettiği ve bu isyan sebebiyle de helak olmayı hak etmesidir.⁹⁶

d) Marifetullah konusundaki ihtilaflar:

Düşünce ekolleri arasında rü'yetullah, âlemin kadîm olduğu gibi bir takım meselelerde birbirlerini tekfir etmeye kadar götürebilecek ihtilafların yaşanması, marifetullah konusunda tefekkürün vâcip olduğuna delildir. Zira birbirinin aksi olan iki iddianın doğru olma ihtimali yoktur. Bunlardan sadece biri doğru olabilir. Bu da ancak tefekkür ile ayırt edilebilir.⁹⁷

Kadı Abdulcebbâr'ın marifetullaha ulaştırın nazar ve istidlali aklen vâcip görmesinin, "Vâcip olan bir hükme ulaştırın şey de vâciptir." İlkesine uygun düştüğü söylenebilir. Kadı Abdulcebbârın görüşlerine bakıldığında, marifetullahı aklen vâcip gördüğü için doğal olarak marifetullahın mukaddimesi hükmündeki akıl yürütmeyi vâcip görür. Zira Kadı Abdulcebbâr başta olmak üzere Mu'tezile kelimcilerinin, nimetleri bahşeden Allah'a şükretmeyi aklî bir vücûbiyet kabul ettikleri, bunu da Allah'ı bilmeye bağladıkları görülmektedir. O hâlde onların, vâcibin mukaddimesi, yani onun vâcipliğinin bağlı olduğu öncülü de vacip kabul ettikleri söylenebilir.⁹⁸ Dolayısıyla Allah'ı bilmek, nazar ve istidlal ile tamamlanacağından dolayı marifetullaha ulaşmak için nazar ve istidlal de vâcip olur.⁹⁹

Nihâî noktada Kadı Abdulcebbâr dâhil bütün kelimciler, marifetullahın ancak istidlal ve nazar ile elde edilebileceğini belirtmişlerdir. Kelamcıların akıl yürütmeyi özellikle vurgulamış olmaları, Allah'ı bilmek için sadece aklın varlığını yeterli gördüklerini göstermektedir. Ancak onun, Allah'a dair bilginin ancak o aklın işlevsel ve fonksiyonel bir şekilde kullanılmasıyla elde edilebileceğini vurguladıkları görülmektedir. Zira Kadı Abdulcebbâr'ın fikirleri bağlamında bakıldığında, onun nezdinde aklın, bu potansiyele ve donanıma sahip olduğunu, bunu bilecek bir kıvamda yaratıldığını, dolayısıyla Allah'ı bilmediğinde akıl nimetini yerinde kullanılmadığı için kişinin azaba müstahak olduğu sonucuna vardığı söylenebilir. Burada Kadı Abdulcebbâr'ın görüşleri bağlamında marifetullaha ulaşmak için gerekli olan nazar ve istidlalin vâcip olmasının nedenleri tespit edilecektir.

2. Bilgi Türleri Açısından Marifetullah**2.1. İstidlâlî Bilgi Olması**

Kadı Abdulcebbâr'ın, istidlal ve nazar yöntemiyle Allah'ın zatının ne olduğundan ziyade ne olmadığını ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle o,

⁹⁶ Kadı Abdülcebbâr, Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 43; Kadı Abdülcebbâr, *Usûlü'l-hamse*, 65-66.

⁹⁷ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 201.

⁹⁸ Devvânî, *Şerhu'l-akîdeti'l-Adûdiyye*, 58.

⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 276.

tenzih merkezli bir marifetullah anlayışını ön görmüştür. O, Allah'ın fasıllardan veya cüzlerden mürekkep olmadığını, cüzlere bölünemediğini, kendi cinsinden başka bir varlığın olmadığını, nev-i şahsına münhasır bir varlık olduğunu ifade ederek O'nun birliğini vurgulamıştır.¹⁰⁰ Ona göre Allah, asla cisimlere benzememekle beraber, O'nun misli, naziri/benzeri yoktur. Zira genişlik, darlık gibi özelliklere sahip olmadığı için cisim olamaz. Çünkü bu vasıflar, yaratılan cisimlerin özelliklerindedir. Allah'ın muhdes varlıklarda bulunan inmeye, çıkmaya, değişmeye, bir şeyle bütünleşmeye ihtiyacı asla yoktur. O'nun ile sükûn, hareket, koku, tat ve renk gibi arzular arasında asla benzerlik söz konusu değildir. Allah, ikincisi olmayan kadîm ve evveldir. O'nun dışındaki bütün varlıklar, mutlak anlamda O'na muhtaçtır. Bunların hepsini bilmek de tevhide bilmek demektir.¹⁰¹

Kadı Abdulcebbar, istidlal ve nazar ile Allah'ın varlığının bilinebileceği tezini özellikle iki delil ile temellendirmeye çalışmıştır. Birincisi, enfusî delil olup, insanın doğumdan ölümüne kadar değişimlerle dolu hayat serüvenidir. İkincisi de âfakî delil olup, içinde yaşadığı ve duyularıyla müşahede edebildiği âlemdir. O, bu enfusî ve âfakî delillerden hareketle ilk olarak Allah'ın varlığını bilmenin mümkün olduğu kanısına varmıştır. Zira ona göre insan, kendi nefsinin ve bedenini kemale ermiş bir şekilde görür. Hâlbuki ister insanın kendisi isterse başka varlıklar sahip oldukları bu mükemmel seviyede değillerdi. Nutfe halinde olan insan, nasıl olur da kendisini en mükemmel seviyeye yükseltebilir? Hâlbuki insanın üzerinde meydana gelen bu tekâmüle dair eylemleri kendisi veya kendisine benzer bir varlık gerçekleştirememektedir. Zira insanın nutfe halinden ete kemiğe bürünmesi, doğması, büyümesi insanı aşan eylemlerdir. Mademki insanın üzerinde gerçekleşen bir fiil var, o halde bu fiilin bir fâili de vardır. Buradan anlaşılıyor ki düşünen bir kimse, kendisine hiç benzemeyen ve kendisi dışında bir varlığın, onu bu seviyeye getirdiğini idrak eder. İşte o varlık da Allah'tır. Bununla birlikte insan dışındaki canlı ve cansız varlıklar da bütün veya parça olma, hareket etme, durma, bir araya gelme veya ayrılma gibi bir takım eylemlere sahiplerdir. Bu özellikler hâdis varlıklarda bulunan vasıflardır. Hâdis varlıkların da kadîm olmadığı ve bu eylemleri kendileri gerçekleştirmedikleri bilinen bir husustur. O halde bu fiilleri yapan bir fâil vardır ki o da sadece Allah'tır.¹⁰²

Öte yandan ona göre nasıl ki bir yazı, kâtibini; bir bina, ustasına ve bir sanat, sanatkârını gerektiriyorsa yaratılan bu insan ve âlem de bir yaratıcıyı gerektirir. Böylece o, akıl yürütmek suretiyle Allah'ın varlığının bilinebileceğini ortaya koymuştur.¹⁰³

¹⁰⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 217, 231.

¹⁰¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 217-226, 231; Kadı Abdulcabbar, *Usûli'l-hamse*, 68, 72; Kadı Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1: 131; Kadı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 215, 219; Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 445.

¹⁰² Kadı Abdulcabbar, *Usûli'l-hamse*, 65-66, 72; Kadı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 206; Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, 86, 379, 431.

¹⁰³ Kadı Abdulcabbar, *Usûli'l-hamse*, 72.

Kadı Abdulcebbar, hem insan hem de âlemde bulunan nizam üzerinde akıl yürütmek vasıtasıyla Allah'ın bir olduğunun da bilinebileceğini ifade etmiştir. Onun görüşlerine bakıldığında, Allah'ın varlığını bilme hususunda ileri sürülen gaye ve nizam gibi bazı delillerin, aynı zamanda O'nun birliğini ispat ettiği söylenebilir. Nitekim o, nazar ve istidlal etmek suretiyle âlemdeki bu düzenin, Allah'ın birliğini gösterdiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak o, bu konuda özellikle temanu delilini kullanmıştır.¹⁰⁴

Kadı Abdulcebbar, yazı, bina ve sanat mefhumlarından hareketle akıl yürüterek Allah'ın âlim, kâdir, hâlık, hakîm, hayy olduğunu da ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre yazının yazılması, binanın yapılışı ve sanatın işleyişi bilgiyi gerektirir. İlim yoksa bu eylemler de sistemli ve düzenli bir şekilde meydana gelmez. Dolayısıyla Allah, âlimdir. Aynı şekilde bu eylemleri gerçekleştirebilmek için güç ve kudret lazımdır. Dolayısıyla Allah, kâdirdir. Aynı zamanda bu fiillerini düzenli ve sistemli olması da fâilin hakîm olmasını gerektirir.¹⁰⁵

Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın kâdir olması, nazar ve istidlal ile bilinecek ilk yöndür. Çünkü bir fiil, fâilin varlığını; fâilin varlığı da fâilin kudretinin varlığını ispat eder.¹⁰⁶

Ona göre fiilin muhkem/sağlam olmasından hareketle Allah'ın âlim olduğu bilinebilir. Zira Allah'tan ancak muhkem fiiller sâdır olur. Muhkem fiiller de O'nun âlim olduğunun delilidir.¹⁰⁷

Mademki Allah, âlim, kâdir ve hakîmdir. O halde diri olması kaçınılmazdır. Zira yaşamayan yani ölü olan bir varlık bilemez ve güz yetiremez. Aynı şekilde O, mevcuttur. Zira ma'dumdan her hangi bir fiil sâdır olamaz.¹⁰⁸ Bununla beraber Allah, ganîdir. Aksi halde başka bir varlığa muhtaç olur. Muhtaç olan bir varlık da ilah olamaz.¹⁰⁹

Kadı Abdulcebbar, nazar ve istidlal vasıtasıyla Allah'ın ezeli ve kadîm olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre a'razlardan¹¹⁰ yani cisimlerin özelliklerinden hareketle Allah'ın kıdem sıfatını anlamak rahatlıkla mümkündür.¹¹¹ Çünkü arazlar, idrak olunan türden şeyler olduğu için onlar hakkında yokluk câizdir. Bu da onların hâdis olduklarını gösterir. Bunlardan hareketle Allah'ın kadîm olduğuna, birliğine ve adaletine varılır. Zira O'nun hakkında adem câiz olmaz.¹¹² Ona göre âlemin yaratıcısı, kadîm değilse hâdistir. Zira mevcutlar ya kadîmdir ya da

¹⁰⁴ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 371; Kadı Abdülcebbâr, *Usûlü'l-hamse*, 75; Kadı Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*, 297.

¹⁰⁵ Kadı Abdulcabbar, *Usûlü'l-hamse*, 72; Kadı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 210-211.

¹⁰⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 151-154.

¹⁰⁷ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 156-159.

¹⁰⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 161-164; Kadı Abdulcabbar, *Usûlü'l-hamse*, 73.

¹⁰⁹ Kadı Abdulcabbar, *Usûlü'l-hamse*, 73.

¹¹⁰ Ona göre arazlar şunlardır: Renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler ve seslerdir. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 92.

¹¹¹ Geniş bilgi için bk. Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 95; Kadı Abdulcabbar, *Usûlü'l-hamse*, 73.

¹¹² Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 63, 93.

muhdestir. Eğer yaratıcı, muhdes olursa O'ndan cisimleri meydana getirmesi doğru olmazdı. Zira muhdes varlıklar, kendileri bile başka bir güç ile meydana gelir. O halde yaratıcı kadim olmalıdır.¹¹³

Kadı Abdulcebbar, nazar ve istidlal vasıtasıyla bu şekilde Allah'ın semî', basîr, kadîr, alîm ve hayy olduğunu aklî olarak bilinmesini ispat ettikten sonra bu vasıflardan hareketle akıl yürüterek Allah'ın vücudunun da bilinebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre âlim, kâdir ve diğer özellikler ancak mevcut olan yani varlığı sabit olan bir zatta bulunabilir. Zira ma'dumdan her hangi bir fiil sâdır olamaz.¹¹⁴

Dikkat edilirse Kadı Abdulcebbar'ın, Allah'ın bilinmesi konusunda kelimcilerin başvurdukları ğâibin şâhide kıyas edilmesi yöntemini kullandığı görülmektedir. Nitekim onun, marifetullahı ulaştıracak nazar ve istidlalin metodolojisini ortaya koyarak, âlem üzerinde akıl yürütülmesini özellikle vurguladığı gözlemlenmektedir. Bununla beraber Kadı Abdulcebbar'ın, tenzih merkezli bir marifetullah anlayışını kullandığı yani Allah'ın sahip olduğu özellikleri ya da O'nun isimlerini, zıtlarını nefyederek ispat etme yoluna gittiği de görülmektedir.

2.2. Zorunlu Bilgi Olmaması

Kadı Abdulcebbar göre zorunlu bilgi, "bizde irademiz dışında vuku bulan ve herhangi bir şekilde kendimizden uzaklaştıramadığımız ilimdir. Ya da âlimin şek ve şüpheyle kendinden uzaklaştırması mümkün olmayan ilimdir".¹¹⁵ Bununla beraber ona göre bildiğimiz şeyleri iki şekilde biliriz. Birincisi, zorunlu olarak bilmektir ki nimete teşekkür etmek, zararı def etmek, faydadan ve zararı def etmekten hâli yalanın kabih olduğunu bilmek, bu cinstendir. İkincisi ise istidlali olarak bilmektir ki bu da şer'î ve aklî istidlal şeklinde ikiye ayrılır. Hz. Peygamber'den geldiği bilinen ve O'nun bunu din olarak kabul ettiğini bildiğimiz hususlara zorunlu olarak inanırız. Bunun dışındaki şer'î hükümleri delalet ile biliriz.¹¹⁶

Mu'tezile ekolünden bazı kelimciler, Allah'ı bilmenin zorunlu bilgi kapsamında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Zira kelam düşünce sistemine bakıldığında bütün bilgilerin zorunlu olduğunu savunanları görmek mümkündür.¹¹⁷ Mu'tezile ulemasından Sümame b. Eşrâs en-Nemîrî¹¹⁸ ve Ebu Huzeyl el-Allâf, özellikle Câhuz ve Ebû Ali Esvârî, bütün bilgilerin zorunlu olduğunu için Allah'ın da ancak zorunlu olarak bilinebileceğini ileri sürmüştür.¹¹⁹ Ebu Huzeyl el-Allâf, Allah'ı ve O'nu bilmeye götüren delilleri bilmenin de zorunlu olduğunu beyan etmiştir.

¹¹³ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 182.

¹¹⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 161-164, 177; Kadı Abdulcabbar, *Usûlü'l-hamse*, 73.

¹¹⁵ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 48.

¹¹⁶ Kadı Abdülcebbâr, *el-Mecmû' bi't-teklif*, 1: 8.

¹¹⁷ Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 255.

¹¹⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 85.

¹¹⁹ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 52, 67; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 88; Ebu'l-Muzaffer İsfârâinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyizi firaki'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf Hüt (Beyût: 1403/1983), 79-82; Razî, *İtikadâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 43.

Ancak bu iki bilginin dışında duyular vasıtasıyla istidlalde bulunarak elde edilen bilgilerin ise ihtiyarî ve kesbî olduğunu belirttiği de nakledilmiştir.¹²⁰

Marifetullahın zorunlu bilgi olduğunu iddia edenlerin gerekçelerini şöyle sıralamak mümkündür:

Birincisi: İkincisi: Onlar, dünyadaki marifetullahı, ahiret şartları ve düzleminde Allah'ı bilmeye kıyas etmişlerdir. Aslında Allah'ın zorunlu olarak bilinen bilinemeyeceği tartışması, dünya hayatı için geçerlidir. Zira marifetullahın zorunlu olduğunu savunanlar, "dünyada istidlal ve nazar yoluyla bilinenin, ahirette de nazar ve istidlal yoluyla bilineceğini, zorunlu olarak bilinenin de ahirette zorunlu bilgi ile bilineceği" iddiasını ortaya atarak, Allah'ın dünya ve ahirette aynı yolla bilineceğini ileri sürmüşlerdir.¹²¹ Hâlbuki ahirette marifetullahın zorunlu bir şekilde oluşacağı hususunda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Zira marifetullahın zorunlu bilgi olduğunu savunanlara göre cennet ashabının, ahirette Allah'ı ya istidlalî olarak ya da zorunlu olarak bilme ihtimalleri vardır. Allah'ın orada istidlal yoluyla bilinmesi câiz değildir. Zira istidlal ve nazar, meşakkat gerektirir. Aynı zamanda nazar ve istidlal, kişiyi hak edilen şeye kavuşamama ve kederlenme gibi sonuçlara da götürebilir. Hâlbuki bu durumların hiçbiri cennettekiler için söz konusu olmaz. Bu da gösteriyor ki orada marifetullah, istidlali olmayıp zorunludur.¹²²

Kadı Abdulcebbar'a göre ise eğer ahirette de Allah, istidlal ile bilinseydi orası da imtihan yurdu olurdu. Hâlbuki orası imtihan yurdu değildir. ahirette Allah, zorunlu olarak bilinir. Zira kıyamet gününde insanların Allah'ı bilmediklerini iddia ederek yalan söylemeleri kabih bir fiildir. Hâlbuki ahirette yalan söylemek mümkün olmamakla beraber kabih bir eylem de söz konusu değildir.¹²³ Bununla birlikte Kadı Abdulcebbar, Allah'ın ahirette zorunlu olarak bilineceğinden hareketle dünyada da O'nun zorunlu olarak bilinebileceği iddiasının gerçeği yansıtmadığını, zaruretle bilinenlerin ancak zaruretle bilineceğini, delaletle bilinenlerin de ancak delaletle bilineceğini ileri sürmüştür. Hâlbuki -daha önce de geçtiği üzere- o, Allah'a dair bilginin dünyada zorunlu değil, iktisabî yani nazar ve istidlal ile elde edilen bilgi olduğu kanaatine varmıştır. Bununla beraber o, peygamberler, salihler ve velilerin dünyada Allah'ı zaruretle bilenler olduğunu da belirtmiştir.¹²⁴

Öte yandan onların öne sürdüğü "zorunlu olarak bilinen bir şey, ancak zorunlu olarak bilindiği gibi; istidlalî olarak bilinen de ancak istidlalî olarak bilinebilir" şeklindeki iddia, zorunlu olarak bilinen bir hüküm değildir. Zira "Zeyd'in evde olduğu" duyularla müşâhede etmekle bilinebildiği gibi, sâdık habercinin haberiyle

¹²⁰ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 129.

¹²¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 52.

¹²² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 58.

¹²³ Nebuhâ, "Tefsîru Abdilcebbar el-Mu'tezilî", 162.

¹²⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 52.

de bilinebilir. Aynı şekilde zorunlu olarak bilinen birçok şey vardır ki bunlar istidlal yoluyla da bilinebilir.¹²⁵

Aslında Allah'ın zorunlu olarak bilinip bilinmeyeceği tartışmasının, dünya hayatı için geçerli olduğu söylenebilir. Zira ahirette marifetullahın zorunlu olarak meydana geleceği konusunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak ahiret düzleminin dinamikleri esas alınarak, dünyada Allah'ın bilinmesi ve bu bilginin zorunlu olduğuna hükmedilmesinin, pek isabetli olmadığı söylenebilir. Zira böyle bir kıyas, ancak kıyas maal-fârik olarak görülebilir. Çünkü düzlemleri ve dinamikleri birbirinden tamamen farklı olan iki ortam birbirine mukayese edilerek bir kanya varılmıştır. Bu şekilde öncülleri birbirinden farklı olan iki önermeden doğru bir yargıya varmak, beklenemez.

İkincisi: Allah'ı bilmenin, yaratılışın bir gereği olduğu düşüncesi. Marifetullahın zorunlu olduğunu savunan Mutezilî kelimcılara göre Allah'ı bilmek, imanın bir konusu olmanın ötesinde insanın yaratılışı bakımından sezgisel bir vakıa olduğu için kişi, Allah'ı bilmek, sıfatları ve hükümleri konusunda düşünmekle yükümlüdür. İnsanın yaratılışı bakımından bu bilgiyi zorunlu kabul eden görüş, Süname b. Eşras ve Cahız ile daha ileri bir noktaya taşınmıştır.¹²⁶ Zira Câhız'a göre kul, marifetullahla emr olunmuş değildir.¹²⁷ Çünkü kişinin bâliğ olup da Allah'ı bilmemesi mümkün değildir.¹²⁸ Ayrıca o, bütün bilgilerin, yaratılıştan geldiğini ve deliller üzerinde akıl yürütüldüğü takdirde zorunlu olarak oluştuğunu savunur.¹²⁹ Yani Câhız'a göre marifetullah, istidlal ve nazarın akabinde oluşmakla beraber zorunlu bir yaratılış karakteridir, tabîi ve zorunludur.¹³⁰ Onlar, marifetullahı götüren nazar ve istidlalin tabii olduğunu, dolayısıyla bu hususta nazarın vâcib olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹³¹ Fakat bu bilginin inanç olarak kabul edilmesi ise iradîdir. Bununla beraber bunların, bilginin nazardan mütevellid olduğunu ve akıl yürütmenin akabinde meydana geldiğini kabul etmiş olmaları, zorunlu kavramıyla bedihî bilgiyi kast etmediklerinin göstergesi olarak görülebilir.¹³²

Kadı Abdülcebbar, marifetullahın zorunlu olduğuna dair bu iddialarını çürütmeye çalışmıştır. O, bilgilerin insanların yapısında olduğunu ve zorunlu olarak oluştuğunu savunanları, kendilerine ilham geldiğini söyleyenlere benzeterek

¹²⁵ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 60.

¹²⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 172; Ardoğan, "Mutezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu", 299.

¹²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 88-89.

¹²⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 175-176.

¹²⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 306, 316; Ahmed b. Yahya İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Diwald Wilzer (Beyrut: 1961), 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 88; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 175.

¹³⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12: 306, 316; İbn Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 88-89; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 175.

¹³¹ Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, 1: 19; Muhammed Hudaî, *Usûlü'l-fıkıh*, 4. Baskı (Beyrut: 1389/1969), 380.

¹³² Ardoğan, "Mutezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Sorumluluğu", 296.

eleştirmiştir.¹³³ O, eleştirilerini şu gerekçeleri öne sürerek temellendirmeye çalışmıştır:

a) Mükellefiyet ve imtihan edilme ilkesiyle çelişmesi:

Allah, dünyada teklif ve imtihan devam ettiğinden dolayı zaruret yoluyla bilinmez. Zira insanların zorunlu olarak doğrudan Allah'ı bilmeleri, dünyada imtihan edilme ilkesine ters düşmektedir. Zira mükellefiyet, istidlal ve nazarla ve marifeti elde etmekle meydana gelseydi, marifetullahın zorunlu olduğunu savunanların bu mükellefiyetle sorumlu olmamaları gerekirdi. Zorunlu olarak elde edilen bir şey ile niye mükellef tutulsunlar ki?¹³⁴ Aynı zamanda zorunlu bilgi, sorumluluğu sınırlar. Şayet Allah'ı bilmek, zorunlu olsaydı Allah'ı bilmeyenlerin mazur görülmesi gerekirdi. Zira bu durumda kişide bulunan bu bilginin doğrudan Allah'a bağlı olması gerekir. O iradesiyle hâsıl olur, istemezse hâsıl olmaz. Bu da marifetullah ve bilinmesi gereken diğer konuları bilmeyen veya inkâr edenlerin mazur olmasını gerektirir.¹³⁵ Yine şayet marifetullah, zorunlu olsaydı, sebeplere başvurmaya ve onu irade etmeye gerek duymaksızın, irademizin dışında oluşurdu. Hâlbuki marifetullah, bizim isteğimiz ve sebeplere başvurmamız ölçüsünde bizde oluşmaktadır. Aksi halde, irade ve sebeplere başvuru olmaksızın marifetullahın meydana gelmemesi gerekirdi.¹³⁶ Hâlbuki marifetullah iradeye muhtaçtır. Eğer marifetullah, zorunlu olsaydı, haber ve duyulara başvurmaksızın herkes topluca ona mecbur olurdu.¹³⁷

b) Allah'a iman ve inkâr etme ve marifetullah konusunda insanlar arasında ihtilafın olması:

İnsanların ilah tasavvurları ve marifetullah algıları birbirinden farklıdır. Zira marifetullahın vücûbiyet kaynağının ne olduğu konusunda kelim ekolleri arasında ihtilafın olması, marifetullahın zorunlu bilgiye girmediğinin bir delilidir. Eğer zorunlu olsaydı, herhalde böyle bir ihtilaf söz konusu olmazdı.¹³⁸ Yani eğer marifetullah, zorunlu olsaydı, gündüzün aydınlık ve gecenin karanlık olması gibi zorunlu olarak bilinen hususlarda olduğu gibi bunda da ihtilafın yaşanması gerekirdi. Hâlbuki kimileri Allah'ın varlığına iman etmişken, kimileri bunu inkâr etmiştir. Dolayısıyla marifetullahın zorunluluğu, bütün akıl sahiplerinin eşit biçimde Allah'ı bilmeyip, bu konuda ihtilafa düşmeleri olgusuyla çelişmektedir.¹³⁹

c) İnsanların şüpheye maruz kalması:

Marifetullah hakkında insanlarda şüphenin bulunması, Kadı Abdulcebbâr'ın zorunlu bilgi için yaptığı tarife ters düştüğü görülmektedir. Zira ona göre zorunlu bilgi, "bizde irademiz dışında vuku bulan ve herhangi bir şekilde kendimizden uzaklaştıramadığımız ilimdir. Ya da âlimin şek ve şüpheyile kendinden

¹³³ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 331-335.

¹³⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 60.

¹³⁵ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 54.

¹³⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 53.

¹³⁷ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

¹³⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 48, 52, 55, 89; Ayrıca Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 127-128.

¹³⁹ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 54; Kadı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 200.

uzaklaştırması mümkün olmayan ilimdir".¹⁴⁰ O'nu bilmek, zorunlu olsaydı, hiç kimsenin şüphe ile O'nu inkâr etmesi mümkün olmazdı. Ancak vâkia bunun hilafınadır.¹⁴¹ Zira insanların çoğu iman ettikten sonra mürted; bildikten sonra cehalete düşebilmektedir. Nitekim Ebû İshâk el-Verrâk ve İbnu'r-Râvendî gibi birçok kişi mürted olmuş, küfre sapmış ve marifetullahdan uzaklaşmıştır.¹⁴² Dolayısıyla bilgilerin Allah tarafından zorunlu olarak geldiğini söylemek, ne derece doğrudur? Bu açıdan bütün bilgilerin zorunlu olduğunu savunanların görüşünün tutarlı bir tarafının olmadığı, delilden yoksun olduğu görülmektedir.¹⁴³

Bu hususta Kadı Abdulcebbar'ın görüşünün isabetli olduğu söylenebilir. Zira reel hayatta Allah'ın varlığı hakkında bazı insanlarda şüpheler bulunabilmektedir. Allah hakkında cehalet ve şüphenin mümkün olması, marifetullahın zorunlu olmadığına kanıt teşkil etmektedir.¹⁴⁴ Ayrıca kişinin Allah'ın varlığından şüphe etmesi, kendi varlığından şüphe etmesi gibi bir bilgi değildir. Zira insanın kendi varlığını bilmesi zorunlu bir bilgidir. Bu sebeple bunun aksini telkin eden birtakım illetlerden hareketle kişinin, kendi varlığı hakkında şüphe duymak suretiyle var olmadığına hükmetmesi ve inanması mümkün görünmemektedir. Ancak insanların marifetullahı terk etmesi ve Allah'a inanmaktan yüz çevirmesi mümkün olduğuna göre marifetullah zorunlu bilgi değildir.¹⁴⁵

d) Marifetullah konusunda istidlal ve nazara ihtiyaç duyulması:

Kadı Abdulcebbar'a göre eğer marifetullah zorunlu olsaydı, otun ateşle yandığını, camın demirle kırıldığını bildiğimiz gibi duyularla bilinen hususlar gibi O'nun bilgisi de nazar ve istidlal olmaksızın oluşurdu.¹⁴⁶

e) Zorunlu olarak bilinen hususların delile ihtiyaç duymaması:

Kadı Abdulcebbar'a göre eğer bilgiler zorunlu olarak elde edilebiliyorsa Kur'an'da (El-Bakara 2/164; el-Âl-i İmrân 3/190 vb..) gibi birçok ayette Allah, âlemde var olan ve O'nun varlığına delalet eden delilleri zikrederek, onlar üzerinde akıl yürütmeye teşvik etmezdi. Zira zorunlu olarak bilinen şeyler, delillerle bilinmeye ihtiyaç duymazlar.¹⁴⁷

Kadı Abdulcebbar'ın bu tenkidinin de yerinde olduğu söylenebilir. Çünkü onun ifadesiyle zorunlu bilgi, duyularla müşahede edilerek elde edilen bilgidir.¹⁴⁸ Hâlbuki kelimacılar, bizzat duyularla algılanamayan Allah'a dair bilgiyi, istidlali bilgi olarak kabul etmişlerdir. Nitekim kelimacılar, imana ilişkin alanlarda nazar ve istidlal süreci sonunda oluşan bilginin temel oluşturacağını savunmuşlardır. Onlara göre duyularla müşahede edilemeyen varlıkların bilgisi, bizzat duyularla

¹⁴⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 48.

¹⁴¹ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 54.

¹⁴² Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 54.

¹⁴³ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 345-346, 512.

¹⁴⁴ İbn Furek, *el-Mücerred*, 11, 257-258; Râzî, *el-Muhassal*, 28-30.

¹⁴⁵ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257-258.

¹⁴⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 55.

¹⁴⁷ Nebuhâ, "Tefsîru Abdilcebbâr el-Mu'tezilî", 94.

¹⁴⁸ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12: 63.

algılanabilen varlıklar üzerinde düşünmek ve muhakeme etmekle elde edilebilir.¹⁴⁹ Bu da gösteriyor ki Allah hakkındaki bilgi, akıl yürütme sonucunda elde edilebilen bir bilgidir. Yoksa güneş ve ay gibi duyularla doğrudan algılanan bilgi gibi değildir.¹⁵⁰

Diğer taraftan Kadı Abdulcebbar'ın bu eleştirilerinde haklı olduğunu gösteren görüşlerini destekleyen birkaç husus daha zikredilebilir. Mesela yaşadığımız çevrede Allah'ı inkâr edenlerin rahatlıkla görülmesi, bunun bir kanıtıdır. Eğer Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı, bütün insanlar Allah'ı bilmek ve O'na inanmak zorunda kalırlardı. Zira zorunlu bilgiler, akıl sahipleri arasında aynıdır ve pek değişkenlik arz etmez.¹⁵¹ Bununla birlikte eğer bütün insanlar Allah'ı bilmeye mecbur bırakılmış olsalardı, onların marifetullahın tamamını zorunlu olarak bildiği iddia edilebilirdi. Bu durumda mühlidlerin ve dehrîlerin de dilleriyle inkâr ettikleri halde müminlerin bildiği hakikatı bilmeleri mümkün olurdu. Böylece onlar, üzerinde buldukları durumun yanlışlığını bilmek zorunda kalırlardı. Hâlbuki hakikate muhalefet edenler kendilerinin haklı olduğunu iddia etmektedirler. Eğer onların söz konusu zorunlu bilgiye sahip olmaları kabul edilecek olursa, yalan üzerinde toplanmış olmaları gerekecektir. Bu doğru görülürse, o zaman onların müşâhede ettiklerinin, yani duyularla hissettiklerinin aksini nakletmelerinin de mümkün olması gerekir. Sayıca böylesine kalabalık toplulukların yalan nakletmeleri, yalan hakkında zorunlu bilgi gerektirmez mi?¹⁵²

Öte yandan insanların peygamberleri inkâr etmiş olmaları da aynı şekilde marifetullahın zorunlu bilgi olmadığı göstermektedir. Zira peygamberlerin, bazı muhataplarınca inkâr edildiği bir gerçektir. Eğer marifetullah zorunlu bilgi olsaydı, bu bilgiden haber verenlerin tasdik edilmesinin de zorunlu olması gerekirdi. Zira insanlar arasında yiyecek ve içeceklerin lezzeti, ilim, ibadet ve başkanlık gibi önemli makam ve mansıplardaki lezzetlerin varlığına dair bilgi, bunları tatmamış olan kimse için tevatür yoluyla gelen haber ile oluşur. Yoksa zorunlu olarak oluşmaz.¹⁵³ Benzer şekilde şayet marifetullahın zorunlu bir bilgi olduğu savunulabilseydi, O'ndan haber veren Peygamberi ve doğruluğunu da insanların zorunlu olarak bilmelerinin müdafaa edilmesi mümkün olurdu. Hâlbuki realitede böyle olmadığı görülmektedir. Zira bir şeyi bilen kimsenin, bildiği konuda zan ve şüphe içinde olması doğru değildir.¹⁵⁴ Ayrıca Allah'tan haber getiren Peygamberlerin, hiç inkâr edilmemesi gerekirdi. Hâlbuki mucizeleri görüp iman etmemiş kimseler çoktur.

Kadı Abdulcebbar'ın bu görüşünü destekleyen diğer bir husus ise dinin muhtevasına dair bilginin de zorunlu bilgi olmaması: Zira şayet marifetullah zorunlu bilgiyle olsaydı, aynı şekilde dinin muhtevasının da zorunlu olarak bilinmesi gerekmez miydi? Eğer dinin muhtevasına nazârî bilgi ile ulaşılsaydı,

¹⁴⁹ Bakillânî, *et-Temhîd*, 26-33.

¹⁵⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (b.y.: Dâru's-Şa'b, ts.), 1: 124

¹⁵¹ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

¹⁵² İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 11, 257-258; Râzî, *el-Muhassal*, 28-30.

¹⁵³ İbn Teymiye, *Der'u teârudi'l-akl ve'n-nakl*, 8: 43.

¹⁵⁴ İbn Fûrek, *el-Mücerred*, 257.

insanlar nazarla onu elde etmekle mükellef olurlardı. Bu durumda da şer'î hükümler ve teklifi hükümler nazarla belirlenmiş olurdu. Bununla beraber kendisine tebliğ ulaşmayanların durumu nasıl olurdu? Zira onların şer'î hükümler yönündeki tekliften mesul olmadığı hususunda icma vardır.¹⁵⁵ Ayrıca Kur'an'da "Allah sizi, annelerinizin karnından bir şey bilmediğiniz halde çıkardı."¹⁵⁶ şeklinde haber verilmektedir. Buna göre insanın, bir takım kavram ve fikirlerden oluşan bir bilgiyle dünyaya gelmediği anlaşılmaktadır. Allah'ı bilmenin donanımı akılda bil-kuvve yani potansiyel olarak mevcut olsa da bu bilgi, istidlal ve nazarla yani aklın işlevsel hale gelmesi durumunda kuvveden fiile çıkar.¹⁵⁷

3. Taklidî Olarak Allah'ı Bilmek

Eş'arîler ve Mâturîdîler de dâhil olmak üzere kelamcılarının hemen hepsi nazar ve istidlali vacip sayar. Bu taklidin caiz olmadığı anlamına gelir. Kelamcılar taklidin câiz olmadığına birleşirken taklide dayalı imanın geçerli/sahih olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.¹⁵⁸

Mu'tezile'nin de özellikle nazarî akli esas aldığından dolayı marifetullah konusunda taklidi câiz görmemiştir. Zira onlara göre akıl ile bilinen her şeyin özellikle nazarî akıl ile bilinmesi vâciptir. Hatta onlar, peygamberlerin bile nazarî akıl ile insanları Allah'ı tanımaya davet ettiklerini dile getirmişlerdir.¹⁵⁹

Kadı Abdulcebbar'a göre taklit, başkasının sözünü ondan her hangi bir hüccet veya delil talep etmeksizin doğrudan kabul etmektir. Buradan hareket o, taklidi "kişinin, boynuna taktığı gerdanlık gibi başkasının sözünü benimsemesi" olarak görmektedir. Dolayısıyla ilmî olmayan bu tutumun, ilim elde etme yolu olarak görülmesi câiz değildir. Bununla beraber marifetullah konusunda da esas alındığı gibi ilim, ancak kitap, sünnet, duyular/müşâhede, nazar ve istidlâl yollarından biriyle elde edilebilir. Taklitte ise bu ilim elde etme yollarından her hangi biri bulunmamaktadır.¹⁶⁰

Bu şekilde taklidin bilgi edinme yolu olmadığını belirten Kadı Abdulcebbar, marifetullah konusunda da taklidin bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürmüştür. Nitekim o, her konuda dinamik bir akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiye ve sonuca değer verdiği gibi marifetullah konusunda da istidlal ve nazarın olmadığı kör taklidi de yeterli görmemiştir. Kadı Abdulcebbar'a göre istidlal ile Allah'ı bilmek, mükellefe vâcip olduğu gibi bu hususta taklide yönelmek ona yasaklanmıştır.¹⁶¹ Zira taklid, bir kolyenin kişinin boynuna geçirilmesi gibi başkasının görüşünün

¹⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 127-128.

¹⁵⁶ En-Nahl 16/78.

¹⁵⁷ Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: 2003), 297.

¹⁵⁸ Recep Ardoğan, "Taklidî İmanın Geçerliliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (Ankara 2009): 39-70; Bardakçı, "Kadı Abdülcebbar'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman", 103-114.

¹⁵⁹ Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 358-359, 578-579.

¹⁶⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 61.

¹⁶¹ Kadı Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1: 25; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 60-62.

delilsiz kabul edilmesidir.¹⁶² Kadı Abdulcebbar'a göre insanlar, doğru veya hatalı görüşlere ve sonuçlara varabilir. Bundan dolayı akıl yürütmeyip, başkalarını taklit suretiyle Allah'ı birleyen ile O'nu inkâr eden arasında fazla bir farkın olmadığını vurgulamış, marifetullah meselesinde avamın bile taklit içerisinde olmasını kesinlikle sahih ve geçerli görmemiştir. Ne var ki insan, akıl sahibi varlık olması hasebiyle tefekkür etmek ve akıl yürütmek suretiyle Allah'ı bilmekle sorumlu tutulmuştur.¹⁶³ Bununla beraber "İnsanlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?" (el-Ğâşiye 88/17) ve "Göklerde ve yerde neler var, bir bakın" de." (el-Yûnus 10/101) ayetlerini getirerek, tefekkürün vâcip, taklidin fâsid olduğunu Kur'an ile temellendirmeye çalışmıştır.¹⁶⁴

Kadı Abdulcebbar'a göre eğer hak, taklit ya da ataların peşinden giderek ve geleneklerin peşinden koşarak idrak edilseydi, Allah'ın bu ayette zikrettiği hususları zikrederek, onlar üzerinde akıl yürütmenin teşvik edilmesi manasız olurdu.¹⁶⁵ Bununla beraber o, ata kültürüne körü körüne bağlanarak oluşan taassubun bâtil ve kabih olduğunu, akıl-duyu ilişkisiyle algılanabilen âlem üzerinde akıl yürütmenin vâcip olduğunu ifade ederek eleştirmiştir.¹⁶⁶ Ona göre Allah, her hangi bir cisim olmadığı için taklit ile değil de ancak O'nun fiilleri ve yarattıkları üzerinde akıl yürütmek ile bilinebilir.¹⁶⁷

Kadı Abdulcebbar, Hz. İbrahim'in kendisiyle tartıştığı muhatabıyla olan diyalogunu delil getirerek, Hz. İbrahim'in tamamen akıl-duyu ilişkisinden hareketle tamamen müşâhede edilebilen varlıklardan hareketle istidlalde bulunduğunu dile getirerek, dinî meselelerde taklidin geçersiz olduğunu savunmuştur.¹⁶⁸

Daha önceki bölümler ortaya konulan Kadı Abdulcebbar'ın düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda, onun her konuda olduğu gibi marifetullah konusunda da taklidi bir bilgi kaynağı olarak görmediğini söylemek mümkündür. Zira o, marifetullahın ancak işlevsel bir aklın nazar ve istidlal ile elde edilebileceğini hatta bunun vâcip olduğunu kabul etmiştir. Onun bu hükme varması, doğal olarak marifetullah konusunda taklide yer vermediğini göstermektedir. Eğer hem Allah'ı bilmeye ulaştıran nazar ve istidlali vâcip görse hem de marifetullahın taklidî bilgiye değer atfetseydi, kendisiyle çelişirdi. Çünkü nazar ve istidlalin olduğu yerde taklidin yer bulamayacağını, adeta bunların birbirini nakzeden iki unsur olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁶² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 61.

¹⁶³ Kadı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 199, 281; Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, 86.

¹⁶⁴ Kadı Abdulcabbar, *el-Muhtasar fi usûli'd-dîn*, 200.

¹⁶⁵ Nebuhâ, "Tefsîru Abdilcebbar el-Mu'tezilî", 93. Ayrıca Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*, 86, 127.

¹⁶⁶ Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*, 65, 332, 348, 373.

¹⁶⁷ Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*, 65.

¹⁶⁸ Kadı Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*, 98, 127.

4. Allah'ı Bilmeyenin Ahiretteki Durumu

Kaynaklarda nakledildiğine göre Mu'tezile kelimcilerinin nezdinde kendisine ilahî mesaj ulaşmayan ve Allah'ı bilmeden ve O'na iman etmeden ölen kişi, ebedi olarak cehenneme müstahak olur.¹⁶⁹ Nitekim Mu'tezile ulemasından Ca'fer b. Mübeşşir'e göre Rabbine karşı gelmesi ve O'nu bilmemesi durumunda insanın ebediyen azaba uğrayacağını bilmesi vâciptir. Ancak vâdin ebediyen devam edip etmeyeceği yani cehennemde ebedi olarak kalıp kalmayacağı, akılla değil, şeriatle bilinebilir.¹⁷⁰

Onlara göre insan, nesnelere üzerinde düşünmek suretiyle hakikat hakkında bilgi sahibi olabilir. Tek başına bu metot bile kişinin Allah'ı bilmesi için yeterli görülebilir. Bu nedenle varlıklar üzerinde nazar ve istidlali terk eden kişi, ceza çekmeye müstahak olur.¹⁷¹ Nitekim Allaf, şeriat ve bir hatırlatıcı gelmeseyse bile kişinin bir delille Allah'ı bilmesinin vâcib olduğunu, marifetullahı ulaşmadığı takdirde ebediyen azabı hak ettiğini ileri sürmüştür.¹⁷² Bişr b. Mu'temir de akıl yürütebilecek seviye olan akıl-bâliğ olması durumunda Allah'ı bilmeyen kişinin ahirette ceza çekmeye müstahak olduğunu savunmuştur.¹⁷³

Mu'tezile kelimcileri, Allah'ı bilme konusunda akıl-baliğ olmayan ve iman etmeyenlerin, yani çocukların ahiretteki durumunu farklı değerlendirmişlerdir. Cübbâî ise "Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez." (el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; en-Necm 53/38) ayetini delil getirerek, çocuklara babalarının küfüründen dolayı azap edilemeyeceğine işaret ettiğini ileri sürmüştür.¹⁷⁴ Aynı şekilde Sümame b. Eşras'ın de kâfirlerin çocuklarının mazur görülebileceğini kabul ettiği görülür.¹⁷⁵ Nitekim o, Allah'ın kendisini bilmeye mecbur kılmadığı kimsenin, Allah'ı bilmekle emr olunmadığını ve küfürden nehy edilmediğini, mükellef olmayan diğer varlıklar gibi, sadece ibret ve hizmet için yaratılmış olduğunu ifade eder. Onun iddiasına göre çocukken ölen ve Allah'ı zorunlulukla bilmeyen kimsenin ahirette sevaba veya azaba müstahak olacağı itaat ve masiyeti yoktur; bu durumda da toprağa dönüşür.¹⁷⁶ Ebû Huzeyl'e göre ise kendisine bilmek vâcib olduğu halde bir çocuk aklın bilmesi gerekenleri bilmeyip ölürse o azaba müstahaktır.¹⁷⁷ Bununla beraber Mu'tezile ulemasının, kendisine nazar ve istidlal müddeti verilmiş olduğu halde marifetullah gibi aklın bilmesi gerekenleri, bilmeden ölürse ebedi olarak azaba müstahak olduğu konusunda hemfikir olduğu nakledilmiştir.¹⁷⁸

¹⁶⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fi şerhi'l-Fikhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 308.

¹⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 73, 92.

¹⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 66.

¹⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 66.

¹⁷³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 130.

¹⁷⁴ Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 20: 173.

¹⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 85.

¹⁷⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 85.

¹⁷⁷ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 260.

¹⁷⁸ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 260.

Kadı Abdulcebbar, kendi aleyhlerinde delil olarak getirilen “Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz.” (El-İsra 17/15) ayetindeki azap, dünyadaki azaptır. Dolayısıyla marifetullah gibi akli teklif ile mükellef olanların, ilahî mesaj ulaşmamışsa da azaba mahkûm edilmeleri mümkündür.¹⁷⁹ Kadı Abdulcebbar, marifetullahı istidlali bilgi olarak kabul ettiği için böyle düşünürken; akli bilgilerin zorunlu olduğunu savunanlara göre kendisine ilahî mesaj ulaşmamış kimseler, zorunlu bilgiyle Allah'ın birliğini, sıfatlarını ve hikmetini bilirlerse Müslüman hükmünde kabul edilirler. Ancak nübüvvet ve şer'î hükümleri bilmeme hususunda mazur görülürler.¹⁸⁰ Bununla birlikte zorunlu bir bilgiyle tevhidi ve Yaratıcı'nın adaletini bilmeyenler için sorumluluk yoktur. Dolayısıyla ahirette ne azap ne de sevap söz konusudur.¹⁸¹

Nihaî noktada genel anlamda Mu'tezile'nin özel manada da Kadı Abdulcebbar'ın akla tam güven duydukları söylenebilir. Bu nedenle aklın, adalet ve tevhid konularını bilme imkânını zorunlu değil, kesbî bilgi olarak görmüş, bu bilmeyi tamamen kişinin sorumluluğuna bırakmıştır. Bu nedenle onlara göre aklın tespit edebildiği hususlara inanmayan kişiler azaba müstahaktır.¹⁸² Kadı Abdulcebbar başta olmak üzere Mu'tezile ulemasının, kendisine ilahî çağrı ulaşmayı Allah'ı tanımayan kişinin ahirette ebedi azaba müstahak olduğu kanısına varmaları, akla vâcip kılma yetkisini vermelerine bağlanabilir. Zira onlara göre ilahî mesaj gelmesi de akıl, Allah'ı sıfatları ve hükümleriyle birlikte bilmeyi insana vâcip kılar. Dolayısıyla bu konuda eksikliği olması durumunda kişinin, sonsuz azaba müstahak olacağını bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.¹⁸³ Kadı Abdulcebbar da marifetullahı akli bir vücûbiyet olarak telakki ettiği için Allah'ı bilmeyen kişiyi ebedi azaba müstahak gördüğü müşahede edilmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, Kadı Abdulcebbar'ın kendi eserlerindeki görüşleri doğrultusunda marifetullah ve bu meseleye taalluk eden hususların ortaya konulması için araştırma yapılmış ve gayret sarf edilmiştir. Bu araştırmanın neticesinde Kadı Abdulcebbar'ın marifetullah meselesine dair tespit edebildiğimiz veya ulaşabildiğimiz görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Kadı Abdulcebbar'ın, akli şer'î deliller arasında asıl gördüğü, Kitap, sünnet ve icmanın da ancak akıl ile sabit olduğunu, dolayısıyla bunların fer' olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Aynı şekilde onun, marifetullahı nübüvvet, ahiret, ibâdât gibi dinî meselelerin aslı olarak kabul ettiği müşahede edilmektedir. Nitekim onun nezdinde Allah'ı bilmek, peygamberi bilmekten öncedir. Peygamber bilindikten sonra peygamberin getirdiği haberlerden hareketle Allah'ı bilmek değil de Allah'ı bildikten sonra O'nun bir peygamber gönderebileceği kanısına varmanın gerekli olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber o, bir fiilin sevap getirdiğini bilmek,

¹⁷⁹ Kadı Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 2: 461.

¹⁸⁰ Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 262.

¹⁸¹ Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 262-263.

¹⁸² Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 263.

¹⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1: 84.

Allah'ı bilmenin fer'i konumunda olduğunu belirterek, bir amelin sahih olabilmemesini, ancak Allah'ı, O'nun birliği ve adaletini bilmeye bağlamıştır. Bu bağlamda o, insanın kıldığı namazın bir değer ve anlam kazanabilmesini, kim için namaz kıldığını bilmesine bağlamıştır. Bu açıdan ona göre kişinin işlediğinde sevap kazanacağı veya azap göreceğini hak ettiği şeyler, Allah'ı, sıfatlarını, hikmetini bildiği zaman değer kazanır ve sabit olur.

Kadı Abdulcebbar, istidlalde bulunurken, zulüm ve yalanın kötü olduğunu bilmek gibi akılla bilinebilecek hususlarda nakle müracaat etmenin gerekmeceğini, ancak namaz, oruç gibi şer'î hükümlerin varlığı ve uygulanış biçiminin sadece şeriat ile bilinebileceğini ifade etmiştir. Buna göre o, akli hem de nakli, müstakil bir delil olarak kabul etmiştir. Bununla beraber o, vücûbiyet otoritesi olarak hem akli hem nakli esas almıştır. Bir şeyin vâcip olmasında bunlardan birinin olması yeterli görülmüştür. Kadı Abdulcebbar'ın, hem akli hem de şer'î illetleri hakiki müessir kabul ettiği müşahede edilmektedir. Bu metodolojiyi benimseyen Kadı Abdulcebbar, akli marifetullahın vücûbiyet kaynağı olarak görmüştür. Aynı şekilde marifetullahı ulaştırın nazar ve istidlalin de akli olarak kişiye vâcip olduğuna hükmettiği görülmüştür.

Kadı Abdulcebbar, marifetullahın istidlali bilgi olduğunu, zorunlu bilgi olmadığını savunmuştur. Onun nazarında şayet marifetullah zorunlu olsaydı, bu hususta insan aklına birtakım bu hususta ihtilaflar yaşanmaz, şüpheler ve tersini vâki olabileceğine dair bazı telkinler gelmezdi. Kısaca marifetullah, zorunlu bilgi olsaydı, insanların ihtilafa, şüpheye, cehalete ve inkâra düşmesi mümkün olmazdı.

Kadı Abdulcebbar, Allah'ı bilmenin ancak nazar ve istidlal ile meydana gelebileceğini, dolayısıyla taklidî olarak marifetullahın oluşamayacağı kanısına varmıştır. O, taklidi bir bilgi kaynağı olmadığını, başkasının görüşünü sorgusuz ve delilsiz kabul etmek olduğunu, dolayısıyla taklit edilerek meydana gelebilecek marifetullahı geçerli olmadığını savunmuştur.

Kadı Abdulcebbar'ın, aklın Allah'ı bilebilecek donanımda olduğunu, ancak bu donanımın akıl yürütmek suretiyle aklın işlevsel hale gelmesiyle ancak tezahür edeceğini söylediğini görmek mümkündür. Dolayısıyla aklın bu yönünü kullanmayıp onu körelterek, Allah'ı bilmeyenlerin ebedi azaba müstahak olduğu kanısına vardığı görülmektedir.

Kaynakça

Aliyyu'l-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. *Minehu'r-ravdi'l-Ezher fi Şerhi'l-Fıkhi'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.

Âmidî, Ali b. Muhammed Seyfuddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Suud-i Arabîstan: Dâru's-Samii, 2003.

Ardoğan, Recep. "Mu'tezile'ye Göre Allah'a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu". *Marife Dergisi* 3/3 (Aralık 2003): 293-314.

- Ardoğan, Recep. "Taklidî İmanın Geçerliliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (Aralık 2009): 39-70.
- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelama –Kelam Tarihi-*. 4. Baskı. İstanbul: klm yayınları, 2017.
- Bağçeci, Muhittin. *Allah'ı Bilmek*. Kayseri: Etüt Ofset Yayınları, ts..
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî. *el-Fark beyne'l-fırak*. nşr. M. M. Abdülhamid. Beyrut: Mektebutu İbni Sînâ, 1416/1995.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdilkâhir b. Tâhir et-Temimî. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatu't-Devle, 1346/1928.
- Bakillânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihî velâ yecûzu'l-cehlu bihî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 2. Baskı. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1421/2000.
- Bardakçı, Sefa. "Kadı Abdülcebbâr'da Allah Teâlâ'yı Bilme ve Taklidî İman". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/11 (Haziran 2010): 103-114.
- Basrî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib. *Kitâbu'l-Mu'temed fî usûli'l-Fıkıh*. thk. Muhammed Hamîdullah, Dımeşk: y.y., 1385/1965.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmam Ebî Hanife en-Nu'man fî usûli'd-dîn*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. 2. Baskı. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000.
- Carullah, Zuhdi Hasan. *el-Mu'tezile*. 4. Baskı. Beyrut: y.y. 1410/1990.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmi el-Yenşâr-Faysal Bedîr –Seyyid Muhammed Muhtâr. İskenderiyye: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Akâdetu'n-nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye*. thk. M. Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, 1412/1992.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâidi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdulmun'îm Abdulhamîd. Mısır: Mektebetu'l-Hancı, 1329/1950.
- Çoşkun, İbrahim. "Nazarî Akıl ile Allah'ın Bilinmesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2004): 1-19.
- Dehlevî, Ahmet b. Abdurrahman Veliyyullah *Hüccetullahi'l-bâliğa*. thk. Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1426/2000.
- Devvânî, Celâluddin Muhammed b. Es'ad es-Sadîk. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*. b.y.: y.y., ts..

- Ebû Udbe, el-Hasan b. Abdulmuhsin. *er-Ravdatu'l-behiyye fimâ beyne'l-Eşâira ve'l-Mâturîdîyye*. Haydarâbâd: y.y., 1322.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, b.y.: Dâru's-Şa'b, ts..
- Gazzâlî, Hücetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Dimeşk: Dâru'l-Hikme, 1415/1994.
- Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l-keâm fî akâidi Ehli'l-İslâm*. İstanbul: Necmu İstikbal Matbaası, 1327.
- Hilmi, Mustafa. *Marifetullah ve tarîku'l-vusûli ileyh inde İbni Teymiye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Hudarî, Muhammed. *Usûlü'l-Fıkh*. 6. Baskı. Beyrut: 1389/1969.
- Işık, Kemal. *Mu'tezilenin Doğuşu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed. *el-Mücerred fî makâlâtı Ebî Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Murtaza, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Diwald Wilzer. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1961.
- İbn Teymiye, Ebû Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdisselâm. *Der'ü teârudi'l-akli ve'n-nakli*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 2. Baskı. Suud-i Arabistan: y.y., 1411/1991.
- İsferâinî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fî'd-dîn ve temyizi firaki'n-nâciyeti ani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yûsuf Hût. Beyrût: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1403/1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kadı Abdulcabbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Ammara. Kâhire: Mektebetu Sâdeti'l-İşrâf, ts..
- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *el-Mecmu' fî'l-muhît bi't-teklîf*. nşr. Ebcîn Yûsuf. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katolîkiyye, ts..
- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. İbrahîm Medkûr-Taha Hüseyin. b.y.: y.y., ts..
- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerîm Osmân. 3. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Vehbe, 1416/1996.
- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2013.

- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâin*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Usûlü'l-hamse*. thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: y.y., 1998.
- Kadı Abdulcebbar, Ebû Hasan b. Ahmed. *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1986.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne (Te'vilâtu'l-Kur'an)*. thk. Mucdî Bâsellum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Nebuhâ, Hızır Muhammed. "Tefsîru Abdilcebbar el-Mu'tezilî". *Mevsûatu Tefâsîri'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İtikadâtu fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Kâhire: el-Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1938.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal*. 1. Baskı. b.y.: y.y., ts..
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. b.y.: Dâru'l-Fikr,1401/1981.
- Salimî, Ebu'ş-Şekûr Muhammed b. Abdu's-Saîd b. Şuayb el-Kebşî. *et-Temhîd*. b.y.: y.y., ts..
- Şaşa, Mehmet, "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı", *Artuklu Akademi Dergisi* 5/1 (2018), 57-90.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed. *Nihâyetu'l-ikdâm fi ilmi'l-Kelâm*. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430/2009.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Taftazanî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyra. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub,1419/1998.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşaf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.



ŞEYTAN'IN SAPTIRMASINA İLİŞKİN KUR'AN İFADELERİNİN İRRADE HÜRRİYETİ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mehmet Emin GÜNEL

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Konya
Assistant Professor, Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Konya

gun_eli@hotmail.com

[orcid.org/ 0000-0002-5662-8492](https://orcid.org/0000-0002-5662-8492)

Öz

Kur'an-ı Kerim'de şeytanın insan iradesi üzerinde etkili olduğuna ilişkin ifadeler bulunmaktadır. Birçok ayette şeytan ve taraftarlarının, insanoğlunun en büyük düşmanı olduğu hatırlatılmakta ve onların insanları saptırmak için kurduğu tuzaklardan söz edilmektedir. İnsanlardan ve cinlerden olan bu şeytanlara nispet edilen ifadeler, onların tuzaklarına karşı insanın çaresiz bir durumda olduğunu düşündürdüğü gibi insanın eylemlerinde tam bir hürriyete sahip olup olmadığı hususunda da bazı soru işaretlerine neden olmaktadır. Nitekim bu ayetlere ilişkin tefsir kaynaklarında, irade hürriyetine muhalif bazı yorumlara rastlanabilmektedir. Kur'an'daki bazı pasajlarda ise şeytanın kurduğu tuzakların zayıf ve aşılması mümkün bir yapıda olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, konunun kelâmî açıdan değerlendirilmesini zaruri hale getirmektedir. Nitekim şeytanların, insan hürriyetini kısıtlamaya yönelik saptırma girişimleri, kelâm kaynaklarında "insanın özgürlüğü ve fiillerindeki sorumluluğu" konularıyla birlikte ele alınmış; insan fiilleri, iradenin fiillerdeki rolü ve irade hürriyeti bağlamında tartışılmıştır. Bu çalışmada şeytan ve taraftarlarına nispet edilen saptırma eylemlerinin, insan iradesini ne ölçüde etkilediği ve bu etkilenmenin özgür iradeye bir sınırlama getirip getirmediği hususları, ilgili kelâmî tartışmalarla birlikte ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şeytan, İrade, Saptırma, Kur'an.

THE EVALUATION OF QURANIC STATEMENTS RELATED TO SATAN DISCORTION IN TERMS OF FREEDOM OF WILL

Abstract

There are statements in the Qur'an that Satan has an influence on human will. In many verses, it is recalled that the devil and his followers are the greatest enemy of mankind, and they set up traps to mislead humans. The expressions that are related to these satans from humans and demons make people think that they are desperate against their traps and cause some questions about whether human beings have full freedom in their actions. As a matter of fact, there are some interpretations in opposition to the freedom of will in the commentary sources regarding these verses. In some passages in the Qur'an it is emphasized that the traps set up by the devil are weak and can be overcome. This situation makes it necessary to evaluate the issue in terms of theology. As a matter of fact, the attempts of the devils to divert human freedom were handled along with the subjects of human freedom and responsibility in their actions in Kalam sources; and discussed in the light of human actions, the role of will in actions and freedom of will. In this study, how misguided actions of the devil and his followers affect the human will and whether this influence brings a limitation to the free will; will be discussed together with the relevant theological discussions.

Keywords: Kalam, Satan, Volition, Misleading, the Holy Qur'an.

Atıf / Cite as: Günel, Mehmet Emin. "Şeytan'ın Saptırmasına İlişkin Kur'an İfadelerinin İrade Hürriyeti Açısından Değerlendirilmesi". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 185-206.

Summary

The issue of free will, as it has been considered the most important reason for attributing an action to its actor, is one of the main problems of both philosophy and theology. The most important probable factor for the rise of *Kalām*, i.e. Islamic dialectical theology, is the question of divine justice and human responsibility for his own acts. Therefore, many of such classical theological questions as divine justice (*'ādīl*), obligation (*taklīf*), predestination (*qaḍā*) and fate (*qadar*) are directly related to the question of free will. Having an important influence on the rise and shaping of all Islamic creedal schools, the question of free will is the *raison d'être* of that different organism which is called human being and is different from those creatures created before him. The free will holds an important position in charging man with the duty of vicegerency (*khālifāh*), being the main reason for man's eligibility for divine reward and punishment. Once this free will, which is given to him as a characteristic feature, is gone, man's actions will also lose their free nature.

According to the Qur'anic reports, Satan and his proponents as the enemies of man seek to render him the lowest creature, trying to dominate his free will, i.e. his mechanism of action. Those misleading agents from the human being and the jinn are most of the time referred to as *Satan* by the Qur'an. This is a generic term referring to all the misleading or deceptive (leading astray) agents in the Qur'ān. Those Qur'anic verses which point to the existence of these beings and their influence on human actions have been examined from the viewpoint of "human free will and responsibility" by Islamic disciplines. Satan and other deceptive factors have been discussed by the Islamic theological literature, when it addresses man's actions and his role in them, in the context of free will.

The fact that the Qur'ān reminds us that Satan and his proponents are the biggest enemy of man may suggest that man is in a desperate position vis-à-vis Satan's traps. While it lays a great emphasis on this point, the Qur'ān informs that the Satanic traps are weak and possible to overcome. This Qur'anic information is an answer to those who have difficulty viewing man's exposure to the traps of Satan in harmony with the justice of God. In fact, the sins that are embodied in the person of Satan signify man's inborn weaknesses. It, therefore, will be in favor of man individually and collectively to know himself from this perspective and act prudently.

If one considers the relevant scripture as a whole and in line with the basic principles of the Qur'an, one would see that man, who is created well-equipped to act as His vicegerent on Earth, is not subjected to too difficult conditions to overcome, and that many of the spiritual and physical problems facing him result from his deliberate and conscious choices. Therefore, one should understand the Qur'anic verses and folktales about the jinn and the Satan with the principle that man shall never be wholly deprived of his free will, his most essential value and character.

Giriş

İnsanlığın ilâhî hitaba muhatap olması, Kur'an'ın en önemli kıssalarından olan "yaratılış kıssasının"¹ içeriğinden öğrendiğimiz kadarıyla, Hz. Âdem'in yaratılış serüveniyle başlamaktadır. Halifelik vazifesiyle yaratılan Hz. Âdem'in ilk tecrübelerinden biri ise, onun yaratılışından rahatsız olan ve ona verilen konumu, yaratılış ham maddesinin farklılığı gerekçesiyle reddeden İblis isimli varlığın isyanına şahitlik etmesidir.² İnsanları, yaratılış amaçları olan yüce ahlakın temsili görevinden alıkoymaya çalışmayı kendine görev addeden İblis ve ona yardım edecek diğer varlıklar, Kur'an tarafından, şeytan olarak isimlendirilmektedir (el-En'âm 6/112). Başka bir deyişle şeytan ismi, tüm saptırıcı unsurları barındıran genel bir anlam içermektedir.³ Şeytan ve onun insanı yanlışla sürüklenme çabasının Kur'an'da sıklıkla zikredilmesi son derece dikkat çekicidir. Sözgelimi insanın yaratılmasının ve kendisine zorlu bir görev olan halifeliğin verilmesinin anlatıldığı bölümlerin⁴ hemen arkasından, şeytanın insanın ilk atasını tuzağa düşürme kıssası anlatılır. Kur'an'ın diğer kıssaları gibi bu kıssanın da sadece başından olayın geçtiği şahıslar sebebiyle gündeme alınmadığı görülmektedir. Konunun detaylı bir şekilde anlatıldığı A'raf suresinde geçen "Ey Âdemoğulları! Avret yerlerini kendilerine açmak için, elbiselerini soyarak ana babanızı cennetten çıkardığı gibi, şeytan sizi de saptırmasın. Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları, iman etmeyenlerin dostları kılmışızdır" (el-A'raf, 7/27) âyeti de, Hz. Âdem ve Hz. Havva özelinde anlatılan bu olayın ve bu olaydan çıkartılması gereken bütün derslerin, her Kur'an muhatabı tarafından dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir.⁵

İnsanlar üzerinde saptırıcı unsurların varlığına ve onların eylemleri üzerindeki etkisine işaret eden bu ve benzeri ifadeler, kelâm ilmi açısından büyük önem arz eden "insanın özgürlüğü ve fiillerindeki sorumluluğu" konusunu yeniden gündeme getirmektedir. Zira ayetlerde şeytan ve benzeri diğer saptırıcıların insan fiilleri üzerindeki etkilerine bu denli vurgu yapılması, Müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenen "kulların yaptıklarından sorumlu olabilmesi için,

¹ Bk. Hani rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Biz seni övgü ile tenzih ederken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediler. Allah "Şüphe yok ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim" buyurdu. Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip "Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin" dedi. "Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin" cevabını verdiler. "Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir" dedi. Âdem bunların isimlerini onlara bildirince de "Size ben göklerin ve yerin gizlisini kesinlikle bilirim; yine sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de bilirim demedim mi!" buyurdu. Meleklerle, "Âdem'e secde edin" dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu. (Bakara 2/30-34)

² Ebû Abdullah Muhammed Fahreddin er-Râzî, (v. 606h./1210m.), *Mefâtihu'l-ğayb(et-Tefsîru'l-kebîr)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), XIV, 36.

³ Bk. Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, (İstanbul: Pinar Yayınları,1995), 285-291.

⁴ Bk. "Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Çünkü o çok zalimdir, çok cahildir." (el-Ahzap 33/72).

⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 56.

eylemlerini meydana getirirken özgür bir iradeyle hareket etmesi gerektiği" kabulüne aykırı görünmektedir.⁶ Bu nedenle, İblis ve diğer saptırıcı unsurlara nispet edilen bu eylemlerin, insan iradesini nasıl etkilediğini ve bu etkilenmenin özgür iradeye getirdiği sınırlamaları ele almak yararlı olacaktır.

Kur'an'da İblis'in sıfatı olarak kullanılan şeytan kelimesi (Bk. el-A'raf 7/13), uzak oldu anlamına gelen ş-t-n veya öfkesinden yanıp tutuştu anlamına gelen ş-y-t kökünden türemiş olup,⁷ uzaklaşma, kovulma, rahmet dairesinin dışına çıkma gibi manalara gelmektedir. Kur'an, nüzülüyle birlikte Arapların kullandığı bazı kelimelere yeni anlamlar yüklemiş, bazı kelimeleri de dildeki mevcut anlamlarına uygun bir tarzda kullanmıştır. Şeytan kelimesi, Kur'an'ın nüzulünden önce de Arapların bildiği ve kullandığı kelimelerdendir. Özellikle şairler için şeytanlar önemli bir ilham kaynağı kabul edilmekteydi.⁸ Şeytan ismi daha çok İblis'in diğer bir ismi gibi kullanılmasına rağmen, hem Kur'an'da hem de Araplar arasında, kötülüğün, çirkinliğin ve olumsuzluğun genel bir ifadesi olarak kullanılmaktadır.⁹ Bu anlamıyla kelimenin, cinlerden, insanlardan ve hayvanlardan azgın ve kötü varlıklar için kullanımı yaygındır.¹⁰

Kur'an'da, isminin İblis olduğu bildirilen ve Hz. Âdem'e isyan ettikten sonra, sıfatı olan şeytan nitelemesiyle daha çok zikredilen varlığın mahiyeti ve ontolojik hakikati, üzerinde ihtilaf edilen bir konudur.¹¹ Klasik kaynaklarda şeytanın melek veya cin sınıfına aidiyeti tartışma konusu olmuştur. Ancak genel olarak objektif gerçekliği olan bir varlık olduğu benimsenmiştir.¹² Melek veya cin olmasında ihtilaf edilmesi, mahiyet açısından birbirlerine yakın olan melek ve cin sınıflarını ayırt etmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır.¹³ Kur'an'da şeytan kelimesinin, insan ve cinlerden olan bütün kötülere kapsayan kullanımına ek olarak Arapça da azgın hayvanlar için de bu sıfatın kullanılması, şeytanın, kötülüğü ifade etmek için kullanılan temsilî bir varlık olarak kabul edilmesinin gerekçelerinden biri olmuştur.¹⁴ Bu yaklaşıma göre şeytanın, dışsal hakikati yoktur. O, Kur'an'da saptırma fiilinin kendisine izafe edildiği unsurlardan biri olarak işaret edilen ve insanların arzu, istek ve şehvetleri anlamında kullanılan hevâdır. Hevâ, şehvetlerle dolu nefis anlamıyla, kendisine tabi olanları dünyada felakete, ahirette de

⁶ Bk. Şaban Ali Düzgün, *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 142-145.

⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, (Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.), IV, 2265, 2376.

⁸ Ali Yılmaz "Arap Edebiyatında Şeytânî (Cinli) Şairler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002): 263.

⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, IV, 2265.

¹⁰ Ebu'l-Kasım Hüseyin Ragıp el-İsfehânî, (ö.502h.), *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kiyânî, (Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1961), 261.

¹¹ Bk. Şaban Ali Düzgün, "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 10/2 (2012): 11-30.

¹² Ebû Muhammed İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I, 124.

¹³ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire: Daru'l-menar, 1947, I, 265.

¹⁴ Mustafa Öztürk, "İblis'in Trajik Hikayesi--Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair-", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 39-65.

cehenneme düşüren demektir.¹⁵ İbn Hazm (ö.456/1064), insanda bulunan hevânın, meleklere olmayıp, insan, cin ve hayvanlar gibi istek ve güdülerinin peşinden gitme tabiatına sahip olan varlıklara ait bir özellik olduğunu söylemektedir. Bu anlamıyla hevâ, insana verilen sakinme duygusu (eş-Şems 91/8) anlamındaki takva yetisinin mukabilidir.¹⁶ Kur'an'a göre kimi insanların sahte ilahı olan hevâ (el-Furkan 25/43), insanı, sadece arzularının tatmini gibi, yaratılıştan kendisine verilen donanımlar açısından değersiz olan arzular peşinden koşturur.¹⁷ Hevaya nispet edilen bu fiillerin, benzer şekilde şeytana da nispet edilmesi, iki kavram arasındaki benzerlik veya aynılık yaklaşımlarını desteklemektedir.

Şeytanın dışsal hakikate sahip bir varlık olduğunu kabul edenlere göre, Allah'ın emrine karşı gelen varlığın ismi İblis olarak geçmekte ve bu isim, şeytan kelimesinin ifade ettiği genel anlamdan farklı olarak, tek ve özel bir varlığa işaret etmektedir. Bu kullanım da, İblis kelimesinin özel isim, şeytan kelimesinin de kötüler ve kötülük için kullanılan bir sıfat olduğu görüşünü desteklemektedir. Kanaatimizce, etimolojik yapısı ve bağlamı açısından farklı okumalara imkân veren ve gaybî bir mesele olması sebebiyle hakikati tam olarak bilinemeyen bu gibi konularda, Kur'an'ın genel ilkelerine aykırı olan yorumların reddi gerekli ve faydalı bir çaba iken, bu konularda son sözün söylendiğini kânî olmak ise iddialı ve ufuk daraltan bir yaklaşımdır. Diğer yandan şeytanın ontolojik konumu ne olursa olsun, bu durum onun insan üzerindeki tesirlerine ilişkin çok sayıda ayet bulunduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Şimdi bu ayetler ışığında onun insan üzerindeki etkilerinin hangi boyutlara ulaştığını tespit etmeye çalışacağız.

1. Kur'an'a Göre Şeytanın İnsan İradesi Üzerindeki Etkileri

Kur'an'ın yönelttiği doğru yoldan saptırmak isteyen saptırıcı unsurların genel adı olan şeytanın, insana karşı yapabileceklerini öğrenmek için âyetlerde ona nispet edilen fiillerin üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu âyetlerde, şeytanların, insanların ayaklarını doğru yoldan kaydırmaya çalışması (Âl-i İmrân 3/155, el-Bakara 2/36), onlara boş vaatlerde bulunup kötülük yapmayı emretmesi (el-Bakara 2/268), onları çarparak dengelerini bozması (el-Bakara 2/275), korkutması Âl-i İmrân 3/175), saptırması (en-Nisâ 4/60), tuzak kurması (en-Nisâ 4/76), aralarına nefret ve düşmanlık sokması (el-Mâide 5/919), kötülükleri güzel göstermeye çalışması (el-En'âm 6/43), dikkat edilmesi gereken değerleri unutturması (el-En'âm 6/68), kötülük yapmaları için sürekli telkinde bulunması (el-A'raf 7/20), aldatması (el-A'raf 7/22), fitneye düşürmesi (el-A'raf 7/27), kendine tâbi kılması (el-A'raf 7/175), düşmanlık yapması (Yusuf 12/5), yarı yolda bırakması (el-Furkan 25/29), yorup eziyet vermesi (es-Sâd38/41), hâkimiyeti altına alması (el-Mücâdele 58/19) gibi eylemlerle onların iradelerini etkilemeye çalışacaklarını öğrenmekteyiz.

¹⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, 548.

¹⁶ Ali b. Ahmed İbn Hazm, (v. 456h.), *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihâl*, thk. Muhammed İ. Nasr, Abdurrahman Umeyre, I-V, (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), III, 74.

¹⁷ "Ona dedik ki: "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna/hevaya uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır "(es-Sad 38/26).

Âyetlerde şeytanlara nispet edilen bu eylemlerin farklılığı ve kapsamlılığı, onların insanların kararlarında ve eylemlerinde hangi açılardan etkili olduklarına işaret etmektedir. Şeytan-insan bağlamında mesele incelendiğinde, insanın sahip olduğu karmaşık iç dünyası ve bu dünyada etkili olmak için oldukça derin ve etkili yöntemlerle insana alternatif yollar öneren şeytan ve dostlarının vesveselerini görmekteyiz.¹⁸ Şeytanlar, insanların konum ve bilgi seviyelerini gözeterek insana vesveseler vermektedirler. Sade bir yaşamı olan cahil bir insanı yoldan çıkartmak için kullanacakları vesveselerle, entelektüel birikimi çok olan bir insan için kullanacakları yöntem ve öneriler farklı olacaktır.¹⁹ Hz. Muhammed'in, her insanın bir şeytanı olacağını haber vermesi de,²⁰ kişilerin özel konum ve durumlarını dikkate alan bir saptırma yöntemiyle karşı karşıya kalacaklarına işaret etmektedir. Bir örnek olarak şu âyeti verebiliriz:

"Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım ve onlara emredeceğim de (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yaracaklar. Yine onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler." Kim Allah'ı bırakıp da şeytanı dost edinirse şüphesiz o, apaçık bir hüsrana düşmüştür" (en-Nisâ 4/119).

Bu âyetten anlaşıldığı üzere şeytan, insanları sadece şehvetlerinin esiri kılmak, arzularının peşinden koşturmak gibi kolay ve hemen akla gelen tekliflerle aldatmakla yetinmeyip, onları, yaratılışı değiştirmek, işlerine gelmeyen ilâhî buyruklara uymayı terk edip, dinî hakikatlerin yerine koydukları sahte ümniyelere/kuruntulara uydurmak suretiyle, derin ve entelektüel düzeyde bir yöntemle de saptırmaya çalışmaktadır. Özellikle de aldatıcı vaatlerde bulunması, insanları, iç dünyalarında uydurdukları gerçek dışı vehim ve "izm"lere ikna etmek suretiyle ilâhî hakikatleri gerçek dışı görmeye sevk etmektedir.²¹ Şeytana atfen kullanılan günahları süsleme (el-Enfâl 8/489), fiili de, şeytanın, insana verilen temiz fıtratın (er-Rûm 30/30) kabullenmediği günahlara, onu ikna etmek için kullandığı çok boyutlu saptırma yöntemlerinden biridir. Kur'an'da, bu çok boyutluluk, şeytanın insana vesvese verirken, sağdan, solundan, önünden ve arkasından yaklaşması²² şeklinde ifade edilmektedir (el-A'raf, 7/17). Kişinin, ne olursa olsun,

¹⁸ Ömer Süleyman el-Eşkar, *Âlemu'l-cin ve' ş-şeytân*, (Elkuveyt: Mektebu'l-Felah, 1984), 67-80.

¹⁹ Cemalettin Ebi'l-Fereç Abdurrahman İbn Cevzî, *Telbis-ü İblis*, (Beyrut, Daru'l-Fikr, 2001), 36.

²⁰ Müslim İbn Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî (v. 261h./875m.), *el-Musnedu's-sahîhi'l-muhtasaru binakli'l-'adli'ani'l-'adli ilâ Rasulillâh (Sahîhhu Müslim)*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 2814.

²¹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI,50.

²² Âyette sayılan, şeytanın bu dört yönden yaklaşarak saptırmaya çalışması farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Şeytanın insanları saptırmak için yapacaklarını anlattığı âyetler dikkate alındığında, bu yönlerin gerçek manalarından daha çok, kullanılan farklı üslup ve vaatler anlamına geldiğini görmekteyiz. Sol taraftan yaklaşmak, Arapçadan kazandığı anlam sebebiyle, olumsuzluk ve kötülüğü çağrıştırır. Şeytanın soldan yaklaşması, genellikle günahlara kaynaklık eden şehvî duyguların tahriki için vesvese verilmesi ve arzuların tatmini için yasakların çiğnenmesi anlamındadır. Sağdan yaklaşmak, insana suret-i haktan görünerek vesvese vermektir. Çünkü sağ yönden kişiye yaklaşmak, dostane görünüm, iyilik gibi olumlu anlamlarda kullanılmaktadır. Şeytan, doğrudan şehvî telkinlerle ayartmadığı kulları, dostane görünümün gereği olan, süslü, yeminlerle desteklenmiş ve genellikle de Allah'ın merhametinin kullanıldığı bir yöntemle ikna etmeye çalışacaktır. Şeytanın ön cihetten "أيديهمينمن" gelerek kişiye yaklaşması, yapılması gereken görev, tövbe gibi güzel işlerin geleceğe ertelenmesi anlamındadır. Önden

kendisini akıbeti konusunda güvende hissetmemesi (el-A'raf/7/99) veya günahları ne kadar çok olursa olsun ümidini kaybetmemesi için uyaran Kur'an (ez-Zümer 39/53), şeytanın bu yöntemine karşı muhataplarını bilinçlendirmektedir.

Kur'an'da şeytan dışında bazı varlıkların da insanları doğru yoldan saptırmaya çalışacaklarından bahsedilmektedir. Söz gelimi bazı âyetlerde saptırma eylemi cansız nesnelere atfedilmektedir. Ancak cansız olmaları, onların insanları doğrudan saptırma imkânının bulunmadığını gösterir. Bu varlıklara nispet edilen saptırma fiili, insanların sapmalarında etkili olarak kullanılmalarından ileri gelmektedir. Bu sebeple put, yıldız ve güneş için kullanılan saptırma fiili, gerçek anlamda olmayıp, insanları saptırmak isteyen şuurlu varlıkların, onları emelleri için çokça kullanılmalarından kaynaklanmaktadır.²³ Benzeri bir kullanımı, dünya hayatının insanı aldattığını söyleyen âyetlerde görmekteyiz. Oysa dünya hayatı, aldatma fiilini gerçekleştiremeyecek olan cansız bir varlıktır.²⁴

Bu saptırıcı unsurların yaptıkları eylemleri de, Kur'an'ın şeytan olarak ifade ettiği varlığın eylemleri kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bu anlamda, şeytanın harici bir varlığının olması veya olmaması bu ilişkiyi etkilememektedir. Şeytan, harici bir varlık olması durumunda, bu saptırıcı unsurları kötülüğe teşvik etmeye çalışacaktır. Harici bir varlık olmayıp, insanın imtihanı sebebiyle sahip olduğu arzularının sembolize edilmesi olarak düşünüldüğünde ise, insanları, içsel olarak bu kötü eylemlere yönlendirecektir. Her iki durumda da insanların maruz kaldıkları kötülük teşvikleri, şeytanın eylemlerinden olmaktadır. Kur'an'ın değindiği saptırıcı unsurları şu başlıklar altında toplayabiliriz:

Putlar ve ortak koşulan diğer varlıklar.²⁵

Kavmin efendileri ve büyükleri.²⁶

yaklaşmanın zıddı olan arkadan yaklaşarak "من خلفهم" ayartma gayreti ise, geçmişin kazanım veya ihmallerini kullanarak aldatma çabasıdır. Şeytanın, insanı, geçmişte yaptığı güzel işlere güvenmesini sağlayarak gevşekliğe sevk etmesi veya geçmişte yaptığı günahların çokluğu sebebiyle, kişiyi ümitsizliğe sürüklemesi, bu yöntemin neticesidir. (Bk. İbrahim Kemal Edhem, *el-'Alâka beyne'l-cin ve'l-ins*, (Beyrut: Dar Beyrut, 1993), 108.; Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud (v. 538h./1143m.), *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmiu't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1407h.),II,430.

²³ Bk. Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, 291-294.

²⁴ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1407 h., III, 383.

²⁵ Kur'an'da anlatılan kavimlerin inançlarının şekillenmesinde, putperestlik önemli bir rol oynamaktadır. Bu önemli inanç problemi, insanlık tarihinin sonradan icat ettiği bir sapma olmayıp, Âdemoğlunun yeryüzündeki yaşam serüveninin başlamasından kısa bir süre sonra düştüğü bir inanç tuzağıdır. Bu inanç problemine kayan kişiler, Allah'ı daha fazla yüceltme mantığıyla (ez-Zümer 39/3), resim veya heykellerini yaptıkları melek, salih insan veya herhangi bir varlığı, Allah'ın bazı sıfatlarıyla nitelemektedirler. İnsanlığın yeryüzündeki yaşam serüveninin ilk dönem peygamberlerinden olan Hz. Nuh'un kavmi, şeytanın telkinleriyle, kaybettikleri salih insanların resimlerini yaparak, onlara olan saygılarını göstermeye çalışmışlardır. Bir sonraki nesil, bu resimlerin niçin yapıldığını unutunca, şeytan, bu resimlere tapmalarını telkin ederek onları putperestliğe yöneltmişti. Bu şekilde başlayan ve inanç tarihi boyunca Peygamberlerin en çok uğraştığı bu sapmanın en önemli figürleri; şekilleri, türleri ve imal edildikleri maddeler değişse de putlaştırılan canlı veya cansız varlıklar olmuşlardır. (Bk. İbn Cevzî, *Keydû's-şeytân*, thk. Ebi'l-Esbal ez-Züheyrî, (Kahire: Mektebetu İbnTeymiyye, 1999), 49; Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 218.)

İnsanî arzular.²⁷

Münafıklar ve Ehli kitaptan olan kafirler.²⁸

Buraya kadar zikredilenler, şeytan ve diğer saptırıcı unsurların insana vesvese vermek, onu hevâ ve heveslerine uymaya teşvik etmek ve aldatmak suretiyle doğru yoldan saptırma gayretlerini tasvir etmektedir. İrade hürriyeti açısından asıl problem teşkil eden husus ise, bazı saptırıcı unsurlara “saptırma” eyleminin doğrudan izafe edildiği ve şeytanın insan üzerinde tahakküm kurduğu ve ona Allah'ı anmayı unutturduğu şeklindeki Kur'an ifadeleridir.

1.1. İradeyi Ele Geçirme ve Unutturma

Kur'an'da şeytana atfen kullanılan ve insanın iradesini tümünden ele geçirme anlamını çağrıştıran kelime “استحوذ” kelimesidir. Kelimenin işaret ettiğimiz anlamdaki kullanımına örnek olarak şu ayete işaret edebiliriz: “Şeytan onları hâkimiyeti altına alıp kendilerine Allah'ı anmayı unutturmuştur. İşte onlar şeytanın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, şeytanın tarafında olanlar ziyana uğrayanların ta kendileridir”(el-Mücâdele 58/19). Sözlükte, sürücünün deveyi adım adım takip ederek onu yürümeye zorlaması ve istediği yöne sevk etmesi anlamıyla birlikte, bir işi ustaca yerine getirme becerisi manasında kullanılmıştır.²⁹ Ayrıca, birine galebe çalma ve onu ele geçirme anlamına da gelmektedir.³⁰ Âyette bu kelime, şeytandan insana yöneltilmiş bir eylemi ifade etmektedir ve sözlük anlamını verirken işaret ettiğimiz manalarına benzer bir şekilde kullanılmıştır. Çobanın deveyi istediği yöne sevk etme gayreti gibi şeytanın insanı ele geçirip ona malik olmasını bildirmektedir.³¹ Acaba, şeytan insana galebe çalıp onu etkisi altına

²⁶ Genellikle insanlar, içinde buldukları toplumun zenginlerine ve yöneticilerine hayranlık duyar, onların mevki ve konumlarına özenirler. Zenginler ve soylular da kendilerini farklı görerek, kendileri gibi olmayan insanların görüş ve düşüncelerine itibar etmezler. Zenginlik ve makamın beraberinde getirdiği tabakalar arası sınıf çatışması, yakın zamanda ortaya çıkan bir problem değildir. Kur'an, insanlığın yeryüzündeki serüveninin başlamasından kısa bir süre sonra yaşamış olan Hz. Nuh'un kavminin ileri gelenlerinin, Hz. Nuh'un etrafında toplanan insanların, aşağı tabakadan fakir kişiler olduklarını iddia ederek, Hz. Nuh'a imandan kaçındıklarından bahseder.(Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III,193.)

²⁷ “Allah, yemek zorunda kaldıklarınız dışında size neleri haram kıldığını tek tek açıklamışken, üzerine adının anıldığı hayvanları yememenizin sebebi nedir. Gerçekten birçokları nefislerinin arzularına uyarak bilmeden (halkı) saptırıyorlar. Şüphesiz senin Rabbin, haddi aşanları çok iyi bilir” (el-En'âm6/119).

²⁸ Farklı din mensubu olan kimseler de Kur'an'da saptırıcı unsurlar arasında sayılmaktadır. Münafık ve kitap ehli olan inkârcıların, inananları yollarından çevirmek için, kendilerince makul gerekçeleri olabilir. Kitap ehli olmalarına rağmen İslam'ı kabul etmeyen bu kesim, Müslümanların dinlerini terk edip kâfir olmalarını arzular (el-Bakara 2/109).Ehl-i kitaptan kimilerinin, Müslümanları dinlerinden döndürmeye çalışmaları, onlara karşı taşıdıkları hasetten kaynaklanmaktadır. Bu haset duygusunu besleyen altyapı ise, oluşturdıkları sahte din anlayışı sebebiyle elde ettikleri menfaatleri ve kaybetmek istemedikleri din temsilciliğinde başı çekme iddialarıdır.(Bk. Ebu Mansûr Muhammet b. Muhammet b. Mahmut el-Mâturidî, (v. 333h./944m.), *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), I, 80.)

²⁹ İsfehânî, *el-Müfredât*,134.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, II, 1041.

³¹ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 70.

aldığında, insan, özgür iradesini tümünden kaybederek şeytana itaat etmek zorunda olan bir varlığa mı dönmektedir?

Tetkik etmeye çalıştığımız âyet, insanın iradesini ele geçiren şeytan ve ona teslim olan insanlardan bahsetmektedir. Şeytanın, insanı etkisi altına aldığını bildiren bu âyetin ifade ettiği mananın sınırlarını ve kimleri kapsadığını anlamadan doğru bir sonuca varamayız. Bu âyetin bağlamına ve indiği ortamın şartlarına bakıldığında, âyette anlatılan şahısların, nifakları ve her durumda gözettikleri menfaatleri sebebiyle kişiliklerini kaybetmiş hasta ve şahsiyetiz kimseler olarak tasvir edildiklerini görmekteyiz. Bunlar, Müslümanlardan görünmelerine rağmen, gizli ortamlarında, Müslümanların düşmanları olan Medine Yahudileriyle sürekli irtibat kurarak aslında onlardan olduklarını onlara duyurarak karakterlerini bozan münafıklardır.³² Bu münafıklar, hasta karakterleri sebebiyle, şeytanın ve evhamlarının esiri olmuşlardır. Bu halleri de onları, her türlü vesvesenin peşinden koşan, erdemli davranışları bile iyi niyetle yapmayan, kendilerine sahte vaatlerde bulunan şeytana kul olmayı tercih eden iradesiz varlıklara döndürmektedir.

Kur'an'da, şeytanın insana yönelik saptırıcı eylemlerinden biri de, insanlar açısından önemli olan olayları onlara unutturmasıdır. Yusuf kıssasında, Hz. Yusuf, zindandan kurtulan kimsenin kendi durumunu krala iletmesini istemesine rağmen, şeytan, bu şahsa bu olayı hatırlatmayı unutturur (Yusuf 12/42). Hz. Mûsâ'nın Kehf suresindeki kıssasında da, Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşı olan genç, söylemesi gereken bir bilgiyi şeytan unutturduğu için zamanında söylemez (el-Kehf 18/63). Diğer bir âyette ise, şeytanın etkisi altına aldığı insanlara ilk iş olarak Allah'ı anmayı unutturduğunu görmekteyiz (el-Mücâdele 58/19).

Şüphe yok ki, insan hayatını çok etkileyecek olaylardan biri de, yapması gereken kritik ve hayati olayları unutturmasıdır. Şeytanın insanlar üzerinde, mutlak anlamda, istediğini unutturma yetkisinin olduğu kabul edilirse, imtihan dünyasında olan insanın iyi bir kul olmasının önündeki büyük bir engel de kabul edilmiş olunur. Çünkü sürekli olarak insanı saptırmak için fırsat kollayan şeytan ve taraftarları (en-Nas 114/4-6), büyük sorunların ortaya çıkmasına sebep olacak olan unutturma imkânına başvuracaklardır. Vazifelerini ve sorumluluklarını unutan insan ise, büyük sorunlar yaşayacaktır. Bu durumda, kulların bu derece aleyhine olacak bir gücün şeytana verilmesiyle, Allah'ın kullarına olan adalet ve merhameti nasıl bağdaştırılacaktır?

Şeytanın unutturma fiilinden bahseden âyetleri, genel olarak hem Mu'tezilî âlimler³³ hem de Ehl-i sünnet âlimleri,³⁴ gerçek anlamıyla bir unutturma eylemi olarak kabul etmemektedirler. Onlara göre, Kur'an'da şeytana atfedilen unutturma eylemi (Yusuf 12/42), bizatihi şeytanın insanların zihninden bir konuyla ilgili bilgiyi çekip alması anlamında değildir. Çünkü şeytanın, insan üzerinde bu şekilde bir gücünün olduğuna inanmak, onun insandaki bütün değerli malumatı almaya muktedir olduğunu kabul etmektir. Böyle bir gücün şeytan ve dostlarının elinde

³² Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 69.

³³ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 287.

³⁴ Bk. Mâturidî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, II, 584.

olması, insanın, eylemlerindeki bilinçli tercih sebebiyle elde edeceği akıbetini tartışmalı hale getirir. Bu sebeple, hatırlamanın zıddı olan unutturmanın Allah'tan başka birine izafe edilmesi uygun değildir.³⁵ Şeytana nispet edilen unutturma eylemi, onun insana verdiği vesveseler neticesinde, insanın dalgalılıkla yapacağı işlerde gaflete düşmesidir.³⁶

Şeytanın insana bazı olayları unutturmasının işlendiği yerlerden biri de, Hz. Yusuf'un zindandan çıkacak olan arkadaşıyla yaptığı veda konuşmasıdır: "Yûsuf, onlardan kurtulacağını düşündüğü kişiye, "Efendinin yanında beni an", dedi. Fakat şeytan O'nu efendisine hatırlatmayı unutturdu da bu yüzden o, birkaç yıl daha zindanda kaldı"(Yûsuf12/42). Bu ayette, şeytanın unutturma fiilinin muhatabının kim olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Unutturulan kişinin Hz. Yusuf'un zindandan çıkacak olan arkadaşı olduğunu savunanlar, şeytanın, bu kişiye, efendisinin yanında, Hz. Yusuf'un başına gelenlerden ve suçsuz olduğundan bahsetmeyi unutturduğunu söylemektedirler. Konu ile ilgili rivayetleri dikkate alanlar ise, şeytanın unutturduğu kişinin Hz. Yusuf olduğu görüşünü ileri sürmektedirler. Bu görüşte olanlar, Hz. Yusuf'un, Allah dışında birilerinden kurtuluş beklemesi sebebiyle, Allah'tan bir ceza olarak zindanda uzun süre kaldığı görüşünü savunmaktadırlar. Yani Hz. Yusuf, zindan arkadaşının efendisinden yardım talep ederken, öncelikli olarak kendisinden yardım istenmesi gereken Allah, kendisine unutturulmuştur. Bu unutturma eylemi, mükellef olan insanın hiç bir etkisi olmadan, şeytan tarafından gerçekleştirilmiş bir iş değildir.³⁷ Hz. Yusuf'un başına gelen bu olayda, şeytana müdahale etme imkânını veren, Hz. Yusuf'un, iradesiyle yaptığı bir tercihidir. ³⁸ Hz. Yusuf'un tercihi olmadan, şeytanın müdahale ederek ona Allah'ı unutturduğunu kabul etmek, suç-ceza dengesini en önemli kaynağı olan Allah'ın adaleti açısından problemlili bir yaklaşım olacaktır. Daha sahih kabul edilen bu tefsirde, Hz. Yusuf'un başına gelen bu olumsuz durum, bu makamdaki bir Peygamber için istenilen ideal bir davranışın terkinden ibarettir. Peygamberlerin, Allah'tan getirdikleri haberlerin tebliği dışında, insanî bir davranış olarak bazı işleri unutmaları, onların ismet sıfatlarıyla çelişmez. Peygamberlerin başına gelen unutmama hadisesinin gerçekleşmesi, onların bu konuyu ümmetlerine bildirmeleriyle öğrenilir. Bu sebeple, Peygamberler hakkında unutmama ifadesi, bu konuyu açıklayan bir delil olmaksızın kullanılmamaktadır.³⁹

Netice itibarıyla şeytanın insanlara bazı hakikatleri unutturmasının sebebinin, insanın yaptığı yanlışların neticesinde karşılaştığı bir durum olduğunu söylemek mümkündür. Zira şeytanın insana yönelik eylemleri olarak zikredilen ve Kur'an'da şeytana atfedilen, saptırma, Allah'ı anmayı unutturma, vesvese verme ve günahları süsleme gibi eylemlerin tamamı, yaratma açısından Allah'a aittir.

³⁵ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXI, 148.

³⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an'ani'l-metâin*, (Beirut:Dâru'l-Nehdati'l-Hadîse), 240; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 149.

³⁷ Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, XI,6966

³⁸ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 147.

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtûbî, (v. 671h.),*el-Câmi li-'ahkâmi'l-Kur'an*, I-XXIV, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî, (Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2006),XI, 356-357.

Fakat Allah'ın kulları için saptırma fiilini yaratması ve bu imkânı cinlerden ve insanlardan saptırıcı olanlara vermesi, ancak Allah'ın kullara sakınılması gereken şeyleri bildirmesinden sonra gerçekleşmektedir.⁴⁰ Yoksa şeytan, Allah'ın izni olmadan ve insan kendisine imkân vermediği halde, insanın imanını çekip alma ve imanının gereği olan amelleri zihninden zorla silerek unutturmak gibi bir yetkiyle donatılmamıştır.⁴¹

1.2. Saptırma

Allah tarafından tercih yapabilme yetisiyle donatılan insanın, dışsal bir varlık tarafından saptırma eylemine maruz kaldığına ilişkin ifadeler, özgür irade bağlamında tartışılan konulardan biridir. Bu konu, öncelikli olarak, saptırma fiilinin Allah için kullanılması sebebiyle, Allah'ın kullarını saptırmasının mahiyeti açısından⁴² tartışılmıştır. Kelamî ekollerin çoğunluğu tarafından benimsenen görüş, saptırma fiilinin Allah'a izafe edildiğinde ifade ettiği manaların, aynı fiilin Allah dışında bir varlığa izafe edilmesiyle kazandığı anlamlardan farklı olduğudur.⁴³ Ehl-i sünnetin genel kabulü, Allah'a izafe edilen saptırma ve hidayet etme fiillerini, Kur'an'da geçtiği şekilde ispat etme yönündedir. Allah'ın kula hidayet etmesi, bu dünyada, kulların hidayetini yaratması, kalplerini iman nuruyla doldurması, gönüllerini ferahlatması, doğru yolu onlara kolaylaştırması, bu yola ulaşmalarını kolaylaştırarak onları bu çabalarında başarılı kılmasıdır. Allah'ın âhiret gününde hidayet etmesi ise, mükâfata ve cennet yoluna ulaştırmasıdır. Allah'ın kâfirleri bu dünyada saptırması, onlar için kötü ve çirkin olan sapkınlığı yaratması, onları yöneldikleri sapkınlıkla baş başa bırakması, gönüllerini daraltarak hidayete olan kudretlerini ortadan kaldırmasıdır. Allah'ın ahiret gününde kulları saptırması ise, onları mükâfattan ve cennet yolundan uzaklaştırmasıdır.⁴⁴

Biz ise, incelediğimiz konunun gereği olarak, şeytan ve dostlarına atfen kullanılan saptırma fiilinin, insan iradesine etkisini tartışacağız. Bu bağlamda cevabını arayacağımız soru: "Saptırma fiiline maruz kalan insan, en nihayetinde kendi tercihi ile mi bu eylemleri yapmaktadır, yoksa bu süreçte iradesi devre dışı kalmakta ve zorunlu olarak mı yanlış eylemlere saptmaktadır? Eğer iradesi devre dışı kalıyorsa, bu eylemlerden sorumlu olması söz konusu mudur?"

Genel olarak Ehl-i sünnet ekolü, kulları, kendi fiillerinin müktesibi/kazanana olarak kabul etmektedir. Onlar, kullardan sadır olan bu fiillerin yaratılmasını, renklerin, cisimlerin, tatlar ve kokuların yaratılmasından farklı görmeyerek, Allah'a isnat ederler. Bu görüşe sahip olmalarının en önemli gerekçesi, Allah'tan başka hiçbir

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 71.

⁴¹ Ebu'l-Muntehâ Ahmed b. Muhammed Hanefî el-Mağnisâvî, *Şerh'ul-fikh'ül-ekber*, (Haydarabât: Meclis Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye), 1815, 162.

⁴² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, (v.324), *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-müşâllîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire: Mektebet'üNehdati'l-Mısriyye, 1950), 299.

⁴³ Bk. Kâdî Ebû Bekir el-Bakillânî (v. 403/1013), *Temhîdu'l-evâil fi telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1407/1987), 378-379.

⁴⁴ Bk. Bakillânî, *Temhîdu'l-evâil fi telhîsu'd-delâil*, 377.

yaratıcı olmayacağı inancını, her türlü aykırı ithamdan uzak tutma gayretidir.⁴⁵ Bu görüşlerinden dolayı, saptırma fiilinin yaratılmasının Allah'a izafesini gerekli görmektedirler. Bu fiilin, Allah dışında, şeytan ve diğer saptırıcı unsurlara izafe edildiği yerlerdeki kullanımının hakiki olmayıp, mecâzi olduğunu söylemektedirler.⁴⁶ Şeytan ve diğer saptırıcıların saptırması, sapkınlığı süslü göstererek insanları bu yola teşvik etme anlamındadır.

Mu'tezile ekolü ise, anlam itibariyle olumsuz olan bu fiilin Allah'a izafesini doğru bulmayıp, âyetlerde şeytan ve diğer bazı varlıklara izafe edilmesinden hareketle, gerçek saptırıcıların bu varlıklar olduğunu savunmaktadırlar.⁴⁷ Çünkü Mu'tezileye göre kul, fiilinin yaratıcısıdır. Mükellef olan kişileri, yaptıkları iyiliklerden dolayı övmek, yanlışlarından dolayı yermek ancak fiillerin yaratılma açısından kula izafesiyle mümkün olmaktadır. Bu yüzden, kulların fiillerinden olmayan şekil, boy gibi durumlar sebebiyle kulların övülmesi veya yerilmesi güzel ve anlamlı değildir. Ayrıca onlar, kulların, fiillerini gerçekleştirmek için, bilgiye, âlete, engelleri ortadan kaldırmak gibi sebeplere ihtiyaç duymaları gerçeğinden hareketle, bu fiillerin Allah'a izafesini reddetmektedirler. Çünkü Allah, fiillerini yaratmak için sebeplere ihtiyaç duymaktan münezzehtir.⁴⁸

Bu iki ekolün birbirinden çok farklı gibi görünen görüşleri, incelediğimiz konu bağlamında ciddi bir farklılık göstermemektedir. Yani, mutlak anlamda saptırma eyleminin Allah'a izafe edilmesiyle diğer saptırıcı unsurlara izafe edilmesi, netice itibariyle kulun iradesinin tümünden ortadan kaldıran bir sürece işaret etmemektedir. Ne saptırma eylemini yaratma anlamıyla Allah'a bağlayan Ehl-i sünnet, ne de, kötü bir anlam içerdiği için şeytan ve diğer unsurlara bağlayan Mu'tezile, bu süreç içinde insanın iradesini yitirdiğini iddia etmektedir.

Kur'an'da, insanın özgür iradesinin sınırlarını zorlayan en çarpıcı saptırma örneklerinden biri, Samirî isimli şahsın, Hz. Mûsâ'nın yokluğunu fırsat bilerek kavmini yoldan çıkartmasıdır.⁴⁹ Samirî'nin süs eşyalarını ateşte eriterek ses çıkartan bir buzağı yapması ve bu buzağının ilahları olduğunu söylemesi neticesinde, İsrâiloğulları'nın çoğunluğu hak yoldan sapmışlardı.⁵⁰ Bu kıssada, kavmin ileri gelenlerinden birinin, kavmini yoldan çıkartmak için kullandığı farklı bir yöntem görmekteyiz. Ustaca planlanmış bu saptırma girişiminde, yapılan buzağının gerçek bir buzağıya dönüşüp dönüşmediğine dair farklı yorumlar bulunmaktadır. Buzağının canlanmadığını, buzağı heykelinde ustaca açılmış olan deliklerden çıkan böğürme sesinin böyle bir vehim oluşturduğu görüşü, konu ile ilgili yapılan en meşhur tefsirlerdendir.⁵¹ Bu görüş dikkate alındığında, Samirî'nin,

⁴⁵ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammet et- Temîmî el-Bağdâdî, (v. 429/1037), *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin, (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye), 1423/2002, 156.

⁴⁶ Bk. Mâturidî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, I,504.

⁴⁷ Bk. Osman, Abdülkerim, *Naẓariyyetu't-teklîf: ârâi'l-Kâdî Abdulcebbârî'l-keîmiyye*, (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 374-378; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XI, 48.

⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn". Rasâilu'l-adl ve't-tevhîd. thk. M. Ammara, (Mısır: Dâru'l-hilal, 1971), 238.

⁴⁹ Allah, "Şüphesiz, biz senden sonra halkını sınadık; Sâmirî onları saptırdı" dedi. (Tâhâ 20/85).

⁵⁰ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 103.

⁵¹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXII, 103.

el becerisi ve uygun dekor malzemelerini kullanarak insanları etkilediği neticesine varırız. Fakat Samirî'nin Cebrâîl'in atının ayak izlerinden aldığı bir avuç toprağı, kavimden topladığı süs eşyalarının içine atarak canlı bir buzağı meydana getirdiği görüşü, beraberinde başka kelâmî problemleri taşımaktadır.⁵² Bu kelâmî problemlerin en önemlilerinden biri, iradeye etkisi büyük olan bu olay karşısında, muhatapların kendi özgür iradeleriyle hareket etme imkânlarının, Allah'ın adaleti açısından değerlendirilmesidir.

Konumuz açısından da, Samirî'nin yaptığı buzağının canlandığı görüşü önem arz etmektedir. Çünkü bu durumda, insanları saptırmak isteyen birine, Allah tarafından, insanları etkileyecek büyük bir gücün verildiği neticesi çıkmaktadır. Cansız bir varlığa can verme imkânına sahip olan bir saptırıcıyla muhatap olan kişiler, onun daveti neticesinde, düştükleri sapkınlıklardan sorumlu mudurlar? İsrâiloğulları'nın sınındığı buzağı olayı, Hz. Mûsâ, Tur dağında vahiy alırken gerçekleşmişti. Allah Teâla, Hz. Mûsâ'ya kavminin imtihan edildiğini ve Samirî'ye uyararak saptığını haber verdi (Tâhâ20/85). Bu olayın haber verildiği âyette, imtihan için " فتن " fiili kullanılmıştır. Bu fiilin türediği kök, potada altın veya başka bir madeni eriterek, kaliteli olanla olmayanı birbirinden ayırt etme işlemi ifade eder.⁵³ Kur'an'da bu kelime, kök anlamından hareketle, gerçekten iman edenlerle etmeyenleri birbirinden ayırmak için ağır imtihanlarla imtihan etmek anlamında kullanılmıştır.⁵⁴

İsrâiloğulları, Hz. Mûsâ'nın yokluğunda, kalabalığa uyararak Mısır'dan çıkanlarla, Allah'a gönülden iman edenlerin saflarını netleştirecek ağır bir imtihandan geçtiler. Zemahşerî'ye (ö.538/1144) göre bu imtihan, "Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zâlimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar" (İbrâhîm 14/27). âyetinin kapsamında değerlendirilmelidir. Zemahşerî, buzağının canlanmış olmasının oluşturduğu imtihan güçlülüğünün, insanların düşmanı olarak yeryüzüne gönderilen İblis'in varlığından daha etkili bir durum olmadığını söylemektedir.⁵⁵ Yani, bu buzağının canlanması hadisesi, İblis ve taraftarlarının sahip olduğu saptırma imkânlarından daha etkili değildir. Şeytanların verdiği vesveseler, insanın iradesini ortadan kaldırmayan telkinlerden ibaret olduğu gibi, bu buzağının bir sahtekârın elinde canlanması da şeytanların vesveselerinden daha güçlü değildir. Eğer Sâmirî, peygamberlik iddiasında bulunsaydı, mucize benzeri olan bu hadisenin onun elinde gerçekleşmemesi gerektiğini söyleyen Râzî (ö.606/1209), Sâmirî'nin, buzağının ilahlığını kabule davet ettiğine dikkat çekmektedir.⁵⁶ Allah'tan başka birinin ilahlık iddiasında bulunmasının, her akıl sahibi kimse tarafından kolaylıkla fark edilecek bir sahtekârlık olması da, buzağının canlandığı varsayıldığında gerçekleşen durumun, muhataplarının iradelerini tümünden etkisizleştirmedeğinin ispatıdır.

⁵² Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV,104.

⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, V, 3344.

⁵⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 372.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV,104.

⁵⁶ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXII, 104.

Çalışmamızın esas problemini teşkil eden husus ise, buraya kadar zikredilen ifadelerin insanın irade hürriyetine hanel getirip getirmediğidir. Başka bir deyişle şeytanın saptırmasına ilişkin Kur'anî beyanlar bağlamında cevabı aranması gereken asıl soru, şeytanın insanı saptırma gayretlerinin insana sadece telkinde bulunup onu ikna etmekle sınırlı mı kaldığı, yoksa onu etki altına alıp iradesini tümenden devre dışı bırakma potansiyeline mi sahip olduğudur.

2. Şeytan/lar/ın Saptırması ve İrade Hürriyeti

Bir şeyi ararken, sakın bir şekilde gidip gelmek ve bir şeyi istemek anlamında olan r-v-d kökünden türetilen irade, kelime olarak istemek, emretmek ve kastetmek manalarını taşımaktadır.⁵⁷ Bir kavram olarak ise hayat sahibi varlığın, belli bir şekilde davranmasını sağlayan sıfat şeklinde tanımlanmaktadır. İrade sahibi varlık, bu güç ile eyleminin sonunda yarar elde etme eğilimiyle davranışlarını sergiler. Bu bağlamda onun iradesi, kalbinin isteği ve gönlünün rızasıdır.⁵⁸

Eylemlerinin eyleyene nispet edilmesinin en önemli sebebi kabul edilen irade konusu, hem felsefenin hem de kelamın esas meselelerindedir. Belki de kelam ilminin müstakil bir disiplin olarak teşekkül etmesine sebep olan en önemli faktörlerden biri, Allah'ın adaleti ve insanın eylemlerindeki sorumluluğu meselesidir. Peygamber sonrası yaşanan hadiseler ve bu olaylar sebebiyle Müslümanların karşılaştıkları ağır sorunlar, doğrudan insanın bu olaylardaki etkisini ve gerçekleşen travmatik neticeler sonrasındaki akıbetini, Müslümanların gündemine taşıdı. Müslümanlar arasında gerçekleşen bu elem verici hadiseler, Allah'ın yazgısı mıydı yoksa kişilerin kendi tercihleriyle sebep oldukları eylemleri miydi? Yaşanan bu elim hadiseleri, olaylara karışan şahıslara nispet etmek, onlar hakkında ağır hükümlerin itirafı anlamına gelmekte, bu olayların gerçek failinin Allah olduğunu söylemek ise, bu olaylara karışanları kısmen temize çıkartırken, eylemlerin kendisine nispet edildiği Allah'ın, öldürme, acı verme gibi olumsuz eylemlerin faili kılarak tenzih inancından uzaklaşmak anlamına gelmektedir.⁵⁹ Bu sebeple ilk dönem klasik kelamın, adalet, teklif, kaza-kader gibi önemli konularından birçoğu, irade meselesiyle doğrudan bağlantılıdır.⁶⁰

Sahabe devrinde yaşanan fitne ortamlarının neticesinde cennetle müjdelenen sahabenin karşı karşıya gelerek yaptıkları savaşta, Peygamberin bu güzide arkadaşlarından bir kısmının öldürülmesi, dini, sahabeden öğrenen bu nesil için izah edilmesi güç bir durum oluşturmuştu. Bu nesilden kimileri, olan biten her şeyi Allah'ın kaderine bağlayarak, olaya karışan kişilerin gerçek anlamda tercih sahibi olmadıklarını ve kendi haklarında yazılana boyun eğmek zorunda olduklarını iddia ederek, sahabe neslini yaşanan sıkıntılı ortamın, büyük günah, küfür gibi ithamlarından korumaya çalışmışlardı. Sonradan Cebriye olarak isimlendirilecek olan bu anlayış, Allah'tan başka bir failin bulunmadığını iddia

⁵⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 206.

⁵⁸ Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebet'ü Lübnan, 1985), 5.

⁵⁹ Bk. Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 56-64.

⁶⁰ Bk. Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2003), 33, 34.

ediyordu. Cehm b. Safvan'a (ö.128/746) ve onun taraftarlarına nispet edilen bu anlayışa göre, insanın fiili yoktur, ona fiilin nispet edilmesi, ağaç büyüdü, güneş battı cümlelerindeki kullanım gibi mecazîdir. İnsanın için fiilin meydana geldiği kuvvet ve insandaki ihtiyar Allah tarafından yaratılmıştır. Fakat bu düşünce sahipleri, fiilin insana nispetinin mecazî olduğunu söylemekle, Allah'ın insanda yarattığı, güç, ihtiyar ve fiili işlevsiz bir hale getirmektedirler.⁶¹

Bu cebrî anlayışa tepki gösteren ve verdikleri sistematik cevaplarla kelimelerin ilminin kurucuları kabul edilen Mu'tezilî alimler, irade meselesini, ekollerinin temel ilkeleri olan "tevhit ve adalet" ekseninde incelemişlerdir. Tevhit inançları, Allah'ın sıfatlarını, zatından ayrı ve kadîm kabul etmemelerini gerektirerek, onların, Allah'ın iradesini muhdes olarak nitelendirmelerine sebep olmuştur. Allah'ın iradesinin ezeli olmayışı ise, insan fiillerinin ezelden belirlenmemiş olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, Allah, kimin kâfir, kimin mü'min olacağını önceden belirlemediği. Çünkü Allah, kullarının iman, inkâr gibi, seçimine bağlı olan fiillerini yaratmaya kadir değildir. Diğer önemli ilkeleri olan adalet inançları ise, Allah'ı her türlü zulümden tenzih etmeye dayanmaktadır. Davranışları arasında adalet gibi zulüm de barındıran insan fiillerini Allah'a nispet etmek, O'nun zulüm ile nitelendirilmesine yol açacağı için, Mu'tezile, bu fiillerin yaratıcısının Allah olduğu inancını reddetmiştir. Ayrıca, kulların kendilerine dayatılmış olan fiiller sebebiyle cezalandırılması veya mükâfatlandırılması da hikmetli ve güzel bir iş değildir. Oysa Allah'ın bütün fiilleri çirkinlikten ve abeslikten uzaktır.⁶² Her açıdan kulları için aslahı/en güzeli yaratması, "Adil İlah" olmasının gereği olan Allah, kulların güçlerinin yetmeyeceği şeylerle/teklif-i mâlâyutâk, kullarını sorumlu tutmamalı ve yükümlülüklerini yerine getirmeye mani olacak her türlü engeli de ortadan kaldırmalıdır.⁶³ Mu'tezile ekolünün bayraklaştırdığı tevhit ve adalet ilkelerinin şekillendirdiği irade özgürlüğü, insanın, eylemlerini iç ve dış unsurların belirleyici etkisinden kurtularak gerçekleştirmesidir. Eylemlerin iyi/kötü olarak nitelenmesi ve ahlakî neticeler doğurabilmesi için, eylemlerinin, bizzat insana ait olan yetilerden ve onun bilinçli tercihinden kaynaklanması gerekmektedir. Çünkü kaynağı belli olmayan, istem dışı yapılan ve kişinin aşamayacağı baskılar sebebiyle işlemek zorunda kaldığı fiilleri, ahlakî değerlendirmelerin konusu olamayacaktır.⁶⁴

İrade meselesi, Sünnî ekolün önemli temsilcilerinden olan Eş'arîliğin de önemsendiği konulardandır. Fakat ekolün kurucusu olan Eş'arî'nin kelimelerin metodunda, uzun dönem sahip olduğu ve sonradan terk ettiği i'tizalî anlayışa olan sert muhalefetinin etkileri görülmektedir. Teklifin muhatabı olan insanların, adil bir ortamda imtihan olmasının savunulması amacıyla Allah'ın fiillerinde sınırlamalar öngören Mu'tezile'nin tutumunun aksine, Allah'ın meşietinin tam olarak karşılık bulması için, insanın, seçmeye konu olan davranışları üzerindeki

⁶¹ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammet Bağdâdî, (v. 429/1037), *el-Farq beyne'l-fırak*, thk. Muhammet Osman el-Haşin, (Mektebetü'l-İbn-i Sinâ: Kâhire,1910), 185,186.

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-ğamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü'l-Vehbe: Kahire, 1996, 344,345.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 133.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 778.

etkisini daraltmıştır.⁶⁵ İlahî iradeyi her şeyin ölçütü kabul eden Eş'arî, sistemleştirdiği kesp metoduyla, kulun davranışı üzerindeki etkisini, izahı zor bir şekilde soksa da, yine de kulun eyleminde sorumlu olmasını gerektirecek bir meylini kabul etmektedir.⁶⁶

Sünnî ekolün diğer önemli temsilcisi olan Mâtürîdilik, ne Mu'tezilenin yaptığı gibi, ahlakî hürriyet ve sorumluluk adına ilahî kudreti sınırlamayı doğru bulmakta, ne de Eş'arîliğin benimsediği gibi, ilahî kudret için kulun ahlakî hürriyet ve sorumluluğunu daraltmayı kabul etmektedir.⁶⁷ Onun, Allah'ın bütün fiillerini adalet ve hikmetle nitelemesinin etkisini, kulun iradesiyle ilgili yaklaşımında da görmekteyiz. Emir ve nehiylere muhatap olan kulun fiilinin olmadığını iddia etmek, bunu takdir eden Allah'ın hikmetsiz bir iş yaptığı anlamına geleceğinden, kulun fiilini cüzi iradesiyle kesp ettiğini, Allah'ında onun tercih ettiği fiili yarattığını söyleyerek bu konuda orta bir yol tutmaktadır.⁶⁸

Bütün kalamî ekollerin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olan irade problemi, Kur'an penceresinden bakıldığında, insan olarak adlandırılan ve kendinden önce yaratılmış olan varlıklara benzemeyen bu farklı canlının da yaratılma sebebidir. Çünkü yeryüzünde halife olması için yaratılan insan, kendisinden önce yaratılan, Allah'a isyan etmeyip O'nun emirlerini yerine getirmekle vazifeli olan meleklerden (et-Tahrîm 66/6) farklı bir yapıya sahiptir. Meleklerin, kendilerinin halifelige daha layık olduklarını söylemelerine rağmen, (el-Bakara 2/30) insanlara verildiği halde meleklerle verilmeyen bir yeti sebebiyle, insanoğlu halifelik görevine layık görüldü. Bu yeti de, insana sunulan teklif emanetini yüklenmesini anlamlı kılacak olan iradedir.⁶⁹ Şüphesiz ki Melekler, insanlardan istenen tesbih ve takdis vazifelerini en güzel şekilde, usanmadan yerine getirmektedirler (el-Enbiyâ 21/20). Fakat onların tabiatlarının gereği olan bu fiiller, insanların zorlanmadan yaptıkları yeme, içme fiilleri mesabesindedir. Bu sebeple, Allah'ı tesbih ve takdis etme konularında seçme hakkı kendine bırakılan insanla, tabiatının gereği olan bu eylemleri yapan melekler arasındaki en önemli fark, insanın tercihlerinin icbârî değil ihtiyarî olmasıdır.⁷⁰ İnsana halifelik vazifesinin tevdi edilmesinde önemli bir konuma sahip olan bu özgür irade, insanın eylemlerinin sevap ve ceza gibi neticeleri hak etmesinin de temel sebebidir. İnsana ayırt edici bir nitelik olarak verilen bu irade ortadan kalktığında, insanın eylemleri ihtiyarî olma özelliğini yitirecektir.

İnsanlardan ve cinlerden kötü olanların, iyileri yoldan saptırmak için farklı yöntemlere başvurabileceklerine daha önce işaret ettik. İnsanların zihninde, özellikle cinlerden olan şeytanların, insanları saptırma gücü ve bu gücün sınırları

⁶⁵ Bk. Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 104,105.

⁶⁶ Ebu'l-Hasen Eşarî (v. 324/941), *Kitâbu'l-lum'afi'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*, thk. Hamûde Ğurâbâ, (Mısır: Matbaatu Masir,1955), 96, 97.

⁶⁷ Bk. Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 119,120.

⁶⁸ Bk. Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî, (v. 333h.), *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtu'l-Misriyye, ts.), 265-270.

⁶⁹ Bk. Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Kâhire: Dar'u Hicr, 1422h./2001m.), XIX, 196-198.

⁷⁰ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 235.

hakkında, Kur'an'ın muhkem birçok âyetiyle çelişen bilgilerin varlığına şahitlik etmekteyiz. Bu durum, insanlar arasında cin ve şeytan hakkında dolaşan bilgilerle, Kur'an'ın konu hakkındaki âyetleri karşılaştırıldığında net bir şekilde görülecektir. Şeytan ve dostlarının, insanları saptırma imkânlarını ve kendilerine Allah tarafından verilen, "insan iradesine müdahale etme güçlerini" açıkladığımız bu bölümde, konunun sınırlarını görmek için göz önünde bulundurulması gereken âyetler Nahl suresinde geçmektedir: "Gerçek şu ki; şeytanın, inanan ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimseler üzerinde bir hâkimiyeti yoktur. Şeytanın hâkimiyeti, sadece onu dost edinenler ve Allah'a ortak koşanlar üzerindedir" (en-Nahl 16/99-100).

Âyet, sağlam karakterli olup, yaratılış amacının gereğini yapan ve özgür iradesini sorumsuz kullanmak yerine, onu kendisine bahşeden Allah'a bilinçli bir şekilde teslim olan kişileri, şeytanın denetimine alamayacağını bildirmektedir. Bu âyetlere göre şeytan, şahsiyetsizleşen münafıkları, düşmanları olan şeytanı dost edinenleri ve hakikatlere kör davranarak Allah'a ortak koşan müşrikleri otoritesine boyun eğmek zorunda bırakır. Bu insanlar, zorla denetim altına alınmış kimseler değildir, aksine Allah'ın çizdiği yoldan çıkarak yanlış bir kılavuza ve onun insafına kendilerini teslim etmişlerdir. Bu yüzden başlarına gelen birçok sıkıntının asıl sebebi, insanların yanlış eylemleri veya ihmalkârlıklarıdır.⁷¹ Konunun işlendiği başka bir âyet şu şekildedir: "Allah, "İşte bu bana ulaştıran dosdoğru yoldur. Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur" dedi"(el-Hicr 15/41-42).

Bu âyette, şeytanın insan üzerinde otorite/sulta kurma iddiası reddedilerek, kullardan sadece azmış olan kimselerin onun otoritesi altına gireceğine işaret edilmektedir. Bu durumun ise, asli olmayıp istisnâî bir süreç olduğu vurgulanmaktadır. Şeytanın insan iradesine zorla tahakküm kuramayacağı gerçeği, şeytanın dilinden ifade edilerek,⁷² insanın kendi tercih ve yönelimlerinin asıl belirleyici olduğu hatırlatılmaktadır. Şeytan, kendisine yüklenen ve onu suçlayan insanlara, asıl suçlunun kendileri olduğunu söylemektedir. Onun bu savunmasını reddetmeyen Kur'an'ın, onu haklı bulduğunu anlıyoruz.

O, sadece vesveseleri yoluyla yapmak istediklerini insana telkin eder. İnsanı yanlış yapmaya teşvik eden düşüncelerin bazıları, imtihan gereği kendisinde bulunan fücür kuvvesinden, bazıları da şeytanın onu tahrik ve teşvik etmesi sebebiyledir.⁷³ Fakat şeytan kaynaklı olan vesveselerle, kişinin kendi iç sesini ayırt etmesi mümkün değildir. Çünkü şeytan kaynaklı vesveseler insanlar tarafından fark edilseydi, insanlar bunlara itibar etmezlerdi. Bu durum da, insanın yeryüzündeki mücadelesinde şeytanın varlığını gerekli gören İlahî iradeye uygun

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIX, 194.

⁷² "İş bitirilince şeytan da diyecek ki: "Şüphesiz Allah size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız. Şüphesiz ben, daha önce sizin, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim. Şüphesiz, zalimlere elem dolu bir azap vardır." (el-İbrâhîm 14/22)

⁷³ Vahid Abdüsselam, *Vikâyetü'l-insan mine'l-cin ve's-şeytân* (Kahire: Mektebetu't-Tâbiîn, 1997), 136.

düşmez. Şeytan bu vesveselerini, insanın içinden veya dışardan, insana ait, insanın bizzat kendi düşünceleri gibi aktarır.⁷⁴ Şeytan karşısında insanın güçlü iradesinin varlığını özellikle vurgulayan Mu'tezile ekolü, şeytanın, insanın içine girmeden vesvese verdiğini savunurken, delil olarak A'raf Suresi'nin on yedinci âyetine dayanmaktadır.⁷⁵ Onlara göre, âyette kullanılan "an" harfi cerri uzaklık bildirir. Bu uzaklık anlamı, şeytanın insanı içerden değil de dışardan ikna yoluyla saptırma gayretine işaret eder.⁷⁶ Bu durum da, günahın asıl sebebinin şeytan olmadığını, imtihanın doğası gereği, günaha teşvik için uğraşan unsurlardan biri olduğu görüşünü desteklemektedir.

Allah'ın adaleti bağlamında tartışılan irade problemi, cinlerden olduğu için teklife muhatap olan İblis'in eylemleri açısından da izah edilmeyi gerektirmektedir. Şeytan ve taraftarlarının insan iradesini etkileme imkânını tartıştığımız bu çalışmada, insanı saptırmak için uğraşan İblis'in de eylemlerini kendi tercihiyle yaptığını görmekteyiz. O, Allah'ın emrine muhatap olmuş ve kendisinden istenilen secde emrini yerine getirmekten yüz çevirmiştir. Üstelik bu isyanına sebep olarak ileri sürdüğü gerekçe de, onun kapıldığı büyüklük duygusunun etkisinde kaldığına delildir.⁷⁷ Çünkü o, itaatine mâni olan duyguyu, yaratıldığı hammadde sebebiyle gerçekleştiğini iddia ettiği üstünlük olarak izah etmektedir (Bk. el-A'raf 7/12). İsyânını savunurken sığındığı bahane, tıpkı insanların günahlarına buldukları mazeretlere benzemektedir. İblis'e, bütün kötü insanlar ve cinler için kullanılabilir olan şeytan sıfatının bir isim olarak kullanılması (Bk. el-Enam 6/116), onun işlemiş olduğu günahının ardından benimsediği tutumla ilgilidir.⁷⁸ O, günahının ardından hiçbir pişmanlık emaresi göstermediği gibi, günahını savunarak, bu günahın sorumluluğunu, kendisine bu emri yönelten Allah'a isnat etmektedir (Bk. el-A'raf 7/16). Oysa nasların açık bir şekilde açıkladığı gibi, günahının sorumluluğunu yüklenmeyen ve günahından pişman olmayan kimseler, affı hak etmemişlerdir (Bk. En-Nisâ 4/17,18). İblis'in inatla arkasında durduğu günahının zikredildiği bölümde, Hz. Âdem ve Havva'nın ihlal ettikleri emirden sonra, kendilerini suçlamalarına ve yalvararak Allah'tan af dilemelerine dikkat çekilerek, kulun tövbesin de bulunması gereken şartlara işaret edilmiştir (Bk. el-A'raf 7/23). Bu sebeple, insanlardan veya cinlerden irade sahibi varlıklardan herhangi biri, naslarda tarifi yapılan tövbe şartlarını yerine getirdiğinde, Allah tarafından bağışlanacaktır. Netice olarak, ne şeytanlar ne de şeytanların saptırmak için iradelerini ele geçirmeye çalıştıkları insanlar, tümünden iradelerini kaybettikleri bir imtihan ortamındadırlar. Aksine, içinde buldukları imtihan ortamının gereği olarak çeşitli ayartıcı unsurlarla karşılaştıktan sonra, hür tercihleriyle, yapacakları fiillerini seçmektedirler.

⁷⁴ Bk. Muhammet Bakır el-Hucceci, *İblisî'l-Kur'anve'l-hadis*, (Beyrut: Daru'l-Mücteba, 1993), 38-39.

⁷⁵ "Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükreden (kimse)ler bulamayacaksın." (el-A'râf/17)

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XIV, 46.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân'ani'l-metâin*, (Beyrut: Dâru'l-Nehdati'l-Hadîse, Ts.), 143-145.

⁷⁸ Vehîd Abdüsselâm Bâli, *Vikâyetü'l-insan mine'l-cinni ve's-şeytân*, (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 123-125.

Bütün bu hakikatlere rağmen, şeytan, sanıldığı gibi insanların işlemiş olduğu bütün kötülüklerinin asıl sebebi olmayıp, insanın yaratılışının gereği olarak sahip olduğu fücür kutbunu harekete geçirmeye çalışan unsurlardan sadece biridir.⁷⁹ Çünkü yeryüzünün halifesi olarak yaratılan insan, henüz şeytanın düşmanlığını kazanmamışken, meleklerin itirazlarında ifade ettikleri gibi, kan dökme ve fesat çıkartma gibi iradî davranışların sahibi olarak nitelenmektedir (el-Bakara, 2/30). İnsanları, meleklerden farklı kılan bu özellik, bir zaaf gibi görünse de, üstesinden gelinerek istenilen davranışlar sergilendiğinde, insanı melekten üstün kılacak bir ayrıcalığa dönüşebilir.⁸⁰

Şeytan ve taraftarlarının, kullar açısından büyük bir düşman olduklarının defalarca hatırlatılması, şeytanın tuzaklarına karşı insanın çaresiz bir pozisyonda olduğunu düşündürülebilir. Oysa bu konuya büyük bir önem atfeden Kur'an, aynı zamanda, şeytanın kurduğu tuzakların, zayıf ve aşılması mümkün bir yapıda olduğunu ilan etmektedir.⁸¹ Kur'an'ın bu ilanı, insanın, şeytanın tuzaklarına maruz bırakılmasını, Allah'ın adaletiyle bağdaştırmakta zorlanan kimselere cevap niteliğindedir. Aslında şeytanın şahsında konu edilen günahlar, insanların yaratılışları itibarıyla sahip oldukları meyillerine işaretler. İnsanın bu açılardan kendini tanıması ve tedbirli hareket etmesi, bireysel ve toplumsal açıdan insanlığın faydasına olacaktır. Kur'an'a göre şeytanın tuzağının zayıf olmasının diğer bir sebebi de, günah ve kötülüğün insan için arızî, iyilik ve sevabın ise, insanın tabiatı itibarıyla aslî ve Allah destekli olmasıdır. Çünkü insanların tercihleri farklı olsa da, onların çoğunluğu inkârı tercih edecek olsa da (Yusuf 12/106), arkasında Allah'ın olduğu eylem ve bu eylemlerin sahipleri güçlü (el-Maide 5/56), bu eylemlerin karşısında olan kesim, bütün şatafatına rağmen zayıftır.⁸²

Sonuç

Bütün kelimî ekollerin şekillenmesinde önemli bir etkiye sahip olan irade problemi, insan olarak adlandırılan ve kendinden önce yaratılmış olan mahlukata benzemeyen bu farklı varlığın yaratılma sebebidir. İnsana halifelik vazifesinin tevdi edilmesinde önemli bir yere sahip olan bu özgür irade, insanın eylemlerinin sevap ve ceza gibi neticeleri hak etmesinin de temel nedenidir. İnsana ayırt edici bir nitelik olarak verilen irade ortadan kalktığında, insanın eylemleri ihtiyarî olma özelliğini yitirmektedir. Onun sahip olduğu bu önemli değere yönelik problemlerden biri de, görünen ve görünmeyen düşmanları tarafından, özgür tercihi ortadan kaldıracak olan saptırılma ve unutturulmaya maruz kalabileceğini bildiren naslardır. Nasların ifade ettiği bu zahiri anlamları olduğu gibi kabul eden kelim ve tefsir bilginlerinin varlığı, konunun Allah'ın adaletine ve kulların ceza veya mükâfatı hak etmelerinin dayanağı olan irade kaynaklı tercih ortamlarına uygun olacak şekilde anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu naslarda geçen,

⁷⁹ Mâturidî, *Te'vilât-ü ehli's-sünne*, IV, 464,465.

⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 234-236.

⁸¹ Bk. "İman edenler, Allah yolunda savaşırlar. İnkâr edenler de tâğût yolunda savaşırlar. O halde siz şeytanın dostlarına karşı savaşın. Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır. (en-Nisâ 4/76).

⁸² Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, X, 189.

saptırma ve unutturma gibi fiillerin olduğu gibi anlaşılması, Kalam kitaplarında önemli bir yer işgal eden "hidayet/dalalet" konusunun problemlerinden olan, "kulun fiillerindeki rolü" başlığıyla doğrudan ilgilidir. Bu sebeple, naslarda geçen bu ifadeler, bağlamları ve nüzul ortamları dikkate alınarak yorumlanmayı gerektirmektedir.

Kur'an'a göre, halifelğin gereği olan bütün güzel hasletlerle donatılmış insanın en büyük erdemi, farklı yolları tercih etme imkânına sahip olmasına rağmen, yaratılış hedeflerine uygun yolu seçme ve o yolda sebat etme mücadelesidir. Kur'an'ın bildirdiği gibi, insanın apaçık düşmanı olan şeytan ve taraftarlarının amacı da, insanın iyi ve güzel olana yönelme imkânını ortadan kaldırmak için onun iradesini ele geçirmektir. Kur'an'da saptırıcı unsurların genel adı olarak da kullanılan şeytan, iradesini ele geçirdiği insana her türlü kötülüğü yaptırmaya çalışacaktır. Fakat insan özgür iradesiyle kendisini şeytana teslim etmediği müddetçe, onun insanın iradesini ele geçirmesi mümkün değildir. Çünkü kişinin dahli olmadan, dışardan bir güç tarafından esir edilip bazı fiilleri işlemek zorunda bırakılması, iradeli bir varlık olmasının gereği olan sorumluluğu ortadan kaldıracaktır. Bu önemli hakikat, Allah'ın kullarına zerre kadar zulmetmeyeceği ilkesinin gereğidir. Zira kendisi istemediği halde iradesi her türlü tehlikeye maruz bırakılan bir insanın, yaptıklarından sorumlu olması Allah'ın adalet ilkesiyle de bağdaşmayacaktır.

Konu ile ilgili naslar, Kur'an'ın temel ilkelerine riayet edilerek bir bütünlük içinde değerlendirildiğinde, yeryüzünün halifesi olması için donanımlı bir şekilde yaratılan insanın üstesinden gelemeyeceği zor şartlara maruz bırakılmadığını ve karşılaştığı birçok ruhî ve bedenî problemin bizzat kendisinin bilinçli tercihlerinden kaynaklandığı görülmektedir. Bu sebeple, naslardan hareketle veya insanlar arasında yaygın olarak anlatılan ve kişileri iradesizleştirdiği iddia edilen cin ve şeytan kaynaklı hadiseler, kulu kul yapan en önemli değer olan iradenin tümünden çekilip alınmayacağı esasına matuf olarak yorumlanmalıdır. Kur'an'ın en önemli başlıklarından olan, Allah dışındaki her türlü varlığa kulluğun terkedilip yalnız Allah'a kulluk yapılmasını emreden nasların önemli hedeflerinden biri de, iradenin doğru kullanılması ve bu iradenin, dünyadaki vazifesinin sonuna kadar kişi de mevcudiyetinin korunmasıdır. Bu amaçla hareket eden Kur'an, toplum içinde inanç ve erdem bakımından sağlıklı bireylerin sayısını çoğaltmaya ve onları, farklı yönlerden yaklaşarak iradelerini zaafa uğratacak telkinlerden korumaya çalışmaktadır.

Kaynakça

Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidâyet ve Dalalet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.

Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammet et- Temîmî(v. 429/1037). *Usûlu'd-dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1423/2002.

Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammet et- Temîmî. *el-Farkbeyne'l-firak*. thk. Muhammet Osman el-Haşin. Mektebetü'lbn-i Sinâ: Kâhire,1910.

- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir (v. 403/1013). *Temhîdu'l-evâil fi telhîsu'd-delâil*. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Bâlî, Vehîd Abdüsselâm. *Vikâyetü'l-insan mine'l-cinnive's-şeytân*. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye. 1997.
- Buharî, Muhammed b. İsmail (v. 256h./870m.). *el-Camiu'l-müsnedi's-sahihi'l-muhtasarumin umûri Rasulillahi (s. a.v.) ve sunenihi ve eyyâmihî (Sahihu Buhari)*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasir. Riyad: DaruTûgu'n-Necat, 1422h. I-IX.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitabu't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebet'ü Lübnan, 1985.
- Düzgün, Şaban Ali. *Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar*. Ankara: Otto Yayınları. 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Dinsel ve Mitolojik Yönleriyle Cin ve Şeytan Algımız". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10:2 (2012): .11-30.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (v.324). *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-müşâllîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebet'ü Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-lum'afi'r-reddi alâehli'z-zeyğive'l-bid'a*. thk. Hamûde Ğurâbâ. Mısır: Matbaatu Masir, 1955.
- Hucceti, Muhammed Bakır. *İblîsfi'l-Ḳur'anve'l-hadîs*. Beyrut: Daru'l-Mücteba, 1993.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed (v. 456h.). *el-Faşlfi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihâl*. thk. Muhammed İ. Nasr, Abdurrahman Umeyre, I-V. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn Cevzî, Cemalettin Ebi'l-Fereç Abdurrahman. *Telbis-ü İblîs*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2001.
- İbn Cevzî, Cemalettin Ebi'l-Fereç Abdurrahman. *Keydü's-şeytân*. thk. Ebi'l-Esbal ez-Züheyri. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1999.
- İbrâhîm Kemal Edhem. *el-'Alâkabeyne'l-cin ve'l-ins*. Beyrut: Dar Beyrut, 1993.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasebullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli. Kahire: Dâru'l-Maarif, ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin Ragıp (v. 502h.). *el-Müfredât fi ğaribi'l-Ḳur'an*. thk. Muhammed Seyyid Kiyani. Kahire: Matbaatü'l-Halebi, 1961.
- Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-ḥamse*. nşr. Abdülkerim Osman. 3.Baskı. Kahire: Mektebetü'l -Vehbe, 1996.
- Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *"el-Muhtasar fi usûli'd-dîn"*. Rasâilu'l-adlve't-tevhîd. thk. M. Ammara. Mısır: Dâru'l-hilal, 1971.

- Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Tenzîhu'l-Şur'ân 'ani'l-metâîn*. Beyrut: Dâru'l-Nehdati'l-Hadîse. Ts.
- Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed (v. 671h.).*el-Câmi li- 'ahkâmi'l-Kur'an*. I-XXIV. *thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî*. Kâhire: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mağnisâvî. Ebu'l-Muntehâ Ahmed b. Muhammed Hanefî. *Şerh'ul-fikh'ul-ekber*. Haydarabât: Meclis Dâirati'l-Meârifî'n-Nizâmiyye,1815.
- Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b.Mahmut, (v. 333h./944m.).*Te'vilât-ü ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,2004.
- Mâturidî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b.Mahmut. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. Dâru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye: İskenderiye. ts.
- Müslim, İbnHaccacEbu'l-Hasan el-Kuşeyri (v. 261h./875m.).*el-Musnedu's-sahîhi'l-muhtaşaru binakli'l-'adli'ani'l-'adli ilâ Rasulillâh (Sahihhu Müslim)*. thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhul. *Bahrü'l-keâm fi 'akâidi ehli'l-İslâm*. thk. Veliyyüddîn M. Salih. Dimeşk:MektebetüDâri'l-Ferfur, 1421/2000.
- Osman, Abdulkerim. *Nazariyyetu't-teklîf: Ârâi'l-Kâdi Abdulcebbâri'l-keâmîyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle,ts.
- Öztürk, Mustafa. "İblis'in Trajik Hikâyesi--Allah, Şeytan, İnsan ve Kötülüğe Dair--". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 39-65.
- Ömer Süleyman el-Eşkar. *Âlemu'l-cin ve' ş-şeytân*. El Kuveyt: Mektebu'l-Felah. 1984.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed Fahreddin (v. 606h./1210m.). *Mefâtihu'l-gayb(et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-fikr. 1981.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Şur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Daru Hicr, 1422h./2001m.
- Turhan, Kasım. *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi. 2003.
- Vehid Abdüsselam. *Vikâyetü'l-insan mine'l-cin ve' ş-şeytân*. Kahire: Mektebetü't-Tâbiin, 1997.
- Yılmaz, Ali. "Arap Edebiyatında Şeytânlı(Cinli) Şairler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002): 261-268.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud (v. 538h./1143m.).*el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmiu't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1407h.



مسألة حرية الإنسان في المدرسة الكلامية الماتريدية

Mustafa ÖZDEN

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bartın
Assistant Professor, Bartın University, Faculty of Islamic Studies, Bartın

mozden@bartin.edu.tr

orcid.org/0000-0001-2345-6789

الملخص

إن إمتلاك العقل وحرية الإختيار هما الميزة الأهم في تمييز الإنسان عن بقية المخلوقات. وعلى إمتداد التاريخ الإنساني استمر الجدل حول حرية الإنسان وحدود هذه الحرية وماهيتها. بشكل عام هناك نهجين في طرح موضوع الحرية الإنسانية. أولهما النهج الذي جاء به الفلاسفة والآخر النهج الذي جاءت به الأديان. إن مصطلح الحرية ليس مصطلحا يمكن حصره بسهولة في حد أو قالب تعريفي. ولذلك لم تعرف تعريفا جامعاً مانعاً. حسب إصطلاح أهل المنطق. وعليه فقد سعى الفلاسفة والعلماء الى وضع أسس مفهوم الحرية وفق الثقافة السائدة والتراكمات الفكرية في عهدهم. كما أشير إليه أعلاه فإن حل مسألة الحرية موضوع صعب. ولهذا السبب فإننا في بحثنا هذا سوف نقوم بشرح المعنى اللغوي لمصطلح الحرية ومن ثم سوف نقوم بدراسة طريقة تعاطي علماء العقيدة الماتريدية لمسألة الحرية ومقترحاتهم لحلها وكيفية تعريفهم للحرية. وحينما نقول علماء العقيدة الماتريدية فإننا في الحقيقة نقصد به الإمام أبو المعين النسفي الذي لازم الإمام الماتريدي بقوة. حيث سنبحث أشكال الحل الذي قدمه الإمام النسفي عند بيان رأيه في مشكلة الحرية.

الكلمات المفتاحية: الإنسان, الحرية, الماتريدي, أبو المعين النسفي, الماتريدية

MÂTÛRÎDÎ KELÂM OKULUNDA İNSAN HÛRRİYETİ PROBLEMİ

Öz

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği bilinç (akıl) sahibi ve seçme hürriyetine sahip olmasıdır. İnsanlık tarihi boyunca insanın hürriyeti, bu hürriyetin sınırları, mahiyeti sorgulana gelmiştir. İnsan özgürlüğü konusunda genellikle iki çeşit yaklaşım söz konusudur: Bunlardan birincisi filozofların getirmiş oldukları yaklaşım diğeri ise dinlerin getirmiş oldukları yaklaşımdır. Hürriyet kavramı katı bir tarif/tanımlama kalıbına kolayca sığabilen bir kavram değildir. Mantıkçıların “ağyârını mâni’ efrâdını câmi’” diye nitelendirdikleri tam ve tümel bir tanım yapılamamıştır. Dolayısıyla filozoflar, bilginler kendi çağlarının düşünce ortamına, entelektüel birikime göre hürriyet kavramını temellendirmeye çalışmışlardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi hürriyet meselesi çözümü zor bir konudur. Bu nedenden dolayı bu çalışmamızda öncelikle hürriyet kavramının etimolojik tahlilini, tanımını yaptıktan sonra Mâtürîdî kelâm düşünürlerinin hürriyet problemine yaklaşım tarzları, çözüm önerileri ve tanımlama biçimleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Mâtürîdî kelâm düşünürleri derken kastımız spesifik anlamda İmam Mâtürîdî ve onun en güçlü takipçisi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin çözüm şekilleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Hürriyet, Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdîlik.

THE PROBLEM OF HUMAN FREEDOM IN THE MÂTURÎDÎ KALÂM SCHOOL

Abstract

The most important feature that distinguishes human beings from other beings is that they have consciousness (intelligence) and freedom of choice. Throughout the history of mankind, human freedom, the limits and nature of this freedom have come to question. There are usually two approaches to human freedom: The first of these is the approach that the philosophers adopt, and the other is the approach that religions bring. The concept of freedom is not a concept that can easily fit into a fixed definition pattern. A complete and total definition could not be made, which the logicians described as "including what is necessary while excluding those that are unnecessary". Therefore, philosophers and scholars have tried to base their concept of freedom on the basis of intellectual accumulation and the environment of thought of their own age. As mentioned above, the issue of freedom is a difficult subject to solve. For this reason, in this study, we try to evaluate the approaches of Mâturîdite kalam thinkers to the freedom problem, their solution offers and definitions after first analyzing the concept of freedom from an etymological point of view and defining it. In this study, the types of solutions offered by Imam Mâturîdî and his most powerful follower Ebü'l-Muîn an-Nasafî, two of the Mâturîdite kalam thinkers, will be emphasized.

Keywords: Human, Freedom, Mâturîdî, Ebü'l-Muîn an-Nasafî, Mâturîdiyya.

Atf / Cite as: Özden Mustafa. "Mes'eletü hürriyeti'l-insan fî medreseti'l-kelâmiyyeti'l-Mâtûrîdiyye". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 207-227.

Summary

The most important feature that distinguishes human beings from other beings is that they have intelligence and freedom of choice. Throughout the history of mankind, the freedom of human being, the limits and the nature of this freedom have been questioned. Many different solutions have been sought for this problem. There are generally two different approaches to human freedom. The first is the approach of the philosophers and the other is the approach of the religions.

We know that the preeminent scientists and intellectuals educated by humanity for centuries have focused on this issue. In spite of all efforts on this issue, a precise and universal definition of freedom that has been reached through the filtering of reason and experience and that has been agreed upon, also that is referred as "excluding what is unnecessary while including those that are necessary" by logicians has yet to be made. The question of what freedom is, therefore, remains up to date. What is the reason for this? There is no doubt that the reason for this is the fact that freedom is not a one-sided, but a many-sided concept. Freedom is like a prism that is exposed to the light and whose light is divided into colors. Everyone looks at it and imagines the color or colors they see. For some, freedom means independence above all. Or, it means one's self-determination of his fate without any kind of coercion, restriction and external pressure.

For some, the prominent aspect of freedom is that it expresses one's exclusiveness and privacy. Through this aspect one lives in his or her small world without the intervention of others (and government). For some, freedom is equality of opportunity or just equality alone. The reason for all these different views and understandings is that the concept of freedom belongs to the field of emotions. As

it is known, a full definition of the concepts within the field of emotions cannot be made as it is made about the concepts belonging the fields of senses. For things pertaining to the field of emotions are dynamic, variable, particular, that is to say, subjective. Therefore, a definition of freedom that can be accepted for everyone has not been made to this day. In this study, we will first try to examine the concept of freedom from the etymological point of view. We will then explain the framework of terminological connotations acquired by the concept of freedom in the historical process. Finally, we will focus on the understandings of philosophers and Maturidite theologians (specifically Imam Maturidi and Abu'l-Muin Nesefi) of human freedom and on their analyses methods as well as the question how they grounded the problem of human freedom.

Maturidite theologians have dealt with the issue of freedom in terms of human actions. Whether people are free in their actions or obligated is always discussed. If they are free, is this freedom infinite or limited? If they are not free, what or who is the force that keeps people under pressure? Or is it because of human psychological structure? Or is it a necessary result of the laws of nature? Is the man with God or by himself in fulfilling what he wants? Does the will and volition belong to the man and the act belongs to Allah? Does Allah have a role in human actions? If Allah has an influence on human actions, what kind of influence is this? Is the human being a prisoner in this world? If human's route is already set why does he still have the will and the mind? What processes do people go through until they perform their actions? Have Allah created a human being as a toy in His own hands or as a free and responsible being? If one is on a predetermined path, and if "everything that occurs in the universe is determined by Allah" there will be no need for God to intervene in the universe and for making a distinction between volitional and non-volitional acts in terms of human beings because "something that is determined by Allah cannot happen otherwise."

In this study, the analysis of the human actions will be carried out in the light of the above questions, and the role and effect of the human will on their actions will be determined. Accordingly, we will try to give an answer to the question what is understood from the human action? What we mean by action is any work, action, and behavior that a person wills to perform. In other words, everything that a person does using his will is included in the concept of action. Non-voluntary actions, that is, the shaking movement and similar actions that are not in the power of man, will be excluded from our study.

Even if it is accepted that Maturidite theologians' approach to human freedom and their explanations are in strict compliance with the fundamental views of Islam, it cannot be said that these explanations are completely convincing. In Islam, every kind of absoluteness belongs to Allah. The attributes of absolute power, absolute knowledge, absolute creation, and absolute will belong to Allah alone. Human beings have power, will, and knowledge. However, their power, will and knowledge are limited and vary from person to person. Allah's knowledge and power, however, are absolute.

Since all things belong to Allah, of course, one cannot imagine that people are absolutely free. As explained above, a partial freedom is given to man in Islamic thought. Human beings have limited freedom within a certain area assigned to them. God has given this freedom to man. The use of this power for good or evil is in human hands. Therefore, people are responsible for their management of this power.

In conclusion, philosophers and scholars tried to base the problem of freedom according to the political culture and the thought environment of their era. Each philosopher has defended the solution of his own understanding. Some have considered freedom a human experience and some have regarded it as the ability to perform certain acts as well as the ability to choose, while others have denied God to establish human freedom.

المدخل

إن إمتلاك العقل وحرية الإختيار هما الميزة الأهم في تمييز الإنسان عن بقية المخلوقات. وعلى إمتداد التاريخ الإنساني استمر الجدل حول حرية الإنسان وحدود هذه الحرية وماهيتها. وبشكل عام هناك منهجين في طرح موضوع الحرية الإنسانية. أولهما النهج الذي جاء به الفلاسفة والآخر النهج الذي جاءت به الأدیان.

نحن نعلم بأن العديد من أبرز رجال العلم الذين أفرزتهم الإنسانية على امتداد مئات السنين قد سعوا طويلا جاهدين حول هذا الموضوع. لكن وعلى الرغم من كل هذه الجهود وكتابة العديد من المجلدات لم يظهر لنا تعريف متبلور للحرية مار من مصفاة العقل والتجربة متفق عليه.

لا يزال التساؤل مستمرا حول "ما هي الحرية؟" لحد اليوم. ما سبب ذلك يا ترى؟ لاشك أن السبب يكمن في كون الحرية مصطلحا ذات أوجه متعددة وليس ذات وجه واحد. إن الحرية تشبه موشورا موجه نحو ضوء ينتج عن إنعكاسه ألوان متعددة. وكل إنسان يرى اللون أو الألوان من جهته ويبنى تصوره عليه أو عليها. فالحرية حسب بعضهم تعني الإستقلال قبل كل شيء. بمعنى أن يتمكن الإنسان من تحديد مصيره بمفرده بعيدا عن كل أنواع القوة التي قد تمارس عليه ويبعدا عن الإملاءات والضغوطات الخارجية.

ويفهم البعض الآخر من الحرية حسب وجهتها التي تعكس الخصوصية والسرية. بمعنى أن يتمكن الإنسان في "عالمه الصغير" العيش خارج تدخل الآخرين. بما فيها الدولة. في حياته. وحسب رأي البعض الآخر فإن الحرية هي المساواة في الإمكانيات قبل كل شيء أو المساواة فقط¹. وسبب كل هذه الآراء والمفاهيم المختلفة نابع من كون مصطلح الحرية مصطلحا يخص الجانب العاطفي في الإنسان. فكل مصطلح يندرج تحت الجانب العاطفي لا يعرّف كما يعرّف المصطلح المندرج تحت الجانب الحسي. لأن الأمور المندرجة تحت العاطفة ديناميكية ومتغيرة وذاتية - أي خاصة - . وبسبب هذه الخواص لم يتم وضع تعريف للحرية لغاية اليوم يقبله أو يتفق عليه الجميع. سوف نحاول دراسة وإجراء مسح لمصطلح الحرية التي لم يحصل الإجماع على تعريفه والتي هي مدار نقاشات كثيرة.

Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (Ankara, 1981), 4

I. تقييم مصطلح الحرية من الناحية اللغوية

وفق المعاجم القديمة فإن كلمة الحرية كمصدر تعني "الأصيل" و"التحرر والحصول على الإستقلال" جذرها "ح ر ر". و"الحر" بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرارٌ وحرارٌ؛ الأخيرة عن ابن جني. والخرة: نقيض الأمة، والجمع خرائرٌ، شاذ؛ ومنه حديث عمر قال للنساء اللاتي كنَّ يخرجن إلى المسجد: لأردنكنَّ خرائرٌ أي لألزمكنَّ البيوت فلا تخرجن إلى المسجد لأن الحجاب إنما ضرب على الخرائر دون الإمامة². وورد في القاموس العثماني - التركي أن الحرية تعني "العق وإطلاق السراح"³. وجاء في المنجد أن الحر هو نقيض العبد والأسير وجمعه أحرارٌ وحرارٌ⁴. وعلى أساس هذه المعاني الواردة في قواميس اللغة يمكننا القول بأن الحر هو كل أصيل سخي يعيش بحرية وإستقلال. والحرية تعني الإستقلال وعدم الإقيداد⁵. وتستعمل كلمة "الحر" (Hür) في اللغة التركية بمعنى "الشخص غير المأسور" أما "الحرية" (Hürriyet) فتعني أن تكون حراً غير مقيد⁶. وبنفس الشكل جاء في القاموس التركي لشمس الدين سامي أن "الحر" هو من لم يكن عبداً أو أسيراً مالكا لإرادته ومخيراً في إجراء أي تصرف يشاؤه. أما "الحرية" فهي حالة عدم الخضوع للعبودية والأسر وإمتلاك الإرادة والإستقلال⁷.

ننتقل الآن الى عرض بعض التعاريف لكلمة الحرية من الناحية الإصطلاحية.

عرفت الحرية على أنها " قدرة الإنسان على إتخاذ القرار بشأن ما يريد فعله أو لا يريد فعله على أن لا يواجه منعا أو تقييدا من قبل الآخرين أثناء تنفيذه لقراره وأن يمتلك الإنسان القوة الكافية للحصول على كل ما يريده"⁸.

وحسب تعريف آخر فإن الحرية هي " قدرة كل فرد على إمتلاك إمكانية الإختيار على أن يتحمل نتيجة اختياره مدحا أو قدحا"⁹. والحرية من زاوية أخرى هي "الوصول الى الإدراك بكونك إنسانا"¹⁰. وقد تم تعريف الحرية في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 كالتالي: " لا حدٌ لحقوق الإنسان الواحد غير حقوق الإنسان الثاني"¹¹. في حين يعرف مونتسكيو الحرية على أنها " القدرة على فعل أي شي في إطار القانون"¹².

وبناء على هذه التعاريف يمكننا القول بأن "الحر" هو صفة يتصف به إنسان قادر على التحرك مالكا القوة لإتخاذ أي قرار بكل حرية دون أن يواجه ضغطا أو تقييدا أو شرطا. أما "الحرية" فهي الحالة التي تتم فيها إتخاذ القرار استنادا على التفكير الذاتي دون الخضوع لأية قيود أو شروط لممارسة حركة معينة أو إبداء فكر ما.

2 محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت، 1955)، 4: 181-183

3 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat* (Ankara, 1984), 466

4 لويس معلوف وآخرون، المنجد في اللغة والأعلام، (بيروت: دار المشرق، 1986)، 124

5 أنظر، Ahmet Mumcu, *Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*, (Ankara 1991)

5

6 أنظر H. Kazım Kadri, *Türk Lugatı*, (İstanbul 1928), 2:507

7 Sami,Şemsed-din, *Kamüs-i Türki*,(İstanbul 1992), 542-546

8 Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (Ankara 1993), 283

9 A. Hayekl Fridrich, *Özgürlük Yolu,Hayek'in Sosyal Teorisi*, çev. Atilla Yayla, (Ankara: İş Bankası Yayını, 1994), 54

10 İsmet Özel, *Taşları Yemek Yasak*,(İstanbul 1986), 19

11 Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 5

12 Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, 5

تستخدم كلمة الحرية في حياتنا اليومية بمعنى "غياب الضغوطات". ما يعني حسب حرية المجتمع " عدم عيش الشعب تحت ضغوطات السلطة الحاكمة". كما تأتي الحرية بمعاني أخرى مثل " الإستقلال " و"حال شخص لا يخضع لسلطة أحد" و "ممارسة كل شيء غير ممنوع" و" القدرة على إتخاذ القرار ذاتيا"¹³.

نجد في الحياة العامة أن الحرية الفردية تغطي على حرية المجتمع. كما هو معلوم أن الإنسان هو كائن إجتماعي يعيش في تجمعات. ولا يمكن تصور عيش الإنسان بمفرده إلا في المدن الفاضلة. وانطلاقا من هذه النقطة فإنه يتم تعريف الحرية على أنها "البقاء بعيدا عن كل أشكال المنع والتقييد الذي قد تفرضه جماعات أو حكومات أو مجتمعات"¹⁴.

بالإضافة الى ما ذكرناه أعلاه فإن كلمة "الحرية" تحمل معاني مختلفة في مجالات علوم متنوعة مثل القانون والتاريخ والاقتصاد والاجتماعيات. وعادة ما نجد أن مصطلحي الحق والحرية يحملان أحيانا معاني مترادفة أو مكتملة بعضها بعضا خصوصا في المجال الإجتماعي والقانوني والاقتصادي. لذا يرى القانونيون بشكل عام أن "الحرية" هي "الحق"¹⁵. وعليه يمكننا القول بان هناك إجماعا بين القانونيين على تعريف الحرية الحق.

أما الحرية من وجهة نظر العلوم الإجتماعية كالفلسفة وعلم النفس، فإنها تعتبر مصطلحا معنويا وتعرف بتعاريف مختلفة. وبشكل عام فإن الحرية هي الوضع التي يتمكن فيه الشخص من ممارسة ما يريده بدون ضغوطات. فالحرية في علم النفس هي دراسة الميول والأفعال الإرادية وبحث المسؤوليات الأخلاقية والقضايا الجزائية. أما في علم الاجتماع فإن الحرية تعني بيان المواضيع المتعلقة بالحرية القانونية والسياسية والاقتصادية. وأما في مجالي الميتافيزيقيا . ما وراء الطبيعة . والدين فإن تعريف ودراسة الحرية مرتبط بالقدرة والحرية المطلقة¹⁶. في حين أن الحرية في الفلسفة الإسلامية وخصوصا في علم الكلام تدرس من ناحية نفسية على أساس "حرية الإرادة" و"حرية القرار الإرادي". ما يعني أنه تم فهم الحرية في علم الكلام على أنها الإعتقاد بعدم وجود أية عوامل جبرية . ضغوطات . في حركة وإرادة الإنسان . وعلى إمتداد تاريخ الفكر الإسلامي فقد سعت المدارس الكلامية والفلسفية الى دراسة مسألة الحرية من ناحية القضاء والقدر والإرادة وأفعال الإنسان¹⁷. علما ان لمدارس الفكر الإسلامي نظرات مختلفة عن بعضها البعض في نقطتين أو ثلاث كالجبر المطلق والتفويض المطلق. بينما تمتلك بعض المدارس نظرة إنتقائية خاصة بها¹⁸.

ويرى الجبرية أن الله تعالى قد أحاط بعلمه كل شيء في الأزل وجعل لكل شيء قدرا وعليه ليس للإنسان سبيل لفعل أي شيء كونه مرتبطا بالقدر كالورقة المتدلّية أمام الريح، وأنه ليس للإنسان . بأي صورة ما كانت . أدنى إرادة أو إختيار أو حرية¹⁹.

Lorouses Meydan, (İstanbul: Sabah Gazatesi Yayını, trz.) 9:257-258 13

Yeni Türk Ansiklopedisi , (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985), 4:340 14

İlhan Akın, Temel Hak ve Özgürlükler, (İstanbul 1971), 3 15

Mumcu, Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri, 8 16

Yeni Türk Ansiklopedisi, 4:340 17

انظر أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأئمة في عقائد الملة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1964)، 122 - 125؛ وأبو المعين ميمون بن محمد النسفي، بحر الكلام، دراسة وتحقيق: محمد السيد البرسيجي، (الأردن: دار 60

الفتح، 2014)، 60

انظر القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ط3، (القاهرة 1996)، 323-326، وانظر 19

النسفي، بحر الكلام، 94-99

أما المعتزلة فإنهم على عكس الجبرية تماما. فهم يرون أن أفعال الإنسان صادرة عن قوته الذاتية ولهذا السبب فهو مسؤول عما يفعله وأن قادر على الإختيار بإرادته ولذلك فهو حر. ويرون أن حرية الإرادة مودعة في الإنسان حتما ولهذا السبب يمكن للإنسان أن يقرر مصيره ويخلق أفعاله. وعليه يتبنى المعتزلة "التفويض المطلق"²⁰.

في مقابل ما ذكرناه أعلاه ظهرت آراء ترى أن "الجبر المطلق" و"التفويض المطلق" أمرا مغرطان ولذلك سلكت مسلكا خاصا. ففي مواجهة المعتزلة القائلين بالتفويض المطلق ظهر رأي الماتريدية القائلين بـ "التفويض المتوسط" وقد لاقى هذا الرأي قبولا في علم الكلام. بينما ظهر الرأي الخاص بالأشاعرة القائلين بـ "الجبر المتوسط" في مواجهة رأي الجبرية القائلين بالجبر المطلق. وعلى الرغم من محاولة الماتريدية والأشعرية. اللذين يمثلان مدرسة أهل السنة والجماعة في علم الكلام. السعي الى سلوك الطريق الوسط لكننا نجد أن أحدها قد مال الى أقصى الجبر بينما مال الآخر الى أقصى التفويض²¹.

وسواء من اشتغل في بيان الرأي حول مصطلح الحرية كان كلاميا أو فيلسوفا فإنه بلا شك قد أتى بشرح وطريقة معينة في هذا المجال. علما أن شروجهم قد يعجب البعض ولا يعجب البعض الآخر فاتحا الطريق أمام ظهور مشاكل جديدة في المسألة.

وكما أوضحنا في العنوان فإننا نسعى في بحثنا هذا بدراسة رأي علماء الكلام وبالأخص رأي الإمام الماتريدي. مؤسس مدرسة الكلام الماتريدية. ورأي النسفي. أبرز تلاميذ الماتريدي. حول مسألة حرية الإنسان وكيفية تعاطيها الموضوع.

وكما أوضحنا في المدخل لا يعني وجود كل هذه التعاريف والإيضاحات الخاصة بحرية الإنسان أن المشكلة قد انتهت. وجل ما نقوم به في هذا البحث هو فقط تسليط الضوء على رأي عالين من علماء علم الكلام في موضوع حرية الإنسان لنرى كيف شرحاها وعلى أية أسس قد وضعها وحاولا حل إشكالياتها.

II. آراء علماء الكلام الماتريدية في موضوع الحرية

نظر علماء الكلام الماتريديين الى مسألة الحرية من ناحية أفعال الإنسان. إذ فكروا دائما في إيجاد جواب فيما كان الناس أحرارا في أفعالهم أم هم مجبرون عليها؟ فإذا كانوا أحرارا فهل هذه الحرية مطلقة وغير متناهية؟ أم هي حرية مقيدة؟ أما إذا كانوا غير أحرار فما هي القوة التي يعيش الإنسان تحت جبرها وضغطها؟ من هو صاحب القوة؟ أم أن الوضع نابع من البنية النفسية للإنسان فحسب؟ أم هي النتيجة الطبيعية لقانون الطبيعة؟ هل أن الإنسان هو مع الله حينما يريد تحقيق ما يريد؟ هل هو. الإنسان. بمفرده؟ هل أن الإرادة والإختيار للإنسان والفعل لله؟ هل هناك دور/تأثير لله في أفعال الإنسان؟ فرضا لو كان هناك دور/تأثير لله في أفعال الإنسان فما نسبة هذا التأثير؟ هل أن الإنسان في هذه الدنيا مخلوق مغلوب على أمره لا يمكنه فعل أي شيء؟ فإذا كان الله يفعل كل شيء فماذا يفعل الإنسان²²؟ وفيما لو كان قد تم تخطيط مسار الإنسان فما الحاجة لوجود العقل والإرادة فيه؟ هل يطلب من الإنسان أن يتصرف أوتومياتيكيا وفق غاية خلقه كباقى المخلوقات غير المسؤولة عن تصرفاتها؟ في أي مرحلة من المراحل يمر الإنسان عندما يقدم على تنفيذ أفعاله؟ هل خلق الله الإنسان كلعبة بين يديه أم عبدا ذو عقل ووجدان أي معنى حر وذو

²⁰ انظر أبو المعين ميمون بن محمد النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، ط1، (القاهرة 2011)، 843-844؛ وانظر النسفي، *بحر الكلام*، 62، والقاضي عبد الجبار، *شرح الاصول الخمسة*، 324 وما بعدها؛ وأبو الحسن والأشعري، *اللمع في الرد*

على أهل النزاع والبدع، (بيروت 1953)، 52-53

²¹ M. Said Yeprem, *Irade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, (İstanbul: MÜİFY. Yayınları, 1984), 151

²² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir 1990), 90

مسؤولية²³؟ فلو كان الإنسان يسير في طريق قد تم خط مسبقاً وأن كل ما يجري في العالم هو بإرادة الله، فلا حاجة عندئذ بالحديث عن الإرادي وغير الإرادي بالنسبة إلى الإنسان. كما تنفي الحاجة إلى تدخل الله في الكائنات.

باختصار ستم وفق هذه الأسئلة ومثيلاتها محاولة تحليل وتفسير أفعال الإنسان ومدى دور الإنسان في أفعاله وتأثيره عليها. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما المقصود بفعل الإنسان؟ نحن نقصد من فعل الإنسان كل ما يصدر من الإنسان من فعل وعمل وتصرف بكامل إرادته الشخصية. معنى كل ما يقوم به الإنسان معتمداً على إرادته يدخل في مصطلح الفعل. وستبقى أفعال الإنسان اللإرادية كالإرتجاج نتيجة مرض معين وما شابهه خارج دائرة بحثنا هذا.

مفهوم "الفعل الحر" عند الإمام الماتريدي

ربط الإمام الماتريدي (ت 333 هـ/944 م) حرية الإنسان بأفعاله. ولذلك فهو حينما ينظر إلى حرية الإنسان أي إلى أفعاله ينظر إليها من باب كون الإنسان مخلوقاً مالكاً حقيقياً للأفعال، ويقول: "وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم (العباد/الناس) بالسمع والعقل والضرورة التي يصير دافع ذلك مكابراً"²⁴. إذن فما دام الإنسان قادر على القيام بفعل ما فهذا يعني أنه يمتلك حقيقة ذلك الفعل. لذلك يرى الإمام الماتريدي إمتلاك الإنسان لفعله بناءً على العقل والتجارب والنصوص الدينية. فالله تعالى أمر الإنسان بالقيام ببعض الأفعال كما منعه تعالى من فعل أفعال معينة. ووعد جل في علاه الإنسان بمكافئته كما أخبره بنيله العقوبة حسب إلتزامه بأوامر عز وجل. وعلى هذا الأساس فلو كانت الأفعال مخلوقة وليس للإنسان أي دور/تأثير فيها فكيف يمكن تفسير التقيّد بأوامر الله ونواهيه بالأفعال؟ وإلا سيكون الله جل جلاله أمراً ونهاياً بذاته ومجازياً بذاته. ومن المحال عقلاً أن يطيع الله جل جلاله ذاته الجليله أو يعصيه. والشيء الآخر، المحال هو أن يصف الله عز وجل الإنسان - الفاعل لإرادته وحرية - بالمطيع والعاصي والظالم²⁵. إذ المبدأ الأساسي الذي تستند إليها الأوامر الإلهية هو إمكانية الإنسان من القيام بفعل ما أمر من عدمه. وعلى هذا الأساس أيضاً يكون للإنسان دوراً في تحقيق الفعل. ويا ترى ما هو تأثير ودور الإنسان في صدور الفعل؟ وما هي المراحل التي يمر منها الفعل كي يتحقق؟

وانطلاقاً من هذه النقطة وضع الإمام الماتريدي مبدأ "تعدد أوجه الفعل" لبيان دور الإنسان في أفعاله. عندئذ سيوضح إن كان هناك اشتراكاً في الفعل أم لا؟ وبهذا الأسلوب المختلف عن الجبرية والمعتزلة والأشعرية تم بيان فعل الإنسان.

يرى الإمام الماتريدي نفسه متوافقاً مع إجماع أهل السنة والجماعة في مسألة كون "الله جل جلاله خالق كل شيء"²⁶، وينظر إلى أفعال الإنسان من هذا المنظور²⁷. لكن الإنسان هو صانع أفعاله بنفسه. ولا تتعارض هذه النظرة مع قدرة الله جل جلاله على الخلق. بل بهذه النظرة نجا الإمام الماتريدي مما وقع فيه المعتزلة من حرج. كما نجا مما وقع فيه الجبرية الذين سلبوا الإنسان إرادته وحولوه إلى "روبوت/إنسان آلي". ونجا أيضاً من الكسب الذي تقول به الأشعرية دون توضيح طريقة هذا الكسب. وكما قلنا فإن المسألة كلها متعلقة أو مرتبطة بالله عز وجل ودور الإنسان في الفعل. حاول المعتزلة حل مسألة فعل الإنسان بالمسؤولية/بالحرية الإنسانية أما الجبرية والأشعرية فحاولوا حلها بالقدرة الإلهية. لكنهم

²³ انظر Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *AÜF Dergisi*. 33: 129 ; Mustafa Özden,

Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 97-113

²⁴ أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، كتاب التوحيد، (إسطنبول: مكتبة الإرشاد)، 225

²⁵ الماتريدي، كتاب التوحيد، 225-227

²⁶ سورة الأنعام، الآية 102

²⁷ انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 29

جميعاً لم يقدموا ما يمكن الإطمئنان إليه من نتيجة. أما الإمام الماتريدي فقد اثبت قدرة الإنسان على صنع أفعاله بحرية تامة دون إشراك الإنسان مع الله في إرادة الخلق.

وعلى هذه الأساس وضع الإمام الماتريدي مبدأ "الأوجه في الفعل" وسار عليه في توضيح العلاقة بين خلق الله تعالى وإرادة الإنسان. حيث يرى الإمام الماتريدي إمكانية النظر الى أي فعل من الأفعال من زوايا متعددة. إن تنسيب الفعل الى الله والى الإنسان يعني قبول وجود طرفين مختلفين في الفعل. وهذا يعني أن الفعل متأثر من إتجاهين. وهذه هي النقطة الأهم التي صاغ عليها الإمام الماتريدي "أوجه الفعل" وسعى الى حل مسألة حرية الإنسان.

وكما هو معلوم فإن المعتزلة يلقون بمسؤولية الأفعال بالكامل على عاتق الإنسان بينما الجبرية يقولون أنها تعود لله تعالى. غير أن رؤية الطرفين لم تضع للمسألة حلاً مقنعاً. ما دفع بالإمام الماتريدي الى النظر الى مسألة فعل الإنسان من زاوية أخرى. حيث يرى أن الفعل مسند الى الله والى الإنسان. ما يعني الخروج من الإشكالية التي وقع فيها المعتزلة والجبرية. وفي هذا الصدد يقول الإمام الماتريدي: "ثبت أن فعلهم . فعل الناس . من الوجه الأول ليس لهم ومن الثاني لهم"²⁸. وهذا الكلام يؤيد قبول الماتريدي وجود وجهين في الفعل. بحيث أحد الوجهين يتعلق بالإنسان والآخر لا يتعلق به، بل هو وجه متعلق بالله جل جلاله. أي تجلي إرادته تعالى في الفعل. ويستند الإمام الماتريدي في هذا الى أكثر من آية وردت في القرآن الكريم منها قوله تعالى "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"²⁹. حيث يدخل فعل الإنسان تحت "كُلِّ شَيْءٍ" ما يعني وجود دور لله تعالى في خلق الأفعال أو حدوثها. لا سيما أن رأي أهل السنة والجماعة في هذه النقطة كشف الحرج الذي وقع فيه المعتزلة.

ولأن الله تعالى "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" فهو خالق لأفعال الإنسان كذلك. ما يعني بالتالي إن الله تعالى يؤثر في الفعل بإرادته من وجهة الخلق.

والفعل من وجه آخر يعود للإنسان. وهو ما يمكن أن نسميه "المسؤولية، الحرية". وبعد هذا البيان يمكن القول بأن الفعل من ناحية الخلق يعود لله تعالى ومن ناحية الحدوث يعود للإنسان. وقد فتحت مسألة تعلق الفعل بالإنسان باباً واسعاً من المناظرات والمناقشات والجدال. وقد أوضح الإمام الماتريدي فعل الإنسان . حرية . بقوله: " ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق"³⁰. وهذا الكلام يكشف لنا المعنى المقصود من "أوجه الفعل" بشكل أوضح. حيث حدد الإمام الماتريدي عائدة الأوجه بما ذكره آنفاً.

نفهم من هذا أن الفعل من أحد أوجهه متعلق بقدرة الله تعالى وهي "الخلق"، ومن وجه آخر يتعلق بالإنسان وهو ما يطلق عليه "الكسب". فلا يمكن أن يفهم كلام الماتريدي عن أوجه الفعل خارج هذا الإطار.

الحرية - الفعل - عند النسفي

عند النظر الى رؤية أبو المعين النسفي (ت 508 هـ/ 1115 م) - أحد أكبر علماء المدرسة الماتريدية - فإننا نجد توافقاً مع رؤية الإمام الماتريدي. إذ يؤيد النسفي كون قدرة الخلق صفة خاصة بالله تعالى³¹. فمن هذا المنظور فإن فعل الإنسان من ناحية الخلق يعود لله. ويولي النسفي أهمية كبيرة على اقتضار قدرة الخلق على الله تعالى. لا سيما وأن مبدأ

²⁸ الماتريدي، كتاب التوحيد، 229

²⁹ سورة الأنعام، الآية 102، سورة الرعد، الآية 16، سورة الزمر، الآية 62، سورة المؤمنون، الآية 62

³⁰ الماتريدي، كتاب التوحيد، 228

³¹ انظر النسفي، تنصرة الأدلة، الصفحات 844 و 850 - 854

"اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"³² يسري عليه أيضا. ويرى النسفي أن القبول بوجود خالق آخر يفتح باب عجز أو عاجزية الله تعالى. فإذا أضفي على الإنسان قدرة الخلق فإن ذلك يقتضي القبول بوجود قدرة خلقية مقابل قدرة الله تعالى³³. كما يرى النسفي أن قبول قدرة الخلق في أي أحد سوى الله فإنه سيؤدي إلى صعوبة إثبات الإنفراد بالخلق. أي سيصعب إثبات وحدانية الله تعالى. ولأن الإنسان مخلوق دائم الحركة، فإنه يخلق كل لحظة شيئا ما. فمن هذا المنظور فإن الخالق يتعدد³⁴. غير أن المعتزلة لا يقبلون بهذا النقد. لا سيما وأن أحد الأسس الخمسة التي تشكل عقيدة "التوحيد" عند المعتزلة وأهمها هو إثبات وحدانية الله. والكل يعلم مدى حساسية المعتزلة في هذه النقطة³⁵.

وينتقد النسفي المعتزلة في هذه النقطة إنتقادا حادا بناء على عما ورد بطرق متعددة عن ابن عمَرَ (رضي الله عنهما) عن النبي (صلى الله عليه) وسَلَّمَ قَالَ : " الْقَدْرِيَّةُ مَجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ ، إِنَّ مَرَضُوا فَلَا تُعَوِّدُهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تُشْهَدُوهُمْ"³⁶. وقد استشهد الإمام الماتريدي بنفس الحديث في الرد على المعتزلة³⁷. وبما أن علماء الجرح والتعديل قد تحدثوا عن ضعف بعض رواة هذا الحديث³⁸ فلا يستبعد صدوره وأمثاله من الأحاديث من أجل توجيه الإتهام إلى الخصوم أو المعارضين.

إستنادا إلى رواية ابن عمر فإن النسفي يتهم المعتزلة بالوقوع في الشرك بقبولهم تعدد الخالق بتعدد الأفعال ولذلك يدهمهم "مجوس هذه الأمة"³⁹.

ويرى سعد الدين التفتازاني (ت 799 هـ / 1395 م). شارح العقائد النسفية. أن علماء ما وراء النهر بشكل عام قد بالغوا في تضليل المعتزلة⁴⁰.

ونحن كذلك نرى أن الإنتقادات الموجهة إلى المعتزلة فيها مبالغة واضحة. لا سيما وأن الجميع يعلم مدى حساسية المعتزلة في مسألة الشرك بالله.

نستنتج من رأي النسفي ما يلي: لا يقدر على الخلق سوى الله تعالى. وقبول غير هذا يحد من صفة الخلق التي يتصف بها الله تعالى. أي سيكون هناك كلام عن خلق آخر خارج ما يخلقه الله. ما يعني إلقاء الظل على وجود وحدانية الله تعالى. ومن حيث المبدأ يرى النسفي أن الفعل ينجم عما لدى الإنسان من قدرة مشييرا إلى دوره في صدور الفعل من ناحية قوة الفعل وليس من ناحية الخلق. حيث يرى النسفي إمكانية تعلق الفعل بالقدرة دون الأخذ وجهة الخلق بنظر الإعتبار⁴¹، فلذلك يقبل وجود قوة عند الإنسان متعلقة الفعل. غير أن هذه القوة ليست قوة خلق وإنما قوة إصدار الفعل. فالله جل جلاله أعطى الإنسان هكذا قوة. والنسفي بكلامه هذا لا يشير سوى إلى "الكسب". فالله تعالى حينما يخلق

32 سورة الأنعام/ الآية: 102

33 النسفي، تبصرة الأدلة، 874 - 880

34 انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 874 - 883

35 انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 128 - 129

36 رواه أبو داود في "سننه" (4691) كتاب السنة - باب: في القدر، وكذا رواه الحاكم (286) والبيهقي (21391) والطبراني في "المعجم

الأوسط" (2494) والبغوي في "شرح السنة" (78/1) وابن عساکر في "تاريخ دمشق" (62/19) وابن أبي عاصم في "السنة" (268) وغيرهم

37 انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 314

38 فقد رواه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (212/3)، والطبراني في المعجم الأوسط (65/3) رقم (2494)، وابن حبان في المجروحين

(314/1)، وابن عساکر في تاريخ دمشق (62/19)

39 انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 274 - 284

40 مسعود بن عمر بن عبد الله سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، (القاهرة 1988) 560

41 انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 899 - 901

الأشياء من العدم يكسب الإنسان قدرة القيام بما خلقه الله. وبمعنى آخر إن الله تعالى هو الذي يتولى إعطاء العبد قدرة الفعل وهو المقدر له. وهذا الإعطاء يسمى "الكسب أو الإكتساب". والقدرة حسب النسفي تؤثر في الشيء من ناحيتين. إحداها الخلق والآخر الإكتساب⁴². فالله تعالى نسب الخلق لذاته وأناط الكسب بالإنسان. ولذلك لا يتأثر الشيء بالقدرتين في آن واحد. فلا يؤثر قدرة الإنسان على وجهة الخلق⁴³. وهذا شبيه قولنا: "يمكن معرفة شيء ما عن طريق علمين. بمعنى يمكن أن يتعلق ذلك الشيء علم الله وعلم الإنسان". بمعنى آخر إن معرفة الإنسان وعلمه بشيء لا يلحق ضررا بعلم الله تعالى. فقد يعلم الله بالشيء ويعلمه الإنسان كذلك. لا سيما وأنه يحال القول بأن معرفتنا وعلمنا هو خارج عن علم الله تعالى. وهو الحال نفسه مع القدرة. إذ قد يتعلق قدرة الإنسان بمقدور الله تعالى. ولا يعني هذا مطلقا الإخلال بقدرة الله. إذ تستمر قدرته تعالى على مقدوره. فلو سحب الله تعالى قدرته من مقدوره فإن ذلك الشيء سيزول. فلا يمكن تعلق قدرة الإنسان بالعدم". فمن قال بإمكانية تعلق قدرة الإنسان بالعدم وجب عليه قبول قدرة الإنسان على الخلق⁴⁴.

وعلى ما سبق من بيان النسفي نفهم أن للإنسان قوة أو قدرة تؤثر على الفعل. إلا أن هذه القوة أو القدرة مختلفة عن قدرة الخلق أو التخليق.

تأثير قدرتين على فعل واحد

رأينا أن من خلال عرض آرائهما أن الإمام الماتريدي والنسفي يقبلان بمبدأ وجود قدرتين يؤثران على فعل واحد. وبما أن الفعل من جهة الخلق متعلق بقدرة الله تعالى ومن جهة التحقيق متعلق بقدرة الإنسان فهذا يعني أن قدرتين يؤثران على فعل واحد. غير أن المعتزلة والجبرية يرون أن قدرة واحدة فقط يمكنها التأثير الفعل. حيث ينوط المعتزلة هذه القدرة الى الإنسان بينما ينوطها الجبرية الى الله تعالى.

تطرق النسفي في كتابه "تبصرة الأدلة" الى هذه النقطة وأشار الى إمكانية وقوع المقدور . الفعل . تحت قدرة قادرين، وإن إحدى القدرتين هي قدرة الخلق والآخرى هي قدرة الكسب⁴⁵. وهذا لا يعني سوى قبول الإمام الماتريدي والنسفي بوجود جهتين مختلفتين في فعل واحد.

وبشكل عام فقد تبنى أهل السنة والجماعة هكذا طرز من البيان. وقد أشار النفتازاني في "شرح العقائد النسفية" الى هذا الموقف قائلا: " إن صرف العبد قدرته وإرادته الى الفعل : كسب، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك: خلق. والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب⁴⁶".

بعد هذا البيان نرى من المفيد أن نتطرق الى آراء علماء الكلام حول مصطلح "الخلق" . الذي يشكل نقطة أساسية في نشوء الفعل .

42 انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 900

43 انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 901

44 M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 38

45 انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 900-901

46 سعدالدين النفتازاني، شرح العقائد النسفية، 58-59

الخلق عند علماء الكلام

سعى الإمام الماتريدي والنسفي الى توضيح مصطلح "الخلق" كلاً حسب وجهة نظره. قال الإمام الماتريدي "إن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود"⁴⁷. ثم عرّف الإمام الماتريدي الخلق في موضع آخر من كتاب "كتاب التوحيد" قائلاً: " ليس معنى خلق الجسم إلا خروجه من العدم ووجوده بعد أن لم يكن"⁴⁸. وبالنتيجة فإن الخلق عند الإمام الماتريدي هو "إعطاء الشيء ذاته وماهيته وإخراجه من العدم الى الوجود". فالخلق بهذا المعنى صفة خاصة بالله تعالى. إلا أن المعتزلة يقولون أن للإنسان نفس قدرة الخلق التي عند الله تعالى⁴⁹. وأن الإنسان قادر أيضا مثل الله تعالى على إيجاد العدم وإخراجه⁵⁰.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل يمكن استخدام كلمة الخلق للإنسان حسب زعم المعتزلة؟ وهل نسب القرآن الكريم كلمة الخلق الى غير الله تعالى؟ إذ أن القرآن يستخدم هذه الكلمة لما عدا الله تعالى⁵¹. فقد خاطب الله تعالى رسوله عيسى (عليه السلام) قائلاً: " وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي"⁵²، وقال تعالى في سورة العنكبوت: " إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا"⁵³، وفي سورة المؤمنون قال تعالى: " فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ"⁵⁴، وقال تعالى في سورة الصافات: " أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ"⁵⁵.

أما الذين خالفوا المعتزلة فقد احتجوا بعدة آيات منها: قوله تعالى: " هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ"⁵⁶، وقوله تعالى: " اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"⁵⁷، وقوله تعالى: " وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"⁵⁸، وقوله تعالى: " أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ"⁵⁹، وقوله تعالى: " مَجْعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ"⁶⁰.

كل ما سبق ذكره من الآيات الكريمة من القرآن الكريم التي استدلت بها طرفي نقاش مسألة الخلق لا يعطي لأي مسلم إطلاق مزاعم بوجود تعارض بين آيات القرآن الكريم. لا سيما وأنه ورد في أكثر من آية في القرآن الكريم إستحالة وجود تعارض بين آياته منها قوله تعالى: " أَقْلًا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ، وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"⁶¹. وقد قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل" نقلاً عن شيخه أبي الهذيل العلاف قوله: "

47 الماتريدي، كتاب التوحيد، 235

48 الماتريدي، كتاب التوحيد، 253

49 انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 235

50 انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 235؛ والنسفي، تبصرة الأئمة، 885؛ و Yazıcıoğlu, Maturidi ve Neseфіye Göre İnsan

Hürriyeti Kavramı, 55

Ahmet Akbulut, Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, (Ankara: Otto Yatınları. 2017), 3

52 سورة المائدة / الآية: 110

53 سورة العنكبوت / الآية: 17

54 سورة المؤمنون / الآية: 14

55 سورة الصافات / الآية: 125

56 سورة فاطر / الآية: 3

57 سورة زمر / الآية: 62

58 سورة الصافات / الآية: 96

59 سورة الأعراف / الآية: 54

60 سورة الرعد / الآية: 16

61 سورة النساء / الآية: 82

قد علمنا أن العرب كانت أعرف بالمتناقض من الكلام وكانت على إبطال أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أحرص⁶². علما أن القول بوجود تعارض بين آيات القرآن الكريم يخرج القرآن من كونه قرآنا ويفقده المصدرية⁶³.

يمكن فهم كلمة "الخلق" الواردة في كل الآيات التي أستدل بها الطرفين فهما يشمل جميع المعاني التي قد تحملها في موضعها. إذ أن المعنى اللغوي لكلمة "خلق" يسهل علينا هذا الفهم. وقد قال القاضي عبدالجبار: "الخلق ليس بأكثر من التقدير"⁶⁴. وقد وردت كلمة "الخلق" في قواميس اللغة بمعنى الإيجاد من العدم⁶⁵. "إن قدرة إيجاد الشيء من العدم دون أن يتوفر له مواد خامة خاصة بالله تعالى"⁶⁶.

إما الإيجاد من الموجود فيختلف عن الإيجاد من العدم. فالإيجاد من الموجود هو تصرف فيما هو موجود من العدم. وهذا ما ينبغي فهمه من "الخلق" المسند الى الإنسان. وفي هذا الإطار يمكن قبول قدرة الإنسان على التصرف. وبهذا المعنى قال زهير: ولأنت تُفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقال الحجاج: ما خلقت إلا فزيت، ولا وعدت إلا وفي⁶⁷. أي: إذا قدرتُ أمرا أمضيته وأنفذته ..

كما هو واضح حينما يتم تفسير آيات القرآن الكريم ككل متكامل يمكن الحصول على معاني مختلفة. ونفهم من الواردة أعلاه أن القرآن الكريم أسند الخلق الى الإنسان أيضا فيما عدا الله تعالى. وعليه نعتقد أنه لا حرج في استعمال مصطلح "الخلق" الذي يعني الإيجاد من العدم والتصرف فيه للإنسان أيضا.

وإذا كان "الخلق" هو إخراج شيء من العدم الى الوجود، فهذا يعني وجود "الشيء" قبل ظهوره. ما يعني أن للأشياء حقائق حتى وإن كانت عدما. وهذه الحقائق تشكل ماهيته ولبه. وما أطلق عليه الإمام الماتريدي مصطلح "الشيئية" ليس سوى هذه الماهية التي نتكلم عنها⁶⁸. فإننتقال هذه الأشياء الى الوجود يتم من خلال إضفاء ميزة إضافية عليها. وعند أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الوحيد القادر على إضفاء هذه الميزة الإضافية. وقد زعم علماء المعتزلة أن إيجاد الأشياء من الله لا يحدث شيئينها، وكانت "الشيئية" لا به فيكون العالم عندهم في التحقيق حدثا عن أشياء لا أنه أحدث عن غير شيء⁶⁹. بينما يرى الإمام الماتريدي أن الله تعالى خلق الأفعال "على ما هي عليه". وهو يقصد بـ "على ما هي عليه" تأكيد على خلقه تعالى الأفعال بماهياتها وميزاتها. لذلك يرى الإمام الماتريدي أن خلق الأفعال مع ماهيتها ليست ميزة بيد الإنسان، وإنما هي خاصة بالله تعالى⁷⁰.

62 القاضي عبدالجبار، المعنى في أبواب التوحيد والعدل، 387:16

63 Akbulut, Müslüman Kültüründe Kur'an'a Yabancılaşma Süreci, 37

64 القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، 380-381

65 ابن منظور، "خلق"، لسان العرب، 10: 85؛ وانظر Hüseyin Atay, Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma, (Ankara

Öner, İnsan Hürriyeti, 58; Nesefi, Tabsiratü'l-Edille, 2: 226, 229, 230 وانظر 136-141, 1974)

66 Öner, İnsan Hürriyeti, 55

67 القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، 380؛ وانظر صنعة أبي العباس ثعلب، شرح شعر زهير ن أبي سلمي، 82؛ وأبو نصر

إسماعيل بن حماد الجوهري، "خلق"، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، (بيروت: دار العلم للملايين

1471-1470، 4: 1987)

68 انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 41، 86، 104، 124، 238، 242

69 انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 242

70 انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 230

أما النسفي - الذي يعد ثاني أكبر عالم من علماء المدرسة الماتريدية - سعى إلى بيان مصطلحي الخلق والكسب معاً. ويبين النسفي مسبقاً أن شرح معنى "الكسب" أمر صعب. لذلك عرّف النسفي الكسب والخلق بتعاريف مختلفة. نذكر منها هنا الآتي: "الكسب" مقدور وقع في محل قدرته، و"الخلق" لا في محل قدرته⁷¹.

ونرى أن النسفي يقصد بهذا التعريف ما يلي: أن للإنسان مخلوق فيه قدرة محددة. وأن صاحب هذه القدرة هو الإنسان بعينه. والله تعالى قادر أيضاً ومحل قدرته ذاته تعالى. ولأنه يستحيل على الله تعالى أن يكون محلاً للحوادث لذلك فإن خلقه لا يتجلى في ذاته. وإنما يقع خارج ذاته تعالى. وهو ما يطلق عليه "الخلق". في حين يمكن للإنسان أن يكون محلاً للحوادث. لذلك فإن العمل الذي يقوم به الإنسان الممثلة للقدرة المحددة في موضع فيه القدرة يسمى "كسباً". وكما هو واضح من التعريف فإن النسفي يعتمد على اختلاف المحل في تعريف مصطلحي الكسب والخلق.

وفي تعريف آخر للكسب والخلق قال النسفي: الكسب ما وقع بآلة، والخلق لا بآلة⁷². في الحقيقة أن هذا التعريف هو بيان للتعريف الأول من زاوية أخرى. لأن الله تعالى حينما يخلق الخلق لا يحتاج إلى آلة. لا سيما وأن خلقه تعالى بآلة أو بواسطة يخالف مبدأ الخلق أصلاً. أما فعل الإنسان فيقع بالآلة أو الواسطة، وهو ما يسمى الكسب.

يؤكد النسفي قبل كل شيء على ضرورة معرفة المؤثر في ظهور الفعل. إذ لا بد من سبب يدفع الفاعل إلى الحركة. وهذا السبب ليس سوى إرادة الإنسان. وحسب النسفي إن إرادة الإنسان هو سبب أو مصدر صدور الفعل. وإرادة الإنسان غير مستقرة. أي أن الإرادة تتغير. فالإنسان يتمنى أشياء مختلفة. فما يتمناه في لحظة قد لا يرغب فيه بعد مدة. إذ قد يتخلى فجأة عما تمناه ورغب فيه. غير أن هناك نقطة بحيث يكون فيها الإنسان قد اتخذ قراره وسار باتجاه ذلك القرار. في هذه النقطة تتحول إرادة الإنسان إلى "العزم". فاللحظة التي يقرر فيها الإنسان بإرادته ويختار هي لحظة "العزم". فالإنسان اتخذ قراره النهائي واتجه لتنفيذه. ولا يمكن الرجوع عنه بتاتا. ويطلق ابن همام. أحد أبرز علماء الكلام الماتريدية المتأخرين. على هذه النقطة تسمية "العزم المصمم"⁷³. في هذه اللحظة يصدر خلق الله، ولا يبقى أمام الإنسان خيار الرجوع سوى تنفيذ الفعل الذي خلقه الله.

إن القول بخلق الله للفعل الذي يرغب فيه الإنسان، يعني إمكانية تنفيذ الإنسان لذلك الفعل. وهكذا يكون الإنسان منفذاً لفعل قد اختاره بنفسه.

حيث يوافق خلق الله للفعل رغبات الإنسان في اختيار ما يفعله. غير أن هكذا بيان يوحي أن خلق الله مرتبط بإرادة الإنسان. هل فعلاً أن تجلي خلق الله للفعل مرتبط بإرادة الإنسان؟ بالتأكيد إن صفة الله "الخالق" كبقية صفاته تعالى لا تقبل الإرتباط بقيد أو شرط. فأهل السنة والجماعة يؤمنون بعدم مجبورية الله تعالى في أي شأن من شؤونه تعالى. قال النسفي حول هذه النقطة: "إن الله تعالى أجرى العادة أنه يخلق كل فعل قصد العبد اكتسابه"⁷⁴. أراد النسفي هنا أن يقول أن الله تعالى ليس مضطراً إلى خلق الفعل بناء على رغبة الإنسان، وإنما يخلق له الأفعال في حدود يقدر معها ممارسة حريته ليكون مسؤولاً عن أفعاله. فمحال أن يخلق الله تعالى الفعل لمجرد رغبة الإنسان. وإنما يخلق له ليتركه حراً في رغبته بتنفيذ أفعاله ثم يكافئه أو يعاقبه على حسب نتيجة تلك الأفعال.

71 النسفي، تبصرة الأدلة، 916

72 النسفي، تبصرة الأدلة، 916

73 كمال الدين محمد بن عبدالواحد ابن الهمام، كتاب المسامرة في علم الكلام، الطبعة الأولى (القاهرة)، 55-56

74 النسفي، تبصرة الأدلة، 902

وإن بدا ظاهرا أن خلق الله مرتبط برغبة الإنسان، إلا أنه تعالى يخلق ما يشاء من الأفعال بإرادته تعالى دون أن يكون مضطرا وذلك كي يعطي الإنسان حرية الحركة. لا سيما وأن للإنسان دور فعال في تكوّن فعله.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما وضع إرادة الإنسان إذن؟ وكم هي حرة هذه الإرادة؟ وهل لله تعالى دور أو تأثير في توجيه إرادة الإنسان؟ أم أن إرادة الإنسان تتحرك بشكل مستقل عن الله تعالى؟

لقد رأينا ان الإمام الماتريدي والنسفي يريان أن إرادة الإنسان حرة ومستقلة. إذ أن الله تعالى كخالق قد أعطى الإنسان من إرادته الكلية "إرادة جزئية" تاركا توجيهها والتصرف بها للإنسان تماما. وفي هذا السياق يرى الإمام الماتريدي والنسفي أن الله تعالى لا يتدخل بتاتا في إرادة الإنسان. لأن وجود أي تدخل في هذه الإرادة يكون مانعا لحرية الإنسان. وبالتالي يصعب بيان مسؤولية الإنسان عن أفعاله. بل ويذهب الإمام الماتريدي الى أبعد من هذه النقطة ويدعي بعدم خلق الإرادة الجزئية الموجود عند الإنسان. وهو . الماتريدي . حينما قال هكذا الكلام أراد أن يلفت الانتظار أن الإنسان قادر على إدارة وتوجيه إرادته الجزئية دون أن يكون لله تعالى أي تأثير عليها. وفي الحقيقة أن شكل بيان الإمام الماتريدي لمسألة الإرادة الجزئية عند الإنسان يتطابق مع الأسس التي وضعها الإمام أبو حنيفة حول هذه المسألة. وقال الإمام أبو حنيفة حول موضوع الإرادة الجزئية للإنسان: إن الله " خلق الخلق سليما من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده بخذلان الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له"⁷⁵.

ويمكن تفسير كلام الإمام أبو حنيفة القول أن الإنسان لا يولد مؤمنا أو كافرا. وإنما يولد منسلخا عن هاتين الميزتين. أي يولد محايدا. ومن ثم خاطب الله تعالى الإنسان بالقرآن الكريم أمرا إياه بفعل بعض الأمور ونهايه عن أمور أخرى.

لقد حدد الله تعالى للإنسان غاياته لكنه تعالى ترك الإنسان حرا لتحقيق هذه الغايات أو عدم تحقيقها. فهو حينما يستخدم إرادته باتجاه الكفر فإن الله تعالى . كما سبق وأن قلنا . يخلق لهذا الإنسان فعل الكفر . وبهذا الشكل يكون الإنسان أمرا لما أراده لنفسه. علما ان رضا الله تعالى ليس بهذا الإتجاه. خصوصا وأن القرآن الكريم قد أشار بوضوح الى هذا الوضع وبين أن نهاية هذا الإتجاه . الإتجاه نحو الكفر . هو الخسران المبين. لكن فيما لو أصر الإنسان على التوجه بهذا الإتجاه بكامل إرادته وحرية فإن الله تعالى يتركه وشأنه . وذلك هو الخذلان بعينه . فيصبح الإنسان متجها نحو ما رغب فيه.

أما إذا ما اختار الإنسان جهة الإيمان، ولأن رضا الله في هذا الإتجاه في الاصل فإن الإنسان يكتسب صفة المؤمن. ولا يحصل هذا إلا بتوفيق الله تعالى⁷⁶. بمعنى أن الإنسان بإرادته الحرة يقرر مصيره بنفسه.

وفي نفس هذا الإطار قال الإمام أبو حنيفة: " ولم يجبر - أي الله تعالى - أحدا من خلقه على الكفر وعلى الإيمان ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا ولكن خلقهم أشخاصا. والإيمان والكفر فعل العباد"⁷⁷. وعلى هذا فإن الإمام أبو حنيفة يرى أن الإيمان والكفر هو فعل الإنسان. وبغض النظر عن كون رأي الإمام أبو حنيفة ملفتا للنظر فإنه يعتبر مهما جدا كذلك. فحينما يتم قبول الكفر والإيمان كأفعال فإن إيمان الإنسان أو كفره يعدان كسائر أفعاله.

⁷⁵ النعمان بن ثابت أبو حنيفة، الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى) 44

⁷⁶ انظر أبو حنيفة، الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري، 45 - 46

⁷⁷ أبو حنيفة، الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري، 47

إن الله تعالى لا يرضى أن يقع عبده في الكفر بتاتا. لكنه تعالى يسمح له بممارسة الفعل الذي يختاره لنفسه بناء على حريته المحددة ومسؤوليته الذاتية.

ولأن رضا الله تعالى ليس في اتجاه كفر عبده، فإنه تعالى يتركه وشأنه ويقطع عنه عونه وعنايته، ويكون الإنسان قد حقق رغبته في فعل الكفر. وهكذا الحال لمن اختار فعل الإيمان. لا سيما وأن رضا الله في هذا الإتجاه. وبالمحصلة يكون الإنسان مسؤولاً بنفسه شخصياً عما اختاره لنفسه بإرادته الحرة.

حينما يغيب تأثير جهة ما عن فعل من الأفعال فإن مسؤولية ذلك الفعل تلقى على عاتق ما قام به. ولهذا السبب فإن الحرية هي مصدر الخير والشر معا. ومن العبث الحديث عن فعل الخير في غياب قدرة فعل الشر. لأنه في هذا الحال يكون فعل الخير فعلاً مجبراً عليه. فلا محل للإختيار ههنا. وفي غياب الإختيار لا يمكن الحديث عن الحرية.

الخاتمة

لا شك أن مسألة الحرية وحرية الإرادة تتصدر المسائل التي أشغلت العقل الإنسان على امتداد العصور. هل أن الناس أحرار فيما يفعلونه؟ أم هم مجبرون على الفعل؟ أسئلة أشغلت عقل الإنسان.

إذا كان الإنسان حراً، فهل هذه الحرية مطلقة؟ أم هي حرية مقيدة؟ وإذا لم يكن حراً، فما هو القوة المسيطرة على الإنسان؟ ولمن تعود؟ أم أن هذا الوضع ناشئ من البنية النفسية للإنسان نفسه؟ أم هو مطلب من مطالب قانون الكائنات؟ وهل أن الإنسان مع الله سواء في تحقيق الأفعال التي يرغب في تنفيذها؟ أم هو بمفرده من يقوم بذلك؟ هل أن الإرادة والإختيار وفعل الإنسان يعود لله تعالى؟ فعلى مدى الوجود الإنساني تم البحث على أجوبة لهذه الأسئلة ومثلاتها. بل ولم البحث جارياً عنها. لقد ظن بعض الفلاسفة أنه تمكن من إيجاد الحل للمسألة بقدر من توصله إليه عقله من التفكير. وبعض العلماء حاول إيضاح الحرية مرجحاً بقاءه في إطار النصوص الدين الذي يؤمن به. فالكل أشار حسب قناعته الى أن ما توصل إليه هو الحل لمسألة الحرية مؤكداً على خطأ الآخرين وأنهم لم يروا الحقيقة.

ولذلك فإن مصطلح الحرية ليس مصطلحاً يمكن تأطيره في قالب معين من التعريف. وعلى ما قال بارثينون فإن الحرية شئ حسي يشعر به فحسب. ولهذا السبب لم يصدر الى يومنا هذا تعريفاً مانعاً جامعاً. حسب مفهوم المنطقة. لمفهوم الحرية. وبهذا يكون لينكون لا يزال محقاً فيما قاله حول عدم توصل العالم في أي وقت من الأوقات الى تعريف جامع مانع للحرية.

ولا يمكن القول أن ما أوضحه الماتريدي وعلماء الكلام حول الحرية. وإن بدى منسجماً مع الغايات الأساسية للإسلام. أنه إيضاح يطمئن النفس الإنسانية. فكل انواع "المطلق" في الدين الإسلامي يعود لله تعالى كالقدرة المطلقة والعلم المطلق والخلق المطلق والإرادة المطلقة. والإنسان مخلوق يمتلك قوة وقدرة وإرادة وعلماً. غير أن قدرته وقوته وإرادته وعلمه إضافية محدودة. تختلف من إنسان الى آخر. بينما علم الله وقدرته مطلقة ويستحيل عليه وضع القيود أمامه. فهو تعالى فاعل مختار.

وبما أن مطلق كل شئ يعود لله تعالى، فلا يمكن البتة التفكير في كون الإنسان حراً مطلقاً. إذ كما بيننا أننا أن الإسلام قد أوضح أنه أعطي للإنسان حرية جزئية. فهو يمتلك حرية داخل ما تم تحديده له من حدود أو إطار. والله تعالى هو الذي أعطى هذه الحرية الجزئية للإنسان. وإن استعمال هذه الحرية في الخير أو الشر بيد الإنسان نفسه. ولهذا السبب فإن الإنسان مسؤول عن تصرفاته.

وأخيرا نقول إن الفلاسفة والعلماء حاولوا إيجاد حل لمشكلة الحرية وفق الأجواء الثقافية السياسية والفكرية التي كانت تسود عهدهم.

فدافع كل فيلسوف عن رؤيته وحله. فبعضهم نظر الى المشكلة من باب كون حرية واقعة يعيشها الإنسان. وبعضهم رآها من باب الإيمان فقال أن الحرية هو تمكن الإنسان في إختيار أفعاله، بينما ذهب آخرون الى إنكار الله تعالى في سبيل توضيح حرية الإنسان.

المصادر العربية والتركية

ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني. كتاب السنة. تحقيق: محمد ناصر الدين الالباني. بيروت: المكتب الإسلامي ، 1980.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد. كتاب المسابرة في علم الكلام. الطبعة الأولى. القاهرة.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. المجروحين من المحدثين. تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي. الرياض: دار الصميعة، 2000.

ابن رشد، أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1964.

ابن عدي، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي. بيروت: دار الفكر، 1995.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت، 1955.

أبو العباس، ثعلب. شرح ديوان ديوان زهير بن أبي سلمى. ط3. تحقيق: د. فخرالدين قباوة. دمشق: مكتبة هارون الرشيد، 1428هـ.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت. الفقه الأكبر وشرحه للإمام ملا علي القاري. مصر: دار الكتب العربية الكبرى.

أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. دار الرسالة العالمية، 2009.

الأشعري، أبو الحسن. اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. بيروت: 1953.

البيهقي، أبو أحمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. شرح السنة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويس. بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.

- الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله النيسابوري. *المستدرک علی الصحیحین*. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- سعدالدين التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبدالله. *شرح العقائد النسفية*، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا. القاهرة، 1988.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. *المعجم الأوسط*. تحقيق: طارق بن عوض الله ومحسن الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، 1995.
- عجلوني، إسماعيل بن محمد. *كشف الخفاء*. حلب.
- القاضي، أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. تحقيق: الدكتور عبدالحليم محمود وغيره، القاهرة: الدار المصرية.
- القاضي، أبو الحسن عبدالجبار بن أحمد. *شرح الأصول الخمسة*. ط3. تحقيق د. عبدالكريم عثمان. القاهرة، 1996.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد. *كتاب التوحيد*. إسطنبول: مكتبة الإرشاد.
- معلوف، لويس وآخرون. *المنجد في اللغة والأعلام*. بيروت: دار المشرق، 1986.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. *بحر الكلام، دراسة وتحقيق: محمد السيد البرسيجي*. الأردن: دار الفتح، 2014.
- النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. *تبصرة الأدلة في أصول الدين*. ط1. تحقيق محمد الأنور حامد عيسى. القاهرة، 2011.

- Akbulut, Ahmet. *Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*. AÜİFD (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), Sayı 33. Ankara, 1992.
- Akın, İlhan. *Temel Hak ve Özgürlükler*. İstanbul, 1971.
- Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma*. Ankara, 1974.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir, 1990.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara, 1993.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*. 1984.
- Friedric, A. Hayek. *Özgürlük Yolu Hayek'in Sosyal Teorisi*. Trc. Atilla Yayla. Ankara: İş Bankası Yayını, 1994.
- Kadri, H. Kazım. *Türk Lügati*. İstanbul, 1928.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara, 1981.
- Meydan Larousse. *Sabah Gazetesi*. İstanbul, trz.
- Mumcu, Ahmet. *Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*. Ankara, 1991.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara, 1990.
- Özden, Mustafa. *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Özel, İsmet. *Taşları Yemek Yasak*. İstanbul, 1986.

Şemsed'din Sami. *Kamus-i Türki*. İstanbul, 1992.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Matüridi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayını, 1992.

Yeni Türk Ansiklopedisi. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.

Yeprem, M. Said. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. İstanbul: MÜİF Yayını, 1984.

Arapça Kaynakların Latinizesi

Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-ḥafa*. Halep Tarihsiz.

Akbulut, Ahmet. *Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*. AÜİFD, Sayı 33. Ankara, 1992.

Akın, İlhan. *Temel Hak ve Özgürlükler*. İstanbul, 1971.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sinaya Göre Yaratma*. Ankara, 1974.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir, 1990.

Demir, Ömer-Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara, 1993.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük*. 1984.

Ebu Dâvût, Süleyman b. el-Eş'as el- Ezdî el-Sicistanî. *Sünenü Ebi Davut*. Dârü'r-risaleti'l-alemiyye, 2009.

Ebu Hanife, en-Numan b. Sabit. *el- Fıkhü'l- Ekbar ve Şerhihi li'l-İmam Molla A'li el-Karî*. Mısır: Dârü'l-kutubi'l-arabiyyeti'l-kubra.

Ebu'l Abbas, Saleb. *Şerhu Divanu Zuheyir b. Ebi Selma*. 3. Baskı. Tahkik: dr. Fahrettin Kabave. Dimaşk: Mektebetu Haruni'r-reşit, H. 1428.

el-Bağavî, Ebu Ahmed el-Hüseyin b. Mesud b. Muhammed b. el- Feraa. *Şerhu's-Sünne*. Tahkik: Şuayip el- Ernaut ve Züheyir eş- Şavis. Beyrut: el- Mektebü'l-islami, 1983.

el-Beyhakî, Ahmed b. el- Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-Kubra*. Tahkik: Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiiyye, 2003

el-Cevherî, Ebu Naşr İsmail b. Hammad. *es-Siḥaḥ Tacu'l- Luğati ve Siḥahu'l-A'rabiiyyeti*. Tahkik: Ahmed Abdülüafur Attar. Beyrut: Dâr'ül-melayin, 1987.

el-Eş'arî, Ebu'l- Hasan. *el-Lum'a fi'r- Reddi a'la Ehli'z- Zeyğı ve'l- Bide'a*. Beyrut: 1953.

el-Hâkim, Ebu Abdilaah Muhammet b. Abdullah en- Nisaburî. *el-Müstedrak a'l- Sahihayin*. Tahkik: Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiiyye, 2002.

el-Kadî, Ebu'l- Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *el- Muğnî fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-A'dl*. Tahkik: Dr. Abdülhalim Mahmud ve Diğerleri. Kahire: ed- Dârü'l-mısriyye, Tarihsiz.

el-Kadî, Ebu'l- Hasan Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usuli'l-Ḥamse*. 3. Baskı. Tahkik: Dr. Abdülkerim Osman. Kahire, 1996.

- el-Maturîdi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabü't -Tevhid*. İstabil: İršat Yayıncılık Tarihsiz.
- en-Nesefî, Ebu'l- Muin Meymun b. Muhammed. *Bahru'l-Kelam*. İnceleme ve Tahkik: Muhammed es- Seyid el- Birsicî. Ürdün: Dâr'ül-feth, 2014.
- en-Nesefî, Ebu'l- Muin Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edilleti fi Usulü'd-Din*. 1. Baskı. Tahkik: Muhammed el- Enver Hâmid İsa. Kahire 2011.
- et-Tabaranî, Ebu-l Kasım Süleyman b. Ahmet b. Eyyüp. *el- Mu'cem el- Evsat*. Tahkik: Tarık b. Avadullah ve Muhsin el- Hüseyinî. Kahire: Dâr'ül-haremeyin, 1995.
- Friedric, A. Hayek. *Özgürlük Yolu Hayek'in Sosyal Teorisi*. Trc. Atilla Yayla. Ankara: İş Bankası Yayını, 1994.
- İbn Adiy, Ebu Ahmed b. Adiy el- Cürcanî. *el- Kamil fi Duafi'r-Rical*. Tahkik: Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiiye, 1997.
- İbn Asakir, Ebu Kasım Ali b. el- Hasan b. Hibetullah. *Tarih'u Medinet'i Dimaşk*. Tahkik: Amr b. Gurama el- Amrî. Beyrut: Dâr'ül-fikr, 1995.
- İbn Ebi Âsım, Ahmed b. Amr b. ed- Dahhâk b. Muhlî eş- Şeybanî. *Kitabü's- Sünne*. Tahkik: Muhammed Nâsiruddin el- Elbanî. Beyrut: el- Mekteb'ül-islamî, 1980.
- İbn Hibban, Muhammed b. Hebban b. Ahmed. *El- Mecruhin mine'l- Muḥaddisin*. Tahkik: Hamdi b. Abdülmecid es- Selefî. Riyad: Dâr'ül-asmai, 2000.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mukrim. *Lisan'ul-A'rab*. Beyrut, 1955.
- İbn Rüşd, Ebi'l- Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Keşfu a'n Menahici'l-Edilleti fi A'kaidi'l-Milleti*. Beyrut: Dâr'ül-kutubi'l-ilmiiye, 1964.
- İbnu'l- Humam, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *el- Müsayeretu fi İlmi'l-Kelam*. 1. Baskı, Kahire
- Kadri, H. Kazım. *Türk Lügati*. İstanbul, 1928.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara, 1981.
- M'aluf, Lüvis ve diğeri. *el- Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lam*. Beyrut: Dâr'ül-meşrik, 1986.
- Meydan Larousse. *Sabah Gazetesi*. İstanbul, trz.
- Mumcu, Ahmet. *Atatürk'ün Kültür Anlayışında Vicdan ve Din Özgürlüğünün Yeri*. Ankara, 1991.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. Ankara, 1990.
- Özden, Mustafa. *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Özel, İsmet. *Taşları Yemek Yasak*. İstanbul, 1986.

Sadeddin el- Teftazanî, Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-A'kaidi'n-Nesefiyye*. Tahkik: Dr. Ahmet Hicazî es- Sakka. Kahire, 1988.

Şemsed'din Sami. *Kamus-i Türki*. İstanbul, 1992.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Matüridi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. İstanbul: MEB Yayını, 1992.

Yeni Türk Ansiklopedisi. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.

Yeprem, M. Said. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. İstanbul: MÜİF Yayını, 1984.



İMAM MÂTÜRİDÎ'DE İNSAN: RUH, NEFS ve BEDEN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Osman Nuri DEMİR
Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul
Preacher, Presidency of Religious Affairs, İstanbul
osmannuridemir@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9701-6655

Öz

Bu makale, düşünce tarihinin ve İslâm kelâmının en eski ve en çok tartışılan problemlerinden biri olan "insanın neliği meselesi"ni, Ehl-i sünnetin kurucu âlimlerinden ve İslâm kelâmının en önemli isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) örneğinde incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda makalede şu sorulara cevap aranmaktadır: İnsan nedir? İnsan tanımlarının temel referansları nelerdir? İnsanoğlu sadece ruhtan mı ibarettir? İnsanı insan yapan şey yalnızca nefis midir? İnsan bedeni onun yegâne gerçekliği midir? İnsan basit bir cevher midir, yoksa o ruh, nefis ve bedenden müteşekkil kompleks bir varlığa mı sahiptir? Bu yapılırken, Mâtürîdî'nin yöntemi izlenerek mezkûr sorulara verilen farklı cevaplar tespit edilmiş, bu cevapların dinî ve felsefî temelleri incelenmiş, iki farklı Mu'tezilî gelenek ve tabii ki Mâtürîdî'nin dönemi, takipçilerinin fikirleri, aynı şekilde Mâtürîdî'nin fikirlerine benzer ve karşıt görüşler dikkate alınmıştır. Sonuçta ise bütüncül, parçacı ve indirgemeci yaklaşımların bulunduğu insanın neliği probleminde, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın tamamı okunarak Mâtürîdî'nin düşünceleri ortaya konulmuş ve onun fikirlerinin takipçileri arasında ne oranda karşılık bulduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, İnsan, Ruh, Nefs, Beden, Hayat, İdrak.

HUMAN IN IMAM MÂTURĪDĪ: A STUDY ON THE RELATIONSHIP BETWEEN SOUL, NAFS AND BODY

Abstract

This article aims to examine "the question of human nature", one of the oldest and most discussed problems of the history of thought and of the Islamic Theology, in the example of Imam Mâtürîdî (d. 333/944), one of the founders of Ahl al-Sunnah and one of the most important names of the Islamic Theology. In this context, the following questions are asked in the article: What is human? What are the basic references of the definitions of human? Is man just a soul? Is it only the *nafs* that makes human beings as human? Is the human body its only reality? Is it a simple substance, or does it have a complex entity consisting of soul, *nafs* and body? There are different answers to those questions. In this paper, the philosophical foundations of these answers and the projections in Islamic philosophy and theology were examined by following the method of Mâtürîdî. In this context two different Mu'tazilîh schools and the period of Mâtürîdî, his followers' ideas, and the similar to ideas of Mâtürîdî as well as opposed views were taken into consideration. There are holistic, fragmentary and reductionist approaches to the

* Bu makale Osman Nuri Demir tarafından Prof. Dr. Hülya Alper danışmanlığında hazırlanan "Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru" isimli doktora tezinden üretilmiştir. / This article is prepared by Osman Nuri Demir, from doctoral thesis titled as "The Conception of Human in Mâtürîdî" that produced under the advisory of Prof. Dr. Hülya Alper.

problem of human nature. Regarding the issue, this article presented the thoughts of Māturīdī and disclosed the extent to which his ideas influenced his successors.

Key Words: Māturīdī, Human, Soul, Nafs, Body, Life, Perception.

Atıf / Cite as: Demir, Osman Nuri. "İmam Mātūrīdī'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 228-254.

Summary

Concerning the nature of human, one can find answers to various questions of the history of thought and Islamic thought in the works of Imam Māturīdī. Māturīdī tackles the issue of human; he is interested in a series of problems such as the definition of man and its essence, the existence of both soul and *nafs*, their natures and relations to body, the fate of soul, *nafs* and body after death, and tried to find solutions to these problems within his own system of thought. Although he was one of the founding names of the Islamic theology and he analyzed man in many respects, thus far, his thoughts about the human nature have not been examined in detail.

Undoubtedly, as a commentator of the Qur'an, Imam Māturīdī shaped his thoughts about human being within the framework of the Qur'an, which was as a requirement of the Ḥanafī school of theology he followed. In addition, His system of thought becomes more original by his distinctive explanations to the following issues: the different functions that Māturīdī attributed to the soul and *nafs* in terms of their relationships with the body; his thoughts about the situation of the soul and the *nafs* after the death of the body; and in this connection, his solution to the integrity of the human being. For this reason, this research aims to explain how he approaches human-related problems, and also aims to determine his stance in this matter by comparing to different opinions on the subject.

The subject of the study has a different importance because of its being one of the fundamental problems of modern Islamic thought. Because, it is important to see the modern human conception of today's world in conflict with the Islamic traditions, and to reveal a human understanding based on our own tradition of thought. From this point of view, it is clear that it is a prerequisite to present the views of one of the peak names of the Islamic tradition with all its aspects. This study also aims to make a contribution to eliminating such a need.

According to Māturīdī, man has been created so beautifully that nobody wants to maintain his life by abandoning his own appearance and entering into the form of another entity other than man because human appearance was created in the most beautiful way.

Māturīdī explains the relationship between *nafs* and soul while he comments on the verse from Quran; "Allah takes the *nafss* at the time of their death, and those that do not die [He takes] during their sleep. Then He keeps those for which He has decreed death and releases the others for a specified term. Indeed in that are signs for a people who give thought." (Al-Zumar 39/42). The *nafs* separates from

sleeping person but the soul remains in the body. Since the soul, the source of life, continues to exist in the body, the existence of life in the person in sleep remains. However, since *nafs*, the source of perception, is removed from body at the time of sleep, the ability to perceive the objects of the person in sleep and perceive what is happening around disappears during sleep. While the *nafs* separates from body in sleep, the soul continues to stay in body and give life to it. When Allah takes the soul at the time of death, the *nafs* also disappears with it. Thus, the human body has no perception and life. Therefore, thing what gives life to man is different from what is perceived by that thing.

Allah has shaped the human body with the characteristics required by His wisdom or the affair of mankind. The human body shows his creator's knowledge. Mâtürîdî doesn't accept human only as a body, he doesn't exclude the unseen aspect of the body and doesn't reduce it to the body. He says that he is a living, mortal, self-possessed, intelligent, thoughtful, talking creature. He also refers to all the characteristics that make man human; his reality in the outside world, his visible aspect and the common perception of all, in other words, a definition that both an intellectual and an ordinary man will share in his self, "human is that we see and observe", and with this, divine authority sees man as a whole. Man is neither only soul and *nafs* nor body. He is human with all the qualities that make man human.

Therefore, according to Mâtürîdî, man is the human being as a whole: he has the life-giving soul and perceiving and thinking *nafs*, along with the body.

Giriş

İnsanın mahiyetinin anlaşılmasına yönelik olarak düşünce tarihinde ve İslâm düşünce geleneğinde sorulan birçok soruya İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) eserlerinde cevap bulmak mümkündür. Zira Mâtürîdî "insan"ı bir mesele olarak ele almış; insanın tanımı, özünün ne olduğu, ruh ve nefsin varlığı, mahiyetleri ve bedenle ilişkisi, ölümden sonra ruh, nefis ve bedenin âkıbeti gibi bir dizi sorunla ilgilenmiş ve bu problemlere kendi düşünce sistemi içinde çözümler üretmeye çalışmıştır. İnsanı bu şekilde çok yönlü olarak ele almasına ve kelâm ilminin kurucu isimlerinden biri olmasına rağmen Mâtürîdî'nin insanın mahiyetine ilişkin düşünceleri şimdiye kadar ayrıntılı bir şekilde incelemeye tâbi tutulmamıştır.

Kuşkusuz bir Kur'ân yorumcusu olan İmam Mâtürîdî, takip ettiği genel sistemin bir gereği olarak insana ilişkin düşüncelerini de Kur'ân-ı Kerîm merkezinde şekillendirmiştir. Bununla beraber Mâtürîdî'nin insan bedeniyle ilişkisi açısından ruh ve nefse atfettiği farklı fonksiyonlar, bedenin ölümü sonrasında ruh ve nefsin bulunduğu durumla ilgili düşünceleri ve bu açıdan insanın bütünlüğü sorununa geliştirdiği çözüm, onun sistemine farklı ve orijinal bir hüviyet kazandırmıştır. Bu sebeptendir ki Mâtürîdî'nin insan düşüncesini konu edinen bu araştırma, hem onun insanla alâkalı problemlere nasıl yaklaştığını ortaya koymayı amaçlamakta hem de aynı zamanda konuya dair farklı düşüncelere de atıf yaparak İmam Mâtürîdî'nin bu konuda durduğu yerin belirlenmesini sağlamayı hedeflemektedir.

Ruh, nefis ve beden ilişkisi temelinde insanı konu edinen bu makalede, birbirinden oldukça farklı yaklaşımların meselâ monist, düalist, indirgemeci, parçacı ve bütüncül değerlendirmelerin bulunduğu “insanın neliği meselesi” İmam Mâtürîdî'nin bakış açısıyla incelenmiştir. Bu yapılırken meselenin dinî ve felsefî kökeni ihmal edilmeyerek iki farklı Mu'tezilî gelenek ve tabii ki Mâtürîdî'nin dönemi, takipçilerinin fikirleri, aynı şekilde Mâtürîdî'nin fikirlerine benzer ve karşıt görüşler dikkate alınmıştır.

Kitâbü't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın tamamı okunarak hazırlanan bu çalışmada öncelikle Mâtürîdî'nin görüşleri tespit edilmiş daha sonra da bu görüşlerin dinî ve felsefî temellerine işaret edilmiştir. Ayrıca onun görüşleriyle mütekaddimîn döneminin kelâm ve felsefe geleneği arasında kısa mukayeseler yapılarak Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mâtürîdiyye ekolü içinde ne derece kabul gördüğü de belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece bir konu üzerinden hiç değilse Mâtürîdiyye geleneği içindeki farklılaşmalara ve dönüşüme de işaret edilmiştir.

Çalışmada ele alınan konu çağdaş İslâm düşüncesinin temel bir problemi olması bakımından da ayrı bir önemi haizdir. Günümüz dünyasındaki modern insan tasavvurunun İslâm geleneği ile çatışan noktalarını görebilmek ve kendi düşünce geleneğimize dayalı bir insan anlayışını ortaya koyabilmek açısından bu geleneğin zirve isimlerinden birinin görüşlerinin bütün yönleriyle birlikte dikkatlere sunulmasının bir ön gereklilik olduğu açık bir husustur. Bu çalışma, böyle bir gerekliliği gidermeye yönelik bir katkı yapma amacı da taşımaktadır.

1. Ruh: İnsana Hayat Veren Şey¹

Mâtürîdî'nin insanın mahiyeti bağlamında “ruh” kavramına yüklediği anlamların temel referansı onun genel metodu uyarınca Kur'ân- ı Kerîm'dir.² O, ruh konusundaki açıklamalarını Kur'ân metni ve muhtevası çerçevesinde şekillendirmiştir. Kuşkusuz Mâtürîdî'nin bu bilinçli tercihi onun ruh problemine karşı farklı ve orijinal bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır.³ Çünkü ilgili âyetler

¹ “وبالروح يحيى كل ذي روح” İmam Mâtürîdî'ye göre ruh ile bütün canlılar hayat bulur. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 2: 189.

² Burada “İnsanın mahiyeti” ne vurgu yapmamızın sebebi Mâtürîdî'nin Kur'ân'dan hareketle ruha farklı bağlamlarda farklı anlamlar yüklüyor olmasıdır. Örneğin vahiy bağlamında kullanıldığı zaman ruh kavramı farklı anlamlar ifade etmektedir. Ancak biz sadece insanın mahiyeti ile ilgili kullanımlar üzerinde duracağız.

³ Mâtürîdî, ruhun mahiyeti hakkında yapılan farklı tartışmalardan haberdardır. Nitekim bu farklı görüşleri bazen isim vererek ve bazen de tasrih etmeksizin nakletmektedir. Fakat kendisi spekülasyon yapmaktan kaçınmakta ve yorumlarını Kur'ân metni etrafında şekillendirmektedir. Meselâ bazılarının ruh hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: “Sanki o vücudun her tarafında dolaşan ve bütün ufuklarda deveren eden bir varlıktır. Şayet beden onu hapsedmeseydi o özgür bir şekilde hareket edebilirdi.” bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 100-101. Mâtürîdî'nin isim vermeden naklettiği bu görüşün Nazzâm'a ait olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu ifadeler Nazzâm'ın ruh görüşü hakkında farklı kaynaklarda yapılan nakillerle birebir örtüşmektedir. krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1382/1962), 11, 339; Abdulkâhir el-Bağdâdî *el-Farâğ beyne'l-*

hakkında yaptığı yorumlar incelendiğinde İmam Mâtürîdî'nin ruhu; insana hayat vasfını kazandıran, ona hayat, kendi ifadesiyle kıvam ve nefes veren şey olması itibarıyla araştırma konusu yaptığı görülmektedir.⁴ Oysa felsefe ve din geleneğinde ruh; cevher veya araz oluşu, maddi veya soyut bir varlık olup olmadığı, bedenle ilişkisi; bedenden önceki ve sonraki durumu ile araştırmaya konu olmuştur.⁵ Yani Mâtürîdî ruhun maddesinden ziyade fonksiyonu ve bedenle olan ilişkisi üzerinde durmuştur.⁶ Bununla beraber *Te'vîlât ve Kitâbü't-Tevhîd*'in farklı yerlerinde dağınık halde bulunan fikirlerinden ve ilgili âyetleri yorumlarken kullandığı ifadelerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız Mâtürîdî'nin ruh ve nefis telakkisinde felsefi izlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu da İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefis anlayışının mütekaddimîn kelâm geleneği ile Meşşâî felsefe çizgisi arasında; her ikisiyle de benzerlikleri bulunan fakat bazı noktalarda onlarla arasına kalın çizgiler çekilmiş orijinal bir yapıda oluşunun da gerekçeleri arasında değerlendirilebilir.

Mâtürîdî genellikle ruh kelimesini kullanmaktadır. Ancak bazen ruh anlamını karşılamak üzere onun yerine "nefs",⁷ bazen de ruh kelimesini ifade etmek üzere zaman zaman hadislerde de zikredilen "neseme"⁸ kavramını tercih etmektedir.⁹

İmam Mâtürîdî, ruhu "*sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey*"¹⁰ olarak tanımlamakta, ruhun vücudun ve vücuttaki azaların tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmesinin ve işlerlik kazanmasının sebebi olduğunu kaydetmektedir.¹¹ Burada beden ve sûretin hayatiyet kazanması ile kastedilen şey; canlılık vasfına erişilmesi değil, canlılığın kemâle ulaşmasıdır. Bu anlamda hayat bulmak; insan varlığının kendisiyle amaçlandığı kâmil manayı gerçekleştirilecek, sahip olduğu özellikleri gereği gibi kullanabilecek bir kıvama

fırah, nşr. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 123 Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-Nihâl*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1992), 1: 48-49.

⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 279; 2: 477; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 87-161; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2000, 11-58; Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar", *SDÜİFD* 16/1 (2006): 67; Yusuf Topyay, "Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerim'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 59 vd..

⁶ Mâtürîdî, -muhtemelen hakkında nass bulunmadığı gerekçesiyle- ruh gibi bazı yeteneklerin hangi şeyden yapıldığının bilinemeyeceğini dile getirmektedir. bk Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 31.

⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 100-101; 16: 305-307.

⁸ Buhari, "Kader", 1, "Bed'ü'l-Halk", 6, "Enbiyâ", 1, "Tevhîd", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8: 72; 16: 344.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280; Mâtürîdî'nin Kur'ân' da geçen rûh kavramına yüklediği farklı anlamlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklendiği Anlamlar", 57-68.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

ulaşması demektir. Ruh, hem beden ve sûretin (nefs)¹² hem de onun maddî ve manevî özelliklerinin işlerlik kazanmasını, görevlerini yerine getirmesini, beden ve uzuvların hareket ederek fonksiyonel duruma gelmesini ve ölümle beraber bedenden ayrılana kadar bu özelliklerin sürdürülmesini sağlayan şeydir. İşte ruhun bu ismi almasının nedeni her şeyin onunla hayata kavuşmasıdır.¹³ Nitekim bu sebeple dini hayatın kendisiyle hayat bulduğu Kur'ân-ı Kerîm ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu su da ruh diye isimlendirilmiştir.¹⁴ Ayrıca Mâtürîdî vahye ve Kur'ân'a da kalpleri dirilttiği için ruh isminin verildiğini belirtmektedir.¹⁵ Ruhun hayat olarak isimlendirilmesinin sebepleri hakkında Mâtürîdî'den önce Câhız' da (ö. 255/869) aynı gerekçeleri ileri sürerek; Allah'ın, insanların dünyalarındaki ve bedenlerindeki maslahatlarının ikame edilmesini sağlamasından dolayı Kur'ân'a ruh tesmiyesinde bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁶

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî'nin ruha yüklemiş olduğu anlamlarda hayat ve canlılık vasıfları öne çıkmaktadır. Meseleye ruhun, hayatın kaynağı olması itibarıyla yaklaşıldığında Mâtürîdî'nin bu düşüncesinde yalnız olmadığını, Câhız'ın dışında birçok düşünür ya da ekolün de bu görüşü paylaştığını tespit etmek hiç de zor olmayacaktır. Nitekim düşünce tarihi boyunca neye ruh denildiği ya da neyin ruh olarak isimlendirildiği tartışmalarını bir tarafa bırakırsak ruhun hayatın kaynağı olduğu düşüncesinin kendisine pek çok taraftar bulduğu görülecektir.¹⁷ Meselâ ruhu¹⁸ "organik doğal bir cismin ilk yetkinliği"¹⁹ olarak tanımlayan Aristoteles'e (m.ö. 384-322) göre yaşama gücüne sahip olan beden ruhunu kaybetmiş beden değil, ruha sahip bulunan bedendir.²⁰ Eski Ahit'te "hayat soluğu"²¹ ve "canlılık prensibi"²² gibi anlamlara gelen ruh kelimesine aynı anlamlar Yeni Ahit'te de yüklenmiştir.²³ Öte yandan *Makâlât*'ta tabiatçıların ruh görüşlerini anlatan ve onların tamamının ruhu hayat olarak kabul ettiklerini söyleyen Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi ruhun hayat olup olmadığı ile ilgili bir takım görüşleri nakleden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de natüralistlerin ruhun

¹² Sûretin nefis diye isimlendirilmesi bize aittir. Mâtürîdî sûret için nefis kavramını kullanmamaktadır.

¹³ "الروح هو ما به حياة كل شيء" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9: 289. Nitekim insan da ruhun bedene girmesiyle hayata kavuşur ve ruhun bedeni terk etmesiyle de ölmüş olur. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 215.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 71; 9: 289.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 119; 5: 143.

¹⁶ Câhız, *er-Red 'ale'n-naşârâ*, nşr. Abdusselam Hârûn, *Resâilü'l-Câhız* içinde (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 3: 349.

¹⁷ Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 21.

¹⁸ Aristoteles'in ruha nefsin işlevlerini de yüklediğini ifade etmek gerekir. Nitekim yukarıdaki tanımda yer alan ifade bazı çalışmalarda nefsin karşılığı olarak tercüme edilmiştir. bk. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), 68. Ayrıca Aristoteles, ruh ve bedeninin her ikisinin de birbirinden ayrı olarak varlıklarını sürdürmelerini, öncelik ve sonralıklarını mümkün görmemektedir.

¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 91.

²¹ Dalkılıç, *Ruh*, 101-103.

²² Tekvin, 2/7.

²³ Selanikilere 2:8; Yuhanna 20:22; Dalkılıç, *Ruh*, 118.

hayat olduğu görüşünü savunduklarını zikretmektedir.²⁴ Geniş bir düşünce yelpazesini temsil eden bu görüşlerdeki ortak payda; ruhun bir şekilde hayat ile ilişkilendirilerek anlamlandırılmaya ve anlaşılmasına çalışılmasıdır. Ancak problem ruhun tanımı ve ruha yüklenen manalar ışığında incelendiğinde bütün bu görüşler ile Mâtürîdî'nin ruh düşüncesi arasında farklılıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mâtürîdî, hayatın sebebi olan ruhun yanında ondan ayrı olarak bir de nefsin varlığını kabul etmektedir. Ona göre ruh ve nefis mahiyetleri ve fonksiyonları açısından birbirinden farklı şeylerdir. Bu yönüyle onun ruh görüşü; ruha canlılığı sağlama fonksiyonunun yanında çok daha fazla başka işlevler de yükleyen ve ruhun bedendeki yetkinliğini kaptan ve gemi metaforu ekseninde tartışan Aristo'dan,²⁵ ruhu Aristo'nun *psykhê*'sinin (ruh) yetkinliğine (entelekye)²⁶ benzer şekilde tanımlayan Fârâbî'den (ö. 339/950)²⁷ ve çoğu zaman ruh ve nefis kavramlarını aralarında ayırma gitmeden müterâdif olacak şekilde birbirinin yerine kullanan mütekaddimîn dönemi kelimcilerinden ayrılmaktadır.²⁸ Meselâ Nazzâm'a (ö. 231/845) göre ruh cisimdir ve ruh nefstir. O ruh ve nefsi bir kabul etmiş ve ruhun zatıyla canlı olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Dahası Mâtürîdî'nin en önemli takipçisi sayılan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) *Bahrü'l-kelâm* ve *Tebşıra*'daki ruhun anlamı ve fonksiyonu konusundaki görüşleri bize Neseî'nin de ruh düşüncesinde İmam Mâtürîdî çizgisi ile farklı düştüğünü göstermektedir.³⁰ Zira Mâtürîdî'nin nefis telakkisine ve nefsin ölümden sonraki durumu hakkında söylediklerine benzer şeyleri Neseî *Bahrü'l-kelâm*'da ruh için söylemektedir.³¹ Bu da her iki düşünürün ya ruh ve nefis kavramlarına farklı anlamlar yüklediğine; ya da Mâtürîdî'nin nefis görüşünün Neseî'de ruh görüşü olarak karşımıza çıktığına işaret etmektedir. *Tebşıra*'da ise Neseî Mâtürîdî'nin kabir azabının gerçekleşmesi için Ebü'l-Hasan er-Rüstüfî'nin (ö. 350/961) ile birlikte hayatın gerekliliğini şart olarak ileri sürdüğünü ve azabın gerçekleşmesi için hayatın var edilmesinin ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeksizin mi vuku bulacağı konusunda ise

²⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980), 331; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh fı'l-kelâm alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ihyâ*, nşr. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1432), 2: 511-517.

²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 91-93.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 9.

²⁷ Mâtürîdî'nin nefse yüklediği işlevleri de Fârâbî ruha yüklemektedir. Meselâ Fârâbî, ruh-beden münasebetini anlatırken şu ifadelerle yer vermektedir: "Ruh, mutedil olan vasat tabiatındandır. Tanrı akli ruha ilham için, öncelikle ruhu bedeninin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı. Ruha Tanrı'nun sıfatlarından olan ilim, mârifet, kudret ve irade güçlerini verdi." bk. Fârâbî, *Makâlât er-Reff'a fı Usûli'ilm et-Tabî'a "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı"*, nşr. ve trc. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, 15/6 (1951), 106. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî, ruhun bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü düşünmektedir. Ayrıntı için bk. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 83.

²⁸ Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fı'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1386/1966), 1: 478 vd.; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 34.

²⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 331.

³⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, trc. İlhan Kutluer (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 159-162.

³¹ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-kelâm*, nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr (Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 1421/2000), 249-253.

tevakkuf ettiğini belirtmektedir.³² Neseî'nin Mâtürîdî'ye atfettiği bu görüş ile imamımızın *Te'vilât'*taki kendi ifadeleri arasında açık bir çelişki olduğu aşikârdır. Çünkü Mâtürîdî ruhun ölümüyle bedeninin fesâda uğradığını, oysa nefsin varlığını sürdürmeye devam ederek kabir azabına muhatap olduğunu ifade etmektedir.³³ Bu durumda Mâtürîdî'nin belirttiği şekilde azabın muhatabının ruh değil, nefis olacağından Mâtürîdî açısından kabirde hayatın ya da hayatı sağlayan ruhun varlığını şart koşturmak anlamsız hale gelmektedir.³⁴ Neseî, *Tebşıra'nın* özeti mahiyetindeki *Kitâbü't-temhîd* adlı eserinde de *Tebşıra'* dakine benzer açıklamalar yapmıştır. *Tebşıra'*ya ilâve olarak *et-Temhîd'*de kendisi açısından da kabirde hayatın şart olduğuna vurgu yapmış ancak hayatiyetin keyfiyeti (yani ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeden mi gerçekleşeceği) hususunda tevakkuf etmiştir. Çünkü ona göre ilmin varlığı için hayatın var olması şarttır ve hayatı olmayana azap edilemez.³⁵ Fakat Mâtürîdî açısından meselenin ruh yerine nefis bağlamında tartışıldığını ve kabirde azabın gerçekleşmesi için ruhun ya da hayatın varlığının şart koşulmadığını az önce ifade etmiştik. Daha sonra nefis bölümünde göreceğimiz üzere bunun nedeni ise nefsin bedende var olduktan sonra artık (uyku sırasında ve ölümden sonra) beden dışında da ruh ve hayata ihtiyaç duymadan idrak etme yeteneğine kavuşmuş olmasıdır.

Bir başka Mâtürîdî takipçisi olan Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139) ise bazı felsefecilerin hayatın ruh olduğunu söylediklerini, oysa bunun bâtil olduğunu belirtmekte ve - İmam Mâtürîdî'nin de taraftar olduğu- bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁶

Mâtürîdî'nin ruh hakkındaki görüşlerini açıklarken ilgili nasslar dışında başka bir isim ya da kaynağı referans olarak göstermediğini belirtmiştik. Ancak düşüncenin devamlılığı, önceki ve sonraki nesiller arasındaki tevarüsü dikkate alındığında; doğal olarak "Acaba Mâtürîdî'den önce ve sonra ruh ve nefis konusunda onun gibi düşünen başkaları da var mıydı?" sorusu akla gelmektedir. Kuşkusuz böyle bir sorunun yöneltilmesinin maksadı Mâtürîdî'nin görüşlerine referans bulmaktan ziyade onun fikirlerinin düşünce tarihindeki konumunu araştırmaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin ruh telakkisi ile Galen'in (ö. 200 [?]) ruh hakkındaki düşünceleri birbiriyle benzerlikler taşımaktadır. İslâm dünyasında daha çok Câlînûs ismiyle şöhret bulan ünlü Grek tabip ve filozofuna göre;

³² Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2: 365-366.

³³ Mâtürîdî her ne kadar ruha yüklediği anlamları Kur'ân metni etrafında şekillendiriyor olsa da buradaki değerlendirmesiyle Kur'ân metninden ayrı düşüyor görünmektedir. Çünkü Kur'ân'da ölümden bahsedilen ruh değil, nefistir. Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/185. Ancak Mâtürîdî'nin ruh ve nefis kelimelerini zaman zaman birbirinin yerine kullandığı dikkate alındığında kavramsal açıdan çelişki gibi görünen bu durumun da ortadan kalkacağı düşünülmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10: 71; 16: 305.

³⁴ Krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 344.

³⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 133.

³⁶ Ebü İshak es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hadü'l-İlmânî li ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011), 1: 244.

insandaki bütün hayatî fonksiyonlar pneuma'ya³⁷ yani ruha bağlıdır. Ruh nefisten ayrı olup kalbin kıvrımları arasında dolaşan, dengeyi ve sağlığı koruyan, bozulmasıyla denge kaybına, beden bozulmasına yol açan ve ölüme sebep olan şeydir.³⁸ Nitekim Galen'in ruh düşüncesiyle İslâm filozoflarını etkilediği ve böylece onların ruh ve nefis düşüncelerinin teşekkülünde başat rol oynadığı ifade edilmiştir.³⁹ Konumuz açısından Galen'den Mâtürîdî'ye doğru uzanan tarihsel süreçte adını anmamız gereken diğer önemli bir isim de Câhız'dır. Eserlerinde Galen'e ismen atıf yapan ve onun *Kitâbü't-tıb*'inin önemine dikkat çeken Câhız, ruhun hayatla irtibatlandırılarak yorumlanması meselesinde Galen'le olduğu gibi Mâtürîdî ile de aynı çizgiyi paylaşmaktadır.⁴⁰ Meselâ ruhun beden hayatı oluşu,⁴¹ ruh ve beden arasındaki hayatîyet ilişkisinin suyun mahlûkatın hayatı oluşuna benzetilerek anlatılması,⁴² ruhun üflenmesi ve vücutta yayılması,⁴³ ruha bir tanrısallık ve kudsiyet atfedilmemesi gerektiği⁴⁴ gibi konularda Mâtürîdî'nin anlatımları hatta verdiği örnekler Câhız ile müşterektir.⁴⁵ Aynı şekilde Mâtürîdî'nin mezkûr konularla ilgili görüşlerini açıklarken zaman zaman metin ve dipnotlarda Câhız'ın fikirlerine işaret etmemizin amacı da her iki mütekellimin düşüncelerinin karşılaştırılmasına ve aralarındaki ilişkinin daha net bir şekilde görülmesine zemin hazırlamaktır. Câhız'ın Mâtürîdî gibi ruhtan ayrı bir nefsi kabul edip etmediği noktası ise kapalıdır. Bu konuda onun hocası Nazzâm'ı takip ederek ruh ve nefsi bir kabul etmesi de kuvvetle muhtemeldir.⁴⁶ Câhız'ın daha çok somut, müşâhedeye dayalı şeyler üzerinde durması ve soyut mefhumlar hakkında yorum yapmaktan kaçınması da onun nefis ve ruh konusunda net olarak bir görüşünü tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak Câhız'ın bazı ifadelerinden Mâtürîdî'nin nefis için söylediği şeyleri de onun ruh ile ilişkilendirdiği izlenimi doğmaktadır. Ayrıca Câhız'ın farklı risalelerde ruh hakkındaki ifadeleri de Mâtürîdî'nin aksine onun-Aristo'ya benzer şekilde- ruha hayatîyet fonksiyonuna ilâve olarak başka anlamlar da yüklediği izlenimini desteklemektedir.⁴⁷ Bu da

³⁷ Yunanca bir kavram olan Pneuma, hava, nefes, rüzgâr ve ruh gibi anlamlara gelmektedir.

³⁸ Câlînûs, *Resâilü'l-Câlînûs* nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve Nuşûs fî'l-Felsefeti ve'l-ulûm inde'l-Arab İçinde (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981), 182-188; İlhan Kutluer, "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 33; Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l-hikme*, nşr. Muhammed Zübeyr es-Siddîqî (Berlin: Matbaa-i Afitâb, 1928), 42-43; S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, 159-162.

³⁹ S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, 159-162.

⁴⁰ Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 315.

⁴¹ "والرُّوح حياة البدن" bk. Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, nşr. Abdusselam Hârûn, *Resâilü'l-Câhız* içinde (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 1: 318.

⁴² Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, 1: 318.

⁴³ Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348.

⁴⁴ Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341.

⁴⁵ Burada müşterek ifadesi ile ruh kavramına yüklenen anlamlar kastedilmiştir.

⁴⁶ Bu durumda Mâtürîdî ve Câhız'ın sadece ruhun keyfiyeti ve fonksiyonlarıyla ilgili görüşlerinin müşterek olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak Câhız'ın eserleri bu konuda net bir değerlendirme yapmaya imkân vermemektedir.

⁴⁷ Meselâ Câhız bir yerde akli ruhun hayatı (أَنَّ الْعَقْلَ حَيَاةُ الرُّوحِ) olarak isimlendirmekte ve akli nefis yerine ruh ile ilişkilendirmektedir. Oysa hem Mâtürîdî 'de hem de İbn Sînâ'da akıl ruh ile değil, nefis ile ilişki içindedir. Başka bir yerde yapmış olduğu aşk tanımından ise onun ruh ile beden arasında bir mücâveret ilişkisi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî böyle bir

ruhun hayatiyeti noktasında birleşen, hatta meseleyi aynı düzlem ve örneklerle ele alan Câhız ve Mâtürîdî'nin ruhun fonksiyonları ve bedende ruhtan ayrı bir nefsin bulunup bulunmaması mevzularında farklı düşündüklerini göstermektedir.

Şimdiye kadar verdiğimiz bilgilerin ortaya çıkardığı tabloyu göz önüne alarak şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Küçük resimden (ruh görüşünden) hareketle bir an için ruhun hayatiyeti sağlayan şey olduğu bilgisinin tıbbî nitelik taşıdığını ve bu bilginin Mâtürîdî'ye Aristo, Galen ve Câhız'ın eserleri vasıtasıyla ulaştığını varsaysak bile; resmin geneli bize; İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefis telakkisinin adı geçen düşünürlerle ayrışan ve bütününde orijinalliğini koruyan, benzerine daha sonra mufassal şekilde İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) rastlayacağımız türden farklı bir kompozisyona sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Kaldı ki biz Aristo, Galen ve Câhız'dan Mâtürîdî'ye doğru uzanan mutlak manada bir bilgi akışı olduğunu ya da Mâtürîdî'nin fikirlerini onlar üzerinden şekillendirdiğini iddia ediyor da değiliz. Amacımız yaptığımız tespitler ve ulaştığımız verilerle hem Mâtürîdî'nin kaynaklarını konu alan ileri düzeyde müstakil çalışmalara duyulan ihtiyaca işaret etmek hem de bu anlamda istikbalde yapılacak araştırmalara mütevazı katkılar sunmaktır.

İşte burada üzerinde durmamızı gerektiren diğer bir tespitimiz daha bulunmaktadır ki o da Ehl-i sünnet kelâmının kurucu âlimlerinden kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefis hakkındaki görüşleri ile İslâm filozoflarının ve özellikle de İbn Sînâ'nın ruh ve nefis telakkisi arasındaki yakınlıktır. Nitekim her iki filozofa göre de ruh hayatın kaynağı olup bedende canlılığı sağlayan ve sürdüren, aynı zamanda nefsin bedendeki faaliyetlerini yürütmesine kaynak ve aracı olan şeydir.⁴⁹ Buradaki benzerlik – Meşşâilerin nefsin bekâsı ve faal akılla ilişkisi konusundaki farklı düşüncelerine Mâtürîdî canibinden yapılacak itirazlar saklı kalmak kaydıyla- bize, birbirine yakın düşünce havzalarında yetişen bu iki düşünürün ya aynı kaynaklardan beslendiklerini ya da kronolojik açıdan sonra gelen İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eserlerine vâkıf olduğunu düşündürecek boyuttadır. Nitekim aşağıda nefis başlığı altında yer verdiğimiz

tanımlama yapmamaktadır. Daha sonra İbn Sînâ'nın nefis ve beden arasındaki ilişkiyi tanımlamada kullanacağı mukârenet kavramı ise Câhız'ın ruh ve beden arasında ilişkiyi tavsif etmek üzere zikrettiği mücâveret terimi ile benzer görünmektedir. Dolayısıyla Câhız'ın kullandığı bu ifadeler; onun Aristo' da olduğu gibi ruha hayatın kaynağı olmasının yanında –Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefse yüklediği fonksiyonlar gibi- başka farklı anlamlar da yüklediğine hamledilebilir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-füyâ*, 1: 318; Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, nşr. Abdusselam Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 2: 166.

⁴⁸ Ruh/nefsin bedenden sonra varlığını sürdürmesi konusunda Meşşâî filozofların Aristo'dan farklı düşündükleri ve nefsin bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü kabul ettikleri bilinen bir husustur.

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, nşr. Georges Chehata Anawati-Saîd Zâyid (Kahire: yy., 1975), 56, 232; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107; Ruhun hayat ve cisim olup olmadığı ile ilgili mütekaddimîn dönemi ihtilafları için bk. Eş'arî, *Maâkâtü'l-İslâmiyyîn*, 331 vd.; Ayrıca ruhun hayat ve nefsin kaynağı oluşuyla ilgili olarak bk. Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü, trc. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 105.

Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın ruh ve nefis görüşlerine ilişkin değerlendirmeler de bu iddiamızı desteklemektedir.

Mâtürîdî'nin ruh ile Allah arasındaki ilişkiye; yaratıcı ve yaratılan arasındaki bağdan öte bir mana yüklediği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Peki, öyleyse Allah'ın ruhu kendisine izafe etmesi⁵¹ nasıl açıklanabilir? Ona göre, "mahlûkatın kendisiyle hayat bulduğu şey"⁵² olan ruhu, Allah'ın kendisine nispet etmesinin anlamı diğer bütün mahlûklar gibi ruhun da O'nun tarafından yaratıldığıdır,⁵³ dolayısıyla ruhun ilahî bir cevher olmadığı bilinmesidir.⁵⁴ Mâtürîdî, Allah'ın ruhu kendisine atfetmesini; ruhun değerine, önemine, keyfiyetine ve icra ettiği fonksiyonun önemine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır.⁵⁵ Zira ruh Allah'a nispet edilmekle diğer varlıklar arasında ona şeref ve yücelik verilmiş olmaktadır.⁵⁶ Ancak bu durum ruh ile diğer yaratılmışlar arasında kategorik bir üstünlüğün varlığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de benzer kullanımda başka örnekler de mevcuttur. Meselâ "Allah'ın evi"⁵⁷ ve "Allah'ın devesi"⁵⁸ gibi tamlamalar da aynı maksadı ifade etmektedir.⁵⁹ Esasında Allah Teâlâ'ya izâfe edilen herhangi bir şeyle onların dışındakiler arasında mahlûk olmaları açısından bir farklılık yoktur. Ancak Allah onları kendisine izâfe ederek şereflendirmekte ve icra ettikleri fonksiyonun önemine vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî'nin bu tutumu bize, onun ruha bir kutsiyet yüklediğini; bu anlamda yapılabilecek farklı yorumlara da kapı aralamadığını ve Mâtürîdî düşüncesinde ruh için tanrıdan bir parça ya da insana ihsan edilen tanrısal bir öz gibi tanımlamalara hiçbir şekilde yer olmadığını açıkça göstermektedir. Zaten onun sistemine rengini veren yaratıcı tanrı tasavvuru ile yaratılmış insan anlayışı ve bu ikisi arasındaki

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

⁵¹ el-Hicr 15/29; el-Enbiyâ 21/92; et-Tahrîm 66/12.

⁵² "الروح الذي به حياة الخلق" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 28; Mâtürîdî, İsrâ Sûresi'nin 85. âyetinde yer alan "...De ki ruh rabbimin emrindedir..." ifadesini de "De ki ruh rabbimin mahlûkatındandır" anlamına gelecek şekilde yorumlamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 348-350.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 348-350.

⁵⁴ Canlılık veren ilke olarak ruh ilahî bir cevher değildir. Ancak kavrayıcı ilke olan ve bedenden sonra da varlığını devam ettiren nefis bu itibarla ruhtan ayrılmaktadır. Bununla beraber Mâtürîdî nefis için de cevher kavramını kullanmamaktadır. Bu yönüyle de İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde nefsin gayr-i cismânî bir cevher olarak kabul edildiği bilinen bir husustur.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

⁵⁶ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 15: 280 vd.; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 426b; Ayrıca krş. Câhuz, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341.

⁵⁷ el-Bakara 2/125.

⁵⁸ el-A'râf 7/73.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 317-318; 12: 279; Semerkandî, *Şerhu Te'vilât*, nr. 176, vr. 426b; Câhuz, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341. Bu anlamda Mâtürîdî Rûhullah, Halîlullah, Habîbullah, Zebîhullah, Kelîmullah gibi lafızları da zikreder ve burada yaratılış anlamını ortadan kaldıran başka bir zanna kapılmamak gerektiğini ifade eder. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 298; 4: 51.

mutlak ayrılık düşüncesi bu durumu bozacak herhangi bir yaklaşımın önünü kesin bir şekilde kapamaktadır.

Bu bağlamda tekrar belirtmek gerekir ki Mâtürîdî ruhun üflenmesine dair aşağıda özetle işaret edeceğimiz bir takım izahlar yapmaktadır. Meselâ ona göre Hz. Meryem'e ruhun üflenmesi ile kastedilen şey; Hz. İsâ'ya hayat verilmesidir. İlgili âyetlerdeki eril ve dişil zamirlerin her ikisinin de muhatabı Hz. Meryem değil; Hz. İsâ'dır. Eril zamir⁶⁰ bizzat Hz. İsâ'nın zâtına işaret ederken; dişil zamirin⁶¹ gönderildiği yer ise onun nefsi yani netice itibarıyla yine Hz. İsâ'nın kendisidir.⁶² Şurası da muhakkak ki; Hz. İsâ'ya ruhun üflenmesinin anlamı; onda ruhun yaratılmasıdır. Dolayısıyla bu durum Hz. İsâ'nın da ruhunun da yaratılmış olduğunu; başka bir deyişle Hz. İsâ'da da onun ruhunda da diğer insanlardan farklı tanrısal bir vasfın bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Bu anlamda Mâtürîdî, nefhay-ı ruhun yani ruhun üflenmesinin mahlûkatın fiilleri ile karıştırılarak yanlış anlamlara çekilmesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre nasıl Allah'ın arşa istivâsının⁶³ tanrının cisimsel bir yapısı olmasını çağrıştıracak bir şekilde anlaşılması mümkün değilse; aynı şekilde ruhundan üflemesi ifadesi de ulûhiyete yaraşır bir manada yorumlanmalıdır. Yani burada o, tanrının fiillerini insanlara benzetmeyi çağrıştıran hakiki anlamın terk edilip ifadenin Allah'ın zâtına uygun bir tarzda te'vîl edilmesini salık vermektedir. Dolayısıyla ona göre *ruhun üflenmesi; muhatapta ruhun yaratılması* anlamına gelmektedir.⁶⁴ Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi ise ruhun üflenmesi ile beraber insanda yaratılan hayatın rüzgâr gibi hızlı bir şekilde bütün bedene ve uzuvlara yayılmasıdır.⁶⁵ Ruhun üflenmesi ameliyesinin zamanlamasına gelince; tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'ye göre bu işlem Âdem'de tesviyeden sonra,⁶⁶ cenînde ise sûret döneminde⁶⁷ gerçekleşmektedir. Bize göre Mâtürîdî'nin, ruhun üflenme zamanını sûret dönemi şeklinde isimlendirmesi; nefsin de ruhun var olmasıyla birlikte insan bedenine eklenmesine işaret etmek içindir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî sûret tesmiyesi ile bu dönemde insan bedenine ruhun üflenmesiyle birlikte sûret(nefs)in de dâhil olduğuna vurgu yapıyor olmalıdır.

Mâtürîdî, bazı kelimcilerin duyu organlarının da ruhlarının bulduklarını kabul ettiklerini ancak bu ruhların bedendeki hayat ruhundan farklı olduğunu, duyu organlarının ruhlarının uyku anında; bedene hayat veren ruhun ise ölüm anında kabzedildiğini söylediklerini nakletmekte, ancak bu görüş hakkında herhangi bir

⁶⁰ “فيه” bk. et-Tahrîm 66/12.

⁶¹ “فيها” bk. el-Enbiyâ 21/91.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15: 280.

⁶³ Nitekim kendisi *istivâyi* “hâkimiyet altına almak” şeklinde açıklamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 112.

⁶⁴ “ونفخ فيه من روحه اي جعل فيه الروح” bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 11: 273; Başka bir yerde ise şu ifadeleri kullanır: “ونفخت فيه من روحي اي جعلت فيه من روحي” bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12: 279. Bu hususun Câhız'da da aynı minvâl üzere ele alındığını görmekteyiz. krş. Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15: 280; Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348 vd..

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 15: 280.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12: 20-21; 17.; 269-270.

yorumda bulunmamaktadır.⁶⁸ Ancak Mâtürîdî'nin, Ashâb-ı Kehf hakkındaki "Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık."⁶⁹ âyetini yorumlarken kullandığı ifadelerden hareketle onun da duyu organlarının ruhları hususunda benzer bir anlayışa yakın durduğu söylenebilir. Zira Mâtürîdî âyeti tefsir ederken; Allah'ın onların işitme duyularının ruhlarını ortadan kaldırdığını fakat hayatlarını devam ettirmelerini sağlayan ruhlarını bedenlerinde bıraktığını ifade etmektedir.⁷⁰

Mâtürîdî, Zümer Sûresi'nin 42. âyetini⁷¹ tefsir ederken ölüm anında ruhun durumunu, nefsi hareket ettiren sebebin uykuda ölümden kaynaklı olarak ortadan kalkmasıyla izah eden İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88), âyeti ölümlerle dirilerin ruhlarının bir araya gelmesinden sonra ölmeyenlerin bedenlerine ruhların geri dönmesi şeklinde anlayan Said bin Cübeyr'in (ö. 95/713) yorumlarını nakletmekte ve onların ifadelerinden âyetin te'viline dair bir şey anlaşamadığını belirtmektedir. Daha sonra âyetin tefsirine ilişkin olarak Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) düşüncelerini aktaran Mâtürîdî, onun açıklamasının âyetin te'viline en yakın görüş olduğunu zikretmektedir. Mâtürîdî'nin aktarımına göre Kelbî'nin mezkûr âyet hakkındaki açıklaması şu şekildedir: "Uyuyan kimse –Allah onun nefsini kendisine döndürünceye kadar ölüdür. Ölüm anında nefsi öldüren şey ise Allah'ın ruhu ve nefsi birlikte kabzetmesidir. Fakat Allah uykuda onu öldüren şeyi ecelin (ölümün) gelmesine kadar salıverir."⁷² Kelbî'nin ifadelerinden ölüm anında ruh ve nefsin birlikte kabzedildiği ve bu sebeple bedeninin hayat ve idrakten yoksun kaldığı sonucu ortaya çıkıyor. Oysa Mâtürîdî'ye göre bedende hayatın ve idrakin sonlanmasının sebebi ruhun kabzedilmesidir. Ruh kabzedilip hayatın son bulmasıyla beraber nefsin bedenle müşterek idraki de nihayete erer. Bedenden ruhun çıkması ve hayatın son bulmasıyla ortadan kalkan şey nefsin idrak yeteneği değil; onun bedenle birlikteki müşterek idrak kabiliyetidir. İşte bu nedenle

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 84-86.

⁶⁹ el-Kehf 18/11.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9: 20. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü maqâlât*'da yer verdiği bilgilere göre; Eş'arî'de Mâtürîdî'ye kısmen benzer bir şekilde ruh ile hayat arasında bağ kurmaktadır. Ancak Mâtürîdî'den farklı olarak Eş'arî insan bedeninde ve azalarının boşluklarında dolaşan ruhu *latîf bir cisim*, hayatı ise *araz* olarak nitelemektedir. Ruh ile gıdalar arasında benzetme yaparak bedende hayatın âdeten ruh ile devam ettiğini söyleyen Eş'arî bu durumu; insan nasıl ki gıda almaksızın hayatını sürdüremezse aynı şekilde ruh bedende olmaksızın da hayatın varlığı devam edemez, şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, insan ruh ile değil hayat ile yaşar. Fakat hayatın devam etmesi için bedeninin, hayatın sebebi olan ruha *mahal* olmaya devam etmesi gerekir. Bu açıklamalardan Eş'arî'nin de ruhu hayatın sebebi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. (bk. İbn Fûrek, *Mücerredü maqâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 267.) Ancak Eş'arî'nin ruh-beden ve hayat arasındaki ilişkiyi incelerken ruhu *latîf bir cisim*, hayatı *araz*, bedeni ise *mahal* olarak nitelemek suretiyle en azından kullandığı terminoloji açısından Mâtürîdî ile arasında belirli farklılıklar olduğu görülmektedir. Şunu da ilâve edelim ki Mâtürîdî, ruh, nefis ve beden kavramlarını incelerken *cevher* ve *araz* kavramlarını kullanmadığı gibi bu kavramlar arasındaki ilişki hakkında da "hal-mahal", "madde-sûret", "mukârenet" ve "hulûl" tarzında nitelemelerde bulunmamaktadır.

⁷¹ "Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında nefislerini alıkoyar. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir."

⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 12: 342.

Kelbî'nin mezkûr açıklamasının da -her ne kadar âyetin te'vîline en yakın görüş olduğunu ifade etse de- Mâtürîdî tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Nitekim o, Kelbî'nin ifadelerine yer verdikten sonra, aslında işin doğrusu şudur, diyerek kendi görüşünü zikretmektedir. Buna göre; "Allah insan bedenlerinde idrak edici nefisler ve bedenlerin kendileriyle hayata kavuştuğu ruhlar yaratmıştır. İnsan bedenleri uyku halinde iken (uykuya dalmadan) önceki durumları gibidir. Onlarda (bedenlerde) ölüm alâmetleri yoktur. *Ancak onlar (uykuda iken) hiçbir şeyi idrak etmezler, işitemezler, göremezler ve hiçbir şeyi akledemezler.* Bununla beraber onlarda hayatın izleri bulunmaktadır. Bu bize göstermektedir ki; uykuda iken insan bedenlerinden kendisiyle eşyanın idrak edildiği şey çıkıp gitmekte; bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey ise bedende kalmaktadır ki o da ruhtur. Nitekim ruh bedenlerden çıktığı zaman artık bedenler (ruh ve nefse sahip olmadan) daha önce buldukları durumda oldukları gibi hiçbir şeyi idrak edemez hâle gelirler. Bu da kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeyin hayat veren şeyden başka bir şey olduğunu göstermektedir."⁷³

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla; ruhun kabzedilmesiyle beraber bedende hayat ve idrak sonlanmaktadır. Ölüm sonrasında bedenden ayrılan nefis varlığını farklı boyutta devam ettirmekte ancak ruhun varlığı son bulmaktadır.

Mâtürîdî'nin kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağını söylemesi ve nefsin uyku anında bedenden ayrılarak -bedenle müşterek idrakinin dışında- (hayal ve rüya âlemi gibi) farklı boyutlarda idrake devam edebildiğinden; bu anlamda nefsin beden, ruh ve ruhun sağladığı hayatiyet olmaksızın acı ve haz duyabilmesinden bahsetmesi ve bu durumun aynı şekilde ölüm sonrasında da sürebileceğini yani beden⁷⁴ haricinde de nefsin lezzet ve elemle baş başa kalabileceğini belirtmesi bu manayı güçlendirmektedir.⁷⁵

Ayrıca Mâtürîdî, nefsin zamanı geldiğinde yeniden inşa edilen bedene iade edileceğini dile getirmektedir.⁷⁶ Bu yönüyle de nefis için bedene iade edilmeksizin bir bekâ öngörüsünde bulunan Meşşâîlerden de ayrılmaktadır. Esasen ruh, nefis ve beden arasındaki ilişkinin geniş bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Nitekim çalışmanın bir sonraki başlığında böyle bir gereklilik göz önüne alınarak ayrıntılı bir şekilde konu üzerinde durulacaktır.⁷⁷

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 12: 342-343. Tercümesine yer verdiğimiz bu ifade de dikkat çeken önemli bir husus da insandaki akletme yeteneğinin nefisle ilişkilendirilmesidir.

⁷⁴ Mâtürîdî, ölümle beraber bedenini idrakten yoksun kaldığını ifade etmekte ve şöyle demektedir: "والميت لا يعلم". bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 237. *Te'vîlât'*ta da ölümden sonra yeniden inşa edilip de nefis kendisine iade edilene kadar bedenini idrak yeteneğinin sonlandığını ifade etmektedir. "لا تترك شيئا" (الأجساد) bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 12: 344.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, XII, 342-344. Kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağı noktasında bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 10: 71.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*, 12: 344.

⁷⁷ Ayrıntı için bk. Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 431; a.mlf., *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 40-47

2. Nefs: İdraki Sağlayan Şey⁷⁸

İmam Mâtürîdî, Allah'ın âdemoğlunda bedenlere hayat veren ruhların yanında bir de "insan bedeninde idraki sağlayan nefsi yarattığını"⁷⁹ belirtmektedir. Buna göre daha önce de açıkladığımız üzere Mâtürîdî'nin sisteminde ruhun yanında bir de nefsin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla Mâtürîdî insan bedeninde görev ve mahiyetleri birbirinden farklı; birbirinin muadili veya müterâdifi olmayan, birbiri ile ilişkili fakat birbirinden ayrı iki şey olarak ruh ve nefsin varlığını kabul etmektedir. Mâtürîdî bu yönüyle ruh ve nefsi eş adlı olarak birbirinin yerine kullanan ilk dönem kelamcılarında ayrılmaktadır.⁸⁰ Buradan hareketle onun ruh ve nefse yüklenen anlamlar itibarıyla da mütekaddimîn dönemi kelamcılarında farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî eserlerinde nefsi hem yalın haliyle hem de farklı tamlamalar içinde zikrederek tarif etmektedir. Nefs-i hafî,⁸¹ Nefs-i zâhire,⁸² nefsi-i derrâke,⁸³ nefsi-i levvâme,⁸⁴ nefsi-i mutmainne,⁸⁵ nefsi-i emmâre,⁸⁶ bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Mâtürîdî nefsi insanın zâtı, kişiliği, insan tabiatı gibi birçok farklı anlamda da kullanmıştır.⁸⁷ Ancak burada konumuz itibarıyla bizi ilgilendiren nefsi; *nefs-i derrâke*dir. Mâtürîdî'ye göre insanda idraki sağlayan bu nefstir. Nitekim Mâtürîdî'nin nefsi kelimesini idrak vasfına vurgu yaparak yalın şekilde kullandığında da yine bu nefisten bahsettiği anlaşılmaktadır. Kezâ yalın halde kullanılan ve idrak özelliğine dikkat çekilen nefsi ile nefsi-i derrâke için yapılan tarifler birbiriyle uyum halindedir.⁸⁸ Diğerleri ise nefsin farklı halleri veya özellikleri gibidir. Fakat nefsin asıl özelliği ondaki idrak vasfı ve bedendeki akletme ve duyumsama faaliyetlerini yürütmesidir. Nitekim Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de "İnsan nedir?" sorusunu sormuş ve bu soruya verdiği cevapta insanı; "İdrak eden (lüm)lü canlıdır" şeklinde tanımlayarak onun idrak etme ve ölümlülük vasıflarına dikkat çekmiştir. Yani insanı idrak etme özelliğinden yola çıkarak

⁷⁸ İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden hareketle nefsi için "İdraki sağlayan şey" tanımını yaptık. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Mâtürîdî nefsin idrak fonksiyonunu salt duyularla sınırlamamaktadır. O, buradaki idraki hem duyular hem de akılla ilişkilendirmektedir. Bu anlamda nefsi hem duyu idrakinin hem de akletmenin sebebi sayılmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342-343. Ayrıca burada Mâtürîdî açısından idrakin "Bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak." manasına geldiğini belirtmek gerekir. "وأما الإذراك إنما هو معنى الوُفوف على خُذود الشيء" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 127.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342.

⁸⁰ Her iki kavramı birbirinin yerine de kullanmaktadır. Ancak metindeki kullanımdan hareketle nefsi ruhu ya da ruhla nefsi kastettiğini anlamak mümkündür. Meselâ "ruhanî ve cesedanî hayat" ifadelerinden burada onun ruh kavramı ile nefsi kastettiğini anlıyoruz. Çünkü onun sisteminde ruhun cesetten ayrı olduğu bir hayat, nefsin faal olup ruhun kabzedildiği bir hayattır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 151-153.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 161.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 344.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 10: 71; 12: 344.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 283.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 202-203.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 322.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 377.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342; 17: 308.

tanımlamıştır. İnsandaki idrakin kaynağı ise nefis-i derrâkedir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin nefse dair görüşleri *nefs-i derrâke* bağlamında incelenmiştir.

Peki, nefis-i derrâke ne demektir? Mâtürîdî, Allah'ın bedenlerde; onlara hayat veren şeyin; yani ruhun dışında idraki sağlayan başka bir sebep yarattığını dile getirmektedir. Beden, ruh ile hayat bulurken nefisle idrak yeteneğine kavuşmaktadır. Yani bedende var olan hayat ve idrakin kaynakları birbirinden farklı şeylerdir. İşte *nefs-i derrâke*; Allah'ın bedenlerde yarattığı *kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeydir*.⁸⁹ Ruhun üflenmesiyle beraber beden hayata kavuşmaktadır. İnsanın idrak yeteneğine kavuşmasının ise hayata erişmesinden daha sonra gerçekleştiği ya da hayata erişmeyi sağlayan ruhla birlikte etkin duruma geldiği anlaşılmaktadır. Ancak Mâtürîdî, nefsin bedenle birlikte yaratılıp yaratılmadığına ya da ne zaman bedene dâhil olduğuna ve insan varlığının hangi devrede idrak yeteneği ile donatıldığına ilişkin kesin bir açıklama yapmamaktadır. Bununla beraber nefsin insan bedeninde emanet olduğunu, insanın kendisinin nefsin var edilmesinde bir pay sahibi olmadığını ve insan varlığının başlangıcında henüz idraki sağlayan nefsin bedende bulunmadığını belirtmektedir.⁹⁰ Mâtürîdî'nin bunu açıkça zikretmesi de onun ifadelerinden insan bedeninde yer alan ruh ve nefis arasında ontolojik açıdan olmasa bile fonksiyonlarının icrası bakımından öncelik sonralık şeklinde bir alâka kurduğu söylenebilir. Öte yandan Mâtürîdî'nin insanın yaratılışının başlangıcında nefsin olmadığına ve nefsin bedenle birlikte ancak ruhun varlığından sonra idrake başlayabileceğine dair ifadeleri de nefsin bedende ruh ile eş zamanlı olarak var edildiğinin düşünülebilmesine kapı aralamaktadır. Çünkü Mâtürîdî ruha dair yaptığı tanımların birinde onu "*sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey*" şeklinde tarif ederek; ruhun hayatiyet sağladığını söylediği iki şeyden birincisinin bedenler diğerinin ise sûretler olduğuna dikkat çekmiştir.⁹¹ Şayet sûretlerden maksat nefisler ise o zaman bu ifadeyi ruh ve nefsin bedende, beden inşâsından sonraki bir zamanda ve birlikte bedene dâhil oldukları şeklinde anlayabiliriz. Yani ruh ve nefis bedende birlikte yaratılırlar, ruh sağladığı hayatiyet ile hem beden inşâsını icrasında hem de nefsin bedendeki ameliyesini gerçekleştirmesinde bir araç, alet görevini üstlenmiş olur.⁹² Ruh ve nefsin bedene nispetle sonralığını savunan Mâtürîdî bu yönüyle, nefsin bedenle birlikte ve eş zamanlı bir şekilde var olduğu görüşündeki Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinden farklı düşünmektedir.⁹³ Meselâ Aristo nefse (ruha) ne önce ne

⁸⁹ "ما به يدرك الأشياء" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342.

⁹⁰ "أن انفسهم في ابدانهم ليست لهم بل عارية في ابدانهم وأمانة إذ لم يكن منهم صنع في الابتداء" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16: 315.

⁹¹ Sûretler hakkında ayrıntı için bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

⁹² Alet ve araç kavramları bize aittir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mâtürîdî ruh için bu kavramları kullanmamaktadır.

⁹³ Biz Mâtürîdî'nin ruh ve nefis telakkisinin felsefi temelleri olduğunu, onun eserlerinde ismen atıfta bulunduğu Aristo'yu ve felsefesini direkt ya da Fârâbî veya Câhız üzerinden okuduğunu ve onun görüşlerinden haberdar olduğunu düşünüyoruz. (Mâtürîdî'nin yaptığı atıflar için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 224, 231.) Ayrıca Mâtürîdî'nin bazı filozoflara ait olduğunu söyleyerek naklettiği felsefecilerin nefis görüşü Fârâbî'nin ruh düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 279-281. Bunun yanında müttekaddim kelâmının erken

de sonra bedenden ayrı bir hayat hakkı tanımaktadır. Nefs, cisim olmamakla birlikte yine de onun bedenden ayrı bir varlığa sahip olması söz konusu değildir.⁹⁴ Fârâbî ve İbn Sînâ ise bilkuvveden bilfiile geçişi daha sonra da olsa nefsin varoluşunun bedenle eş zamanlı olduğunu düşünmektedirler.⁹⁵ Burada Aristo ve diğerleri açısından değil ama Mâtürîdî açısından muğlak kalan ve cevap aranması gereken fakat kesin bir cevabı da olmayan bir soru vardır ki o da şudur: “Nefs başlangıçta bedende bulunmadığına ve sonradan ruhun yaratılmasıyla bedene dâhil olduğuna göre aradaki zamanda nefsin konumunu ve durumunu nasıl açıklayabiliriz? Maalesef elimize ulaşan eserlerindeki bilgilerden hareketle Mâtürîdî açısından bu soruyu yanıtlayabilmek zor görünmektedir. Çünkü Mâtürîdî nefsin bedene önceliğinin bulunup bulunmadığına ya da varsa bedenden önceki durumuna ilişkin bir açıklama yapmaz. Onun açısından kesin olan nefsin sonradan bedene dâhil olduğu, eklemeli olduğu hususudur. Muhtemelen o takip ettiği sistemin bir gereği olarak hakkında nass olmayan bu hususta susmayı ve fikir belirtmemeyi tercih etmiştir. Mâtürîdî'nin böyle bir sonuca ulaşmasında; onun ruhun bedene olan sonralığını ifade eden hadisleri⁹⁶ göz önünde bulundurarak sistemini buna göre kurduğu da düşünülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, insan bedeninde ruh ve nefsin ayrı ayrı görevleri vardır. Ruh, - daha önce de ifade ettiğimiz üzere- bedende hayatiyeti sağlamakta yani insan bedeni ruh ile hayat bulmaktadır. Ruh bedende olduğu müddetçe insanda hayat vasfı devam etmekte; vücut ve organları tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Hayata ruh ile erişen beden idrak yeteneği için başka bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. İnsan varlığının biyolojik canlılığa ve hayata sahip olmasıyla bedende idraki sağlayan şey; nefis ortaya çık(arıl)maktadır. Nefs, insanın kendisini, çevresini ve eşyayı idrak etmesini sağlayan şeydir. Dolayısıyla insanın idrak fonksiyonunu icra edebilmesi için idrak edici nefsinin yani nefis-i derrâkenin bulunması şarttır. Nefsin bedende varoluşu ve idrake başlaması meselesinde Mâtürîdî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı düşündüğünü söylemiştik. Ancak ruhun hayatı sağlaması ve nefsin ruhun canlılığını kullanarak bedende idrak faaliyetini yürütmesi ameliyesinde Mâtürîdî ve İbn Sînâ aynı görüşü paylaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bedende ruh ve canlılık olmadan nefsin bedenle müşterek idrak faaliyetine girişmesi olanaksızdır. İbn Sînâ'ya göre ise beden canlılığını sağlayan ruh, nefsin bineğidir. Ruh mizacı gereği nefsin güçlerini beden her tarafına taşımaktadır.⁹⁷ Mâtürîdî ruh için latîf bir cisim tanımı yapmaz ancak ona göre de ruh, İbn Sînâ'nın tarif ettiği gibi beden her tarafına yayılarak vücutta ve

döneminde yaşamasına rağmen İbn Sînâ gibi mufassal olmasa da ana hatlarıyla benzer bir nefis ve ruh telakkisine sahip olduğunu ve bunun izlerinin çalışmalarına bir şekilde yansıdığını tespit etmekteyiz. Bu anlamda yapacağımız karşılaştırmaları Mâtürîdî ile Meşşâî geleneğinin -özellikle de İbn Sînâ'nun- ruh ve nefis görüşlerinin benzer ve farklı yönlerini gözler önüne sermesi bakımından kıymetli buluyoruz.

⁹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 87.

⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye* (Haydarabad: yy., 1346), 5; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 162; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 85-86; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 83-84.

⁹⁶ Buhari, “Kader”, 1, “Bed’ü'l-Halk”, 6, “Enbiyâ”, 1, “Tevhîd”, 28; Müslim, “Kader”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17.

⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 232; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107.

organlarda canlılığın devamını ve fonksiyonların icrasını sağlamaktadır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî ve İbn Sînâ ruh ve nefsi -varoluşları ve idrake başlamaları açısından farklılıklar olsa da- mahiyet ve görevleri itibarıyla aynı şekilde anlamışlardır. Şu kadar var ki henüz kavramların tam olarak oturmadığı bir dönemde yaşayan Mâtürîdî ruh ve nefis hakkında İbn Sînâ gibi ayrıntılı ve sistematik açıklamalar yapmamıştır.⁹⁸ Hatta tespit ettiğimiz kadarıyla yaygın bir kullanıma sahip olmayan nefsi-i derrâke kavramı her iki düşünürün de kullandığı ortak bir terimdir. Çünkü felsefe ve kelâm geleneğinde insan nefsi/insânî nefis için daha çok nefsi-i müdrike ve nefsi-i nâtika kavramı kullanılmıştır.⁹⁹ Ancak Mâtürîdî bunun yerine nefsi-i derrâke ifadesini tercih etmiştir. İbn Sînâ ise insânî nefis, nefsi-i müdrike, nefsi-i nâtika gibi kavramların yanında *eş-Şifâ*'nın ilâhiyat bölümünde birden fazla yerde insânî nefsi ifade etmek üzere *nefs-i derrâke* terimini istimal etmiştir.¹⁰⁰ Bu da bize İmam Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefis ve ruh görüşleri arasında sistemsel benzerliğin yanında kavramsal yakınlığın da bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan bu durum İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eser ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olduğu hususunda kuvvetli bir kanaatin oluşmasına da sebebiyet vermektedir.¹⁰¹

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de idraki şöyle tarif eder: "İdrak, bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak manasına gelir."¹⁰² Tariften sonra kurduğu cümleler ise onun idrakin mahiyetiyle ilgili düşünceleri hakkında bize fikir verir: "Görmez misin ki gölge görülebilen bir şeydir, fakat onun idrak edilmesi ancak güneş sayesinde olmaktadır. Böyle olmasaydı; Güneşin batması durumunda da daha önce olduğu gibi görünmesi gerekirdi."¹⁰³ Burada dikkat çekilen şey; idrak edenden, idrak edilenin mahiyeti veya konumundan ya da hariçî faktörlerden kaynaklanan etkenler nedeniyle idrakin etkilenebileceği ve bunun yanlış algılamaya da sebebiyet verebileceği hususudur. Bu noktada ise idrak sapmalarını ortadan kaldıracak başka sebeplerin devreye girmesine ihtiyaç duyulabilmektedir. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de idrak ve Güneş arasında kurduğu

⁹⁸ Burada kavramsal yakınlık da dikkate alınarak İbn Sînâ üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Fakat bu durum Mâtürîdî'nin görüşlerinin diğer İslâm filozoflarıyla değil de sadece İbn Sînâ ile benzerlik taşıdığı anlamına gelmemektedir.

⁹⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Nefs", *et-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Sıddık el-Miñşâvî (Kahire: Dârü'l-Fazilet, 2015), 203-205; Muhammed Hâmid et-Tehânevî, "Nefs", *Keşşâfü işlâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*, nşr. Refik el-Acem-Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2: 1713-1720.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati-Saïd Zâhid (Kahire: yy., 1960), 236-237.

¹⁰¹ Robert Wisnovsky'e göre Mâtürîdî'nin, bilgi kuramı, varlık-mahiyet ayrımı, sıfatlar gibi bazı konularda İbn Sînâ'yı yönlendirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yine ona göre İbn Sînâ, ya *Kitâbü't-Tevhîd*'i okuyarak veya Hanefî fakihî İsmâil Zâhid (ö. 402) gibi bazı hocaları vasıtasıyla ya da başka bir şekilde Mâtürîdî'nin görüşlerine vâkıftır. bk. Robert Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), 66-67, 78-79; Ayrıca Wisnovsky hestiyet, şey'iyet gibi birtakım kavramların kullanımında da İbn Sînâ'nın Mâtürîdî'den etkilendiğini belirtmektedir. bk. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyet Kavramı Üzerine Notlar", trc. Arzu Meral, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), 97-98. Hestiyet kavramı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 12, 44, 45, 67, 123, 162, 271.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 127.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 127.

bu ilişkinin bir benzerini *Te'vilât*'ta nefsin idraki ve akıl arasında kurmaktadır.¹⁰⁴ Nefis ve akıl arasındaki bu ilişki bize nefsin temyiz ve idrak fonksiyonunun keyfiyeti konusunda bilgi vermektedir. Mâtürîdî, Allah'ın insanda lezzetleri ve şehvetleri idrak eden nefisle beraber işlerin âkabetini ve sonunu düşünebilen bir akıl yarattığını, aklın uyanıklık ve görme açısından daha yetkin bir konuma geçirildiğini söylemektedir.¹⁰⁵ Ona göre, nefis karşısında hazır bulunan faydalı ya da zararlı şeyleri idrak etme ve bilme özelliğine sahiptir. Yani nefis iyi ile kötüyü birbirinden temyiz ve tefrik edebilir. Ancak nefis hem (başka etkenler sebebiyle) idrak ve temyiz ettiği şeylerden iyi olanın yerine kötü olana yönelebilir hem de gaybî şeyleri idrak edemez. Çünkü bunlar tefekkür ve nazarla bilinebilir.¹⁰⁶ Tefekkür ve nazar ise nefsin değil; aklın yetkinlik alanındadır. İşte burada akıl, güneşin görevini üstlenmektedir. Yani akıl, nefse idraki dışında kalan ya da idrakte zorlandığı şeylerde yol göstermekte dolayısıyla nefsin algılamadaki yanlışlarını azaltmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî daha sonra İbn Sînâ'nın da dikkat çekeceği gibi aklı ve akletme yeteneğini nefisle ilişkilendirmektedir. İbn Sînâ'da olduğu kadar keskin çizgilerle olmasa da yani aklı açıkça nefsin güçleri arasında saymasa da akletmek için nefse ihtiyaç olduğunu ve nefis bedenden ayrıldıktan sonra insan bedeninin duyularından ve akletme özelliğinden mahrum kaldığını ifade etmektedir.¹⁰⁷

Daha önce de ifade edildiği üzere Mâtürîdî, "Allah, (ölen) insanların canlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır..."¹⁰⁸ âyetini tefsir ederken nefis ve ruhun görevlerini beyan etmekte ve onların bedenle ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını açıklamaktadır. Buna göre; uyuyan kimseden nefis çıkmakta, ruh ise bedende kalmaktadır. Hayatın kaynağı olan ruh, bedende bulunmaya devam ettiğinden uykudaki insanda hayatın varlığı devam etmektedir. Ancak idrakin kaynağı olan nefis, uyku anında bedenden çıkarıldığı için, uykudaki insanın nesnelere idrak etme ve çevresinde olup biteni algılama özelliği uyku süresince ortadan kalkmaktadır. Uykuda nefis bedenden ayrılırken, ruh bedenle mukayyet olmaya ve ona hayat vermeye devam etmektedir. Allah, ölüm anında ruhu kabzettiğinde onunla beraber idrak edici nefis de ortadan kalkmakta yani onun bedende varlığı sonlanmakta; böylece insan bedeni hem idrakten hem de canlılıktan yoksun bir hale gelmektedir. Dolayısıyla insana canlılık veren şey ile eşyanın kendisiyle idrak edildiği şey birbirinden farklıdır.¹⁰⁹

Ebü'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) mezkûr âyeti yorumlarken Mâtürîdî ile benzer açıklamalar yapmaktadır. Ona göre, insanda iki nefis bulunmaktadır. Bunlardan birincisi hayat nefsidir ki insana hayat ve hareket sağlar ve ölüm anında insandan ayrılır. Bu nefsin insandan ayrılmasıyla diğer nefis de insanı terk eder.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 307.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 308.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 203.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, (Tahran: yy., 1423), 207, 210; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 58.

¹⁰⁸ ez-Zümer 39/42.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12: 342-343.

Yani ölümle iki nefis de insandan ayrılmış olur. Neseffî'nin hayat nefsi dediği bu birinci nefsin işlevi ile Mâtürîdî'nin ruh hakkında söyledikleri birbiriyle uyum halindedir. Neseffî'ye göre ikinci nefis ise temyîz nefsidir ki işte uykuda alıkonulan nefis de budur.¹¹⁰ Neseffî'nin temyiz nefsi (*nefsü't-temyîz*) diye isimlendirdiği bu son nefis ise İmam Mâtürîdî'nin nefis-i derrâke diye isimlendirdiği nefsin karşılığı olmalıdır.

Özetlemek gerekirse; ruh ile hayata, nefis-i derrâke ile idrake kavuşan insan bedeninden ruhun ayrılmasıyla birlikte hayat son bulmakta ve ruhun ayrılmasıyla idraki sağlayan nefsin bedendeki varlığı da sona ermektedir. Yani ruh kabzedilince nefis de bedeni terk etmekte ve beden hayat fonksiyonları ile birlikte idrak kabiliyetini de yitirmektedir. Ancak bedenle müşterek idraki sonlanan nefsin beden ölümünden sonra da idrak kabiliyeti var olmaya devam etmektedir. Bize göre; günümüzde bir şekilde bitkisel hayata giren insanların durumu da buna benzemektedir. Onların bedenleri de ruh ve hayat sahibi olarak hayatîyetlerini sürdürürken; muhtemelen idraki sağlayan şeyden mahrum kalmaktadırlar. Yine bir şekilde normal hayata döndüklerinde ise idrak fonksiyonları da geri dönmektedir. Beden, ruh ve hayat sahibi olarak uyanık oldukça nefis sayesinde idrake mazhar olmaktadır. Uyku anında ise beden hayata mazhar fakat idrakten yoksundur. İbn Sînâ ise uykuda da nefsin bedende idrak etmeye devam ettiğini söylemektedir. Ona göre uyku anında nefsin idrakinin yoğunluğu ve dozajı azalmakla beraber yine de nefis bedende idrak ameliyesini sürdürmektedir.¹¹¹ Aristo ise uykuyu duyumun yokluğu şeklinde tanımlamaktadır.¹¹² Buna göre Aristo uykuda nefsin (ruh) idrakten tamamen yoksun kaldığını; İbn Sînâ uyku anında nefsin bedende kısmî bir idrak faaliyeti yürüttüğünü; Mâtürîdî ise nefsin uyku sırasında beden dışında kısıtlama olmaksızın idrake mazhar kılındığını düşünmektedir. Mâtürîdî'ye göre nefis sadece uyanıklık halinde bedenle müşterek idrak faaliyetini yürütmektedir. Nefis bedende tutan şey ondaki hayat ve uyanıklıktır. Ancak nefsin idraki bedenle sınırlı değildir. Uyku halinde beden idrakten yoksun kalırken nefis farklı ve uzak boyutlarda idrake mazhar olabilmektedir. Uykuda beden, etrafında olup bitenden habersizken; nefis çok farklı sahalarda idrak faaliyetini devam ettirebilmektedir. Çünkü nefis beden dışında olduğu zamanda da elem, lezzet ve şehvetle karşı karşıyadır. Bundan dolayı kabir azabı ile baş başa kalacak olan da kabzedilen ruh değil, muhtemelen ölüm sonrasında da idrake, haz ve acıya muhatap kılınacak olan nefistir.

Peki, ölümle birlikte bedenden çıkarılan ve ondan ayrılan nefsin durumu ve ölüm sonrasında bedenle ilişkisi hakkında ne söylenebilir? Mâtürîdî'nin ifadelerinden bedenden çıkarılan nefsin hâli üzere kalacağı ve bu bekleyişin bedenlerin yeniden inşâ edilip nefislerin onlara iade edilme zamanına kadar süreceğini düşündüğü

¹¹⁰ Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *Medârikü't-tenzîl ve Hâkâiku't-te'vîl*, nşr. Yusuf Ali Bedevî, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011), 3: 182-183.

¹¹¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1972), 83.

¹¹² İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye), 2015, 127-128.

anlaşılmaktadır.¹¹³ Nefsin bedende varoluşu ve uykudaki idrakinin dışında diğer önemli nokta ise nefsin bekâsı problemidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre gayr-i cismânî bir cevher olan nefis, beden ölümünden sonra artık bekâ vasfına erişecektir. Nefsin bekâyâ kavuşmasını mutlak mutluluk şeklinde yorumlayan Fârâbî, başlangıçta bekâ özelliği olmayan nefsin bunu sonradan kazanacağını söylemektedir. Ancak ona göre nazârî ve amelî akıl güçlerinin hiçbirinde yetkinleşemeyen nefisler için ölüm bekânın değil yok oluşun habercisidir. Bedende iken bilkuvvelikten çıkıp bilfiillîğe erişen nefisler (ölümle) ise bedenden ayrıldıktan (müfârak olduktan) sonra artık bedene ihtiyaç duymaksızın ebediyen mutlu olacaklardır.¹¹⁴ Mâtürîdî'nin kendisi her ne kadar nefsi gayr-i cismânî bir cevher şeklinde tanımlamasa da beden ve ruhun ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettireceğini düşünüyor olmasından hareketle onun da nefsi gayr-i cismânî bir şey olarak algıladığını ve bekâsına hükmettiğini söyleyebiliriz. Şurası da muhakkak ki Mâtürîdî, nefsin daha sonra bedene iade edileceğini kesin bir şekilde dile getirmektedir. Ancak bu bedenin bozulan dünyevî beden mi yoksa ondan farklı bir beden mi olacağı konusunda yorum yapmamaktadır. İbn Sînâ ise bu konuda bir yönüyle Fârâbî'ye bir yönüyle de Mâtürîdî'ye yakın bir açıklama yapmaktadır. Ona göre bekâsını kazanan nefsin ölümden sonra artık bedene ihtiyacı kalmayacaktır. Nefs ölümden sonra artık dünyevî bir bedenle birleşmez. Nefsin semâvî bir bedenle birleşip birleşmeyeceği hakkında bir şey söyleyemeyiz ancak bunu imkânsız olarak da göremeyiz. Yani İbn Sînâ bekâsını kazanan nefsin semâvî bir bedenle birleşme olasılığı için açık kapı bırakmıştır.¹¹⁵

3. Beden: İnsanın Görünen Boyutu

Mâtürîdî'ye göre insan o kadar güzel bir şekilde yaratılmıştır ki; hiçbir insan kendi sûretini bırakıp da insan dışında başka bir varlığın şekline girerek hayatını sürdürmek istemez. Çünkü insan, görünüşü itibarıyla de en güzel tarzda yaratılmıştır.¹¹⁶

Allah, insan bedenini hikmetin ya da insanoğlunun maslahatlarının gerektirdiği özelliklerle şekillendirmiştir.¹¹⁷ İnsan bedeni Sâni'inin mârifetine delâlet etmektedir. Allah insanın hem görünen hem de görünmeyen boyutunu insanlık manasını gerçekleştirecek ve yaratıcısının varlık bilgisine ulaşacak mahiyette yaratmıştır. Bunun için insanın görünmeyen boyutunda var edilen manevî özelliklerin yanında; onun görünen boyutu olan bedeninde de bu gayeye erişmesini sağlayacak organlar ve duyu organları yaratılmıştır.¹¹⁸ Bedenin görünmeyen boyutunda bulunan ruh, nefis ve akıl gibi gözle görünmeyen şeylerle; beden dış yüzündeki eller, ayaklar, gözler, kulaklar ve duyu organlarının sağladığı veriler birbiriyle etkileşim ve iletişim halindedir. Dolayısıyla insan, söz konusu edilen tüm

¹¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 12, 342-345.

¹¹⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, 55; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 39.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-mübâhasât*, 352-355; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 105-106.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 92, 264.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 91.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 91.

bu manevî ve maddî özellikleriyle birlikte insandır. Beden ise insanlık manasını gerçekleştirmek üzere kendisine verilen bu hususiyetlerin tamamının ortak adıdır. Ne bu özelliklerden biri ne de bedenın görünen ya da görünmeyen boyutu tek başına insan adını almaya uygundur. Bu nedenle insanı sadece sahip olduğu manevî veya maddî bir parçasından ya da onun dış görünüşünden veya iç dünyasından referans alarak tanımlamak doğru değildir. Mâtürîdî her ne kadar bedeni mahal veya kap olarak nitelemese de, insanın yukarıda sayılan tüm özelliklerinin insan bedeninde var edildiğini; bedenın hayatiyetini sürdürmesinde, idrak faaliyetini yürütmesinde, düşünmesinde ya da başka bir fonksiyonunu icra etmesinde; yani bedenle birlikte insanıyet manasını gerçekleştirmede bütün bu unsurların pay sahibi olduğunu ve hepsinin bir şekilde bedendeki varlığına ya da konumuna nispetle tanımlandığını vurgulamaktadır. Bu ifadeden insanın bedeninden hareketle tarif edilmesi gerektiği gibi bir anlam da çıkmamalıdır. Bununla kastedilen şey; kalp, akıl, ruh, nefis, el, ayak, göz, kulak ve duyu organları gibi insanın sahip olduğu tüm özellik ve organların görünen boyutunun beden olduğudur. İnsaniyet anlamı insanın görünen ve görünmeyen boyutunda; maddî, bedenî ve manevî hususiyetlerinin müşterekliğinde tezahür etmektedir. Çünkü insan sadece bedenden ibaret değildir. Aksine o görünen ve görünmeyen boyutuyla çok daha kompleks bir varlıktır.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ta yapmış olduğu "İnsan müşahede ettiğimizdir."¹¹⁹ şeklindeki insan tanımından yola çıkarak -ilk bakışta- onun insanı dış dünyadaki gerçekliğinden yani onun görünen boyutu olan bedeninden hareketle tanımladığı söylenebilir. Ancak Mâtürîdî'nin insan görüşüne bütüncül olarak bakıldığında onun insanı sadece bedenden ibaret saymadığı ve insan varlığının görünen boyutunun arkasındaki karmaşık yapıyı da inceleme konusu yaptığı görülecektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin tarifte kullandığı bu ifade her düşünce seviyesinden insanın kendi insan tanımını içinde bulabileceği veya kendisini tanımlamada kullanabileceği bir niteliktedir.

"İnsan müşahede ettiğimizdir" yaklaşımı yoğun bir dinî ve felsefî birikimden süzölmüş olan bir öz cümledir. Çünkü Mâtürîdî insana, insanın özüne, neye insan denileceğine, insanın görünen ve görünmeyen aza ve özelliklerinden ve bunlar üzerine yapılan tartışmalardan haberdardır. Nitekim Mâtürîdî insanı *düşünen, konuşan ve ölümlü* vasıflarından hareketle de tanımlamıştır.¹²⁰ Ancak o, mezkûr ve mâruf tanımların yanı sıra insanı realitesinden, görünen boyutundan hareketle ve herkesin anlayacağı bir şekilde tarif etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu sebeple olsa gerek; Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta insanın Nazzâm'ın iddia ettiği gibi "insanda bulunan latîf farklı bir cisim" olmadığını ve Nâşî'nin (ö. 293/906) savunduğu gibi "basît bir cevher" şeklinde de tanımlanamayacağını söyleyerek onlara itiraz etmektedir.¹²¹

"İnsan müşahede ettiğimizdir" şeklindeki tanımın bir diğer hususiyeti de bu tarifin duyu bilgisinin yanında vahye dayanıyor olmasıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye

¹¹⁹ "إن الإنسان هو ما نشاهده" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68, 89.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

göre “Ey insanlar Rabbinize kulluk edin”¹²² gibi âyetler insanın görülen varlık olduğuna delâlet etmektedir. Zira her insan kendisinde basît bir cevher veya başka bir cisim olduğunu bilemez, ancak bu ve buna benzer âyetlerdeki hitabın kendisine yönelik olduğunu anlar. İşte insan nev’inin her birinde aynı olan bu durumun delâletiyle insanla kastedilenin müşahede ettiğimiz olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.¹²³ Beden insanın görünen boyutudur. Bu anlamda insanın bedeni onun elbisesi gibidir. Her insanın kendine has giyim kuşam tarzı vardır. Aynı şekilde her insanın dışa akseden bir görüntüsü vardır. Elbiseler aynı olsa bile içindeki insanlar birbirinden farklıdır. Ancak görünen şey elbise ve beden olmakta yani içindekini kendisine göre algılatma ve tanımlatmada ortaktır. İşte insan bedeni onun görünen boyutudur fakat insan sadece elbiseden ve bedenden ibaret de değildir.

Sonuç Yerine: İndirgemeci ve Parçacı Yaklaşımların Reddi

İmam Mâtürîdî, insan görüşü ile iki karşıt tasavvurun arasında ve hemen orta yerde durmaktadır. İslâm kelâmının erken dönemlerinden itibaren insanın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda iki rakip tasavvur ön plana çıkmıştır.¹²⁴ Nazzâm ile başlayan Mu’tezilî geleneğe insan ruhtan ibaret kabul edilmiş, bedene ise ruha aracılık etmekten öte bir anlam yüklenmemiştir. Ebü’l-Hüzeyl’le (ö. 227/841) başlayan ve Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024) ile zirveye ulaşan bir diğer Mu’tezilî ekolde ise insan bedenden ibaret sayılmış; ruh ise eylemleri yönlendirmede etkisi olmayan bir esinti mesabesinde kalmıştır. İmam Mâtürîdî ise “insan müşahede ettiğimizdir” diyerek onun görünen ve görünmeyen boyutu ile bir bütün olduğunu ve insanın sadece beden ya da sadece ruhtan ibaret olmadığını vurgulamıştır.¹²⁵

Eş’arî *Makâlât’* ta insanların insanın mahiyeti konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmiş ve bu hususta birbirinden farklı, indirgemeci ve parçacı sayılabilecek birçok görüş nakletmiştir.¹²⁶ Meselâ Nazzâm’a göre insan ruhtur. Ancak ruh beden ile iç içe geçmiş ve ona karışmıştır. Beden onun için bir âfet, bir hapis ve baskıdan ibarettir.¹²⁷ Yine o nefisle bir kabul ettiği ruhun cisim ve hayatın kaynağı olduğunu söylemiştir.¹²⁸ Yukarıda Mâtürîdî’nin mezkûr görüşü sebebiyle Nazzâm’a karşı çıktığını ve onu eleştirdiğini ifade etmiştik.¹²⁹ Mâtürîdî’nin Nazzâm’a yönelttiği bu eleştirinin iki sebebi olmalıdır. Birincisi, onun Nazzâm’ın ruh telakkisini kabul etmemesidir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz üzere her iki düşünürün ruh ve nefis

¹²² el-Bakara 2/21.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15: 102.

¹²⁴ Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1419/1998), 198; Yunus Cengiz, “Mu’tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15: 102.

¹²⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 329-333.

¹²⁷ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 331.

¹²⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 333.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 15: 102.

telakkileri birbirinden farklıdır. İkincisi ise Nazzâm'ın insanı diğer aza ve özelliklerinden sarfınazar ederek ve ruha indirgeyerek tanımlamasıdır. Yani Mâtürîdî bütün aza ve özellikleriyle kompleks bir yapı olan insanın diğer tüm özelliklerinin ve sahip olduğu şeylerin bir yana bırakılarak onun sadece kendisinde var olduğu söylenen latîf bir cisimle özdeşleştirilmesine ve geriye kalanının ihmal edilmesine karşı çıkmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre insan iki eli, iki ayağı olan, görünen kişidir. İnsanı bedene indirgeyen Ebül'l-Hüzeyl saç ve tırnakları da bu bedenini yani insan tanımının dışında bırakıyordu.¹³⁰ Mâtürîdî'nin kendisinden çokça nakiller yaptığı kişiler arasında yer alan Ebû Bekir el-Esamm' da (ö. 200/816) insanı kendisinden sonra gelen Ebü'l-Hüzeyl'e benzer şekilde "görülen şey" diye tarif etmiştir. Ama hemen arkasından bu insan tanımına "o ruhu olmayan bir şeydir, o cevherdir" şeklinde bir açıklama eklemiştir.¹³¹ Son iki tanımın ortak yönü Nazzâm'ın aksine insanı ruha değil bedene indirgemeleridir. Burada Mâtürîdî de Ebü'l-Hüzeyl ve Esamm gibi insanı görünen boyutundan yani bedeninden referansla tanımladığı halde aynı eleştirilerin neden ona da yöneltilmediği şeklinde bir itiraz yükselebilir. Ancak bir önceki başlıkta bu hususta yaptığımız açıklamalar mevâm ve mezkûr böyle bir itirazın yersiz olacağını ortaya koymuştur. Çünkü Mâtürîdî insanı sadece görünen bedenden ibaret saymaz, bedenini görünmeyen boyutunu dışlamaz ve onu bedene indirgemez. Onun ruh sahibi canlı, ölümlü, nefis sahibi, idrak eden, akıllı, düşünen, konuşan bir varlık olduğunu söyler.¹³² Bunun yanında da insanı, insan yapan bütün özelliklere; onun dış dünyadaki realitesine, görünen boyutuna ve herkesin ortak algısına vurgu yapacak şekilde yani hem bir entelektüelin hem de sıradan bir insanın kendine pay çıkaracağı bir tanımla "insan müşahede ettiğimizdir" der¹³³ ve bununla ilâhî otoritenin de insanı bir bütün olarak görüyor olduğuna atıfta bulunur. İnsan ne sadece ruh ve nefis ne de sadece bedendir. O, insanı insan yapan bütün özellikleriyle insandır. İlahî vahiy de onu ve insan nev'ini "Ey İnsanlar"¹³⁴ diyerek muhatap almış, realitesine, onun görünen boyutuna seslenmiş fakat perde arkasında bütün yönleriyle onu o yapan ve insanlık manasına dâhil olan hiçbir şeyi de inkâr etmemiştir.¹³⁵

O hâlde Mâtürîdî'ye göre insan, hayat veren ruhuyla, idrak eden, düşünen, akleden nefsiyle ve bütün bu özelliklerin görünen boyutu olan bedeniyle bir bütün olarak insandır ve o ölümlü bir canlıdır.

Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-Mübîn fi şerhi me'ânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü. Trc. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

¹³⁰ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 329.

¹³¹ Eş'arî, *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 329.

¹³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 68, 89.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

¹³⁴ el-Bakara 2/21.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 102.

- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Trc. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhir Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Nşr. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız*. Nşr. Abdusselam Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964.
- Câlinûs. *Resâilü'l-Câlinûs*. Nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve Nuşûs fî'l-Felsefeti ve'l-'ulûm inde'l-Arab İçinde. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.
- Cengiz, Yunus. "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. "Nefs", *et-Ta'rîfât*. Nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 2015.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr. *Maqâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*. Haydarabad: yy., 1346.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Maqâlât er-Reff'a fî Usûli 'ilm et-Tabî'a "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı"*, nşr. ve trc. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, 15/6 (1951): 81-122.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maqâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb ez-Zura'î ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *er-Rûh fî'l-kelâm alâ ervâhi'l-emvât ve'l-ihyâ*. Nşr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1432.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *eş-Şifâ, en-Nefs*. Nşr. Georges Chehata Anawati-Saîd Zâyd. Kahire: yy., 1975.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. Nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyd. Kahire: yy., 1960.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *et-Ta'likât*. Nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1972.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *Kitâbü'l-mübâhasât*. Nşr. Muhsin Bîdârfer. Tahran: yy., 1423.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1382/1962.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. Nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.
- Koçar, Musa. "Mâtürîdî'nin Kur'an'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar". *SDÜİFD* 16/1 (2006): 57-69.
- Kutluer, İlhan. "Câlinûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 32-34. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Macit, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları". *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 59-83.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Çur'an*. Nşr. Komisyon. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.
- Medkûr, İbrahim. *Fi'l-Felsefi'l-İslâmiyye*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*. Trc. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1386/1966.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve Haqâiku't-te'vîl*. Nşr. Yusuf Ali Bedevî. 3 cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 2011.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Tebşiratü'l-edille*. Nşr. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Bahrü'l-kelem*. Nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 1421/2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Kitâbü't-temhîd li kavâ'idü't-tevhîd*. Nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006).
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idü't-tevhîd*. Nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Âlmânî li-ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011.

Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Şerhu Te'vîlâtî'l-Mâtürîdî*. Hamidiye, nr. 176. Süleymaniye Kütüphanesi.

Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Nşr. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Taberî, Ebû'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben. *Firdevsü'l-hikme*. Nşr. Muhammed Zübeyr es-Siddîqî. Berlin: Matbaa-i Afitâb, 1928.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "Defîl". *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l- 'ulûm*. Nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2: 1713-1720. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Topyay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Ceoher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Wisnovsky, Robert. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004): 65-100.

Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". Trc. Arzu Meral. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 85-118.



TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

ARAZLARIN İSPATI ÜZERİNE ZEYDÎ BİR ESER: EL-HASAN ER-RASSÂS'IN MUHTASAR FÎ İSBÂTİ'L-A'RÂZ'I

“Jan Thiele, “A Zaydî Treatise on the Proof of Accidents: The *Mukhtasar fî ithbât al-a'râd* by al-Hasan al-Rassâs”, *Shii Studies Review* 2 (2018): 319-335.”

Tercüme: Zeynep ŞEKER
Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya
Research Assistant, Sakarya University Faculty of Theology, Sakarya
zeynepseker@sakarya.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0486-8176

Öz

Bu makale el-Hasan er-Rassâs'ın *Muhtasar fî isbâti'l-a'râz'* adlı eserinin tanıtımını ve edisyon kritiğini sunmaktadır. Çalışma daha geniş bir ilmî eserden alınmış gibi görünmektedir. Ayrıca çalışma, kelâm ontolojisinde merkezi bir kavram olan "arazların" gerçekliğinin ispatı ile ilgilidir.

Anahtar Kelimeler: Zeydilik, Yemen, Yazma Eser, Ambrosiana Koleksiyonu (Milano), el-Hasan er-Rassâs, Kelâm, Mutezililik, Arazlar.

Atıf / Cite as: Thiele, Jan. “Arazların İspatı Üzerine Zeydî Bir Eser: el-Hasan er-Ressâs'ın Muhtasar fî İsbâti'l-Araz'ı”. Trc. Zeynep Şeker. *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 255-271.

Bu makalede 6/12. yüzyılda yaşamış Yemenli bir âlim olan Ebû Muhammed (veya Ebû Ali) el-Hasan b. Muhammed er-Rassâs (ö. 584/1188) tarafından yazılan daha önce edisyonu yapılmamış Zeydî bir eseri sunacağım. er-Rassâs, Behşemî ekolünün kelâmcılarından biriydi. Yani Basra Mutezilesinin Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) adıyla anılan koluna bağlıydı. O, kelâm metinlerinde üretken ve daha az oranda da usûlü'l-fıkh alanında çalışmaları bulunan bir yazardı. Yakın zamanlarda bir araştırmacı er-Rassâs'ın hayatını, çalışmalarını ve teolojisini oldukça ayrıntılı bir şekilde çalıştı. Çalışma, er-Rassâs'ın yazılarında

merkezî bir mesele olarak yer alan metafizik düşüncesine özel bir önem vermiştir.¹ Bu gibi felsefî araştırmalar kelâm teolojisinin bütünleyici bir parçasıydı.²

Burada sunulan metin, ontolojik problemler hakkında kısa bir risâledir: Daha doğrusu risâle, arazlar hakkındadır.³ Araz kavramı, yaratılmış evreni oluşturan varlık veya şeylerin (eşyâ ya da zevât) kelâm bağlamındaki iki alt türünden birine işaret etmektedir. Varlığın diğer alt türü, atomlar (cevâhir) yani cisimleri oluşturabilen bölünmez parçalardır. Arazların; atomların ve cisimlerin renk, tat, uzaydaki konumları ya da hareketleri dahil değişken niteliklerini belirlediklerine inanılırdı. Mütakellimlerin bu arazlara özel bir ilgileri vardı. Çünkü Tanrı'nın varlığının önemli bir delili onların araz kavramının gerçekten var olduğu şeklindeki varsayımlarına dayanmaktaydı. Daha doğrusu arazlar, mütakellimlerin birleşmiş cisimlerin geçici varlığını kanıtlamalarında Tanrı'dan başkası olamayacak bir Yaratıcı varsaymayı gerektiren şey olarak kullanılmaktaydı.⁴

Cisimlerin geçici varlıklarını ve sonuç olarak bir Yaratıcı ihtiyacını kanıtlamak için gerçekleştirilen akıl yürütme biçimi, geleneksel olarak dört öncül (de'âvi) halinde şekillenmiştir. Argüman, cisimlerin uzayda konumlanmış olduklarını öyle ki ya birleşmiş ya da birbirinden ayrılmış ya hareketli ya da sâkin olduklarını varsayarak başlamaktaydı. Fakat cisimler kendi zâtları nedeniyle birleşemez, ayrılamaz, hareketli veya sâkin olamazlar: Aksi halde birleşmiş bir cisim asla

* Metnin daha kolay anlaşılabilmesi için köşeli parantez içindeki ifadeler mütercim tarafından eklenmiştir.

** Bu sonuçlara sevk eden araştırma İspanya Hükümeti'nin Ramón y Cajal (RYC-2015-18346) programından finans desteği almıştır. MS Milano, Ambrosiana Kütüphanesi ar. E 460 numaralı esere DAAD tarafından finanse edilen kütüphane ziyaretim sırasında başvurabildim. Bu metnin isimsiz iki eleştirmenine değerli önerileri borçluyum.

¹ el-Hasan er-Rassâs hakkında daha ayrıntılı bilgi için okuyucu Jan Thiele, "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Hasan al-Rassâs," *Arabica* 57/5 (2010): 536–558 ve Jan Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs* (Leiden: Brill, 2013)'e başvurabilir. Aşağıda tahkik edilen metin *el-Berâhîn ez-zâhira* (Hassan Ansari, "Al-Barâhîn al-zâhira al-jaliyya 'alâ anna l-wujûd zâ'id 'alâ l-mâhiyya by Husâm al-Din Abû Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Rassâs," *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang v. dğr. (Würzburg: Ergon, 2007), 337–348.), *Kitâbü'l-Müessirât* (Jan Thiele, *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitâb al-Mu'aṭṭirât wa-miftâḥ al-muškilât des Zayditen al-Ḥasan ar-Rassâs* (ö. 584/1188) (Leiden: Brill, 2011) içinde.) ve Jamal Shami tarafından Facebook aracılığıyla yayımlanan ve dağıtımı yapılan *el-'Aşrû'l-fevâ'idî'l-lâzime 'an sîgati delîlin vâhid ve el-Mûciz fi usûli'd-dîn* (ikinci metni dikkatime Scott Lucas sunmuştur) olarak adlandırılan iki çalışmadan sonra gelmektedir.

² Burada kelâmın felsefenin bir türü olarak düşünülüp düşünülemeyeceği tartışmalarına girmeyeceğim. Bu mesele hakkında daha fazla fikir için bk. Richard M. Frank, "The Science of Kalâm", *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (1992): 7–37.

³ *Muhtasar*'dan ayrı olarak *Mes'ele fi keyfiyyâtü vüçûdî'l-a'râz ve Keyfiyyâtü vüçûdî'l-a'râzi'l-mûsila fi beyânî zâlîke ilâ ebleğ el-a'râz* başlığı altında er-Rassâs'ın kaleminden çıkan arazlarla ilgili ikinci bir kısa risâle de günümüze gelmiştir. Onun tarafından yapılan arazlarla ilgili *Kitâbü Keşfi'l-a'râz 'ani'l-ahvâl* olarak başklandırılan bir diğer çalışma ise kayıp görünmektedir. Daha ayrıntılı bilgi ve kaynaklar için bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs*, 33–34 ve 37.

⁴ Bu delil için bk. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1987), 134–143.

ayrılmaz ya da hareketli bir cisim asla sâkin olamazdı ve tam tersi için de aynı şey geçerli olurdu. Dolayısıyla birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn cisimlerin kendilerinden ayrı bir şey tarafından belirlenmelidir. (Öncül 1)

Ardından delil; birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûnu belirleyen, cisimlerde mündemiç bulunan yaratılmış varlıklar olması gerektiğini iddia ederek ilerler. Eğer onlar [yani bu nitelikler] yaratılmamış olsalardı o zaman ezeli olmaları gerekirdi. Fakat biz bu bileşmiş cisimlerin ayrılacaklarını ve hareketli cisimlerin sâkin olabileceklerini biliyoruz. Bununla birlikte bu, sadece cismin birleşme veya hareketini belirleyen şeyin yok olabilmesi durumunda mümkündür ve dolayısıyla biz onların ebediliğini kabul etmemeli ve yaratılmış olduklarını ileri sürmeliyiz. (Öncül 2)

Sonrasında delil, bu uzamsal niteliklerinin (spatial qualities) bir cismin var olması için bilfiil gerekli bir şart olduğunu kanıtlamak amacıyla ilk öncülde ileri sürülen argümana -yani cisimlerin her zaman uzayda bir konumda bulduklarına- geri döner. Bu iddia, bu âlemde uzayda herhangi bir yerde kâin olmayan ve ne hareketli ne de sâkin olan bir cismin bulunmadığı gözlemine dayanmaktadır. Arazları taşımak cisimler için bu yüzden zorunludur öyle ki arazlardan hâlî olan cisimleri ya da cisimlerin varlıkta onlardan (arazlardan) önce gelmelerini tasavvur edemeyiz. (Öncül 3)

Delil; cisimler geçici varlığa sahip arazları zorunlu olarak taşıdığında onların da (cisimler) geçici varlığa sahip olmaları gerektiği yargısıyla uzlaşmaktadır. (Öncül 4)⁵

er-Rassâs'ın burada sunulan kısa metni açıkça bu delil bağlamında ele alınmalıdır. Metin *Muhtasar fî isbâti'l-a'râz* başlığı altında müstakil olarak yayılmasına -ve gerçekte günümüze gelen tek [kısım] bu olmasına rağmen- bu onun orijinal

⁵ Yukarıda özetlenen delillere er-Rassâs'ın *et-Tibyân*'ında da yer verilir (el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan er-Rassâs, *Kitâbü't-Tibyân li-Yâkûtatî'l-îmân ve vâsîtatî'l-burhân*, MS San'â', Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr: 2401, vr. 1a-7a.) Başlangıcı kayıptır. Bununla birlikte metin 2. *da'vâ*'nın ortasından başlamaktadır. İslâmî teolojinin belli bir noktasında bu delil eleştirilere maruz kalmıştır. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 426/1044) gibi mütakellimler yaratılmış arazların sonsuz dizilerinin imkânına karşı bir akli delilin yokluğu gibi [mezkûr delildeki] eksiklikleri, cisimlerin süresiz varlık sahibi olmaları gerektiği hükmünü tamamen çürüten bir varsayım olarak betimlemişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) yaratılmış arazların sonsuz dizilerine karşı daha önceden argümanlar geliştirmişlerdi. (Bu argümanlar Rüküddîn İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûlî'd-dîn*, ed. Wilferd Madelung (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2012), 85'de nakledilmiş ve Wilferd Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God," *Arabic Theology, Arabic Philosophy-From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Peeters, 2006), 277'de tartışılmıştır). er-Rassâs *Kitâbü't-Tahsil*'inde ayrıca delilin geleneksel yapısına karşı eleştiriye tepki göstermiş ve argümanı çürüten sonsuz araz dizilerinin imkânının aksini ispatlamak için bir *da'vâ* sunmuştur (el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan er-Rassâs, *Kitâbü't-Tahsil fî 'ilmi'l-usûl*, MS Milano, Ambrosiana, ar. E 206, vr 215a-b). Onun akıl yürütme biçimi; tam da yaratılış kavramının, yaratılmış varlıkların sonsuz bir dizisinin var oluşunun imkânına engel olduğu şeklindedir: Eğer bir V_n varlığı sadece sonsuz varlık dizilerinden sonra var olsaydı asla var olmayacaktı.

şekliymiş gibi görünmemektedir. Bilakis metin, daha kapsamlı bir çalışmanın, büyük ihtimalle kelâmî bir eserin bir alt bölümü gibi görünmektedir. Bu ise, bu yazma nüshada bulunmayan diğer bölümlere yapılan iki göndermeden anlaşılmaktadır. Bu göndermelerin birisi insanın cisimleri yaratmaya kâdir olmadığını ispata işaret eder. İkinci gönderme ise *Muhtasar*'ın çıkarıldığı [esas] metnin mahiyeti hakkında daha açık bulgular sunar. Metin, cisimlerdeki hareket ve sükûnun, cisimlerin içinde mevcûd bulunan varlıklardan kaynaklanmak zorunda olduğu iddiasına dair delil içeren bir "ilk öncül"ü (ed-da'va'l-ûlâ) aktarır. Bu, yukarıda özetlendiği üzere tam olarak cisimlerin geçici varlıklarının klasik ispatına dair dört öncülün ilkinde tekâbül eder. Bu delil geleneksel olarak muhtasar teolojik eserlerde bulunur. Dolayısıyla *Muhtasar*'ın, er-Rassâs'ın *Kitâbü't-Tibyân* başlıklı en kapsamlı muhtasar teolojik eserinin kayıp olan baş kısmına ait olması mümkündür. Bunun yerine bir kimse mâkul bir biçimde *Muhtasar*'ın bugün hiç bilinmeyen başka bir çalışmadan aktarıldığını da düşünebilir.

Muhtasar fî isbâti'l-a'râz başlığı "Arazların gerçekliğini ispat üzerine kısa bir ilmî eser" anlamına gelir ve bu kısa çalışmanın amacını uygun bir şekilde [şöyle] tanımlar: Nitekim eser, arazların yaratılmış dünyanın fiilî bileşenleri olduğunu ve bizi kuşatan cisimlerin meydana getirildiği atomlardan farklı olduğunu ispata çalışmaktadır. Bu metnin, geniş kapsamlı bir teolojik eserden alıntı olduğu yönündeki iddiam benzer bölümleri içeren diğer mücmel Mu'tezilî eserlerdeki gözlemlerle de uyumludur. Özellikle *Muhtasar* ve bunun gibi iki muhtasar eserdeki yani Mânkdîm Şeşdîv'in (ö. 425/1034) *Ta'liku Şerhu'l-Usûli'l-hamse*⁶ ve en-Nâtik-Bilhakk'ın (ö. 424/1033) *Ziyâdâtü Şerhi'l-Usûl*'ündeki⁷ ilgili bölümler arasında yakın benzerlik vardır. Ebû Muhammed b. Hallâd el-Basrî'nin (4./10. yüzyıl) *Kitâbü'l-Usûl*'ü üzerine yapılan bir şerhin şerhi olan *Ziyâdât* örneğinde bu ilgili bölüm, *Ziyâdât*'ın içine yerleştirilmiş metnin önceki kısımlarını açıkça kapsamaktaydı. Diğer muhtasar Mu'tezilî eserler ise sadece belirli bir tür arazın yani atom ve cisimlerin uzayda tam olarak nerede konumlandıklarını belirleyen arazların (ekvân) varlığını kanıtlamaya hasredilmiş bölümleri içermektedirler. Bu aslında cisimlerin geçici varlığını kanıtlamak için yeterliydi. Zira [cisimlerin varlığının geçiciliği] sadece bu sınırlı araz gruplarına dayanmaktaydı. Tartışmaların kevn arazlarının gerçekliğini kanıtlamakla sınırlandırıldığı kısa ve özlü Mu'tezilî eser örnekleri es-Sâhib b. Abbâd'ın (v. 385/995) *Nehcü's-sebil fî'l-*

⁶ Ebû'l-Hüseyn Ahmed Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'liku Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1384/1965), 92f.

⁷ Camilla Adang v.dğr., *Başran Mu'tezilî Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb al-uşûl and Its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ al-uşûl by the Zaydî Imâm al-Nâtiq bi-l-haqq Abû Tâlib Yahyâ b. al-Ḥusayn b. Hârûn al-Buḥḥânî* (ö. 424/1033) (Leiden: Brill, 2010), 10-22.

*usûl*⁸, İbn Metteveyh'in (5./11. yüzyıl) *el-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*⁹ ya da el-Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *Kitâbü'l-'Uyûn'*unu¹⁰ kapsamaktadır.

Arazlarla ilgilenmek Mu'tezile kelâmcılarını, yazdıkları geniş kapsamlı çalışmalarda oldukça karmaşık fikirlere sevk etti. Bu metinlerden birkaçı ya tamamen ya da parçalar halinde günümüze ulaştı. Biz bu pasajları Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî'nin (ö. 415/1025) muhtemelen özellikle atom ve arazlarla ilgili olan es-Sâhib b. Abbâd'ın bir eseri üzerine [yazdığı] şerhten elde ediyoruz.¹¹ Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* başlıklı Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekolleri arasındaki iç çatışmalarına dair kaydının en geniş parçası arazlara hasredilmiştir.¹² Arazlara dair daha ayrıntılı tartışmalar İbn Metteveyh'in *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*'ında bulunur.¹³ İbn Metteveyh'in çalışmasına Hazar Zeydî topluluğunun bir üyesi olan muhtemelen Ebû Cafer Muhammed b. Ali Mazdak tarafından daha sonra bir şerh tahsis edilmiştir.¹⁴ Özellikle "fizik" üzerine yoğunlaşan bu metinlerden başka, arazları detaylı bir şekilde tartışan birkaç kapsamlı kelâmî çalışma biliyoruz: er-Rassâs'tan önce yazılan çalışmalara örnek olarak el-Hâkim el-Cüşemî'nin *Kitâbü'l-'Uyûn'*unun onuncu bölümünde bulunan arazlarla ilgili kapsamlı bölüm¹⁵, ve müellifin kendisinin bu eserine yazdığı bir şerh olan *Şerhu'l-'Uyûni'l-mesâil*¹⁶ ya da el-Cüşemî'nin üç bölümlü *et-Te'sîr ve'l-müessir*'inin¹⁷ ikinci kısmı bahsedilmeye değerdir.

Arazlara dair bu derin tartışmalara kıyasla er-Rassâs'ın *Muhtasar fi isbâti'l-a'râz*'ı çok daha dar kapsamlıdır. Onun açık maksadı arazların varlığının gerçek olduğu

⁸ bk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke, *Al-Şâhib İbn 'Abbâd: Promoter of Rational Theology. Two Mu'tazilî kalâm Texts from the Cairo Geniza* (Leiden: Brill, 2016), 8f içindeki günümüze ulaşan bölümlerin edisyonunda.

⁹ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf*, thk. J.J. Houben v.dğr. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1965-1999), I, 32f.

¹⁰ el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî Hâkim el-Cüşemî, *Kitâbü'l-'Uyûn fi'r-redd 'alâ ehli'l-bida'*, MS Milano, Ambrosiana, ar. B 66, vr. 18a-b.

¹¹ Bk. Madelung - Schmidtke, *Al-Şâhib İbn 'Abbâd: Promoter of Rational Theology. Two Mu'tazilî Kalâm Texts from the Cairo Geniza*, 65-81 içinde tahkik edilen metin.

¹² Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, *el-Mesâ'il fi'l-hilâfi beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâd (Beirut: Ma'hadü'l-İnmâ'î'l-'Arabî, 1979).

¹³ Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkria fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2009).

¹⁴ Tıpkı basım nüshası olarak *An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira* adı altında yayına hazırlandı (*An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdawi Codex 514 (6th/12th Century)*), thk. Sabine Schmidtke (Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Freie Universität Berlin, 2006)). Metnin İbn Mazdak'a nisbeti için (öncelikle Hassan Ansari tarafından ileri sürüldü), bk. Sabine Schmidtke, "MS. Mahdawi 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh's Kitâb al-Tadhkira," in *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*, ed. Anna Akasoy - Wim Raven (Leiden: Brill, 2008), 139-162.

¹⁵ Hâkim el-Cüşemî, *Kitâbü'l-'Uyûn fi'r-redd 'alâ ehli'l-bida'*, vr. 97b-164a.

¹⁶ Bk. Hâkim el-Cüşemî'nin [eserinin] onuncu bölümü, el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu 'Uyûni'l-mesâ'il*, MS Şan'â', Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr. 707, vr. 1b-257a.

¹⁷ Daha fazla ayrıntı için bk. Jan Thiele, "La causalité selon al-Hâkim al-Gişumî," *Arabica* 59/3-4 (2012): 294f.

varsayımını kanıtlamak ve kendi kelâm ekolü tarafından varsayılan, arazların yirmi iki tür oluşu hususu için bu iddiayı [arazların varlıklarının gerçek olduğu iddiasını] ispatlamaktır. Bu yirmi iki tür şunları kapsar: Sesler (esvât), acılar (âlâm), renkler (elvân), tatlar (tu'ûm), kokular (revâih), sıcaklık (harâret) ve soğukluk (burûdet), konum arazı (kevn), iki atomun birleşmesini sağlayan araz (te'lîf), bir atomun diğer atomları harekete geçirmesinden dolayı "basınç" denilen araz (i'timâd), inançlar (i'tikâdât), irâdeler (irâdât), hoşlanmama (kerâhât), zanlar (zunûn), düşünceler (efkâr), fiil yapma gücü (kudret), hayat (hayât), arzu (şehvet), nefret (nifâr), yaşlık (rutûbet), kuruluk (yubûset) ve son olarak da atomun varlığını yok etmesi nedeniyle "yok etme" arazı (fenâ).¹⁸

Bu ispatı için er-Rassâs, algılanan ve algılanmayan arazları ayırır. Bu ayrımın ardındaki sebep algılanan arazların gerçekliğinin aklî bir delile ihtiyaç duymamasıdır. Dahası bunlar zorunlu olarak (*ma'lûm bi'-ızdırâr*) bilinmektedirler.¹⁹ Bu yüzden er-Rassâs bu arazları ele alırken cisim olmadıkları ve uzayda yer işgal etmedikleri hususlarını dışarda bırakmakla kendini sınırlamaktadır.

Algılanabilen arazlar kapsamındaki ilk iki araza gelince er-Rassâs'ın bunların cisim oldukları iddiasına karşı delili oldukça basittir. Bir kişi ses ve acıları meydana getirebilir fakat cisimleri meydana getirmeye muktedir değildir. Dolayısıyla sesler ve acılar cisim olamazlar.

Geri kalan algılanabilen arazlar ise renkler, kokular, tatlar, sıcaklık ve soğukluktur. er-Rassâs'ın ileri sürdüğü üzere eğer bunlar cisim olsaydılar o zaman bunlar atomlardan oluşmaları bakımından birbirlerine benzer ve ayrıca cisimleri var eden belirli bir niteliği de paylaşırlar yani uzayda yer kaplarlardı. Fakat yukarıda bahsedilen beş türe mensup olan arazlar birbirlerine benzemezler: Siyah ve beyaz, ekşi ve tatlı vs. birbirlerinden farklıdır. Bu yüzden eğer bir siyah, bir beyaz, bir ekşi ve bir tatlı atom uzayda yer işgal etme bakımından birbirlerine benzer olurlarsa siyahlık, beyazlık, ekşilik ve tatlılık gibi tamamlayıcı nitelikler atomların kendilerinden ayrı olan bir şeye dayandırılmalıdır.

Bu arazların cisimler oldukları fikrini olanak dışı bıraktıktan sonra er-Rassâs, bunların uzayda yer işgal etmelerinin imkânına karşı iki argüman geliştirir. İlk uzayda yer işgal etmenin yine atom ve cisimlere özgü bir nitelik olduğu ilkesine dayanmaktadır. Sonuç olarak eğer arazlar uzayda yer kaplasaydılar bir kimse arazların farklı oldukları hususu ile bağdaşmayan bir iddiayı yani bunların hepsinin birbirlerine benzer olduğunu ve ayrıca cisimlere de benzer olduklarını kabul etmek zorunda kalırdı. İkinci argüman bir varlık mahallinin sadece tek bir varlık ile işgal edilebileceği prensibine dayanmaktadır. Halbuki bir atom renk,

¹⁸ Arazilara dair aynı taksim İbn Metteveyh'de görülür. İbn Metteveyh, *et-Tezkria fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, I, 2.

¹⁹ Bu yaklaşım aynı zamanda Nâtık-Bilhakk'ın *Ziyâdât*'ında (Adang v.dğr., *Başran Mu'tazilite Theology: Abû 'Alî Muḥammad b. Khallâd's Kitâb Al-Uşûl and Its Reception: A Critical Edition of the Ziyâdât Sharḥ Al-Uşûl by the Zaydî Imâm Al-Nâtiq Bi-l-Haqq Abû Tâlib Yahyâ b. Al-Ḥusayn b. Hârûn Al-Buḥhânî* (ö. 424/1033), 10.) ve Mânkdîm Şeşdîv, *Ta'lîku Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 92f'de de görülür.

koku, tat, sıcak ve soğuk dahil pek çok arazi taşıyabilir. Eğer bu arazlar uzayda yer işgal etselerdi böyle bir şey imkânsız olurdu.

Daha sonra er-Rassâs algılanmayan on beş arazın gerçekliğini ispata yönelir. Cisimde birleşme ve ayrışmayı, hareket ve sükûnu sağlayan kevn arazi ile işe başlar. er-Rassâs'ın ileri sürdüğü üzere uzayda yer kaplamanın bu dört şekli ârızî niteliklerdir ve değişimin öznesidir. Sonuç olarak daha önceden birleşik olan bir cismin ayrışmasına ya da hareketli iken daha sonra sâkin duruma gelmesine karar veren bir şey olmalıdır. Bu bağlamda er-Rassâs bu fikrin daha fazla geliştirildiği ilk öncüle (yaratılışın ispatı) işaret eder.

er-Rassâs daha önce kevn araziyle ilgili olarak yaptığı gibi "te'lîf" ve "i'timâd" ile ilgili de ârızilikten hareketle aynı argümanı geliştirir. Ayrıca "i'timâd" ve "hareket" arasındaki kavramsal farkı belirttiği gibi "birleştirme" (te'lîf) ve birleşme (ictimâ') arasındaki kavramsal farkı da açıklığa kavuşturmuştur.

Sonraki paragraf i'tikâdlar, irâdeler, kerâhetler, zanlar ve düşüncelerin arazlar olduğunu ispat ile alakalıdır. er-Rassâs'ın başlangıç noktası bizim hepimizin inanan, irâde eden, hoşlanmayan, zanneden ve düşünen olduğumuz yönündeki ortak deneyimimizdir. Ardından kendimizden hareketle böyle olamayacağımızı ileri sürer. Zira bu, bizim bu niteliklere zorunlu olarak sahip olduğumuz anlamına gelecektir. Oysaki biz belli bir noktada inanmaya, irâde etmeye, hoşlanmamaya, zannetmeye, düşünmeye başlar ve bir noktada da dururuz. Dolayısıyla bu nitelikler bizden başka bir şeyden kaynaklanmalıdır. Bu şey ise ya bizim yaratıcımız ya da bizde var olan bir sebep (illet) olur. Eğer bizim inanmamız, irâde etmemiz, hoşlanmamamız, zannetmemiz ve düşünmemiz Yaratıcımız'dan dolayı olsaydı biz bu niteliklerin bizim varlığımızla bağlantılı olduğu sonucuna varır ve bu yüzden de var olduğumuz sürece inanır, irâde eder, hoşlanmaz, zanneder ve düşünürdük. Durumun böyle olmadığını düşünürsek o zaman bizim inancımız, irâdemiz, hoşlanmayışımız, zannetmemiz, düşünmemiz var ve yok olan ve bu yüzden de bizde değişikliğe neden olan varlıklardan kaynaklanmış olmalıdır.

Aynı düşünceye daha sonra er-Rassâs tarafından fiil yapabilme gücü, hayat, şehvet ve kerâhet için de başvurulmuştur: Bunlar bu dünyadaki varlıkların zorunlu nitelikleri olmadıkları gibi bizim var oluşumuzla da değiştirilemez bir şekilde bağlantılı değildirler. Onlar sonuç olarak bizde var olabilen ya da var olmayabilen müstakil varlıklardan kaynaklanırlar.

Yaşlık ve kuruluk arazlarının gerçekliği için ise er-Rassâs iki delil öne sürmektedir. Birincisi cisimde yaşlık ve kuruluğun zorunsuzluğu temeli üzerine tartışır: Eğer yaş bir cisim aynı zamanda kuru olabilir ve tam tersi de mümkün olursa o zaman bir cismin yaş veya kuru oluşuna neden olan bir şey bulunmalıdır. İkinci delil ise yaş ve kuru atomların her iki türünü de içerdiğinde bileşimlerin değişmediği dolayısıyla böylesi bir maddenin salt varlığının onun bileşenlerinde yaşlık ve kuruluk arazlarının bulunduğu hususu için yeterli bir delil olduğu teorisine dayanır.

Arazların son türünün yani “yok etme” arazının gerçekliği er-Rassâs’a göre bir gün âlemin artık var olmayacağı inancının mantikî bir sonucudur. Bu inanç, her bir ferdî cisim ve atomun belli bir noktada yok olmak zorunda oluşunu zorunlu kılmaktadır. Fakat eğer cisimler ve atomlar sürekli bir varlığa sahip olurlarsa kendisi vasıtasıyla yok olacakları bir şeyin bulunması gerekecektir. er-Rassâs’a göre bu şey, cisimlerin ve atomların zıddı olduğu düşünülen bir mevcûdun varlığı olmalıdır. er-Rassâs bunun ne bir mahalli ne de sürekli bir varlığı bulunan bir araz olması gerektiği sonucuna varır.²⁰

er-Rassâs’ın *Muhtasar*’ı Behşemîlerin arazlarla ilgili teorileriyle tam olarak uyuşmaktadır. Zaten bu mesele, er-Rassâs’ın âşinâ olduğu İbn Metteveyh’in *Kitâbü't-Tezkira*’sı da dahil olmak üzere önceki kelâmcıların temel çalışmalarında kapsamlı bir şekilde konu edilmektedir.²¹ Eğer *Muhtasar*’ın yukarıda ileri sürdüğüm gibi kapsamlı ve özlü teolojik bir çalışmadan seçilip alındığını düşünürsek onun [meseleyi] ele alışı nispeten ayrıntılıdır. Bu husus, *Muhtasar*’ın alındığı -şu anda tanımlanamayan- metnin kapsamlılığı tarafından veya er-Rassâs’ın kasıtlı olarak arazların bilfiil varlığını kanıtlamaya vurgu yapmasıyla açıklanabilir. İkinci açıklama yönü arazlar düşüncesinin Mu’tezile geleneğinde bile sorgulandığı göz önünde bulundurulduğunda bir anlam ifade edebilir. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 426/1044) ve Rüknuddîn İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) gibi onun ekolünün taraftarı olan bazı kimseler arazların gerçek varlıkları olduğunu reddettiler ve dolayısıyla Tanrı’nın yaratmadan hareketle ispatlandığı geleneksel delile karşı çıktılar. İbnü'l-Melâhimî’nin *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-reddi ale'l-felâsife*’sindeki bir pasaja yönelik reddiyesinden bildiğimiz üzere bu ekolün yeni teorilerinin aksini kanıtlamak er-Rassâs’ın ilgi alanındaydı.²²

Muhtasar fî isbâti'l-a'râz’ın tek nüshası Milano’daki Ambrosiana Kütüphanesinde ar. E 460 numaralı kitap rafı altında tutulan kolektif el yazmasının içinde

²⁰ Basra Mu’tezilesi dışındaki kelâm ekolleri için bir “fenâ” arazi iddia etmenin herhangi bir nedeni yoktu. Bu nedenle *fenâ* kavramı epey eleştiriye maruz kaldı. Bağdat Mu’tezile’sinin reisi Ebü'l-Kâsım el-Kâbî el-Belhî (ö. 319/931) ve Eş’arî kelâmcıları atomların kendileri nedeniyle varlıklarını sürdürdüklerini reddettiler. Daha doğrusu *sürekli yaratma* prensibini benimsediler ve atomların her an Tanrı tarafından yeniden yaratılan bir “süreklilik” (*bekâ*) arazi sayesinde varlıklarını sürdürdüklerine inandılar. bk. Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Cerf, 1990), 49; Dominik Perler - Ulrich Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 46-51.

²¹ Bu husus, er-Rassâs’ın çalışmasında *Tezkira*’dan birkaç alıntıyla gösterilmektedir. Ayrıntılar için bk. Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs*, 17, 32, 67 dipnot: 31.

²² Mu’tezilîliğin iki akımı arasında şeylerin sadece bilfiil var oldukları durumda bilinir olup olmadıkları hususunda bir tartışma vardı. İbnü'l-Melâhimî’nin aksine er-Rassâs, bir şeyi mevcûd olarak tanımlamanın onun asıl doğasını tanımlamakla aynı olmadığını var saymaktadır. Bu nedenle [ona göre] var olmayan şey bile hüküm ve bilginin nesnesi olabilir. bk. Ansari, “Al-Barâhîn al-zâhira al-jaliyya ‘alâ anna l-wujûd zâ'id ‘alâ l-mâhiyya by Husâm al-Dîn Abû Muhammad al-Hasan b. Muhammad al-Rassâs”, 337-348; Hassan Ansari, “Mahmûd el-Melâhimî el-Mu’tezilî fi'l-Yemen ve't-ta'rîf bi risâletin fi'r-reddi 'aleyhi havle ziyâdati'l-vücûd 'ale'l-mâhiyye,” *al-Masâr* 11/1 (2010): 48-58; Thiele, *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Hasan ar-Rassâs*, 63f.

bulunmaktadır.²³ El yazması metin deriyle ciltlenmiştir ve yırtılmış bir kapakla özgün bir şekilde bulunmaktadır. *Muhtasar*'ın er-Rassâs'a isnadı vr. 138a'da daha önce gelen şu metnin altında görülmektedir: *yetlû zâlike Muhtasar fi isbâti'l-a'râz te'lîfü'l-fakîr ilâ rahmeti rabbihi el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan b. Ebî Bekr Muhammed er-Rassâs tavvala Allahu tevfikahu*. Metin, kahverengi mürekkeple sayfa başına 15-17 satırı içerir (çoğu zaman 16 satır). Bazı kısımların altı kırmızı mürekkeple vurgulanmıştır. Çalışmanın kendisi 138b varakından başlamaktadır. 144'üncü varak bir *mes'ele* ve başka bir çalışmaya ait olan *mes'ele uhrâ'yî* içermektedir. Son yaprağın yüzeyi olan 145. varak ters dönmüştür. Bu nedenle *Muhtasar*'ın sonu vr. 145a'da bulunur. El yazması metin er-Rassâs'ın *el-Kâşif li besâir 'an isbâti'l-cevâhir* (vr. 25a-110a), *el-Aşrû'l-fevâidi'l-lâzime 'an sîgati delilin vâhid* (vr. 114a-125b) ve *Kitâbü'l-Müessirât ve miftâhi'l-müşkilât* (vr. 126a-138a) olarak adlandırılan diğer üç metnini de içermektedir. Bu kolektif el yazmasının içindeki nüshaların hiçbiri tarihlendirilmemiştir.²⁴ Bununla birlikte er-Rassâs'ın adından sonra gelen *tavvala Allahu tevfikahu* şeklindeki hayır dua ifadesi yazmanın, müellifi hala hayattayken yani 584/1188'den önce yayımlandığının göstergesi olabilir.

Kaynakça

Adang, Camilla - Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine. *Başran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb Al-Uşūl and Its Reception: A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ Al-Uşūl by the Zaydī Imām Al-Nāṭiq Bi-l-Ḥaqq Abū Ṭālīb Yahyā b. Al-Ḥusayn b. Hārūn Al-Buḥānī* (ö. 424/1033). Leiden: Brill, 2010.

An Anonymous Commentary on Kitāb Al-Tadhkira by Ibn Mattawayh: Facsimile Edition of Mahdavi Codex 514 (6th/12th Century). Sabine Sch. Tahran: Iranian Institute of Philosophy & Freie Universität Berlin, 2006.

Ansari, Hassan. "Al-Barāhīn al-zāhira al-jaliyya 'alā anna l-wujūd zā'id 'alā l-māhiyya by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raşşās." *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. Ed. Camilla Adang - Sabine Schmidtke - David Sklare. 337–348. Würzburg: Ergon, 2007.

Ansari, Hassan. "Mahmūd el-Melâhimî el-Mu'tezilî fi'l-Yemen ve't-ta'rîf bi risâletin fi'r-redd 'aleyhi havle ziyâdati'l-vücûd 'ale'l-mâhiyye." *el-Mesâr* 11/2 (2010): 48–58.

Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

En-Nisâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâ'il fi'l-hilâfi beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâd. Beyrut: Ma'hedü'l-İnmâ'i'l-'Arabî, 1979.

Er-Rassâş, el-Hasan b. Muhammed b. al-Hasan. *el-Mûciz fi usûli'd-dîn*. thk. Jamāl Şāmî. Sa'da: y.y., 1438/[2017].

²³ El yazması, Oscar Löfgren - Renato Traini, *Catalogue of the Arabic manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana* (Vicenza/Cinisello Balsamo: Neri Pozza/Silvana Editoriale, 2011), III, 130, nr. 1290'da betimlenmiştir.

²⁴ Bk. a.g.e. El yazması metnin "eski, iyi bir el yazması" olarak tanımlandığı yer.

Er-Rassâs, el-Hasan b. Muhammed b. al-Hasan. *el-‘Aşrû'l-fevâ'idi'l-lâzime ‘an sîgati delîlin vâhid*. thk. Jamâl Shâmî. Sa‘da: y.y., 1438/[2017].

Er-Rassâs, el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbü't-Tahsîl fî ‘ilmi'l-usûl*. MS Milano, Ambrosiana, ar. E 206, vr. 212a-284a.

Er-Rassâs, el-Hasan b. Muhammed b. el-Hasan. *Kitâbü't-Tibyân li-Yâkûtati'l-îmân ve vâsîtati'l-burhân*. MS San ‘â’, Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr: 2401.

Frank, Richard M. “The Science of Kalâm.” *Arabic Sciences and Philosophy* 2/1 (1992): 7–37. DOI:10.1017/S0957423900001557.

Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash‘arî*. Paris: Cerf, 1990.

Hâkim el-Cüşemî, el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî. *Şerhu ‘Uyûni'l-mesâ‘il*. MS Şan ‘â’, Mektebetü'l-evkâf (eş-Şarkıyye), nr: 707.

Hâkim el-Cüşemî, el-Muhsin b. Muhammed el-Beyhakî. *Kitâbü'l-‘Uyûn fî'r-redd ‘alâ ehli'l-bida‘*. MS Milano, Ambrosiana, ar. B 66.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *et-Tezkria fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a‘râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: Institut français d'archéologie orientale, 2009.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû‘ fî'l-muhîb bi't-teklîf*. thk. J.J. Houben - Jan Peters - Daniel Gimaret. 3 Cilt. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965-1999.

İbnü'l-Melâhimî el-Hârizmî, Rüknuddîn. *Kitâbü'l-Mu‘temed fî usûli'd-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı. Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2012.

Löfgren, Oscar - Traini, Renato. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*. 4 Cilt. Vicenza/Cinisello Balsamo: Neri Pozza/Silvana Editoriale, 1975-2011.

Madelung, Wilferd. “Abû l-Husayn al-Başrî’s Proof for the Existence of God.” *Arabic Theology, Arabic Philosophy-From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Ed. James E. Montgomery. 273–280. Leuven: Peeters, 2006.

Madelung, Wilferd - Schmidtke, Sabine. *Al-Şāhib Ibn ‘Abbād: Promoter of Rational Theology. Two Mu‘tazilî kalām Texts from the Cairo Geniza*. Leiden: Brill, 2016.

Mânkdim Şeşdiv, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Ta‘lîku Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1384/1965.

Perler, Dominik - Rudolph, Ulrich. *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

Schmidtke, Sabine. “MS. Mahdawi 514. An Anonymous Commentary of Ibn Mattawayh’s Kitâb al-Tadhkira.” *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text*,

Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber. Ed. Anna Akasoy - Wim Raven. 139–162. Leiden: Brill, 2008.

Thiele, Jan. *Kausalität in der mu'tazilitischen Kosmologie: Das Kitāb al-Mu'attirāt wa-miftāḥ al-muškilāt des Zayditen al-Ḥasan ar-Raṣṣās* (ö. 584/1188). Leiden: Brill, 2011.

Thiele, Jan. "La causalité selon al-Ḥākim al-Ġišūmī." *Arabica* 59/3–4 (2012): 291–318. DOI: 10.1163/157005812X629266.

Thiele, Jan. "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣās." *Arabica* 57/5-6 (2010): 536–558. DOI: 10.1163/157005810X519125.

Thiele, Jan. *Theologie in der jemenitischen Zaydiyya: Die naturphilosophischen Überlegungen des al-Ḥasan ar-Raṣṣās*. Leiden: Brill, 2013.

Muhtasarun fî isbâti'l-a'râz

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla.

Bir olan, adl ve sâdık [sıfatlarının sahibi] Allah'a hamd olsun. Allah'ın selâmı, Muhammed ve onun yıldızın aydınlattığı ya da parıltının parlattığı yaratılmışların en hayırlıları olan ehl-i beytinin üzerine olsun.

Bil ki arazlar iki türdür: Algılanan (müdreğ) ve algılanmayan (gayr-ı müdreğ). Algılanan arazlar, cinsi kulların kudreti kapsamında olan ve kulların kudreti kapsamında olmayanlardır. Bunlardan kulların kudreti kapsamına giren araz cinsi, sesler ve acılar olmak üzere iki türdür. Cinsi kulların kudreti kapsamına girmeyenler ise, beş türdür ki bunlar da renkler, tatlar, kokular, sıcaklık ve soğukluktur. Bu algılanan yedi tür arazın varlığını ispat için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Zira bunlar zorunlu olarak bilinmektedirler. Bunları bilmenin yolu da onları idrak etmektir. Fakat felsefecilerden bir grubun [düşüncelerinin] aksine bunların cisim olmadıklarını ve gayr-ı mütehayyiz [varlık] olduklarını ispat için delil gerekir.

Seslerin ve elemelerin cisim olmadığına delâlet eden şey bunların kudret sahibi iki kâdirin kudreti kapsamına girmeleridir. Bir kudretle kâdir olandan ise [ilgili] bahiste belirtildiği üzere cisimlerin fiilinin sadır olması mümkün değildir.

Renkler, kokular, tatlar, sıcaklık ve soğukluğun cismin dışında manalar olduğuna delâlet eden şey; cisimlerin cevher oluş şeklindeki zât sıfatında ve bu sıfatın gerektirdiği mütehayyiz oluşta ortak olmaları nedeniyle mütemâsil oluşlarıdır. Şayet bu manalar cisim olsalardı o zaman cisimlerin [hem] benzer [hem] farklı, [hem de] zıt olmaları gerekirdi. Zira eğer siyahlığın (sevâd) kendisi siyah (esved), beyazlığın (beyâd) kendisi beyaz (ebyad), ekşiliğin (humûdatün) kendisi ekşi (hâmid), tatlılığın da kendisi tatlı (hülüvv) olsaydı o zaman tehayyüz ve cevheriyette ortak olmaları nedeniyle benzer iki şey (mislân) olmakla birlikte beyazlık ve siyahlıkta farklılaşmaları nedeniyle de siyah cevherin beyaz cevhere zıt olması gerekirdi. Aynı şekilde tatlının da ekşiye zıt ve benzer (mis) olması gerekirdi. Oysa iki şeyin, [hem] birbirine benzer (mütemâsileyn) [hem de] birbirine zıt olması (mütedâddeyn) muhaldir. Zira birbirine benzer iki şey (mütemâsileyn); zât sıfatı noktasında biri diğerinin yerine geçebilen şeydir. İki zıt ve iki muhtelif şey (mütedâddeyn ve muhtelifeyn) bu hususta biri diğerinin yerine geçmeyen şeydir. İki şeyden birinin diğerinin yerine geçmesine rağmen onun yerine geçilmemesi ise muhal olan bir şeydir. Bunun imkânsız oluşu zorunlu olarak bilinmektedir.

Bu manaların mütehayyiz olmadıklarının iki delili vardır. Bu delillerden biri eğer bu manalar mütehayyiz olsalardı mütemâsil olmalarının ve tehayyüz sadece zât sıfatının gereği olabildiği ve bu gereklilikteki (muktezâ) ortaklık da bu gerektiren (muktezi) yani zât sıfatında ortaklığı gerektirdiği için cisimlerle benzer olmalarının (mümâseleten lil ecsâmi) icâb etmesidir. Böylece siyahlık ve beyazlığın tehayyüz konusundaki ortaklıkları nedeniyle benzer (misleyni) fakat siyahın siyah oluş, beyazın da beyaz oluş şeklinde birbirinden farklı zât sıfatlarına

sahip olmalarından dolayı da birbirlerine zıt (mütedâddeyni) olmaları gerekirdi. Bu ikisinin [yani siyah ile beyazın] hem benzer (mütemâsil) hem de farklı (muhtelif) olmaları daha önce geçtiği üzere muhaldir. Algılanabilen diğer yedi araz türü için de aynı hüküm geçerlidir. Aynı şekilde tehayyüz sıfatındaki ortaklık nedeniyle [bu arazların] cisme benzer (mümâsil) olmaları fakat siyahın siyah oluş, beyazın beyaz oluş, ekşinin ekşi oluş, tatlının tatlı oluş ve bunun gibi diğer arazların zâtî sıfatlarının, zât sıfatı konusunda [cisimlere] ortak olmamaları nedeniyle de cisimden farklı (muhâlif) olmaları gerekir. Bu bakımdan arazların cisimlere hem benzer hem de muhalif olmaları gerekirdi ki bu da muhaldir.

Bu algılanan türlerin mütehayyiz olmayışlarının ikinci delili ise cevher-i vâhidlerin renk, koku, tat, sıcaklık ve soğukluğunun olmasıdır. Eğer bu arazlar (meânî) mütehayyiz olsalardı o zaman bunların tek bir cevherde beraber bulunmaları mümkün olmazdı. Fakat iki cevher mütehayyiz olduklarında tek bir cevherin aynı anda ikisine birden cihet olmasının ve ikisinden biri veya ikisinin bu cihette bir defada var olmasının imkânsız olduğunu görmez misin? Bunun imkânsız olmasının nedeni ise şayet mütehayyiz olmasalardı tek bir cevherde var olmalarının mümkün olacağı delilinden hareketle ikisinin de mütehayyiz olmalarıdır. Dolayısıyla eğer bu arazlar (meânî) mütehayyiz olsalardı o zaman hepsinin tek bir cevherde toplanmaları mümkün olmayacaktı ki bunun imkânı bilinmektedir. Böylece bu arazların mütehayyiz olmadıkları sâbit oldu. Bu, algılanan arazlar (el-a'râzü'l-müdreketü) için geçerli olan hükümdür.

Algılanamayan arazlar (gayr-ı müdreke arazlar) ise on beş türdür: İctimâ, iftirâk hareket ve sükûnu içeren oluş arazları bunlardandır. Bunların varlığına dair delilin kurgusu (tahrîru'd-delîl) şöyledir: Cismin birleşen (müctemi'), ayrılan (müfterik), hareketli (müteharrik) ve sâkin oluş şeklindeki sıfatları, bir durum ve şartta cisimde var olmamaları da mümkün olmakla birlikte cisimde bulunurlar. Dolayısıyla cisim için bu sıfatları gerektiren bir şey olmalıdır ki bu da sadece ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûn şeklindeki manaların varlığıdır. Bu delilin ispatı ilk öncüldeki (ed-da'va'l-ülâ) durumda zikredilmiştir.

Telifler ve itimatlar da algılanamayan arazlardandır. Telifler ve itimatların varlığına dair delilin kurgusu daha önce ekvânın ispatına delâlet için zikrettiğimizle benzer şekilde gelmez. Zira cisimde hâl olarak onların varlığı yoktur. Bu yüzden de varlıklarının mümkün oluşuyla birlikte bunların teceddüdüyle istidlâl edilir. Telifler, itimatlar ve ekvânın da varlığının delili, bizden birinin emir, nehy, medh ve zemmin iyi oluşunun delâletiyle fâil olmasının sâbit olmasıdır. Nitekim bu şekilde kişi ya cismin fâili ya da cisim dışında bir mananın fâili olmaktan hali kalmaz. Cismin fâili olması mümkün değildir zira insan cisme kâdir değildir. Dolayısıyla geriye cisim dışında bir mananın fâili olması seçeneği kalır ki bizim kastettiğimiz de budur. Telifin içtimadan başka olduğuna delâlet eden şey ise iki cisim arasındaki telifin bu iki cismi ayırmanın zorluğunun kendisiyle [telifle] sâbit olduğu şey olmasıdır. İctimâ ise iki cismin arasına bitişiktir (mücâveretün beynehümâ) ve ictimâ nedeniyle onların ayrılması zor olmaz. İctimâ'nın hareketten başka olduğunun delili ise itimâ'nın taştaki ağırlık gibi cismin itişmesini (tedâfü'ü'l-cismi) gerektiren şey olmasıdır. Nitekim taştaki

ağırlık da ondaki itişmenin taşı aşağıya [yönelmeye] zorladığı bir itimâddır. Eğer ağırlık, hareket olsaydı o zaman havadan bir engel onu engellediğinde ve durduğunda aynı anda hem hareketli hem de sâkin olması gerekirdi ki bu da muhaldir.

İtikatlar, irâdeler, kerâhetler, zanlar ve düşünceler de (efkâr) algılanamayan arazlardandır. Bunların varlığına dair delilin kurgusu ise şöyledir: Bizden birinin inanan (mu'tekîd), irâde eden (mürîd), hoşlanmayan (kârih), zanneden (zânn) ve düşünen (mütefekkir) olduğu sâbit olmuştur. Bu yüzden bu sıfatlar kişide ya zâtından dolayı ya zâtında nasılsa öyle olduğu şeyden dolayı (li mâ hüve aleyhi fî zâtihî) ya da başkasından dolayı (li-gayrihi) sâbit olur. Bu sıfatların kişide onun kendi zâtından ve zâtında nasılsa öyle olduğu şeyden dolayı (li mâ hüve aleyhi fî zâtihî) bulunması mümkün değildir. Zira şayet böyle olsaydı o zaman bu sıfatların kişide zâtı ve [hâlihazırda] üzerinde olduğu sıfat (mâ hüve aleyhi mine's-sıfati) var olduğu sürece bulunmaları gerekecekti. Oysa bunun tam tersinin vâki olduğu [yani bu sıfatların kişide sürekli bulunmadıkları] bilinmektedir. Dolayısıyla geriye bu sıfatların zât dışında bir şeyden dolayı (li-gayrihi) var oldukları hükmü kalır ki zât dışındaki bu şey de ya imkân bakımından müessir olur ki bu fâildir veya zorunluluk bakımından müessir olur ki bu da illettir. Zâtın dışındaki şeyin imkân bakımından müessir olması mümkün değildir. Zira fâilden kaynaklanan sıfatlar sadece hudûs ve ona (hudûsa) tabi olandır. Çünkü fâile bağlı olan, başka bir hâl değil sadece hudûs hâlidir. Haberin yalan, sözün emir, zararın zulüm ve bunlar gibi bir fâil nedeniyle var olan sıfatların fâile sadece hudûs hâlinde taalluk ettiğini böylece de fâilin onu hudûs ânında emir, haber ve zulüm olarak var ettiğini görmez misin? Sonra şayet bekâyı bu zâtlar üzerine takdîr edersek o zaman bu zâtların [mez-kûr] sıfatlardan ayrılması mümkün olmaz. Bu yüzden de yalanın yalan olmaktan çıkıp doğru olması ve emrin emir olmaktan çıkarak haber olması ve zulmün zulüm olmaktan çıkarak insâf ve adâlet olması mümkün olmaz. Bir illet ile var olmaları halinde bu önermenin onlar için gerekli olmayacağı şeklindeki delil vasıtasıyla bu sıfatların bir fâilden dolayı var olan şeylerden olmaları nedeniyle bu önerme zorunludur. Cismin birleşmiş (müctemi') oluşu bir fâil nedeniyle olmadığında bu önermenin onun hakkında zorunlu olmadığını bu yüzden de onun için sâbit olmadıktan sonra bekâ halinde zât için sâbit olmasının mümkün olduğunu ve bekâ hâlinde zâtın, müctemi oluşundan çıkmasının mümkün olduğunu görmez misin? Şayet onun inanan (mu'tekîd), irâde eden (mürîd), hoşlanmayan (kârih), zanneden (zânn) ve düşünen (nâzır) oluşu bir fâil nedeniyle olsaydı o zaman bu sıfatların onun için hudûs hâlinde var olması ve bekâ hâlinde de bunların dışına çıkmasının mümkün olmaması zorunlu olurdu ki bunun aksinin [vâki olduğu] bilinmektedir. Zira bu sıfatlar onun için hudûs hâlinde değil bekâ halinde var olmakta ve bekâ hâlinde onlardan ayrılması mümkün olmaktadır. Böylece bu sıfatların bir fâil nedeniyle var olmadıkları sâbit oldu.

Eğer bunlar bir illet nedeniyle var olsaydı ya mevcûd ya da mâdum olurlardı. Yokluk (adem) başkası olmaksızın belirli bir zâta tahsis edilmediği için bunların mâdum olmaları mümkün değildir. Şayet bu sıfatlar mâdum manalar nedeniyle sâbit olsaydılar o zaman bu sıfatların her bir canlıda var olmaları gerekirdi. Eğer

insanların bir kısmı bazı hallerde düşünen (nâzır) veya zanneden (zânn) veya inanan (mu'tekıd) veya irâde eden (mürîd) veya hoşlanmayan (kârih) olsalardı o zaman bu sıfatların her bir canlı için bu hâlde var olması gerekirdi ki bunun aksinin [vâki] olduğu bilinmektedir. Nitekim aynı durumda bazı canlılar başkalarının hoşlanmadıkları şeyi dileyen (mürîd) olur ve benzer şekilde bir durumda düşünen (mütefekkir) iken onların dışındaki canlılar aynı durumda dalgın (sâhiyen) olur. Diğer sıfatlar da böyle olabilmektedir. Dolayısıyla geriye bu sıfatların zâtta sadece mevcûd illetler nedeniyle var olması seçeneği kalır ki bu illetler de inanç (i'tikâd), zan, irâde, kerâhet ve fikirdir ve bizim kastettiğimiz de budur.

Kudret, hayat, arzu duyma (şehvet) ve nefret etme (nefâr) algılanamayan arazlardandır. Bu sıfatların varlık delilinin kurgusu ise şöyledir: Canlı (hayy) kâdir, arzulayan (müştihün) ve nefret eden bizden birisinde bu sıfatlar ya kendi zâtından dolayı veya zâtında üzerinde olduğu şeyden dolayı (li mâ hüve aleyhi) ya da zâtı dışında bir şeyden dolayı (li-gayrihi) sâbit olur. Bu sıfatların kişide zâtından veya zâtında üzerinde olduğu şeyden dolayı bulunması mümkün değildir. Zira bu durum bu sıfatların kişide zâtı veya [hâlihazırda] üzerinde olduğu sıfatın (mâ hüve aleyhi mine's-sıfati) varlığı devam ettiği sürece var olmasını gerektirirdi ki gerçekte bunun tersinin olduğu bilinmektedir. [Sıfatların zâtın dışındaki bir şeyden kaynaklanması durumunda ise] bu zât dışındaki şey (gayruhu) ya imkân bakımından bir müessir olur ki bu fâildir veya zorunluluk (îcâb) bakımından bir müessir olur ki bu da illettir. Daha önce belirttiğimiz üzere fâilden kaynaklanan sıfatın hudûs hâlinde sâbit olması ve mevsufun bekâ halinde ondan ayrılmasının mümkün olmaması nedeniyle bu sıfatların zâtta fâil nedeniyle sâbit olmaları mümkün değildir. Şayet bu sıfatlar fâil nedeniyle sâbit olsalardı o zaman hudûs halinde var olmaları ve bu sıfatlarla mevsuf olanın bekâsı durumunda da sıfatlardan ayrılmasının mümkün olmaması gerekirdi ki gerçekte bunun tersi olduğu bilinmektedir. Bu yüzden bizden biri nedeniyle hudûs halinde bu sıfatlar sâbit olmaz. Zira kişi mevcûd ve fakat canlı değilken sonrasında surete büründürülmüş ve bekâ halinde canlı kılınmıştır. Aynı şey [kişinin] kâdir, arzu eden (müştehi) ve nefret eden oluşu için de geçerlidir. Nitekim kişinin arzulayan, nefret eden ve kâdir oluş [sıfatlarından] ayrılması mümkündür. Hatta bekâ halinde hayy oluştan da ayrılması mümkündür. Böylece bu sıfatların kişide bir fâil nedeniyle bulunduğu görüşü geçersiz (bâtıl) oldu.

Şayet [sıfatlar] bir illet nedeniyle sâbit olsalardı bu illet ya mâdum ya da mevcûd olurdu. Yokluğun (adem), başkasına değil de belirli bir zâta tahsisi bulunmadığı için [illet] mâdum olamaz. Zira bütün zâtların bu mâdum mana nedeniyle canlı (hayy) olması gerekirdi ki bunun tersinin olduğu bilinmektedir. Ayrıca bütün canlıların da tek bir makdûr üzerinde mâdum olan bu mana nedeniyle kâdir olmaları gerekirdi. Bu durum iki kâdir arasında bir makdûr olduğu görüşüne sevk ederdi ki bu da muhaldir. Bununla birlikte bizden birinin aynı anda bir şeyi hem arzulayan hem de o şeyden nefret eden olması gerekirdi. Zira "mâdum olan arzu" bir şeyi arzulayan olmayı gerektirmesi bakımından aynı şeyden nefret eden olmayı gerektiren "mâdum olan nefret"ten daha iyi (evlâ) değildir. Bir kimsenin bir şeyi

aynı anda hem arzulayan hem de ondan nefret eden olması ise muhaldir. Bu kısımlar iptal olunca geriye sadece bu sıfatların mevcûd manalar nedeniyle sâbit oldukları seçeneği kalır ki bahsi geçen bu manalar da hayat, kudret, arzu (şehvet) ve nefrettir. Nitekim bizim kastettiğimiz de budur. Böylece bu on iki arazi delille ispat ettik.

On üçüncü araz yaşlık (rutûbet), on dördüncüsü kuruluk (yubûset) ve varlığını kabul eden nezdinde on beşincisi de fenâ arazıdır. Yaşlık ve kuruluk arazlarının ispatına delalet eden şey cismin aynı hal ve aynı koşulda kuru olması da mümkünken yaş olması veya yaş olması da mümkünken kuru olmasıdır. Bu yüzden [cismi] bu ikisinden birine tahsis edecek bir muhassısın olması gereklidir. Bu [muhassıs] da daha önce kudret, hayat, arzu ve nefretlerin tabiatının varlığı bahsinde ispatı geçtiği üzere yaşlık ve kuruluk şeklindeki iki mananın varlığından başka bir şey değildir. Telifin cisimlerden bazısına bitişmesi (iltisâk) vasıtasıyla yaşlık ve kuruluğun ikisinin varlığına beraber delil getirmek mümkündür. Demir ve taşlar gibi bazı cisimleri ayırmanın bize zor geldiğini pamuk, yün ve bunlar gibi bazı cisimleri ayırmanın ise zor gelmediğini bunun da sadece birinin telif mahallinde yaşlık (rutûbet) diğerinin mahallinde ise kuruluğun (yubûset) meydana gelmesinden dolayı olduğunu görmez misin? Zira eğer bu ikisi [yaşlık ve kuruluk] iki mahalden de yok olursa o zaman bu, ayrılmaları zor olmayan cisimlerle birleşen şeye dönüşür. Şayet bu iki mahallin ikisinde de yaşlık (rutûbet) hâsıl olursa bu telif yaş çamurdaki gibi bitişken (iltisâk) olmaz. Zira kuruluk olmazsa tıpkı sütün kurutulması ve ateşte pişmesinden önce olduğu gibi onun da [yaş çamurun ya da rutûbetin hasil olduğu cismin] ayrılması zor olmaz. Dolayısıyla kuruluğun yokluğu veya azlığı nedeniyle ayrılması zor olmaz. Şayet rutûbeti tamamen gidene kadar ateşi arttırılırsa cüzleri dağılmış küle dönüşür ve yine ayrılması zor olmaz. Islaklığı ne zaman dengede olursa o zaman cüzlerin ayrılması zor olacak şekilde katı olur. Bu ise sadece yaş ve kuru cüzlerin dengeli olması durumunda mümkündür. Ayrılmanın zorluğu şeklindeki bu hüküm iki mananın da [kuruluk ve yaşlık] varlığına delildir.

Fenâ'yı ise her kim bir araz (mana) olarak ispat ederse bunun varlığına bu cisimlerin Kitap'taki nassın delâletine göre yok olacağı bilgisiyile istidlâl eder ki bu nass da şudur: "O evveldir ve âhirdir"²⁵. O'nun evvel oluşu ancak onun dışında bir mevcûdun bulunmaması ile mümkün olduğu gibi aynı şekilde O'nun âhir oluşu da O'ndan başka bir mevcûdun varlığının devam etmemesiyle (lâ yebkâ) mümkün olur. Nitekim âhiretin bâkî olduğu sâbittir. Bu yüzden fenânın dünya ile ahiret arasında olması ve bunun dışında âyetler olması gerekir. Cisimlerin fenâsı mümkün olduğunda ve yok olmamaları da mümkün olmakla birlikte cisimlerin yok olacağı sâbit olduğunda buna etki edecek bir şeyin var olması gerekir. Bu şey ise cisim ve cevherlerin bâkî olmaları nedeniyle kendilerine zıt olan fenâ ismindeki bir mananın varlığıdır. Bâkî ise sadece zıddı veya onun yerine geçen bir şey ile yok olur. Nitekim renkler ve diğer bâkî şeylerin sadece zıddı veya zıddı yerine geçen şey ile yok olacağını bilmekteyiz. Renkler hakkında bu durum zorunludur. Zira [renkler] bâkî olmadıkları taktirde bu durumun [bâkînin zıddı veya onu yerine

²⁵ el-Hadid 57/3.

geçen bir şeyle yok olmanın] onlar için zorunlu olmayacağı şeklindeki delille [sâbit olduğu üzere] [renkler] bâkîdir. Seslerin bâkî olmamaları durumunda yok olmaları hususunda zıtlarına veya bunun yerine geçecek bir şeye ihtiyaç duymadıklarını görmez misin? Bu cevherler bâkî olduğunda bunların ancak bir zıt ile yok olmaları gerekir ki bu zıt da “fenâ”dır. Fenânın bir şey (emr) olduğu sâbit olunca onun araz olduğu da sâbit olur. Zira fenânın mütehayyiz olması mümkün değildir. Aksi halde cisim ile cevherlere benzer olurdu ki [fenânın] bunlara [cisim ve cevherlere] hem benzer hem de zıt olması muhaldir. Böylece onun [fenânın] muhdes olup mütehayyiz olmadığı kabule şâyân olur ki bu [yani muhdes olup mütehayyiz olmayış] arazın anlamıdır. Cisimlere zıt olduğu için fenânın bir mahalde var olması mümkün değildir. Nitekim birbirine zıt iki şeyin birleşmesi muhaldir. Dolayısıyla fenânın, zıddına hulûlü de iki zıddın birleşmesi anlamına geleceğinden mümkün değildir ve bu muhaldir. Fenâ'nın ayrıca bâkî varlıklardan da olmaması aksine ikinci anda yok olması gereken varlıklardan olması gerekir. Zira şayet fenâ bâkî olsaydı sadece zıddı ile yok olurdu ki onun zıddı da cevherlerdir. Bu yüzden fenânın, Allah Teâlâ cisimleri yeniden yaratana (iâde) kadar var olması gerekirdi. Böylece Allah Teâlâ'nın “âhir” oluşunun ancak kendisinden başka mevcûdun bulunmaması ile mümkün olduğu sâbit oldu. Bu [bahis] tamamlandı.

Allah'ın selâmı Efendimiz Muhammed Nebî ve onun âilesinin üzerine olsun.



TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

VAHHÂBÎLER

“Hartmann, Richard.* “Die Wahhâbiten.” Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 78 (n.F. 3), No. 3/4, 1924, pp. 176–213. JSTOR, www.jstor.org/stable/43371032.”

Tercüme: Onur ÖZATAĞ

Doktora Öğrencisi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Ankara
Doktoral Candidate, Middle East Technical University, Faculty of Arts and Sciences, Ankara

alnilam1980@gmail.com

[orcid.org/ 0000-0002-0710-4959](https://orcid.org/0000-0002-0710-4959)

Atıf / Cite as: Hartmann, Richard. “Vahhâbiler”. Trc. Onur Özatağ. *Kader* 17/1 (Haziran 2019): 272-294.

D. G. Hogarth, 1922’de Oxford’da yayımlanan Arabistan adlı küçük kitabında, Arabistan’ın dünya savaşına katılmasının sonuçlarını şöyle formüle etmektedir (s. 131), ‘Özgürleşmesinin toplumsal etkileri, yirminci yüzyıla ilerlemek yerine on sekizinci yüzyılın şartlarına bir geri dönüş olarak görünmektedir.’ Bu yaz 1803 ya da 1806’daki olayların tekerrür ettiğini, yani Mekke’nin Necid’li – tabiri caizse – put kırıcı Vahhâbiler tarafından alındığını işittiğimizde, tüm İslam dünyasının duyduğu üzüntü, özellikle siyasi sahada bu kararın pek de tuhaf bir ifadesi gibi kulağa gelmemektedir. Derhal akla gelen tek fark ise, İslam dünyasının olayları, bir asırdan uzun bir süre önce takip ettiği aynı dehşetle değil, aksine, kısmen dahi olsa, belirli derecede bir onay çerçevesi içinde izlemesidir. Bu farkın nedeni, en azından Müslüman dünyasının – ve aynı zamanda Batı dünyasının – artık Vahhâbî hareketinin doğası hakkında, vaktiyle muhalifleri tarafından yayılmış olan tuhaf ve hayali fikirler beslememesi gerçeğinde yatmaktadır. Mekkelilerin onlar hakkında pek hoş anıları olmasa da, on dokuzuncu yüzyılın başında Mekke’deki Vahhâbî hâkimiyeti abartılmış ön yargıların temizlenmesinde çok yardımcı olmamaktadır. Ayrıca geçtiğimiz asır boyunca, ta ki en sonunda dünya savaşı Arabistan’ın büyük kısmını günümüze dek kapatmış olan örtüyü tamamıyla aralayınca dek, hiç de azımsanmayacak sayıda Avrupalı Vahhâbilerle, bizzat onların kendi topraklarında tanışmıştır.

* Prof. Dr., Albertus-Königsberg Üniversitesi, Doğu Prusya

Böylelikle günümüzde hiç kimse İbn Abdu'l-Vahhâb'ın yeni bir din kurduğuna ya da Vahhâbî hareketinin halen gizemini korumakta olan Karmatî mezhebi ile farklı bir bağlantı içinde olduğuna inanmamaktadır. Bugün biliyoruz ki, Vahhâbîler, Hz. Muhammed'in İslâm'ını asıl halinde, kadim toplumsal ve ahlâkî güçleri ile yeniden canlandırmak isteyen iyi Sünnîler'dir ve bir dinî hareket olarak Vahhâbîlik yalnızca Arabistan'ın toplumsal şartlarından biri olarak anlaşılabilir. Bu şartlar ise Peygamber'in zamanından beri, dört Sünnî okulun en muhafazakârı olan ve İslâm'ın daha karmaşık kültürel şartlara uyum sağlamasına karşı yaygın bir doğal tepki olarak doğan Ahmed b. Hanbel temelinde neredeyse hiç değişmemiştir. Öte yandan bu uyum sağlama süreci, kuşkusuz aynı zamanda dinin kurucusunun temel fikrinin de zayıflaması ve bir dünyevileşme anlamına gelmekteydi¹.

Vahhâbîlerin kendilerini adıyla andıkları Muhammed İbn Abdu'l-Vahhâb, iç Arabistan'ın Necid bölgesinde bulunan Ariz'in kırsalındaki Uyeyne köyünde², 1115/1703 yılında dünyaya gelmiştir ve söylendiğine göre ulema kökenli bir ailedendir. Öte yandan, ne isminin anlamı ne de özü mutlak bir kesinliğe sahiptir.³ İslâmî ilimlerle ilk defa, o zaman Uyeyne'de kadılık yapan babası aracılığı ile tanıştığı söylenir, daha sonra da komşu Hureymile'de çalışmasını sürdürmüştür. O zaman dahi, çevresindekilerin batıl inanç ve gevşeklikleri ile gerçek İslâm'dan ne derece uzaklaştıkları izlenimi onu derin bir şekilde etkilemiş olmalıdır. Mekke ve Medine'ye hacca gitmiş ve ilahiyat eğitiminin önemli bir kısmını muhtemelen burada tahsil etmiştir. Görünüşe göre daha sonra Basra'da kaldığı müddet, sert düşünceleri yüzünden çıkan çekişmelerle huzursuz geçmiş, ardından Arabistan'ın sahil bölgesi olan Ahsa'ya geçmiş ve nihayet Necid'e dönmüştür. Burada, 1726-27'den beridir çalışmakta olan babası ile buluşmuşsa da, ondan onay ve takdir görmemiş, böylece babasının 1740'taki ölümüne kadar geri planda kalmıştır. Ancak bundan sonra, İslâm'ın özü ile çelişen ve en geniş manada evliya kültlerinin ön sırada olduğu bid'atlara karşı açık bir savaş ilan etmiştir. Artık Hureymile'de daha fazla kalamadığını gördüğünde, köyü Uyeyne'ye geri dönmüş ve köyün emiri tarafından hoş karşılanmıştır; fakat köyün emiri, tabii olduğu Ahsa emirinin tehditlerine daha fazla direnememiş ve nihayetinde İbn Abdu'l-Vahhâb'a sağladığı korumadan vazgeçmiştir. Ancak İbn Abdu'l-Vahhâb, 1744'te, Aneze kabilesinden gelen soyu on beşinci yüzyılın ortalarından beridir müesses olan Emir Muhammed b. Suud b. Muhammed b. Mukrin'e katıldığında hiç de kötü bir anlaşma

¹ Kıyaslayınız J. Pedersen, *Centralarabien og Wahhabiterne: Nordisk Tidskrift* 1914, bk. 391-418.

² Konum ve vs. yi veriyorum. İsimler çoğunlukla Arapça nahiv kurallarının harf tiplerini öngördüğü ve varsaydığı şekilleri iledir, çünkü 1. Batı kaynaklarının transkripsiyonu çok farklıdır ve 2. Arapçanın bir ortografyası vardır. Tabii ki bu, asıl tartışma hakkında hiçbir şey söylenmemiştir ve başka bir transkripsiyonun geçerliliğine de meydan okunmamaktadır.

³ Ancak metinde verilen form (Euting'e karşı, *Tagebuch einer Resie in Inner-Arabien*, 1, 157 ve M. Hartmann, *Welt des Islams*, 2, 318. dipnot. 1: Muhammed 'Abd al-Vahhâb) bana doğru görünmektedir. Her ne kadar A. Musil (*Zur Zeitgeschichte von Arabien*, bk. 43) İbn 'Abd al-Vahhâb'ı soya ait bir isim olarak almakta haklı ise de, babasının adının 'Abd al-Wahhâb olmuş olması ve Süleyman'ın babasının değil büyükbabasının adı olması bana şu an için pek mümkün görünmüyor. Ben burada, ve geri kalınında da, Vahhâbî dairesini takip ediyorum, Osman b. Abdullah b. Bısr'ın 1328'de Bağdat'ta basılan *'Unwân el-Mecd fi Tarih Necd'i*, ki bu da 1225/1810'da ölen Hüseyin b. Ganem'in biyografisine zaman zaman atıfta bulunmaktadır.

yapmamıştı. Aslında, bu iki ismin ilişkileri Muhammed b. Suud'un İbn Abdu'l-Vahhâb'ın reform hareketini üstlenmesi üzerine bina edilmiştir; bunun için İbn Abdu'l-Vahhâb ona Necid'in hâkimiyeti sözünü vermişti. Bu, reform hareketinin başlangıcında belirleyici dönüm noktasıdır. Artık liderlik dinî reformcunun ellerinden askerî ve siyasî liderin ellerine geçiyordu.

Reformcunun psikolojik gelişimi hakkında kesin hiçbir şey bilmiyoruz. Ancak hangi ilâhiyat yazarlarının onu özellikle etkilediklerini biliyoruz. Bunlar on üç ve on dördüncü asırların büyük Hanbelî âlimleri İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'dir. Zira, İbn Abdu'l-Vahhâb'ın yazılarında bu iki ismin eserlerinden alıntılar vardır ve Leiden kütüphanesinde bu âlimlerin, İbn Abdu'l-Vahhâb tarafından kopyalanmış el yazmaları bulunmaktadır.⁴ Kendisinin görüşlerinin ne olduğu bir akide tanımlaması ile görülebilir; bu ise Osman b. Abdullah b. Bişr'in *Unvan el-Mecd'*inde⁵ (67. ve tes.) nüshaları sunulan bir amentüdür, ben bunların güvenilirliğinden şüphe duymak için herhangi bir neden görmüyorum.

Ibn Suheym'den, içerisinde kendisine karşı temelsiz şeylerin uydurulduğu bir mektup almasının ardından, Kasim uleması akidesini sorduğunda onlara şöyle yazmıştır: Akide şudur⁶:

1. Yanımda duran Allah'ın, meleklerin ve sizlerin huzurunda şahitlik ederim ki, ben cemaatin iman ettiği necat cüz'üne iman ediyorum; Ehl-i sünnet ve'l-cemaat, Allah'a iman, O'nun meleklerine, yazılarına, elçilerine, ölümden sonra dirilmeye, hayır ve şerrin takdir-i ilahî olduğuna. Allah'a iman etmek, O'nun peygamberinin ağzından vahyettiği kitabında kendisi hakkında buyurdıklarına, tahrif ve ta'til olmaksızın iman etmektir. Ben iman ederim ki, 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O işiten ve görendir.' (42:11) O'nun kendisi hakkında buyurmadığı hiçbir şeyi ben O'nun hakkında söylemem, O'nun isimleri ve mucizeleri hakkında tereddüde düşmem; nasıl diye sormam ve O'nun isimlerini O'nun yarattıkları ile kıyaslamam; çünkü O'nun dengi yoktur ve yarattıkları ile kıyas yapılamaz, çünkü O kendisini ve başka her şeyi en iyi bilendir, O sözlerde ve beyanlarda en doğru ve en isabetli olandır. Böylece, sapkın yönlerde kendisi ile ortak tutulan meziyetlerle sıfatlandırılmaktan, insanlarla denk tutulan beyan ve sorulardan (ehl-i tekyîf ve't-temtîl), sözleri te'vil eden ve mefhumların içini boşaltarak onları inkâr edenlerden kendisini azade tutar. Kur'an 37:180-181-182 şöyledir: 'İzzet sahibi Rabbin onların yakıştırdıklarından münezzehtir. Peygamberlere selam olsun. Hamd ise âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.'
2. Kurtuluşa ulaşmanın cüz'ü cemaatin cüzleri arasındadır, tıpkı cemaatin muhtelif mezhepler içinde durması gibi; Allah'ın sıfatları meselesinde ilâhî beyanları muhtevalarından boşa çıkaran Cehmiyye ile onları insanlara izafe

⁴ Bk. Goldziher, ZDGM 52, 156 ve sonraki sayfa.

⁵ Bk. yukarıda 177, dipnot 3, aşağıda *Unvân* olarak alıntılanmıştır.

⁶ Maddelere ayıran benim. Metnin asıl yapısına karşılık gelmeyecektir, burada sadece işi aşağıda görüldüğü üzere kolaylaştırması için kullanılmıştır.

eden Ehl-i temsil ve müşebbihe arasında durur⁷; ilâhî fiil meselesinde özgür iradeyi kabul eden Kaderiyye ile onu reddeden Cebriyye arasında durur; Allah tehdidi (vaîd) meselesinde Mürcie ile Vaîdiyye arasında durur, Kaderiyye ve diğerlerinin halkasındandır⁸; iman ve din meselesinde bir yandan Hariciyye ve Mutezile arasında durur – ve öte yandan da Mürcie ve Cehmiyye arasındadır⁹; Allah Resulü'nün sahabeti meselesinde Hariciler ve Şiiler arasında yer almaktadır.

3. Şehadet ederim ki, Kur'an Allah kelâmıdır, indirilmiştir, yaratılmamıştır, O'ndan gelir ve O'na döner; Allah hakikati onda buyurmuştur ve onu hizmetkârı ve elçisine indirmiştir, vahyini ona tevdi etmiştir; elçisi Allah ve insanlar arasında aracı olarak hizmet eder, o bizim Peygamberimiz Muhammed'dir.
4. İman ederim ki, Allah dilediğini yapar ve hiçbir şey O'nun iradesinin ötesinde değildir; yeryüzünde O'nun kudretinin ötesinde hiçbir şey yoktur; O söylemeden hiçbir şey olmaz; kimse kaderden kaçamaz ve bunun ötesine geçemez, bu 'Levh-i Mahfuz'da yazılı olandır.
5. İman ederim ki; Peygamber ölümünden sonraki vaziyeti ilan etmiştir. Böylece ben de kabir sorgusuna, cezalandırmaya ve mükâfata iman ederim; ruhun bedene iadesine iman ederim, böylece insanlar âlemlerin Rabbi huzurunda yalın ayaktır, güneş onlara yaklaşırken çıplak ve savunmasızdırlar. Terazi kurulacak ve insanların fiilleri onun üzerinde tartılacaktır: 'O zaman kimlerin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtulmuşlardır. Kimlerin de tartıları hafif gelirse kendilerine yazık edenler işte onlardır. Cehennemde de ebedî kalacaklardır' (23:102-103) Ve listeler açıldığı vakit, biri sağındaki kitabı ve diğeri de solundaki kitabı alacaktır. Ben diriliş mekânında Peygamber Muhammed'in havuzuna iman ederim, onun suları kardan parlak, baldan tatlıdır, kapları gökteki yıldızlardan fazladır: Her kim ki ondan içer, bir daha susamaz. Ben Sırat Köprüsü'nün cehennem merkezinin üzerine inşa edildiğine iman ederim: İnsanlar onun üzerinden fiillerinin ölçüsüne göre yürür.
6. Peygamber'in şefaatine, onun ilk şefaatchi olduğuna ve şefaatinin kabul edileceğine iman ederim. Onun şefaatinde yalnızca bid'atçılar ve günahkârlar mahrumdur. Lakin bu da ancak Allah bundan razı olup izin verdiği vakit gerçekleşir, zira Kitap şöyle der: 'Onlar Allah'ın razı olduğu kimselerden başkasına şefaet etmezler' (21:28) ve 'Kimdir O'nun izni olmaksızın huzurunda şefaet edecek' (2:255) ve 'Göklerde nice melekler vardır da, Allah, dileyip razı olduğuna izin vermezden önce şefaetleri hiçbir işe yaramaz.' (53:26) O, sadece Tevhid ilmi mevcut olduğu vakit razı olur ve

⁷ Ben burada اهل التمثيل و الجهمية yerine اهل التعطيل الجهمية şeklinde okuyorum ve ikinci terimi de اهل التمثيل المشبهة Cehm b. Safvân ve ta 'til için bk. Horten, *Philos. Systeme der spekulativen Theologen im Islam* 135 ve tes.; Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*, 646.

⁸ Cehennem cezası ilahi tehdidinin kimlere uygulanabilir olduğu meselesi (va'id) üzerine bk. Massignon, bahsi geçen yerde, bk. S. 617 ve tes.

⁹ İmanın yalnızca içsel bir ikna ve inanma mı olduğu, yoksa amellerin imana mı ait olduğu sorunu için bk. Macdonald, *Development of Muslim Theology*, 126 ve sonraki; Massignon, bahsi geçen yerde, bk. 668 ve tes.

sadece bunu hak edenlere izin verir. Şirk günahına batmış olanlar için ise şefaata yoktur, zira Allah şöyle buyurmuştur: 'Artık şefaathâcilerin şefaati onlara fayda vermez.' (74:49)

7. Cennet ve cehennem mahlûk olduğuna iman ederim, onlar kaimdir ve yok olmazlar; Kıyamet Günü'nde müminler Rablerini kendi gözleri ile göreceklerdir, tıpkı gece dolunay vakti zarar görmeksizin kameri görmek gibi¹⁰.
8. Peygamberimiz Muhammed'in peygamberlerin mührü olduğuna ve Allah'ın elçisi olduğuna iman ederim; onun nübüvvetine inanmayanın ve peygamberliğini kabul etmeyenin imanı da yoktur.
9. Ötesi, onun en önde gelen sahabesi Ebu Bekir'dir, sonra Ömer'dir, sonra Osman'dır, sonra Ali'dir, sonra Aşere-i Mübeşşere gelir, sonra Ehl-i Bedir, sonra Ağaç Ehli (Ehl-i Biati'r-Rıdvân),¹¹ sonra da peygamberlerin geri kalanları. Ben Allah'ın Resulü'nün sahabesi ile irtibat ararım, onların faziletlerini hatırlarım, isimleri zikredildiği vakit onları rıza ile anar¹², affedilmelerini dilerim, beni onların şer meziyetlerini anmaktan uzak tut. Onların aralarındaki çekişmeler hakkında hiçbir şey öğrenmek de istemem. Kur'an'ın 59. suresinin 10. ayetine göre onların üstünlük ve izzetlerini kabul ederim: "Ensar ve Muhacirlerin arkalarından gelenler şöyle derler: 'Ey Rabbimiz, bizlere ve iman ile bizi geçmiş olan kardeşlerimize mağfiret buyur ve gönüllerimizde iman etmiş olanlara karşı kin tutturma. Ey Rabbimiz, şüphe yok ki sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.'" Tüm şerlerden ari olan Müminlerin Anneleri¹³ için rıza ile konuşurum.
10. Evliyaların kerametlerini ve aldıkları ilhamları kabul ederim; lakin onlar Allah'ın hiçbir kudretine haiz değildir ve onlardan hiçbir şey beklenemez, kudret sahibi olan yalnızca Allah'tır.
11. Allah'ın Resulü bunu yapmadığı için, ben de hiçbir Müslümana cennet ve ya cehennemden şahitlik edemem; bunun yerine iyi eyleyenden ümidim vardır, şer eyleyen içinse korkarım.
12. Suçundan dolayı hiçbir Müslümanı imansızlıkla suçlamam ve onu İslam halkasının dışına çıkarmam.
13. İster iyi ister kötü, her imamın ardında cihat edileceğine ve cemaatin imamın ardında ibadet etmeye her durumda izni olduğuna inanırım. Cihat, Allah Muhammed'i gönderdiği zaman başlamıştır, onun ümmetinin sonuncusu Deccal'le savaşınca kadar da sürecektir – bu ne bir günahkârın günahını boşa çıkartır ne de dürüst bir adamın dürüstlüğünü.
14. İster iyi ister kötü olsun, eğer Allah'a karşı günah işlemeyi emretmiyorlarsa, itaatin Müslümanların imamlarına olduğuna iman ederim. Her kim ki, insanlar üzerine hemfikir olur da anlaşmaya varırlar, o vakit hilafeti sırtına

¹⁰ Görüş üzerine örn. bk. Steiner, *Die Mu'taziliten*, bk. 79; Spitta, *Zur Geschichte ... al-As'ari's*, bk. 49 ve 66; Massignon, bahsi geçen yer, bk. 695.

¹¹ Örn. Hudeybiye Biati (bk. Lammens, *Enzykl. Des Islâm*, 2, 348).

¹² Şiilere karşı söylenmiştir.

¹³ Örn. Peygamber'in hanımları.

giyer, iddiasını kılıcından gelir, böylece halife olur; bu itaati gerektirir, ona taarruz etmek artık yasaktır.

15. Bid'atçıların, ta ki tövbe edinceye dek cemaat ve ümmet ile bağlarının kesildiğine iman ederim; lakin benim onlar hakkındaki hükmüm ancak onların hariçleri için geçerlidir; kalplerini ise Allah'a havale ederim.
16. Din meselesinde her yeniliğin bid'at olduğunu kabul ederim.
17. İmanın dil ile ikrar, uzuvlar ile amel olduğuna inanırım; o kalpteki inançtır; takva ile artar, günahla azalır. Yetmişden fazla cüze haizdir, bunlardan en yükseği amentüdüdür, yani Allah'tan başka ilah yoktur, en aşağıda olanı ise yolların emniyete alınmasıdır.
18. Muhammed'in saf şeriatının talebine göre iyiliği emredip kötülüğü yasaklamanın (*emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i an'il-munker*) bir görev olduğuna inanırım.

Bu, benim ne olduğumu bilmeniz niyetiyle yazdığım kısa bir amentüdür. Lakin sözlerimiz üzerinde hüküm sahibi olan yalnız Allah'tır.

Süleyman b. Süheym'in mektubunun sizlere ulaştığını ve benim bunu işittiğimi biliyorsunuz, ayrıca bulunduğunuz mahaldeki bir kısım ilim ehli insanların bunu kabul ettikleri ve buna inandıklarını da duydum. Allah biliyor ki, bu adam bana karşı benim söylemediğim sözler uydurmuştur; ben dört mezhebin batıl olduğunu iddia ediyordum, insanların altı asırdır faydalı görüşlerini yitirdiklerini söylüyordum, kendimi evvelki nesillerin âlimleriyle (*taklîd*) irtibatın dışında tutmak için içtihat iddiasında bulunuyordum, ilmî anlaşmazlığın bir ceza olduğunu öğretiyordum¹⁴, takva ehlerinden şefaât isteyenleri imansız ilan ediyordum, el-Busirî'nin¹⁵, 'yâ ekreme'l-halkî' sözünden dolayı imansız olduğunu iddia etmişim; elimden gelse güya Peygamber'in kabri üzerindeki kubbeyi yıkacakmışım, elimden gelse Kâbe'nin oluklarını¹⁶ alıp yerlerine tahtadan olanları koyacakmışım; güya Peygamber'in mezarına haccı yasaklamışım, ebeveynlerin mezarlarını ziyareti yasaklamışım, Allah'ın isminden başka bir isimle yemin edenleri imansızlıkla suçlamışım, güya İbnu'l-Fârız ve İbnu'l-Arâbî'yi imansız ilan etmişim¹⁷, güya *Delâilu'l-Hayrat*'ı¹⁸ ve *Ravzatu'l-Reyhân*'i¹⁹ yaktırmışım ve sonuncusunu *Ravzatu'l-Şeyâtin* olarak anmışım. Tüm bunlara cevabım şudur: 'Haşa! Bu büyük bir iftiradır.' (24:16) O, Muhammed'in Meryem oğlu İsa'ya sövdüğü iftirasını atanlara benzer, zira kalpleri yalan uydurmakta birbirlerine benzer, tıpkı Kur'an'ın 16:105'te buyurduğu gibi: 'Yalanı ancak Allah'ın ayetlerine

¹⁴ Öte yandan hâkim olan görüşe göre bu Allah'ın lütfudur, bk. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, bk. 30.

¹⁵ Hz. Muhammed'e Burde adında methiye yazan ünlü şair, ö. 694/1294 (bk. Brockelmann 1, 264 ve tes.); burada sorgulanan mısra C. A. Ralfs edisyonununun 152. mısrasıdır. Ralfs sözleri şöyle tercüme eder: 'Ey sen, tüm yaratılmışlar içinde Yaratıcı'nın en çok onurlandırdığı.'

¹⁶ Çoğu zaman altın ya da gümüşten bir katmanla kaplanmış, bk. Snouck Hurgronje, Mekka, 1, 4.

¹⁷ İbnu'l-Fârız, ö. 632/1235 (bk. Brockelmann 1, 262) ve İbnu'l-Arâbî, ö. 638/1240 (bk. Brockelmann 1, 441 ve tes.) Her ikisi de çok büyük Arap mutasavvıflarıdır.

¹⁸ Cezülî'nin, ö. 870/1465, *Delâilu'l-Hayrat*'ı (bk. Brockelmann, 2, 252) Oldukça yaygın bir ibadet kitabıdır.

¹⁹ El-Yâfi'î'nin, ö. 768/1367, ünlü ahlâk koleksiyonunun adı (bk. Brockelmann, 2, 176 ve tes.)

inanmayanlar uydurur.' Melekler, İsa ve Ezra cehennemdedir diye Peygamber'e iftira ettiklerinde Allah şu ayeti vahyetmiştir: 'Şüphe yok ki haklarında bizden en güzel müjdeler geçmiş olanlara gelince, işte bunlar oradan (cehennemden) uzaklaştırılmış olacaklardır.' (21:101)

Fakat diğer meseleler göz önünde bulundurulduğunda, şayet kişi, 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözlerinin manasını anlamıyorsa gerçek bir Müslüman değildir.' Bana bunların manasını sormak için gelene yol gösteririm, her kim ki Allah'tan başkasının ismi ile yemin eder onun imansız olduğunu söyler ve böylesi bir yemini hak ettiği şekilde cezalandırırım; Allah'tan başkasına ilah olarak kurban adamak imansızlıktır, böylesi kesilen bir kurban da yasak yiyecektir. İşte bu meseleler gerçektir, ben de böyle öğretirim ve Allah'ın kelâmından, Peygamber'in hadislerinden ve dört imam gibi tayin edilmiş yolda kalan ilim sahibi kişilerden delil getiririm. Eğer Allah izin verirse, başka bir mektupta bununla ilgili daha tafsilatlı bir cevap vereceğim. Şunu bilin ve düşünün: 'Ey iman edenler, bir fasık size bir haber getirirse onu araştırın. Yoksa bilmeyerek bir kavme sataşsınız da yaptığınıza pişman olursunuz.' (49:6)

Derhal görebileceğiniz üzere; amentünün ikrar edilmesinde iyi bir Sünnî'yi gerçekten rahatsız edebilecek herhangi bir unsur bulunmamaktadır. Şunu görmek ilginçtir ki, dar anlamı ile akaid sorularını ele alan akide bölümleri, özleri itibarıyla, İbn Teymiyye'nin *el-Vāsitiyye*'deki ünlü akidesinden alıntılardan başkası değildir ve İbn Teymiyye 1306'da Şam'da bir mahkeme huzurunda bu sorulara cevap vermek zorunda kalmış, fakat nihayetinde beraat etmiştir²⁰. Böylece, 1., 2., 3., 4., 5., 7. (ikinci bölümü), 10. (eki hariç), 12., 18. maddeler, bu aynı zamanda büyük bir kısmı demektir, kelimesi kelimesine *Akide al-Vāsitiyye*'den gelmektedir. (*Mecmu'ātu'r-Resâil*'de, ed. Kahire 1323, I, Bk. s. 387 ve tes.; bk. 395, 1 ve tes.; bk. 396, 7 ve tes.; bk. 396, 17 ve tes.; bk. 396, 13 ve tes.; bk. 404, 10 ve tes.; bk. 400, 15 ve tes.; bk. 405, 10 ve tes.); farklı bir şekilde formüle edildiğinde, *el-Vāsitiyye* (bk. 399, 16 ve tes.; bk. 401, 10 ve tes.; bk. 400, 13 ve tes.) ile temel olarak örtüşen 4., 9. ve 17. maddeler İbn Teymiyye'den ayrılmaktadır, (bk. 398, 10 ve tes.), fakat 6. maddede, Peygamber'in şefaati konusunda onunla çatışma içinde değildir. İki eseri detaylı bir şekilde kıyasladığımızda, Muhammed İbn Abdu'l-Vahhâb'ın, İbn Teymiyye'nin kavgasının merkezini teşkil eden akaid tartışmalarına pek de uzun uzadıya temas etmediğini görürüz. Kuşkusuz, akaid üzerine incelik ve ustalıklar onun zamanında tamamen ortadan kalkmıştır; bu durum çevresi için daha da geçerlidir. Kendisi de kesinlikle ağırlıklı olarak dogmatik değildir. Fakat şimdi özellikle dikkat etmemiz gereken husus, onun akidesinin örnek aldığı Vāsitiyye'nin de ötesinde olmasıdır. Bu noktada siyasi görüşlerinin keskin bir şekilde açıklanması ayrıca dikkat çekicidir ve bu aynı zamanda İslam'da da oldukça önemlidir. Burada, dokuzuncu maddede, Şia'yı kararlı bir şekilde reddetmesi yine dikkate değerdir; öte yandan, 13 ve 14. maddelerdeki Sünnî imam öğretisinin açık formülasyonu muhtemelen belirli bir iftiraya karşı savunma olarak açıklanmıştır. Buna karşın, akidesinin pozitif kısmında en az yer tutan İbn Abdu'l-

²⁰ Bk. ZDGM. 52., 551 ve tes.

Vahhâb'ın görevinin en temel parçasıdır; bu, bid'atlara karşı, her şeyden önce de evliya ve emanet kültlerine karşı savaşımdır, zira onun gözünde bunlar neredeyse şirktiler. Nihayet, görüşleri on beş ve on altıncı maddelerde tüm açıklıkla ve kısaca aydınlatılmaktadır; onuncu maddenin ilk bölümüne yaptığı ek ise kendisinin ayırt edici özelliği olmakla birlikte İbn Teymiyye'den gelmektedir.

Eğer akidenin bu ilk pozitif kısmı İbn Abdu'l-Vahhâb'ın görüşlerinin eksiksiz bir izah ve sergilenişi olarak anlaşılırsa, o zaman ikinci olumsuz kısım ise, özellikle de bunları birkaç ilave dışavurumlar vasıtası ile izah edecek olursak (ki bunlar *Unvân*'da da bulunabilirler), bizler için onun görüşlerini ve yaşam görevini anladığımız bölümdür. Burada iftira olarak nitelendirip reddettiği karşıt saldırılar gerçekten de hassas noktalar içermektedir; zira bunlar, onu ve ekolünü Sünnî gelenekten ayıran noktalara değinmektedirler; son tahlilde, ister kendisi, ister rakipleri haklı olsun, mesele sorgulanmakta olan terimlerin yorum ve tasvirlerine dayanmaktadır. Tam da bu nedenden dolayı, bu noktalarda her daim kullanılacak olan sert tartışma ve zıtlasma bir kıyaslamaya varmayacaktı, çünkü her iki taraf da belirli bir noktada aynı formülü farklı manalarda kullanabilir, dahası, her iki taraf da sadece kendilerinin formülleri doğru şekilde kullanan taraf olduklarını eşit şekilde hissedebilir. Burada bir kez daha İbn Abdu'l-Vahhâb'ın büyük selefi İbn Teymiyye'nin tutumunu zaman zaman hatırlamak faydalı olacaktır, bu Vahhâbî karşıtı polemikler için de geçerlidir, zira son tahlilde bunlar da aslında İbn Teymiyye'nin tutumuna karşı savaşımdır şeklinde tezahür ederler²¹.

Bu meselelerin ayrıldığı iki saha vardır ve her iki saha da tabii ki çözülmez bir bağlam içindedir. Hukukun 'temel'i manasındaki *usûl* sahasında İbn Teymiyye *icmâ'*yı, yani fakihlerin fikir birliğini reddetmesi suçlamasıyla tanınır, kendi adına içtihat iddiasındadır, öte yandan içtihat ise geleneksel Sünnî öğretilerde dördüncü asırdan beri mevcut değildir. Aynı suçlamalar doğal olarak İbn Abdu'l-Vahhâb'a da yöneltilmiştir. Akidesinde son suçlamayı nasıl sert bir şekilde reddettiğini görüyoruz. Görünüşe göre burada zımnen de olsa çoktan tamamıyla kabul görmüş olan *icmâ* ise İbn Abdu'l-Vahhâb'ın 1789'da Mekke ulemasına gönderdiği mektubunda açık bir ifade ile dile getirilmiştir: '*İcmâ* hususunda bir soru olduğu vakit, ne biz ne de diğerleri onu tartışır.' (*Unvân*, bk. 49) Ancak, İbn Abdu'l-Vahhâb'ın başka bir mektubunun satırları arasında bir görüş farklılığı vardır; burada bir kısım rakibinin, Kur'an'ın, Peygamber'in sözlerinin ve ilk dönem alimlerin kendileri için asıl kaynak olmadığını, bunların yerine sadece daha sonraki dönem isimlerin otorite olduğunu kendisine söylemeleri üzerine duyduğu şaşkınlığı ifade etmektedir, zira kendisi görüşlerini Kur'an'a dayandırmaktadır²². Tabii ki karşıt görüşün bu formülasyonu, eğer gerçekten de rakip isimlerden geliyorsa, oldukça gariptir; öte yandan şurası da bir gerçektir ki, vaktiyle *icmâ* ile karar bağlanmış olan bir sorunun tekrar *icthâh* sahasına giremeyeceğini söylemek yeterince gelenekçi bir tavidir.

²¹ Bk. Goldziher, ZDGM. 52., 156.

²² *Unvân*, bk. 67.

Bununla birlikte *icmâ* gerçekten de büyük sayıda bid'attan yararlanmıştı. Bu yenilikler içinden pek çoğunu Hz. Muhammed'in mutlak tevhidi ile uzlaştırmak gerçekten zordur ve İbn Abdu'l-Vahhâb, adına savaştığı, yöneldiği Allah'a münhasır hizmet (*ihlas el-ibâde* ya da *ed-din li'llâh*) ile çatışma içinde nitelendirilir ki, bu da şirk olarak değerlendirilmek zorundadır. Tam olarak her şeye karşı açılan bu savaş bir şekilde tevhidin bozulmasına benziyor idi, bu da bizi ikinci ve en uygulanabilir sahaya yönlendirmektedir; işte tam da burada Muhammed İbn Abdu'l-Vahhâb Sünnî gelenekten sapmaktadır. Kendisi burada da İbn Teymiyye'nin izinden gider. Böylece, büyük sufilerin suçlanması ve kınanması – ki kendisi kuşkusuz bunu reddeder – örneğini İbn Teymiyye'nin sufilere karşı sert mücadelesinde bulur. Gerçekten de İbnu'l-Arâbî'nin panteizmi nihayetinde bir tür şirk olarak görülebilir, çünkü ona göre her şey aynı ilâhî özdedir. Öte yandan sûfiler evliya kültlerinin de sıklıkla en önemli taşıyıcıları olagelmışlerdir. Bunda, İbn Abdu'l-Vahhâb tüm biçimleri ile somutlaşmış bid'atları görür; bid'at ise Allah'a gerçek ibadetin bozulması demektir. Evliyaya yapılan her yakarma aşikâr bir şekilde şirktir; bu en açık hali ile Chodzko tarafından *Journal Asiatique*'de (4. Ser., 9, 179 ve tes.) ifade edilmiştir. Ortaya koyduğu hareket, şirk mekânları olarak kutsal ağaçların devrilmesi ve türbelerin yıkılması ile başlamıştır. Mekke ulemasına yazılan ve yukarıda bahsi geçen mektupta kısa da olsa bunu kabul eder ve başka bir yerde de (*Unvân*, s. 65) çok açık bir ifade ile belirtir, 'Ölü ve diri evliyaya yakarmak, onlara ibadet için adaklar adamak, yeminler etmek, tevekkül etmek (Gottvertrauens), önlerinde secde etmek ve sadece Allah'a ait olan diğer fiillerin sergilenmesi'ni yasaklar. Şayet İbn Abdu'l-Vahhâb bizim akidemizde tevekküle karşı savunmaya geçmiş ise, Peygamber'in ve ebeveyn mezarları ziyaretinin yasak olduğunu ilan eder; işler burada İbn Teymiyye'de olduğu kadar karışıktır, zira o da suiistimallerden dolayı mezar ziyaretine karşı savaşmış ve bunu bir ataya saygı eylemi olarak görmüştür²³. Takipçilerinin Peygamber'in Medine'deki mezarı üzerindeki kubbeyi yıkmaya girişimlerinin kendisinin tutumu hakkında pek bir şey söylememesi doğaldır. Fakat yukarıda reddettiği bu girişim kendisinin reformu ile de aynı istikamettedir²⁴; akidesinde öfkeli bir dille reddettiği suçlamaların aslında, kısmen de olsalar, Vahhâbî hareketinin tabiatında olduğu gayet açıktır. Hatta yaygın olan ahlak, terbiye ve ibadet üzerine yazıların (Erbauungsschriften) dahi dizin bölümüne konmuş olması şüpheye yer bırakmaz. Eğer İbn Abdu'l-Vahhâb *Delâilu'l-Hayrat* kitabının yakılmasına karşı kendisini savunmakta ise, öte yandan başka bir mektupta bu yazının Kur'an'ın üzerine konmasına karşı insanları uyarmaktadır (Unvan, s. 66).

Kuşkusuz şurası açıktır ki, Reformcunun öğretisi, bir gelenekçi-Sünnî olarak benim görüşlerimle hemfikir olduğunu kanıtlama kaygısının olduğu noktada, esasen İslam'da paganizme karşı savaşa yöneldiği yerden bir parça farklı bir renge sahiptir. Diğer yandan, takipçilerinin onun öğretilerini sonradan sertleştirdiği de söylenemez. Her şeye karşın onlar ilâhiyatçı değil, esas itibarıyla bedevilerdi ve konakladıkları yerlerde, göçebelige karşılık gelen kültürel şartlar içinde

²³ Kıyaslayınız Schreiner, ZDMG. 52, bk. 561 ve M. Ben Cheneb, *der Enzykl. der Islâm*, 2, 448 ve tes.

²⁴ Kıyaslayınız Bruckhardt, *Notes on the Beouins and Wahâbys* (London 1831), 2, 200.

yaşıyorlardı. Görünüşe bakılırsa, onların gözünde şehir ahalisinin lüks ve ahlaksızlığı, gerçek İslam'ın katı ahlakî gereksinimleri ile keskin bir tezat içinde idi ve onlar için Peygamber'in devrinden uzun zaman sonra Arabistan'a gelen ve bu yüzden de gerçek bir bidat olan tütünün kullanımının yasaklanması nihayetinde bir Vahhabi olmanın temel ayırt edici özelliği haline gelmekteydi. Öte yandan, dinî inançlarında pagan batıl inançların yaygın İslam'dan çok daha güçlü bir şekilde yaşadığı bedeviler için İslam'ın temel akide ve kaideleri büyük oranda yeni idi²⁵. Muhtemelen, şehir sakinlerinin günlük temelde gördükleri İslam dışı yaşamlarının en az kendilerinininkine kadar cahilce olduğuna inanıyorlardı. Bu, Mekke'nin ele geçirilmesinden sonra Emir Abdu'l-Aziz b. Muhammed b. Suud'un yazdığı küçük ilmihalin orada yayılmasını ve ezberlenmesinin zorunlu oluşunu kendiliğinden izah etmektedir. J. L. Burckhardt, *Notes on the Bedouins and Wahábys* (Londra, 1831, 2, 363 ve tes.) adlı eserinde – yalnızca küçük sapmalarla, fakat *Unvân*'da (bk. 82 ve tes.) kısmen daha detaylıdır – bizlere şöyle söyler, 'Nihayet, bir ilmihal olan Arapça metin, iyi bir dini eğitim içinde yetişmiş şehir ahalisi için uzun zamandır bilinmeyen hiçbir şey içermemektedir.'

Muhammed İbn Abdu'l-Vahhâb derin dinî inanca sahip bir adam olmuş olmalı idi; Hz. Muhammed'in sade ve içten dini ona tükenmek bilmez bir enerji için kuvvet vermiştir. Ancak bu şekilde, başlangıçta neredeyse umutsuz gibi görünen savaşını derinlere kök salmış bid'atlara karşı yönlendirebilirdi; ilkin her türden kültürlere karşı – özellikle şehirliler bağlamında – ve ardından da tüm gayri meşru lüks ve sıklıkla bununla bağlantılı olan ahlaksızlığa karşı savaşacaktı. Tarafsız bir şekilde yargıladığımızda, onun kendisini gerçekten de tarihî Sünnî geleneğin dışına konumlandığını kabul etmemiz gereğine rağmen²⁶, İbn Abdu'l-Vahhâb, sünnete inkâr edilemeyecek katılıktaki sadakati ile gerçek Sünnî geleneği temsil ettiği inancında muhtemelen samimi idi.

Bu çalışmada İbn Abdu'l-Vahhâb'ın şahsiyetinin önemini kabul ediyoruz. Muhakkak ki, yabancı, bencil motiflerin (selbstische Motive), tıpkı İslam'ın kurucusunun zamanındaki yayılması gibi, ki Vahhâbîliğin gelişimi buna en dikkate değer bir benzerlik sergiler, Vahhâbî davasının daha sonraki yayılmasında az katkıları olmamıştır. Fakat, Vahhâbî kalabalıklarının gerçek bir dinî gayret ve coşkuyla motive oldukları da inkar edilmez. Zira aksi takdirde, "şehir sakinlerini eğitime becerilerindeki ümitsizlik ile, birkaç sene içinde binlerce 'çöl köpeği'nden makul derecede medenileşmiş bir toplum inşa etmeleri mümkün olmazdı." (Snouck Hurgronje, *Mekka*, 1, 147) Ancak bu şekilde bozkırlar, ki günümüze dek buralarda en iyi uyum sağlayan yasası işlemekteydi, şimdi gerçek bir surette kendilerini belli bir düzene ilâştirebilirlerdi. Hareketin etkisini Burckhardt da değerlendirmektedir: 'Yeni öğretisini Araplara zerk etmesiyle Abdu'l-Vahhâb'ın onlara büyük bir ihsan ve iyilikte bulunduğu yadsınamaz.' (Bahsi geçen yerde, II, 116) Vahhâbîlerin büyük başarılarının ardından, nispeten sınırsız sayıda

²⁵ "Bedeviler Vahhâbîlik tarafından doğrudan reforma tabi tutulmamış, ilkin İslamlaştırılmışlardır" der Snouck Hurgronje, *Mekka*, 1, 147.

²⁶ Bk. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 294.

hazinelerin başkentlerine akmaya başlamasıyla birlikte, püritenizmin de tiksindirici bir ikiyüzlülüğe dönüşerek yozlaşmaya başlaması elbette inkâr edilemez. Cezanın gelişi de uzun sürmeyecek, zenginlik ve lükse düşkünlüğün ortadan kayboluşu gelişlerinden daha hızlı olacaktır. Günümüzde, Vahhâbiler bir kez daha şaşırtıcı başarılar kazandıklarında, bana öyle geliyor ki, dini güçler de, en azından diğer şeyler arasında, yine iş başındadırlar.

İbn Abdu'l-Vahhâb'ın Dir'iyye'nin efendisi olması ile, Muhammed b. Suud davası için bir biat kazanmış, aralarındaki ilişki, Emir'in Reformcu'nun bir kızı ile evlenmesiyle daha da yakın bir hale gelmiştir. Artık reform hareketinin tarihi Suud ailesinin hikâyesi haline dönüşmüştür. Öte yandan, 1206/1791'de ölen Vahhâbîliğin kurucusunun Emir'den çok daha uzun süre yaşadığı ve hareketin gelişimi üzerinde hala belirleyici bir nüfuza sahip olduğu gerçektir. Ancak, ihtişam ve kudretine yeni bir hayat vermeye kendisini sorumlu hissettiği İslam'ın gençlik günlerini çok çarpıcı bir şekilde anımsatan reform hareketi, dinî ve siyasî liderlerin ayrı olması gerçeği ile kendisini bu arketipten derhal ayırt etmiştir. Hanedanın kurucusunun (ailesi tarihsel önemini onun sayesinde kazandığına göre kendisini böyle anmamızın bir sakıncası olmayacaktır) şahsiyeti hakkında çok az şey biliyoruz. Ancak, özellikle de büyük dış başarıların uzun vadedeki gelişlerini göz önünde bulundurduğumuzda, ikna yolu ile Vahhâbî olduğu hususunda çok az şüphe vardır. Neticede, İbn Abdu'l-Vahhâb'ın tesirinin o zaman dahi belirli siyasî beklentilere gebe olduğu gayet aşikârdır. İlkin, ve daha henüz 1745'te, komşu Uyeyne ve Hureymile şehirleri Vahhâbî davasına katılmışlardır. Şüphesiz bu, Reformcu'nun buralarda önceden sergilediği faaliyetlerin başarısının bir sonucudur, takdir de İbn Suud'dan ziyade kendisine aittir. İbn Suud, Riyad'ın hükümdarı Dehhâm İbn Davvâs'ın şahsiyetinde sert bir direniş ile karşılaşmış ve bu isim ancak 1763'te, uzun ve çeşitli savaşların ardından boyun eğmiştir. Bu savaşlar sırasında İbn Suud 1747'de iki oğlunu kaybetmiştir. Başlangıçta Ariz bölgesi ile sınırlı olan bu mücadele boyunca İbn Suud daha güçlü kimselerle çoktan irtibata geçmiş ve çatışmaya girmişti. Böylece, yerel tarihlerin 1178/1764 yılına göre, Acman bedevileri²⁷, Necran hükümdarı olan Hasan b. Hibetullah'ı yardıma çağırdılar. Riyad'ın güneyindeki el-Hair'de büyük bir çatışma gerçekleşti ve İbn Suud'un oğlu Abdu'l-Aziz yenildi. Galipler Dir'iyye önlerine geldiklerinde, Dehhâm İbn Davvâs müttefiki Zefir kabilesi ile birlikteydi ve intikam zamanı gelip çatmıştı. Bu hayati noktada İbn Suud Necran hükümdarını geri çekilmeye ikna etmeyi başarmıştır. Tam da Necranlıların çağırdıkları diğer müttefikler, özellikle de Dehhâm'ın eski efendisi olan Ahsa hükümdarı Ureyir ve Benî Hâlid ulaştığı sırada, koalisyonun başı birlikleri eşliğinde evin yolunu tutalı çok olmuştu. Diğerleri, özellikle de durumu oldukça vahim olan Riyad'lı Dehhâm'ın kışkırtması ile, Dir'iyye üzerine çok ciddi bir taarruza giriştikleri vakit fırsat çoktan elden kaçmıştı. Saldırı tamamıyla başarısız oldu. Yeni kurulmakta olan genç devlet bu güçlü koalisyon karşısında tutunmayı bilmişti, öte yandan koalisyon güçleri ise dağınıktı, zira üyelerinin hiçbiri Araplara zaten oldukça yabancı olan disipline

²⁷ Özellikle bu bedevî kabileleri üzerine kıyaslayınız M. Hartmann, *Welt des Islams* 3, bk. 38 ve tes.

sahip değildi; Dir'iyye'nin reform görmüş sakinleri ise iç güçlerini disiplinden alıyorlardı. Bu güzel başarı, 1765-6'da İmam olarak babasının yerini alan Abdu'l-Aziz'e etkili bir karşı saldırı imkânı sundu. Devlet halen küçük Ariz toprakları ile sınırlıydı. 1182/1768'de yeni İmam, Ariz'e kuzeybatıdan komşu olan Kasim kırsalında bir köprübaşı elde etmeyi başardı. Tabi ki, bundan kısa bir süre sonra²⁸ Kasim nefret edilen bu boyunduruğu atacaktı. Oldukça kanlı bir gecede, Bureyde gibi birkaç sadık yerleşim yeri dışında, halk her şeyden, hepsinden öte reformcu kâtiplerden kurtuldu. Fakat, onlara sadece hareket etme cesareti vermiş olan Ahsa hükümdarı Sadun b. Ureyir ile ittifaka rağmen, işler burada başlangıçtaki başarılarla sınırlı kaldı. Abdu'l-Aziz'in uzun hükümdarlığı süresince (1766-1803), bitmek tükenmek bilmeyen kanlı savaşlar oldu; bunların komutanlığı emirin oğlu Suud b. Abdu'l-Aziz'e tevdi edilmişti, kendisi sürekli değişen, küçük emirler ve güçlü Arap kabilelerinden oluşan üstün koalisyonlara karşı savaşlarla meşguldü; tüm bu karmaşanın içine – başlangıçta Müntefik Arapları aracılığı ile – kısa zaman sonra Bağdat'ın Türk paşaları da dâhil olacaktı, ardından Mekke Şerifleri ve nihayet Maskat İmamaları da takip etmiştir. Vaka temelinde ele alındığı zaman savaşlar Vahhâbiler için her zaman mutlulukla sonuçlanmamıştır, fakat eninde sonunda, koalisyonların istikrarsızlığı, disiplinsizliği ve Vahhâbilerin hedefe odaklı liderliği sayesinde, İbn Suud ailesinin iktidarının ve Vahhabi öğretisinin gitgide genişlemesi ile sonuçlanmıştır. Kısa zaman içinde tüm Necid ve sahil bölgesi olan Ahsa Vahhâbî iktidarı altında güvenliğe kavuşmuştur. Türk paşalar ise hareketin önünü almakta, en az Arabistan'ın o güne dek en güçlü Arap emirleri ve Mekke Şerifleri kadar başarısız olmuşlardır.

1800 yılı itibarıyla Arap Yarımadası'nın büyük bir kısmı Dir'iyye imamının iktidarını çoktan kabul etmişti. 1799'da, Ahsa'dan yapılan ve bizzat bir Türk komutan tarafından yönetilen ikinci bir Türk saldırısı yeniden başarısız olduğunda, Bağdat valisi Süleyman Paşa Abdu'l-Aziz'le resmi bir barış antlaşması yapma kararı aldı; Mekke Şerifi Galib ise kendisini gücü gitgide artan bu rakibi ile antlaşma yapmak zorunda buldu. Suud bu yıllarda hacca gitme fırsatı bulabilmiştir. Fakat, Vahhâbiler liderliğindeki büyük bir hac kafilisi Bağdat paşasına tâbi Şiiler tarafından saldırıya uğradığında, Abdu'l-Aziz'in oğlu Suud, büyük miktarda yağma yaparak ve Kerbela'daki Şii türbelerini yıkarak 1801'de antlaşma ihlalinin intikamını almıştır. Muzafferine sayısız ganimetler getiren bu hareket, Suud'un öz farkındalığını da tamamıyla arttırmıştır. Bu sırada Mekke Şerifi ile pek çok anlaşmazlık vardı; 1802'de, İbn Suud'un niyetlerine vakıf

²⁸ 'Unvân'a göre bu 1782'den sonradır, eski Vahhabi tarihinin Batılı ilk detaylı tasvirine göre, A. Musil'in anlatımında, *Zur Zeitgeschichte von Arabien* (Leipzig, Wien 1918), çoktan 1772'dedir. 'Unvân'ın anlatısı ile çoğu yerde örtüşen, fakat görünüşe göre pek çok yerde, örneğin Hüseyin b. Ganem'in (bk. yukarıda 177, dipnot 3) hikayesi 'Unvân'da birkaç defa alıntılanmıştır (örn. bk. 72), daha detaylı kaynaklara dayanan bu değerli yazıya yapılan tüm referanslar için bk. Philby, *Heart of Arabia*, 1, 297, basılması Philby tarafından ciddi bir şekilde gündeme alınmıştır (ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini söyleyemem.) Buna ek olarak J. H. Mordtmann'ın *Enzykl. des Islâm*, 2, 441 ve tes.'deki mükemmel İbn Suud maddesini tavsiye ederim, ki diğer kaynaklar arasında (detaylı biyografi!) 'Unvân'ı da kullanmaktadır. Burada 'Unvân'da – muhtemelen kasıtlı bırakılan (?) – boşluklar olduğu da unutulmalıdır.

olabilmek adına kayın biraderinin emrinde Dir'iyye'ye bir heyet gönderdiğinde, heyetin lideri düşmanlığı tercih etmiş ve dönüş yolunda eniştesi adına, Taif'in yakınındaki Mekke'yi ele geçirmiştir. Ancak Suud, birlikleri eşliğinde onu takip etmiş ve 30 Nisan 1803'te muzaffer bir şekilde Mekke'ye girmiştir.

Altı ay sonra Abdu'l-Aziz, kendi başkentindeki camide, İmâdiyye tarikatından bir Kürt dervişi tarafından öldürülmüştür. Vahhâbî devletinin muazzam gelişiminin tümü onun iktidarında gerçekleşmiştir. Babası öldüğünde, o Arap Yarımadası'nın içlerinde, hiçbir tarihçinin haber vermediği sayısız küçük emirlerden sadece biri idi. Abdu'l-Aziz Şii intikamına (?) kurban gittiğinde, kolu Yemen'den Bağdat'ın kapılarına, Umman'dan Suriye içlerine kadar uzanmaktaydı. Arap Yarımadası'nın neredeyse tamamı tek bir krallık altında birleşmişti ve belki de, tıpkı daha önce olduğu gibi, bir zamanlar onu elinde tutan hükümdardan, Peygamber Muhammed'inkinden daha sağlam bir birlik içindeydi.

Ne yazık ki, bu gerçek kurucunun şahsiyeti üzerine açık bir tasvire sahip değiliz, zira onu Dir'iyye'de gören İngiliz Reinaud'un bahsettiği şeyler azdır ve kaynaklarımızın geri kalanı ise sadece devletin dışı genişlemesini yeniden kurabilecek kadar yeterlidir.

Şans eseri, tahttaki bu değişim pek de büyük bir öneme sahip değildi, çünkü askeri liderlik uzun zamandan beridir zaten oğlu Suud'un elinde idi ve o da 1788'de resmen tahtın varisi olarak tanınmıştı. J. L. Burckhardt'ın topladığı haberler sayesinde daha iyi tanıdığımız Suud, görünüşe göre sadece asker olmanın aksine pek çok yönden sıra dışı bir şahsiyettir. Koyu bir dindardır, İslam ilimlerinde iyi bir eğitim görmüştür, etkileyici bir hatiptir, insan doğasına dair sıradışı bir bilgi birikimine ve keskin bir muhakeme yeteneğine sahiptir, ancak hepsinden öte kanuna dair asla yozlaşmayan bir düşkünlüğü vardır. İktidarının ilk birkaç yılı boyunca, Suriye ve Mezopotamya'nın ekili topraklarına hala yağma akınları yapılmaktadır. Ancak yakında en önemli görev Hicaz'daki Vahhâbî hâkimiyetini emniyete almak olacaktır. Zira Mekke'nin 1803'teki zaptı henüz nihai bir teslimiyeti sağlamamıştı. Hakikaten de, Suud çekilir çekilmez Mekke Şerifi Cidde'ye geri dönmüştür. 1804'te Medine Vahhâbîlere teslim olmak zorunda kalırken, diğer yandan, ta ki Galip yenilinceye dek, hala Mekke'yi bloke altına alma zorunluluğu vardı; Galip, elindekilerin en azından bir kısmını kurtarmak için 1806'da Vahhâbî öğretilerini benimseme kararı aldı ve böylece artık Suud'un Mekke'deki valisi konumuna geldi. Başından sonuna dek Suud mukaddes şehirlere büyük bir ihtimam göstermiştir. Her ne kadar Peygamber'in Medine'deki mezarında bulunan hazineler götürülmüş, mezarın üzerindeki kubbe yıkılmaya çalışılmış, her iki şehrin nüfusu ibadetlerini yerine getirmekten alıkonmuş ve tütün içmek yasaklanmış ise de, öte yandan görünüşe göre Vahhâbîler şaşırtıcı bir disiplin sergilemiş ve mükemmel bir düzen sağlamışlardır. Fakat, hac kabilelerinin yokluğu, ki bu mukaddes şehirlerin işgal edilmesinin doğal bir sonucudur, Vahhâbîler için tabii ki ağır bir darbe olmuştur.

Galip ise son ana kadar boş yere Türklerden yardım beklemiştir. Yozlaşmış İslam'ın baş temsilcisi olan ve reform hareketinin kendilerine yöneldiği Türkler, ancak kutsal topraklara girmeleri engellendiği zaman bu şehirlerin kaybedilmesinin ne manaya geldiğini hatırlamışlardır: Bu, sultanlarının Hadimu'l-Haremeyn unvanı üzerindeki iddiasını yitirmesidir.

Böylece Muhammed İbn Abdu'l-Vahhâb'ın eserinin tamamlanışı, yani reformun Arabistan'ın dört bir yanına yayılması, çöküşü de beraberinde getirecekti. Zira Türk İmparatorluğu gibi bir güç, elbette, uzun vadede bu hızlı birikime tahammül edemezdi. Öte yandan, sempatik Suud'un tüm üstün meziyetleri yardımcı olmazken, reformun da iç Arabistan için hiç şüphesiz büyük bir nimet olması fayda sağlamadı. Dışarıdan oldukça sağlam görünen yapı, içeriden zayıf noktalara sahipti. Pek çokları için bozkırın eksiksiz özgürlüğü ve yarasız hayatı İbn Suud'un katı disiplinine tercih edilir bir şeydi. Çok fazla insan kendilerini bu yeni nizam içinde kaybetmişti ve eski düzenin yeniden kurulması için can atıyorlardı. Arapların tümü bir anda gönülden iman etmiş Vahhâbîlere dönüşemezdi. Zira, Peygamber'in vefatının ardından ortaya çıkan ve yaygın bir dinden dönme hareketi olan *Ridde*'nin sunduğu benzer örneği gözünüzün önüne getirin sadece. Diğer taraftan, kesintisiz yağma akınları ile Dir'iyye'ye akan zenginlik aynı zamanda yıkıcı etkilerini de hareketin tam kalbine beraberinde getirmiş olmalıdır. Lükse duyulan arzu ikiyüzlülüğü doğurur. Suud'un hükümdarlığında, emirin bizzat kendi ailesinde ilk defa ciddi bir disiplinsizlik baş göstermiştir. Emir'in, aldıkları küçük ödeneklerden memnuniyetsiz olan oğulları babalarının iradesine açık bir şekilde kafa tutarlar. Gerçi, Suud onları enerjik bir biçimde itaatsizliklerinden vazgeçirmeyi bilmiştir. Fakat henüz başlamakta olan iç çürüme katı bir disipline girme zorunluluğu ile kol kola idi. Muhteşem Suud'un bizzat kendisinin çöküşün başlangıcını tecrübe etmek zorunda kalmış olması trajiktir. Nihayetinde, acı sonu kendi gözleri ile görmek için yaşayacaktı.

Mısırlı Mehmet Ali'nin Türkler için Arabistan'ı yeniden fethetmesinin hikâyesi kâfi derecede anlatılmıştır. Bu, her iki tarafın da kullandığı aletler göz önüne alındığında, Mısır-Türk birlikleri için üzerine övünülecek bir sayfa değildir, hele bir de savaşın kazanıldığı silahlar düşünülecek olursa zaferin onur verici hiçbir yanı yoktur. Meselenin çözülmesi için Mehmet Ali ilkin oğlu Tosun'u görevlendirmiştir, böylece ilk saldırı 1811'de başlamış ve büyük bir yenilgi ile püskürtülmüştür. Daha iyi hazırlanmış ikinci bir saldırı, 1812-13'te Hicaz'ın mukaddes şehirlerini Vahhâbîlerden kurtarmışsa da, Mısırlıların ilerleyişini Turaba'da durdurmayı başarmışlardır. Sonraki girişim, aynı yerde, 1813'ün sonunda yine başarısız olmuştur. Operasyonların kesildiği bir sırada, nisan ayının sonunda Suud ölür ve ümitsiz savunma görevini oğluna devreder. Ocak 1815'te Mehmet Ali bizzat kendisi düşmanı Turaba'da yenilgiye uğratmayı başarır; Tosun ise Kasım'e taşınmıştır. Başlangıçtaki başarıların ardından, burada öyle tehlikeli bir durumla karşı karşıya kalır ki, Abdullah'la barış imzalayabilmekten mutluluk duyacaktır. Böylece herhangi bir engelle karşılaşmaksızın geri çekilmeyi başarır. Mısır'da tekrar emniyete kavuşur kavuşmaz, Mehmet Ali oğlu İbrahim'i 1816'da

Arabistan'a göndererek antlaşmayı bozar. İbrahim, Abdullah'ın cesur savunmasını bir buçuk yıl içinde çökertir ve beş ay süren bir kuşatmanın ardından, 1818 yılının eylül ayının sonunda nihayet Dir'iyye'yi ele geçirir. Abdullah son ana kadar savaşmıştır. Cesur emir zafer kazananlarca İstanbul'a gönderilir ve orada öldürülür. Mısırlıların parası ve gaddarlığı İbn Suud'un cesaretine galip gelmiştir.

Geçmişe bir son vermek için İbrahim Paşa, 1819 baharında oradan ayrılmadan önce Dir'iyye'yi tamamen yerle bir etmiştir. Dir'iyye bugün hala bir harabedir, 'tüm Vahhabi ülkesinin en mağrur anıtıdır, bir ölümler şehridir.' (Philby, *Heart of Arabia*, 1, 110)

Üzerinde üç neslin emeği olan eserler tamamıyla yok edildiler. Arabistan'da Vahhâbîlerin yarattığı ciddi düzenin yerini eski kaotik şartlar aldı. İbrahim Paşa'nın Necid'den ayrılmasının ardından ortaya çıkan karmaşada, vaktiyle Vahhâbîlere tabi olan emir ailelerinin torunları ilkin kendi hükümlerini yeniden inşa etme ve bunu savunma derdine düştüler. İnfaz edilen Abdullah'ın²⁹ kardeşi Mişârî yalnızca kısa bir süre tutunabildi. Öte yandan, Türkî b. Abdullah b. Muhammed b. Suud (yak. 1820-1834), Mısırlı subaylardan baskı gören nüfusun sempatisini yeniden kazanmayı ve Âl-i Suud hanesinin hükmünü Necid'deki Riyad'da bir dereceye kadar yeniden tesis etmeyi başardı; böylece ailenin nüfuzu tekrar Ahsa ve Bahreyn'e kadar yayıldı. Ancak, 1834'te ailenin Mişârî kolundan uzak bir kuzeni tarafından öldürülmüştür³⁰. Katili ancak kırk gün hüküm sürebildi. Öldürülen Türkî'nin oğlu Faysal'ın silah arkadaşlarından biri olan, Şammar kabilesinden Abdullah b. Reşid Mişârî'yi şaşırttı ve onu öldürmeyi başardı. Böylece Faysal, halkın duyduğu sempatiye ve görünüşe göre İngilizlerin gösterdiği iyi niyete binaen gücü kolayca ele geçirdi. Fakat Mısırlı Hurşit Paşa'nın kuvvetleri onu 1838'de yenilgiye uğrattı ve Suud'un oğullarından biri olan, 1818'de Mısır'a sürgün edilen Halit'i kullandı. Bu mevki için tamamen uygunsuz olan Halit 1842'nin başlarında ailenin yan kollarından birinden gelen Abdullah b. Süneyyan'a teslim olmak zorunda kaldı³¹; her ne kadar Süneyyan daha iyi bir konumda olsa da, 1843 yılında Faysal b. Türkî tarafından tahttan indirildi ve muhtemelen cinayete kurban gitti. Cesareti ve adaletiyle çok sevilen Faysal halk tarafından neşe ile karşılandı. Şimdi kendisine bahşedilen uzun iktidarında, yani tahta ikinci defa çıkışının ardından (1843-1865)³², Mısır ve Osmanlı Sultanı ile iyi ilişkiler yürüterek imparatorluğun sınırlarını en azından kuzey, doğu ve güney yönlerinde neredeyse eski ulaştıkları sınırlara döndürebileceğini anladı, öte yandan batı da ise, Mutayr ve Uteybe gibi büyük bedevî kabilelerinin arkasına sığınan Mekke Şerifleri onu komşu Kasim'in düşman emirlerinin bağımsızlıklarına hoşgörü ile bakmaya mecbur bıraktılar. En sonunda sadakatli taraf orada da

²⁹ Süleyman ed-Dahîl'in Bağdat mecmuası *Lugatu'l-Arab*'daki sunuşuna binaen, M Hartmann'dan, *Welt des Islâms*, 2, 314 ve tes., kendi notları ile birlikte değerli alıntılar yapmaktadır, ayrıca Mordtmann, diğerlerinin yanı sıra ailenin elyazması bir seçereyi kullanır; yukarıda alıntılanan pasajda Musil'i takiben sunulan seçere, Abdullah'ın ikinci göbekten kuzeni olmalıdır.

³⁰ Kraliyetin kurucusu Muhammed b. Suud'un kardeşinin torunlarından biridir.

³¹ Yukarıda bahsi geçen Mişârî gibi Muhammed b. Suud'un kardeşinin soyundandır.

³² Emir idi, Palgrave tarafından Riyad'da ziyaret edilmiştir.

üstünlüğü elde etti; eski dostu Abdullah b. Reşid'in oğlu, Şammar bölgesindeki Hail'de bulunan Talāl gibi yerel hükümdarlar kendilerini bir vassalden ziyade müttefik gibi hissettiler ve böylece ona sadık kaldılar.

Fakat Faysal'ın ölümünün ardından oğulları arasında çıkan kardeş kavgası felaketi de getirdi. Tahtın meşru varisi olduğu aşikâr olan, fakat kardeşi Suud tarafından birkaç yıl sonra kovulan Abdullah, şimdi telaş içinde Bağdat'taki gayretli Türk valisi Midhat Paşa'yı yardıma çağırdı. Sonuç, Ahsa'nın 1871'de Türkler tarafından işgalidir. Abdullah ise ancak kardeşi Suud'un 1874'teki ölümünün ardından Riyad'da dönebilmiştir. Ancak Türkleri ya da müttefikleri olan Müntefikleri Ahsa'dan kovmak için boş yere uğraşmıştır. Kasim elde etme mücadelesinde ise Hail'in hükümdarı, Talāl b. Reşid'in (ö. 1868) kardeşi ve üçüncü halefi olan Muhammed b. Reşid ile anlaşmazlığa girmiştir. Abdullah'ın 1884'te yaşadığı ağır yenilgi İbn Suud'un devletini artık eski vassalı olan Hail Emiri Muhammed'e tamamen bağımlı hale getirmiştir. Hem Abdu'r-Rahman b. Faysal hem de kardeşi Abdullah görünüşe göre geçici olarak Riyad'ın göstermelik hükümdarları olarak tanındılar, fakat aslında Muhammed b. Reşid'in elinde kukladan başka bir şey değillerdi.

Anlaşılan o ki, Faysal'ın oğulları kendilerini içine düştükleri bu utanç içinden çıkaracak kudrete sahip değillerdi; fakat Abdu'r-Rahman'ın oğlu Abdu'l-Aziz ailesinin kaderine razı olmadı. Onun teşviki ile, 1891'de iç Arabistan hükümdarları bedevî kabilelerinden oluşan büyük bir koalisyon Hail hükümdarlarının boyunduruğunu atmak için yola koyuldu. Fakat nihai Uneyze savaşında (ki bu savaşın tasvirini V. Nolde³³ sayesinde biliyoruz) İbn Reşid çoktan umutsuz olan durumu nefes kesici bir zafere dönüştürmeyi bildi. İbn Suud hanesinin birkaç üyesi ölmüş, diğerleri ise esir alınmıştır. Riyad'da yaşayan emirler Abdu'r-Rahman ve en küçük kardeşi Muhammed'in ise artık söyleyecek hiçbir şeyleri yoktu. Güç, İbn Reşid'in ülkedeki şehirlere yerleştirdiği kuvvetlerin elindeydi.

Abdu'r-Rahman ve oğlu Abdu'l-Aziz en sonunda Kuveyt şeyhi Mübarek b. Sabbāh'ın yanına sığındılar. Bu isim 1895'ten beridir İbn Reşid ile ihtilaf halinde idi, fakat 1897'de Muhammed b. Reşid'in ölümü ile bu düşmanlığın etkisi azaldı ve Bağdat demiryolunun planlanması ile doğacak olan muhtemel tehdidi bertaraf etmek arzusundaki İngiltere ile iyi ilişkiler kurarak ve 1899'da onlarla bir mukavele imzalayarak³⁴ görünüşe göre kendi gücünü pekiştirdi. Ancak bunun ardından sığınmacılar, kendi eski devletlerini yeniden kurmak için Hail İmparatorluğu'nun bu hızlı çöküşünden faydalanmayı düşünebildiler. Abdu'r-Rahman ve Mübarek'in 1900'de Kasim'e ilk girme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. Bu sırada Abdu'r-Rahman nihayet tahtı oğlu Abdu'l-Aziz'e bıraktı. Bunun ardından gelen cüretkâr ve bir o kadar da riskli hareket ise, onun birkaç takipçisi ile birlikte Riyad'daki Abdu'l-Aziz b. Reşid'in valisine saldırmak ve onu öldürmek oldu. Böylece 1902'de bir kez daha Riyad'ın tartışmasız efendisi oldu.

³³ Bk. Baron E. Nolde, *Reise nach Innerarabien* (Braunschweig 1895), 69 ve tes.

³⁴ Bunun için bk. Stuhlmann, *Der Kampf um Arabien* (Braunschweig 1916), 224 ve tes.

Abdu'l-Aziz b. Reşid ise müteakip savaşlarla, 1906 yılında hayatını kaybetti.³⁵ Bir yandan İbn Reşid'in hanedanı, çeşitli kardeşi kavgaları ve İbn Reşid'in Kasim'de köprübaşı tutmaya çalışan Türklere yardım etme sevdası yüzünden kendisini parçalarken, ki bu operasyonlar da güç yetersizliğinden dolayı başarısız olacaktır, öte yandan, Kuveyt Şeyhi ile yaptığı faydalı antlaşma ve (Alman yardımı ile güçlenen Türkiye'nin Hindistan İmparatorluğu karşısında doğuracağı tehdit fikri ile tedirgin olan) Britanya'nın cömert tavrı sayesinde Abdu'l-Aziz b. Suud, gücünü pekiştirme ve yayma fırsatı yakaladı, böylece İran Körfezi'nin Arabistan kıyılarında bağımsız bir kuvvetin doğuşuna şahit olacaktı. İngiltere, kendisini Kuveyt'teki Abdu'l-Aziz ile bağlayacak iyi ilişkiler kurmak için mümkün olan her yolu deniyordu. En önemlisi ise, Kuveyt'te 'siyasi temsilci' olan Yüzbaşı Shakespear'in Necid'e seyahat ederek ilişkileri nasıl yakınlaştıracağını anlamış olması idi. Ayrıca, 1912'de Riyad'ı ziyaret eden Yüzbaşı Leachman'ın seyahatleri de, tıpkı Shakespear gibi, Arabistan üzerine bilimsel çalışmalar sahasında kendisine saygın bir kazandırmış ve her ne kadar bunların doğrudan siyasî bir amaçları yok idiyse de, Britanya'nın itibar ve nüfuzunun güçlenmesine katkı sağladıkları kesindir.

Atılgan ve cesur Abdu'l-Aziz, imparatorluğunu merkezi Arabistan'ın en büyük gücü haline getirmiş olmasına karşın, aynı zamanda nerede duracağını bilecek kadar da ihtiyatlı ve bilge idi. Böylece, 1906'da ölen Abdu'l-Aziz'in oğlu Suud adına Zâmil Âl Subhân'ın vesayetindeki İbn Reşid krallığı ilk defa güneydoğuda İbn Suud'un üstün gücü ve kuzeyde de dostu olan Aneze kabilesi arasında ezilme tehdidi ile karşı karşıya kalmıştı. Anezelerin lideri, önemli Gof Vahasını 1909'de ele geçiren Nûri Âl Şa'lân idi. Râşidiler, özellikle de sürekli iyi ilişkilerini sürdürmek gayretinde oldukları Türk hükümetinin, Hicaz demiryolunun inşası ile Hail İmparatorluğu'na daha fazla yaklaşması ve onun durumu ile daha yakından ilgilenmesi neticesinde vaziyeti ancak biraz olsun toparlamışlardı. Eğer İbn Suud'un şu an için bu yönden korkacak hiçbir şeyi yoksa – en azından Râşidî Suud b. Abdu'l-Aziz henüz küçük bir çocukken –, öte yandan Arap hükümdar için de vaziyet benzerdi, zira başlangıcından bu yana onun gücünün büyümesini şaşkın bakışlarla izlemişti ve iç Arabistan'ın bedevî kabileleri üzerinde, özellikle de Uteybe ve Mekke Şerifi üzerindeki belirleyici bir nüfuza sahip olmasından dolayı tehlikeli komşusunu silahların nihai kararı vereceği bir duruma cezbetmek istemiyordu. Öte yandan İbn Suud'un siyasi çizgisi, böyle riskli bir oyun ile kışkırtılmaya uygun değildi. Dahası, hâlihazırda tamamıyla başka şeyler için kaygı duymaktaydı. Eğer devleti gerçekten ayakta kalacaksa, denize çıkış yolu bulmak zorunda idi. Hakikaten de, karasal alanda kapalı kalan devletleri ne zaman sağlam bir yer tutsa, Diriyye ya da Riyad'ın efendilerinin gözleri daima sahildeki Ahsa'ya yönelmiştir. Fakat artık Muhammed b. Suud ya da iktidardaki emirin büyükbabası

³⁵ İbn Suud'un et-Terfiyye'deki galibiyeti, Musil bundan bahsetmektedir, Philby'deki 'Ravzatu'l-Muhanna' savaşı ile birebir aynıdır; Stuhlmann'daki, bahsi geçen yerde bk. - 211, 'Kesseiba' savaşı temelde aynı vakayı tasvir etmektedir. İktidardaki hükümdarın zamanı üzerine, en derinlikli ve muhtemelen en otantik haberler Philby'nin güzel eserinde sunulmuştur, *The Heart of Arabia*, 1. 2 (London 1922).

Faysal zamanındaki kurallar da yoktu, artık ülke Türklere ait Basra Vilâyeti'nin topraklarını oluşturmaktaydı. Tüm sahil şehirlerinde Türk görevliler vardı, daha önemli yerlerde ise küçük garnizonlar bulunmaktaydı. Türk egemenliği altındaki bedeviler tarafından birçok defa saldırıya uğraması sonuçsuz şikâyetlere neden oldu. Yine de İbn Suud, 1913'ün mayıs ve haziran aylarında, henüz Türkiye Balkan Savaşları ile meşgulken, Türk görevlileri ve garnizonları Ahsa'nın kırsalından çıkmaya zorladı. Hamle ancak İngiltere'nin rızası ile gerçekleşebilirdi. Böylece İngiltere ve İbn Suud arasında el-Ukayr'da, oldukça önemli ve detaylı bir antlaşma imzalandı.³⁶ Arabistan'da meydana gelen bu olaylardan daha şaşırtıcı olanı ise bunun yarattığı sonuçtu. 1914 yazında Abdu'l-Aziz b. Suud Türk hükümeti tarafından olağanüstü yetkilerle Necid valisi tayin edildi. Tabi ki bu, aynı zamanda merkezi hükümetin güçsüzlüğünün de bir itirafı idi, fakat öte yandan, eğer bu önemli ve nüfuz sahibi emiri büsbütün rakiplerinin tarafına itmek istemiyorsa yapabileceği tek akıllıca manevraydı. Bunun yanısıra, İbn Suud hiç şüphesiz merkezi Arabistan'ı gerçekten düzen içinde tutabilecek tek isimdi. Ancak İbn Suud – kesinlikle kendi isteği doğrultusunda – tamamıyla İngiltere'ye bel bağlamaktan da uzak durmuştur.

Arap Yarımadası'nda Bâb-ı Ali ile İbn Suud arasındaki bu denge kuşkusuz oldukça istikrarsızdı. Zira, her ne kadar 1913-14'te Arap Yarımadası hükümdarlarının katılımı ile yapılacak bir kongreden ve gerçek bir birleşmeden sıkça bahsedilse de, vaziyet bundan oldukça uzaktı. Genç ve ihtiraslı Suud b. Abdu'l-Aziz İbn Reşid görünüşe bakılırsa İbn Suud'un gücünün büyümesini kıskançlıkla izlemiş olmalı. 1914 baharı İbn Reşid ile ihtiyatlı ve liyakat sahibi Zâmil Âl Subhân arasında kopuşu getirmiştir. Zâmil, kendi kuzeni Suud el-Sâlih Âl Subhân tarafından öldürülmüş ve el-Sâlih Hail'de Yüce Nazır ünvanı ile onun yerini almıştır. Sonbaharda Dünya Savaşı patlak verdiğinde, İbn Reşid ile İbn Suud arasındaki çatışma, şayet çoktan başlamadı ise, kaçınılmaz idi.

İki iç Arabistan devleti arasındaki çatışma ve onların savaş halindeki büyük güçlerle kurdukları ilişkiler çeşitli değerlendirmelerden geçmiştir. İbn Reşid'in Türkler tarafından para ve silahla desteklendiği ve kendisinin de onların tarafını tutuyormuş gibi görüldüğü şüphesizdir, öte yandan, İngiliz yandaşı Shakespear tereddüt içindeki İbn Suud'u sürekli savaşa girmesi için içten bir şekilde teşvik etmektedir. Çabaları tamamıyla başarısız olmamıştır.³⁷ Ocak 1915'te taraflar Cerrab'da karşı karşıya gelirler; İbn Suud rakibinin süvarisini yenilgiye uğratar, ancak piyadesi İbn Reşid'e yenilir ve bunu gören Acman bedevileri düşmanın tarafına geçerek İbn Suud'un ordugâhını yağmalarlar. Gün böyle sonuçlanmıştır.

³⁶ Bk. *Welt des Islâms*, 2, 305 (No. 180); bu anlaşmanın daha sonraki bir düzenlemesi için ayrıca bk. *Oriente Moderno*, 4, 757.

³⁷ Şartların oldukça farklı sunumu ve değerlendirmesi Musil'de bulunabilir, bahsi geçen yer, bk. 19. Ancak savaş zamanı bize ulaşan haberlerden kazandığımız görüş (örn. kıyaslayınız *Petermanns Mitteilungen* 1917, 85) İngiliz tarafınca da temelde onaylanmaktadır, hepsinden öte İç Arabistan'ın en iyi uzmanının, Philby'nin tasvirleri de buna katılır; en karakteristik pasajlar kelimesi kelimesine listelenmiştir. Fakat şurası yanlış muhakeme edilmemelidir ki, Musil'in İbn Suud'un şahsî konumunu değerlendirmesi, Philby'nin eserinde karşımıza resme ek olarak, çok önemlidir.

‘İbn Suud süvariye karşı galibiyetine dayanarak zafer iddiasında bulunmuştur, fakat onur açık bir şekilde düşmanın tarafındadır’ diye hüküm verir, olayı savaşa katılanlardan dinleyen Philby (yukarıda alıntının yapıldığı yer, I, s. 385). Özellikle hatırlanmaya değer olan ise, sefere katılan ve İbn Suud’un toptanından birine komuta eden Yüzbaşı Shakespear’in öldüğü gündür: Arabistan’da kendi vatanına böylesi büyük bir hizmet vermiş olan bir adam için üzücü bir sondur bu. Philby savaşın başarısını şöyle özetler: ‘Sonuçlarına bakılacak olursa, Cerrâb Arabistan savaş sahnesinin en belirleyici çatışmalarından biridir.’ İbn Reşid’in kendi lehine kesinlikle kullanmadığı bu yenilginin sonucu, İbn Suud’un artık daha fazla savaşlarda yer almaktan kaçınması gerçeği idi. Bu şartlar altında İngilizlerle dost kalması da doğaldır. Fakat artık kendisi dışarıdan bir izleyici rolünü tercih edecektir. İngiliz birliklerinin katıldığı bir resmi geçidi izlemesinin ardından sarfettiği, ‘Gücünüzü görmek bizim için iyidir’ sözü tam da kendi şahsiyetine uygun bir ifadedir. Diğer taraftan, İngilizlerin baştan çıkarıcı cazibesi ise zaten kopmakta olan Hail devletini daha da uzaklaştırıyordu. Sadık Zâmil’in öldürülmesi sonucu başa geçen Nazır Suud el-Sâlih, genç efendisi Suud b. Abdu’l-Aziz b. Reşid’e ihanet etti, böylece onu terk ederek 1916’da İngilizlere katıldı.³⁸ İç Arabistan’ın ikinci çatışma bölgesi savaşın sonuna kadar kapalı kaldı. Sadece 1918’in sonbaharında, artık vaziyetin savaşın genel gidişatı ile bir ilgisi kalmadığında ve İngiltere Dışişleri Bürosu rolü üstlenecek başka birisini, yani Mekke Şerifi Hüseyin’i bulduğunda, ki Anglo-Hint yöneticileri bundan İbn Suud’u sorumlu tutmuşlardır, İbn Reşid’le doğrudan çatışma tekrar gün yüzüne çıktı. 1916’da Şerif Hüseyin ve İngiltere arasındaki görüşmeler (bunlar aslında 1915’te başlamışlardı) ilkin onu Türklerden ayrılmaya, ardından da kendisini Hicaz’ın bağımsız kralı ilan etmeye yöneltti. Bu andan itibaren Hüseyin’in oğulları tarafından yönetilen Arap kuvvetleri İngilizlerle omuz omuza savaşacaklardı. Hüseyin ve oğulları, özellikle de Faysal, Arap bağımsızlık hareketinin sözcüleri olmuşlardı. 1918’in sonlarına doğru zafer kazanıldığında, İngiltere’nin yanında savaşan Şerif kazanılan zafer de kendisinin de hakkı olduğuna inandı. Burada, Şerif’in, askerî harekâtı takiben, kendi gücünü genişletmek için, Arap bağımsızlığı adına giriştiği belki de çok daha şiddetli olan diplomatik mücadelenin çalkantılı hikâyesine daha derinlemesine giremeyiz, zira bunun gereği de yoktur. Şurası açıktır ki, Mekke Şerifinin gücünün ve itibarının artması İbn Suud için bir kaygı olmuştur. Aşağı yukarı İbn Reşid’le aynı zamanda, 1918’de o da Şerif Hüseyin’le çatışmaya girmiştir. Bu, Hicaz’ın doğusunda mevki sahibi olan ve Şerif ailesinden gelen Halid’in, iktidardaki kendi kuzenine karşı İbn Suud’a yönelerek ondan yardım etmesi için altın bir fırsattı. Mayıs 1919’da İbn Suud, Şerif’in kuvvetlerine karşı Turaba’da belirleyici bir zafer kazandı.

Öte yandan, yakın gelecekte, Şerif’in ilgisi, Sevr Antlaşması’ndan kaynaklanan hazırlıklar ve sonuçlara anlaşılabilir bir biçimde yönelmişken, Hail’de başka çok önemli olaylar meydana gelmekteydi. 1920 baharında, iktidardaki emir Suud b. Abdu’l-Aziz cinayete kurban gitti ve iktidar Abdullah b. Mit’ab b. Abdu’l-Aziz

³⁸ Burada güvenilirmez olduğunu kanıtladığı için rolü çok yakında sona erecekti.

tarafından ele geçirildi.³⁹ Bu beklenmedik hareket İbn Suud'a nihai darbeyi vurması için beklediği fırsatı verdi. Nisan 1921'de Abdullah kötü bir şekilde yaralandı; Hail üzerine saldırı başladı. Abdullah'ın teslim olmasının ardından, İbn Reşid hanedanının son üyesi Muhammed b. Talâl⁴⁰, Kasım 1921'de teslim olmak zorunda kalıncaya dek savunmayı sürdürdü. Böylece İbn Suud, uzun zamandır kendisinden üstün olan ve hala da tehdidini sürdüren rakibinin hâkimiyetine bir son vermiş oldu.⁴¹

Ancak bu sırada, kelimenin geniş manası ile Arap meselesi, heyecan verici olayların ardından geçici bir düzen buldu. Ağustos 1921'de Şerif Hüseyin'in oğlu Faysal İngiliz mandası altında yeni oluşturulan Irak tahtına oturdu, diğer taraftan Suriye'deki dramatik olaylar ise Faysal'ın kardeşi Abdullah'ın idaresi altında bağımsız bir Doğu Ürdün'ün kurulması ile sonuçlandı. Böylece İbn Suud tahammül edemeyeceği bir durumda kaldı. Toprakları üç taraftan yeni devletlerle, Hicaz, Doğu Ürdün ve Irak'la çevrelenmişti ve bunların tümü de, İngiltere'nin gözdesi Mekke Şerif'inin idaresindeydi. Son başarılarla içeriden güçlenen Vahhâbi devlerinin boğulma tehdidini bertaraf etme çabasına şaşmamak gerekir. 1922'de, Vahhâbilerin, son birkaç yılda birkaç defa hükümdar değiştiren Gof Vahası üzerinde hak iddia eden Doğu Ürdün'e saldırılarının yanısıra, Irak'a güçlü istilaları başlamıştır; öte yandan 1921 diğer Râşidî bölgeleri de İbn Suud'un hâkimiyet sahasına girmiştir. Bu sırada İbn Suud ile Fransa arasında bir yakınlaşmanın, hatta antlaşmaların söylentileri işitilmekteydi; zira Fransa Suriye mandasında İngiltere'ye ve onun koruduğu Şerif'e karşı doğrudan bir muhalefet içinde duruyordu. Bu söylentilerin ne kadarı doğrudur, bugün bunu belirlemek zor. Ancak şurası su götürmez bir gerçektir ki, İbn Suud, İngiltere üzerinde endişe yaratmak için Fransız fırsatını kullanmayı arzu etmiştir. Öte yandan, hiçbir zaman Anglo-Hindistan hükümeti ile ilişkilerinden de vazgeçmemiştir – görünüşe göre Dünya Savaşı sırasında Londra Dışişleri Bakanlığı ise her zaman aynı şekilde bilgilendirilmemiştir. Bu andan itibaren zaman artık Mekke Şerifi'nin değil İbn Suud'un lehine akıyordu. Bir zamanlar Şerif'in gücünün omurgasını teşkil etmiş olan merkezi Arabistan'ın güçlü bedevî kabileleri, Harb ve Uteybe, uzun zamandır İbn Suud'un tarafına geçmişlerdi. İbn Suud, Hicaz'ın güneyindeki Asir bölgesinde çoktan bir köprübaşı elde etmiş ve Yemen'deki İmam Yahya gibi yarımadanın son önemli ve bağımsız emirleri ile yakın ilişkiler kurmuştu. Bir yandan Şerif büyük Arap davasının savunucusu olarak kendi güç ve itibarını artırma çabası içindeyken, diğer taraftan İbn Suud Arabistan üzerindeki nüfuzunu nasıl pekiştireceğini sessiz bir şekilde idrak etmişti. Kendisini her iki tarafın da hamisi olarak ifade etmiş olan İngiltere ise Arap emirleri arasındaki düşmanlığı barışçıl bir çözüme kavuşturmak için elinden gelen tüm gayreti gösteriyordu. 1924'ün Ocak ayından itibaren, İngiltere Kuveyt'te yapılacak bir kongreye ulaşmak için

³⁹ İlişkiler için Mordtmann'ın *EJ. Art. Ibn Rashid*'indeki şecereleri A. Musil'in *Zur Zeitgeschichte von Arabien*'i ile karşılaştırınız.

⁴⁰ Bk. 204, dipnot 1.

⁴¹ Güncel olayların takdimi temelde mükemmel bir haber kaynağı olan *Oriente Moderno*'ya dayanmaktadır.

çalışmıştır ve bu çabası birçok defa kesintiye uğramış, nihayet iki kutbun hiçbir şekilde uzlaşmayacağı ortaya çıkmıştır.

Böylece gerilim doğal olmayan bir seviyeye ulaşır. Boşalma ancak yeni bir dış nedene bağlıdır. İbn Suud ise bundan faydalanmayı bilmiştir. 3 Mart 1924'te, Türk Milli Meclisi Ankara'da Osmanlı halifeliğini ilga eder. Bunun hemen ardından, Hicaz Kralı Hüseyin halife unvanını alır. Bu adım Müslüman dünya tarafından oldukça soğukkanlılıkla karşılanacaktır. 1924 yılının haziran ayı başında, Riyad'da, Sultan Abdu'l-Aziz'in babası olan ve artık hayli yaşlı İmam Abdu'r-Rahman'ın⁴² liderliğinde bir ulema ve İhvan toplantısı gerçekleştirilir; burada Necid Vahhâbîlerinin hac yapıp yapmayacakları açığa kavuşturulacaktır; sonuçta Mekke Şerifi'nin halifelik meselesi çok sert bir şekilde reddedilir, evet, neredeyse bir tür savaş ilanıdır bu. Aynı sırada Abdu'l-Aziz'in oğlu ve tahtın varisi Faysal Müslüman dünyaya ve Arap halkına uygun içerikte bir manifesto yayımlar.⁴³ Bu deklarasyona yanıt ise kaçınılmazdır. Böylece Hindistan'dan Şerif'i sürmek için bir davetiye gelir. Zaten İbn Suud, Kuveyt görüşmelerinin başarısızlığa ulaşmasından bu yana hazırlık yapmaktadır. Sonbaharda Vahhâbî orduları tüm yönlerde yürüyüşe geçer. Eğer Doğu Ürdün'ün kabile ve şehirleri Vahhâbî istilasını nihayet reddetmekten mutluluk duymakta ise, bunun nedeni kısa zamanda ortaya çıkacaktır: Saldırının asıl hedefi başkadır. Eylül ayı başında Şerif Halid (yukarı bk.) tarafından komuta edilen bir Vahhâbî birliği Taif'i almak ister. İlerleyiş dikkatli ve yavaş bir şekilde sürer. Son direnişin başarısızlığı ile, Hicaz halkı Hüseyin'i tahttan çekilmeye zorlar ve oğlu Ali 'anayasal kral' (melik-i düstürî) olarak tahta çıkar ve halife unvanını kabul etmez. Tabi ki artık bu dahi vaziyeti kurtaramayacaktır. 13 Ekim'de ilk Vahhâbî kuvvetleri Mekke'ye girer. Bunun üzerine Ali Cidde'ye kaçar. Buradan Vahhâbîlere üzerine yapılan ilk saldırma girişimi başarısız olur. Böylece yaşamına topraksız ve maceracı bir emir olarak başlayan Abdu'l-Aziz b. Suud, dedelerinin devletini hayal dahi edemeyeceği sınırlara kavuşturmuştur. Tıpkı 1806'da olduğu gibi, bugün Arabistan'ın oldukça büyük bir kısmı İbn Suud'un ailesinden gelen bir Vahhâbî emirinin eli altında bir araya gelir.

Bu şaşırtıcı dönüş nasıl açıklanabilir? Bir asırdan daha uzun bir zaman önce etkin olan güçlerin aynısı bugün de tesir sahibi midir? Ve tamamıyla değişmiş koşullar altında aynı sonuçları doğurabilecekler midir? Ya da, en güncel somut gerçeklere dayanacak olursak, İbn Suud ile Şerif arasındaki bu düello nasıl böyle sonuçlanmış? Şerifler iktidarlarının muazzam genişlemesini büyük Arap özgürleşme hareketinin sözcüleri olarak kazanmışlardı. Başarılarını, yabancı büyük bir güce kendi rızaları ile boyun eğerek elde etmişlerdi. Büyük Arap siyasetleri ise Arap Yarımadası'nın küçük bir kısmındaki pozisyonlarını göz ardı etmelerine yol açmıştı. İbn Suud'un eleştirisi bu noktada başlamaktadır. Eğer erken on dokuzuncu yüzyılın Vahhâbî hareketi milli bir kimlik algısının güçlenmesi ya da uyanışı olarak görülebilirse, o zaman Abdu'l-Aziz, kesinlikle bilinçli olarak,

⁴² Siyasî ve askerî idareyi oğluna bırakmış olsa dahi, bu itibarı kendisi üstlenmiştir, bk. yukarıda 199.

⁴³ Bk. *Oriente Moderno*, 4, 643 ve tes., 478 ve tes.

Türk devriminden bu yana yükselişte olan milliyetçi temayülü sahiplenmiştir. Amacı yabancı bir güce teslim olmak değil, aksine bağımsızlık idi. Şerifler, kanatları altına sığınmak için yabancıları ülkeye davet etmişken, İbn Suud yabancı müdahalesinden daima uzak durmaya çalışmıştır. Özü itibarıyla hakikate karşılık gelen böylesi düşünce silsileleri uzun vadede belirli bir izlenimi ıskalayabilir, zira iktidardaki Şerifler çoğu zaman yarımada'nın sakinlerinden uzak idiler, çünkü farklı kültürel şartlara tabi idiler. Öte yandan Abdu'l-Aziz bir Arap *seyyidi* arketipinin beden bulmuş hali idi.

İbn Suud'un cazibesine başvurduğu Arap özbilinci – kesinlikli içsel bir idrak ve doğru bir siyasî muhakeme ile – ülkenin şartlarına göre kendine has bir şekilde renklendirilmişti. Zira, Arabistan'ın az gelişmiş devletlerinde Batı müdahalesine karşı duyulan isteksizlik, Müslümanların özgüveninin dayattığından kesinlikle çok daha az gerçek bir milli duygudur. Bununla birlikte başka bir noktaya yönelmekteyiz ki, bu, günümüzde Vahhâbiliğin dirilişi için muhtemelen hala en önemli olan bir veçhedir. Bugün dahi, açık görüşlü ve paganlaşmış Sünnî gelenek ve eski savaşı – ikon kırıcı Vahhâbilik arasındaki zıtlıklar her zaman bu denli keskin bir şekilde patlak vermeyebilir, bir din olarak Vahhâbilik ölü değildir. Günümüzde dahi ancak sade, tasfiyeci bir hoşgörüsüzlük inancı olabilir ve buna tabi olanlar ele avuca sığmaz Araplardır, onları ölümden korkmaz inananlar yapar; inancın temel taşıyıcıları ise İhvan, yani 'Kardeşlik'tir.

Fakat bu bizi, Arabistan toprakları ve Vahhâbilik sahasında toplumsal olarak en önemli ve yeni bir neşriyata ulaştırır ki, kökenini Emir'in içgörüsü ve iradesine borçludur. İhvan dinî bir kardeşliğin üyeleridir, çoğunlukla eski bedevîlerden toplanmışlardır ve ekilebilir çiftlik kolonileri halinde yeni kurulmuş bir düzendir. Bu kolonilerden ilki, Artaviyye, savaştan birkaç yıl önce tesis edilmiştir.⁴⁴ Philby'nin anlattığına göre (I, 298 ve tes.) bu model üzerine yirmi kadar koloni çoktan kurulmuştur ve sayıları yıldan yıla artmaktadır. O İhvanı, 'yeni bir Farmasonluk, on yıl gibi bir zaman zarfında bedevî toplumunun şahsiyetini dönüştürmüş ve tüm Arabistan'da endişeye neden olmuştur' şeklinde tanımlamaktadır. Şöyle devam eder, 'O, yani İbn Suud, bedevî evsizleri, yoksulları, dinsizleri, birlikte hareket etmeyi imkânsız ve çatışması ise kaçınılmaz kılan kabile düzenine mahkum kalmışları bulmuş, onları, kalplerinde Allah korkusu ve cennet ümidi ile yeni kolonilere yerleştirmiş, bir ortak inanç kardeşliğinin yerine ortak bir atayı getirmiş ve böylece bugüne dek birleşme mahareti gösteremeyen unsurları, Allah'ın vekili olarak büsbütün kendisine tabi kılmıştır.'

Tüm müessese muhtemelen en iyi şekilde Senüsiyye tarikatının karakteri ile kıyaslanabilir; evet, bunun, eğer hizmet edecekse, nereye kadar bir örnek teşkil edeceği merak edilmektedir. Ariz bölgesinin yerel ahalisi Vahhabi dinî ve askerî hareketinin katı çekirdeğini teşekkül etmişken, şimdi bu kardeşliğin üyeleri baş rol oynamaktadır. Onlar dinî fanatiklerdir. Fakat aynı zamanda İbn Suud'un daimî ordusu için insan kaynağı sağlamaktadırlar; Philby bunların sayısının yaklaşık

⁴⁴ Bk. *Welt des Islams*, 3, 57 ve tes.

30,000 olduğunu tahmin eder. Yarımadanın toplumsal ve iktisadî şartları için bu yeni fikrin muazzam önemi Philby sözlerinde tereddüde yer bırakmayacak derecede açıktır. Eğer plan başarılı olursa, Arabistan'ın yüzünü kökünden değiştirebilir, ki – biz ülkeyi tanıdığımız sürece – temelde aynı özelliklere sahiptir. Her ne olursa olsun, bir iç Arabistan devletini bedevîliği karakterize eden fitrî belirsizliğin zayıflığından kurtaracak, tek olmasa da, uygun bir araç gibi görünmektedir.

Öyleyse, şayet Vahhâbî hareketi bugün esasen yüz yıl önce dayandığı aynı temellere dayanıyorsa, işleyişini sürdürdüğü araçlar pek çok yönden farklıdır. Tekrar etmek gerekirse, hareket tasfiyeci dinî bir çabadır, planlanan yolda sağlam ve bilge bir irade tarafından rehberlik edilir ve ülkenin içinde bulunduğu anarşiyi, katı bir disiplinle değiştirmektedir; bu disiplin, Vahhâbî devletinin sınırları içinde daha önce hiç görülmemiş bir düzen ve emniyet yaratmıştır. Ancak şimdiye kadar her zaman sadece lider bir şahsiyetin üstün nüfuzunda sadece geçici bir başarı elde etmiş olan hareket, İhvan kolonilerinin örgütlenmesi ile daha uzun vadede oturaklı bir hal kazanacak gibi görünmektedir. Eğer parlak askerî-siyasî kariyeri Abdu'l-Aziz'i alışılmadık ölçülerde bir Arap hükümdarı olarak öne çıkarıyorsa, eğer onunla irtibata geçen tüm Avrupalıların saygı ve hayranlığını kendisine kazandıran kişisel meziyetleri onu ideal Arap hükümdarının beden bulmuş hali yapıyorsa; gerçekten muhteşem bir iş olan İhvan koloni yerleşimlerini kurmanın kendisine devlet adamı ismini verdiği hükmünde bulunmak inkâr edilemez bir gerçektir.

Arabistan'da işlerin nasıl gelişeceğini söylemek belki de bugün her zamankinden daha zor. Vahhâbî imparatorluğunu devirebilecek yabancı Müslüman güçler bugün artık mevcut değil. 'Özgürleşmiş' Arap ülkeleri ise aslında büyük güçlerin nüfuzu altında. Onların da hiç küçümsenmeyecek bir tutumu var. Ancak İbn Suud, belirli şartlar altında faal ve güçlü bir liderin Avrupa'nın arzularına karşı ayakta kalabileceğini göstermiş olan Doğu'daki tek adam değil. Öte yandan, değişen küresel siyasî durum, sekülerleşmiş Sünnî geleneğin uygulamalarını çoğu zaman şirk olarak gören Vahhâbî püritenizmine karşıt, diğer taraftan, Muhammed İbn Abdu'l-Vahhâb'ın öğretilerini Ortodoks icmâdan bir ayrılış olarak kabul etmek zorunda olan Sünnî geleneğin kendisi ise, inançsız Batı'ya karşı ortak savunmasından geçici olarak geri adım atmakta; ancak temelde her iki tutum arasında bir denge kurmak halen imkânsız. Nihayet, bu uzlaştırılmaz çatışmada en ciddi tehlike pusuda beklemekte. Bunları ve diğer tehlikeleri davet etmekte başarılı olsun ya da olmasın, iş eninde sonunda lider şahsiyetin ihtiyat ve amaçlarına kalacak. Abdu'l-Aziz'in hayat mücadelesi kendi şahsiyeti üzerine temellenmiştir. Acaba denk bir halef bulabilecek midir?



KİTAP TANITIMI/BOOK REVIEW:

'UYÛN AL-MASĀ'İL FĪ AL-UŞÛL

Hâkim El-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl*, (thk.) Ramazan Yıldırım, Kahire: Daru'l-İhsan, 2018, 463 s.

Berna KAVUK
Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul
Research Assitant, Istanbul University Faculty of Theology, Istanbul
bernakavuk@istanbul.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0966-4543

Abstract

Mu'tazilite scholar al-Hâkim al-Jushamî's (d. 494 AH) exposition of his kalâm thought is presented at best in his primary work, *'Uyûn al-masâ'il fi al-uşûl*, which also presents the former Mu'tazilite scholarship as well as the contemporary discussions in his era. Thus, the publication of this work provides a better understanding in the Mu'tazilite thought in the fifth hijrî century and its developments until this time. In this review, it has been attempted to evaluate the importance of the original work and its contents, as well as challenges regarding the publication and the methodology of the edition.

Keywords: Kalâm, Mu'tazilite, Zaydite, al-Hâkim al-Jushamî, 'Uyûn al-masâ'il fi al-uşûl.

Öz

Mu'tezilî âlim Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) *Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl* adlı eserinde kelimî düşüncesini ortaya koymakta aynı zamanda kendisinden önceki ve çağdaşı olan diğer Mu'tezile ulemasına da atıflarda bulunmaktadır. Eserin tahkik edilerek yayımlanmasıyla da Mu'tezilî düşünce sistemini kendi kaynaklarından hareketle tanıyabilme imkânı artmış olmaktadır. Bu çalışmada Hâkim el-Cüşemî ve *Uyûnü'l-mesâil*'in önemi, eserin muhtevası, neşriyle alakalı hususlar ve tahkikinde izlenen yönetime dair değerlendirmeler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Zeydiyye, Hâkim el-Cüşemî, Uyûnü'l-mesâil fi'l-usûl.

Last year has been a prolific year in terms of Mu'tazilite resources as for the publications of the works *'Uyûn al-masâ'il* authored by Abu al-Qâsim al-Balkhî (d. 319 AH) and also by al-Hâkim al-Jushamî (d. 494 AH) with the same title. The latter, which will be introduced here, has a major importance, not only for providing Mu'tazilite thought from the perspective of its own sources but also for bridging the gap between al-Qādî 'Abd al-Jabbār and al-Zamakhshari by referencing the earlier Mu'tazilite traditions as well as its contemporaries.

Moreover, the significance of al-Jushamī's work underlies in projecting the relatively early period of Mu'tazilite-Zaydite interaction with regards to the Zaydite inclination of Mu'tazilite in general.

As to provide a brief biography; Abū Ṣa'd al-Muḥassin b. Muḥammad b. Karrāma al-Ḥākim al-Jushamī was born in 413, in a village called Jusham within the borders of Bayḥaḡ. He was raised in Mu'tazilite and Zaydite scholarly quarters and lived until about the first half of the fifth century hijrī in Nīshāpūr. Following severe tensions between Sunni and Shiite, however, he had to immigrate to Macca, where the population of Zaydite scholars was rapidly expanding. Nevertheless, he was murdered in Macca in 494, reportedly for the ideas presented in his work *Risālatu Iblīs ilā ikhwānihī min al-Mujbira wa'l-Mushabbihā* by the opponents of this work.

According to the reports, al-Jushamī published over twenty works, some of which have been edited:

- *Risālatu Iblīs ilā ikhwānihī min al-Mujbira wa'l-Mushabbihā fī'l-Shikāyat 'anī'l-Mu'tazila*: This is probably al-Jushamī's last work before his murder to falsify the ideas of Mushabbihā and Jabriyya, and it is also known as *Risālat al-Shaykh Abī Murra ilā ikhwānihī al-Mujbira*. This work has been edited by Husayn al-Mudarrisī and published firstly in 1986 and then in 1995 in Beirut.
- *Taḥkīm al-'uqūl fī taṣḥīḥ al-uṣūl*: It is one of the most significant works of al-Jushamī and it was edited by 'Abd al-Salām al-Wajīh in 2001 in Amman.
- *Tanbīh al-ghāfilīn 'an faḍā'il al-Ṭālibiyyīn*: In this work, al-Jushamī gathers the Quranic verses that he argues that the cause of their revelation are 'Alī or Ahl al-Bayt. This work has been edited and published by Sayyid Taḥsīn Ālu Shabīb al-Mūsawī in 200 in Tehran.
- *Al-Tahdhīb fī tefsīr al-Qur'ān al-Karīm*: This is the tafsir work of the author which the volumes of it has been published in 2012 by 'Abd al-'Azīz Mabruk and 'Ādil Yūsuf in Cairo.
- *Ṭabaqātān al-ḥadiya 'ashara wa'l-thāniya 'ashara min Kitāb Sharḥ al-'Uyūn*: This is a partial edition of the work *Sharḥ 'Uyūn al-masā'il* for the names and short biographies of eleventh and twelfth generations of Mu'tazilite school of kalām. This work was prepared by Fuād Sayyid in the collective edition titled *Faḍl al-'itizāl wa Ṭabaqāt al-Mu'tazila* and published in 1974 in Tunis.
- *'Uyūn al-masā'il fī al-uṣūl*: This is the work introduced in this paper. It has been edited by Ramazan Yıldırım and published in 2018 in Cairo.

Some major works of al-Jushamī are still in manuscript format: *Sharḥ 'Uyūn al-masā'il*, *Kitāb al-'Uyūn fī dhikr ahl al-bid'a*, *al-Ta'sīr wa'l-mu'assir*, *Jilā' al-absār fī mutūn al-akhbār*, *al-Safīnat al-jāmi'a li anwā' al-'ulūm*, *Tanzīh al-anbiyā' wa'l-a'imma*, *al-Risālat al-tamma fī naṣīhat al-āmma*.

This introduced edition of al-Ḥākim al-Jushamī's *'Uyūn al-masā'il fī al-uṣūl* rendered from the single known extant copy in the possession of the special collections library of Badr Centre in Sanaa, Yemen. Registration notes on the first folio attribute the work to al-Ḥākim Abū Ṣa'd Muḥammad b. Karrāma al-Jushamī

and the colophon states that the copy has been completed on 21 Cumādā al-ūlā 557. The manuscript has 191 folios and al-Jushamī's work ends on 176r. The first folio(s) are missing, so the foreword of the work, as well as any possible dedications to a patron too.

Yıldırım mentions the hardship of editing the work from a single copy, which has ambiguities in words due to lack of letter identifiers and partial damp traces obstructing the orthography of the words. Throughout the edition these missing parts are reconstructed by Yıldırım and indicated in footnotes. Also the many titles and subtitles of the work are absent in the lines with relevant space left for them, apparently with the intention to complete them with red ink. Those headings are generated by Yıldırım according to the content of the section and added to the edition in square brackets. Repetitions in the manuscript are omitted and indicated in the footnotes. As well, the letter (◌), which indicates the word (انتهى), is omitted by the editor in exchange with a full stop. Grammatical mistakes are, however, preserved and corrections are done in footnotes.

In the introductory chapter, Yıldırım introduces reader the intellectual status of the time and places al-Jushamī had lived and releases information concerning his intellectual life, his works, his position amongst Mu'tazilite and his method of kalām. Concerning the vital importance of the work, it has also been highlighted that *'Uyūn al-masā'il* was authored utilising the sources of its time, in an era when the Mu'tazilite thoughts were being forgotten, as well as the excellent style al-Jushamī presented this heritage and his own understanding of kalām.

Al-Jushamī designed the work in ten major chapters (*qism*) and several appropriate subsections (*bāb*, *fasl* and *mas'ala*). The lack of appearance of the renown five principles as major chapter titles, it could cause an early impression that the chapters are not established correctly. Especially, editor's reluctance of the division of the text into these chapters (e.g. skipping to the seventh chapter after third) hardens to grasp the method of the author. However, the chapters could have been identified simply by following the commentary of the text, *Sharḥ 'Uyūn al-masā'il*, namely: non-Islamic groups, Islamic (*ahl al-Qibla*) groups, Mu'tazilite groups and the issues they agreed upon, unity (*tawhīd*), justice (*ta'dīl*) and consent (*tajwīz*), prophethood (*nubuwwa*), sources of law (*adillat al-shar'iyya*), the promise and the warning (*wa'd* and *wa'id*) and lastly, the cosmology of kalam (*laṭīf al-kalām*, i.e. *daḡīq al-kalām*)

After giving the schema of the work, it can be firstly noticed that there is no chapter dedicated to the very famous principle "the station between two stations" (*al-manzila bayn al-manzilatayn*) and secondly that the principle of "enjoining the right and forbidding the wrong" (*al-amr bi'l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*) is also dealt in the subsection of "leadership" (*imāma*), which is a clear reflection of his approach to the issue itself. The beginning of the work, i.e. the first chapter, starts with the issue regarding Allah not being corporeal (*jism*) and continues with divine attributes. However, the issue is followed by the notion of *bedā'* (alteration in divine will), on Zoroastrians, on unity against Christians and others and the notion

of aḥwāl, thus, shows an indication to the collation of the folios. Then, the chapter continues with the problem of theodicy (*ḥusn* and *qubḥ*) in relation to divine attributes and elaborates the issue with different views upon it.

The second chapter is dedicated for the disputes within the Islamic community, their emergence, key figures and established schools, while stating that Muslims had no controversies during the life span of the Prophet Muhammad in creedal issues and agreed upon these: "The world is temporal and created by an Eternal, Living, Omnipotent, Omniscience, Omnivident and Omniaudient Creator. No incompleteness is associated with Him nor any other thing has any similarity with Him. He is the Lord and Just and He never torments. He always speaks the truth. Religiously accountables (*mukallafūn*) are three parties: *kāfir* (disbeliever), *mu'min* (believer) and *munāfiq* (hypocrite)..." As apparent from the text, the related issues are supposedly being followed, however, due to the damages on the corresponding folio, the section is unable to read, thus it is absent in the edition.

In this chapter al-Jushamī lists the Islamic sects as follows; a) al-Zaydiyya, b) al-Imāmiyya, c) al-Bāṭiniyya, d) al-Khārijīyya, e) al-Mujbīra, f) al-Murjī'a, g) al-Hashwiyya and h) al-'Āmma. He also states additional groups that are not much known as former ones. He also gives details about the main groups, such as their subdivisions and their own major views in contrast to their main group. He does not mention Mu'tazilite as one of these sects and deals with it individually in the following chapter. Significantly, he broadens the group of Jabriyya into Mujbīra counting in it a wide range of groups and schools, namely; Ḍirāriyya, Jahmiyya, Najjāriyya, Kullābiyya, Ash'ariyya, Bakriyya and Karrāmiyya.

In the third chapter, al-Jushamī narrates the emergence of the Mu'tazila and its names, as well as its branches, representatives, views of agreement and disagreement. This doxography is given in ten generations (*ṭabaqāt*), making a contrast with the commentary, which adds to these eleventh and twelfth generations. After the doxography, al-Jushamī continues with the systematic problems of kalām, which clearly indicates the start of the fourth chapter. In these unidentified bulk of subsections, which seems to constitute the fourth, fifth and sixth chapters includes titles of the temporality of the world, divine attributes, *tawlīd*, *ajal*, *rizq*, *as'ār*, *qaḍā*, *qadar*, *taklīf*, *hidāya* and *ḍalāla*, *luṭf*, *khatm* and *nubuwwa*, all somehow related to the principles of *tawḥīd* and *'adāla*.

The seventh chapter starts with the sources of law and then jumps into the issue of *wa'id*. In this section following titles are explored; generality of *wa'id*, punishment in the grave, judgement (*mīzān*), belief and disbelief. As understood from these segments, these should belong to the eighth chapter which is not identified as well.

The ninth chapter is dedicated to the issue of leadership, *imāma*, and the issues of *dār al-Islām* and *dār al-kufr* as well as *al-amr bi'l-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* are designated for sub sections of this chapter. Lastly the tenth chapter deals with the issues regarding the field formulated as *daqīq al-kalām* by early scholars with the name *laṭīf al-kalām*. Major issues of the field, substances and accidents (*jawhar* and *'arad*) are discussed in details followed by different views on life, power,

knowledge, will and perception of human beings, as well as issues of time, agency and cause. The work ends with discussions on different definitions like thingness (*shay'iyā*), temporality (*hudūth*), eternity (*qidam*) and persistence (*baqā*).

When we look at the sources of al-Jushamī, it is evident that he quotes several Mu'tazila figures as well as Hanafī scholars without citing a particular work. Among his major sources, we can count Abū al-Qāsim al-Balkhī, Abū 'Alī and Abū Ḥāshim al-Jubbā'ī, Abū 'Abdullah al-Basrī, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Abū Rashīd al-Nīshāpūrī, Abū Yūsuf, 'Īsa b. Abān, Ibn al-Thaljī and Abū al-Ḥasan al-Karkhī. Additionally, Baṣriya, Baghdādiya and Ikhshīdiya are the groups that al-Jushamī refers their disagreement exclusively.

With the edition of the text '*Uyūn al-masā'il fī al-uṣūl*', the genuine ideas of both al-Jushamī and other Mu'tazilite scholars have been added to the enriching core texts of Islam, enabling to have a better understanding of the Mu'tazila school, which almost structured extensively from the works of its harsh criticism. Therefore, this edition is a great contribution to the field as being one of the core references of the Mu'tazila.



DOKTORA TEZ ÖZETİ:

MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞINI AKLEN BİLMENİN İMKÂNI

Aygün, Fatma. *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*, Doktora Tezi, İstanbul, 2015.

Fatma AYGÜN
Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul
Dr., Marmara University Faculty of Theology, Istanbul
fatmaygun19@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-2345-6789

ÖZET

Allah'ın varlığını aklen bilmenin imkânı meselesi tarih boyunca felsefî ve teolojik tartışmaların en önemli konularından birisi olmuştur. Bu mesele Ebû Hanîfe geleneğinin en güçlü siması ve Ehl-i Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahip olan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından da ele alınmıştır. "Eşyanın gerçekliği vardır" şeklindeki ilkeyi düşünce sisteminin temelinde yerleştiren Mâtürîdî, "kadîm-hâdis varlık" (Allah-âlem) ayırımına dayanmış ve "hâdis âlemin" yaratıcısı olan Allah'a (kadîme) delâlet ettiğinden bahsetmiştir. Bu delâletin iki farklı alanı ontolojik olarak eşitleme anlamına gelmediğinden söz eden Mâtürîdî, hudûsa delâlet eden özellikleri Allah'tan olumsuzlamıştır. O, "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib" yöntemini kullanmış, metafizik bilginin imkânının aklın istidlâlinde geçtiğini belirterek şahitteki bir hüküm sebebiyle şâhid ile gâib arasında ilişki kurulabileceğini düşünmüştür. Nesnelerin sonradanlığının (hudûs) gerektirdiği "bir fâil neden" düşüncesinden "bir ilk fail" düşüncesine ulaşan Mâtürîdî, kötülük (şer) olarak gördüğümüz şeyler dâhil evrende var olan tüm şeylerin "hikmet" in bir tezahürü olarak ortaya çıktığından bahsetmiştir. Allah'ın her türlü eksiklikten münezze ve her türlü kemâlle muttasıf bir varlık olduğunu belirten Mâtürîdî, insanlar için kullanılabilen birtakım pozitif niteliklerin mecaza başvurmadan, benzeşmeye yol açmadan Allah için de kullanılabilceğini savunmuştur. Mâtürîdî, insanın bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul sebeplere dayandığına dikkat çekmiş, hadesü'l-ayân dediği "hudûs" delilini, hikmet ve tedbîr kavramlarını kullandığı "gâye ve nizâm" delilini, hilkat terimiyle ilişkilendirdiği "fıtrat" (yaratılıştan doğruyu bulmaya elverişli kabiliyetler) delilini kullanmıştır. İşte biz, Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığını aklen bilmeye ilişkin görüşlerini merkeze aldığımız bu çalışmamızda; "bir bütün olarak evrenin ve

hayatın anlamını, değerini yorumlamada -Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde de yer alan- kozmolojik, teleolojik ve insan yapısından hareket eden fıtrat delillerinin agnostik ve ateistik izahlardan daha makûl ve daha başarılı bir açıklama" getirdiği sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Varlık ve Bilgi Anlayışı, Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı, Hudûs Delili, Gâye ve Nizâm Delili, Fıtrat Delili.

ABSTRACT

The issue of the possibility of rational knowing the existence of God has been always one of the most important philosophical and theological matters of debate through the history. This issue was handled by Mâtürîdî (333/944) who is the most powerful figure in Ebû Hanîfe School and has the biggest share in the establishment of Followers of Sunnah kalam. Mâtürîdî, who put the principle of "Things have reality" into the basis of the thinking system, says that the created universe on the basis of "eternal and created things" difference (Allah-universe) signifies Allah (the Eternal) who is the Creator of universe, and this signification does not mean that these two different things are ontologically equal, and Mâtürîdî sublates the created features in Allah. Mâtürîdî who used the method of "istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib (reaching the knowledge of the unseen by deducting from the seen)" stated that the possibility of metaphysical information is inferred by mind, and he also thought that a relation might be established between the seen and the unseen due to a provision in the seen. He reached the idea of "first creator" from the idea of "things are created" (the created) which needs a "creation reason", and he also stated that all things, including even the bad things (malignity), come up for the appearance of a "hidden cause". Mâtürîdî, who says that Allah is excluded from all kinds of deficiency and qualified with perfection, argues for that some positive qualities used for human may also be used for Allah without any figurative expression. With reference to the idea that the human is a cognizant (rational) creature, Mâtürîdî argues that he has reasonable and fair reasons for believing in a Creator; and he also uses the evidences such as creation what he called as "hadesü'l-ayân (known case)", "aim and law" that he uses with reason and measure, and "disposition" (skills coming with creation) that he links with the term nature. By this way, we reached an idea in which the disposition evidence, which comes from cosmological, and teleological ideas and the nature of human that also takes place in the thinking system of Mâtürîdî, accounts for a more reasonable and successful explanation than the agnostic and atheistic explanations for the interpretation of the meaning of universe and life as a whole

Keywords: Kalâm, al-Mâtürîdî, Understanding of being and knowledge, The possibility of rational knowing the existence of God Argument of al-Hudûs (creation), Argument of al-Gaye (finality) and en- Nizâm (Cosmos), Argument of al-Fitrah (disposition).



DÜZELTME NOTU / CORRECTION NOTICE

Murat AKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Zonguldak
Assistant Professor, Bülent Ecevit University Faculty of Theology, Zonguldak

makin119@hotmail.co.uk

<https://orcid.org/0000-0003-1276-9215>

- Cilt / Sayı : 16/1
Yıl : Haziran 2018
Makale Adı : Günümüzde Bazı Marjinal Mehdî Tipler ve Söylem Analizleri
Sayfa Aralığı : 66-88
Yazar : Dr. Öğr. Üyesi Murat AKIN
- Açıklama : Kader Dergisinin 16/1 (Haziran 2018) sayısında yayınlanan "Günümüzde Bazı Marjinal Mehdî Tipler ve Söylem Analizleri" başlıklı makalede üç yerde, "Tuncer Çiftçi" yazılması gerekirken yazar tarafından sehven "Serdar Çiftçi" yazılmıştır.
- Düzeltilmeler : 1. "Öz" kısmında (16/1, s. 66),
2. "Abstract" kısmında (16/1, s. 66),
3. "Basın-Yayın Organlarını Kullanmaları" başlığı ikinci paragrafta (16/1, s. 82) geçen "Serdar Çiftçi" ifadeleri, "Tuncer Çiftçi" olarak düzeltilmiştir.



YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce öz (150-250 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Hakem raporlarının olumlu olması ve makalenin dergimizde yayınlanmasına karar verilmesi durumunda yazardan 750-1000 kelimelik genişletilmiş İngilizce özet hazırlaması talep edilecektir.
- ◆ Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda 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 yayıncı kuruluşlar için önemlidir:

1. Yazarların Etik Sorumlulukları

- Dergiye gönderilen yazılar için telif hakkı talep edilemez.
- Yazar(lar)ın gönderdikleri çalışmaların özgün olması beklenmektedir.
- Kaynakça listesi eksiksiz olmalı ve alıntı yapılan kaynaklar mutlaka belirtilmelidir.
- Yayın için gönderilmiş çalışmalarını gecikme veya diğer bir nedenle dergiden çekmek isteyenlerin bir yazı ile başvurmaları gerekir.
- Yazar(lar)ın potansiyel çıkar çatışmaları belirtilmelidir.
- Yazar(lar)dan değerlendirme süreçleri çerçevesinde makalelerine ilişkin ham veri talep edilebilir, böyle bir durumda yazar(lar) beklenen veri ve bilgileri yayın kurulu ve bilim kuruluna sunmaya hazır olmalıdır.
- Yazar(lar)ın yayınlanmış, erken görünüm veya değerlendirme aşamasındaki çalışmasıyla ilgili bir yanlış ya da hatayı fark etmesi durumunda, dergi editörünü veya yayıncıyı bilgilendirme, düzeltme veya geri çekme işlemlerinde editörle işbirliği yapma yükümlülüğü bulunmaktadır.
- Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının değiştirilmesi (Yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.
- Yayın kurulu, KADER için gönderilmiş yazılarda makale sahiplerinin bu koşullara uymayı kabul ettiklerini varsayar.
- Yazarların KADER'e gönderdikleri çalışmalar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olmamalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

- **a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,
- **b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayınlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,
- **c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- **ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,
- **d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak doçentlik sınavı değerlendirmelerinde ve akademik terfilerde ayrı eserler olarak sunmak,

- **e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan "[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" ve "[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)" rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

Genel görev ve sorumluluklar

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

Okuyucu ile ilişkiler

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve

özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

Yazarlar ile ilişkiler

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.
- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

Hakemler ile ilişkiler

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editoryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler 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.

Şikâyetler

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikâyetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

Politik ve Ticari kaygılar

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

Çıkar çatışmaları

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde 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 tespitte tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.
- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmaları değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayınlandıktan sonra kullanabilir.
- Değerlendirmeyi nesnel bir şekilde sadece çalışmanın içeriği ile ilgili olarak yapmalıdır. Milliyet, cinsiyet, dini inançlar, siyasal inançlar ve ticari kaygıların değerlendirmeye etki etmesine izin vermemelidir.
- Hakemler değerlendirmeyi yapıcı ve nazik bir dille yapmalıdır. Düşmanlık, iftira ve hakaret içeren aşağılayıcı kişisel yorumlar yapmamalıdır.
- Yazar(lar)ın herhangi bir kötüye kullanım durumunda (örn, intihal ya da benzer etik dışı faaliyetler) ilgili editörü hemen bilgilendirmeliler.
- Hakemler değerlendirilen makale sahibinin tabi olduğu etik kurallara bağlı olmak ve bu kuralları titizlikle uygulamak durumundadır.
- Değerlendirmeyi kabul ettikleri çalışmayı zamanında ve yukarıdaki etik sorumluluklarda gerçekleştirmelidir.

4. Yayıncının Etik Sorumlulukları

Dergi Yönetim Kurulu, aşağıdaki etik sorumlulukların bilinciyle hareket etmektedir:

- KADER herhangi bir şekilde yazarlardan ücret talep etmemektedir.
- Editörler, KADER'e gönderilen çalışmaların tüm süreçlerinden sorumludur. Bu çerçevede ekonomik ya da politik kazançlar göz önüne alınmaksızın karar verici kişiler editörlerdir.
- Bağımsız editör kararı oluşturulmasını taahhüt eder.
- KADER, yayınlanmış her makalenin mülkiyet ve telif hakkını korur ve yayınlanmış her kopyanın kaydını saklama yükümlüğünü üstlenir.
- Bununla birlikte veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

5. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen kaderdergi@gmail.com adresine e-posta yoluyla bildirin. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılıyoruz, 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

YAYIN ESASLARI, DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI
(PUBLICATION STANDARDS, FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE)

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