

e-ISSN: 2602-2710



# Kader

Founded in 2003, Turkey

Cilt | Volume : 20

Sayı | Issue : 2

Aralık | December : 2022

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



## Kader

e-ISSN: 2602-2710

Cilt | Volume: 20

Sayı | Issue: 2

Aralık | December 2022

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 BULGEN

## Editörler / Editors

Doç. Dr. Ahmet Mekin KANDEMİR / [ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Hasan CANSIZ / [hcansiz@gmail.com](mailto:hcansiz@gmail.com)  
Şırnak University Faculty of Theology - Şırnak/Türkiye

Dr. Ömer SADIKER / [01sadiker@gmail.com](mailto:01sadiker@gmail.com)  
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Dr. Sibel KAYA / [sibelkaya@erciyes.edu.tr](mailto:sibelkaya@erciyes.edu.tr)  
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Türkiye

Dr. Tuğba GÜNAL / [t\\_gunal@hotmail.com](mailto:t_gunal@hotmail.com)  
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

## Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / [eyul980@hotmail.com](mailto:eyul980@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. M. Mustafa SANCAR / [snrc.mustafa@gmail.com](mailto:snrc.mustafa@gmail.com)  
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Dr. Tarık TANRIBİLİR / [tariktanribilir@osmaniye.edu.tr](mailto:tariktanribilir@osmaniye.edu.tr)  
Osmaniye Korkut Ata U. Faculty of Theology - Osmaniye/Türkiye

Arş. Gör. Dr. Kamile AKBAL / [kamileakbal@hotmail.com](mailto:kamileakbal@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Dr. Mustafa BORSBUĞA / [mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr](mailto:mustafa.borsbuga@asbu.edu.tr)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Arş. Gör. Dr. Sercan YAVUZ / [sercanyavuz2654@gmail.com](mailto:sercanyavuz2654@gmail.com)  
Eskişehir Osmangazi U. Faculty of Theology - Eskişehir/Türkiye

Arş. Gör. A. İskender SARICA / [iskendersarica@gmail.com](mailto:iskendersarica@gmail.com)  
Niğde Ömer Halisdemir U. Faculty of Islamic Studies - Niğde/Turkey

Arş. Gör. Abdullah YILDIZ / [abdullahyildiz111@gmail.com](mailto:abdullahyildiz111@gmail.com)  
Selcuk University Faculty of Islamic Sciences - Konya/Türkiye

Arş. Gör. Ali Fikri YAVUZ / [afyavuz@istanbul.edu.tr](mailto:afyavuz@istanbul.edu.tr)  
Istanbul University Faculty of Theology - Istanbul/Türkiye

Arş. Gör. Ali SATILMIŞ / [alisatilmis42@gmail.com](mailto:alisatilmis42@gmail.com)  
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ / [hamdiakbas83@hotmail.com](mailto:hamdiakbas83@hotmail.com)  
Çukurova University Faculty of Theology - Adana/Türkiye

Arş. Gör. Harun ASLAN / [harunlahiyat04@gmail.com](mailto:harunlahiyat04@gmail.com)  
Kırşehir Ahi Evran U. Faculty of Islamic Sciences - Kırşehir/Türkiye

Arş. Gör. M. Bilal GÜLTEKİN / [mbilalgultekin@gmail.com](mailto:mbilalgultekin@gmail.com)  
Siirt University Faculty of Theology - Siirt/Türkiye

Arş. Gör. Mehmet Akif KAHVECİ / [mak743@hotmail.com](mailto:mak743@hotmail.com)  
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Türkiye

Arş. Gör. Oğuz BOZOĞLU / [oguzbozoglu@gmail.com](mailto:oguzbozoglu@gmail.com)  
Karabük University Faculty of Islamic Sciences - Karabük/Türkiye

Arş. Gör. Osman SEZGİN / [osmansezgin@gmail.com](mailto:osmansezgin@gmail.com)  
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Türkiye

Arş. Gör. Semra CEYLAN / [semraceylan19@gmail.com](mailto:semraceylan19@gmail.com)  
Ankara University Faculty of Theology - Zonguldak/Türkiye

Arş. Gör. Sezgin ELMALI / [sezginelmali@gmail.com](mailto:sezginelmali@gmail.com)  
Trakya University Faculty of Theology - Edirne/Türkiye

Bilal KIR (Doktora Öğr.) / [bilal\\_086@hotmail.com](mailto:bilal_086@hotmail.com)  
Marmara University - Istanbul/Türkiye

Zeliha ULUYURT (Doktora Öğr.) / [zelihauluyurt89@gmail.com](mailto:zelihauluyurt89@gmail.com)  
Marmara University - Istanbul/Türkiye

## Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim ASLAN / [aslanteolog@hotmail.com](mailto:aslanteolog@hotmail.com)  
Ankara University Faculty of Theology - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Metin YURDAGÜR / [metin.yurdaqur@isam.org.tr](mailto:metin.yurdaqur@isam.org.tr)  
Kastamonu University Faculty of Theology - Kastamonu/Türkiye

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR / [metin.ozdemir@asbu.edu.tr](mailto:metin.ozdemir@asbu.edu.tr)  
Sosyal Bilimler U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Osman DEMİR / [osman.demir@hbv.edu.tr](mailto:osman.demir@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli U. Faculty of Islamic Sciences - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT / [temelyesilyurt@erciyes.edu.tr](mailto:temelyesilyurt@erciyes.edu.tr)  
Erciyes University Faculty of Theology - Kayseri/Türkiye

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / [emoosa1@nd.edu](mailto:emoosa1@nd.edu)  
University of Notra Dame - USA

Prof. Dr. Mohammed B. ALTAIE / [maltaie@yu.edu.jo](mailto:maltaie@yu.edu.jo)  
Yarmouk University Faculty of Sciences - Irbid/Jordan

Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / [saidmukhtar@mail.ru](mailto:saidmukhtar@mail.ru)  
International Islamic Academy - Uzbekistan

Doç. Dr. Ali ÇETİN / [alictin@kku.edu.tr](mailto:alictin@kku.edu.tr)  
Kırıkkale University Faculty of Islamic Studies - Kırıkkale/Türkiye



Doç. Dr. Enis DOKO / [enisdoko@gmail.com](mailto:enisdoko@gmail.com)  
Ibn Haldun University Humanities and Social Sciences School -  
Istanbul/Türkiye

Doç. Dr. Hüseyin MARAZ / [huseyinmaraz78@hotmail.com](mailto:huseyinmaraz78@hotmail.com)  
Bilecik Şeyh Edebali U. Faculty of Islamic Sciences - Bilecik/Türkiye

Doç. Dr. Kadir GÖMBEYAZ / [kqombeyaz@hotmail.com](mailto:kqombeyaz@hotmail.com)  
Kocaeli University Faculty of Theology - Kocaeli/Türkiye

Doç. Dr. Maşum AYTEPE / [maytepe33@hotmail.com](mailto:maytepe33@hotmail.com)  
Mersin University Faculty of Islamic Studies - Mersin/Türkiye

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN / [mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)  
Marmara University Faculty of Theology - Istanbul/Turkey

Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ / [s\\_mutekellim@gmail.com](mailto:s_mutekellim@gmail.com)  
Karabük University Faculty of Theology - Karabük/Turkey

Doç. Dr. Muzaffer BARLAK / [muzaffer\\_barlak@hotmail.com](mailto:muzaffer_barlak@hotmail.com)  
Sinop University Faculty of Theology - Sinop/Türkiye

Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ / [murat\\_kilavuz@hotmail.com](mailto:murat_kilavuz@hotmail.com)  
Bursa Uludağ University Faculty of Theology - Bursa/Turkey

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH  
/ [sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz)  
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / [a\\_meguid@aucegypt.edu](mailto:a_meguid@aucegypt.edu)  
The American University in Cairo - Egypt

Dr. Abdullah DEMİR / [abdillahdemir@hotmail.com](mailto:abdillahdemir@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

Dr. Mehmet Akif CEYHAN / [eylu980@hotmail.com](mailto:eylu980@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Studies - Ankara/Türkiye

\*Editörler ve alan editörleri yayın kurulunun doğal üyesidir.

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. M. Saim YEPREM / [msaimyeprem@gmail.com](mailto:msaimyeprem@gmail.com)  
Marmara University (Emekli/Retired) - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ / [ckaradas@uludağ.edu.tr](mailto:ckaradas@uludağ.edu.tr)  
Uludağ University - Bursa/Türkiye

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI / [cemerdemci@yahoo.com](mailto:cemerdemci@yahoo.com)  
Siirt University - Siirt/Türkiye

Prof. Dr. Hulusi ARSLAN / [hulusi.arslan@monu.edu.tr](mailto:hulusi.arslan@monu.edu.tr)  
İnönü University - Malatya/Türkiye

Prof. Dr. Hülya ALPER / [hulyaalper@hotmail.com](mailto:hulyaalper@hotmail.com)  
Marmara University - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. İlhami GÜLER / [guler@ankara.edu.tr](mailto:guler@ankara.edu.tr)  
Ankara University - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ / [ilyas.celebi@yahoo.com](mailto:ilyas.celebi@yahoo.com)  
İstanbul 29 Mayıs University - Istanbul/Türkiye

Prof. Dr. Mahmut AY / [mav@ankara.edu.tr](mailto:mav@ankara.edu.tr)  
Ankara University - Ankara/Türkiye

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN / [mehmetevkuran@hiitit.edu.tr](mailto:mehmetevkuran@hiitit.edu.tr)  
Hitit University - Çorum/Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş / [ramazanaltintas59@hotmail.com](mailto:ramazanaltintas59@hotmail.com)  
Necmettin Erbakan University - Konya/Türkiye

Prof. Dr. Sinan ÖGE / [sinanoag@atauni.edu.tr](mailto:sinanoag@atauni.edu.tr)  
Atatürk University - Erzurum/Türkiye

Prof. Dr. Ebrahim MOOSA / [emcoosa1@nd.edu](mailto:emcoosa1@nd.edu)  
University of Notra Dame - USA

Prof. Dr. Kelly James CLARK / [clarck84@yahoo.com](mailto:clarck84@yahoo.com)  
Grand Valley University - USA

Prof. Dr. M. Basil ALTAIE / [maltaie@yu.edu.jo](mailto:maltaie@yu.edu.jo)  
Yarmouk University - Irbid/Jordan

Prof. Dr. Said Mukhtar OKILOV / [saidmukhtar@mail.ru](mailto:saidmukhtar@mail.ru)  
International Islamic Academy - Uzbekistan

Assoc. Prof. Dr. Abzhalov Sultanmurat UTESHOVICH /  
[sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz](mailto:sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz)  
Akhmet Yassawi University - Kazakhstan

Assoc. Prof. Dr. Ahmed Abdel MEGUID / [a\\_meguid@aucegypt.edu](mailto:a_meguid@aucegypt.edu)  
The American University in Cairo - Egypt

## Kurumsal İletişim / Official Contact

<http://dergipark.org.tr/kader>  
[kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com)

## Editör İletişim / Editorial Contact

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN  
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Mahir İz Cad. No. 2 Üsküdar/ İSTANBUL  
Tel: 0216 651 4375 - 1519  
[mehmet.bulgen@marmara.edu.tr](mailto:mehmet.bulgen@marmara.edu.tr)

## Tarandığı Veri Tabanları / Indexes

Atla Religion Database (Atla RDB)  
(Kabul Tarihi | Approval Date: 01.2020)  
Başlangıç/Indexing Start:  
2003, Cilt/Sayı | Vol./Issue: 1/1



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



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



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



## Veri Sağlayıcı Platformlar

SOBİAD Sosyal Bilimler Atf Dizini  
TDV İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı

## Yayın Politikası

Kader, yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli, akademik bir alan dergisidir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (350-400 kelime), muadili İngilizce özet, 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 Arapça ve İngilizce gibi diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yazıların yayımlanmasıyla ilgili nihai karar editörler kuruluna aittir. Yazarlar, Kader'de yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [Creative Commons Atf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) lisansı ile lisanslanmıştır. Bu lisans, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına izin verir.



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

XIII Editörden  
Editorial

### Araştırma Makaleleri – Research Articles

---

- 605-625 Doç. Dr. Seyithan CAN  
*Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği*  
*A Criticism of the Claim of Immortality in Transhumanism Based on the Understanding of Existence in the Science of Kalâm*
- 626-643 Doç. Dr. Mustafa BOZKURT  
*Doğu Batı Çekişmesinin Bir Aracı Olarak İslamofobi'nin Pragmatik Nedenleri Üzerine Makâsîdü'ş-Şerîa Bağlamında Bir Tahlil Denemesi*  
*An Analysis of the Pragmatic Causes of Islamophobia as a Tool of East-West Conflict in the Context of Şharî'a's Purpose (Maqâsid al-Şharî'a)*
- 644-678 Dr. Öğr. Ü. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN  
*Batı İslâm İlahiyatında Kelâm İlmi -Almanya Örneği-*  
*Kalâm in Western Islamic Theology -The Case of Germany-*
- 679-700 Arş. Gör. Adem SÜNGER  
*Gelenbevi'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşiye 'alâ Şerhi'l 'Akâ'idî'l-'Adudiyye Eksenli Bir Değerlendirme*  
*Gelenbevi's View on Human Actions: An Evaluation Based on Hâshiya 'alâ Sharh al-'Aqâ'id al-'Adudiyya*
- 701-722 Doç. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU  
*Şîa/İmâmiyye'de Mehdî İnanıcının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdilik Anlayışıyla İlişkisi*  
*The Development Process of Mahdi Belief in Shî'a/Imâmiyya and Its Relationship with Mahdship Understanding of Ahl al-Sunnah*
- 723-744 Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ  
*Aklı Yerinde ve Zamanında Kullanma Perspektifinde Peygamberlerin "Fetânet" Sıfatı*  
*The Attribute of Superintelligence (Fatânah) of the Prophets in terms of Using Reason Properly*



### Kitap Kritikleri – Book Reviews

---

745-750  
Yüksek Lisans Öğr. Rüstem DEMİR  
*Cahiliye Değer Yargılarının Dönüşümü*

### Söyleşi – Interview

---

751-794  
Dr. Öğr. Ü. Yusuf KOÇAK  
*Duayenlerimiz: Prof. Dr. Metin Yurdağür ile Söyleşi*

### Not – Notes

---

795-800  
Arş. Gör. Mustafa BARIŞ  
*Bilim ve Din Birliktelikleri*

### Düzeltilme – Correction

---

801-821  
Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU  
*Düzeltilme: İsbât-ı Vacibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri*

822-840  
Yayın Esasları  
*Publishing Policy*



## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli KADER okurları,

Hayatı kuran ve yaşanabilir kılan ana değerlerden biri Kur'an'da *mizan/denge* olarak geçer. Allah yeryüzünü yarattıktan sonra bir denge düzeni kurduğunu söylemekte ve insanı bu dengeyi bozması, ölçsüzlüğün girdabına düşmemesi yönünde uyarılmaktadır (er-Rahman 55/7-8). Ölçsüzlüğe batmayı, zorluklar karşısında tökezlemeyi ve değer aşınmasını ifade etmek için Kur'an'ın kullandığı terim 'ıvec'dir (el-Kehf 18/1). 'ıvec, insanı köleleştiren değerlerin kümelendiği bir terimdir: Keder, acı, kin, tiksinti, korku, kaygı, yönsüzlük, kararsızlık, umutsuzluk, acı(n)ma, kızgınlık, kıskançlık, aşağıla(n)ma, utanç, içine çökme, öfke, intikam, zulüm, harislik, hırs, kin, bunların başlıcalarıdır. İnsanlığın bunca birikimine ve tecrübesine rağmen bugün bu ölçsüzlüğü ve değer aşınmasını en yoğun haliyle yaşıyoruz: Sefalet, yoksulluğa, savaşlara, çocuk istismarlarına, kadın cinayetlerine hülâsa haklının/masumun güçlü tarafından, yasanın kanun tarafından ele geçirilişine; en yücelere çıkarılan insanın (el-İsra 17/1) en aşağılara düşüşüne (et-Tîn 96/5-6) tanık oluyoruz. Onca birikimiyle ve tarihe tanıklığıyla bütün bu olup bitene Kelam nasıl müdahale edebilir? Kelamcılar tarihin önümüze getirip koyduğu sonuçlara maruz kalmanın ötesine geçip sebeplere etki eden birer etkin tarih öznesine nasıl dönüşebilir?

Bir öneri, Hüseyin Atay hocamızdan gelmektedir. Hüseyin Atay sık sık Kur'an Kelamı'ndan bahseder. Kastı, Kur'an'ın her bir terimini bireysel ve toplumsal gerçekliğimize ayna tutacak şekilde ele alıp incelemek; Kur'an'ı herkesin tanıdığı ama hiç kimsenin anlamadığı insanı kavrayabilmenin anahtarına dönüştürmek; Hz. Peygamberin vefatıyla Müslüman halkların tarihini bir trajediye dönüştüren anlayış ve yorumları, Kur'an'la ve onun beslediği akıl ve vicdanla makuliyet zemininde yeniden inşa etmektir.

KADER dergimizin her sayısının bu inşa sürecinde bir tuğla vazifesi gördüğüne inanıyorum. KADER'in akademik bir platform olmanın yanı sıra, bir dünya görüşünün tercümanı olduğu tartışmasızdır. Yazarlarımızın bu yöndeki çabası her türlü takdirin ötesindedir; düşünce ufukumuzu genişlettikleri için onlara minnettarız. Yazıların her aşamasını titizlikle ve özveriyle idare eden editör arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

**Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN**

**Editör**



## Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği

A Criticism of the Claim of Immortality in Transhumanism Based on the Understanding of Existence in the Science of Kalâm

Seyithan CAN

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siirt/Türkiye  
Associate Professor Dr., Siirt University, Faculty of Theology, Siirt/Türkiye  
[seyithancan@gmail.com](mailto:seyithancan@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-2336-4179](https://orcid.org/0000-0002-2336-4179) | [ror.org/05ptwtz25](https://ror.org/05ptwtz25)

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

#### Geliş Tarihi Date Recieved

17 Temmuz 2022 17 July 2022

#### Kabul Tarihi Date Accepted

11 Aralık 2022 11 December 2022

#### Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Seyithan Can).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Seyithan Can).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Can, Seyithan. “Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 605-625. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1144566> ”

## Öz

Bilim ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte 20. Yüzyıl'da insanlık dijital bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır. Dijital dönüşüm ile birlikte insan ve insana dair her şeyde ciddi bir değişimin oluşmaya başladığı görülmektedir. İnsanın insanla, çevreyle ve Tanrıyla ilişkisinin de etkilendiği birçok noktada farklı akımların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu akımların başında, insan ve âleme dair ortaya koyduğu amaçlar itibarıyla en kapsamlı ve iddialısının transhümanizm olduğu ifade edilebilir. Teknolojiyi insanın geleceği açısından temel referans kabul eden transhümanizm, aynı zamanda topluma yönelik söylemleri ile kültürel, sosyal ve ideolojik bir insan hareketi olarak kabul edilir. Teknolojinin insan ve insana dair her alanda kullanılmasıyla refahın artırılması, insan yaşamının uzatılması, hastalıkların ortadan kaldırılması gibi iddialarla beraber ölümsüzlüğü de bir amaç olarak benimsemektedir. Teknoloji ile ölümsüzlüğü elde edebileceğini iddia eden transhümanistler, bunun iki şekilde gerçekleşebileceğini savunur. Biyolojik ölümsüzlük olarak kabul edilen ilk anlayışta, insanın yaşlanmasına ve ölmesine sebebiyet veren her türlü biyolojik etkenin ortadan kaldırılması ve iyileştirilmesi neticesinde ulaşılabilecek iddia edilir. İkincisi ise dijital veya sanal ölümsüzlük şeklinde olup insan bilincinin biyolojik bedenden bilgisayar ara yüzlerine aktarılması ve sonrasında istenilen herhangi bir varlığa monte edilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır. İlahi dinlerin eskatolojik bahislerinin tamamlayıcı unsuru olan ölüme meydan okuma şeklinde kabul edilebilecek bu anlayışın ciddi bir şekilde irdelenmesi elzemdir. Bu çalışmada transhümanistlerin en önemli iddiası olarak kabul edilebilecek insanın bedensel-zihinsel ölümsüzlüğe erişebileceği iddiasının kelâm ilminin varlık anlayışı çerçevesinde kritiği yapılmıştır. Ölümsüz varlık anlayışının kelâm ilminin ebedî ve ezelf olarak nitelenen kadîm ve vâcib varlık anlayışı çerçevesinde ele alındığında, bunun imkânsız olduğu ortaya çıkmıştır. Transhümanistlerin ölümsüz olarak niteledikleri varlık, kelâm ilminde "sonradan yaratılan, var olması ve varlığını devam ettirebilmesi için başka bir varlığa ihtiyaç duyan", anlamında kullanılan hâdis veya mümkün varlık kategorisinde değerlendirilebileceği söylenebilir. Transhümanistler, ölümsüz varlığın imkânını biyolojik iyileştirmeler veya dijital aktarım şeklinde ele aldıklarından, her iki varlık türünde de başkasına ihtiyacın olduğu görülmektedir. Dolayısıyla transhümanistlerin ölümsüzlük iddiasının yaşamın uzatılması şeklinde ele alınmasının daha makul olacağını söyleyebiliriz. Çünkü biyolojik veya dijital varlık olarak kabul ettikleri ölümsüz varlığın yaşamını devam ettirmesi birçok etken ile ilintilidir. Bu etkenler ortadan kalktığında varlığın da ortadan kalkması söz konusudur. Kelâm ilminde ölümsüz olarak kabul edilen varlığın, ölümsüzlük özelliği kendinden kaynaklı olup herhangi bir varlığa ihtiyaç duymamaktadır. Bu bağlamda ölümsüz varlık iddiasının yeniden gözden geçirilip yaşamın uzatılması şeklinde kabul edilmesi daha makul bir düşüncedir. Ölümsüzlük iddiasının yaşamın uzatılması şeklinde kabul edilmesi, kelâm ilmi açısından herhangi bir problem doğurmamaktadır. Hatta İslâm dini, insanın sağlıklı ve mutlu yaşayabilmesi için her türlü araç ve gerecin kullanılmasını da teşvik etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Transhümanizm, Ölümsüzlük, Kadîm varlık, Hadîs varlık.

## Abstract

As a result of the developments in science and technology, humanity began to experience a digital transformation after the 19th century. With this digital transformation, it is seen that a serious change has occurred in human beings biologically, socially, and, more specifically, religiously. One could say that different trends have emerged at many points where human relations, the relationship of the human with the environment and with God are also affected. Among the most comprehensive and prominent of these trends is transhumanism because of its aims for humanity and the world. Transhumanism, which views technology as the main point of reference for the future of humanity, is also considered a cultural, social, and ideological human movement with its statements intended for society. It considers immortality as a goal, along with such claims as improving welfare, extending human life, and wiping out diseases by using technology in every aspect of human life. Transhumanists, who claim that they can achieve immortality thanks to technology, argue that this will happen in two ways. The first is biological immortality. It will be achieved by eliminating all kinds of biological factors that lead to humans aging and death. The second is digital or virtual immortality, which is achieved by transferring human consciousness from the biological body to computer interfaces and installing it in any desired entity. This perspective must be critically examined as it can be considered an attempt to challenge death, which is the basic doctrine of classical religions. In the present study, human immortality, considered the most important claim made by transhumanists, is criticized within kalâm, Islamic theology. Of course, transhumanists' account of human immortality is impossible, according to kalâm. It can be said that transhumanists view of immortal human can be considered in the category of created beings, which is defined in kalâm as "the being created later and needs another being in order to exist and to continue its existence". Given that transhumanists base the idea of the immortal being upon biological healing or



digital transmission, it is clear that both types of beings need someone else. Therefore, one could say that it would be more reasonable to define transhumanists' notion of immortality as the act of prolonging human life. It is because the life of immortal beings, accepted as biological or digital entities, is shaped by many factors. If these factors disappear, so does the being. On the other hand, the attribute of immortality, which belongs to the eternal being only, according to kalām, must come from itself without needing any other being. Therefore, the notion of immortal being suggested by the transhumanists must be reexamined within kalām and be redefined as the extension of life. The redefined immortality as the extension of life hardly poses kalāmī (or theological) problems. In fact, Islam encourages using all types of tools and equipment to enable humans to have a healthy and blissful life.

**Keywords:** Kalm, Transhumanism, Immortality, Eternal being, Created beings.

## Giriş

Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte insanoğlunun başlatmış olduğu dijital dönüşüm, insanların düşünme şekillerini, gündelik alışkanlıklarını, felsefelerini, inançlarını, ilişkilerini kültürel ve sosyal yaşantılarını da etkilemiştir. Teknolojinin insan hayatına refah ve konfor getirdiği bir gerçek olsa da teknolojiyi referans alan birçok düşünsel yapının bunun ötesine gitmeyi arzularak, teknolojide meydana gelen bu dijital dönüşüme bizzat insanı eklemeye matuf çabalar ortaya koydukları görülür. İnsanların teknolojiyi her türlü konfor açısından sorgusuz sualsiz kabul etmesi, teknoloji üzerinden insan ve âleme yönelik modern paradigmalardan oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Teknolojinin bilim üzerinden gelişmesi ve tarihsel süreçte din-modern bilim ilişkisine dair olumsuz algı göz önünde bulundurulduğunda, teknolojik gelişmelerin dinî referanslar açısından pek de olumlu yönde seyretmediğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla her ne kadar yeterince farkında olunmasa da hayatımızı bütün yönüyle çevreleyen teknolojinin sosyal düzen ve ilişkilerimizi belirlediği kadar, dini düşüncemiz üzerinde de etkisinin olduğu bilinmektedir. Teknolojinin insanın hayatını kolaylaştırması, cazibesini arttırsa da insanın Tanrı ile ilişkisini doğrudan etkilemiştir. Acizliğini yaşadığımız birçok unsuru Tanrı kavramı ile çözmeye çalışırken bu durum, zamanla hayatımızdan uzaklaşmıştır. Bununla beraber teknolojinin gelecekte insanın dönüşümünü sağlayacağını savunan transhümanizmin felsefi ve ideolojik bir karakter taşıması, teknoloji-insan ilişkisine dair yaklaşımların gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Öyle ki birçok amaç ve iddia ile ortaya çıkan transhümanizmin, dinlerin hemen hemen tamamına medyan okuma şeklinde kabul edilebilecek en büyük iddiası, bu dünyada ölümsüzlüğü başarabileceğine yönelik görüştür.<sup>1</sup> Bazı transhümanistler ölümü, hayatın bir gerçeği olarak kabul eden islâmiyet

<sup>1</sup> Natasha Vita More, "Transhumanism Art Manifesto", <https://www.digitalmanifesto.net/manifestos/35/> (15 Şubat 2022); Newton Lee, "Brave New World of Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 28; Süleyman Tekin Mustafa, "Transhümanizm ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum", *Transhümanizm & Posthümanizm*, ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 153; Kate Levchuk, "How Transhumanism Will Get Us Through the Third Millennium", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 77; Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0 Tekillige Doğru Biyolojisini Aşan İnsan*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Bilim, 2019), 546-548; Mahsum Aytepe, "Transhümanizm ve Posthümanizmde Varlık", *Transhümanizm & Posthümanizm*, ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 342-343; Abdulvahid Sezen, "Bireyin Ölümsüzlük Arayışı Bağlamında Transhümanizmi Düşünmek", *Transhümanizm & Posthümanizm*, ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 112; Yuval Noah Harari,

ve diğer dinlerin yanlışa düştüğünü savunur. İnsanoğlunun teknoloji ile ölümsüzlüğü elde ettikten sonra dinlerin bu iddiayla beraber yok olacağını da dile getirir.<sup>2</sup>

Ölümsüzlük hayali, insanî bir eğilim olup insanın en son raddede ulaşmak istediği şeydir. Ancak İslâm dini açısından bu dünyada ölümsüzlük mümkün olmamakla beraber, cennet ve cehennem hayatı insanın ebedî kalacağı bir yer olarak bildirilmektedir. Dünya açısından kişilerin ölümsüz olma imkân ve ihtimali söz konusu değildir. Bunun aksine dünya hayatında insanın ölümden kaçmasının mümkün olmadığı açık bir şekilde ifade edilir. “Her can ölümü tadacaktır. Denemek için sizi kötü ve iyi durumlarla imtihan ederiz. Sonunda bize geleceksiniz.” (Enbiya, 21/35) âyetinde, her canlı varlığın ölüm gerçeğiyle yüz yüze geleceği açık bir şekilde vurgulanır. İnsanın yaratılış aşamalarını anlattıktan sonra Allah, “Sonra (ey insanlar) siz bunun ardından muhakkak öleceksiniz. Sonra yine muhakkak siz, kıyamet gününde (tekrar) diriltileceksiniz.” (Mü’minûn, 21/15-16) âyetinde, ölümün kaçınılmaz bir son olduğunu buyurur. İslâm dini, “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.” (Mülk, 67/2) âyetiyle ölümü doğrudan Allah ile ilişkilendirir. Bunun yanında İslâm dininde hiç kimsenin ölüm saatini ve yerini bilemeyeceği; “Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah’ın katındadır; O, yağmuru yağdırmakta; rahimlerdekini bilmektedir. Hiç kimse yarın ne elde edeceğini bilemez; hiç kimse nerede öleceğini bilemez, ama Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.” (Lokman, 31/34) âyetiyle açık bir şekilde haber verilir.

Ölümsüzlük iddiası her ne kadar şu an için imkânsız bir olgu olarak kabul edilse de transhümanistlerin bunu savunması, yukarıdaki âyetlerde de ifade edildiği üzere dini düşünceler açısından ciddi problemler doğurmaktadır. Herhangi bir insanın bu iddiaya kapılıp dine karşı tavır alması muhtemel bir durumdur. Kelâm ilminin tabiatı gereği bir din savunusu olarak kabul edilmesi, dine ve dini düşünceye yönelik bütün iddialara -gerçekleşip gerçekleşmemesine bakmaksızın- cevap vermesini zorunlu kılmaktadır. Transhümanistlerin ölümsüzlük iddiasının gerçekleşmeyeceğini öngörerek bu iddialara cevap üretilmesine gerek olmadığını düşünmek, kelâmın tabiatı ve yöntemi açısından kabul edilebilir bir durum değildir. Dolayısıyla bu çalışmamız transhümanistlerin en önemli iddiası olarak kabul edebileceğimiz insanın bu dünyadaki ölümsüzlüğünü sağlayabileceklerine yönelik düşüncelerini irdelemeyi amaçlamaktadır. Bu düşüncelerini kelâm ilminin varlık anlayışı çerçevesinde kritize ederek bir neticeye ulaşmaya çalışacağız.

## 1. Transhümanizm Kavramının Ortaya Çıkışı ve Tanımı

“Trans” ve “Hümanizm” kavramlarının birleşmesinden meydana gelen transhümanizm kavramında ön ek olan “trans” kavramı, “geçiş, ötesine geçme veya karakter değiştirme, bir şeyden bir şeye geçme” anlamlarına gelir.<sup>3</sup> Hümanizm ise 14. yüzyılın ikinci yarısında ortaya

*Homo Deus* (İstanbul: Kolektif, 2016), 32; Hüsnü Aydeniz, “Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi”, *ilahiyat tetkikler Dergisi* 1/53 (2020), 358.

<sup>2</sup> Harari, *Homo Deus*, 33.

<sup>3</sup> Russell Blackford, “The Great Transition Ideas and Anxieties”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 421-422; Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 144-145.

çıkan, âlemi ve onunla ilgili konularda insanı merkeze alarak, değerini, doğasını ve yetilerini konu edinen insanı her şeyin ölçütü kabul eden görüş ve yaklaşımların ismidir.<sup>4</sup> Transhümanizm kavramına, günümüzde yüklendiği anlama en yakın kullanımın Julian Huxley'in 1957 tarihli "New Bottles for New Wine" (Yeni Şarap için Yeni Şişeler) adlı kitabında rastlanır. Kitabın bir bölümünde transhümanizm kavramını kullanan yazar; "insanın insan kalarak, yeni olasılıklarla, kendi doğasını aşması" anlamında kullanmıştır.<sup>5</sup> Huxley'in bu açıklamaları kavramın günümüzde kullanıldığı şekliyle yakın bir anlamda kullanılsa da terimin çağdaş transhümanist hareketin kullandığı anlamda daha sonra ortaya çıktığı görülür.<sup>6</sup> Günümüzde kullanıldığı şekliyle transhümanizm, 1990 yılında fütürist düşünür Max More'un "Fütürist Bir Felsefeye Doğru" adlı makalesinde tanımlanmıştır.<sup>7</sup> Max More, yaşanan bu dünyada biyoteknolojik gelişmeler ile fiziksel ve zihinsel yetkinleşmeyi içerecek şekilde transhümanizm kavramını terimsel anlamda ilk defa kullanan kişinin kendisi olduğunu ifade eder.<sup>8</sup> Dolayısıyla transhümanist felsefesinin kurucusu Max More olarak kabul edilir.<sup>9</sup>

Bu girişin ardından genel bir tanım yapılacak olursa transhümanizm; modern bilim ve teknolojik araçlar vasıtasıyla insanların evrimin getirdiği mevcut biyolojik, psikolojik ve bilişsel yeteneklerinin geliştirilmesi ve yetkinleştirilmesi amacını güden fikir ve uygulamalara inanan ve bunları hayata geçirmeye çalışan bir insan hareketidir.<sup>10</sup> Teknolojilerin kullanımı, vaatleri, sonuçları ve etik meseleleri irdelediği için entelektüel, sosyal ve kültürel boyutları olan ideolojik bir hareket olarak kabul edilir.<sup>11</sup> Sürekli geleceğe doğru bir gelişim süreci olarak kabul edilen

<sup>4</sup> Tekin Mustafa, "Transhümanizm ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum", 140; Nesrin Kale, "Hümanizm", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 25/2 (06 Ağustos 2019), 763.

<sup>5</sup> Nick Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005), 1,7; Lee, "Brave New World of Transhumanism", 3; Büşra Kılıç Ahmedi, "İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 241.

<sup>6</sup> Anders Sandberg, "Morphological Freedom –Why We Not Just Want It, but Needit", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 8.

<sup>7</sup> Max More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy", <https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm> (22 Şubat 2022); Sandberg, "Morphological Freedom –Why We Not Just Want It, but Needit", 8-11; Augusta L. Wellington, "The (R)Evolution of the Human Mind", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 51; Refii Edman, "İnsan, Teknoloji, Türkiye, Tekno-Kültür ve Transhümanizm", *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, ed. Timuçin Buğra Edman (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019), 30.

<sup>8</sup> More, "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy" (22 Şubat 2022); Sara Sedeeq, "Tarih, Mitler ve Antik Transhümanizm", *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, ed. Timuçin Buğra Edman (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019), 30.

<sup>9</sup> Wellington, "The (R)Evolution of the Human Mind", 51.

<sup>10</sup> Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 144; Aysel Demir, "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm", *Online Academic Journal of Information Technology* 9/30 (2018), 94; Muhammet Özdemir, "Posthuman Kavramının Çerçevesi ve Transhümanizm ve Posthümanizm Literatürlerinin Tarihçesi", *Transhümanizm & Posthümanizm*, ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 22; Aytepe, "Transhümanizm ve Posthümanizmde Varlık", 340; Sandberg, "Morphological Freedom –Why We Not Just Want It, but Needit", 3.

<sup>11</sup> Nick Bostrom, *The Transhumanist FAQ: A General Introduction* (PDF: World Transhumanist Association, 2003), 4; Sandberg, "Morphological Freedom –Why We Not Just Want It, but Needit", 3; Blackford, "The Great Transition Ideas and Anxieties"; M. J. McNamee - S D Edwards, "Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes", *General Ethics* 32 (2006), 357; Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 133.

transhümanizmin insana dair ölümsüzlük algısının belirli bir süreç içerisinde oluşabileceği öngörüsü mevcuttur. Bu bağlamda transhümanistler insanın ilk önce Transhuman'a daha sonra Posthuman'a geçerek ölümsüzlüğe ulaşacaklarını savunurlar. Transhuman teknoloji ile sıradan insandan gelişmiş bir gelecek insanıdır.<sup>12</sup>

Posthuman ise insanların teknolojik evrimleri sayesinde, biyolojik sınırlarını aşarak bir üst seviyeye çıkmaları şeklinde ele alınmaktadır.<sup>13</sup> Bostrom bu kavramın, mevcut insan doğasının yükseltilmesi ve kapasitelerinin radikal bir şekilde genişletilmiş hali olarak, kendilerini tasarlayabilecekleri çok daha gelişmiş varlıklar için kullanılan bir terim olduğunu ifade eder. Söz konusu kavram, herhangi bir kişinin hem zihinsel hem de fiziksel olarak tamamen sağlıklı, aktif ve üretken bir kapasiteye ulaşabileceği maksimum duruma işaret eder.<sup>14</sup> Nitekim transhümanizmin önemli iki ismi olan Natasha Vita-More ve Max More, posthuman kavramına siborga benzer bir anlam atfederler. Bu kavram, teknolojik olanakların gelişmiş olması neticesinde insanın makineyle birleşiminden sonra onun bedensel yetkinleşmesine ve bilinçsel iyileşmesine göndermede bulunur. Yani post-insanlar tamamen sentetik yapay zekâlar veya gelişmiş yüklemeler olabilir. Transhümanist tabloya göre bizler tarihsel insanlar ile post-insan kapasiteleri olan varlıklar arasında bir köprü veya bir ara geçiş formuyuz.<sup>15</sup>

## 2. Transhümanizmde Nihai Hedef: Ölümsüzlük

Ölüm, canlı varlıklarda hayati fonksiyonların mutlak anlamda durması ve insanın bilinçli deneyimlerinin tamamen son bulması olarak anlaşılmaktadır.<sup>16</sup> Her insanda içgüdüsel olarak hayati koruma, sonsuza kadar yaşama dürtüsü bulunur.<sup>17</sup> İnsanın yaşama arzusu, her zaman ölme arzusundan daha baskın olmuştur.<sup>18</sup> İnsanın bu güçlü arzusu, hayatın devam etmesine engel olan ölüme karşı gösterilen tepkilerin temel kaynağını oluşturur.<sup>19</sup> Ölümsüz olma isteği, insan için yeni bir durum değildir. Aksine insanlığın en köklü özlemlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Tüm canlılar için kaçınılmaz bir son olan ölüm karşısında insanların yaşadığı çaresizlik, ölümsüzlük hayaliyle aşılmaya çalışılmıştır.<sup>20</sup> İnsanlığın ölümsüzlük arayışı, mitolojiler, modern edebiyat ve

<sup>12</sup> Özdemir, "Posthuman Kavramının Çerçevesi ve Transhümanizm ve Posthümanizm Literatürlerinin Tarihçesi", 37.

<sup>13</sup> José Luis Cordeiro, "The Boundaries of the Human: From Humanism to Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 68.

<sup>14</sup> Nick Bostrom, "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up", *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 28; Nick Bostrom, "Transhumanist Values" (Erişim 28 Ocak 2022).

<sup>15</sup> Blackford, "The Great Transition Ideas and Anxieties", 422.

<sup>16</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 1456.

<sup>17</sup> Sedeeq, "Tarih, Mitler ve Antik Transhümanizm", 26.

<sup>18</sup> Bostrom, "Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up", 34.

<sup>19</sup> Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (1991), 152; Demir, "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm", 8.

<sup>20</sup> Yusuf Emre, "Cenneti Dünyada Aramak: Ölümsüzlük Arzusu, Uzatılmış Yaşam ve Din", *Din ve Transhümanizm*, ed. Talip Demir (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 177.

sanatta kendine yer bulmuştur.<sup>21</sup> Hemen hemen her din, ölümsüz bir gelecek vaat etmiş olsa da insanoğlunun dünya hayatını uzatma arzusu ve çabası asla bitmemiştir.<sup>22</sup>

Tarihsel süreçte çözülemez bir gizem ve hayatın anlamı şeklinde kabul edilen ölüm, modern bilim ve kültürde bambaşka açılardan değerlendirilmeye başlanmıştır.<sup>23</sup> Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle bazı hastalıkları ortadan kaldıran, insanlara acı veren biyolojik süreçlerin telafi edilmesi noktasında başarı sağlayan insanoğlu, ölümün bir gizem olmadığı görüşünü benimsemeye başlamıştır.<sup>24</sup> Bu görüşün savunucuları olarak kabul edilen transhümanistlere göre ölüm, evrimsel bir gereklilik değil, büyük bir trajedi, geri dönüşü olmayan bir sona işaret eden, zengin ve yeri doldurulamaz bir dünyanın kaybı olarak görülür.<sup>25</sup> İnsanlığın tek ortak düşmanının ölüm olduğunu savunan transhümanistler, herkesin ilk etapta mücadele etmesi gereken şeyin de ölüm olduğunu ifade ederler.<sup>26</sup> Onlara göre ölüm, var oluşun sınırını belirler ve insanların gelecekteki gelişme ve büyüme olasılığını engeller. Bu bakımdan insan özgürlüğüne ve özerkliğine yönelik birincil tehdit olarak kabul edilir.<sup>27</sup> Max More, artık yaşlanma ve ölümün zorbalığına tahammül etmek zorunda kalmayacağımız, teknolojik gelişmeyle her birimizin ne kadar yaşayacağına kendimizin karar vereceği günlerin geleceğine dikkat çeker. Teknolog Ray Kurzweil, ölümümüzün kendi elimizde olacağı bir zamanın imkân dahilinde olduğunu açık bir şekilde vurgular. O biyoloji alanında bugüne kadar ölümün kaçınılmazlığını belirten hiçbir şeyin bulunmadığını belirtir. Ona göre bu durum ölümün hiç de kaçınılmaz olmadığını, biyologların bize bu sorunu yaşatan şeyin ne olduğunu bulmalarının, böylece bu korkunç evrensel hastalığa ya da insan bedeninin geçiciliğine çözüm getirilmesinin an meselesi olduğunu vurgular.<sup>28</sup> Natasha Vita-More, kişinin gelecekte farklı bir ortamda devam etme seçeneği ile bir süreliğine tek bir platformda varlığını sonlandırmaya karar verebileceği “isteğe bağlı ve geçici bir ölüm” hayal eder.<sup>29</sup> Grey, ölümlülüğün sadece insan olmanın talihsiz bir yönü değil, daha ziyade uygun araştırma ve teknolojik gelişme yoluyla üstesinden gelinebilecek ve aşılması gereken katıksız bir

<sup>21</sup> Ahmet M. Karauğuz, “Cennetten Kovulan İnsanın Cenneti Yeniden İnşa Uğraşı: Transhümanizm”, *Türk Dili* 69/821 (2020), 52.

<sup>22</sup> Bostrom, “A History of Transhumanist Thought”, 1.

<sup>23</sup> Harari, *Homo Deus*, 33.

<sup>24</sup> Ahmet Dağ, “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, *Felsefi Düşün* 9 (2017), 52-56; Talip Demir, “Transhümanizm ve Sekülerleşme: Bildiğimiz Dinin Sonu mu?”, *Din ve Transhümanizm*, ed. Talip Demir (Ankara: Eskiye Yayınları, 2021), 33.

<sup>25</sup> Stephen J. Lilley, *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement* (New York: Springer, 2013), 6,22; Kali Carrigan, “Taking Up the Cosmic Office: Transhumanism and the Necessity of Longevity”, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 469; Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 42.

<sup>26</sup> Newton Lee, “In Search of Super Longevity and the Meaning of Life”, *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 313; Ardeniz Özenç, “Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm”, *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*, ed. Timuçin Buğra Edman (İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019), 89-90.

<sup>27</sup> Michael R. Rose, “Immortalist Fictions and Strategies”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 200; Özenç, “Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm”, 90.

<sup>28</sup> Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, 478-481.

<sup>29</sup> Todd T. W. Daly, “Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions”, *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer- Tracy J. Trothen (California: Praeger, 2015), 85.

trajedi olduğunu belirtir.<sup>30</sup> Michael R. Rose'a göre ölümsüzlük, hayatta kalma ve çoğalma oranları ile ölçülebilir bir kavramdır.<sup>31</sup> Bu düşünürlerin görüşlerinden hareket edildiğinde ölüm, insan vücudunun biyolojik yapısındaki teknik bozuklukla alakalıdır. Her teknik sorunun yine teknik bir çözümü olduğundan ölümün de bir çözümü vardır.<sup>32</sup> Öyle ki yapılan araştırmalarda ömür uzunluğunun sadece birkaç genin kontrolü altında olduğunu ileri süren yaklaşımlar çıkmıştır.<sup>33</sup> Toparlayacak olursak, genetik mühendisliği ve nanoteknoloji gibi alanlardaki gelişmelerle günümüz teknolojisiyle yapılan deneyler ve elde edilen başarılar, transhümanistlerin ölümsüzlük düşüncesinin somut bir anlam kazanmasını sağlamıştır.<sup>34</sup>

Transhümanistlerin nezdinde ölümün üstesinden gelmede beden ve zihin öncü rol oynar. Biyolojik ölümsüzlük olarak bilinen yöntemde genetik mühendisliği sayesinde, gelişmiş fiziksel sağlığımız, yaşlanma ve bizi erken öldürebilecek hastalıklara karşı bağışıklık kazanmamızı sağlayacak ve böylece vücudumuzda sonsuza kadar yaşayabileceğiz.<sup>35</sup> Şayet bu yöntem başarısız olursa, ikinci yöntem olarak, kendi bilincimiz de dâhil olmak üzere beyin kapasitemizi bir bilgisayara yükleyerek ölümsüzlüğe ulaşmayı deneyeceğiz.<sup>36</sup> Ölümsüzlüğe ulaşılması iddiasının tam olarak anlaşılabilmesi için bu iki yöntemi ayrıntılarıyla ele almak yararlı olacaktır

## 2.1. Biyolojik Ölümsüzlük

Geçen yüzyılda genetik ve tıp teknolojisindeki ilerlemeler, bize biyolojimizi hiç görülmemiş şekillerde değiştirme ve yeniden tasarlama imkânı verdi.<sup>37</sup> İnsana dair her şeyin biyolojik bir temeli olduğunu düşünen transhümanistler, ölümün de teknik bir aksaklıktan dolayı gerçekleştiğini düşünürler. Başka bir ifadeyle ölüm, insanların kalplerinin kan pompalamayı bırakması, ana damarlarının yağ tabakalarıyla tıkanması, kanserli hücrelerin karaciğerlere yayılması vb. teknik aksaklıklardan kaynaklanmaktadır. Transhümanizme göre her teknik sorunun da teknik bir çözümü olup bu konu mühendislerin alanıyla alakalıdır.<sup>38</sup> Yaşlanmanın evrensel olmadığını ifade eden bazı bilim insanları, bu görüşlerini desteklemek için biyolojik olarak ölümsüz organizmaların varlığını örnek olarak sunarlar.<sup>39</sup> Şayet her canlı yaşlansaydı, spermlerimizi ve yumurtalarımızı üretmekten sorumlu hücrelerin milyonlarca yıl boyunca

<sup>30</sup> Brent Waters, "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation", *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*, ed. Calvin Mercer- Tracy J. Trothen (California: Praeger, 2015), 291-294.

<sup>31</sup> R. Rose, "Immortalist Fictions and Strategies", 200; Özenç, "Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm", 90.

<sup>32</sup> Jeffrey Zilagy, "Pragmatic Paths in Transhumanism", *The Transhumanism Handbook*, ed. Newton Lee (Switzerland: Springer, 2019), 606; Abdurrazak Gültekin, "Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?", *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (30 Ekim 2021), 7; Harari, *Homo Deus*, 34.

<sup>33</sup> Berat Sarıkaya, *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2014), 156-157.

<sup>34</sup> Gültekin, "Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?", 5; Harari, *Homo Deus*, 34-35.

<sup>35</sup> Sezen, "Bireyin Ölümsüzlük Arayışı Bağlamında Transhümanizmi Düşünmek", 111,119.

<sup>36</sup> Ted Peters, "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an age of Technological*, ed. Ronald Cole Turner (USA: Georgetown University Press, 2011), 64; Sezen, "Bireyin Ölümsüzlük Arayışı Bağlamında Transhümanizmi Düşünmek", 111; Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 43.

<sup>37</sup> Carrigan, "Taking Up the Cosmic Office: Transhumanism and the Necessity of Longevity", 471.

<sup>38</sup> Harari, *Homo Deus*, 34.

<sup>39</sup> Michael R. Rose, "Biological Immortality", *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans* (USA: Libros en Red, 2004), 21.

hayatta kalması imkânsız olurdu.<sup>40</sup> Hatta yapılan çalışmalarda bazı sineklere belirli bir genetik yapı enjekte edildikten sonra yaşlanmanın durduğu gözlemlenmiştir.<sup>41</sup> Sinekler üzerinde yapılan bu çalışmanın insan için de yapılabilecek zamana ulaşıldığında bunun imkân dâhilinde olduğu vurgulanır.

Transhümanistler, genetik ve biyo-teknolojide beklenen gelişmelerle ortalama yaşamın süresiz olarak uzatılabileceğini düşünür. Bunun için de doğal seçilimin gelişigüzel uydurduğu DNA'nın insani değerler ve amaçlar doğrultusunda yeniden tasarlanması yeterlidir. Onlara göre nanoteknoloji ve robotik bilimi sayesinde çeşitli vücut parçaları yıprandıkça, bunların yerini yapay ikameler alacaktır. Sentetik kan damarları ve cilt, daha az dayanıklı doğal karşılıklarının yerini alacak ve kaslar bozuldukça, kollar ve bacaklar desteklenecek veya karmaşık protezlerle değiştirilecektir. Tıbbi amaçla kullanılacak "nano-robotlar" ile hücre içinde belirli düzeltmeler yapılabilecek ve biyolojik ölümün sebepleri ortadan kaldırılacaktır.<sup>42</sup> Nano-robotlar, hastalıklı organları cerrahi olarak onarmak veya değiştirmek için enjekte edilecek, hafızanın ve diğer bilişsel işlevlerin bozulmasını önleyecektir. Prensip, yapay parçalar gerektiği gibi muhafaza edildiği, onarıldığı ve değiştirildiği sürece insanoğlu, biyonik bir varlık olarak sonsuza kadar yaşayabilecektir.<sup>43</sup> Bununla beraber, yaşlılığın gerçek manada ortadan kaldırabilmesi için insanın genetik yapısının değiştirilmesi gerekir. Nanoteknoloji ile teoride, yaşlanmayla meydana gelen hasarı ve diğer kimyasal reaksiyonları geri çevirerek yaşlanma sürecini tersine çevirebilecek kapasiteye sahip, kimyasal reaksiyonları yönetebilecek yapıların oluşturulabileceğini ileri sürerler. Gen tedavisi, hücre ve özellikle kök hücre tedavisi, tedavi amaçlı klonlama ve moleküler nanoteknoloji ise teoride daha kesin ve olumlu sonuçlar vermesi muhtemel alanlar olarak ifade edilmiştir.<sup>44</sup>

Biyolojik ölümsüzlüğe ulaşmak için teknolojinin ileri bir gelişmişliğe ulaşması gerekir. Ancak biyolojik ölümsüzlük için sadece bunun yeterli olduğunu da söylemek zordur. Çünkü gerekli teknolojik altyapı kurulsun bile insanın bedeninin bu teknolojiye uyumlu bir hal alması kaçınılmaz bir şart olarak görünmektedir. Her ne kadar günümüz teknolojisi ile bunu yakalamak imkân dahilinde olmasa da teknolojik gelişmeyle bunun aşılacağı düşüncesi hemen hemen tüm transhümanistlerin kabul ettiği bir olgudur. Şayet insanın doğası teknolojik gelişmişliğe cevap vermezse o taktirde bedenin olmadığı bir ölümsüzlük amaçlamaktadırlar ki buna da; teknolojik veya sanal ölümsüzlük adını verirler.

## 2.2. Teknolojik veya Sanal Ölümsüzlük

İnsan zihninin bir robota ya da mekanik bir varlığa aktarılması sonucunda ulaşılmaya hedeflenen ölümsüzlük hali, teknolojik ölümsüzlük olarak tanımlanır. Biraz daha açacak olursak, insanın belli bir yaşam süresi boyunca edindiği zihinsel ve bedensel becerilerin aşama aşama bir bilgisayar arayüzüne ve oradan da robota aktarımı sonucu elde edilmesi hedeflenen sonsuz yaşam

<sup>40</sup> Rose, "Biological Immortality", 20.

<sup>41</sup> R. Rose, "Immortalist Fictions and Strategies", 197.

<sup>42</sup> Özenc, "Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm", 95.

<sup>43</sup> Waters, "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation", 291-294.

<sup>44</sup> Özenc, "Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm", 92-93.

biçimidir.<sup>45</sup> Transhümanistler, insan zihninin bedenden bedene aktarımının sağlanabilmesi durumunda insanın ölümsüzlüğe kolayca erişebileceğini ifade eder.<sup>46</sup> Özellikle insan zihninin, hatıraların, kişiliğinin ve öz'ünün yüksek performanslı yüzeylere aktarılması, ölümsüzlüğün elde edilmesi bakımından önem taşır. Bu nedenle zihin yükleme işlemi ölümsüzlüğün sağlanması bakımından her zaman ilgi uyandırmış ve transhümanizmin “Kutsal Kâsesi” olarak kabul edilmiştir.<sup>47</sup>

Transhümanistlere göre, sanal ölümsüzlük, insan bilincinin, bilgisayar verilerine dönüştürülerek, yükleme (uploading) yoluyla siber uzay ortamlara aktarılması ile sağlanabilir.<sup>48</sup> Akıl bir bilgisayar yazılımı, beyin ve kafatası da bilgisayar donanımı olarak düşünülür. Bir zihin sadece bir yazılımdır ve beyin üzerinde çalıştığı donanımdır.<sup>49</sup> Bir zekânın biyolojik bir beyinden bilgisayara aktarılmasının yolu, onun sinaptik yapısını taramak ve ardından aynı hesaplamaları elektronik bir ortamda uygulamak olabilir.<sup>50</sup> Yani transhümanistler, zihnin beyin gibi belli bir organ olmadığını söylerler. Onlara göre zihin, bir bilgisayar yazılımı (software) gibi bir çeşit girdiler-çıkıtlar (input-output) organizasyonudur. Beyin ise zihin programının üzerinde işletildiği bir bilgisayar donanımdır (hardware). Bir bilgisayar programı olarak zihin farklı bilgisayarlarda çalıştırılabilir. Örneğin bir Microsoft Word ve Excel programlarını nasıl ki farklı bilgisayarlarda çalıştırabiliyorsak, insan beyni kadar karmaşık ve sofistike bir makinada veya robotta insan zihnini çalıştırabiliriz. Yani öyle bir makinada zihin programını çalıştıracak olursak, makina silikon çiplerinden ve elektro-mekanik parçalardan oluşsa bile insan zihninde olduğu gibi düşünceler, acılar, hazlar, arzular, renk algıları, can sıkıntıları, inançlar, vs. zihin hallerine sahip olabilir.<sup>51</sup>

Transhümanistlere göre zihnin işlevini hem biyolojik bir beyinde hem de bilgisayar yazılımından veya nöromorfik donanımdan (biyolojik sinir sistemlerine dayalı tasarım ilkelerine sahip bir donanım mimarisi) oluşan bir beyinde gerçekleştirebiliriz.<sup>52</sup> Çünkü beyin fizik yasalarına göre çalışmaktadır. Bunlar çözüldükten sonra beyninizin davranışı bir bilgisayarda modellenilebilir.<sup>53</sup> Ray Kurzweil ve Hans Moravec gibi yapay zekâ ve robotik alanda uzmanlaşmış bilim insanları,

<sup>45</sup> Gülizar Hazal Saka, “Bir Ütopya Olarak Teknolojik Ölümsüzlük Sorunsalı: Teknolojik Ölümsüzlük”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi- Bildiriler Kitabı IV* (İstanbul: Dumlupınar Üniversitesi, 2015), 241.

<sup>46</sup> Demir, “Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm”, 102.

<sup>47</sup> Giulio Prisco, “Transcendent Engineering”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 235; Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, 174-175.

<sup>48</sup> Michio Kaku, *Zihnin Geleceği* (Ankara: ODTÜ yayıncılık, 2016), 323-330.

<sup>49</sup> John Vance, “Becoming Immortal: The Future of Brain Augmentation and Uploaded Consciousness”, <https://futurism.com/becoming-immortal-the-future-of-brain-augmentation-and-uploaded-consciousness>, *Futurism* (24 Ocak 2014).

<sup>50</sup> “What is Transhumanism”, <https://whatistranshumanism.org/> (Erişim 16 Mart 2022).

<sup>51</sup> Erdinç Sayan, “Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19 (15 Ekim 2012), 46.

<sup>52</sup> Randal A. Koene, “Uploading to Substrate-Independent Minds”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 146.

<sup>53</sup> Ralph C. Merkle, “Uploading”, *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More- Natasha Vita-More (West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013), 157.



beyinde bulunan kişinin hafızasını, deneyimini ve kişiliğini oluşturan bilgilerin dijitalleştirilebileceğini ifade ederler. Yakın gelecekte, son derece gelişmiş görüntüleme cihazlarının bu bilgileri toplamak için beyni tarayacağını ve ardından bir bilgisayara yükleyeceğini öngörürler. Bu bilgiler düzenlenip depolandıktan sonra robotik veya sanal gerçeklik ana bilgisayarına indirilebilir böylece kişinin sanal benliği ölümsüz bir hal alır.<sup>54</sup> Dolayısıyla insan güçlü veya ölümsüz zihinler şeklinde sonsuz sanal bir dünyada yaşar hale gelebilir.<sup>55</sup> Natasha Vita-More, gelecekte insan beyninin bilgisayara yüklenebileceğini, bunun da ölümsüzlüğe giden yolda önemli bir adım olacağını savunur.<sup>56</sup> Bu görüşe destek olarak Michio Kaku da kişiliklerimizin kodlara dönüştürülerek bilgisayarlara aktarılmasından sonra ölümsüz olunacağını ifade eder.<sup>57</sup>

Transhümanistler, sanal zihnin ve insan bedenlerinde ölmeden yaşama umuduna ek olarak, ölümsüz olmak için farklı yollar olduğunu ifade eder. Bunlardan bir diğeri, kişiliğimizi neredeyse yok edilemez bir robota enjekte etmektir. Bu, beyni fiziksel olarak kırılğan, savunmasız vücudumuzdan alıp bir robota yerleştirerek yapılabilir. Yani beynimizin dijital bir kopyasının yapılmasından sonra tüm bilgilerin robota aktarılmasıyla gerçekleştirilebilir.<sup>58</sup> Bu yöntem, bir felaketin robot bedenimizi mahvetme ihtimaline karşı bir sigorta olarak, kişiliğimizin yedek bir kopyasını muhafaza edebilme avantajına sahiptir. Ayrıca kendimizin kopyalarını başka yerlerde depolayabildiğimiz için bizi gerçekten ölümsüz yapacaktır.<sup>59</sup> Bunun gerçekleşmesi yukarıda ifade ettiğimiz şekilde aklın bilgisayar yazılımı olarak kabul edilmesinden dolayıdır. Transhümanistlerin ortaya koymuş oldukları bu düşünceler her ne kadar günümüzde tam anlamıyla gerçekleşmemiş olsa da bunların gerçekleşme ihtimalinin olduğunu da söyleyebiliriz.<sup>60</sup> Son zamanlarda uygulanan yöntemler bunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla gelecekte daha gelişmiş teknolojilerle transhümanistlerin bu iddialarının gerçekleşme ihtimalinin göz önünde bulundurulması gerekir.

### 3. Transhümanist Felsefede Ölümsüzlük Kavramının Anlam Alanı

Ölümsüzlüğe ulaşmak, transhümanist hareketin en yüksek önceliğidir. Bir önceki başlıkta da ifade ettiğimiz üzere birçok transhümanist bilim insanı, insanın ölümsüzlüğe ulaşacağını vurgular. Dünyada var olan imkân ve şartlar içerisinde ölümün çözümlenebileceğini iddia eden transhümanistlerin ütöpik ölümsüzlük yaklaşımlarının kabul görmesi şimdilik çok kolay gözükmemektedir.<sup>61</sup> Dolayısıyla insanın ölümsüzlüğe ulaşacağını iddia eden bilim insanları, bu iddialarını gelecek bir vizyona bina ederler. Teknolojik ilerlemenin sağlanmasından sonra nihai

<sup>54</sup> Waters, "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation", 291-294.

<sup>55</sup> Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 28-29; William Sims Bainbridge, "Progress Toward Cyberimmortality", *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans* (USA: Libros en Red, 2004), 107.

<sup>56</sup> Kozan Demircan, "Aşkın İnsan Üstün İnsana Karşı", <https://khosann.com> (03 Eylül 2016).

<sup>57</sup> Michio Kaku, *Zihnin Geleceği* (Ankara: ODTÜ yayıncılık, 2016), 150.

<sup>58</sup> Mike Treder, "Emancipation from Death", *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans* (USA: Libros en Red, 2004), 191.

<sup>59</sup> Treder, "Emancipation from Death", 191; Karauğuz, "Cennetten Kovulan İnsanın Cenneti Yeniden İnşa Uğraşı: Transhümanizm", 53-54.

<sup>60</sup> Son zamanlarda yapılan çalışmalar bu iddiaların imkânsız olmadığını ortaya koymaktadır. Bunun örnekleri için "Cathy Hutchinson", "Nathan Copeland" isimleri ile yapılan deneylere bakılabilir.

<sup>61</sup> Sezen, "Bireyin Ölümsüzlük Arayışı Bağlamında Transhümanizmi Düşünmek", 117,113-114.

hedef olarak ölümsüzlüğe ulaşılacağını belirtirler. Buna karşın bazı transhümanistler, bu iddialara ihtiyatlı yaklaşarak ölümsüzlük kavramını radikal bir şekilde ömrün uzatılması olarak yeniden adlandırmıştır.<sup>62</sup> Yani teknolojinin ciddi bir biçimde yaşam süresini uzatması anlamında ele almışlardır.<sup>63</sup> Öyle ki bazı transhümanist bilim insanlarının “Daha doğru ifade etmek gerekirse, ölümsüz olmayacağız ama ecelimizle de ölmeyeceğiz.”<sup>64</sup> şeklindeki demeçleri, ölümsüzlük kavramına yükledikleri anlamı ortaya koymaktadır. Bu düşüncede olan transhümanistler, genellikle ölümün yok edilmesinden çok seçim yapmayı amaçlarlar. Öte yandan, gelecek bilimci Aubrey de Grey’in dediği gibi insan vücudunun istesek de ölümsüz olamayacağını dile getirmesi, onların ölümsüzlük iddiasıyla yaşamın uzatılmasını kastettikleri anlaşılır. Bostrom’un kendisi bu noktayı kabul ederek, ölüm konusundaki transhümanist pozisyonun net olduğunu vurgular.<sup>65</sup> Dolayısıyla her ne kadar transhümanist felsefede genel olarak nihai hedef ölümsüzlüğe ulaşmak olsa da ölümsüzlüğe yüklenen anlam ve ölümsüzlüğün imkân dahilinde olup olmadığı hususunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bu noktada kavramı her iki yaklaşımın kabul ettiği şekliyle yani hem sonsuzluk (ezeli) hem de ömrün uzatılması anlamındaki kritiğini, yapmaya çalışacağız

#### 4. Kelâm İlmi Açısından Ölümsüz Varlık ve Özellikleri

Varlık konusu hem felsefe hem de kelâmın sistematik bir şekilde ele aldıkları konulardan biridir. Öyle ki bu konu zaman içerisinde metafizik alanın temeli haline gelmiş ve teolojik sistemler, varlık konusu üzerinden inşa edilmeye başlanmıştır. Varlığın tanımı, mahiyeti, nitelikleri gibi hususlar özellikle kelâm ilminde de ele alınmıştır. Transhümanizmin ölümsüzlük iddiasının kritik edilebilmesi için ilk etapta kelâm âlimlerinin varlık anlayışları hakkında bilgi vermek makul olacaktır.

Kelâm literatüründe mütekaddîmûn dönemi kelâm sisteminin varlık teorileri bağlamında zamansallığa ilişkin en temel ayırım, kadîm-hâdis şeklinde yapılan kategorizedir. Kadîm ve hâdis varlığın hususiyetleri konusunda kelâmcılar ortak bir fikir yürütmüşlerdir. Kâdîm, öncesi olmayan, kendisi ile birlikte hiçbir varlığın bulunmadığı varlık olarak kabul edilir.<sup>66</sup> Yani hem öz itibarıyla hem de zaman açısından öncesiz olandır. Kadîm varlığın bir fâile dayanması mümkün olmayıp yokluğu da imkânsızdır. O, bizzat kendi zatından kaynaklanan bir sebeple vardır.<sup>67</sup> Hâdis ise sonradan var olan ve bir varlık tarafından yaratılan anlamına gelir.<sup>68</sup> Bu varlık yokluktan

<sup>62</sup> Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London: Bloomsbury Academic, 2019), 35.

<sup>63</sup> Bob Doede, “Transhumanism, Technology, and the Future: Posthumanity Emerging or Sub-Humanity Descending?”, *Appraisal* 7/3 (2009); Sezen, “Bireyin Ölümsüzlük Arayışı Bağlamında Transhümanizmi Düşünmek”, 116.

<sup>64</sup> Harari, *Homo Deus*, 37.

<sup>65</sup> W. Daly, “Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions”, 85.

<sup>66</sup> Muhammed b. Ebu Bekr Bakıllâni, *et-Temhîd fi’r-red ale’l-Mülhideti’l-Muattıla*, thk. Muhammed Mahmud Hudayri (Kâhire: Dâru’l-fikr, 1947), 41; Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usulî’l-dîn*, thk. Ali Sami-en Neşşâr (İskenderiye: Müessestü’l-Meârif, 1969), 540.

<sup>67</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara Üniversitesi Basımevi, ts.), 63-66; Veysel Kaya, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Görüşü”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 462-463.

<sup>68</sup> Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 68-70; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu efkârî’l-mütekaddîmîn ve’l-müteehhîrîn mine’l-ulemâ* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyetu’l-ezheriyye, ts.), 82.

meydana gelmiş olup onu var edebilecek başka bir varlığa ihtiyaç duyar.<sup>69</sup> Hâdis varlıklar kendi kendilerine yetmezler ve ölümlüdürler. Ayrıca varlığını devam ettirebilmek için mutlak varlığın müdahalesine ihtiyaç duyarlar. Kelâm açısından belirlenen kadîm-hâdis ayırımında tek kadîm varlık Allah'tır. O'nun dışındaki varlıkların tamamı, hâdis kategorisinde değerlendirilir.<sup>70</sup>

Kadîm-Hadis ayırımıyla beraber, müteahhirûn döneminde varlığa ilişkin ayırımın genel olarak vâcib-mümkün şeklinde kullanıldığı kabul edilir.<sup>71</sup> Her ne kadar bu iki dönem arasında kastedilen nitelikler bakımından lafzî bir farklılık söz konusu olsa da varlıkların taksîmi konusunda daha ayrıntılı bir çerçeve oluşturulduğunu görmekteyiz. Bu bağlamda vâcib varlık genel olarak Vâcib lî-zâtîhi (Kendi Zatından Dolayı Zorunlu Olan Varlık) ve Vâcib lî-gayrihî (Başkasından Dolayı Zorunlu Olan Varlık) şeklinde ikili bir taksime tabi tutulmuştur. Vâcib lî-zâtîhi olan varlık, mevcudiyeti özünün gereği zorunlu ve malûm olan varlıktır. Bu varlığın yokluğu mümkün değildir. Kelâmcılar, vâcib varlığın hiçbir yönden herhangi bir şeye muhtaç olmayıp varlığının başkasıyla vâcib olunamayacağını belirtirler.<sup>72</sup> Çünkü varlığı başkasına bağlı olan varlık, kendisini var eden varlığın yok olmasıyla ortadan kalkar. Vâcib varlık mürekkep de olamaz zira mürekkep, kendisini oluşturan cüzlere ihtiyaç duyar, bu cüzlerin yok olmasıyla kendisinin de yok olması gündeme gelir.<sup>73</sup> Aynı zamanda mürekkep olan varlık, kendisini meydana getiren parçalara muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan bir şey temel olarak vâcib değil mümkün varlık olur. Dolayısıyla Vâcib lî-zâtîhi olarak kabul edilen varlık, Allah'ın zatıdır. Vâcib lî-gayrihî türünde zikredilen varlık ise kendinden değil de başka bir şeyden dolayı zorunlu olan malûmdur. Bunun da yokluğu mümkün değildir. Çünkü bu da dolaylı zorunlu varlıktır. Bu varlık türüne, Allah'ın sıfatları örnek gösterilebilir. Çünkü bu sıfatların vücûbiyeti kendilerinden değil, Allah'ın zâtından dolayıdır. Zorunlu lafız, zatî itibari ile zorunlu olan ve başkası itibarıyla zorunlu olan arasında sadece lafzi bir ortaklığı ifade eder. Aksi halde, zatî gereği zorunlu olma, bileşik olmayı doğuracaktır. Bileşik olma ise belirtildiği gibi mümkün varlığın vasfıdır.<sup>74</sup>

Mümkün ise var ya da yok olması, kendi dışında bir sebebe bağlı olan varlıktır. Mümkün, zatî gereği varlık ve yokluğun eşit olduğu bir tabiattadır. Var olmak ve sürekliliğini sağlamak için bir müessirden müstağni kalamaz.<sup>75</sup> Bu durumda mümkün olan ezeli ve ebedî bir varlığa sahip olsa bile varlıkta kalışı her an bir müessire muhtaç olması açısından tabiatı gereği zorunlu varlıktan farklılık taşır.<sup>76</sup> Mümkün varlık da tıpkı Vâcib gibi iki kısma ayrılır. Birincisi Mümkün lî-zâtîhi (Kendi Zatından Dolayı Olabilir Varlık), ikincisi de Mümkün lî-gayrihî (Başkasından Dolayı Olabilir Varlık) olan varlık. Mümkün lî-zâtîhi aklî olarak varlığı da yokluğu da mümkün olan ve zorunlu

<sup>69</sup> Bakillâni, *et-Temhîd fi'r-red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*, 41.

<sup>70</sup> Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma* (Ankara: Akçağ, 2013), 92.

<sup>71</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/658-660.

<sup>72</sup> Mehri Hasan. Ebû Sa'de, *İtticahâtü'l-akli fi müşkileti'l-ma'rife inde'l-Mu'tezile*. (Kahire, 1993), 36.

<sup>73</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 63-66; Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", 462-463.

<sup>74</sup> Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (30 Aralık 2007), 230.

<sup>75</sup> Ebû'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 71-74; Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 66-71.

<sup>76</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 67-75; Kaya, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü", 463-464.

olmayandır. Bu varlık türüne, cevherler örnek verilebilir. Mümkün lî-gayrihî ise varlığı, özünün gereği değil de başka bir varlığa bağlı olandır. Bu varlık türüne de arazlar örnek verilebilir.<sup>77</sup> Her ne kadar belirtilen hususta böyle bir ayırım yapılmış olsa da başlangıcı olan fakat sonu olmayan varlık türlerinin de olduğu söylenebilir. Meselâ, insan ve ahiret.<sup>78</sup> Bu iki varlık türü bu dünyada olmasa da ahiret hayatı için ebedî olarak kalacak varlıklar olarak nitelenir. Ancak bu iki varlığın da mümkün varlık kategorisine girdiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu iki varlığın ebediliği kendinden zorunlu olan varlığa bağlıdır. Yapılan açıklamalar neticesinde kelâmcıların vâcib-mümkün varlık şeklinde kategorize ettikleri varlıklardan vâcib varlık olanının Allah, mümkün varlığın ise O'nun dışında kalan bütün varlıklara nispet edildiğini söyleyebiliriz.<sup>79</sup>

## 5. Ölümsüzlük İddiasının Kelâm İlminin Ezeli Varlık Anlayışı Çerçevesinde Kritiği

Transhümanistlerin teknoloji temelli nihai hedefleri olarak ele alınan ölümsüz veya ömrü uzatılmış varlık anlayışlarının kelâm ilminde hangi varlık kategorisine tekabül edebileceğini, hem kadîm-vâcib hem de hâdis-mümkün kavramları bağlamında ele almaya çalışacağız. Özellikle zamansal açıdan ele aldığımız kadîm-hâdis ayırımına bakıldığında transhümanistlerin ölümsüz veya ömrü uzatılmış varlıktan kasıtlarının kadîm varlığa tekabül etmeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü kadîm varlık yukarıda da ifade ettiğimiz gibi öncesi olmayan, kendisi ile birlikte hiçbir varlığın bulunmadığı varlık olarak kabul edilir. Yani hem öz itibarıyla hem de zaman açısından öncesiz olandır. Ancak transhümanizmin ölümsüz veya ömrü sonsuz bir şekilde uzatılmış varlığının öncesiz olmadığını söyleyebiliriz. Evrimsel temele dayandırdıkları insanın varoluş sürecinde onu meydana getiren atomlar, insandan önce var olmuşlardır. Her ne kadar kadîm varlığın bir fâile dayanmasının mümkün olmadığı anlayışı onların evrim düşüncesine uygunluk gibi görünse de kadîm varlığın yokluğunun imkânsızlığı, transhümanistlerin ölümsüz varlık düşüncesinin kadîm varlığa tekabül edemeyeceğini ortaya koymaktadır. Öte yandan kadîm varlık, kendi zatından kaynaklı bir varoluşa sahiptir. İnsanın kendi zatından kaynaklı bir varoluşa sahip olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda, bazı transhümanistler'in ölümsüz olarak nitelikteki varlığın kelâm ilminde ölümsüz olarak nitelenen kadîm varlığa tekabül etmez. Ölümsüz varlığın en temel özelliği öncesi olmayan ve yaratılmamış olmasıdır. Bununla birlikte varlığın hiçbir şekilde değiştirmeden devam ettirebilmesidir. Transhümanistlerin insan açısından düşünmüş oldukları ölümsüzlük anlayışının tamamen bu niteliklerle çeliştiğini görüyoruz. Kendi sağlığını bile koruyamayan, yaşlılığını engelleyemeyen, acı hisseden bir varlığın kendi kendine yeterli olmadığından yola çıkarak, ölümsüz olamayacağı sonucuna varabiliriz.

Vâcib varlık anlayışı bağlamında ele alındığında, kelâmcılar vâcib varlığın hiçbir yönden herhangi bir şeye muhtaç olamayacağını belirtirler. Transhümanistler'in ölümsüz veya ömrü ebedî olarak uzatılmış varlık anlayışı bu özelliklere haiz değildir. İnsanın varlık sahasına girmesi birçok etkenin bir araya gelmesi neticesinde olmuştur. Bu sebepler ortadan kalktığında insanın da varlık sahasından çekileceği aşikârdır. Kelâm ilminde vâcib varlığın mürekkep olamayacağı açık bir şekilde vurgulanır. Zira mürekkep, kendisini oluşturan cüzlere muhtaçtır. Bu cüzlerin yok olmasıyla kendisinin de yok olması gündeme gelir. Özellikle insan atomlardan oluşan mürekkep

<sup>77</sup> Yazıcı, "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri", 231-232.

<sup>78</sup> Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Akçağ, 2016), 53.

<sup>79</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/658-660.

bir varlık olduğundan dolayı onun vâcib varlık olmayacağı vuzuha kavuşmuş olur. Vâcib lî-gayrihî türünde zikredilen varlık olma ihtimali de insanın ölümlü olmasından dolayı pek mümkün değildir. Çünkü Vâcib lî-gayrihî olan varlığın ebediliği her ne kadar Vacib lî-zâtihi olan varlığa bağlı olsa da bu varlığın da ebedî olarak devam etmesi ve değişime imkân tanımaması gerekir. İnsanın varoluşsal doğası gereği böyle bir özelliğinin bulunmaması, onun Vacib lî-gayrihî türünde bir varlık olamayacağını ortaya koyar.

Transhümanistlerin ölümsüz olarak niteledikleri varlığın özelliklerine bakıldığında, İslâm kelâmında hâdis veya mümkün varlık kategorisindeki varlığa tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü hâdis veya mümkün varlıklar kendi kendilerine yetmezler ve ölümlüdürler. Ayrıca varlığını devam ettirebilmek için mutlak varlığın müdahalesine ihtiyaç duyarlar. Transhümanistlerin ölümsüz olarak var edebileceklerini iddia ettikleri varlığın birleşik, varlığı kendinden olmayan, tek başına varlığını devam ettiremeyen özelliklere sahip olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla böyle bir varlığın ezeli ve ebedî bir şekilde devam etmesinin mümkün olmadığını rahatlıkla anlayabiliriz. Çünkü biyolojik veya dijital ölümsüzlük iddiası, yine bir varlığa ihtiyaç durumunu zorunlu olarak gerektirmektedir.

Mümkün varlık türlerinde ele aldığımız diğer varlık çeşidi de sonu olmayan varlık türüdür. Bu bağlamda bazı transhümanistlerin radikal bir şekilde ömrün uzatılması olarak kabul ettikleri ölümsüzlük kavramının böyle bir anlama tekabül edebileceği düşünülebilir. Özellikle Kur'ân-ı Kerim'de cennet ve cehennemde kalma süresi olarak ebedilikten de bahsedildiğini biliyoruz. Bu bağlamda insanın aklına insanların cennet ve cehennemde ölümsüz olabileceği düşüncesi de gelebilmektedir. Ancak ölümsüz varlık ile cennet ve cehennemdeki ebediliğin birbirine karıştırılmaması gerekir. Cennet ve cehennem, kendi mahiyetleri açısından ezeli ve ebedilik taşımamaktadır. Onların ebediliği, Allah'ın onları ebedi kılmasına bağlı olduğu için ölümsüz varlık olarak nitelediğimiz varlığın özelliklerini taşımamaktadırlar. Netice itibarıyla cennet ve cehennemdeki ebedilik Allah'ın iradesi ve dileğine bağlı bir ebedilik olması hasebiyle, ölümsüzlük açısından değerlendirilemez. İki düşünce arasındaki en önemli ayırım noktası, ölümsüzlüğün mekânıdır. İslâm dini ölümsüzlüğün ahiret olarak nitelediği yeniden dirilişin vuku bulacağı yenedünya da olduğunu vurgularken, transhümanistler, ölümsüzlüğün bu dünyada imkân dâhilinde olabileceğini iddia eder. Ancak İslâm dini açısından bu dünyada ölümsüzlük imkân dâhilinde değildir.<sup>80</sup>

Onların ölümsüz olarak nitelediği varlığın yaşamın devam ettiği sürece ömrün devam etmesi şeklindedir. Dolayısıyla bunun uzun yaşam veya ömrün uzatılması şeklinde nitelenmesinin daha makul olacağını söyleyebiliriz. İnsanların yaşama süresi için Allah'ın net bir süre koymaması bunun ucu açık bir süreye tekabül edebileceğini ortaya koyar. Uzatılmış yaşam olasılığının İslâmî açıdan herhangi bir problem taşımadığını söyleyebiliriz.<sup>81</sup> Konu kelâm ilminde ecel tartışmaları kapsamında ele alınmış ve bazı kelâm âlimlerinin insanın ecelinin değişebileceği görüşünü kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Bu görüşleri destekler nitelikte Mavani, transhümanistlerin iddia etmiş olduğu ölümsüzlüğün sonu olmayan ebedî yaşam şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade ederek,

<sup>80</sup> Harari, *Homo Deus*, 37.

<sup>81</sup> Emre, "Cenneti Dünyada Aramak: Ölümsüzlük Arzusu, Uzatılmış Yaşam ve Din", 195.

İslâm'ın bilim insanlarını insan sağlığı ve kamu yararı için yapabileceklerinin en iyisini yapmaya teşvik ettiğini söyler.<sup>82</sup>

## Sonuç

Modern bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte teknolojik araçlarla iç içe bir yaşam süren insanın kendi dünyasında da değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerden biri de Tanrı ile olan ilişkisinde olmuştur. Özellikle ilahi dinlerin ortaya koymuş olduğu Tanrı tasavvurlarının aksine teknolojik araç ve gereçler, insanın Tanrı ile ilişkisinin mesafeli bir zeminde oluşmasına neden olmuştur. Tarihsel süreçte insanın anlayamadığı, kavrayamadığı ve izahını yapamadığı bütün olayları, mutlak üstün bir güce atfederek bu gücü Tanrı kabul etmesi, insanın onunla ilişkisinin dinamik olmasını sağlamıştır. Ancak bu durum bilim-teknoloji ile birlikte tam tersine dönmüş, insanın çözemediği birçok olayın açıklığa kavuşmasıyla, Tanrı'nın etkinliği azalmış ve bu bağlamda insanın Tanrı'ya yönelimi sınırlanmıştır. Bilim ve teknoloji ile güç kazanan insanın, artık metafizik bir güce ihtiyaç hissetmemesi yeni düşünce ve akımların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Rasyonalist pozitivist bir yöntemle bilim ve teknolojik araçları referans olarak kabul eden son dönem düşünce akımlarının dine ve din ile ilgili olana yönelik olumsuz algıları insanlar arasında yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bu akımların en etkili ve tehlikeli olabileceğini öngördüğümüz transhümanizm de bu sürecin bir neticesidir. Transhümanizmin birçok iddiası, ilahi dinlerin söylemlerine tezatlık teşkil etse de en tehlikeli ve meydan okuma şeklinde ele alabileceğimiz söylemi ölümsüzlük düşüncesidir. Transhümanistler, ölümsüzlüğe biyolojik veya sanal olarak iki farklı şekilde ulaşılabileceğini iddia ederler. Bu noktada bazı transhümanistler, ölümsüzlük kavramının insan ömrünün radikal bir şekilde uzatılması şeklinde anlaşılması gerektiğine de vurgu yapar. Dolayısıyla ölümsüzlük kavramının ne ifade ettiğine dair bir fikir birliğinin olmadığını söyleyebiliriz. Kelâm ilminin varlık taksimi çerçevesinde bu iddianın kritiği yapıldığında, transhümanizmdeki ölümsüz varlığın kelâm ilminde sonradan yaratılmış, geçici olan, kendi kendine yetmeyen varlık olarak nitelenen hâdis veya mümkün varlık kategorisinde dahil olabileceği neticesini çıkardık.

---

<sup>82</sup> Ahmedî, "İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi", 247-248.

## Kaynakça

- Ahmedi, Büşra Kılıç. “İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (2021), 238-258.
- Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn-i Rüşd’e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ, 1. Baskı., 2013.
- Aydeniz, Hüsnü. “Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi”. *ilahiyat tetkikler Dergisi* 1/53 (2020), 353-376.
- Aytepe, Masum. “Transhümanizm ve Posthümanizmde Varlık”. *Transhümanizm & Posthümanizm*. ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Bainbridge, William Sims. “Progress Toward Cyberimmortality”. *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*. USA: librosenred, 2004.
- Bakillâni, Muhammed b. Ebu Bekr. *et-Temhîd fî'r-red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla*. thk. Muhammed Mahmud Hudayri. Kâhire: Dâru'l-fikr, 1947.
- Bezzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîjî*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Blackford, Russell. “The Great Transition Ideas and Anxieties”. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blacwell Publishing, 2013.
- Bostrom, Nick. “A History of Transhumanist Thought”. *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005), 1-30.
- Bostrom, Nick. *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. PDF: World Transhumanist Association, 2003.
- Bostrom, Nick. “Transhumanist Values”. Erişim 28 Ocak 2022. <https://www.nickbostrom.com/tra/values.html>
- Bostrom, Nick. “Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up”. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blacwell Publishing, 2013.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Akçağ, 1. baskı., 2016.
- Carrigan, Kali. “Taking Up the Cosmic Office: Transhumanism and the Necessity of Longevity”. *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Cordeiro, José Luis. “The Boundaries of the Human: From Humanism to Transhumanism”. *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *eş-Şâmil fî usulî'd-dîn*. thk. Ali Sami-en Neşşâr. İskenderiye: Müessestu'l-

Meârif, 1969.

Dağ, Ahmet. "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm". *Felsefi Düşün* 9 (2017), 48-67.

Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Dağ, Ahmet. *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2020.

Demir, Aysel. "Ölümsüzlük ve Yapay Zekâ Bağlamında Trans-hümanizm". *Online Academic Journal of Information Technology* 9/30 (2018). <https://doi.org/DOI: 10.5824/1309-1581.2018.1.006.x>

Demir, Talip. "Transhümanizm ve Sekülerleşme: Bildiğimiz Dinin Sonu mu?" *Din ve Transhümanizm*. ed. Talip Demir. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.

Demircan, Kozan. "Aşkın İnsan Üstün İnsana Karşı". <https://khosann.com>. 03 Eylül 2016. Erişim 28 Mart 2022. <https://khosann.com/askin-insan-ustun-insana-karsi/>

Doede, Bob. "Transhumanism, Technology, and the Future: Posthumanity Emerging or Sub-Humanity Descending?" *Appraisal* 7/3 (2009), 39-54.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Ebû Sa'de, Mehri Hasan. *İtticahâtü'l-akli fî müşkileti'l-ma'rife inde'l-Mu'tezile*. Kahire, 1993.

Edman, Refii. "İnsan, Teknoloji, Türkiye, Tekno-Kültür ve Transhümanizm". *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*. ed. Timuçin Buğra Edman. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019.

Emre, Yusuf. "Cenneti Dünyada Aramak: Ölümsüzlük Arzusu, Uzatılmış Yaşam ve Din". *Din ve Transhümanizm*. ed. Talip Demir. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.

Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic, 2019.

Gültekin, Abdurrazak. "Transhümanizm Bağlamında Yapay Zekâ Tanrıya Bir Başkaldırı Mıdır?" *İğdir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (30 Ekim 2021), 1-16.

Harari, Yuval Noah. *Homo Deus*. İstanbul: Kolektif, 2016.

Hökelekli, Hayati. "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (1991). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13505/163354>

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.

Kaku, Michio. *Zihnin Geleceği*. Ankara: ODTÜ yayıncılık, 2016.

Kale, Nesrin. "Hümanizm". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 25/2 (06 Ağustos 2019), 763-770. [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000582](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000582)

Karağuz, Ahmet M. "Cennetten Kovulan İnsanın Cenneti Yeniden İnşa Uğraşı: Transhümanizm". *Türk Dili* 69/821 (2020), 52-59.

Kaya, Veysel. "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Koene, Randal A. "Uploading to Substrate-Independent Minds". *The Transhumanist Reader: Classical*



- and *Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0 Tekillige Dogru Biyolojisini Aşan İnsan*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Bilim, 2019.
- Lee, Newton. "Brave New World of Transhumanism". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Lee, Newton. "In Search of Super Longevity and the Meaning of Life". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Levchuk, Kate. "How Transhumanism Will Get Us Through the Third Millennium". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- Lilley, Stephen J. *Transhumanism and Society: The Social Debate Over Human Enhancement*. New York: Springer, 2013.
- McNamee, M. J. - Edwards, S D. "Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes". *General Ethics* 32 (2006), 513-518.
- Merkle, Ralph C. "Uploading". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- More, Max. "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy". <https://web.archive.org/web/20051029125153/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>. 22 Şubat 2022
- More, Natasha Vita. "Transhumanism Art Manifesto". <https://www.digitalmanifesto.net/manifestos/35/>. 15 Şubat 2022. <https://www.digitalmanifesto.net/manifestos/35/>
- Özdemir, Muhammet. "Posthuman Kavramının Çerçevesi ve Transhümanizm ve Posthümanizm Literatürlerinin Tarihçesi". *Transhümanizm & Posthümanizm*. ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir. Ankara: Eskiye Yayınları, 2021.
- Özenç, Ardeniz. "Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm". *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*. ed. Timuçin Buğra Edman. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019.
- Peters, Ted. "Progress and Provolution Will Transhumanism Leave Sin Behind?" *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an age Of Tecnological*. ed. Ronald Cole Turner. USA: Georgetown University Press, 2011.
- Prisco, Giulio. "Transcendent Engineering". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.
- R. Rose, Michael. "Immortalist Fictions and Strategies". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2013.

- Râzî, Fahreddîn er-. *el-Muhassal*. çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi Basımevi, ts.
- Râzî, Fahreddîn er-. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhirîn mine'l-ulemâ*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyetu'l-ezheriyye, ts.
- Rose, Michael R. "Biological Immortality". *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*. USA: librosenred, 2004.
- Saka, Gülizar Hazal. "Bir Ütopya Olarak Teknolojik Ölümsüzlük Sorunsalı: Teknolojik Ölümsüzlük". *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı IV*. İstanbul: Dumlupınar Üniversitesi, 2015.
- Sandberg, Anders. "Morphological Freedom –Why We Not Just Want It, but Needit". *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*. ed. Max More - Natasha Vita-More. West Sussex UK: Wiley-Blacwell Publishing, 2013.
- Sarikaya, Berat. *Genlere Müdahale-İlahi Kader İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- Sayan, Erdinç. "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 19 (15 Ekim 2012), 37-54.
- Sedeeq, Sara. "Tarih, Mitler ve Antik Transhümanizm". *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü*. ed. Timuçin Buğra Edman. İstanbul: Kastaş Yayınevi, 2019.
- Sezen, Abdulvahid. "Bireyin Ölümsüzlük Arayışı Bağlamında Transhümanizmi Düşünmek". *Transhümanizm & Posthümanizm*. ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Tekin Mustafa, Süleyman. "Transhümanizm ve Posthümanizm Bağlamında Din ve Toplum". *Transhümanizm & Posthümanizm*. ed. Mustafa Tekin - Muhammet Özdemir. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2021.
- Treder, Mike. "Emancipation from Death". *The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*. USA: librosenred, 2004.
- Vance, John. "Becoming Immortal: The Future of Brain Augmentation and Uploaded Consciousness". <https://Futurism.Com/Becoming-Immortal-The-Future-Of-Brain-Augmentation-And-Uploaded-Consciousness>. *Futurism*. 24 Ocak 2014. Erişim 25 Mart 2022
- W. Daly, Todd T. "Diagnosing Death in the Transhumanism and Christian Traditions". *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. California: Praeger, 2015.
- Waters, Brent. "Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation". *Religion and Transhumanism The Unknown Future of Human Enhancement*. ed. Calvin Mercer - Tracy J. Trothen. California: Praeger, 2015.
- Wellington, Augusta L. "The (R)Evolution of the Human Mind". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.
- YAZICI, Muhammet. "Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat*

*Fakültesi Dergisi* 28 (30 Aralık 2007), 201-260.

Zilahy, Jeffrey. "Pragmatic Paths in Transhumanism". *The Transhumanism Handbook*. ed. Newton Lee. Switzerland: Springer, 2019.

<https://whatistranshumanism.org/>. "What is Transhumanism". Erişim 16 Mart 2022.  
<https://whatistranshumanism.org/>



## Doğu Batı Çekişmesinin Bir Aracı Olarak İslamofobi'nin Pragmatik Nedenleri Üzerine Makāsıdü'ş-Şerîa Bağlamında Bir Tahlil Denemesi

An Analysis of the Pragmatic Causes of Islamophobia as a Tool of East-West Conflict in the Context of Sharī'a's Purpose (Maqāsıd al-Sharī'a)

**Mustafa BOZKURT**

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Malatya/Türkiye  
Associate Professor Dr., İnönü University, Faculty of Theology, Malatya/Türkiye  
[mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr](mailto:mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr) | [orcid.org/0000-0002-1615-4907](https://orcid.org/0000-0002-1615-4907) | [ror.org/04asck240](https://ror.org/04asck240)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
13 Eylül 2022	13 September 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
19 Aralık 2022	19 December 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 Aralık 2022	31 December 2022

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Bozkurt).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Bozkurt).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Bozkurt, Mustafa. “Doğu Batı Çekişmesinin Bir Aracı Olarak İslamofobi'nin Pragmatik Nedenleri Üzerine Makāsıdü'ş-Şerîa Bağlamında Bir Tahlil Denemesi”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 626-643. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1174724>”

## Öz

Batılıların eskiden beri, Müslümanları ve İslam'ı kendi varoluşlarının önünde bir engel olarak gördükleri söylenebilir. Sürekli kendilerini üstün görüp kendileri gibi olmayanları küçümseme yoluna gitmişlerdir. Bu bakış açısının oluşturduğu önyargı, İslam medeniyetini görmelerinin önünde bir engel oluşturmuştur. Her ne kadar birçok bilim insanı ve düşünür, İslam düşüncesinden etkilenecek bu birikimi değerlendirme çabasına girseler de yönetimler ve halklar meseleye karşıtlık olarak bakmışlardır. Müslümanların fetihler yoluyla Batılı (Hristiyan) toplumların ülkelerini fethetmeye başlamalarıyla bu kin daha da artmıştır. Viyana Kilise Konseyi'nin destekleriyle kurulan Oryantalizm Araştırma Merkezleri'nin amacı, Doğuluları/Müslümanları anlama yerine onları tüm yönleriyle tanıyarak bulabildikleri zayıf tarafları üzerinden bu mücadeleyi daha sistematik hale getirmek olmuştur. Böylece Batılılar kendilerinin her alanda üstün olduğunu Müslümanların ise eskiden beri gerici olduğunu ve düzeltilmeleri gerekenler olduğunu Müslüman zihnine yerleştirmek istemişlerdir. Modern dönemde Batı'da dinin bilime ve ilerlemeye aykırı olduğu ve tüm anlaşmazlıkların kaynağı olduğu düşüncesi hâkim olmuştur. Bu nedenle din ve dinî olandan arındırılmış bir insan ve toplum oluşturulması hedeflenmiştir. Seküler bir toplum denemesinin yapıldığı modern dönemde insanlar mutlu edilememişlerdir. Postmodern döneme gelindiğinde manevi ve inanç yönü ihmal edilen insan bunun özlemiyle dine tekrar yönelme eğilimi göstermiştir. Batılı yönetimler, siyasetçiler ve küresel sermayeler bu yönelişin İslam'a olmaması için her türlü çareye başvurmuşlardır. İslamofobi'nin inşası da bu arayışın somut bir kanıtı olmuştur. Özellikle ABD'de gerçekleştirilen 11 Eylül olayları ve takip eden diğer birçok Batılı devletlerde görülen terörist saldırılarının failinin Müslümanlardan olması Batı'da İslamofobi'nin, inşasının payandası olmuştur. Küresel sermayelerin kapital iştahları ve kadim düşmanlıklar İslamofobi ile Müslüman ülkelere doğrudan müdahalenin kapısını aralamıştır. İslamofobi sayesinde hem Batı toplumlarında hem de birçok Doğu toplumunda bu müdahale meşru olarak kabul görmüştür. Bu çalışmada inşa edilen İslamofobi'nin nasıl bir pragmatik araca dönüştürüldüğü üzerinde durulmuştur. Batı'nın özellikle de ABD'nin iştahını kabartan Ortadoğu'nun enerji ve petrol kaynaklarını kontrol altına almasında İslamofobi'nin bir meşruyet aracı haline getirildiği irdelenmiştir. Geline nokta ise Batı ve ABD'nin hedeflerine büyük oranda ulaştığı görülmüştür. Fakat müdahale edilen toplumlarda yoksulluk, terör olayları, etnik ve mezhepsel bölünmeler, göçe zorlanan kitleler gibi çözümü yakın tarihte mümkün olmayan problemler bıraktığına vurgular yapılmıştır. Bu çalışmada, Batılıların neden böyle davrandığı ve bununla neyi hedefledikleri nitel bir yöntemle ele alınarak bir tahlil denemesi yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İslamofobi, Müslüman karşıtlığı, Geri kalmış doğu, Modern batı, Dine yönelme.

## Abstract

It can be said that Westerners have always seen Muslims and Islam as an obstacle to their own existence. They constantly see themselves as superior and try to belittle those who are not like them. The prejudice created by this point of view has prevented them from seeing Islamic civilization. Although many scientists and thinkers have tried to evaluate this accumulation by being influenced by Islamic thought, governments and people have always viewed the issue as such an opposition. This hatred increased even more when Muslims began to conquer the countries of Western (Christian) societies through conquests. The aim of the "Orientalism Research Centers", which was established with the support of the Vienna Church Council, was to make this struggle more systematic by recognizing the Easterners/Muslims instead of understanding them in all their aspects and through the weak sides they could find. Thus, Westerners wanted to place in the Muslim mind The notion they were superior in every field, that Muslims had always been reactionary and that they had to be corrected. In the modern era, the idea that religion is contrary to science and progress and is the source of all conflicts has prevailed in the West. For this reason, it is aimed to create a human and society free from religion and religious.. In the modern era, a secular society experiment was made, people could not be happy. When it comes to the post-modern period, people, whose spiritual and belief aspects were neglected, showed a tendency to turn to religion again with the longing for this. Western governments, politicians and global capitals have resorted to all kinds of remedies to prevent this tendency towards Islam. The construction of Islamophobia has been a concrete proof of this pursuit. The fact that the perpetrators of the September 11 events in the USA and the terrorist attacks in many other western states which is following them, consist of Muslims, has been the pillar of the construction of "Islamophobia" in the West. Capital appetites of global capitals and ancient hostilities have opened the door to direct intervention in Muslim countries with "Islamophobia". Thanks to Islamophobia, this intervention has been accepted as legitimate in both Western and many Eastern societies. In this study, it is focused on how the "Islamophobia" built into a pragmatic tool is transformed. It has

been emphasized that Islamophobia is a legitimate basis for the West to control the energy and oil resources of the Middle East, which has whetted the appetite of the USA. At this point, it has been seen that the West and the USA have achieved their goals to a large extent. However, it was emphasized that in the intervened societies, problems such as poverty, terrorist incidents, ethnic and sectarian divisions, and the masses being forced to migrate could not be solved in the recent past. In this study, an analysis has been made by dealing with a qualitative method, why Westerners behave like this and what they aim with it.

**Keywords:** Theology, Islamophobia, Anti-muslimism, The backward east, The modern west, Inclination towards religion.

## Giriş

Batı-Doğu rekabeti oldukça eski tarihlere tekabül eden bir maziye sahip olmakla birlikte halen varlığını ve güncelliğini sürdürmektedir. Bu tartışmalara neden olan birçok faktörden bahsetmek ve bu olayları birçok etkene dayandırmak mümkündür. Bunların içerisinde en başat rolün Doğuluların Batı'ya ilerleyerek coğrafyalarını genişletme mücadelesi olduğu söylenebilir.

Mücadele sahasında, Doğuluların özellikle askerî ve siyasî anlamda üstün gelmesiyle başarısız olan Batılı yönetimler, çok geniş bölgeleri bırakıp batıya çekilmek zorunda kalmışlardır. Askerî ve yönetsel başarısızlıklar ortaya çıkınca yöneticiler, siyasi hedeflerini gizleyip asıl sorunun inanç ile ilgili olduğunu söyleyerek kendi toplumlarını motive etmek istemişlerdir. Bu sayede karşı savunmalar için ordular toplayıp topyekûn mücadelelere girişmişlerdir.<sup>1</sup> Başarısızlıklarının devam etmesi bu konudaki söylemlerini radikalleştirerek meseleyi zamanla Hristiyan-Müslüman mücadelesine dönüştürmüştür.

Fetihler sonucu birçok bölgeyi Müslümanlara bırakmak zorunda kalan Hristiyan Batı toplumları bu mücadeleyi bir tür inanç karşıtlığına dönüştürmüşlerdir. Bir gün tekrar alacakları ümidiyle kendi kamuoyunu hep bu konuda canlı tutmak istemişlerdir. Uzun yıllar geçip her türlü yola başvurmalarına rağmen (Haçlı seferleri, Çanakkale savaşları vs.) gerçekleştirilemeyen hayaller yerini düşmanlık ve kindarlığa bırakmıştır.

Batı'nın bu tutumu, 11 Eylül 2001 olaylarıyla daha da ilerleyerek İslam korkusuna /İslamofobi'ye dönüşmüştür. İslamofobi'yi bahane göstererek gerçekleştirmek istedikleri amaçlarını meşrulaştırma gayreti içerisinde girmişlerdir.<sup>2</sup>

Özellikle Ortadoğu'da bulunan enerji kaynakları ve petrolün çoğunluğu Müslümanların elindedir. Batı toplumlarında üretilerek ve çok hızlı bir şekilde servis edilen "İslamofobi" bu kaynaklara sahip olmak isteyen küresel sermayelerin ve başta ABD olmak üzere tüm Batılı ülkelerin bir tür meşruiyet aracı haline getirilmiştir. Sadece Batı toplumlarını değil birçok Doğu toplumunu dahi ikna edebilecek bir seviyeye ulaştırılan "İslamofobi" sayesinde özellikle ABD'nin bu coğrafyaya müdahalesine meşruiyet tanınmıştır.

İslamofobi'nin nedenleri sürekli gündeme getirilerek müdahale edilen ülkelerde Doğu ve Batı kamuoyuna demokrasi ve düzen getirmek, terörün kaynaklarını kurutup toplumların düzenini

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Işın Demirkent, "Haçlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/525 vd.

<sup>2</sup> Bk. Hüsnü Ezber Bodur, "Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)", *İlahiyat Akademi Dergisi* 6 (2017), 72 vd.

sağlamak hedefleri anons edilmiştir. Fakat girilen ve müdahale edilen ülkelerde bu hedeflerden hiç birisi gerçekleşmediği gibi tam tersine girilen yerler kargaşa ve terör olaylarının her gün yaşandığı bölgeler haline dönüşmüştür. Bunlar bir taraftan gerçekleştirilirken bölgenin zengin petrol kaynakları bu devletlerin kontrol ettiği küresel sermayeler tarafından adeta işgal edilmişçesine kullanılmıştır.

Bu çalışmamızda, İslamofobinin nasıl Batı-Doğu çekişmesinin aracı haline getirildiği, bu vesileyle Batı toplumlarına verilmek istenen Müslüman (Doğulu) imajı, İslamofobi'nin nasıl pragmatik araca dönüştürüldüğü ve bunun getireceği menfi sonuçların neler olduğu konusunda nitel temelli bir araştırma ile tahlil denemesi yapılacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

İslamofobinin iki farklı kavramdan oluşturulduğunu görüyoruz. Bunlardan biri “İslam” diğeri ise “fobi/phobia” kavramlarıdır. Bu kavramlardan ilki şüphesiz Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gönderilmiş olan ilâhî dinlerin ortak adıdır.<sup>3</sup> Bugün de Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği son ilâhî dine verilen isimdir. İslam kelimesi Hz. Muhammed'den önceki dinleri içerisine almakla beraber, sadece Hz. Muhammed'e indirilen dine isim olarak kullanılmıştır. Bugün İslam denilince son din, Müslüman denilince de bu son dine inananlar kastedilmektedir. Diğer ilâhî dinler Hristiyanlık, Yahudilik gibi isimlerle anılmaktadır. İslam kavramı “silm/slm” kökünden türemiş olup “barış yapmak, Allah'a, hak ve doğru olana boyun eğmek, teslim olmak” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Fobi/Phobia kavramı ise Grekçe kökenli olup batı dillerine geçen bir kavramdır. “Panik ya da endişe hâlindeki korku” ya da “korkunun objesi”, toplumsal ve kültürel anlamda ise “aşırı ve çoğunlukla da sebepsiz yere korkmak” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>5</sup>

İslamofobi en genel anlamda, Batılılar tarafından “her hangi bir gerçekliğe dayanmayan, İslam'a ve Müslümanlara karşı duyulan korkma, kaçınma ve çekinme duygusu” olarak ifade edilmektedir.<sup>6</sup> İslamofobi kavramının ilk olarak 1997 yılında İngiltere'de hazırlanan bir raporda<sup>7</sup> kullanıldığı yönündeki söylemler ağırlık kazanmaktadır. Bu kavram Batı'da oluşturulduğu için içerdiği manaya bakmadan özellikle de 2001 yılında ABD'de meydana gelen ve 11 Eylül olayları olarak tarihe geçen saldırılardan sonra çok yaygın olarak kullanılmaya başlanmış son dönemlerde ise Batı'da çok kullanılır olmuştur.<sup>8</sup> Müslüman düşüncede, İslam ve Fobi kavramlarını birlikte zikretmek anlam olarak bir tezat oluşturmaktadır. Bu kavramların anlamlarına bakıldığında, barış ve doğruya boyun eğme anlamı ile korku ve kaçınma zıt anlamlar ihtiva etmektedir. Batı İslam ve Müslüman kavramına bu anlamları açısından bakmayıp hep öteki ve sahte din olarak bakmıştır.

<sup>3</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/19, 85.

<sup>4</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Ragıp el-İsfehani, *Kur'an Kavranları Sözlüğü-Müfredât* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2015), “slm”, 478.

<sup>5</sup> John Sinclair, *Collins English Dictionary*, ed. John Sinclair (London: Harper Collins Publishers, 1987), “phobia”, 1237.

<sup>6</sup> Bk. Merve Ar, *İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 28-29.

<sup>7</sup> Gordon Conway, *Islamophobia: A Challenge For Us All*, Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia (London: The Runnymede Trust, 1997).

<sup>8</sup> Mustafa Alıcı, “Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 410.

Batı'nın bu tutumu dikkate alındığında bu zıt anlamlı kelimelerin birlikte anılması sorun olarak görülmemiştir.

Batılılar veya Batı dünyası kavramıyla Avrupa ve Kuzey Amerika'daki komünist olmayan ülkeler kastedilmektedir. Doğulular kavramı ise Hint alt kıtası, Uzak Doğu, Ortadoğu, Asya, Orta Asya ve Yakın Doğu toplumları için kullanılmaktadır. Bazen bu anlamların daraltılarak da kullanıldığı olmuştur.<sup>9</sup> Batı-Doğu çekişmesi daha ziyade din merkezli seyir izlediğinden dolayı zaman zaman Batılı ile Hristiyanlar, Doğulu ile de Müslümanların kastedildiği de olmuştur.

Biz bu çalışmamızda Doğulular kavramını genellikle Müslümanlar manasında Batılılar kavramını ise Avrupa ve ABD için kullanmaktayız.

## 2. İslam Karşıtlığından İslamofobiye Tarihi Süreç

Batı'nın tarihine baktığımızda İslam'a ve Müslümanlara karşı ötekileştirme ve karşıtlık tavırlarının olduğunu görüyoruz. İslamofobi sonradan inşa edilmiş bir kavram olmakla birlikte İslam ve Müslüman karşıtlığının ve korkusunun Batı toplumlarında çok daha eskilere tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Hz. Muhammed (s.a.v.) döneminde Kur'an'ın da ifadesiyle Yahudi ve Hristiyanlara ehl-i kitap olarak hitap edilmiştir. Bu dönemde kendilerine asla düşman bir tavır izlenmeyip belli bir siyaset yürütülmüştür. Zaman içerisinde Yahudilerle bazı siyasi çekişmeler sonucu husumete varan bir durum gelişirken Hristiyanlarla olan ilk ilişkiler, teolojik tartışmalar bağlamında ilerlemiştir. Özellikle Hz. Muhammed'in Hristiyan devlet adamlarına yazdığı mektuplarda Hz. İsa ve İlah anlayışlarının yanlışlığına vurgu yapılarak İslam'a davetler yapılmıştır.<sup>10</sup> Hz. Peygamberin vefatından kısa bir süre sonra Irak, Suriye ve Mısır'ın fethiyle Müslüman-Hristiyan ilişkileri daha da artmıştır. İlerleyen süreçte karşılıklı olarak birbirlerini anlamaya dayalı teolojik tartışmaların yerini reddiyelerin almaya başladığı görülecektir. Müslümanlar ve Hristiyanlar birbirlerine karşı daha sert ve dışlamacı iddialar yöneltmişlerdir. Müslümanlar bozulan Hristiyanlığın aslının İslam oluşunu öne çıkarırken Hristiyanlarda İslam'ın Hristiyanlıktan oluşturulduğu ve sahte bir din olduğu gibi iddialarda bulunmuşlardır.<sup>11</sup>

Başlangıçta teolojik eleştiriler olarak başlayan ve birbirini anlama amacına matuf Hristiyan-Müslüman tartışmaları sonraki dönemlerde gittikçe sertleşerek bir karşıtlığa hatta zaman zaman düşmanlığa da dönüştürülmüştür. Bu dönüşümde teolojik tartışmalar çok önemli olmakla beraber siyasi olayların ve anlaşmazlıklar sonucu ortaya çıkan fetihlerin de büyük rolü olmuştur. Emevîler döneminde İspanya'nın fethi daha sonra Selçuklu ve Osmanlı'nın Anadolu'dan Avrupa'ya doğru yaptıkları fetihler bu düşmanlığın artmasında etkili olmuştur. Ortaçağ Hristiyan toplumları bu fetihlerle düştükleri yenilgiye karşı Hristiyan olmayan toplumları ötekileştirme gayreti gütmüştür. Bir yandan kendi içerisindeki Yahudiler gibi diğer inanç gruplarını dışlarken diğer yandan da kendileri için bir tehdit olarak gördükleri ve "kâfirler ve sapkınlar" olarak nitelendirdikleri Müslümanları hedef almışlardır. Haçlı seferlerinin düzenlenmesinde çok

<sup>9</sup> Farklı kullanımlar için bk. Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası - Doğulular ile Batılılar nasıl -ve neden- Birbirinden Farklı Düşünürler?*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Varlık Yayınları, 2017), 16 vd.

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bk. İbrahim Kaplan, *İsâm'a Göre Hristiyanlık* (İstanbul: IQ Yayıncılık, 2008), 116-122.

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Kaplan, "Hristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 132-134.



kozmpolit ve hiyerarşik bir yapıya sahip olan Hristiyan toplumlar -köylüler, soylular, din adamları, yöneticiler vs.- kendilerini ve inançlarını hedef aldıklarını iddia ettikleri Müslümanlara karşı bir araya gelerek haçlı seferlerini oluşturabilmişlerdir. Nitekim 1095 tarihinde I. Haçlı Seferi'ni organize eden Papa II. Urbanus, Hristiyan toplumlara; "Müslümanlar şeytanın uşaklarıdır. Bu nedenle Müslümanlarla savaşmak Tanrının dostları ile düşmanları arasındaki bir savaştır." mesajını vererek asker toplayabilmiştir.<sup>12</sup>

Batı toplumlarının bu tavırlarını sadece İslam'a ve Müslümanlara yöneltmediklerini Yahudilere karşı da benzer bir tavır takındıklarını (antisemitizm) görüyoruz. Hristiyan Batı'nın diğer dinlere karşı bu tutumlarının yanında kendi içlerinde farklı düşünen mezhep ve oluşumlara da benzer tavırlar takındığı bilinen hususlardandır. Aydınlanma ve Fransız İhtilali sonrası bu karşıt tutumlar biraz azalsa da İslam'a ve Müslümanlara karşı devam etmiştir. Önceleri karşıtlık olarak sürdürülen tutumlar 11 Eylül olaylarından sonra bir tür korkuya dönüştürülerek, İslamofobi kavramı yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Geline nokta Batı'nın kurguladığı bu kavram/İslamofobi, sadece Batı'da değil Komünist Çin'de, Tayland'da, Yahudi olan İsrail'de, Budist olan Hindistan'da birçok Katolik ve Ortodoks ülkede farklı boyutlarda da olsa kullanılmıştır. Nedenleri farklı olsa da birleştikleri nokta İslam ve Müslüman düşmanlığı ve korkusu olarak tezahür etmektedir.<sup>13</sup>

Hristiyan dünyanın İslam'a ve Müslümanlara karşı bu tutumlarının temelinde kendi kurmuş oldukları düzenin muhafazası yatmaktadır. Bu durum, geçmişten günümüze böyle devam etmektedir. Müslüman karşıtlığı tarihte daha ziyade inanç temelli olarak gündeme getirilmiştir. Sahip oldukları dinin yerine sapkınlık olduğunu iddia ettikleri İslam'ın gelmesi korkusu belirleyici olmuştur. Günümüzde ise daha ziyade Müslüman kimliğine yüklenen anlam üzerinden gidilmiştir.

Batılılar diğer toplumlar üzerinde koloniler ve sömürgeler kurarak onları ikinci sınıf insan muamelesine tabi tutmuşlardır. 15. yüzyıldan itibaren Batı'da egemen olan sömürgeci politika tüm dünyayı etkilemiştir. Avrupalılar, bu sömürge yarışı sonucu Asya, Afrika ve Amerika kıtalarında koloniler kurup sahip oldukları coğrafyanın her türlü zenginliğini kendi uluslarının refahı için insafsızca kullanmışlardır.<sup>14</sup> Sömürüsüne aldıkları toplumları Batılı toplumların hizmetkârları şeklinde görmüşlerdir. Bu ülkelerin tüm zenginliklerini -bölge insanını adeta karın tokluğuna çalıştırarak- kendi toplumlarının refahı için kullanmışlardır. Kendilerinin ileri ve medeni olduğu diğer toplumların ise ıslah edilmesi gereken, geri kalmış ve vahşi topluluklar olduğu algısını oluşturmuşlardır.<sup>15</sup>

14. yüzyılın başlarında Viyana Kilise Konseyi tarafından doğu dillerinin ve kültürlerinin anlaşılması için üniversitelerde "Oryantalizm" veya "Şarkiyatçılık" adı altında araştırma merkezleri kurulmuştur. Fakat bu merkezlerin verilerinin raporlaştırılarak yayınlanması 18. ve

<sup>12</sup> Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 1/84.

<sup>13</sup> İsmail Safi, "İslamofobinin Tarihsel Kökenleri ve Nedenleri Üzerine Düşünceler", *Turkish Studies* 14/2 (2019), 737.

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bk. Tuğça Poyraz - Gülay Arıkan, "Avrupa-Türkiye İlişkileri ve Dönemsel Olarak Değişen 'Öteki' Tanımları", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2003), 66 vd.

<sup>15</sup> Anne Sofie Roald, *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts* (Brill Academic Pub., 2004), 57.

19. yüzyıllarda olmuştur.<sup>16</sup> Özellikle bu çalışmalar vasıtasıyla Batı toplumlarında önceden beri var olan Batı ve Doğu veya Batı ve diğerleri ayrımının daha da sistematik hale getirildiğini görüyoruz. İslam ülkelerine gönderilen müsteşrikler aynı zamanda misyonerlik faaliyetlerini de yürütmüşlerdir.<sup>17</sup> Uzun tecrübeler sonunda hazırladıkları raporları temsil ettikleri birimlere verirken diğer taraftan da bazı eserler kaleme alarak temel hedeflerine hizmet etmişlerdir. Müsteşriklerin eserleri İslam ülkelerinde yaygınlaştırılarak halk ve entelektüel çevreye ulaşımak istenmiştir. Geleneği küçümseyen ve sürekli eleştiren hatta tahkir eden bir anlayışı yerleştirmeye çalışmışlardır.<sup>18</sup> Böylece Batılılar kendilerinin her alanda üstün olduğunu Müslümanların ise eskiden beri gerici olduğunu ve düzeltilmesi gerekenler olduğunu Müslüman zihnine de yerleştirmek istemişlerdir.

Bu uzun çabanın sonunda ikinci sınıf toplum olarak görülen Doğu'nun değerleri, Rasyonel Batı değerleri karşısında tutarsız olarak görülüyordu. Batı'nın olumlu olan tüm değerlerine karşı Doğu değerleri tamamen mahrumiyet ve olumsuzluklarla ifade ediliyordu.<sup>19</sup> Doğu'ya müdahale edilerek bu olumsuz yapının, Batı değerleri paralelinde yapılanması gerektiği vurgulanıyordu. Bu çabaların altında yatan asıl neden şüphesiz Doğu'nun olumsuzlukları değildir. Asıl hedef Doğu'nun sahip olduğu zengin petrol ve enerji kaynaklarını kontrol altına almaktır. Oluşturulan bu algının sonucunda 20. ve 21 yüzyıllarda Batı'nın Doğu'ya doğrudan müdahalelerinin olduğunu görüyoruz.

Batı'nın sürekli gündemde tutmak istediği Doğu toplumlarının tamamen geri kalmışlıklarıyla ilgili olan Batımerkezci/Avrupamerkezci, düşüncesine katılmayan Batılı düşünürler de olmuştur. Bunlardan biri John M. Hobson'dır. Hobson 500-1800 yılları arasında Doğu'nun Batı'dan çok daha gelişmiş olduğunu ve Modern Batı Medeniyetinin oluşumunda Doğu'nun çok önemli bir yere sahip olduğunu ifade eder. "Batı medeniyeti Doğu'nun birikimleri üzerine inşa edilmiştir" der. Antik Mısır'a bakmadan Antik Yunan'ın anlaşılamayacağını ifade eder. Bu düşünürü göre önce Doğulular bir ekonomi ve düşünce ağı geliştirmişlerdir. Doğu'nun oluşturduğu düşünce, bilim, kurumlar, teknolojiler ve değerler "Oryantal Küreselleşme" sayesinde Batı'ya aktarılarak Batı medeniyetinin temelini oluşturmuştur.<sup>20</sup> Bu ve benzer yaklaşımlar dillendirilse de Batılılar tarafından pek itibar edilmemiş ve dikkate alınmamıştır. Batı, Doğu'ya karşı olan olumsuz tutumunu her zaman sürdürmüştür.

<sup>16</sup> Bryan S. Turner, *Oryantalizm Post-Modernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 67 vd.

<sup>17</sup> Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Edward William Said, *Şarkiyatçılık (Batının Şark Anlayışları)*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 88-89; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Bedwell, William", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1992), 5/338.

<sup>18</sup> Örnek için bk. Mahmud Hamdi Zakzük, *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*, çev. Abdulaziz Hatip (İzmir: Yeni Akademi Yayınlar, 2006), 88.

<sup>19</sup> Geniş bilgi için bk. Mehmet Yüksel, "İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki", *İslamofobi Kolektif bir Korkunun Anatomisi Sempozyum Tebliğleri*, ed. Osman Alacahan - Betül Duman (Ankara: AnkaMat, 2012), 106.

<sup>20</sup> John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 18.

### 3. Modernizm, Postmodernizm ve Batı

17. ve 18. Yüzyılda, kilisenin uygulamaları ve din adamlarının dayatmaları ciddi bir engel olmakla beraber Batı toplumları bazı buluş ve keşiflerle ilerlemeler kaydetmiştir. Adeta bilimin cezalandırılır bir hale geldiği Batı toplumları patlama noktasına gelmiştir. Piskopos ve keşişlerin bu dayatmacı ve bilime engel olan bağınazlıkları nedeniyle, toplumlar üzerindeki etkinlikleri giderek azalmaya başlamıştır. Dinî baskılara maruz kalan Batı toplumlarında bilime ve bilim adamlarına olan teveccüh her geçen gün artmaya başlamıştır.<sup>21</sup> Rönesans'la başlayan ve özellikle 18. Yüzyıl aydınlanması ile şekillenen yeni bir toplum tipi oluşturulmuştur. 20. yüzyılda ise oldukça hız kazanan modernleşme sürecinde Batı toplumlarında pozitivist, kapitalist ve seküler bir aydınlanmacı anlayış hâkim olmuştur. Bunun sonucunda dinin gerileyeceği ve dinî olan şeylerin değer kaybedeceği düşünülmüştür.<sup>22</sup> Modern dönem olarak nitelendirilen bu süreçte modernizm yaygın olarak çağdaşlık anlamında kullanılmıştır.<sup>23</sup>

Modernizm'in oluşumunda ve sürecin devamında; fikrî olarak Aydınlanma Çağı, politik olarak Fransız Devrimi ve ekonomik olarak da Bilimsel Devrim ışığında gerçekleşen Sanayi Devrimi belirleyici olmuştur.<sup>24</sup> Bu sürecin oluşturduğu modern dönemde, Batı toplumları kendilerini modern toplumlar olarak tanımlarken kendi dışındakileri gelişmemiş topluluklar olarak görmüşlerdir. Doğulular da Batılıları modern toplumlar olarak nitelendirmişler hatta batılılaşma kavramını da modern toplum anlamında kullanmışlardır. Modernizmi; yaşam tarzlarının farklılaşması, kişilerin bireyselleşmesi, dinî değerlere olan inanç ve bağlılığın zayıflaması, kentleşmenin üst düzeye çıkması, hayatın her alanına bilimselliğin ve teknolojinin girmesi, kapitalist anlayışın ekonomik hayat üzerindeki bitmek tükenmek bilmeyen pragmatik baskısı olarak tanımlamak mümkündür. Böylece modernizm Batı toplumlarının hayat alanlarının tamamında hâkim bir konuma gelmiştir. Bunun sonucu olarak modernizm, hâkim olduğu Batı toplumlarında yeni bir dünya oluşturarak gelenek, örf ve adet, dinî inançlar gibi geleneksel toplumların tüm özelliklerinden arındırılmış yeni bir sosyal düzen inşa etmiştir.<sup>25</sup>

Bu dönemde insana adeta bir sermaye ve üretim yapan bir aygıt olarak bakılmış, insan kutsal olan ve dinî olan her şeyden uzaklaştırılmak istenmiştir. Sadece üreten insanın itibar gördüğü, maddi gücü tükenen ve üretemeyen insanın ise ekonomik yük olarak görüldüğü bir süreç yaşanmıştır. Doğu toplumları ise bu Batılı modern topluma ayak uyduramayan geri kalmış toplumlar olarak nitelendirilmiştir.

Batı bu süreçte teknoloji ve sanayileşme alanında kayda değer ilerleme sağlamıştır. Üretim ve makineleşme oldukça artmıştır. Demokratik uygulamalar toplumda hâkim konuma gelmiştir. Aynı süreçte din ve dindarlık konusunda pek bir gelişme olmadığı gibi sekülerleşme ön plana

<sup>21</sup> Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Gümüşoğlu, *Türk Modernizmi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 25-36.

<sup>22</sup> Detaylı bilgi için bk. Peter L. Berger, *Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine*, çev. Ali Köse (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002), 75-93; M. Ali Kirman, "Modernleşme Süreci ve Din (Sekülerleşme Perspektifinden Sosyolojik Bir Analiz)" (2009), 112.

<sup>23</sup> Modern kavramı ile ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Demirhan, *Modernlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 17 vd.

<sup>24</sup> Gamze Aslan, "Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2011), 13.

<sup>25</sup> Harun Kırılmaz - Fatma Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", *İnsan&İnsan* 3/8 (2016), 34.

çıkıştır. İnsanın psikolojik ve manevi yönlerinin ihmal edildiği ve görmezlikten geldiği, tüm düşünce ve duyguların aklî çerçevede sınırlandırıldığı bir süreç yaşanmıştır.<sup>26</sup> Bu sürecin sonucu olarak akıl temelli bakış, insanı özgürleştirmeyip aksine özgürlüğünü, birçok psikolojik ve manevî yönünü kısıtladığı gerçeğini doğurmuştur.

Batı'nın modern dönemdeki bu durumu Müslüman ülkeler tarafından da izlenmiştir. Bu süreçte birçok İslam ülkesinden farklı amaçlarla Batı'ya gidenler olmuştur. Batı'nın bu gelişmişliği karşısında gözleri kamaşan pek çok Müslüman yegâne hakikatin Batı değerleri olduğu gibi bir düşünceye kapılmıştır. Osmanlı'nın son dönemleri ve Cumhuriyet döneminde de bu düşünceyi savunan birçok kişi olmuştur. Bu görüşte olanların, geri kalmışlığın ancak batılılaşmayla çözülebileceği tezini savundukları bilinmektedir.<sup>27</sup>

Adeta makineleştirilerek manevi ihtiyaçları giderilemeyen Batı toplumu modernleşmenin getirdiği bu durumu postmodern dönemle birlikte giderme ihtiyacı duymuştur. Modern dönemdeki sanayileşme ve üretim çokluğu insanların tüketim alışkanlıklarını değiştirmiş ve postmodern dönemde birçok alanda tüketiciliği artırmıştır.<sup>28</sup> Kapitalist sermayelerin desteğiyle insanların ihtiyaçları her alanda artırılmış ve her alanda önemli bir tüketim toplumu oluşturulmuştur.

Modern dönemde ihmal edilen en önemli hususlardan biri de şüphesiz insanların dine olan ihtiyaçlarıdır. Moderniteyle beraber dinin ihtiyaç olmaktan çıkarılma çabası yoğun olarak işlenmiştir. Fakat Batı'nın postmodern toplumunda, modern dönemde ihmal edilen dine ve dinî olana ihtiyaç yeniden filizlenmiştir. Böylece Batı toplumlarında modernite çatısı altında, alışkanlık haline getirilen bilimsellik ve aklî tutarlılık esaslarıyla birlikte dine yönelme de başlamıştır. Postmodern toplumda gerçekleşen bu değişim süreciyle birlikte ilk olarak, Batı'da hâkim din konumunda bulunan Hristiyanlık dinine yönelik gerçekleşmiştir. Fakat Hristiyanlığın ve özellikle kilisenin din olarak dikte ettiği öğretiler Batılı insanları tatmin etmemiştir. İletişim araçlarının daha da yaygın hale gelmesiyle birlikte Batı'daki diğer dinlere de yönelmeler olmuştur.

Postmodern dönemde Batı'da ortaya çıkan bu dinî eğilimlerde İslam da önemli bir alternatif olarak ortadaydı. Nitekim İslam'a yönelmeler olmuş, bazı Batılı insanlar Müslüman olmuşlardır.<sup>29</sup> Batı-Doğu ayrımında Doğu'yu ifade eden en önemli toplum Müslümanlardı. Doğu'yu ve de Müslümanları hep küçük, gelişmemiş, gerici, bağınaz ve vahşi gören Batı, İslam'a olan bu yönelişten rahatsız olmuştur. Özellikle küresel çapta ticaret yapan kapitalist sermayeler kendi çıkarlarını temel alarak İslam karşıtlığını alevlendirmişlerdir. Sınırsız ve ölçsüz tüketime engel olarak gördükleri İslam'a karşıtlık teşkil eden oluşumları desteklemişlerdir.

<sup>26</sup> Bk. Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör (İstanbul: Ötügen Yayınları, 1994), 15; Franklin Le Van Baumer, "Batı Düşüncesinin Anaakımları", *Batiya Yön Veren Metinler*, ed. Alev Alatlı (İstanbul: Alfa yayınları, 2014), 2/838.

<sup>27</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kemaleddin Taş - Betül Göksüçukur, "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din", *Dini Araştırmalar* 22/56 (Aralık 2019), 475 vd.

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bk. Kırılmaz - Ayparçası, "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları", 32-58.

<sup>29</sup> Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Mustafa Ablak, *İslam'a Kavuşanlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 10-180.

#### 4. Makāsıdü's-Şerîa ve Kapitalist Küresel Sermayeler

Küresel sermayeler tüketim alışkanlıklarının toplumsal düzeyde artırılmasını esas alırlar. Bu alışkanlıklar üzerinden ticarî geleceklerini planlarlar. Bunu sağlayabilecek her yolu mubah olarak görürler. Küresel sermayeler için tüketici konumuna getirilen toplumun neye inandığı çok önemsenmez. Fakat kendi düzenlerini sorgulayacak veya engelleyecek olan her şeye de karşı çıkarlar. İslam'da makāsıdü's-Şerîa olarak bilinen bir kısım temel ilkeler vardır. İşte bunlar, Küresel sermayelerin usul ve yöntemlerine tamamen zıt olan ilkelerdir. Makāsıdü's-Şerîa'nın hâkim olduğu toplumların oluşmasını istemezler.

Makāsıdü's-Şerîa ile nelerin kastedildiği konusu, İslam âlimleri tarafından birçok tasnife tabi tutularak açıklanmıştır.<sup>30</sup> Bu tasniflerden “zarûriyyât” olarak belirlenen hususlar dinin en önemli ve sürekli korunması gereken hususları olarak karşımıza çıkıyor. Bunlara “zarûriyyât-ı hamse” de denilir ki toplumun varlığı için en hayatî maslahatlarıdır. İslam'a göre bu zarrûriyyât kapsamındaki makāsıdın yok olması ve uygulanmaması dünyada kargaşa ve fesadın hâkim olmasına ahirette ise ebedî mahrumiyete sebep olarak kabul edilmiştir. Bunlar “dinin korunması, canın korunması, neslin korunması, aklın korunması ve malın korunması” olarak özetlenmektedir.<sup>31</sup> Bu temel ilkeler doğrultusunda şunları söylemek mümkündür: Allah insanlara din olarak gönderdiği tüm emir ve nehiylere gönülden inanmayı, emirler ve nehiyeler bağlamında hayatını idame etmeyi emretmiş aksini ise yasaklamıştır. Hayatı ve canı korumayı çok önemsemiş insanı yaşatmayı öncelmiştir. Nefsi müdafaayı meşru görmüştür. Akli muhafaza konusunda akli gideren ve sarhoşluk veren şeyleri yasaklamıştır. Kur'an âyetlerinde “tefekür”, “taakkul” “tezekkür” gibi birçok kavrama yer verilerek aklın kullanımı teşvik edilmiştir. İnsan neslinin karışmasına veya neslin tükenmesine karşı çıkmıştır. Evliliği esas alarak zina, livata ve eş cinsellik gibi birçok sapkınlığı yasaklamıştır. Malın helal yollardan kazanılmasını ve helal yollardan harcanmasını esas almış, meşru olmayan yoldan kazanmayı da meşru olmayan yerlere harcamayı da yasaklamıştır.<sup>32</sup>

Modern dönemden postmodern döneme geçen Batı toplumlarında, Modern dönemin kapitalist sermayeleri tarafından dayatılan ve israf noktasına varan tüketim alışkanlıkları oluşmuştur. Bu alışkanlıkların birçoğunun, Müslüman toplumlarında uyulması zorunlu olan makāsıdü's-Şerîa ile uyuşmadığı görülmektedir. Bir tarafta “Malını nereden kazandın?” ve “Nereye harcıyorsun?” diye sorup, meşru olmayan malları ve harcamaları haram olarak nitelendiren bir İslam anlayışı; diğer tarafta kazanmak ve servet biriktirmeyi yegâne gaye edinen, bu hususta her şeyi mübah gören kapitalist anlayış vardır. Bu iki anlayışı birbiriyle örtüştürmek imkânsızdır. Ekonomik sıkıntı içerisinde bulunan bir kimsenin bu durumunu fırsat olarak değerlendiren, o kimsenin elindekini ne kadar az sermaye ile alabilirse almayı veya daha da üzerine giderek işini batırmayı başarı olarak

<sup>30</sup> Makāsıdü's-Şerîa hakkında geniş bilgi ve yapılan tasnifler için bk. Mustafa Türkan, “Makāsıdü's-Şerîa ile ilgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 440 vd.

<sup>31</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-Şerîa*, thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen el-Selmân (Beyrut: Dâru ibn Affân, 1997), 2/20; Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Şifâü'l-galîl fi beyâni's-Şebei ve'l-muhîl ve mesâlikî't-tâ'il* (Bağdat: Matba'atu'l-irşâd, 1971), 160.

<sup>32</sup> Türkan, “Makāsıdü's-Şerîa ile ilgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu”, 441.

gören kapitalizmle; “Komşusu açken tok yatan bizden değildir”<sup>33</sup> diyen, darda kalıp ekonomik sıkışıklık içerisinde bulunan kimselere borç vermeyi “karz-ı hasen” olarak nitelendiren ve teşvik eden bir İslam anlayışı elbette bağdaştırılmaz. Alnının teri kurumadan hak ettiği ücretin çalışana verilmesini tavsiye eden ve “Aldatan bizden değildir” diyen İslam ile ucuza işçi çalıştırmayı ekonomik avantaj sayan, ödemeleri mümkün olan en son vadeye kadar uzatmayı kazanç olarak gören kapitalist sermayeler tabii ki uzlaşamaz. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Meselelere makâsîdû’ş-şerîa bağlamında yaklaşacak olursak. “Dinin korunması, canın korunması, neslin korunması, aklın korunması ve malın korunması” İslam’ın zaruriyyât olarak gördüğü hususlardır. İslam, bunların korunmasını temel alırken, küresel sermayeler aklı manipüle eden ve insan sağlığına doğrudan olumsuz etki eden sarhoşluk verici içeceklerin veya sigaranın reklamını yapmayı ve daha çok insana ulaştırılmasını bir tür pazarlama ve para kazanma aracı olarak görebilmektedir. Küresel sermayeler İslam’ın temel ilke olarak benimsediği bu ilkelerin toplumlarda yayılmasını sermaye politikalarına bir tür engel olarak görürler. İşte İslamofobiye destekleyerek İslam’ın temel ilkelerinin dolayısıyla da İslam’ın hâkimiyetine mani olmaktadır.

Postmodern süreçte tüm dünyada özellikle de batı toplumlarında, Modernizmin hedeflediği seküler toplum yerine dine ve kutsala yönelen bir toplumun olduğu görülmektedir.<sup>34</sup> Batı toplumları, kendilerini hep üstün gören ve Doğulu olarak Müslümanları gelişmemiş, işgalci, vahşi ve barbarlar olarak gören kadim anlayışlarının<sup>35</sup> etkisiyle bu yönelişin İslam'a olmasını pek arzu etmemektedirler. Bu yönelişin İslam'a olmasını kapitalist sermayeler de istememektedirler. Zira İslam, kapitalist sermayelerin birçok kazanım ve fırsat olarak gördüğü hususları gayr-ı meşru görmektedir. Böyle bir dinin hâkim konumda olması bu sermayelerin de sorgulanmasını gündeme getirebilir.

Hristiyanlık ve Yahudilik gibi ilâhî kökenli dinlerden tatmin olmayan batı toplumlarının İslam'a yönelmemesi, kapitalizmin dayatmaları ve varlığını sürdürmesi açısından önemlidir. Temel gerekçe bu olmakla birlikte en büyük araç olarak tarihteki Müslüman düşmanlığını bir tür korku haline getirerek yeniden servis etmektedirler. Küresel sermayelerin yeni servis ettikleri bu şey “İslamofobi” olarak zuhur etmiştir. Ashında imal edilerek servise konulan İslamofobi'nin, Batı toplumlarında kabul görmesi, özellikle genç nesillerin İslam'a ve Müslümanlara tamamen biçimlendirilmiş bir ön yargıyla bakmalarına neden olmuştur. Avrupa'daki aşırı sağcı ve popülist partilerin Müslüman düşmanlığını bir siyaset aracı haline getirerek sürekli gündemde tutması<sup>36</sup> ve bu tür haberlerin ülkeler basınında sık yer alması İslamofobi'nin yayılmasında bir tür hızlandırıcı olmuştur.

Batı'daki İslam'a ve kutsala olan yönelim bir taraftan İslamofobi ile engellenmeye çalışılırken diğer taraftan toplum sihir ve büyü içerikli yapımlarla şekillendirilmeye çalışılmıştır. Bazı sermayelerin aynı zamanda para kazanma aracı haline getirdiği “Harry Potter”, “Yüzüklerin

<sup>33</sup> Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *Kitâbü'l-İman* (Dımaşk, ts), 33.

<sup>34</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Peter L. Berger, *Sekülerizmin Gerilemesi (Sekülerizm Sorgulanıyor)*, çev. Ali Köse (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002), 13.

<sup>35</sup> Geniş bilgi için bk. Nancy Bisaha, *Doğu ile Batı'nın Yarattığı*, çev. Melek Dosay Gökdoğan (İstanbul: Dost Kitabevi, 2012), 14.

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bk. Murat Aktaş, “AB Ülkelerinde İslamofobi ve Terörizm”, *Ombudsman Akademik* 4/7 (2017), 128.

Efendisi" gibi kitap ve sinemaya uyarlanan filmlerle meşgul edilmiştir. Küresel sermayeler, tanıtım ve reklam sektörünün destekleriyle Batı'nın özellikle genç nesilleri geçeden kuyruklara sokularak ilk çıkan yayınlara ulaşma noktasındaki çılgınlıklarını tüm dünyaya servis etmişlerdir. Bunların aynı tarihlerde olması bir tesadüf olmasa gerektir.

Batı'da bu yönlendirmeler yapılırken eş zamanlı olarak İslamofobi'nin yaygınlaşması ve Batı toplumlarının zihnine kazınabilmesi için Müslüman coğrafyada birçok oluşum desteklenerek terör eylemleri yaptırılmıştır. İslam coğrafyasında şiddet ve terör eğilimlerinin tarihi kökenleri incelenerek Müslüman kültürden neşet eden birçok nokta bulunabilir. Hatta bazı naslar aşırı bir yorumla bu tür oluşumların savunusu olarak da kullanılabilir. Meselenin bu yönlerine girmeyeceğiz fakat bu hususlar ayrı bir çalışmada ele alınıp incelenebilir. Tarihi kökenleri bakımından nedenleri ne olursa olsun İslam düşüncesinde bulunan bu tür eğilimler kullanılarak, Batı'nın ve özeldede ABD'nin müdahaleleri ve bu tür grupları açıktan ve kapalı olarak desteklemeleri<sup>37</sup> Müslümanlara yapılan bazı farklı uygulamalar, İslam dünyasındaki şiddeti alevlendirmiştir. Mesela, Filistin halkına karşı Yahudilerin yaptıklarının Batı tarafından hep meşru olarak görülmesi, SCCB'nin Müslüman ülkeleri işgal girişimleri ve Afganistan direnişi gibi uygulamalar da bu tür oluşumların önünü açan önemli gerilimler olmuştur. El-Kaide'nin kuruluşunda Afgan cihadının olduğu bilinen bir husustur. Afgan mücadelesinin başarıyla sonuçlandırılması el-Kaide'yi farklı yapılanmalara sevk etmiştir. El-Kaide'nin hedeflerinin Usame b. Ladin önderliğinde küreselleştirilmesi özellikle ABD'ye yönelmesi<sup>38</sup> ile başlayan küresel eylemler el-Kaide örgütünü başka bir konuma taşımıştır.

El-Kaide'nin önemli yöneticilerinden olan Eymen el-Zevahirî ve Usame b. Ladin'in hazırladığı eylem planına göre Arap rejimlerinin arkasında yer alan güç ABD dir. Şayet ABD'ye darbe vurulur ve Arap coğrafyasındaki nüfuzu azaltılırsa; Ortadoğu'dan çekilmek zorunda bırakılabilir. ABD'nin çekilmesiyle de bu rejimler el-Kaide'nin kontrolüne girecekti. Aynen Afganistan tecrübesinde olduğu gibi.<sup>39</sup> Fakat olaylar hiç de eylem planına uymadı.

Örgütün ABD ve Batı ülkelerinde gerçekleştirdiği 11 Eylül ve diğer eylemlerle bu amaç ve hedefe ulaşmak şöyle dursun tam tersi siyasi sonuçlar ortaya çıktı. İslam için mücadele ettiğini söyleyen örgüt yaptığı eylemlerle İslam karşıtlığını hatta İslamofobiyi körüklemiştir. Tüm Müslüman devletler ABD'nin fiilî müdahale alanı haline getirilmiştir. ABD'nin doğrudan müdahaleleri hem Batı hem de Doğu toplumlarında meşru olarak karşılanmıştır. Zaten ABD bu ülkelerde bulunan petrol ve enerji kaynaklarını kontrol edebilmek ve diğer egemen güçlerden avantajlı konuma gelmek için müdahale fırsatları kolluyordu. Bu durum ABD'nin bölgeye girişinin önünü muhalefetsiz olarak açmıştır.

<sup>37</sup> El-Kaide'nin zamanında farklı saiklerle ABD tarafından desteklendiği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Mesut Önder, "El Kaide -Küresel Terörün Anatomisi", *TUIC Akademi* (2021).

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Selim Öztürk, "Küresel Terör Örgütü el-Kaide'nin Gelişimi ve Ön Plana Çıkan Liderleri Bağlamında 'Cihad' Anlayışının Geçirdiği Değişimler", *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2019), 177.

<sup>39</sup> Bk. Öztürk, "Küresel Terör Örgütü el-Kaide'nin Gelişimi ve Ön Plana Çıkan Liderleri Bağlamında 'Cihad' Anlayışının Geçirdiği Değişimler", 184.

El-Kaide'nin Batılı ülkelerde binlerce kişinin ölümüne neden olan terör eylemleri gerçekleştirdiği bilinen bir gerçektir. O dönemde DAİŞ terör örgütü sözde İslam Devleti kurup İslam Halifesi tayin etmiştir. Bu örgütün, tüm insanların nefretle karşılayacağı idam görüntülerini kayıt altına alıp Batı basınına servis ettiği bir gerçektir. Batılı gazetecilerin de olduğu birçok kişiye turuncu kıyafetler giydirecek kameralar karşısında kesme görüntüleri ABD ve tüm Batı yayın kuruluşlarında haftalarca yayınlanmıştır. Batı'nın eskiden beri var olan İslam ve Müslüman karşıtlığı bu eylemler dolayısıyla daha etkin hale gelmiştir. Bunların bir sonucu olarak Batı, Müslümanları ve İslam'ı, terör, kan, vahşet gibi hiç de hak etmediği kavramlarla özdeş hale getirmiştir. İslamofobi, Müslümanlar hariç bütün mihrakların işine gelmiştir. Özellikle ABD'deki muhafazakârlar olarak bilinen "neo-con" grubunun İslam'a karşı geliştirdiği politik amaçlarını gerçekleştirmelerinin önünü açmıştır. Sağcı ve milliyetçi partilerin oy toplama vesilesi olarak görülmüştür. Ayrıca Batı kapitalizmini temsil eden küresel sermayeler de bunu bir tür fırsata çevirerek Müslümanları kapitalist ekonomik sisteme entegre etmenin bir aracı olarak görmüşlerdir.<sup>40</sup>

Bu eylemlerle, dünya petrol rezervlerinin çok önemli bir miktarının bulunduğu bu coğrafyada küresel sermayelerin yerleşmesinin ve bu kaynakları kontrol altına almasının önü sonuna kadar açılmıştır. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra ABD'nin Ortadoğu projelerinin temelini enerji kaynaklarına özellikle de petrol kaynaklarına sahip olma anlayışı oluşturmaktadır. Bu nedenle Ortadoğu'da petrol alanlarına hâkimiyet mücadelesinde kazanan taraf ABD olmuştur. Çünkü petrol ABD için yaşamsal bir öneme sahiptir. Zira dünyada petrolü en çok tüketen ülkedir. Kendi ülkesi dışında yer alan petrol kaynaklarını kontrolü altında tutmak ABD'nin temel enerji stratejisini oluşturmaktadır.<sup>41</sup>

Özellikle son dönemlerde hem Batı toplumlarında hem Doğu toplumlarında yapılan terör eylemleri bahane gösterilerek İslam karşıtlığı olarak lanse edilen bu tutumun, İslamofobi ile daha da derinleştirilmesi sağlanmıştır. Bunun bir sonucu olarak, İslam'a olan yönelimlerin önünün kesilmesi ve toplum nezdinde bu tehlikenin uzaklaştırılması hedeflenmekteydi. Nitekim bunu hedefleyen çevreler hedeflerine büyük oranda ulaşabilmişlerdir.

Özellikle yakın tarihte Arap Baharı olarak isimlendirilen ve Arap ülkelerine demokrasi getirme iddiasıyla başlatılan toplumsal kitlelerin hareketiyle yönetimler üzerinde baskılar kurularak demokratik olmayan yöneticilerin uzaklaştırılması hedeflenmiştir. Tunus ve Mısır gibi bazı ülkelerde bu değişimler oluşmuştur. Genel olarak 19 kadar Arap ülkesinde başlatılan bu hareketlilik her ülkede aynı şekilde ilerlememiştir. Fakat birçok ülkede iç savaşa giden sürecin önünü açmıştır. Arap dünyası demokrasi hayallerine kavuşmadan süreç akamete uğramıştır. Geçen süreçte Suriye örneğinde olduğu gibi milyonlarca kişinin evsiz ve vatansız kalması, diğer ülkelere sığınması tüm dünyanın gözleri önünde gerçekleşmiştir. Geline nokta çok sayıda yazar ve gazetecinin tutuklandığı, genç işsiz kitlelerin arttığı, gösterilerde yer almasına rağmen kadının statüsünün daha da gerilediği bir tablo ortaya çıkmıştır. Batı destekli yeni yönetimlerin başarısızlığı ve eskiyi aratan icraatları toplumları memnun etmemiştir. Halklar demokrasi hayal

<sup>40</sup> Önder, "El Kaide -Küresel Terörün Anatomisi" (2021).

<sup>41</sup> Hüseyin Altay - Ulaş Nugay, "Orta Doğu Bölgesi Enerji Kaynaklarının 21. Yüzyıl Dünya Ekonomisi İçin Stratejik Önemi", *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/3 (Haziran 2013), 16.



ederken, statüko bütün despotik eğilimleriyle daha güçlü olarak dönmüştür.<sup>42</sup> Bu süreçte ABD'nin bölgelerde askeri olarak yapılanmalara gitmesi, legal olmayan oluşumları desteklemesi ve askerî müdahaleleri, bölgeyi daha karmaşık sorunların içerisine atmış ve terör örgütlerinin cirit attığı bir coğrafya haline getirmiştir. Özellikle bölgede mevcut olan etnik kökenler ve kabilecilik üzerinden çok ciddi bölünmeler ve karşıtlıklar oluşmuştur.<sup>43</sup>

Bu kargaşada birçok ülkede hâkim iktidarlar bu güçlerini kaybetmemek için ABD'nin politikalarına şartsız kabul eğilimleri göstermişlerdir. Böylece mevcut konumlarını sağlama alma pahasına ABD'nin pragmatist politikalarını uygular olmuşlardır. Dolayısıyla Arap Baharı, yaşanan ülke toplumlarına değil ABD çıkarlarına çok büyük hizmet etmiştir. Özellikle petrol rezervlerinin ağırlıklı olduğu bölgeler Batılı askerler tarafından korunup küresel sermayelerin kullanımına açılmıştır. Bu ABD'nin Ortadoğu politikalarının kısmen gerçekleşmesi anlamına da gelmektedir.<sup>44</sup> Terör örgütlerinin kontrol ettiği petrol rezervleri hukuki statüsü bilinmeyen bir şekilde küresel sermayeler tarafından kontrol edilir hale gelmiştir. Kısaca Batıda oluşturulan İslamofobi, küresel sermayelerin pragmatik emellerine hizmet etmenin bir aracı olarak da kullanılmıştır.

## Sonuç

Eskiden beri gelen İslam ve Müslüman karşıtlığı Batı'da hep varlığını sürdürmüştür. İslam karşıtı çevrelerin ve hatta farklı amaçlarla bu karşıtlığın desteklendiği devlet politikalarının bir sonucu olarak Batı'nın gündeminden hiç düşmemiştir. Bu düşmanca tutumun günümüzde de sürdürüldüğünü müşahade etmekteyiz.

Modern dönemde Batı'da, dinin (Kilisenin/Hristiyanlığın) bilime ve ilerlemeye aykırı ve tüm anlaşmazlıkların kaynağı olarak görülmesi dolayısıyla din ve dinî olandan arındırılmış bir insan ve toplum oluşturması hedeflenmiştir. Seküler bir toplum denemesinin yapıldığı modern dönemde insanlar mutlu edilememişlerdir. Çünkü seküler anlayış insanlara ve toplumlara başlangıç ve son itibarıyla ilgili tatminkâr bir bilgi sunamamıştır. Manevi ve inanç yönü ihmal edilen Batı toplumları, postmodern dönemde bunun özlemiyle tekrar dine bir yönelme eğilimi göstermiştir. Modern dönemin etkisiyle daha gerçekçi bakış açısı kazanan Batı toplumlarında, Hristiyan din anlayışının ve Kilise'nin öğretilerinin kendilerini mutmain edemeyişleri dolayısıyla farklı dinlere ve İslam'a da yönelimler olmuştur.

Batı toplumlarının İslam'a yönelmesinden, tarihî çekişmenin izlerini taşıyan çevreler rahatsız olmuşlardır. Batı'nın faydacı politikaları da bu çekişmenin sıcak kalmasını öngörmekteydi. Dolayısıyla bu yönelim İslam'a olmamalıydı. Özellikle Müslümanların oluşturdukları terör örgütlerinin yaptığı veya yaptırıldığı eylemleri sonucunda ABD ve Avrupa'da İslam'a ve Müslümanlara duyulan bu karşıtlık İslamofobi'ye dönüştürülerek bir korku haline getirilmiştir. İslamofobi'nin Batı toplumlarında hızlı bir şekilde yayılmasında birçok husus etkili olmuştur. Bazı Batılı siyasiler, bu eylemleri sürekli gündeme getirerek bir oy toplama aracı olarak kullanmıştır.

<sup>42</sup> Fehim Taştekin, "Arap Baharı'nın 10 yılında 10 ülkenin hikâyesi: Ekmek, özgürlük ve onur kavgasından geriye ne kaldı?", *BBC News Türkçe* (17 Aralık 2020).

<sup>43</sup> Mevlüt Uyanık, "Arap Baharı'nın Mezhepçilik ve Kabilecilik Bağlamında Analizi", *Eskiyeni* 25 (Temmuz 2012), 86.

<sup>44</sup> Davut Kapucu, "ABD'nin Ortadoğu Politikasına Kendi Ulusal Güvenlik Doktrinleri Ekseninde Bir Bakış", *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2021), 227.

Batı medyasının, hem el-Kâide'nin hem de DAİŞ'in yaptığı, gerçekte İslam'ın da tasvip etmeyeceği eylemleri sürekli haber etmeleri gibi birçok neden İslamofobi'nin yayılmasına ve tüm Batı toplumlarında hâkim olmasına katkı sağlamıştır.

İslamofobi'nin etkisiyle Batı'da iyice yerleşen İslam ve Müslüman karşıtlığı ve korkusu bugün hat safhaya ulaşmıştır. Gelinen noktada Müslümanlar acilen müdahale edilip düzeltilmesi gereken unsurlar olarak telakki edilmektedir. Bu nedenle bugün Batı'nın ve de özellikle ABD'nin İslam ülkelerine müdahaleleri meşru olarak görülmekte hatta bir ihtiyaç olarak algılanmaktadır. Batılılar, Müslümanların maruz kaldığı birçok hukuk dışı uygulamaya tepki vermek yerine daha fazlasının uygulanmasını savunur hale gelmişlerdir.

Birçok Batı ülkesinde siyasi malzemeye dönüştürülmesiyle İslam ve Müslüman karşıtlığı öyle noktalara ulaşmıştır ki; Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e hakaretlere varan bir boyut kazanmıştır. Bu yolla Müslümanları tahrik ederek hukuksuz eylemlere yönlendirip ardından da algı oluşturmaktadırlar.

Gelinen bu noktada İslam ve Müslüman karşıtlığı ve korkusu, Batı'nın gözünü kör etmişçesine istismar aracı olmuştur. Böylesine bir psikoloji içerisinde olan Batı toplumlarının dünya barışını tesis edebilmeleri imkânsız görünmektedir. Bu bakış açısıyla hareket edildiği sürece İslam ve Müslümanlara sürekli bir müdahalenin olacağı kaçınılmazdır. Bu da ister istemez karşılıklı düşmanlıklar ve hukukî olmayan eylem ve uygulamaların önünü açacak, terörist yapılanmalara kapı aralayacaktır. Hem Batı hem de kendi içerisinde destek alan bu tür illegal yapılanmalar palazlanacaktır. Bu da küresel barışı tehdit eden bir unsur olarak sürekli gündemde olacaktır.

ABD özelinde Batı toplumlarının, akademi, siyaset, sanat ve yönetim çevrelerinin en kısa zamanda "İslamofobi algılarının" değiştirilmesi ve Müslümanlara olan bu tarihi kindarlığın makulleştirilerek hoşgörü ve birlikte yaşam kültürüne dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu yapılamaz ise yakın gelecekte birçok savaş ve terör olaylarının artması muhtemeldir. Böyle bir ortamın da ne Batı ne de Doğu toplumlarına faydası olmayacaktır. Onun için temel hak ve hürriyetleri içine alan, makâsıd temeline dayanan bir anlayışın bütün dünyada yaygınlık kazanması gerekir.

## Kaynakça

- Ablak, Mustafa. *İslam'a Kavuşanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Aktaş, Murat. "AB Ülkelerinde İslamofobi ve Terörizm". *Ombudsman Akademik* 4/7 (2017), 127-155.
- Alıcı, Mustafa. "Batı'nın Bitmeyen Sanal Korkusu: İslamofobi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (2019), 405-434.
- Altay, Hüseyin - Nugay, Ulaş. "Orta Doğu Bölgesi Enerji Kaynaklarının 21. Yüzyıl Dünya Ekonomisi İçin Stratejik Önemi". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/3 (Haziran 2013), 1-35. <https://doi.org/10.12780/UUSBD246>
- Ar, Merve. *İslamofobinin Dini ve Kültürel Kökenleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Aslan, Gamze. "Ortaçağdan Günümüze Modernite: Doğuşu ve Doğası". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2011), 10-26.
- Baumer, Franklin Le Van. "Batı Düşüncesinin Anaakımları". *Batiya Yön Veren Metinler*. ed. Alev Alatlı. İstanbul: Alfa yayınları, 2014.
- Berger, Peter L. *Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine*. çev. Ali Köse. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002.
- Berger, Peter L. *Sekülerizmin Gerilemesi (Sekülerizm Sorgulanıyor)*. çev. Ali Köse. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002.
- Bisaha, Nancy. *Doğu ile Batı'nın Yaratılışı*. çev. Melek Dosay Gökdoğan. İstanbul: Dost Kitabevi, 2012.
- Bodur, Hüsnü Ezber. "Batı'da İslâm Karşıtlığının İcat Edilmiş Dili Olarak İslamofobi (Çatışmacı Sosyolojik Perspektif)". *İlahiyat Akademi Dergisi* 6 (2017), 68-86.
- Conway, Gordon. *Islamophobia: A Challenge For Us All*. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia. London: The Runnymede Trust, 1997.
- Demirhan, Ahmet. *Modernlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Demirkent, Işın. "Haçlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/525-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Şifâü'l-galîl fî beyâni'ş-şebhi ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*. Bağdat: Matba'atu'l-irşâd, 1971.
- Gümüüşoğlu, Hasan. *Türk Modernizmi*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2019.
- Hazard, Paul. *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*. çev. Erol Güngör. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1994.
- Hobson, John M. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr. *Kitâbü'l-İman*. Dimaşk, ts.
- İsfehani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Ragıp. *Kur'an Kavranları Sözlüğü-Müfredât*. İstanbul: Yarın Yayınları, 4.Baskı., 2015.
- Kaplan, İbrahim. "Hıristiyan Teolojisiyle Etkileşimi Açısından Erken Dönem Kelamı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 131-155.
- Kaplan, İbrahim. *İsâm'a Göre Hıristiyanlık*. İstanbul: IQ Yayıncılık, 2008.
- Kapucu, Davut. "ABD'nin Ortadoğu Politikasına Kendi Ulusal Güvenlik Doktrinleri Ekseninde Bir Bakış". *Anadolu Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2021), 220-234.
- Kırılmaz, Harun - Ayparçası, Fatma. "Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları". *İnsan&İnsan* 3/8 (2016), 32-58.
- Kirman, M. Ali. "Modernleşme Süreci ve Din (Sekülerleşme Perspektifinden Sosyolojik Bir Analiz)". program adı: IV. Din Şûrası, Ankara, 2009.
- Nisbett, Richard E. *Düşüncenin Coğrafyası - Doğulular ile Batılılar nasıl -ve neden- Birbirinden Farklı Düşünürler?* çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Varlık Yayınları, 2017.
- Önder, Hasan Mesut. "El Kaide -Küresel Terörün Anatomisi". *TUIC Akademi*. 2021. Erişim 07 Ağustos 2022. <https://www.tuicakademi.org/el-kaide-kuresel-terorun-anatomisi/>
- Öztürk, Selim. "Küresel Terör Örgütü el-Kaide'nin Gelişimi ve Ön Plana Çıkan Liderleri Bağlamında 'Cihad' Anlayışının Geçirdiği Değişimler". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* 6/2 (2019), 167-196. <https://doi.org/10.26513/tocd.585673>
- Poyraz, Tuğça - Arıkan, Gülay. "Avrupa-Türkiye İlişkileri ve Dönemsel Olarak Değişen 'Öteki' Tanımları". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2003), 61-71.
- Roald, Anne Sofie. *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Brill Academic Pub., 2004.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- Safi, İsmail. "İslamofobinin Tarihsel Kökenleri ve Nedenleri Üzerine Düşünceler". *Turkish Studies* 14/2 (2019), 733-744. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14815>
- Said, Edward William. *Şarkiyatçılık (Batının Şark Anlayışları)*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Sinclair, John. *Collins English Dictionary*. ed. John Sinclair. London: Harper Collins Publishers, 1st edition., 1987.
- Şâtîbî, Ebu İshak İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen el-Selmân. Beyrut: Dâru ibn Affân, 1997.
- Taş, Kemaleddin - Göksüçukur, Betül. "Osmanlı Dönemi Batıcılık, İslamcılık Türkçülük Fikir Akımları ve Din". *Dini Araştırmalar* 22/56 (Aralık 2019), 463-488. <https://doi.org/10.15745/da.583546>

Taştekin, Fehim. "Arap Baharı'nın 10 yılında 10 ülkenin hikâyesi: Ekmek, özgürlük ve onur kavgasından geriye ne kaldı?" *BBC News Türkçe*. 17 Aralık 2020. Erişim 27 Ağustos 2022. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-55331196>

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Bedwell, William". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/338-339. İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.

Turner, Bryan S. *Oryantalizm Post-Modernizm ve Globalizm*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Türkan, Mustafa. "Makâsîdü's-Şerîa İle İlgili Eserlerde Zarûriyyâtın Tertibi Sorunu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 439-460.

Uyanık, Mevlüt. "Arap Baharı'nın Mezhepçilik ve Kabilecilik Bağlamında Analizi". *Eskiye* 25 (Temmuz 2012), 85-94. <https://doi.org/0000-0002-4509-8318>

Yüksel, Mehmet. "İslamofobinin Tarihsel Temellerine Bir Bakış: Oryantalizm ya da Batı ve Öteki". *İslamofobi Kolektif bir Korkunun Anatomisi Sempozyum Tebliğleri*. ed. Osman Alacahan - Betül Duman. 103-117. Ankara: Ankamat, 2012.

Zakzûk, Mahmud Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyetler Hesaplaşması*. çev. Abdulaziz Hatip. İzmir: Yeni Akademi Yayınlar, 2006.



## Batı İslâm İlahiyatında Kelâm İlmi -Almanya Örneği- Kalâm in Western Islamic Theology -The Case of Germany-

**Fatma BAYRAKTAR KARAHAN**

Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Yıldırım Beyazıt University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Ankara/Türkiye  
[hfbayraktar@gmail.com](mailto:hfbayraktar@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-1624-9623](https://orcid.org/0000-0002-1624-9623) | [ror.org/05ryemn72](https://ror.org/05ryemn72)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
5 Ağustos 2022	5 August 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
11 Kasım 2022	11 November 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 Aralık 2022	31 December 2022

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatma Bayraktar Karahan). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatma Bayraktar Karahan).

**CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.**

Atıf | Cite As

“ Bayraktar Karahan, Fatma. “Batı İslâm İlahiyatında Kelâm İlmi -Almanya Örneği-”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 644-678. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1157159> ”

## Öz

Avrupa ülkelerinde farklı yoğunlukta Müslümanların bulunduğu bilinmektedir. Ancak Almanya bu ülkeler içerisinde gerek Müslümanların sayısal fazlalığı gerek Türkiye'den Almanya'ya 1960'larda başlayan ekonomik göç nedeniyle soydaşlarımızın varlığı sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Bu sebeple makalemizde Almanya örneğinde İslâm teolojisine ilişkin yürütülen eğitim faaliyeti özelde ilm-i kelâm bakımından ele alınacaktır.

Almanya'da başlangıçta ilk, orta ve lise düzeyi okullarda İslâm din dersi vermek amacıyla öğretmen yetiştirmek ve yurtdışından gelen cami görevlilerinin yaşadığı dil ve uyum sorunlarını ortadan kaldırmak amacıyla imamlık eğitimi vermek için üç farklı üniversitede İslâm din eğitimi bölümleri açılmıştır. Aşağı Saksonya'da Osnabrück Üniversitesi, Kuzey/Rhein Vestfalya'da Westfälische Wilhelm Münster Üniversitesi ve Baden Württemberg'de Friedrich-Alexander-Universität ile başlayan süreç bugün ulaştığı yedi üniversite ile ilk etapta İslâm din dersi öğretmeni yetiştirme amacının ötesinde bir gelişme göstermiştir. Bu sürecin teorik alt yapısının oluşmasında Alman İslâm Konferansının etkisi yanında Bilim Kurulu'nun 2010 yılı tavsiye kararının da tesiri bilinmektedir. Almanya'da İslâm İlahiyatının özgünlüğü, bilimsel olarak tarafsızlığı ve İslâm'a uygunluğu, tartışmalarda üzerinde durulan hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu sebeple tartışmalarda söz konusu merkezlerde kelâm ilminin ele alınışı özel bir önem arz etmektedir. Zira kelâm, din anlayışını şekillendiren ve dine ilişkin doğru bir düşünsel perspektif geliştirme imkânı sunan bir ilimdir.

İlm-i kelâmın bu merkezlerde nasıl bir içerik ile ele alındığının ve yapılan çalışmaların önümüzdeki yüzyılda başta Almanya olmak üzere Avrupa'da ortaya çıkacak İslâm anlayışına etki edeceğini söylemek mümkündür. Bu sebeple makalemizde yedi İslâm İlahiyat merkezindeki kelâm kürsüsü hocalarının çalışma alanları ve yönettikleri tezler ele alınacak diğer yandan İslâm İlahiyat merkezinin fikrî perspektifini yansıtabilecek araştırmalar, projeler ve işbirliklerine dikkat çekilecektir. Bu, Almanya'daki söz konusu merkezleri sadece kritik etmek değil aynı zamanda Türkiye'deki İlahiyat birikimi ile karşılıklı ne tür katkıların olacağını tespiti amacını da taşımaktadır. Nitekim verilen derslerin, yönetilen tezlerin ve çalışma alanlarının Avrupa'da İslâm İlahiyatının geleceğini şekillendirmesi yanında ilmî bakımdan küresel etkilenmenin en üst düzeyde yaşandığı günümüzde Türkiye'deki İslâm İlahiyatına tesiri olacağı aşikârdır.

Hâlihazırda Almanya'daki İslâm İlahiyatlarında çalışılan konuları yaşanan ülke gerçekleri ve ihtiyaçlarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Nitekim ele alınan konularda ve kelâm alanındaki çalışmalarda farklı üniversitelerde Matürüddilik, Eş'arîlik, Mu'tezililik başta olmak üzere İslâm kelâm ekollerine ilişkin tarihsel çalışmalar bulunmakla beraber "pratik teoloji" olarak isimlendirilebilecek konularda da çalışmaların varlığı dikkat çekmektedir. Buna ilaveten Almanya'nın çok dinli ve kültürlü bir ortam oluşturması sebebiyle mezhepler üstü bir yaklaşımın benimsendiği böylelikle farklı görüşlere imkân tanıyan bir çoğulculuğu sağlamanın da hedeflendiği görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Almanya, İslâm İlahiyatı, Profesörler, Tezler.

## Abstract

It is known that there are different concentrations of Muslims in European countries. However, Germany has a special importance in these countries due to the numerical excess of Muslims and the existence of our compatriots due to the economic migration from Turkey to Germany that started in the 1960s. For this reason, in our article, the educational activity carried out on Islamic theology, in particular kalam, in the example of Germany will be discussed.

In Germany, Islamic religious education departments were opened in three different universities to train teachers to teach Islamic religion in primary, secondary and high school schools, and to provide Imam education in order to eliminate the language and adaptation problems experienced by mosque officials coming from abroad. The process that started with Osnabrück University, Westfälische Wilhelm Münster University and Friedrich-Alexander University has progressed beyond the initial aim of training Islamic religion teachers with the seven universities reached today. In addition to the influence of the German Islamic Conference on the formation of the theoretical infrastructure of this process, the impact of the 2010 recommendation of the Scientific Committee is also known. The originality, scientific impartiality and conformity of Islamic Theology in Germany are the issues that are emphasized in the discussions. As a matter of fact, for this reason, the discussion of the science of of kalâm in these centers is of particular importance in the debates. Because kalâm is a science that shapes the understanding of religion and offers the opportunity to develop a correct intellectual perspective on religion.

It is possible to say that the content of kalâm in these centers and the studies carried out will affect the understanding of Islam that will emerge in Europe, especially in Germany, in the next century. For this reason, in our article, the study areas of theology professors in seven Islamic Theology centers and theses which they supervise will be discussed, on the other hand, researches, projects and collaborations that reflect the intellectual perspective of the Islamic Theology center will

be highlighted. This article aims not only to criticize the said centers in Germany, but also to determine what kind of mutual contributions they might have with the theological accumulation in Turkey. As a matter of fact, it is obvious that the courses given, the theses managed and the fields of study will shape the future of Islamic theology in Europe, as well as having an impact on Islamic theology in Turkey given that today global scientific interaction is at the highest level.

It is not possible to think the issues currently studied in Islamic Theology in Germany independently of the realities and needs of the country in which they flourish. As a matter of fact, although there are historical studies on Islamic theology schools, especially Maturidism, Ash'arism and Mu'tazilism, in different universities, the existence of studies on subjects that can be called "practical theology" draws attention. In addition, due to the fact that Germany creates a multi-religious and multicultural environment, it is seen that a supra-denominational approach is adopted and thus it is aimed to ensure a pluralism that allows different views.

**Keywords:** Kalâm, Germany, Islamic Theology, Professors, Theses.

## Giriş\*

Dinin yorumlanması, anlaşılması ve yaşanması toplum içerisinde gerçekleşmektedir. Bu bakımdan dinî yorum, toplumsal yapı ile ilişkidir. Tarih boyunca dinin farklı yorumları olan düşünce ekolleri ve mezheplerin de ortaya çıktıkları coğrafi bölge ve o bölgeye özgü toplumsal yapıdan etkilendiği bilinmektedir. "Doğu ve Batı İslâm'ı" adlandırmasında da bu hususa işaret edilmektedir. Diğer yandan sadece Müslümanların değil gayr-i Müslimlerin de İslâm dinine ilişkin çalışma ve yorumları olduğu bilinmektedir. Nitekim müsteşriklere ait çok sayıda eser ve çalışma bulunmaktadır. Bugüne gelindiğinde Batı'da Müslümanların kalıcılıklarına ve İslâm dinine ilişkin ilmî çalışmaların yapılmasına imkân veren yeni gelişmeleri dikkate almak gerekmektedir. Zira günümüz İslâm yorumunda Batı'da sistematikleşme yolunda olan ve üniversitelerle kurumsallaşan İslâm ilahiyatlarında hocaların, eserlerin ve ortaya koydukları fikirlerin tüm İslâm ilahiyatı içinde oluşturacağı etki göz ardı edilmemelidir. Bu sebeple makalemizde Almanya örneğinde Batı'da kurumsallaşan İslâm ilahiyatları odağa alınmaktadır.

Avrupa'da önemli bir Müslüman nüfus bulunmaktadır. 2020 rakamlarına göre Müslüman nüfus, 25 milyonu aşmakta,<sup>1</sup> göçler ve doğum sebebiyle sürekli artış göstermektedir.<sup>2</sup> Almanya, bu nüfusun önemli bir kısmına ev sahipliği yapmakta, özellikle Türkiye'den 1960'larda başlayan iş göçüne bağlı olarak soydaşlarımızın varlığı ile ayrı bir önem kazanmaktadır.

Almanya'nın örneklem seçilmesindeki bir diğer sebep; Avrupa yükseköğretiminde İslâm öğretimi için programlar ve kurumlarla beraber "din bilimleri yaklaşımıyla faaliyet gösteren İslâmbilim enstitü ve programlarının Almanya'da 20. yüzyılda kurulmaya başlanmış olmasıdır."<sup>3</sup> Günümüze gelindiğinde Almanya'da yirminin üzerinde İslâm Bilimleri Enstitüsü, Federal Eğitim ve Araştırma

\* Bu makale, "Kelâm'ın Konumu: Kavram Haritası, Etkinliği ve Eğitimi" Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "20. Yüzyılda Batı'da Teoloji Eğitimi Tecrübeleri (Almanya Örneği)" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This article is an improved and partially modified version of the unpublished paper titled "20. Yüzyılda Batı'da Teoloji Eğitimi Tecrübeleri (Almanya Örneği)", which was presented orally at the "Kelâm'ın Konumu: Kavram Haritası, Etkinliği ve Eğitimi" Symposium.

<sup>1</sup> Bk. Statista, "Prognose zur Anzahl der Muslime in Europa und weltweit bis 2050" (Erişim 24 Temmuz 2022).

<sup>2</sup> PEW Research Center, "Europe's Growing Muslim Population" (Erişim 29 Kasım 2017).

<sup>3</sup> Wissenschaftsrat, "Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen" (PDF: Berlin, 2010), 37.



Bakanlığı<sup>4</sup> tarafından desteklenmekte olan Erlangen-Nürnberg, Giessen Üniversitesi ile ortaklaşa Frankfurt, Münster, Osnabrück, Tübingen, Berlin Humboldt ve Paderborn üniversitelerinde olmak üzere yedi tane İslâm İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. İslâm din dersi verecek öğretmen yetiştirmek üzere Freiburg, Karlsruhe, Ludwigsburg ve Weingarten Pedagoji Yüksekokullarında da İslâm Bilimleri/Din Pedagojisi bölümleri vardır.<sup>5</sup> İslâm Araştırmaları, Arap/Sami çalışmaları ve Şarkiyat çalışmaları da üniversitelerde kurumsallaşmıştır. Yirmi beş üniversite ve iki yüksekokulda bu üç alanda öğrenciler bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Makalemizde öğretmen yetiştiren İslâm bilimleri ve din pedagojisi bölümlerine değil İslâm İlahiyat fakültelerine odaklanılacaktır. Zira entelektüel düzeyde İslâm'a ilişkin anlam ve yorum üretme yönüyle bu fakülteler Avrupa'da İslâm anlayışını şekillendirecek ve dolaylı olarak küresel ölçekte İslâm ilahiyatına etkide bulunacaktır. İslâm İlahiyat fakülteleri bu katkıları bakımından "küresel İslâm entelijansiyası tarafından eleştirel gözle yakından takip edilmeli; meşru, yapıcı ve etkin kanallarla bu gelişmelere müdahil olunmalıdır."<sup>7</sup> Bu önemine rağmen ülkemizde İlahiyat fakültelerinin ders programları, hocalarının çalışma alanları vb. yönlerini ele alan çok fazla çalışma bulunmamaktadır.<sup>8</sup> Özellikle din anlayışını şekillendiren ve dine ilişkin doğru düşünsel bir perspektif geliştirme imkânı sunan ilm-i kelâmın bu merkezlerde nasıl bir içerik ile ele alındığı, takip edilen müfredatta hangi konular üzerinden ortaya konulduğu önemli bir diğer noktadır. Zira bu müfredatın konu bazında önümüzdeki yüzyılda başta Almanya olmak üzere Avrupa'da ortaya çıkacak İslâm anlayışını etkileyeceğini söylemek mümkündür.

Diğer yandan Almanya "oryantalizm" çalışmaları bakımından önemli bir geleneğe ve uzun bir geçmişe sahiptir. Nitekim 1477 yılı gibi erken bir dönemde Hristiyan teleolojisi bölümünün bir yan disiplini olarak Tübingen Eberhard Karls Üniversitesi'nde Şark Enstitüsü kurulmuş 1521 yılından itibaren burada Arapça ve İbranice üzerine çalışmalar yapılmıştır.<sup>9</sup> Yine Almanya'da Heinrich Leberecht Fleischer (öl. 1888) tarafından 1845'te kurulan "Alman Şark Araştırmaları Cemiyeti" (DMG) ve Martin Harttmann (öl. 1918) tarafından oluşturulan "İslâm Araştırmaları

<sup>4</sup> Makalede Federal Eğitim ve Araştırma Bakanlığı için "BMBF" şeklindeki kısaltma kullanılacaktır.

<sup>5</sup> Johannes Göbel, "Üniversitede İslam Öğrenimi" (Erişim 22 Ağustos 2019).

<sup>6</sup> Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 39.

<sup>7</sup> Ömer Özsoy, "Bir Bilim Olarak İlahiyat'ın İmkân ve Sınırları: Almanya ve Türkiye Örneğinde İslam İlahiyatına Eleştirel Bir Bakış", *Bütün Boyutlarıyla Din*, ed. Murat Sülün (İstanbul: Kur'an Çalışmaları Vakfı, 2016), 390.

<sup>8</sup> Yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Halise Kader Zengin, *Almanya'da İslam din öğretimi modelleri (Bavyera eyaleti örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Bülent Keleş, *Almanya'da İslam ve Müslümanlar: Bavyera örneği* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Semra Çinemre, *Almanya'da İslam din dersleri ve Almanca din dersi kitaplarının içerik analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Mesut Arslan, *Din Devlet İlişkileri Bağlamında Almanya'da İslam İlahiyat Fakülteleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Kelâm ilmi özelinde Almanya'da İslâm ilahiyatına dair bir çalışma olması sebebiyle Özcan Taşçı'nın makalesi özel bir önemi hak etmektedir. Geniş bilgi için bk. Özcan Taşçı, "Alman Üniversitelerinde Kelâm (Teoloji) Öğretimi", *Kelâm Sempozyumu: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi* (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008), (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 1/153-177.

<sup>9</sup> Bülent Şenay, "Orta Doğu Araştırmaları ve Birinci Dünya Kongresi Almanya'da Oryentalist Çalışmalar", *Marife Dergisi* 3 (2002), 248.

Cemiyeti” gibi oluşumlar da Almanya’da “oryantalizme” önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>10</sup> Kurulmakta olan İslâm ilahiyatları için “oryantalizme” ilişkin birikimin, önemli bir kaynak oluşturacağı kabul edilmeli ancak bu “oryantalistik” bakışın İslâm’a uygun ve özgün bir İslâm ilahiyatı için taşıyabileceği olumsuzluklara da dikkat edilmelidir.

## 1. Almanya’da İslâm İlahiyat Eğitimi

Almanya’da din-devlet ilişkisi, Almanya’nın kendi laiklik anlayışı doğrultusunda şekillenmiş bu sebeple Fransa ve İngiltere’den farklılaşmıştır. Zira Almanya, devletin dini inanç bakımından tarafsızlığını korumaya önem vermekte diğer yandan Kilise ile iş birliği içinde çalışmaktadır. Bu iş birliğinin temelinde “toplumun huzuruna dayanan bir pragmatizm”<sup>11</sup> bulunmaktadır. Diğer yandan devletin “tarafsızlık” ilkesine uygun olarak sadece Kilise ile işbirliği kurmadığı, diğer inanç ve dinler ile “dinî cemaat/topluluk (Religionsgemeinschaften)” tanımlaması üzerinden bir ilişki ve işbirliği geliştirdiği de görülmektedir.<sup>12</sup>

Din ile dinî kurum ve cemaatler üzerinden ilişki kuran Devlet, din eğitimi konusunu da bu işbirliğine dayandırmakta, Anayasa’nın 7. maddesinin 3. Fıkrası ile okullarda “din eğitimi” bu işbirliği doğrultusunda sunmaktadır.<sup>13</sup> İlgili maddeye göre “din eğitimi, dindar toplulukların ilkelerine uygun olmalı bu sebeple eğitim, mezheplere dayalı verilmelidir. Anayasa’nın 7. Maddesi 3. fıkrası 2. cümlesine göre ise devletin din eğitimi hakkında tek başına düzenleme yapmasına izin verilmez. Ancak din eğitiminin organizatörü ve düzenleyicisi olarak seküler çerçevesini belirler, din eğitiminin içeriğini belirlemek dinî topluluğun görevidir.”<sup>14</sup>

Devletin Kilise ile olan işbirliği, sınırları bakımından netleşmiş iken ülkede nüfus yoğunluğu bakımından önemli bir dinî grup olan Müslümanlar ve İslâm din eğitimi, sınırları belirlenmesi gereken yeni bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Bu yeni alanda Anayasa’nın belirlediği niteliklerde “dinî cemaat” olarak muhatap alınacak Müslüman yapıların bulunmaması, Alman okullarında verilecek İslâm din derslerinin içeriğine uygun materyal, eser ve en önemlisi yetmişmiş eğitimcilerin yokluğu vb. problemlerle yüz yüze gelinmiştir. Bu problemler, oldukça uzun sürecek tartışmalara yol açmıştır. Nitekim bu durum “Almanya’da İslâm din dersinin okullarda düzenli bir

<sup>10</sup> Rudi Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten* (Wiesbaden: F. Steiner, 1966), 6-18. Almanya’da İslam ilahiyatına yönelik özde kelimeler için bkz. Özcan Taşçı, “Almanya’da Kelam Çalışmaları”, *Dini Araştırmalar* 6/18 (Haziran, 2004).

<sup>11</sup> Semra Çinemre, “Almanya’da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 440.

<sup>12</sup> Geniş bilgi için bk. Irene Schneider, “Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im saekularen pluralistischen Staatswesen”, *Islamische Religionsgemeinschaften und Islamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*, ed. Christine Langenfeld vd. (Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universität Göttingen, 2. Juni 2005), 66.

<sup>13</sup> Anayasa’nın 7. Maddesi 3. Fıkrası: “Din dersi, mezhepsiz okullar dışındaki kamu okullarında olağan derslerdendir. Din dersi, devletin denetim hakkına zarar vermeyecek şekilde, dinsel toplulukların temel ilkeleriyle uygunluk içinde verilir. Hiçbir öğretmen, iradesine aykırı olarak din dersi vermeye zorlanamaz.” Axel von Campenhausen, *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft: Die rechtliche Verantwortung für die Schule* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), 144.

<sup>14</sup> Reinhard Schmoeckel, *Der Religionsunterricht: die rechtliche Regelung nach Grundgesetz und Landesgesetzgebung Schule und Staat und Gesellschaft* (Berlin/Neuwied: LucITrhand Verlag, 1964), 118.

ders olarak konulması kadar uzun ve tartışmalı bir başka proje olmamıştır”<sup>15</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Konunun bu yönüne ilişkin tartışmalar makalemizin odak noktasında bulunmadığı için tartışma sadece Almanya’da İslâm İlahiyat bölümlerinin açılması ile neticelenecek süreci başlatması boyutuyla kısaca ele alınacaktır.

### 1.1. Okullarda İslâm Din Dersine İlişkin Tarihi Süreç

Almanya’da İslâm İlahiyat bölümlerinin açılması ile neticelenecek süreç okullarda İslâm din eğitiminin verilmesine ilişkin girişimin akabinde başlamıştır. İslâm din dersinin temel dayanağı Anayasa’nın 7. Maddesi olmakla birlikte uygulamaya geçiş için 1970’li yıllarda gerçekleşen “Aile Birleşim Anlaşması” önemli bir kırılma olmuştur.<sup>16</sup> İşçilerin çocuklarına okullarda din dersi verilebilmesine yönelik ilk adım 1978 yılında atılmış<sup>17</sup> 1980’li yıllardan itibaren “Türkçe Ana Dili Tamamlama Dersi” çerçevesinde “Türkçe İslâm Din Bilgisi Dersi” okutulmaya başlanmıştır. Bu dersi verenler, Türkiye’den görevlendirilen öğretmenlerdir. 1990’lı yıllarda ise Almanya’daki geçici işçi statüsünden vatandaşlık alarak kalıcı duruma gelen Müslümanların çocuklarına Almanca İslâm din dersi verilmesi gerekliliği gündeme gelmiştir. Öncelikli olarak bu ders, “Din Bilgisi dersi-Islamkunde” adıyla, mezhebe dayanmayan ve inandırma amacından ziyade bir kültür dersi hüviyetinde verilmeye başlanmıştır.<sup>18</sup> 1990’lı yılların sonu itibariyle mezhebe dayanan, Almanca İslâm Din dersleri için Alman Müslüman Merkez Konseyi ve İslâm Konseyi’nin girişimleri ve eyaletler bazında çalışmaların olduğunu bilinmektedir.<sup>19</sup>

2000’li yılların başında İslâm din derslerine olan ihtiyacın farklı bir boyutunun söz konusu olduğu görülmektedir. Zira 11 Eylül 2001 sonrasında Almanya’da İslâmî yapılanmalara yönelik “gözetleme ve inceleme altına alma” ve İslâm din eğitiminin devlet tarafından verilerek “kontrol” edilmesi yaklaşımı etkili olmuştur. İslâm Din dersinin tüm eyaletlerde ilkokullarda ders olarak verilebilmesinde var olan İslâmî kuruluşların devletin belirlediği şartları yerine getirerek muhatap alabileceği bir dinî cemaat niteliği taşıyıp taşımadıkları da yeni bir tartışma olarak ortaya çıkmıştır.<sup>20</sup> Buna ilaveten “kontol” yaklaşımı, entegrasyon problemleri ile sık sık dile gelen “arka avlu camii, Hinterhofmoschee, adı verilen alanı, özellikle Türkiye’den “din adamı” gelişine ilişkin süreci de yeniden tartışmaya açmış, Almanya’da “Imamausbildung” yani imam yetiştirme programları da gündeme gelmiştir.

<sup>15</sup> Rabeya Müller, “Schuldidaktik des Islamischen Religionsunterrichts und ihre Relevanz für interreligiöse Aspekte”, *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*, ed. Thomas Bauer vd. (Berlin: Lit Verlag, 2006), 49.

<sup>16</sup> Tuba Işık, “Almanya’da İslam Din Dersinin Gelişimi ve Müfredat Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 300.

<sup>17</sup> Michael Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen: Kontext, GeschicIT, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs* (Münster: LIT Verlag, 2005), 89; Simone Spriewald, *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von Islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen* (Berlin: Tenea Verlag, 2003), 235.

<sup>18</sup> Kiefer, *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen*, 113-114; Geniş bilgi için bk. Zengin, *Almanya’da İslam Din Öğretimi Modelleri*.

<sup>19</sup> Özcan Çelik, *Islamischer Religionsunterricht (IRU) in Deutschland, Erwartungen der Muslime - Konzepte der Kooperation zwischen den Glaubensgemeinschaften und dem Staat* (PDF: Münsterscher Verlag für Wissenschaft, 2017), 24.

<sup>20</sup> Fahimah Ulfat vd., *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland- Qualität, Rahmenbedingungen und Umsetzung* (PDF: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, 2020), 10.

Bu tartışmalar ve giderilmesi gereken ihtiyaçlar doğrultusunda İslâm din dersinin içeriğinin hangi ilkelere göre belirleneceği ve bu eğitimle ulaşılmak istenen hedeflerin neler olduğu konularında gerek din eğitimcileri ve ilahiyatçılar gerekse program geliştirmecilerin arasında gerçekleşen uzun tartışmalar<sup>21</sup> “İslâm din dersi öğretmenleri” yetiştirme sürecini de şekillendirmiştir.

### 1.2. İslâm İlahiyat Merkezlerinin Kuruluş Süreci

Almanya’da yükseköğretimde İslâm ilahiyatına ilişkin ilk adım, Erlangen-Nürnberg Friedrich-Alexander Üniversitesinde öğretmen yetiştirmek üzere bir sertifika programıyla 2002 yılında atılmıştır.<sup>22</sup> 2004 yılında Münster Üniversitesi’nde öğretmen yetiştirmeye yönelik İslâm Araştırmaları Enstitüsü kurularak bir profesör atanmış, 2013 yılında Osnabrück Üniversitesi’nde uzaktan eğitimle İslâm dersi öğretmeni yetiştirme sertifika programına başlanmıştır.<sup>23</sup>

Yükseköğretimde İslâm ilahiyat fakültelerinin kurulması ile neticecek süreci hızlandıran ve şekillendiren yönüyle Alman İslâm Konferansı’ve Ocak 2010 yılında Bilim Konseyi’nin<sup>24</sup> Alman üniversitelerinde “devlet açısından güçlü İslâm Araştırmaları birimlerinin” kurulmasına yönelik tavsiyesi<sup>25</sup> üzerinde durulması gereken iki önemli husustur.

İlk olarak 2006 yılında dönemin hükümeti tarafından düzenlenen Alman İslâm Konferansı’nın-Deutsche Islamkonferenz-DIK- Alman devleti ile Almanya’da yaşayan Müslümanlar arasında uzun soluklu, sürdürülebilir bir iletişimi, iş birliğini ve Müslümanların dinî ve sosyo-politik entegrasyonunu hedeflediği belirtilmiştir.<sup>26</sup> Alman devletinden ve Müslüman organizasyonlar tarafından seçilen temsilcilerin oluşturduğu kurul Federal İçişleri Bakanlığı’nın belirlediği konularda çalışma gruplarının tavsiyeleri hakkında görüş bildirmektedir.<sup>27</sup>

Bakanlık tarafından ilk periyodunda (2006-2009) Almanca İslâm dersi, Alman anayasasının din-devlet ilişkileri, dinî semboller konuları dikkati çekmekte iken ikinci çalışma periyodunda (2010-2013) devlet üniversitelerinde İslâm İlahiyatı için kürsüler kurulması veya var olanların geliştirilmesi; cinsiyet eşitliğini ortak değer olarak yaşamak; aşırılık, radikalleşme ve toplumsal kutuplaşmanın önlenmesi; Konferans’ın son çalışma periyodunda ise (2018-...) “İslâm’ın yerleştirilmesi ve Alman İslâm’ı” tartışmalarına neden olan “din görevlilerinin Almanya’da

<sup>21</sup> Rauf Ceylan, “Religiöse Erziehung muslimischer Schülerinnen und Schüler – Zur Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland”, *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*, ed. Bülent Uçar vd. (Osnabrück: V & R Unipress, 2010), 207-208.

<sup>22</sup> J. Lähnemann, *Lernen in der Begegnung* (Göttingen: Vanenhoeck&Ruprecht Verlag 1, 2017), 75-177. Bu program, 2017 yılından itibaren aynı üniversitedeki Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) bünyesinde devam ettirilmiştir. Friedrich-Alexander-Universität (FAU), “Department Islamisch-Religiöse Studien” (Erişim 27 Temmuz 2022).

<sup>23</sup> Martina Blasberg-Kuhnke vd., *Institut für Islamische Theologie Osnabrück (IIT) Entwicklung, Zwischenstand und Perspektiven* (Berlin: Peter Lang GmbH, 2019), 1.

<sup>24</sup> Bilim Konseyi (Wissenschaftsrat), Avrupa’nın en eski bilim politikası danışma organıdır ve 5 Eylül 1957’de Federal Almanya’da kurulmuştur. Bilim, araştırma ve yükseköğrenimin içeriği ve yapısal gelişimi ile ilgili tüm konularda Almanya Federal Hükümet’e ve Eyaletlere tavsiyelerde bulunur.

<sup>25</sup> Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 4-5.

<sup>26</sup> Ahmet Aslan, “Almanya’da İslam ve İslam’ın Kurumsal Temsili”, *Çekmece İzzü Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (2019): 18.

<sup>27</sup> Geniş bilgi için Bk. Deutsche Islam Konferenz (DIK), “Die DIK 2006 - 2009 (Phase I)” (Erişim 24 Temmuz 2022).

yetiştirilmesi, İslâmî derneklerin örgütlenmesi, cami derneklerinin ve faaliyetlerinin finansman bağımsızlığı<sup>28</sup> gibi konular ele alınmıştır.

Ele alınan konulara ilişkin tavsiye kararları da Almanya’da İslâm İlahiyat eğitiminin gelişim sürecini hızlandırıcı niteliktedir. Nitekim Alman İslâm Konferansı’nın birinci döneminde tavsiye kararlarından biri de “İslâm din eğitiminin başlatılması için anayasal çerçeve koşullarının somutlaştırılması ve Alman üniversitelerinde İslâm ilahiyat öğretimi ve araştırmalarının kurulması ve İslâm din görevlilerinin eğitim ve öğretiminin sağlanmasıdır.”<sup>29</sup> İkinci dönemde de: “Toplumsal, dinî ve hukuki entegrasyonu sağlamak için Müslümanlar ile Alman devleti arasında din ve anayasa hukuku çerçevesinde iş birliği üzerine çalışılmıştır. Bu yüzden Genel Kurul’da öncelikli kabul edilen konular arasında okullarda İslâm dini dersi, imam yetiştirme ve Alman üniversitelerinde İslâm-teoloji fakültelerinin kurulması bulunmaktadır.”<sup>30</sup> Dördüncü İslâm Konferansı döneminde ise “dini cemaatlerin yabancı kaynaklardan -daha doğrusu dış ülkelerden-finansmanı ve camilerdeki imamların eğitimi gündem olmuş ve imamların Alman Devleti’nin belirlediği esaslar çerçevesinde yetiştirilmesi konusu Imamausbildung/imam eğitimi çerçevesinde tartışılmıştır.”<sup>31</sup>

Alman İslâm Konferansı’nın en önemli faydasını, Almanya’da etkin dört Müslüman derneğin “Müslümanların Koordinasyon Konseyi” (Koordinierungsrat der Muslime, KRM)<sup>32</sup> altında birleşmeleri olarak görmek mümkündür. Bu birleşme kararı Alman Devleti’nin muhatab olarak Müslüman bir çatı kuruluşun oluşturulması beklentisini karşıladığı gibi İslâm İlahiyatı sürecine de önemli bir zemin teşkil etmiştir. Diğer yandan Konferans’a yönelik çalışma konuları, seçilen temsilciler ve alınan tavsiye kararları ile pek çok eleştiri de söz konusu olmuştur. Özellikle Konferans’ın “güvenlik” vurgusu, İslâm korkusu/karşıtlığını artıran mahiyettedir.<sup>33</sup> Buna ilaveten Türkiye’den din görevlisi gelişimin engellenerek radikal İslâm’ın önlenebileceği savı, “İslâm’a yeni bir şekil verme ve Müslümanlar’ı sekülerleştirme”<sup>34</sup> isteğinin perdelenmesi olarak görülmekte, bu yönüyle de Konferans eleştirilmektedir. Yine Almanya’da yetiştirilecek imamlar ile Müslüman ülkelerden imam gelişimin engelleneceği böylelikle “Avrupa’daki Müslümanların gelenek, görenek ve kendi ülkeleriyle olan bağlantılarının büyük ölçüde azalacağı”, bunun ise asıl amaçlardan biri olduğu eleştirileri de dikkate değerdir.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> DIK, “Themenschwerpunkte” (Erişim 24 Temmuz 2022).

<sup>29</sup> DIK, “Empfehlungen der DIK 2006 – 2013” (Erişim 24 Temmuz 2022).

<sup>30</sup> DIK, “Auswahl von Empfehlungen und Schlussfolgerungen zu praxisrelevanten Themen (2006 – 2013)” (Erişim 24 Temmuz 2022).

<sup>31</sup> DIK, “Grundsatzrede des Bundesinnenministers zum Auftakt der 4. Deutschen Islam Konferenz” (Erişim 24 Temmuz 2022).

<sup>32</sup> Almanya’daki Müslümanlar Koordinasyon Konseyi (KRM), 28 Mart 2007’de iç tüzüklerin imzalanmasıyla resmi olarak Köln’de kuruldu. Kurucu üyeler dört büyük Müslüman dinî topluluktur: Türk-İslam Birliği din Kurumu (DİTİB), Federal Almanya Cumhuriyeti İslam Konseyi (IRD), Müslümanlar Merkez Konseyi (ZMD) ve İslam kültür merkezleri Birliği’dir (VIKZ). 2 Temmuz 2019’da Almanya’daki İslam-Arnavut merkezleri Birliği ve Almanya’daki Faslılar Merkez Konseyi de Koordinasyon Konseyi’ne katılmıştır. Geniş bilgi için bk. KRM, “Über uns” (Erişim 24 Temmuz 2022).

<sup>33</sup> Sven Speer, “Siyasetçiler İslâm’ın Dışlanması Politik Bir Sermaye Buluyor”, *Perspektif* 23/254 (Eylül 2016), 42-45.

<sup>34</sup> Zeliha Eliaçık, “Bir Siyasi Proje Olarak ‘Alman İslâm’ı”, *Anadolu Ajansı* (11 Ekim 2018).

<sup>35</sup> Muhterem Dilbirliği, “Almanya İslam Konferansı: Diyalog değil siyasi baskı”, *Anadolu Ajansı* (05 Aralık 2018).

İmam ihtiyacını, kurulacak üniversiteler eliyle karşılamanın imkânı da tartışılan bir husustur. Zira imamlık için gereken temel yeterlilikler sadece üniversitelerde elde edilemez. Bu noktada Müslüman çatı kuruluşun imamın görevlerini tanımlaması, imam eğitimi için kriterler belirlemesi ve üniversite ile ortak kurumlar ve programlar geliştirmesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>36</sup>

Bilim Konseyi'nin Ocak 2010 tarihli tavsiye kararı da hem süreci hızlandırmış hem de Alman devletinin finansal desteğine temel teşkil etmiştir. Bilim Konseyi, Alman İslâm Konferansı'nda Müslümanların devlet okullarında İslâm din eğitimi almaları gerektiği kararına uygun olarak orta ve uzun vadede İslâm din öğretiminin kapsamlı bir şekilde uygulanmasını beklediğini belirtmektedir. Bunun için uygun öğretim kadrosuna ihtiyaç vardır.<sup>37</sup> Bu sebeple Konsey, İslâm din eğitiminin geliştirilebilmesi için İslâm dininde teolojik yönelimli çalışmaları öncelikli ve acil bir hedef olarak görmektedir. Zira “akademik olarak sağlam İslâmî çalışmalar sadece nitelikli bir din eğitimi için ön koşul oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda Avrupa'nın bilime dayalı toplumlarında din bilginlerinin bilimsel olarak sağlam bir şekilde eğitilmesi imkânını da sağlar. Böyle bir temel, İslâmî normların ve değerlerin –diğer dinlerin pozisyonlarına ve bakış açlarına paralel olarak– akademik ve kamusal tartışmalarına uygun bir şekilde katkıda bulunabilir. Bu sebeplerle Bilim Konseyi, Almanya'da İslâmî çalışmaların hızlı ve tutarlı bir şekilde geliştirilmesini öncelikli bir hedef olarak görmektedir. Orta vadede, farklı profillere sahip teolojik yönelimli İslâmî çalışmalar için iki ila üç yer geliştirilmeli ve Federal Almanya Cumhuriyeti'ndeki İslâm inancının çoğulluğunun yeterince dikkate alınabilmesi için de kurumsal önkoşullar oluşturulmalıdır.”<sup>38</sup> İçerik olarak ise İslâmî çalışmalar, tefsir (sünneti de içerir), sistematik teoloji (temel teoloji, dogmatik, ahlak/etik, İslâmî ekümenizm), tarihsel teoloji (sünnet, kelâm, mistisizm, felsefe vb.), İslâm hukuku ve hukuk metodolojisi, pratik 'teoloji' ve din eğitimi alanlarında olmalıdır.<sup>39</sup>

Bilim Konseyi bu tavsiye kararının uygulamasında Müslüman cemaat/toplulukların, öğrenci ve velilerin desteğini almak için ilk beş yıllık sürede bir “Müslüman Danışma Kurulunun-Beirat”<sup>40</sup> oluşturulması yönünde bir öneride bulunmuştur.<sup>41</sup> Danışma Kurulu'nda Müslüman Koordinasyon Konseyi –KRM- Müslüman din eğitimcileri ve farklı Müslüman toplulukların temsilcileri bulunacaktır.

Federal düzeyde İslâm ilahiyat uzmanlarının yetiştirilmesi için devlet geniş bir fon sözü vermiş, 2011 yılı itibariyle üniversitelere bu fon aktarılmaya başlanmıştır. İlk olarak bu alanda hazırlığı olan Osnabrück, Münster, Frankfurt am Main ve Erlangen-Nürnberg Üniversiteleri, Bilim Konseyi'nin tavsiyesi sonrasında çalışmalarına başlayan Tübingen Üniversitesi de bu destekten

<sup>36</sup> Ömer Özsoy, “Islamische Theologie als Wissenschaft”, *Zwischen Glaube und Wissenschaft: Theologie in Christentum und Islam*, ed. Mohammad Gharaibeh vd. (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2015), 56-58.

<sup>37</sup> Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 75.

<sup>38</sup> Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 76.

<sup>39</sup> Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 84.

<sup>40</sup> Alman anayasasına göre devletin din işleri konusunda her hangi bir yorum hakkına sahip olmamakla beraber dini cemaati temsil yetkisi sadece Kilise'dedir. Bu sebeple Hıristiyan teoloji fakültelerinde Kilise önemli bir yetkiye sahiptir. Ancak Müslümanlığı temsil eden ve Kilise işlevi görece bir yapı bulunmadığından oluşturulan “Beirat” ile üniversitede yapılanmakta olan İslâm ilahiyatının İslâm'a uygunluğu kontrol edilebilecektir. Danışma Kurulu'nun (Beirat) meşruiyeti, üstlendiği rolün İslâm'a uygunluğu bakımından tartışılmıştır. Zira bu modelle ilgili temel eleştiri, Kilise gibi işlevde bulunacak bir dini yapılanmanın İslâm'da bulunmadığı gibi İslâm'a uygun olmadığıdır.

<sup>41</sup> Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 78.

yararlanmıştır. Ayrıca Paderborn üniversitesi ve 2019 yılından itibaren Berlin Humboldt Üniversitesinde de İslâm ilahiyat Fakültesi eğitimine başlamıştır. Federal hükümet bir beş yıl daha bu fonun sağlanması yönünde karar almıştır.<sup>42</sup>

Finans desteği, birtakım şartlara bağlı devam etmektedir. Bu şartlar; ilgili eyalet hükümetinin beş yıllığına finanse edilen teoloji kürsülerini her merkeze iki kürsü olmak üzere daimi kadroya dönüştürmesi, bu teoloji kürsülerine ilaveten her eyalette “İslâm din pedagojisi kürsüsü”nü finans etmesi ve “Beirat” oluşturması şeklindedir.<sup>43</sup>

Yükseköğrenim kurumlarında 2010 yılına kadar on bir üniversitede var olan İslâm araştırmaları, İslâmbilimleri veya oryantalistik nitelikli İslâm çalışmalarının 2011 yılı itibari ile devlet üniversitelerine bağlı İslâm ilahiyat fakülteleri ile hem sayı hem de nitelik açısından değiştiğini söylemek mümkündür.

Kurulma sürecindeki İslâm ilahiyat merkezlerinin “entegrasyon için çok büyük bir adım” kabul edilmesi ve birtakım şartlara bağlı olarak buralara finansal destek verilmesi, İslâm din dersi verecek öğretmen ve imam yetiştirme ihtiyacının ötesinde “Euro İlahiyat projesinin, Euro-İslâm projesinin en kritik adımlarından biri”<sup>44</sup> olarak görülmesine neden olmuştur.

“Euro-İslâm” kavramı ilk olarak 1992 yılında Bassam Tibi tarafından kullanılmıştır. Ona göre bu kavram Avrupa’daki Müslümanların, İslâmî sorumluluk ve prensipleri modern Avrupa kültürünün değerleriyle uzlaştırarak yaşamaları ile şekillenecek seküler bir İslâm anlayışını ve Avrupalılaştırmış bir İslâm ile oluşacak Avrupa-İslâm sentezini ifade etmektedir.<sup>45</sup> Tibi, Müslümanların, Avrupalılaştırmalarına engel olan “şeriat ve cihad kavramlarına veda etmelerini ve din ile devlet ayrımını benimsemelerini” gerekli görmektedir.<sup>46</sup>

2002’de Tibi’nin Euro-İslâm kavramının entegrasyon politikalarının önemli bir aracı olduğunu söylemesi buna ilaveten kavramın bazı üniversitelerin ders programlarında yer alması<sup>47</sup> Euro İlahiyat projesinin meşruiyetine ilişkin şüpheleri beslemektedir. Buna ilaveten İslâm ilahiyat merkezlerinin “Alman toplum, kültür ve devlet sistemiyle uyumlu”<sup>48</sup> bir İslâm anlayışı oluşturma hedefinin bulunduğu dile getirilmesi ve kullanılan “ehlileştirme”<sup>49</sup> ve “yerleşme”<sup>50</sup> gibi kavramlar da müfredat bakımından bu merkezlerin daha dikkatle ele alınması gerekliliğini ortaya koymaktadır.

<sup>42</sup> Claudia van Laak, “Umstrittenes Islam-Institut geht an den Start”, *Deutschlandfunk* (9 Ekim 2019).

<sup>43</sup> Wissenschaftsrat, *Empfehlungen*, 78.

<sup>44</sup> Akif Emre, “Euro İslam’ın fundamentalı nedir?”, *Yeni Şafak Gazetesi* (9 Eylül 2014).

<sup>45</sup> Bassam Tibi, *Euro-Islam, Die Lösung eines Zivilisationskonflikts* (Darmstadt: PrimusVerlag, 2009), 10.

<sup>46</sup> Tibi, *Euro-Islam, Die Lösung eines Zivilisationskonflikts*, 93.

<sup>47</sup> Martin Bruinessen vd., *Avrupa’da Müslüman Özenin Üretimi Fikirler, Bilinçler, Örnekler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 9.

<sup>48</sup> Mouhanad Khorchide, “Einleitung”, *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa Challenges for Islamic Theology in Europe*, ed. Mouhanad Khorchide vd. (Freiburg: Herder Verlag GmbH, 2012).

<sup>49</sup> John F. Engelhardt, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem* (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 2017), 7, 59.

<sup>50</sup> Zekirija Sejđini, “Einleitung”, *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa*, ed. Z. Sejđini (Bielefeld: Transcript Verlag, 2016), 9-13.

Bu söylemlerin İslâm İlahiyatı merkezlerine ilişkin bakışı zaman zaman olumsuz etkileyebileceği bir hakikattir. Bununla birlikte meselenin giderilmesi gereken bir ihtiyaç yönü olduğu da göz ardı edilmemelidir. Zira İslâm dinine ilişkin ilmî bir zemin kuracak ve bilgi üretecek insanların bulunmaması Almanya’da Müslümanların kalıcı varlıklarını tehdit etmektedir. Yeni nesillere aktarılabilecek doğru, tarafsız/kucaklayıcı ve sorunlara çözüm üretebilecek nitelikte bilimsel bir din anlayışını tesis etmek ise bu şartlarda zor görünmektedir.<sup>51</sup> Bu ihtiyacın ne ölçüde giderilebileceğinin, meselenin entegrasyon mu ihtiyaç mı olduğunun tespitinde ise İslâm İlahiyat merkezlerinin tarihçeleri, kuruluş felsefeleri ve kelâm ilmi özelinde hocalarının çalışma alanlarının incelenmesi önemli bir hareket noktası olacaktır.

## 2. İslâm İlahiyat Merkezleri ve Kelâm Kürsülerinin Değerlendirilmesi

Almanya’da İslâm İlahiyatı, henüz oluşum sürecinde olan bir akademik alandır. Akademik anlamda İslâm konusunda birikimi olan İslâmbilimdir/İslam Wissenschaft. Bu sebeple İslâm İlahiyatı kürsülerinde yüksek sayıda “İslâm bilimcileri” yer almaktadır. Çoğunlukla kendilerini İlahiyatçı değil İslâmbilimci olarak görmekte olmaları da dikkat çeken bir başka önemli husustur.<sup>52</sup> Bunda İslâm İlahiyatının modern manada bilim olup olmadığı tartışmalarının yanısıra İslâm teolojisinin içtimaî, tarihî ve coğrafi şartlara dayalı bir olgu olduğu ve kendisini güncellemede yetersiz kaldığı düşüncesinin de bulunduğu söylenebilir.<sup>53</sup> İslâm’ın Batı’da kabul gören ilmî standartlara ve metotlara uygun akademik bir geleneği bulunmamakla beraber,<sup>54</sup> İslâm coğrafyasında var olan birikim ile bu geleneği oluşturmak pek tabii mümkündür.

İslâm’ın Almanya’da homojen bir yapıda olmaması da akademi için üzerinde durulması gereken bir başka husustur. Zira farklı İslâmî geleneğe sahip, çeşitli kültürlerin teolojik ve dinî yapılarına göre şekillenmiş İslâm anlayışları bulunmaktadır.<sup>55</sup> Bu çeşitliliği, İslâm din dersine yansıtacak diğer yandan üniversitedeki İlahiyat eğitiminde de dikkate alma zorunluluğu bulunmaktadır.<sup>56</sup> İslâm İlahiyat merkezlerinin bunu sağlamak için İslâm İlahiyatının eğitim bölümlerinde mezhebe dayalı, İlahiyat bölümlerinde ise mezhepler üstü bir yaklaşımı benimsedikleri görülmektedir.

Başlangıçta birer profesörlük ya da bir profesör tarafından kurulan kürsü şeklinde yapılan merkezlerde, süreç içerisinde araştırma görevlileri ile bir genişlemenin olduğu da görülmektedir. Ancak makalemizi sınırlı tutabilmek adına kürsü başkanı profesörlerin çalışmaları ve merkezlerde hazırlanan projelere odaklanılacaktır.

<sup>51</sup> Cemal Tosun, “Almanya’da İslam Din Dersleri İçin Bilimsel İslami-Teolojik Temellerin Önemi”, *İnsan Onuru: İslam ve Hıristiyanlık’taki Temelleri Sempozyumu*, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2006), 4-5.

<sup>52</sup> Engelhardt, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem*, 182-184.

<sup>53</sup> Hans-Thomas Tillschneider, “Fragwürdiges Plädoyer für eine infantile Theologie”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (7 Haziran 2013).

<sup>54</sup> Özsoy, “Bir Bilim Olarak İlahiyatın İmkân ve Sınırlılıkları: Almanya ve Türkiye Örneğinde İslam İlahiyatına Eleştirel Bir Bakış”, 391.

<sup>55</sup> Bernd Küster, “Ergebnisse der Deutschen Islam Konferenz zur Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen”, *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*, ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann (Osnabrück: Universitätsverlag, 2010), 36.

<sup>56</sup> Yaşar Sarıkaya, “Wege zu einer Islamischen Religionspädagogik in Deutschland”, *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*, ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann (Osnabrück: V & R Unipress, 2010), 197.



## 2.1. Erlangen-Nürnberg Üniversitesi İslâm Dini Araştırmaları Bölümü

### 2.1.1. Tarihçesi, kelâm hocaları ve çalışma alanları

“İslâm Dinî Araştırmaları Bölümü” -Department Islamisch-Religiöse Studien/DIRS-, Felsefe Fakültesi ve Teoloji bölümünün en genç bölümü olarak 2012’de açılmıştır. BMBF tarafından desteklenen DIRS, İslâm’da farklı teolojik geleneklerin öğretilmesini ve tüm öğrencilere İslâm dini hakkında derinlemesine bilgi vermeyi hedeflemektedir.

Akademik kadrosu ve araştırmacıları da kişilikleri, biyografileri ve ilgi alanları ile çeşitli İslâmî inanç ve hüküm öğretilerinin yanı sıra mistik, etik ve felsefi geleneklerin öğretilmesine katkıda bulunmaktadır. Bölümde “İslâm Dinî Çalışmaları” lisans ve master programları mevcuttur. Ayrıca İslâm Din Öğretimi yandal-tamamlama programı ve master programının bir parçası olarak İslâm Din Eğitimi bölümleri vardır.<sup>57</sup>

DIRS’de İslâmî çalışmalar “metinsel, sistematik, pedagojik ve pratik-kelâm bilimi” olmak üzere dört farklı odak noktası ile ele alınmaktadır. Prof. Mohammed Nekroumi’nin bölüm başkanı olduğu metin odaklı İslâmî-dinî Araştırmalar Kürsüsünde teolojik hermenötiğin ilgili temel konuları, İslâmî teolojik geleneğe dayalı olarak öğretim ve araştırmalarda ele alınmaktadır.<sup>58</sup>

Sistematik odaklı İslâmî-dinî Araştırmalar Kürsüsü’nde İslâm’a yönelik metinsel ve tefsirî yaklaşımların İslâm felsefesi ve etiği bakımından ele alınması söz konusudur. Dolayısıyla mistik deneyim günümüz Müslüman yaşamında giderek daha önemli bir rol oynaması ve etik referansların genel sosyal hayat söylemleriyle yakın ilişkisi sebebiyle İslâm felsefesi, ahlâkı ve tasavvufunun teorik ve metodolojik soruları çalışmaların merkezindedir. Ek olarak, temel İslâmî inançlar ve İslâm bilimlerinin fikir dünyası hakkında araştırmalar ve özellikle İslâmî-dinî söylemlerin güncel konularıyla ilgilenmekte ve bu nedenle metinsel yaklaşıma tamamlayıcı bir katkı sunmaktadır. Nitekim pratik alana ilişkin “İslâm ve İnsan hakları” ve “Teolojik antropoloji” gibi konular da kürsüde çalışılmaktadır.

Bölümün içerik açısından, inanç doktrini-akîde gibi “kelâm bilimi” ile yakın bir bağlantısı bulunmaktadır. Nitekim bölüm başkanı Prof. Reza Hajatpour’un Şîî geleneğine ilişkin uzmanlığı bulunmaktadır. Hajatpour’un bunun dışında çalışma alanları; İslâm’da insan imajı, İslâm mistisizmi, İslâm felsefesi, insan hakları felsefesi, felsefî etik, diyalog felsefesi ve diyalog teolojisidir.<sup>59</sup>

Aynı zamanda Friedrich Alexander Üniversitesi İslâm dini öğretimi/pedagojisi bölüm sözcü yardımcısı olan Prof. Dr. Tarek Badawia’nın bölüm başkanı olduğu pedagojik odaklı İslâmî-dinî Araştırmalar Kürsüsü ise üniversitedeki Müslüman din eğitimi öğretmenlerinin eğitiminden sorumludur ve Bavyera’daki devlet okullarında çalışan Müslüman öğretmenler için düzenlenmiş ileri eğitim konularında sorumlu kurumlarla işbirliği yapmaktadır. Pedagojik çalışma alanlarında (ebeveyn evi, okul, cami ve diğerleri) ortaya çıkan bilimsel ve didaktik soruları bir araya getirir.

<sup>57</sup> Bölüm hakkında daha detaylı bilgi için bk. Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS), “Department Islamisch-Religiöse Studien” (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>58</sup> DIRS, “Prof. Dr. Mohammed Nekroumi” (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>59</sup> DIRS, “Prof. Dr. Reza Hajatpour” (Erişim 6 Temmuz 2022)

Bundan yola çıkarak profesyonel uygulama için kavramlar geliştirir ve ilgili araştırma soruları üzerinde çalışır.<sup>60</sup>

Prof. Dr. Maha El Kaisy-Friemuth'un başkanlığındaki pratik odaklı ve kelâm bilimi İslâmî-dinî Araştırmalar Kürsüsü, İslâmî inançlar, hükümler ve yöntemler ile dinler arası referanslar açısından pratik yönler üzerinde durmaktadır. Özellikle geleneksel bir yorum ve semboller sistemi olarak İslâm'ın gündelik meselelerle ilgisine odaklanılmaktadır. Yine geleneksel ve güncel inançlar arasındaki gerilim de öne çıkarılan konulardandır. "Muhafazakâr Hanbelilerden katı rasyonalist Mu'tezile'ye" kadar çeşitli İslâmî-teolojik düşünce okulları arasında bir söylem oluşturmaya katkıda bulunma amacı söz konusudur. Klasik Mu'tezile ekolünden neo-Mu'tezilizm'e kadar olan teolojik gelişmeler, gelenek çizgileri, değişim süreçleri ve güncel sorunlarla olan bağlantılar ele alınmaktadır.

Buna ek olarak bölümde İslâmî gelenekte kadın okuması da çalışma alanlarındandır. Akılcı bir İslâm teolojisi geliştirmek için 'toplumsal cinsiyet' konusu, merkezî önemde görülerek bir yandan İslâm kelâm tarihindeki kadınları incelemek, diğer yandan kadınların mevcut durumuna ilişkin hangi teolojik soruların ortaya çıktığını düşünmek temel meselelerden kabul edilmektedir.

Diğer yandan kürsü; İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudilik'te insan ruhu kavramlarının Yunan felsefesinden önemli ölçüde etkilendiği iddiasıyla dinler arası diyalogu, diğer dinleri anlamının ve kendi teolojik görev ve sorularını derinleştirmenin bir yolu kabul ederek "dinler arası diyalog" konusunda çalışmaktadır. Bölüm başkanı El Kaisy-Friemuth'un bu konuda eserleri bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Kelâm kürsüsü olarak adlandırılması sebebiyle bölüm başkanı Prof. Dr. Maha El Kaisy-Friemuth'un çalışma alanları ve yönettiği tezler üzerinde ayrıca durulmalıdır. Friemuth'un çalışma alanları; Mu'tezilî düşünceye odaklanan klasik kelâm, klasik polemik yazılarda İslâm-Hıristiyan ilişkileri, modern Arap rasyonel düşüncesi ve Avrupa'da Müslüman hayatı gibi konulardır.

Yönettiği tezler ise lisansta; "İslâm'da eşcinsellik", "René Guénon ve geleneksellik okulu", "Modern çağda İslâm düşüncesini canlandırmaya yönelik bir yaklaşım" yüksek lisansta; "Cami inşaatı anlaşmazlığında çatışma -Hamburg'daki İslâm Merkezi Al-Nour'a dayalı en iyi uygulama örneği", "Alman medyasında 2015 mülteci krizine yansıyan İslâmofobi -nitel bir analiz-" doktora da ise; "Mısır'daki modern düşünürlerde insan imajı", "Tevîl ve modern İslâm teolojisindeki rolü", "İslâm ilahiyatında vahiy", "İslâm'da devletin önemi: Teori ve uygulama", "Mu'tezile hermeneutiği" başlıklı konulardır.<sup>62</sup>

### 2.1.2. Projeler ve Araştırma Grupları

İslâm ilahiyat Merkezinin çalışmalarını tam olarak tespit etmek için var olan araştırma grupları, yürütülen projeler ve yapılan iş birliklerine de bakmakta fayda vardır. DIRS'de Almanya'da

<sup>60</sup> DIRS, "Tarek Badawia" (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>61</sup> Prof. Dr. Maha El Kaisy-Friemuth- John Dillon, *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflection of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions* (Leiden: Brill, 2009). Diğer eserleri için bkz. DIRS, "Prof. Dr. Maha El Kaisy-Friemuth" (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>62</sup> DIRS, "Prof. Dr. Maha El Kaisy-Friemuth" (Erişim 6 Temmuz 2022).

“Hüküm, hükümsellik ve hüküm değişimi” ve “Çağdaş İslâm kültürleri” ile ilgilenen iki küçük araştırma grubu bulunmaktadır.

“Çağdaş İslâm Kültürleri” çalışma grubu, Bayreuth Üniversitesi ortaklığında çalışmalar yapmakta özellikle Almanya’da Şii’ler ve Şii dindarlığı, konusuna odaklanmaktadır.

“Hükümler, hükümsellik ve hüküm değişimi” çalışma grubu da projeler gerçekleştirmektedir. Kur’ân tefsirinin ele alındığı “Kur’ân metni: Karşılaştırma ve eşleştirme”, hükümsel bir ölçü olarak adalet kavramı üzerinde durulan “Şeriat ve adalet” ve “Birlik teolojisi ve kültürel çeşitlilik” bu çalışma grubunun tamamlanmış projeleridir.<sup>63</sup> “Birlik teolojisi ve kültürel çeşitlilik projesi kelâm ilmi açısından dikkat çekicidir. Küçük gruplar ile tartışmaların ve atölye çalışmalarının yapıldığı projede, İslâmî teolojide “Kim İslâm’a ait değildir?” sorusu üzerinden kâfir, mürted ve fâsik tanımlamalarının üzerinde durulduğu; bu sorunun “Kim İslâm’a aittir”, şeklinde formüle edilmesi halinde çoğulculuğa kapı aralayacak bir teolojiye adım atılabileceği görüşünün hâkim olduğu görülmektedir.<sup>64</sup>

Çalışma grubunun devam etmekte olan projeleri; Toplumsal değişim bağlamında Kur’ân’ın hükümselliği (uzun vadeli proje), Teolojide içtihad,<sup>65</sup> Geleneğin dinamikleri üzerine: Hukuk ve teoloji arasındaki ilişki,<sup>66</sup> İslâm’da öğretme ve öğrenme kültürleri şeklindedir.<sup>67</sup>

## 2.2. Münster İslâm İlahiyat Merkezi

### 2.2.1. Tarihçesi, Kelâm Hocaları ve Çalışma Alanları

2004 yılında Münster Üniversitesi’nde “Zentrum für Religiöse Studien”in çatısı altında Prof. Dr. Muhammed Kalisch’in atanması ile İslâm Dini kürsüsü kurulmuştur. Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster bünyesinde ise 2012 yılında “İslâm İlahiyatı Merkezi” –Zentrum für Islamische Theologie/ZIT- İslâm ilahiyatı ve din dersi öğretmenliği bölümlerini okumak imkânını sunmaya başlamıştır.<sup>68</sup> Bugüne gelindiğinde lisans ve lisansüstü düzeyinde İslâm teolojisi ve İslâm din dersi öğretmenliği bölümleri bulunmaktadır.

<sup>63</sup> DIRS, “Abgeschlossene Projekte” (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>64</sup> DIRS, “Islam: Theologie der Einheit und kulturelle Vielfalt” (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>65</sup> Proje, İslami Hukuk teorisinin (usul-u fıkıh) merkezi bir kavramı olan “ıctihad” üzerinde çalışmaktadır. “İctihadın İslâm’daki farklı hukuk okullarının ve uygulamalarının nedeni ve aynı zamanda meşruiyet sebebi” olduğu gibi kelâm alanında da teolojik, mezhepsel ve dünya görüşlerinin çeşitliliğini meşrulaştıran bir yönü vardır. Üzerinde durulacak soru “ıctihadın teolojideki pratiğinin İslâm’da var olan bir ruhani tutumu sürdürüp sürdürmediği veya hoşgörü, ifade ve din özgürlüğü gibi modern zorluklara bir cevap olup olmadığıdır.” Araştırma Projesi, ıctihad konusundaki önceki hukuk teorisi araştırmalarını tamamlamayı ve terimin teolojik yönünü araştırmayı amaçlamakta, aynı zamanda Müslümanların diğer İslâmî ve İslâmî olmayan inançlara karşı tutumlarının politik ve toplumsal açıdan önemli sorununa da katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Geniş bilgi için bkz. DIRS, “Ijtihad in islamischer Theologie: Kontinuität oder Transformation eines Grundbegriffs des islamischen Rechts Leit” (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>66</sup> Araştırma projesinin amacı, iki disiplin arasındaki etkileşimlerin nerede olduğunu ve bunların nasıl çalıştığını bulmaktır. Hem metin analizi hem de tarihsel çalışma ile İslam geleneğinin hem yasal hem de teolojik alanda söylem olarak ne kadar ikna edici olduğunu göstermek hedeflenmektedir. Geniş bilgi için bkz. DIRS, “Zur Dynamik der Tradition: Die Beziehungen zwischen Recht und Theologie” (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>67</sup> DIRS, “Lehr- und Lernkulturen im Islam” (Erişim 6 Temmuz 2022).

<sup>68</sup> Bölüm hakkında daha detaylı bilgi için bk. Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie (ZIT), “Studiengänge” (Erişim 8 Haziran 2022).

Merkez, kuruluş amacını “Bilim Konseyi’nin tavsiyesine de uygun olarak Almanya’da artan dini mezheplerin çokluğunu dikkate almak ve mezhep odaklı İslâm ile ilişki alanında acilen ihtiyaç duyulan genç akademisyenlerin eğitimine Avrupa bağlamında bilimsel temelli katkıda bulunmak ve aynı zamanda İslâm teolojisini kurmak”<sup>69</sup> olarak tanımlamaktadır.

Merkezin yöneticisi, İslâm dini eğitimi ve didaktiği, Kur’ân tefsirinde modern yaklaşımlar, sistematik İslâm teolojisi, Avrupa’da İslâm, konularında çalışmaları bulunan İslâm Din Eğitimi hocası Prof. Dr. Mouhanad Khorchide’dir.<sup>70</sup> Kelâm, Din felsefesi ve Tasavvuf Kürsüsü başkanı Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi ise merkezin başkan yardımcılığı görevini yürütmektedir. İslâmî Hükümler ve Metodoloji Kürsüsü Prof. Dr. İur. Çefli Ademi başkanlığında, Kültürlerarası Din Eğitimi Kürsü başkanlığı ise Prof.İn Dr. Dina El Omari tarafından yürütülmektedir.

İlm-i kelâmın İslâm felsefesi ve tasavvuf ile aynı kürsüde bir arada ele alınması, hem gelenekte etkili olan âlimlerin eğitim ve çalışmalarındaki çeşitliliğe hem de söz konusu alanlar arasındaki konu ve köken ortaklığına bağlanmaktadır. Buna ilaveten kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufun kendi temelleri üzerinde bağımsız olarak durdukları ve aslında birbirlerine meydan okuma işlevi gördükleri de vurgulanmaktadır. Nitekim bölüm tanıtılırken “Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf Kürsüsü, İslâm ilminin üç disiplinini içerir. Birlik içinde sistematik teoloji, felsefî temeli ve manevî temeli, temel dini soruları tarihsel olarak sınıflandırıp sistematize ettiği ve günümüz için önemlerini ve hükümselliğini ortaya koyduğu ölçüde, İslâm İlahiyat Merkezi’nde temel bir disiplin oluştururlar”<sup>71</sup> denilmektedir.

Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf Kürsüsü başkanı Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi’nin çalışma alanları; sistematik olarak İslâm din felsefesi, kelâm/neo kelâm, İslâm tasavvufu, estetik, tefsir, metafizik; tarihsel olarak eski felsefe, İslâm Ortaçağ felsefesi, modern zamanlar ve 20. yüzyılda Eş’arîlik ve Matürîdîlik, Alman idealizmi -Hegel ve Schelling-, idealizm eleştirisi - Kierkegaard ve Nietzsche-, 20. yüzyıl felsefeleri ve Muhammed İkbâl’dir.<sup>72</sup>

Karimi’nin danışmanlığında hazırlanan doktora tezleri; “Kant ve Gazzâlî’de öznellik deneyimi-fikirler tarihinin doğuşu ve sistematik bir karşılaştırma”, “İslâm’da ıstırapla başa çıkmak”, “Birlikte olma etiği- İslâmî teolojik bir hayvan etiğinin temel ilkeleri” başlıklarındadır.<sup>73</sup>

Aynı kürsünün diğer araştırmacısı Dr. Asmaa El Maaroufi; yaratılış teolojisi, İslâm teolojik antropolojisi, İslâm ahlakı, hayvan ve çevre etiği, bioetik, ayrımcılık konularında,<sup>74</sup> bir başka araştırmacı olan Daniel Roters; sistematik İslâm teolojisi, teodise, İslâmî bağlamda pastoral bakım kavramları, sosyal hizmete İslâmî-teolojik yaklaşımlar, psikanalizm ve İslâm, edebiyat bağlamında din, Mısır’ın modern (kültürel) tarihi, Avrupa’da İslâm, özellikle Almanya ve Balkanlar, İslâm, reform ve milliyetçilik (19./20. yüzyıl) konularında çalışmaktadır.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> ZIT, “Forschung” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>70</sup> ZIT, “Prof. Dr. Mouhanad Khorchide” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>71</sup> ZIT, “Kalâm, Islamische Philosophie Und Mystik Profil der Professur” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>72</sup> ZIT, “Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi/Forschungsschwerpunkte” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>73</sup> ZIT, “Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi/Promotionen” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>74</sup> ZIT, “Jun. Prof.in Dr. Asmaa El Maaroufi” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>75</sup> ZIT, “Daniel Roters, M.A. Wissenschaftlicher Mitarbeiter” (Erişim 8 Haziran 2022).

### 2.2.2. Projeler ve Araştırma Grupları

Prof. Karimi tarafından 2017 yılında Muhammed İkbâl isimli bir araştırma merkezi kurulmuştur. Bu merkez Muhammed İkbâl'in Avrupa topraklarındaki çalışmalarının sistematik araştırmasını yeniden canlandırmak için bir çerçeve oluşturmayı ve İkbâl üzerine araştırma yapan bilim adamlarını desteklemeyi amaçlamaktadır. Bu anlamda kendisini bir araştırma ağı ve düşünce kuruluşu olarak da gören araştırma merkezi sadece İkbâl'in düşüncesine adanmış olmamakta aynı zamanda İslâmî düşünce için belirleyici bir ivme sağlamak istemektedir. Nitekim bu amaçla bilim insanları ve kurumlarla küresel işbirliği de yapmaktadır.<sup>76</sup>

Merkez'de gerek hocalar gerek öğrenciler tarafından yapılan pek çok proje bulunmaktadır.<sup>77</sup> İslâm din eğitimi odağı sebebiyle yapılan projelere de bunun yansıdığını söylemek mümkündür.

### 2.3. Frankfurt Goethe/Giessen Üniversitesi İslâm Kültürü ve Dini Araştırmalar Enstitüsü

#### 2.3.1. Tarihçesi, Kelâm Hocaları ve Çalışma Alanları

Frankfurt Goethe Üniversitesi İslâm İlahiyat Enstitüsü, Protestan İlahiyat Fakültesi Din Bilimi'ne bağlı olarak 2002 yılında "İslâm Din Bilimi Vakıf misafir profesörlüğü" şeklinde kurulmuştur. Diğer merkezlerden farklı olarak kuruluşunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın finansal desteği bulunmaktadır. Başkanlığın desteği ile 2002'de bir, 2005'te iki ve 2009'da bir tane daha ilave edilen profesör kadrosuyla genişletilmiştir. Enstitü, 2009'de Vakıflar Dil ve Kültür Çalışmaları Bölümü'ne yerleştirilmiş ve yeni kurulan İslâm Kültürü ve Dini Araştırmaları Enstitüsü'ne dâhil edilmiştir.

2010'daki Bilim Konseyi tavsiye kararı doğrultusunda 2012 yılında BMBF ve Hessen Eyaleti'nin desteğiyle Frankfurt Goethe Üniversitesi ile Justus Liebig Giessen Üniversitesi iş birliğinde Frankfurt/Giessen İslâm Araştırmaları Merkezi -Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam/ ZEFIS- oluşturulmuştur. Enstitü, Goethe Üniversitesi İslâm Kültür ve Din Araştırmaları Enstitüsü'nün üç profesörlüğü -Kur'ân Tefsiri, İslâm Fikir Tarihi ve İslâm Kültürü ve Toplumu Tarihi- Frankfurt'taki İslâm Din Eğitimi Bilimleri Profesörlüğü ile Giessen'deki İslâm Teolojisi ve Didaktik Profesörlüğü ile birleştirir, öğretim ve araştırma faaliyetlerini koordine eder. Buna ek olarak Hıristiyan teolojileri, Yahudi çalışmaları, diğer kültürel ve sosyal bilimler gibi komşu disiplinler ve İslâm dünyasındaki İslâmî teoloji gelenekleri ile işbirliği için bir çerçeve sunmaktadır.

Kuruluşundan itibaren teolojik-akademik söylemin ve genç bilim adamlarının teşvik edilmesi, enstitünün öncelikli hedefi olarak tanımlanmıştır. Çoğulcu bir söylemle İslâm'ın bilimsel gelişimine odaklanmak için bilimsel yöntemin gerekliliği vurgulanmış, oryantalizm veya İslâm biliminin aksine, bilimsel bilginin ancak Müslüman özelliğinin kurucu süreçlerine geri dönmesiyle mümkün olacağı yaklaşımı benimsenmiştir. Enstitü kendisini İslâm içindeki çoğulcu bilim geleneğini yansıtır ve mezhepler-üstü bir bakışa bağlı bir kurum olarak tanımlamaktadır.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> ZIT, "Muhammad Iqbal Forschungsstelle" (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>77</sup> Geniş bilgi için bk. ZIT, "Projekte des Zentrum für Islamische Theologie" (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>78</sup> Johann Wolfgang Goethe Universität Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam (ZEFIS), "Das Institut im Profil" (Erişim 8 Haziran 2022).

Vakfın kuruluşu, Bilim Konseyi tavsiye kararından öncesinde gerçekleştiği için kuruluş amaçları içinde imam ve öğretmen yetiştirme bulunmamaktadır. Diğer yandan Üniversite, imam eğitimi kendi resmi görevi olarak görmemekte ancak gerekli destek eğitimi verildiği takdirde mezunlarına öğretmenlik ve imamlık görevlerini yapabilecek donanımda bir eğitim verilmesi de sonraki hedefleri arasında bulunmaktadır.<sup>79</sup>

Enstitüsü, bilimsel profilini mezhepler-üstü bir İslâm teolojisine bağlı olarak tanımlamakta misyonunu ise bilimlerin metodik-teorik çoğulluğunun yanı sıra toplumların farklı yaşamsal çeşitliliğinin bilincinde olan, genel, akademik ve tüm toplumla ilgili konulara dair söylemlere kendi perspektifiyle ve kendi önkoşullarının açıklanması ile katılan, inanç odaklı olarak açıklamaktadır.

Diğer yandan İslâm teolojik disiplinlerinin merkezinde Kur'ân'ın anlaşılması amacının bulunduğu hareketle Arap dilinin analizi ve Kur'ân'ı akıl yürütmesinin temeli olarak gören, akılcı bir şekilde ona nüfuz eden ve 8. yüzyılda başlayan entelektüel tartışmalar çerçevesinde İslâm'ı diğer inançlara karşı savunmaya çalışan sistematik teolojinin/kelâm önemli bir rol oynadığı üzerinde durulmaktadır. Buna ilaveten Müslüman düşüncenin tarihsel ve çağdaş bağlarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin önemi, İslâmî teolojinin araştırma konularının bağları ve konumsallığının gerekliliği de üzerinde durulan bir diğer meseledir. Bağlam ve konumsallığın önemi vurgulanırken İslâm'ın manevi mirasının Avrupa bağlamında ele alınması da üzerinde durulması son derece acil bir konu olarak kabul edilmektedir.<sup>80</sup>

Enstitüde bulunan profesörlerden kelâmı müstakil çalışma alanı olarak belirten bir isim bulunmamakla beraber ilm-i kelâmın çalışma alanına giren konuları çalışan hocalar bulunmaktadır. Hocaların çalışma konuları şu şekildedir: Prof. Dr. Bekim Agai İslâmofobi, laiklik ve Türkiye; Prof. Dr. Rana Alsoufi İslâm hukuku ve hukuk teorisi, İslâm geleneğinde ahlak teorileri, karşılaştırmalı teoloji ve özellikle dini hukuk teorilerinin karşılaştırmalı çalışmaları; Simon Wolfgang Fuchs uluslararası Şiî İslâm'ı, Orta Doğu ve Güney Asya'da dinî otorite, mezhepsel çatışmalar ve cihadın entelektüel tarihi, 1978-79 İran devriminin küresel tarihi, İslâm dünyasında İslâmcılık ve sol hareketler; Prof. Dr. Armina Omerika modern çağda İslâm'ın fikir tarihi, tarih teorisi, modern İslâm dini düşüncesinde tarih anlayışı, İslâm Dünyası-Avrupa (19-21. yy.), Güneydoğu Avrupa'da İslâm tarihi (19-21. yy.), Güneydoğu Avrupa'da İslâm Araştırmaları bilim tarihi; Prof. Dr. Ömer Özsoy Kur'ân-ı Kerim, Kur'ân-ı Kerim'in tarihi, İslâm ve modernliğe odaklanan çağdaş Müslüman düşüncesi, Alman bağlamında İslâm araştırmaları ve teolojik araştırmalar, Türkiye'de dinî düşünce ve İslâmî çalışmalar. Araştırma Görevlileri Dr. Alipour Kalaei Mehrdad'ın çalışma alanını İslâm hukuku ve hukuk teorisi, sistematik teoloji/kelâm olarak

<sup>79</sup> Giessen Justus-Liebig Üniversitesi Tarih ve Kültürel Çalışmalar Bölümü İslâm Teolojisi Enstitüsü'nün İslâm din dersi öğretmeni yetiştirme misyonu yüklenmiş olduğu görülmektedir. Giessen İslâm Enstitüsü, Mart 2013'ten beri Hessen Kültür Bakanlığı ile işbirliği içinde, hâlihazırda okulda hizmet veren İslâm din dersi öğretmenleri için bir yıllık ileri eğitim kursu sunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Justus-Liebig-Universität Gießen Institute für Islamische Theologie, "Islamische Theologie" (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>80</sup> ZEFIS, "Das Institut im Profil" (Erişim 8 Haziran 2022).

belirttiği cinsel etik, karşılaştırmalı felsefe, özcülük ve İslâmî eşcinsellik teolojisi konularında çalışma yaptığı görülmektedir.<sup>81</sup>

### 2.3.2. Projeler ve Araştırma Grupları

Kutsal Yazıların Yorumlanmasında Hermeneutik ve Etik, Hristiyan-İslâm Projesi ve Çağdaş İslâm Düşüncesinin Öncüleri, enstitünün tamamladığı projelerdir. Bu projelerden “Çağdaş İslâm Düşüncesinin Öncüleri”, konumuz bakımından dikkate değerdir. 2008-2011 yılları arasında tamamlanan projede Avrupa’da yaygın olan İslâm imajının İslâm’ın entelektüel, teolojik ve gelişim tarihi hakkında yeterli bilgiye sahip olunmaması nedeniyle ortaya çıktığından hareketle İslâm teolojisi ve İslâm düşüncesinin dünyaca önemli isimleri Frankfurt’a misafir hoca olarak davet edilmiştir. Bu âlimlerin ortak noktası, Kur’ân ve sünneti birincil kaynaklar olarak görmeleri, İslâm düşünce ve kültür tarihini çeşitliliğiyle bir bütün olarak eleştirel şekilde değerlendirebilmeleridir. Mehmed Said Hatiboğlu, Hassan Hanafi, İbrahim Kâfi Dönmez, Mehmet Sait Reçber ve son olarak Saim Yeprem davet edilen isimlerdir. Bir kelâm hocası olan Saim Yeprem, proje kapsamında “İslâm teolojisinin kaynakları ve metodolojisi”, “Akılcı Teolojiye Giriş” konularında ders vermiştir.<sup>82</sup>

## 2.4. Osnerbrück Üniversitesi İslâm İlahiyat Enstitüsü

### 2.4.1. Tarihçesi, Kelâm hocaları ve çalışma alanları

Müslüman derneklerin ve Aşağı Saksonya eyaletinin desteğiyle 2002 yılında Osnabrück Üniversitesi’nde İslâm din dersi öğretmenleri yetiştirilmeye başlanmıştır. 2007 yılında Prof. Bülent Uçar tarafından İslâm Pedagojisi kürsüsü kurulmuş 2007/08 kış döneminden itibaren ise “İslâm Din Eğitimi” kursu programı uygulanmaya konulmuştur. 2008 yılında Kültürlerarası İslâm Araştırma Merkezi/Zentrum für Interkulturelle Islamstudien (ZIIS) kurulmuştur. 2010 yılında ise imamlar için ülke çapında ilk ileri eğitim programı oluşturulmuştur. Bu yapının İslâm İlahiyat Enstitüsü/Institut für Islamische Theologie (IIT) olarak 30 Ekim 2012 yılında eğitime açıldığı 2012/13 kış döneminden bu yana, konu odaklı “İslâm Teolojisi” ve öğretim odaklı “İslâm Dini” olmak üzere iki lisans programına dönüştüğü görülmektedir. Tüm okul türlerine öğretmen yetiştiren lisans ve master programları yanında bir başka hedef de dernekler için yetiştirilecek imamların eğitimini sağlamaktır.<sup>83</sup>

Enstitü, teolojik profilini açıklarken teoloji kavramının sadece inanç doktrinini değil İslâm ile ilgili bilimsel tartışmayı ifade ettiğini vurgulamakta, İslâm’ın Kur’ân ve hadislerin metinlerini temel alan ve uygulamaları hüküm içeren söylemsel bir gelenek olduğunu ifade etmektedir. Bu söylemsel geleneğin onu etkileyen ve onun da etkilediği kültürel ve tarihsel bağlarla değişim halinde bulunduğu, bunun ise İslâm içi çeşitlilik ve esnekliğe sebep olduğu ifade edilmektedir.

<sup>81</sup> ZEFIS, “Professoren/innen” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>82</sup> ZEFIS, “Pioniere des zeitgenössischen islamischen Denkens” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>83</sup> Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück (IIT), “Das islamtheologische Institut in Osnabrück” (Erişim 8 Haziran 2022).

Eğitiminde takip edeceği yaklaşımın, teolojide “orta yol” olduğu üzerinde de durulmaktadır. Enstitü, teolojik orta yolu, hem Almanya’daki farklı İslâm akımlarının uygun ve özgün biçimde temsili hem de gelenekteki İslâm hukuku okullarının, tasavvuf ve sistematik teolojide, Eş’arî, Mâtürîdî vb. farklı ekollerin görüşlerine yer vermek olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan çağdaş İslâmî tartışmalarda rölativizm ve köktencilik şeklinde isimlendirilen ve kutuplaştırıcı bu iki söylemin arasında kalınarak bir orta yol tutulabileceği ifade edilmektedir. Zira kutuplaştırıcı bu iki söylem farklı amaçlarla da olsa İslâm’ın entelektüel birikimini göz ardı etmekte, gelenek hakkında doğru bir tutuma sahip olunmasını engellemektedir.<sup>84</sup>

Enstitü’nün üzerinde durduğu bir diğer husus, İslâmî ana kaynakların temelinde tarihsel ve kültürel bağlamların -eklektizme, keyfiliğe ve bütüncüleme düşmeden- dikkate alınmasıdır. Bağlamların dikkate alınması çoğulcu ve demokratik toplumlar için daha da önemlidir. Nitekim Müslümanların karşı karşıya olduğu zorluklar ve fırsatlar, çok dinli bir toplumda bir arada yaşama sorunları, Almanya ve Avrupa’daki Müslüman azınlığın rolü ve cinsiyet eşitliği sorunu gibi bugün için dikkate alınması gereken bağlamlardır.<sup>85</sup>

Akademik kadrosu en geniş enstitülerden biri konumunda olan IIT’de 7 Profesör ve 40’ın üzerinde araştırma görevlisi görev yapmaktadır. Müstakil olarak Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe kürsüsünün bulunduğu enstitüde İslâm İlahiyat ve Din Eğitimi profesörlüğünde Prof. Bülent Uçar, Çağdaş İslâm Araştırmaları profesörlüğünde Prof. Rauf Ceylan, “Göç toplumunda sosyal hizmet odaklı Müslüman Refahı” profesörlüğünde Dr. Michael Kiefer ve İslâm Edebiyatı ve Arapça profesörlüğünde Prof. Habib El Mallouki<sup>86</sup> yanı sıra misafir hoca olarak İslâm hukuku profesörlüğünde Dr. Mahmoud Haggag Rashidy ve Tefsir profesörü Dr. Phil Martin Kellner görev yapmaktadır.<sup>87</sup>

İslâm Entelektüel Tarihi -Tasavvuf, Felsefe, Kelâm- Kürsüsü’nün başkanı ise Prof. Merdan Güneş’tir. Kürsü, İslâm felsefesi, tasavvuf ve Kelâm geleneği ile ilgilenir. Birinci alt alan, kadim felsefenin etkisi altında bir İslâm felsefesinin ortaya çıkması ve gelişmesine, ikinci alt alan İslâmî bağlamda manevî deneyimler ve mistik akımlar üzerine araştırma, İslâm mistisizminin (tasavvuf) tarihi ve gelişiminin akademik olarak incelenmesine ve üçüncü alt alan, bir yanda geleneksel inançlar (akîde), diğer yanda inançların sistematik-teolojik temeli (kelâm) üzerine odaklanmaktadır.

Kürsü, İslâm entelektüel tarihinin farklı söylemlerinin tarihsel bağlamlarında değerlendirilmesi ve eleştirel olarak ele alınması, bu süreçte klasik kavramlar, metinler ve yöntemlere dikkat edilmesi, sosyal ve beşeri bilimlerden çağdaş yaklaşımlarla genişletilmesi üzerinde durmaktadır. Önemli Müslüman kelâmcı ve mutasavvıf Ebû Hâmid el-Gazâlî’nin (öl. 505/1111) tasavvufi düşünce tarzı ve şekillendirdiği tasavvuf geleneği, Gazâlî’nin eserlerinde akılcılık ve tasavvuf arasındaki ilişki sorunu ve İbn Sînâ’dan (öl. 428/1037) sonraki felsefî geleneğin incelemesi, kelâm ve felsefî gelenek üzerindeki kalıcı etkileri nedeniyle ele alınan konulardandır. 19 ve 20. yüzyıllardaki dogmatik tartışmalarda akıl ve vahiy arasındaki ilişkinin analizi, modern çağdaki

<sup>84</sup> IIT, “Das theologische Profil des IIT” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>85</sup> IIT, “Unser theologisches Profil” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>86</sup> IIT, “Professuren” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>87</sup> IIT, “Vertretungsprofessuren” (Erişim 8 Haziran 2022).



kelâm geleneği ve fikir tarihindeki devamlılıklar ve kırılmalar da araştırma konularındandır. Buna ilaveten İslâm ve Hıristiyan mistisizmindeki diğer araştırma alanlarını, insan ve Tanrı arasındaki ilişkiyi, insanın bu dünya ve ahiretteki saadeti ve manevî gelişiminde sevgi ve dostluğun rolünü ele almaktadır. Bu bağlamda İslâm mistisizminin Alman-Avrupa maneviyatıyla -Master Eckhard ve Theresa von Ávila gibi- karşılaştırılması, din ve kültür arasındaki karşılıklı ilişkiler, Orta Alman ve Avrupalı oryantalistlerin (Annemarie Schimmel gibi) kabulü ve Avrupa’da İslâmî maneviyatın izlerinin incelenmesi de söz konusudur.<sup>88</sup>

Bölüm başkanı Prof. Güneş’in yönettiği doktora tezleri ise “İslâm İnsan İmgesinde Ruh Kavramı - 11 ve 13. Yüzyılın Seçilmiş Kur’ân Tefsirlerinde-”, “İbn Sina’nın Sünnî Teolojisindeki Etkisi -el-İşarât wa’t-tenbihât şerh geleneğine dayanan felsefi bir teolojinin ortaya çıkışı-”, “13/14. yüzyılda Sa’duddîn et-Taftâzânî’de (öl. 792/1390) İlm-i kelâm ve İlm-i belâğa ilişkisi” başlıklardır.<sup>89</sup>

#### 2.4.2. Projeler ve Araştırma Grupları

Farklı konularda pek çok çalışma ve projeye ev sahipliği yapan enstitünün özellikle “radikalleşme” konusundaki projeleri dikkat çekmektedir. “İslâmî Radikallere Karşı İslâm Karşıtı Radikaller (RIRA)” projesinde, ergenlerde ve ergenlik sonrası dönemde radikalleşme ve ortak radikalleşme süreçlerinin itici güçleri olarak toplumsal kutuplaşma ve algılanan tehditler konu edinilmektedir.<sup>90</sup>

“Din Radikalleşme faktörü mü?” projesinde ise radikalleşme süreçleri çerçevesinde din ve dindarlığın önemi üzerinde durularak özellikle genç Müslümanların dinî yönelimleri nedeniyle radikal mesajlara duyarlılıkları, “doğru” bir dinî eğitim ile radikalleşme süreçlerinin durdurulma imkânı ve camilerin eğitim çalışmalarının düzeltici etkileri ele alınmıştır.<sup>91</sup>

“İslâmcı aşırılık - ne yardımcı olur?” projesi de İslâmcı radikalleşmeyle uğraşırken önleme projelerinin analizini yaparak uygulanan önleme ve radikalleşme yaklaşımlarının tamamı hakkında bilimsel olarak temel ve sağlam bir genel bakış oluşturmayı amaçlamaktadır.<sup>92</sup>

Avrupa bağlamında İslâm teolojisi ve din eğitiminin oluşumu hakkında çok sayıda antoloji ve monografinin yayınlanmasına imkân veren ve uluslararası bir dergi olan HIKMA da enstitünün İslâm ilahiyatına katkısı ortaya koyan önemli bir çalışma olarak kabul edilmektedir.<sup>93</sup>

### 2.5. Tübingen Üniversitesi İslâm İlahiyatı Merkezi

#### 2.5.1. Tarihçesi, kelâm hocaları ve çalışma alanları

Tübingen Üniversitesi’nde İslâm İlahiyatı Merkezi (Zentrum für Islamische Theologie/ZITh), 2011 yılında kurulmuştur. 2011/2012 kış döneminde “İslâm İlahiyat” alanında lisans derecesi ile başlayan öğrenim, 2013/2014 kış döneminde “İslâm Dini Eğitimi” alanında öğretmenlik bölümü

<sup>88</sup> IIT, “Forschungsprofil Islamische Mystik, Philosophie und Glaubenslehre” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>89</sup> IIT, “Prof. Dr. phil. Merdan Günes” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>90</sup> IIT, “Radikaler Islam versus radikaler Anti-Islam (RIRA)” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>91</sup> IIT, “Religion als Faktor der Radikalisierung?” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>92</sup> IIT, “Islamistischer Extremismus – was hilft? BMBF fördert Forschung zu Prävention und Deradikalisierung” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>93</sup> IIT, “HIKMA - Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik” (Erişim 8 Haziran 2022).

ile devam etmiştir. Günümüzde lisans düzeyinde “İslâmî Teoloji” bölümü; lisans ve master düzeyinde “İslâmî Din Eğitimi”, master düzeyinde “Avrupa Bağlamında İslâm Teolojisi” ve “Pastoral Bakım ve İslâmî Pratik Teoloji” bölümlerinde eğitim verilmektedir.

Kuruluşu, Bilim Kurulu’nun tavsiye kararı akabinde BMBF’nin verdiği destekle gerçekleşmiş, sonrasında Erlangen, Frankfurt, Münster ve Osnabrück’teki Merkez veya İslâmî Teoloji Enstitüsüleri ile araştırma ve iş birliği geliştirmiştir. Diğer yandan öğretim ve araştırma personelinin uluslararası olması sebebiyle ortak araştırma projelerinde Arap, Türk ve Güneydoğu Avrupa bölgelerinin yanı sıra Fransa, İtalya, Macaristan ve İngiltere’deki ulusal ve uluslararası İslâmî Teoloji merkezleri ve üniversitelerle de yakın bir ilişki içindedir.

Merkezde İslâm Teolojisinin tüm klasik bilimleri çalışılmaktadır. Tarihsel araştırmalar bağlamında filoloji, tarihsel antropoloji, fikir tarihi, hukuk ve din tarihi, tefsir, peygamberlik geleneği; sistematik çalışmalar bağlamında sistematik teoloji, din felsefesi, inanç doktrini ve hukuk teorisi ve pratik teoloji bağlamında özellikle pedagoji, sosyal ve gençlik çalışmaları, pastoral bakım alanlarında çalışmalar yapılmaktadır.<sup>94</sup>

Merkez’de Prof. Dr. Omar Hamdan başkanlığında Kur’an Bilimleri, Prof. Dr. Mouez Khalfaoui başkanlığında İslâm Hukuku, Prof. Dr. Erdal Toprakyaran başkanlığında İslâm Tarihi ve Çağdaş Kültür, Prof. Dr. Fahimah Ulfat başkanlığında İslâm Din Pedagojisi, Prof. Dr. Ruggero Vimercati Sanseverino başkanlığında Hadis Bilimleri ve Siyer ve Prof. Dr. Lejla Demiri başkanlığında İslâm Doktrini kürsüleri bulunmaktadır.<sup>95</sup>

İslâm Doktrini Kürsüsü hedeflerini, İslâm teolojisinin zengin entelektüel mirasını 21. yüzyılın talep ve imkânlarıyla buluşturma, sistematik teoloji ve dinler arası çalışmalar alanlarında yeni bir zemin geliştirmek olarak belirtmektedir.<sup>96</sup>

İslâm Doktrini kürsüsü başkanı Prof. Dr. Lejla Demiri’nin çalışma alanları: Sistematik Teoloji (kelâm), İslâm ve dini çoğulculuk, Hristiyan-Müslüman İlişkileri ve teolojik etkileşim, Arapça ve Osmanlı Türkçesi Hristiyan-Müslüman metin kaynakları, Osmanlı İmparatorluğu’nun Entelektüel Tarihi ve İslâmî el yazmaları, konularındadır.

Danışmanlığında hazırlanan tezler ise: “İslâmî Teoloji ve Din Eğitimi Bağlamında Ekolojik Etik ve Sürdürülebilir Kalkınma- İklim Değişikliği Örneğinde İslâmî Çevre Eğitiminin temelleri-”, “İslâm’da Çeşitlilik: Erken Dönem Modern İslâm Dünyasında İslâm İçi Söylemler: Osmanlı’nın Sanüsü’nin Kelâmını Kabul Etmesine Özel Bir Odaklanma”, “Baskı Altında Kelâm, Bir Disiplinin Ölümü ve Yeniden Canlanması ve İslâmî Epistemik Bütünsellik Sorunu”, “İbn Kemal’in (öl. 940/1534) Hukuk Düşüncesinde Hristiyanlar”, “Abdülaziz el-Dirini’nin (öl. 695/1295) Teolojisi ve Hristiyan Doktrininin Eleştirisi”, “Masada Teoloji -Sünni ‘Adap’, Misafirperverlik ve Yemek Paylaşımı Üzerine Bir Çalışma -Lutheran Bakış Açısıyla”, “Ahmed İbn Ağîbe’de (öl. 1223/1809) Din Kavramı ve ‘İşara’nın Konumu: Tasavvuf perspektifinden Din Kavramının Yöntem ve Amacının

<sup>94</sup> Eberhard Karls Universität Tübingen Zentrum für Islamische Theologie (ZiTh), “Profil” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>95</sup> ZiTh, “Professuren” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>96</sup> ZiTh, “Professur für Islamische Glaubenslehre” (Erişim 8 Haziran 2022).

İncelenmesi”, “Salih ibn Hüseyin el-Ca’feri’nin (öl. 668/1270) Eserine Özel Atıf ile er-Radd’alâ en-Nasârâ Edebiyatının Argüman ve Epistemolojik İlkeleri” başlıklarındadır.<sup>97</sup>

### 2.5.2. Projeler ve Araştırma Grupları

Merkez’de yapılan projelerden “Güzellik ve İslâm Teolojisi” projesi dikkat çekmektedir. Felsefî ve teolojik bir araştırma alanı olan ‘güzeli’ yapan şeyin ne olduğu sorusu, sanatçılardan filozoflara üzerinde durulan konulardandır. Buna ilaveten ilahiyatçılar için de “güzel” ilahi olanın delili olması bakımından ilham vericidir. Nitekim proje, İslâm teolojisi bağlamında güzellikle meşguliyeti sadece yüksek bir duyuusal deneyime değil, aynı zamanda duygusal, yaratıcı ve ruhsal aydınlanmaya giden bir kanal olarak formüle etmektedir.<sup>98</sup>

Merkez’de BMBF’nin desteği ile kurulan Genç Araştırma Grubu “Din ve rasyonellik -Çoğul toplumlar bağlamında Müslümanların, Hıristiyanların ve Yahudilerin yaşamlarında ve düşüncelerinde inanç ve akıl” konusunu çalışmak üzere disiplinlerarası genç araştırmacılardan oluşturulmuştur.<sup>99</sup>

## 2.6. Berlin-Humboldt Üniversitesi İslâm İlahiyat Enstitüsü

### 2.6.1. Tarihçesi, kelâm hocaları ve çalışma alanları

Berlin İslâm Teolojisi Enstitüsü’nün (Berliner Institut für Islamische Theologie/BIT) kurulması, 2018-2022 yılları için Berlin eyaleti ile Humboldt Üniversitesi arasındaki sözleşmeyle planlanmıştır. Bilim Kurulu’nun tavsiye kararında ayrıntılı olarak belirlediği sünnet dâhil tefsir; ahlak dâhil sistematik teoloji, İslâmî ekümenizm, tarihsel teoloji, İslâm hukuku ve hukuk metodolojisi, pratik teoloji alanlarında dört ila altı profesörlük oluşturulması hedeflenmektedir.<sup>100</sup>

BIT, “çeşitlilik teolojisi” olarak adlandırdığı farklı öğretiler arasında karşılaştırmalı çalışmalara önem verdiğini vurgulamakta, nitekim Sünnî ve Şîî öğretilerinin karşılaştırılmasına özellikle dikkat edileceği belirtilmektedir. Diğer yandan bilimsel çalışmalarını, Hristiyan teolojileriyle ve Berlin’deki bilimsel ortamında var olan diğer dinlerle ilgili çalışmalarla yakın işbirliği içinde yürüteceğini ifade etmektedir.

Bir bilim olarak “İslâm teolojisinden” tarihsel olarak, Orta Çağ’ın başlarından itibaren söz edilebilmektedir. Ancak Almanca konuşulan ülkelerde bir üniversite disiplini olarak sadece son on yıla ait bir birikim olduğundan hareketle farklı yerler ile iş birliklerine önem verildiği de üzerinde durulan bir başka husustur. Buna ilaveten diğer teolojilerle istişarenin faydalı olduğu ve mezhebe bağlı olmayan İslâmî çalışmalar, felsefe, tarih, etnoloji ve sosyoloji dâhil olmak üzere beşeri bilimler ve kültürel çalışmalar ile de karşılıklı ilişkiler geliştirilmelidir. Zira bu karşılıklı ilişkiler, “İslâm teolojisinin” sosyal pratiğin taleplerine cevap vermesinde de etkili olacaktır.<sup>101</sup>

BIT’de Prof. Dr. Tuba Işık başkanlığında “İslâm Din Eğitimi ve Pratik Teoloji”, Prof. Dr. Serdar Kurnaz başkanlığında “Tarihte ve Günümüzde İslâm hukuku”, Prof. Dr. Sievers başkanlığında

<sup>97</sup> ZITH, “Prof. Dr. Dr. h.c. Lejla Demiri Professur für Islamische Glaubenslehre” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>98</sup> ZITH, “Beauty and Islamic Theology” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>99</sup> ZITH, “Forschungsgruppen” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>100</sup> Berliner Institut für Islamische Theologie (BIT), “Über uns” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>101</sup> BIT, “Ausrichtung” (Erişim 8 Haziran 2022).

“İslâmî İnançlar, Felsefe ve Ahlâk”, Prof. Dr. Nimet Şeker başkanlığında “İslâmî Metin Çalışmaları, Kur’ân ve Hadis”, Prof. Dr. Mohammad Gharaibeh başkanlığında “İslâm Fikir Tarihi 1200-1800” ve Prof. Dr. Ufuk Topkara başkanlığında “İslâmî Perspektifte Karşılaştırmalı Teoloji” kürsüleri bulunmaktadır.<sup>102</sup>

Kelâma ilişkin çalışmaların Prof. Topkara ve “İslâmî İnançlar, Felsefe ve Ahlak” bölümünden Prof. Sievers tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Topkara, karşılaştırmalı teoloji üzerinde çalışmakta Yahudi ve Hıristiyan teolojileri ile modernitenin iddiaları arasındaki ilişki ve İslâm teolojisinin bugüne, toplumsal hayata katkısı konularında çalışmaktadır.<sup>103</sup>

Prof. Dr. Mira Sievers’in çalışma alanları ise: Sistematik Teoloji (kelâm), inanç doktrini (akîde), özellikle yaratılış teolojisi, İslâm etiği: İslâm geleneğinin etik teorileri; İslâm etiğinin temelleri; özellikle tıbbî, çevresel ve cinsel etik; Kur’ân-ı Kerîm ve sistematik teolojik bağlamda cinsiyete dayalı araştırmalardır.<sup>104</sup>

### 2.6.2. Projeler ve Araştırma Grupları

BIT’in İslâmî İnançlar, Felsefe ve Ahlak Kürsüsü’nün “Yaşam ve ölüm arasında-Yahudilik ve İslâm’da Tıbbî Etik” kitap projesi, kelâm ilmi bakımından dikkat çekicidir. Projede İslâm ve Yahudi etiğinde, ötenazi, kürtaj veya ‘interseksüel çocuklar’ üzerinde cinsiyetçi ameliyatlar gibi konulara ilişkin tartışmalar ele alınmaktadır. Yahudi ve İslâm bakış açısıyla, tıp etiğinin teolojik temelleri ve her iki gelenekten seçilmiş problemler üzerinde durulmakta, bilimsel teoloji açısından konuların eleştirel şekilde tartışılarak farklı bakış açılarını ortaya koymak hedeflenmektedir.<sup>105</sup>

İslâmî İnançlar, Felsefe ve Ahlak Kürsüsü tarafından yönetilmekte olan doktora tez projelerinden “Ebû’l-Hasan el-Mâverdî’nin Etik Düşüncesi (öl. 450/1058) -Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn Kitabı ve onun çağdaş İslâm etiğine aktarma potansiyeli üzerine bir inceleme-” başlıklı tez ile “Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn adlı eseri üzerinden 5./11. yüzyıldan itibaren Ebû’l-Hasan el-Mâverdî’nin etik düşüncesini ve bu görüşlerin günümüze taşınma imkânını tespit etmek hedeflenmektedir. Tezde üzerinde durulan “akıl doğru eylemin kaynağı olarak ne ölçüde hizmet edebileceği ve bunun vahiy tarafından konulan hükümlerle nasıl bir ilişkisi olduğu” konusu ise tezi kelâm için de dikkate değer hale getirmektedir.<sup>106</sup>

Dikkate değer bir diğer doktora tez projesi “Sorumluluk: İslâm geleneğinde etik bir kavram oluşturma girişimi” başlıklı çalışmadır. Tezde sorumluluk kavramına ilişkin tarihsel-felsefî bir ön araştırma yapılarak temel bazı soruların tanımlanması hedeflenmektedir. Böylelikle fiilin insana

<sup>102</sup> BIT, “Professuren” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>103</sup> BIT, “Prof. Dr. Ufuk Topkara” (Erişim 24 Temmuz 2022). Topkara, “Miskawayh’s Tahdîb al-aḥlâq. Happiness, Justice and Friendship” isimli yeni kitabında da “mutluluk, adalet ve dostluk kavramları üzerinden Aristocu ahlak felsefesi ile Miskeveyhin İslam perspektifi arasında karşılaştırmalı bir perspektif ortaya koymaktadır. BIT, “Aktuelles am Lehrstuhl” (Erişim 24 Temmuz 2022).

<sup>104</sup> BIT, “Prof. Dr. Mira Sievers Juniorprofessorin für Islamische Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>105</sup> BIT, “Buchprojekt Zwischen Leben und Tod. Medizinethische Beiträge aus Judentum und Islam (abgeschlossen)” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>106</sup> BIT, “Promotionsprojekt: Das ethische Denken des Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058) Eine Untersuchung des Kitāb adab ad-dunyā wa-d-dîn und seines Transferpotenzials für eine gegenwärtige islamische Ethik” (Erişim 8 Haziran 2022).

atfedilmesi, kesb teorisi ve sorumluluk ile otorite arasındaki ayrım gibi sorular üzerinden geleceğe veya geçmişe dönük bir yaklaşımla İslâmî geleneğin analizi yapılmış olacaktır. Burada, sorumluluğun farklı yönlerini yansıtan birkaç ilgili tartışma da örnek olarak ele alınmaktadır.<sup>107</sup>

BIT’de BMBF tarafından finanse edilen iki genç Araştırma Grubu bulunmaktadır. İlk grup, “İslâm Teolojisinde dinî çeşitlilik perspektifleri” ikinci grup ise “Bağlamda İslâm Teolojisi: Bilim ve Toplum” konularında çalışmaktadır.<sup>108</sup>

## 2.7. Paderborn İslâm İlahiyat Enstitüsü (PiiT)

### 2.7.1. Tarihçesi, kelâm hocaları ve çalışma alanları

Paderborn İslâm İlahiyat Enstitüsü -Paderborner Institut für Islamische Theologie/PiiT-, İslâm din dersi öğretmenliği lisans ve master programı, Dinlerin Karşılaştırmalı Teolojisi, iki konu lisans bölümü çerçevesinde çalışma içeriği ve Dinler Teolojisi’nden iki konulu yüksek lisans çalışma içeriği ile oluşmaktadır.

En yeni enstitülerden olan Paderborn İslâm İlahiyat Enstitüsü’nde Kur’ân Çalışmaları, İslâm Hüküm Teorisi, Din Eğitimi ve Sistemik Teoloji çalışma alanları bulunmaktadır. Kur’ân Tefsiri profesörü Prof. Dr. Zishan Ghaffar, İslâm Hukuku profesörü Jun-Prof. Dr. Idris Nassery, İslâm Din Eğitimi profesörlüğünde Dr. Naciye Kamcili-Yildiz’ın bulunduğu Enstitü’de Sistemik Teoloji Kürsüsü başkanı Prof. Dr. Muna Tatari’dir.<sup>109</sup> Tatari’nin çalışma alanları ise İslâmî sistemik teolojinin skolastik ve çağdaş yaklaşımları, tevhidin teolojik ilkesi üzerine kavramlar, Allah ve yaratılış, inanç ve eylem, kurtuluşçu teolojik yaklaşımlar ve genel teoloji ve karşılaştırmalı teolojidir.<sup>110</sup>

### 2.7.2. Projeler ve Araştırma Grupları

Kelâm ilmi bakımından araştırma gruplarından ikisinin öne çıktığı görülmektedir. İlki “Peygamberlik Araştırma Grubu”dur. İslâm dininin en temel inanç esaslarından olan peygamberlere iman konusu önemi sebebiyle üç doktora pozisyonu ve bir doktora sonrası pozisyonu olan genç bir araştırma grubu tarafından BMBF desteğinde çalışılmaktadır. Araştırma grubu, metodik ve programatik olarak peygamberlik konusuna Kur’ân-ı tefsiri, sistemik teolojik, ekümenik ve din eğitimi perspektifinden bakacaktır. Diğer yandan Hıristiyanlık ve Yahudilikte geç antik çağın peygamberlik söylemlerinin anlamı ve işlevi ve bunların Kur’ân’ın Peygamberlik tasavvuruna etkisi üzerinde durulacaktır. Sistemik teolojide peygamberliğin genel olarak Kur’ân teolojisinde hangi yeri tuttuğu, peygamberlerin mucizeleri ve günahsızlıkları meselesi üzerine araştırmalar yapılmaktadır. Ayrıca Sünnî ve Şîî gelenek arasında peygamberlik anlayışı, imamlar ve peygamber arasındaki benzerlik ve farklar gibi konular da çalışma alanına dâhil edilmiştir.<sup>111</sup>

<sup>107</sup> BIT, “Promotionsprojekt: Verantwortung. Versuch der Grundlegung eines ethischen Begriffs in der islamischen Tradition” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>108</sup> BIT, “Forschung am BIT” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>109</sup> Paderborner Institut für Islamische Theologie (PiiT), “Arbeitsschwerpunkte” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>110</sup> PiiT, “Jun.-Prof. Dr. Muna Tatari” (Erişim 8 Haziran 2022).

<sup>111</sup> PiiT, “Forschungsgruppe Prophetologie” (Erişim 8 Haziran 2022).

Diğer araştırma grubunun çalışma alanı “Gelenek dinamikleri üzerine: Hukuk ve Teoloji Arasındaki ilişkiler”dir. Bu çalışma ile İslâm tarihinin başından beri birbirini şartlandıran ve birbiriyle ilişki içinde olan İslâm hukuku (fıkıh) ve Sistematik Teoloji (kelâm) disiplinlerinin karşılıklı etkileşimini göstermek hedeflenmektedir.<sup>112</sup>

## Sonuç

Avrupa’da İslâm’ın akademik düzeyde ele alınması süreci, Almanya’da bir ihtiyacın ve bir “entegrasyon” projesinin sonucu olarak doğmuştur. İhtiyaç olma yönü okullarda Anayasal bir hak olarak verilecek İslâm din dersi için öğretmenlerin ve camilerde görev yapmak üzere yurtdışından imamların gelişine sebep olan kendi eğitim sistemi içinde yetişen imamların yokluğudur. Devletin müfredatını, içeriğini ve eğitimcilerini hazırlayacağı bir İslâm din dersi ise ancak Alman akademisi çatısı altında şekillenecektir. Bu yönüyle konunun “entegrasyon” yaklaşımı ile de önemli bir bağı bulunmaktadır. Nitekim İslâm İlahiyat merkezlerinin kurulma süreçlerinde Alman Devleti tarafından ciddi finansal desteğin gerisinde bu yaklaşımın olduğunu görmek zor olmasa gerektir. Bununla beraber göz ardı edilmemesi gereken bir başka husus başta Almanya olmak üzere tüm Avrupa’da yaşayan Müslümanlar için de meselenin bir ihtiyaç yönünün bulunduğudur. Müslümanların kalıcı olarak yerleştikleri bir ülkede kendi dinlerine ilişkin bilgiye örgün eğitimde erişebilmeleri ve İslâm düşüncesini ihtiyaçlar, yeni meseleler ve sorunlar bağlamında geliştirip, zenginleştirebilmeleri için entelektüel bir mecranın varlığı da bir gerekliliktir. Nitekim Almanya’daki İslâm İlahiyatları’nın, orada yaşayan Müslümanlar için oldukça önemli fonksiyonlar icra etmeleri beklenmektedir. Ancak ne ölçüde bu ihtiyacı karşılayabilecekleri söz konusu merkezlerin ve enstitülerin çalışma alanlarının ve ürettiklerinin değerlendirilmesi ile tespit edilebilecektir. Bu amaçla Almanya’daki İslâm İlahiyatları, kuruluşları itibarıyla Türkiye ve diğer İslâm ülkelerindeki akademik çevre için dikkatle takip edilmesi gereken yapılar olarak karşımızda durmaktadır.

Makalemizde İslâm Bilimleri ve Şarkiyat bölümlerinden farklı bir anlayışla kurulmuş yedi İslâm İlahiyatı değerlendirilmiştir. Bu enstitü ve merkezlerin içerisinde öğretmen yetiştirmek amacıyla kurulmuş Eğitim Bilimi bölümleri değerlendirmenin dışında tutulmuştur. Zira Avrupa’da İslâm düşüncesine katkıda bulunma iddiası İslâm İlahiyatlarının kuruluş amaçlarında net olarak farkedilmektedir.

Dikkat çeken ilk husus Bilim Kurulu’nun tavsiyesine uygun olarak merkezlerde bulunması istenen bir kürsü olarak kelâmın yer aldığıdır. Bilim Kurulu’nun tavsiye kararından önce kurulan Frankfurt Üniversitesi hariç diğer altı üniversitede müstakil Kelâm kürsüsü bulunmakta Osnerbrück ve Münster Üniversitelerinde ilm-i kelâm, “Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf” kürsüsü içerisinde ele alınmaktadır.

Eğitim bölümlerinden farklı olarak merkezler, “mezhepler-üstü” bir yaklaşımı benimsemektedirler. Böylelikle kurulacak İslâm İlahiyatında “çeşitliliğin dikkate alınacağına” ve “çoğulculuğun” esas kabul edildiğine işaret edilmektedir. Nitekim Berlin Humboldt Üniversitesinde “çeşitlilik teolojisi” vurgusu yanında Erlangen-Nürnberg’de Şîî-Sünnî ayırımına

<sup>112</sup> PiiT, “Zur Dynamik der Tradition: Die Beziehungen zwischen Recht und Theologie” (Erişim 8 Haziran 2022).

ilişkin önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bunun yanında “karşılaştırmalı” çalışmalar da çok dinli bir toplum olmasına bağlı olarak hayli fazladır.

Kelâm alanında yapılan çalışmalarda ele alınan konuların yoğunluklu şekilde “pratik teoloji” başlığında olduğu da görülmektedir. Erlangen-Nürnberg’de Mu‘tezile ve neo-Mutezile, Münster’de Eş‘arîlik, Matürîdîlik ve Kelâm/neo-Kelâm ve Tübingen’de Osmanlı dönemi İslâmî el yazmaları gibi tarihsel çalışmalar bulunmakla beraber teorik ve tarihsel çalışmalara kıyasla güncel toplumsal meseleleri konu edinen daha fazla çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar içerisinde cinsiyet teolojisi, yaratılış teolojisi, feminist teoloji ve eşcinsel teolojisi başlıkları ayrıca dikkat çekicidir.

Almanya’da İslâm İlahiyatları’nın çalışılan konular, verilen eserler ve yapılan projelerle oluşturacağı din anlayışı, inşa edici yönü ve dinî güncel meselelere yönelik fikir üreten ilm-i kelâmın ayrıca üzerinde durulması gereken yeni bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Kaynakça

Arslan, Mesut. *Din Devlet İlişkileri Bağlamında Almanya'da İslam İlahiyat Fakülteleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/307178>

Aslan, Ahmet. "Almanya'da İslam ve İslam'ın Kurumsal Temsili". *Çekmece İzü Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15 (2019), 1-40.

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Aktuelles am Lehrstuhl". Erişim 24 Temmuz 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/vergleichende-theologie-in-islamischer-perspektive/aktuelles>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Ausrichtung". Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/ueber-uns/ausrichtung-1>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Buchprojekt Zwischen Leben und Tod. Medizinethische Beiträge aus Judentum und Islam (abgeschlossen)". Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/islamische-philosophie-und-glaubensgrundlagen/forschungsgruppen>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Forschung am BIT". Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/forschung>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Prof. Dr. Mira Sievers Juniorprofessorin für Islamische Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik". Erişim 8 Hairan 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/islamische-philosophie-und-glaubensgrundlagen/team/prof-dr-mira-sievers-1/prof-dr-mira-sievers>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Prof. Dr. Ufuk Topkara". Erişim 24 Temmuz 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/vergleichende-theologie-in-islamischer-perspektive/team/prof-dr-ufuk-topkara/juniorprofessur-fuer-vergleichende-theologie-in-islamischer-perspektive>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Professuren". Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Promotionsprojekt: Das ethische Denken des Abū l-Ḥasan al-Māwardī (gest. 450/1058) Eine Untersuchung des Kitāb adab ad-dunyā wa-d-dīn und seines Transferpotenzials für eine gegenwärtige islamische Ethik". Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/islamische-philosophie-und-glaubensgrundlagen/forschungsgruppen/promotionsprojekt-das-ethische-denken>

BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. "Promotionsprojekt: Verantwortung. Versuch der Grundlegung eines ethischen Begriffs in der islamischen Tradition". Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/professuren/islamische-philosophie-und-glaubensgrundlagen/forschungsgruppen/verantwortung-versuch-der-grundlegung-eines-ethischen-begriffs-in-der-islamischen-tradition-nadja-aboulenein>



- BIT, Berliner Institut für Islamische Theologie. “Über uns”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de/ueber-uns>
- Blasberg-Kuhnke, Martina vd. *Institut für Islamische Theologie Osnabrück (IIT) Entwicklung, Zwischenstand und Perspektiven*. Berlin: Peter Lang GmbH, 2019.
- Bruinessen, Martin vd. *Avrupa’da Müslüman Özenin Üretimi Fikirler, Bilinçler, Örnekler*. çev. Attila Tuygan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Campenhausen, Axel von. *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft: Die rechtliche Verantwortung für die Schule*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Ceylan, Rauf. “Religiöse Erziehung muslimischer Schülerinnen und Schüler – Zur Bedeutung des islamischen Religionsunterrichts in Deutschland”. *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*. ed. Bülent Uçar vd. Osnabrück: V & R Unipress, 2010.
- Çelik, Özcan. *Islamischer Religionsunterricht (IRU) in Deutschland, Erwartungen der Muslime – Konzepte der Kooperation zwischen den Glaubensgemeinschaften und dem Staat*. PDF: Münsterscher Verlag für Wissenschaft, 2017. <https://d-nb.info/1142240770/34>
- Çinemre, Semra. “Almanya’da İslam Din Dersinin Teşekkül Sürecindeki Temel Bazı Meseleler”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 5/2 (2018), 435-469.
- Çinemre, Semra. *Almanya’da İslam din dersleri ve Almanca din dersi kitaplarının içerik analizi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- DIK, Deutsche Islam Konferenz. “Auswahl von Empfehlungen und Schlussfolgerungen zu praxisrelevanten Themen (2006 – 2013)”. Erişim 24 Temmuz 2022. [https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/dik-empfehlungen-2008-2013.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=6](https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/dik-empfehlungen-2008-2013.pdf?__blob=publicationFile&v=6)
- DIK, Deutsche Islam Konferenz. “Grundsatzrede des Bundesinnenministers zum Auftakt der 4. Deutschen Islam Konferenz”. Erişim 24 Temmuz 2022. <https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Meldungen/DE/rede-seehofer-auftakt-vierte-dik.html>
- DIK, Deutsche Islam Konferenz. “Die DIK 2006 - 2009 (Phase I)”. Erişim 24 Temmuz 2022. [https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Die-DIK-bisher/Die-DIK-2006-2009/die-dik-2006-2009\\_node.html](https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Die-DIK-bisher/Die-DIK-2006-2009/die-dik-2006-2009_node.html)
- DIK, Deutsche Islam Konferenz. “Empfehlungen der DIK 2006 – 2013”. Erişim 24 Temmuz 2022. <https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Ergebnisse-Empfehlungen/dik-empfehlungen-2008-2013.html>
- DIK, Deutsche Islam Konferenz. “Themenschwerpunkte”. Erişim 24 Temmuz 2022. [https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Themenschwerpunkte/themenschwerpunkte\\_node.html](https://www.deutsche-islam-konferenz.de/DE/DIK/Themenschwerpunkte/themenschwerpunkte_node.html)

- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Abgeschlossene Projekte”. Erişim: 6 Temmuz 2022. [https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/abgeschlossene%20projekte/#collapse\\_0](https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/abgeschlossene%20projekte/#collapse_0)
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Department Islamisch-Religiöse Studien”. Erişim: 6 Temmuz 2022. <https://www.dirs.phil.fau.de/studium-und-lehre/studium/>
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “İjtihad in islamischer Theologie: Kontinuität oder Transformation eines Grundbegriffs des islamischen Rechts Leit”. Erişim: 6 Temmuz 2022. [https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/laufende-projekte/#collapse\\_3](https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/laufende-projekte/#collapse_3)
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Islam: Theologie der Einheit und kulturelle Vielfalt”. Erişim: 6 Temmuz 2022. [https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/abgeschlossene-projekte/#collapse\\_0](https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/abgeschlossene-projekte/#collapse_0)
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Lehr- und Lernkulturen im Islam”. Erişim: 6 Temmuz 2022. <https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/laufende-projekte/>
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Prof. Dr. Maha El Kaisy-Friemuth”. Erişim: 6 Temmuz 2022. <https://www.dirs.phil.fau.de/files/2019/05/Maha-Publications2019.pdf.pdf>
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Prof. Dr. Maha El Kaisy-Friemuth”. Erişim: 6 Temmuz 2022. <https://www.dirs.phil.fau.de/ueber-uns/team/professorinnen/prof-dr-maha-el-kaisy-friemuth/>
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Prof. Dr. Mohammed Nekroumi”. Erişim: 6 Temmuz 2022. <https://www.dirs.phil.fau.de/ueber-uns/team/professorinnen/prof-dr-mohammed-nekroumi/>
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Prof. Dr. Reza Hajatpour”. Erişim: 6 Temmuz 2022. <https://www.dirs.phil.fau.de/ueber-uns/team/professorinnen/prof-dr-reza-hajatpour/>
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Tarek Badawia”. Erişim: 6 Temmuz 2022. <https://www.irds.phil.fau.de/ueber-uns/team/tarek-badawia/>
- DIRS, Department Islamisch-Religiöse Studien. “Zur Dynamik der Tradition: Die Beziehungen zwischen Recht und Theologie”. Erişim: 6 Temmuz 2022. [https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/laufende-projekte/#collapse\\_4](https://www.dirs.phil.fau.de/forschung/laufende-projekte/laufende-projekte/#collapse_4)
- Dilbirliği, Muhterem. “Almanya İslam Konferansı: Diyalog değil siyasi baskı”. *Anadolu Ajansı* (5 Aralık 2018). <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/almanya-islam-konferansi-diyalog-degil-siyasi-baski/1330181>
- Eliaçık, Zeliha. “Bir Siyasi Proje Olarak ‘Alman İslam’ı”. *Anadolu Ajansı* (11 Ekim 2018). <https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/bir-siyasi-proje-olarak-alman-islami/1278714>
- Emre, Akif. “Euro İslam’ın fundamentalı nedir?”. *Yeni Şafak Gazetesi* (Erişim 9 Eylül 2014). <https://www.yenisafak.com/yazarlar/Akif-Emre/Euro-Islamın-Fundamentalı-Nedir-55778>
- Engelhardt, John F. *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, 2017.

Göbel, Johannes. “Üniversitede İslam Öğrenimi”. Erişim 22 Ağustos 2019. <https://www.deutschland.de/tr/topic/bilim/almanya-da-islam-bilimleri-yuksekogrenimi>

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Das theologische Profil des IIT”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/institut/theologisches\\_profil.html](https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/institut/theologisches_profil.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Das islamtheologische Institut in Osnabrück”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/institut/ueber\\_uns.html](https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/institut/ueber_uns.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Forschungsprofil Islamische Mystik, Philosophie und Glaubenslehre”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.islamische-theologie.uniosnabrueck.de/forschung/lehrstuehle/islamische\\_mystik\\_philosophie\\_und\\_glaubenslehre.html](https://www.islamische-theologie.uniosnabrueck.de/forschung/lehrstuehle/islamische_mystik_philosophie_und_glaubenslehre.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “HIKMA - Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/forschung/fachzeitschriften\\_des\\_iit.html](https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/forschung/fachzeitschriften_des_iit.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Islamistischer Extremismus – was hilft? BMBF fördert Forschung zu Prävention und Deradikalisierung”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/forschung\\_zu\\_praevention\\_und\\_deradikalisierung\\_bmbf.html](https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/forschung_zu_praevention_und_deradikalisierung_bmbf.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Professuren”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/professoren.html>

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Prof. Dr. phil. Merdan Günes”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/professuren/prof\\_dr\\_merdan\\_guenes.html](https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/professuren/prof_dr_merdan_guenes.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Radikaler Islam versus radikaler Anti-Islam (RIRA)”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/riraradikaler\\_islam\\_versus\\_radikaler\\_anti\\_islam.html](https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/riraradikaler_islam_versus_radikaler_anti_islam.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Religion als Faktor der Radikalisierung?”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/fnrp\\_religion\\_als\\_faktor\\_der\\_radikalisierung\\_bmfj\\_foerderung.html](https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/fnrp_religion_als_faktor_der_radikalisierung_bmfj_foerderung.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Unser theologisches Profil”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/institut/ueber\\_uns.html](https://www.irp-cms.uni-osnabrueck.de/institut/ueber_uns.html)

IIT, Institut für Islamische Theologie Universität Osnabrück. “Vertretungsprofessuren”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/personal/vertretungsprofessoren.html>

- Işık, Tuba. “Almanya’da İslam Din Dersinin Gelişimi ve Müfredat Sorunu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 299-314.
- Justus-Liebig-Universität Gießen Institute für Islamische Theologie. “Islamische Theologie”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.uni-giessen.de/fbz/fb04/institute/islamtheo>
- Kaisy-Friemuth, Maha El - Dillon, John. *The Afterlife of the Platonic Soul: Reflection of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions*. Leiden: Brill, 2009.
- Keleş, Bülent. *Almanya’da İslam ve Müslümanlar: Bavyera örneği*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Khorchide, Mouhanad. “Einleitung”. *Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa Challenges for Islamic Theology in Europe*. ed. Mouhanad Khorchide vd. Freiburg: Herder Verlag GmbH, 2012.
- Kiefer, Michael. *Islamkunde in deutscher Sprache in Nordrhein-Westfalen: Kontext, GeschicIT, Verlauf und Akzeptanz eines Schulversuchs*. Münster: LIT Verlag, 2005.
- KRM, Koordinationsrat der Muslime. “Über uns”. Erişim 24 Temmuz 2022. <http://koordinationsrat.de/ueber-uns>
- Küster, Bernd. “Ergebnisse der Deutschen Islam Konferenz zur Einführung eines Islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen”. *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland: Fachdidaktische Konzeptionen: Ausgangslage, Erwartungen und Ziele*. ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann. Osnabrück: Universitaetsverlag, 2010.
- Laak, Claudia van. “Umstrittenes Islam-Institut geht an den Start”. *Deutschlandfunk* (9 Ekim 2019). <https://www.deutschlandfunk.de/humboldt-universitaet-umstrittenes-islam-institut-geht-an-100.html>
- Lähnemann, J. *Lernen in der Begegnung*. Göttingen: Vanenhoeck&Ruprecht Verlag 1, 2017.
- Müller, Rabeya. “Schuldidaktik des Islamischen Religionsunterrichts und ihre Relevanz für interreligiöse Aspekte”. *Islamischer Religionsunterricht: Hintergründe, Probleme, Perspektiven*. ed. Thomas Bauer vd. Berlin: Lit Verlag, 2006.
- Özdil, Ali Özgür. *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Europa*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2011.
- Özsoy, Ömer. “Bir Bilim Olarak İlahiyat’ın İmkân ve Sınırları: Almanya ve Türkiye Örneğinde İslam İlahiyatına Eleştirel Bir Bakış”. *Bütün Boyutlarıyla Din*. ed. Murat Sülün. İstanbul: Kur’an Çalışmaları Vakfı, 2016.
- Özsoy, Ömer. “Islamische Theologie als Wissenschaft”. *Zwischen Glaube und Wissenschaft: Theologie in Christentum und Islam*. ed. Mohammad Gharaibeh vd. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2015.
- Paret, Rudi. *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten*. Wiesbaden: F. Steiner, 1966.

- PEW Research Center, “Europe’s Growing Muslim Population”. Erişim 29 Kasım 2017. <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>
- PiIT, Paderborner Institut für Islamische Theologie. “Arbeitsschwerpunkte”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://kw.uni-paderborn.de/piit/arbeitsschwerpunkte>
- PiIT, Paderborner Institut für Islamische Theologie. “Forschungsgruppe Prophetologie”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://kw.uni-paderborn.de/piit/forschung/forschungsgruppe-prophetologie>
- PiIT, Paderborner Institut für Islamische Theologie. “Jun.-Prof. Dr. Muna Tatari”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.uni-paderborn.de/person/27076>
- PiIT, Paderborner Institut für Islamische Theologie. “Zur Dynamik der Tradition: Die Beziehungen zwischen Recht und Theologie”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://kw.uni-paderborn.de/piit/forschung/zur-dynamik-der-tradition-die-beziehungen-zwischen-recht-und-theologie>
- Sarıkaya, Yaşar. “Wege zu einer Islamischen Religionspaedagogik in Deutschland”. *Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts*. ed. Bülent Uçar ve Danja Bergmann. Osnabrück: V & R Unipress, 2010.
- Schmoeckel, Reinhard. *Der Religionsunterricht: die rechtliche Regelung nach Grundgesetz und Landesgesetzgebung Schule und Staat und Gesellschaft*. Berlin/Neuwied: LucITrhand Verlag, 1964.
- Schneider, Irene. “Muslime in der Diaspora – Probleme der Positionierung im saekularen pluralistischen Staatswesen”. *Islamische Religionsgemeinschaften und İslamischer Religionsunterricht: Probleme und Perspektiven*. ed. Christine Langenfeld vd. Ergebnisse des Workshops an der Georg-August-Universitaet Göttingen, 2005.
- Sejdini, Zekirija. “Einleitung”. *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa*. ed. Z. Sejdini. Bielefeld: Transcript Verlag, 2016.
- Speer, Sven. “Siyasetçiler İslam’ın Dışlanmasında Politik Bir Sermaye Buluyor”. *Perspektif* 23/254 (Eylül 2016), 42-45. <https://perspektif.eu/2016/09/01/siyasetciler-islam-in-dislanmasinda-politik-bir-sermaye-buluyor/>
- Spriewald, Simone. *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von İslamîschem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*. Berlin: Tenea Verlag, 2003.
- Statista. “Prognose zur Anzahl der Muslime in Europa und weltweit bis 2050”. Erişim 24 Temmuz 2022. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1116360/umfrage/anzahl-der-muslime-in-europa-und-weltweit/>
- Şenay, Bülent. “Orta Doğu Araştırmaları ve Birinci Dünya Kongresi Almanya’da Oryantalist Çalışmalar”. *Marife Dergisi* 3 (2002).
- Taşçı, Özcan. “Alman Üniversitelerinde Kelam (Teoloji) Öğretimi”. *Kelâm Sempozyumu: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*. 1/153-177. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Taşçı, Özcan. “Almanya’da Kelam Çalışmaları”. *Dini Araştırmalar* 6/18 (Haziran, 2004), 211-220.

- Tibi, Bassam. *Euro-Islam, Die Lösung eines Zivilisationskonflikts*. Darmstadt: PrimusVerlag, 2009.
- Tillschneider, Hans-Thomas. “Fragwürdiges Plädoyer für eine infantile Theologie”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. (07 Haziran 2013). <http://koordinationsrat.de/ueber-uns>
- Tosun, Cemal. “Almanya’da İslam Din Dersleri İçin Bilimsel İslami-Teolojik Temellerin Önemi”, *İnsan Onuru: İslam ve Hıristiyanlıktaki Temelleri Sempozyumu*. ed. Mualla Selçuk vd. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ufat, Fahimah vd., *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland- Qualität, Rahmenbedingungen und Umsetzung*. PDF: Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, 2020. [https://aiwg.de/wp-content/uploads/2020/12/AIWG-Expertise-Isamischer-Religionsunterricht-in-Deutschland\\_Onlinepublikation.pdf](https://aiwg.de/wp-content/uploads/2020/12/AIWG-Expertise-Isamischer-Religionsunterricht-in-Deutschland_Onlinepublikation.pdf)
- Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie (ZIT), “Jun. Prof.in Dr. Asmaa El Maaroufi”, (Erişim 8 Haziran 2022). [https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Mitarbeiter/personen\\_el\\_maaroufi\\_asmaa.html](https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Mitarbeiter/personen_el_maaroufi_asmaa.html)
- Wissenschaftsrat. “Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen”. PDF: Berlin, 2010. [https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf?\\_blob=publicationFile&v=1](https://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf?_blob=publicationFile&v=1)
- ZEFIS, Johann Wolfgang Goethe Universität Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam. “Das Institut im Profil”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.uni-frankfurt.de/42914384/Das\\_Institut\\_im\\_Profil](https://www.uni-frankfurt.de/42914384/Das_Institut_im_Profil)
- ZEFIS, Johann Wolfgang Goethe Universität Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam. “Das Institut im Profil”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.uni-frankfurt.de/42914384/Das\\_Institut\\_im\\_Profil](https://www.uni-frankfurt.de/42914384/Das_Institut_im_Profil)
- ZEFIS, Johann Wolfgang Goethe Universität Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam. “Professoren/innen”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.uni-frankfurt.de/42914504/Personen\\_am\\_Institut#professoren](https://www.uni-frankfurt.de/42914504/Personen_am_Institut#professoren)
- ZEFIS, Johann Wolfgang Goethe Universität Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam. “Pioniere des zeitgenössischen islamischen Denkens”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.unifrankfurt.de/44288477/Pioniere\\_des\\_zeitgen%C3%B6ssischen\\_islamischen\\_Denkens](https://www.unifrankfurt.de/44288477/Pioniere_des_zeitgen%C3%B6ssischen_islamischen_Denkens)
- Zengin, Halise Kader. *Almanya’da İslam din öğretimi modelleri (Bavyera eyaleti örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Studiengänge”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Studium/studiengaenge.html>
- ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Forschung”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Forschung/index.html>

ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Prof. Dr. Mouhanad Khorchide”. Erişim: 8 Haziran 2022. [https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Professoren/personen\\_khorchide\\_mouhanad.shtml](https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Professoren/personen_khorchide_mouhanad.shtml)

ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Kalâm, Islamische Philosophie Und Mystik Profil der Professur”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Kalam-Philosophie-Mystik/index.html>

ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi/Forschungsschwerpunkte”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Professoren/personen\\_karimi\\_milad.html](https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Professoren/personen_karimi_milad.html)

ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Prof. Dr. Ahmad Milad Karimi/Promotionen”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Professoren/personen\\_karimi\\_milad.html](https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Professoren/personen_karimi_milad.html)

ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Daniel Roters, M.A. Wissenschaftlicher Mitarbeiter”. Erişim 8 Haziran 2022. [https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Mitarbeiter/personen\\_roters\\_daniel.shtml](https://www.uni-muenster.de/ZIT/Personen/Mitarbeiter/personen_roters_daniel.shtml)

ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Muhammad Iqbal Forschungsstelle”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Kalam-Philosophie-Mystik/iqbal.html>

ZIT, Westfaelische Wilhelms-Universitaet Münster-Zentrum für Islamische Theologie. “Projekte des Zentrum für Islamische Theologie”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Projekte/index.html>

ZITh, Eberhard Karls Universität Tübingen Zentrum für Islamische Theologie. “Profil”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/zentrum/profil/>

ZITh, Eberhard Karls Universität Tübingen Zentrum für Islamische Theologie. “Professuren”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/professuren/>

ZITh, Eberhard Karls Universität Tübingen Zentrum für Islamische Theologie. “Professur für Islamische Glaubenslehre”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/professuren/professur-fuer-islamische-glaubenslehre/about/>

ZITh, Eberhard Karls Universität Tübingen Zentrum für Islamische Theologie. “Prof. Dr. Lejla Demiri Professur für Islamische Glaubenslehre”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/personen/wissenschaftliches-personal/professorin-dr-lejla-demiri/>

ZITh, Eberhard Karls Universität Tübingen Zentrum für Islamische Theologie. “Beauty and Islamic Theology”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/forschung/projekte/beauty-and-islamic-theology/>

ZITH, Eberhard Karls Universität Tübingen Zentrum für Islamische Theologie.  
“Forschungsgruppen”. Erişim 8 Haziran 2022. <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/forschung/forschungsgruppen/>





## Gelenbevi'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşiye 'alâ Şerhi'l 'Akā'idi'l- 'Adudiyye Eksenli Bir Değerlendirme

Gelenbevi's View on Human Actions: An Evaluation Based on Hāshiya 'alā Sharh  
al- 'Aqā'id al- 'Ađudiyya

Adem SÜNGER

Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye  
Research Assistant, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye  
[sungerademmm@gmail.com](mailto:sungerademmm@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-7926-5305](https://orcid.org/0000-0002-7926-5305) | [ror.org/02kswqa67](https://ror.org/02kswqa67)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
21 Eylül 2022	21 September 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
3 Aralık 2022	3 December 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 Aralık 2022	31 December 2022

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Adem Sünger).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Adem Sünger).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sünger, Adem. “Gelenbevi'nin İnsan Fiillerine Bakışı: Hâşiye 'alâ Şerhi'l 'Akā'idi'l-'Adudiyye Eksenli Bir Değerlendirme”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 679-700. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1178242> ”

## Öz

İnsan fiilleri, hicri ilk asırdan itibaren kelâm ilminin en çok tartışılan konulardan biridir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatı akabinde ortaya çıkan sosyal ve siyasî hadiseler neticesinde gündeme gelen insan fiillerinin gerçek fâilinin kim olduğu tartışması zaman içinde kelâm ilminin en önemli meselelerinden biri haline gelmiştir. Farklı kelâm ekollerine mensup pek çok âlim bu sorunu çözmeye çalışmıştır. Sorunun çözümüne dair çabalar farklı görüşleri de beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede Cebrî, Kaderî/Mu'tezilî ve Selefi/Sünnî olmak üzere üç ana görüş ortaya çıkmıştır. Zaman içinde İslâm filozoflarının görüşleri de bunlara ilave edilmiş ve bu sayı dörde çıkarılmıştır. Bununla birlikte temel önermelerde ittifak halinde olan Sünnî âlimler kesbin mâhiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Eş'arî ve Mâtürîdî ekolleri arasında görüş ayrılıkları olduğu gibi aynı ekole mensup âlimler arasında da farklı görüşler ileri sürülen olmuştur. Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Sadruşşerîa (ö. 747/1346) ve İbn Hümâm (ö. 861/1457) bunun en bâriz örnekleridir. İnsan fiillerine dair ileri sürülen görüşler ve bu görüşler etrafında cereyan eden tartışmalar kelâm âlimleri tarafından eserlerinde zikredilmiştir. Bu âlimlerden biri de XVIII. yüzyıl Osmanlı döneminin önde gelen âlimlerinden Gelenbevî İsmâil Efendi (ö. 1205/1791)'dir. Gelenbevî, mantık ve matematik alanlarındaki çalışmalarıyla öne çıksa da kelâm ilmine dair önemli eserler kaleme almıştır. Bunlardan en meşhuru Devvânî'nin Şerhu'l- 'Akâ'idî'l- 'Adudiyye'sine yazdığı hâşiyedir. Bu makale Gelenbevî'nin mezkûr eseri bağlamında insan fiillerine dair görüşlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Gelenbevî, eserinde zikri geçen görüşlere dair -İbn Hümâm hariç- icmâlî veya tafsilî izahlar yapmaktadır. Bunlara ek olarak Hücetü'l-İslâm el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) görüşlerine de değinmektedir. Gelenbevî, söz konusu görüşleri ve onlar etrafında cereyan eden tartışmaları zikrederken İcî'nin (ö. 756/1355) Mevâkıf, Taftâzânî'nin (ö. 792/1390) Şerhu'l-Mağâsîd ve Cürçânî'nin (ö. 816/1413) Şerhu'l- Mevâkıf adlı eserlerinden istifade etmektedir. Gelenbevî, Eş'arî'nin görüşünün orta cebr (cebr-i mutavassıt) olduğu hatta salt cebre (cebr-i mahz) râci olmakla itham edildiğini ifade etmektedir. Cüzî irade kavramından hareketle Mâtürîdî ekolün görüşünün Bâkîllânî ile aynı olduğunu söylemekte ve bu görüşün insanın sorumluluğunu izah etmede Eş'arî'nin görüşünden daha başarılı olduğunu belirtmektedir. Bu düşüncesi onun, insan fiilleri konusunda Eş'arî'den ziyade Mâtürîdî görüşe daha yakın olduğuna işaret etmektedir. İsferâyînî'nin görüşlerinin bazı açılardan eleştiriye açık olduğuna dikkat çeken Gelenbevî, Cüveynî'nin İslâm filozofları ile aynı görüşte olduğu düşüncesine katılmadığını zımnen de olsa ifade etmektedir. Gelenbevî, Gazzâlî'nin Kavâ'idü'l- 'akâ'id'de insan fiillerine dair yapmış olduğu açıklamaları çeşitli açılardan tahlil etmektedir. Bu çerçevede cebr ve tefvîz düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Mu'tezile'nin görüşlerinden ziyade onların görüşleri ile İslâm filozoflarının görüşlerinin aynı olup olmadığı iddiası üzerinde durmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Gelenbevî, İnsan fiilleri, Cebr, Kader, Kesb, Cüzî irade.

## Abstract

Human actions have been one of the most discussed topics in the science of kalâm since the first centuries of Hijra. Many scholars from different schools of kalâm have tried to solve this problem. Efforts to solve the problem have brought different views. In this framework, three main views emerged Jabrî, Qadarî/Mu'tazilî and Salafî/Sünnî. The views of Islamic philosophers were added to these and this number was increased to four. Nevertheless, Sunni scholars, who agree on the basic propositions, disagreed on the nature of kasb. While there are differences of opinion between Ash'arî and Mâtürîdî schools, there are also those who put forward different views among scholars belonging to the same school. Abû Bakr al-Bâqîllânî (d. 403/1013), Abû İshâq al-İsferâyînî (d. 418/1027) and Juwaynî (d. 478/1085), Sadr al-Shrî'a (d. 747/1346) and Ibn al-Humâm (d. 861/1457) are the most obvious examples of this. These views on human actions have been mentioned in their works by scholars of kalâm. One of these scholars is Gelenbevî İsmâ'il (d. 1205/1791). In this article, the views on human actions will be examined in the context of Gelenbevî's work named Hâshiya 'alâ Şarhî al- 'Aqâ'id al- 'Adudiyya. Gelenbevî makes concise or detailed explanations about the views mentioned in his work with the exception of Ibn al-Humâm. In addition, he also mentions the views of al-Ghazâlî (d. 505/1111). While Gelenbevî mentions these views and the discussions that took place around them, He makes use of his works İcî's (d. 756/1355) named Mawâkıf, Taftâzânî's (d. 792/1390) Sharh al-Mağâsîd and Jurjânî's (d. 816/1413) Sharh al- Mawâkıf. Gelenbevî states that Ash'arî's view is middle jabr (jabr al-mu'tavassıt) and even he is accused of being pure jabr (jabr al-mahz). Based on the concept of partial will (al-irâdah al-juz'iyyah), he says that the views of Bâqîllânî and Mâtürîdî school are the same and states that this view is more successful than Ash'arî's in explaining human responsibility. This thought indicates that he is closer to the Mâtürîdî view of human actions than to Ash'arî. He points out that İsferâyînî's views are open to criticism in some respects. He implicitly states that he does not agree with the idea that Juwaynî agrees with the Islamic philosophers. Rather than Mu'tazila's views, it focuses on whether their views and the views of Islamic philosophers are the same.

**Keywords:** Gelenbevî, Human actions, Jabr (Compulsion), Qadar, Kasb, al-irâdah al-juz'iyyah (Partial will).

## Giriş

İnsanın özgürlüğü ilk asırlardan itibaren zihinleri meşgul eden taratışma konularından biridir. Hz. Peygamber'in vefatı akabinde ortaya çıkan sosyal ve siyasî olaylar özellikle de Cemel ve Sıffîn gibi iç savaşlar insan fiillerinin gerçek fâilinin kim olduğu tartışmasını gündeme getirmiştir.<sup>1</sup> Fiiller, Allah tarafından mı yaratılmaktadır? yoksa insanın, söz konusu fiillerde bir rolü var mıdır? sorusuna verilen cevaplar neticesinde biri fiillerin, Allah tarafından yaratıldığını ileri süren *Cebri*; diğeri fiillerin insan tarafından meydana getirildiğini iddia eden *Kaderî/Mu'tezilî*; bir diğeri de fiillerin yaratıcısının (*hâlik*) Allah kazananının (*müktesib*) insan olduğunu savunan *Selefi/Sünnî* olmak üzere üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Zaman içinde İslâm filozoflarının görüşleri de bunlara ilave edilmiş ve bu sayı dörde çıkarılmıştır.

Cebriyye insanın, fiillerin meydana gelmesinde herhangi bir rolü olmadığını savunmuştur. Çünkü Kur'an'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu açıkça zikredilmektedir. İnsan fiilleri de şey kapsamına dahil olduğundan onlar da Allah'ın mahlûkudur. Kaderiyye ve Mu'tezile insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracığı gerekçesiyle fiillerin, Allah tarafından yaratılması söylemine karşı çıkmaktadır. Onlara göre bu düşünce insanın bizzat kendisi değil, Allah tarafından var edilen fiiller sebebiyle cezalandırılması veya ödüllendirilmesi anlamına gelmektedir. Bu ise Allah'ın adalet vasfına aykırıdır. İnsanın sorumluluğunun temellendirilebilmesi için fiillerini kendisinin meydana getirmesi gereklidir. Ehl-i sünnet âlimleri ise söz konusu görüşleri ifrat ve tefrit olarak nitelendirmişlerdir. Onlara göre Cebriyye, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu savunurken kulun sorumluluğundan; Mu'tezile ise insanın sorumluluğunu savunurken Allah'ın mutlak yaratıcılığından ödün vermiştir. Oysa fiiller yaratma cihetiyle Allah'a, kesb cihetiyle de kula nispet edildiğinde hem *Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu* hem de *kulun sorumluluğu* fikrini temellendirmek mümkündür. İslâm filozofları ise insan fiillerini kendi paradigmalarına uygun olarak sudûr düşüncesi ekseninde ele almışlardır.

Kelâm âlimleri ef'âl-i ibâd konusunda ileri sürülen görüşleri telif ettikleri farklı türdeki eserlerde ele almışlardır. Bu âlimlerden biri de Gelenbevî'dir. Gelenbevî, kulların fiillerinin yaratılmasını Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355)'nin *el-Akâ'idü'l-Ađudiyye* adlı risâlesine Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) tarafından *Şerhu'l-Akâ'idü'l-Ađudiyye* adıyla yapılan şerh üzerine kaleme aldığı hâşiyesinde konu edinmektedir. Gelenbevî'nin değerlendirmelerine geçmeden önce şârih Devvânî'nin şerhte konuyu ele alış tarzına temas etmek onun görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunacaktır. Zira Gelenbevî, meseleyi daha geniş ve derin bir bakış açısıyla ele alsa da bir muhaşşî<sup>2</sup> olarak şârihin çizdiği çerçeveyi göz ardı etmemiştir.

Devvânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'l-Ađudiyye* adlı eserinde ef'âl-i ibâd meselesine farklı bağlamlarda işaret etmekle birlikte asıl görüşlerini Îcî'nin "O'ndan başka yaratıcı (*hâlik*) yoktur" ifadesini şerh

<sup>1</sup> Sıffîn savaşı dönüşü Hz. Ali ile bir ihtiyâr arasındaki diyalog bu meselenin erken dönemlerden itibaren insanların zihnini meşgul ettiğini göstermesi açısından önemlidir. Fâruk ed-Desûkî, *el-Kazâ ve'l-kader fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, ts.), 2/84-85.

<sup>2</sup> Hâşiyeye, "sayfa boşluklarına ilave edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not" manasında olup **hâmiş** ve **derkenar** kelimeleriyle eş anlamlıdır. Aynı kökten türeyen **taşhiye** "hâşiyeye yazmak" ve **muhaşşî** de "hâşiyeye yazan" demektir. Tefik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419.

ederken zikretmektedir. Devvânî, konuya Allah'tan başka yaratıcı olmadığına dair naklî delilleri zikretmekle başlamaktadır. Ardından Cüveynî'nin *İrşâd*, Gazzâlî'nin *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id* adlı eserinden mana yoluyla nakilde bulunmaktadır. Devvânî, Cüveynî'den yaptığı nakille selefın "Allah'tan başka yaratıcı yoktur" icmâsına, Gazzâlî'den yaptığı nakille ise itikatta iktisatlı olmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Mu'tezile'nin savunduğu "kul kendi fiilini kendisi yaratır" görüşünü *çoğunluk (ekşer)* kaydıyla zikretmektedir. Üstâd Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin görüşlerini ayrıntıya girmeden, Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin görüşlerine ise çok kısa bir izahla nakletmektedir. İslâm filozoflarının görüşlerini, *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*'de dile getirilen "Mu'tezile ile filozofların görüşleri aynıdır" iddiası çerçevesinde ele almaktadır. Son olarak Mu'tezile'nin, Eş'arî'ye yönelttiği bazı eleştirilere kısaca cevap vermektedir. Bu kısa girizgahtan sonra Gelenbevî'nin görüşlerine geçebiliriz.

## 1. Allah'tan Başka Yaratıcı Yoktur

Gelenbevî, İcî'nin "O'ndan başka hâlik yoktur" sözleriyle âlemin Vâcibü'l-vücûd ve kadîm bir var edicisi (*Sâni'*) olduğu, O'ndan başka yaratıcı olmadığı ve Allah'ın tüm kemâl sıfatlarla muttasıf olup bütün noksanlıklardan da münezzehe olduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Ona göre burada nefyedilen yaratıcı (*el-hâlik el-menfi*) müstakil yaratıcı (*el-hâlik bi'l-istiklâl*) ve ortaklaşa yaratıcıdan (*el-hâlik bi'l-iştirâk*) daha geneldir. Diğer bir deyişle İcî, yaratıcılık vasfını Allah'a hasretmektedir. Dolayısıyla İcî'nin mezkûr ifadesi Mu'tezile ve İsferâyînî'nin görüşlerine, akılların aklın, felekî ve unsûrî cisimlerin ve onların arazlarının yaratıcısı olduğunu iddia eden filozofların meşhûr görüşlerine hatta Müşriklerin ve Tabiatçıların görüşlerine dahi reddiye niteliğindedir.<sup>3</sup>

Devvânî ister cevher olsun ister araz olsun tüm mahlûkâtın yaratıcısının Allah olduğunu ifade etmektedir. Bunun naklî delillerin bir gereği olduğunu ifade eden Devvânî, "O her şeyin yaratıcısıdır. O halde O'na ibadet edin",<sup>4</sup> ve "Allah'tan başka bir yaratıcı var mıdır?"<sup>5</sup> ayetlerini delil olarak zikretmektedir. Gelenbevî, Devvânî'nin zikrettiği ayetlerle ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce bu meselede naklî delillerin mi yoksa aklî delillerin mi öncelikli olduğu tartışmasına atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu konuda naklî deliller asıl (*umde*) olduğundan, aklî deliller naklî delillerle desteklenmedikçe muteber sayılmazlar. Devvânî de sırf bu sebeple naklî delileri aklî delillere öncelemiştir.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Ebû'l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâ'id* (İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307), 209.

<sup>4</sup> En'âm, 6/102. Bu ayette, Allah'tan başka ilah olmadığı, O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu ve sadece O'na ibadet edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Diğer bir deyişle ibadet edilmeye en layık varlığın kendisinden başka ilah olmayan ve kendisi dışındaki (mâ sivâ) her şeyi yoktan var eden olduğu haber verilmektedir. Ahmed Hamdi Serbestzâde, *İlm-i Kelâmdan 'Akâ'id-i 'Adudiyye Şerhi Celâl Tercümesi* (Trabzon: Serâsi Matbaası, 1311), 214.

<sup>5</sup> Fâtır, 35/3. Bu ayette insanlardan, Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri hatırlaması istenmekte, onları gökten yağmurla, yerden çeşit çeşit nebatatla rızıklandıran, yaratma ve rızık verme konusunda Allah'tan başka ilah olmadığına dikkat çekilmekte ve insanlara hal böyleyken niçin tevhitte ayrılıp küfre girdikleri sorulmaktadır. Serbestzâde, *Celâl Tercümesi*, 214.

<sup>6</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 209. Gazzâlî'nin de "kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu daha önce zikrettiğimiz semî deliller ve hacimli kelimelerinde zikredilen aklî deliller nedeniyle batıldır" derken naklî delilleri aklî delillere öncelediği ifade edilmektedir. Abdullah b. Hasan el-Kankırî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 179a.

Gelenbevî, insan fiilleri konusunda naklî delillerin öncelemesi gerektiğini ifade ettikten sonra Devvânî'nin zikrettiği ayetlerin delil oluş yönünü izah etmektedir. Buna göre ilk ayetin delil oluş yönü ayette zikredilen “şey” lafzının -Gelenbevî'nin ifadesiyle “şey-i müsteğrak”ın- şeriat ehline *mevcut* manasına gelmesidir. Mezkûr manada “şey” ister cevher ister araz olsun var olan her şeyi kapsamaktadır.<sup>7</sup> Diğer bir deyişle “Kulların fiilleri şeydir. / Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. / Kulların fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır.” Gelenbevî'nin zikrettiği manada “şey” lafzı Allah'ı da kapsamaktadır. Çünkü Allah da mevcuttur. Ancak Allah'ın yaratmaya konu olmadığı kesin burhanlarla sabittir. Bu sebeple Allah'ın “şey” lafzının kapsamından istisna edilmesi gereklidir.<sup>8</sup> Bu durumda da Allah'ın şey lafzından istisna edilmesi geride kalanların kesinliğine halel getirir mi? sorusu gündeme gelmektedir. Gelenbevî'ye göre aklen Allah'ın “şey”den istisna edilmesi geride kalanların kesinliğine zarar vermez.<sup>9</sup> Böylelikle ayetin manası “Allah, zâtı dışında cevher veya araz olsun her şeyin yaratıcısıdır” şeklinde olmaktadır.<sup>10</sup> Gelenbevî, “şey” lafzının başka bir manasından daha bahsetmektedir. Buna göre şey: Mevcûd veya ma'dûm olsun kendisinden haber verilir. “Şey”in bu manası dikkate alındığında vâcib, mümteni' veya ma'dûmun aklen ondan istisna edilmesinde bir sakınca yoktur.<sup>11</sup>

“Allah'tan başka bir yaratıcı mı var?” anlamındaki diğer ayetin delil oluş yönü ise ayetin, Allah dışındaki tüm yaratıcıları nefyetmesidir. Çünkü ayetteki *istifhâm*, *istifhâm-ı inkârî*'dir. *İstifhâm*, *min-i istiğrahiyye* ile birlikte kullanıldığında özellikle bu manayı ifade etmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu ayette Allah dışındaki tüm cinslerden yaratıcılık vasfı nefyedilmektedir.<sup>13</sup>

## 2. Selef Âlimlerinin İcmâsı: Tüm Hâdisler Allah'ın Kudretiyle Meydana Gelir

Devvânî, Cüveynî'nin *İrşâd* adlı eserinden bir nakilde bulunmaktadır. Buna göre selef âlimleri bidat ve hevalar ortaya çıkmadan önce tek yaratıcının (hâlik) Allah olduğu, O'ndan başka yaratıcı olmadığı ve kulun kudretinin kendisine taalluk edip etmemesine bakmaksızın tüm hâdislerin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğinde icmâ etmişlerdir.<sup>14</sup> Devvânî'nin, Cüveynî'den yaptığı

<sup>7</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 209.

<sup>8</sup> Kankırî, *Hâşiye* (Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 179a.

<sup>9</sup> Buradaki asıl tartışma konusu lafızların delâletiyle hassaten tahsîs edilen âm lafzın kesinlik ifade edip etmeyeceğiyle ilgilidir. Daha geniş bilgi için bk. Ali Bardakoğlu, “Âm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/552/553; Zekiyyüddin Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkah)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 353-354.

<sup>10</sup> Cemâleddin Afgânî - Muhammed Abduh, *et-Ta'likât 'alâ Şerhi'l-'Akkâ'idî'l-'Ađudiyye* (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûk ed-Devliyye, 2002), 305. Kara Yusuf ise ayetteki “şey” lafzının mevcûd manasına geldiğini söylemenin kulların fiilleri gibi hariçte mevcûd olmayan fiilleri ayetin kapsamı dışında bırakmak anlamına geleceğini ve bunun doğru olmadığını söylemektedir. Ayrıca Allah'ın “şey” lafzından istisna edilmesi âm lafzın tahsîs edilmesi demektir. Tahsîs edilen âm lafız zan ifade eder ve ayet burhânî değil, iknâî bir delil olur. Bu ise bu makama uygun değildir. Zira akaid konusunda kat'î deliller olması gerekir. Kara Yusuf, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akkâ'idî'l-'Ađudiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tirnovalı, 1134), 40b.

<sup>11</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 209. Kankırî, Gelenbevî'nin zikrettiği ilk mananın şeriat ehline ve Eş'arîler'e göre “şey”in hakikî manası olduğunu söylemektedir. Filozoflar ve onlara tabi olanlara göre şey, “*mevcûd olsun ma'dûm olsun bilinen ve kendisinden haber verilen*” şeklinde tanımlanmaktadır. Filozoflarca kabul edilen bu tanım Eş'arîler'e göre onun mecâzî manasıdır. Kankırî, *Hâşiye* (Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 179a.

<sup>12</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 209; Kankırî, *Hâşiye* (Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 179b.

<sup>13</sup> Afgânî - Abduh, *Ta'likât 'alâ Şerhi'l-'Akkâ'idî'l-'Ađudiyye*, 305.

<sup>14</sup> Celâlüddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-'Akkâ'idî'l-'Ađudiyye* (İstanbul: Sevet-i Fünûn Matbaası, 1327), 41.

naklin amacının, “Allah’tan başka hâlik yoktur” hükmünün, üzerinde icmâ edilen bir hüküm olduğunu ispat etmek mi? yoksa söz konusu hükmü icmâ ile ispat etmek mi? olduğunda ihtilaf edilmiştir. Gelenbevî’ye göre Devvânî’nin kastı hükmün, üzerinde icmâ edilen bir hüküm olduğunu açıklamaktır. İkincisi yani hükmün icmâ ile ispat edilme ihtimali ise zayıf bir ihtimaldir. Gelenbevî, zayıf kabul ettiği ikinci ihtimalde bazı sıkıntılar olduğunu söylemekte ancak söz konusu sıkıntılara dair herhangi bir izah getirmemektedir.<sup>15</sup>

Cüveynî selef âlimlerinin bidatler, mesnetsiz görüşler ve fikir ayrılıkları ortaya çıkmadan önce Allah’tan başka yaratıcı olmadığı hususunda ittifak ettiklerini söylemektedir. Cüveynî, ekol adı vermeden bidat ehli şeklinde genel bir tabir kullansa da “kulun kudretinin kendisine taalluk ettiği şeyler ile sadece Allah’ın muktedir olduğu şeyler arasında fark yoktur” sözleri onun, Mu‘tezile’yi işaret ettiğini göstermektedir. Nitekim Gelenbevî de bu hususa dikkat çekmekte ve söz konusu farkın bidatçi ve hevasına uyan Mu‘tezile’den sonra ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre Mu‘tezilî âlimler nassı terk ederek nefislerinin meylettiği şeylerde akıllarıyla hüküm vermişlerdir.<sup>16</sup> Bazı âlimler ise selefın, kulların fiilleri konusunda fikir beyan etmediği yahut daha sonradan Eş‘arî ve Bâkılânî gibi Ehl-i sünnet âlimleri tarafından dile getirilen görüşlerden birini benimsemiş olabileceklerini, Cüveynî’nin de buna işaret ettiğini hatta uzak bir ihtimal olsa da İsferyânî’nin görüşüne atıfta bulunmasının dahi mümkün olduğunu söylemişlerdir.<sup>17</sup> Ancak Gelenbevî, bu tür değerlendirmelerin Cüveynî’nin görüşlerine muhalif olduğunu ve sözü delalet etmediği bir mecraza hamletmek anlamına geldiğini belirterek bu vb. söylemlerin doğru olmadığını belirtmektedir.<sup>18</sup>

Gelenbevî’nin mezkur izahları onun, insan fiilleri konusunda selef ile Cüveynî arasında fikir birliği olduğunu düşündüğüne işaret etmektedir. Cüveynî’nin filozoflarla aynı görüşte olduğu iddiasını doğru bulmaması da buna delalet etmektedir. Gelenbevî, *Mevâkıf* ve şerhindeki taksimden hareketle ihtiyârî fiillerin meydana gelmesindeki müessir kudret konusunda biri *Allah’ın kudreti*; diğeri *kulun kudreti*; bir diğeri de *kudretlerin toplamı* olmak üzere üç ihtimal olduğunu belirtmektedir. İlk ihtimal Eş‘arî; ikincisi Mu‘tezile’nin çoğunluğu tarafından savunulmuştur. Üçüncü ihtimal ise kendi içinde üç farklı ihtimali barındırmaktadır. İlki, iki kudretin de fiilin

<sup>15</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 209. Kankırî, İcî’nin mezkûr ifadesinin başında “vav” harfi bulunup bulunmamasına göre iki ihtimalden bahsetmektedir. Ona göre ibarenin başında “vav” harfi olduğu kabul edildiği takdirde Cüveynî’den yapılan nakil musannifin “bu hüküm üzerinde icmâ edilen bir hükümdür” iddiasını ispat etme amacına matuftur. İkinci ihtimalde yani “vav” harfi olmadığı takdirde ise iddianın icmâ ile ispat edilmesi amaçlanmıştır. Kankırî, ikinci ihtimalde olduğu gibi ilk ihtimalde de söz konusu iddianın icmâ ile ispat edilme anlamı taşıyabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Kankırî, kendisindeki nüshada “vav” harfi olmadığını belirtmektedir. Kankırî, *Hâşiye (Veliyyüddin Efendi, 2037/2)*, 178b. Burada hükmün sabit olması için herhangi bir vakitte yapılan icmânın kâfi olduğuna icmâda süreklilik (istimrâr) gerekmediğine işaret edildiği de söylenmektedir. Kara Yusuf, *Hâşiye (Tırnovalı, 1134)*, 40b. Cüveynî’den yapılan bu naklin, İcî’ye “Mu‘tezile, bu hükme muhalif olduğu halde nasıl olur da bu konuda icmâ olduğu söylenir” şeklinde yöneltilen itiraza cevap mâhiyetinde zikredildiği de söylenmektedir. Yusuf Attâkî, *Tenşîru'l-le'âlî 'alâ şerhi'l-Celâl 'ale'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye* (Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4030/1), 28b.

<sup>16</sup> Gelenbevî, Cüveynî’nin “fark olmaksızın” ifadesinin söz konusu farkın sadece bidat ve hevadan kaynaklandığına işaret ettiğini belirtmektedir. Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 209.

<sup>17</sup> Muhammed. b. Hâc Hamîd el-Kefevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâ'id* (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2039), 20a.

<sup>18</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 209.

aslında müessir olmasıdır ki bu İsferyânî'nin görüşüdür. İkincisi, kadîm kudretin fiilin aslında hâdis kudretin fiilin vasfında müessir olmasıdır ki bu Bâkılânî'nin görüşüdür. Üçüncüsü ise kadîm kudretin, hâdis kudrette ve onun fiildeki tesirinde ihtiyârî değil, zorunlu (icâben) olarak müessir olmasıdır ki bu da İslâm filozoflarının meşhur görüşüdür. Bu görüş İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den de nakledilmektedir.<sup>19</sup> İcî ve Cürcânî, Cüveynî'nin İslâm filozoflarıyla aynı görüşte olduğunu açıkça ifade etmektedirler.<sup>20</sup> Ancak Gelenbevî, onların bu düşüncelerine katılmamaktadır. Zira İcî ve Cürcânî, Cüveynî'nin filozofların görüşlerini kabul ettiğini kesin bir dille ifade ederken Gelenbevî, bunu meçhul siğa ile zikretmektedir. Bu da onun söz konusu görüşü doğru bulmadığı veya zayıf bir ihtimal olarak gördüğüne işaret etmektedir.

### 3. Gazzâlî'nin Sözlere Tahlili: Gazzâlî'nin Kesb Görüşü Eş'arî ile Aynı mıdır?

Devvânî, şerhte Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüne Gazzâlî'den yapmış olduğu bir nakille atıfta bulunmaktadır.<sup>21</sup> Gelenbevî, Devvânî'nin işaret etmekle iktifa ettiği Eş'arî'nin görüşlerini Gazzâlî'nin sözleri bağlamında daha detaylı olarak incelemektedir. Bu çerçevede Gazzâlî'nin kesb görüşünün Eş'arî'nin kesb görüşünden farklı olup olmadığı sorusunun cevabını aramaktadır. Gazzâlî şöyle demektedir:

“Zorunlu olarak salt cebir (*cebr-i mahz*) batıl olduğunda –zira aklın bedâheti titreyen kimsenin hareketi ile muhtârın hareketi arasındaki farka hükmeder- ve kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu daha önce zikrettiğimiz sem'î deliller ve hacimli (mabsût) kelâm eserlerinde zikredilen akli deliller nedeniyle batıl olduğunda şuna inanılması vaciptir: [Söz konusu fiiller] yaratma (*ihtirâ'*) bakımından Allah'ın kudretinin, iktisâb olarak tabir edilen başka bir taalluk ile de kulunun kudretinin makdûru olurlar. O halde kulun hareketi, kendi kudretine nispetle onun kesbi adımı alırken, Allah'ın kudretine nispetle yaratma (*halk*) adımı alır. Bundan dolayı [söz konusu hareket] Allah'ın mahlûku, kulun da vasfı ve kesbidir. Kulun kudreti ise Allah'ın mahlûku ve kulun vasfı iken onun kesbi değildir.”<sup>22</sup>

Gelenbevî, Gazzâlî'nin sözlerini değerlendirirken öncelikle Cebriyye'nin görüşlerini zikretmektedir. Bu çerçevede salt cebirin tarifini yapmaktadır. Ona göre salt cebir, canlıların fiillerinin (*ef'âlü'l-hayvânât*) cansız varlıkların hareketleri (*harekâtü'l-cemâdât*) konumuna indirgenmesidir. Bu durumda canlıların kudretleri fiillere ne var etme (*icâd*) ne de kazanma (*kesb*) cihetinden taalluk eder. Gelenbevî, Gazzâlî'nin cebirden bahsederken salt (*mahz*) kaydını kullanmasının bilinçli bir tercih olduğunu söylemektedir. Zira böylelikle *cebr-i mutavassıt* olarak nitelendirilen Eş'arî'nin görüşü *cebr-i mahz* tarifinin dışında tutulmaktadır.<sup>23</sup> Bu ayırım önemlidir. Zira salt cebir zorunlu olarak batıldır. Gazzâlî'nin ifadesiyle akıl, eli titreyen kimsenin hareketi ile kendi iradesiyle elini hareket ettiren (*muhtâr*) arasındaki farkı bedîhî olarak idrak eder. Gelenbevî

<sup>19</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 211.

<sup>20</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/245-247.

<sup>21</sup> Devvânî, muhtemelen kulların fiillerinin yaratılmasına dair kaleme aldığı müstakil risalesinde Eş'arî'nin görüşlerini detaylı olarak konu edindiğinden burada tekrar ele alma ihtiyacı hissetmemiş, Gazzâlî'den yapmış olduğu nakille onun görüşlerine atıfta bulunmakla yetinmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Celâlüddin ed-Devvânî, *Risâletü halki'l-a'mâl*, thk. Saîd Fûde (b.y.: Asleyn, 2017).

<sup>22</sup> Devvânî, *Şerhu'l- 'Aqâ'idü'l- 'Ađudiyye*, 41-42. Devvânî burada mana yoluyla nakil yapmaktadır. Metnin aslı için bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Qavâ'idü'l- 'aqâ'id*, thk. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 196.

<sup>23</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 210.

de tıpkı Gazzâlî gibi cebr-i maḥzın kabul edilmesi halinde ızdırârî ve ihtiyârî fiiller arasında fark kalmayacağını belirtmektedir. Ona göre insan, kendisinden sâdır olan bütün fiillerinde mecbûr olsa diğeri bir deyişle olmasını veya olmamasını istediği şeyler ondan sâdır olsa veya onlardan hiçbiri sâdır olmasa zorunlu olarak eli titreyen bir kişinin hareketi (*mürte'îş*) ile elini kendi isteğine bağlı olarak hareket ettiren (*muḥtâr*) arasında fark kalmaz. Aynı şekilde kendi ihtiyârıyla minareye çıkan ve gayri ihtiyârî minareden düşen kişinin hareketi arasındaki fark da ortadan kalkar. Bunların tamamının batıl olduğu bedihî olarak bilinmektedir. Zira bedâhet, ihtiyârî hareketin ve minareye çıkmanın irade ve kudretle birlikte (*muḥârin*) olduğuna diğeri bir deyişle kul için fiil ve terkin -fiili yapma ve yapmama- sahil olduğuna hükmettiği gibi zorunlu hareketin ve minareden düşmenin irade ve kudretle birlikte olmadığına da hükmeder. Bununla birlikte bedâhet, ihtiyârî fiillerin kulun müstakil kudretiyle mi yoksa -kul ile Allah'ın- müşterek kudretiyle mi meydana geldiği hususunda kesin bir hüküm vermez. Çünkü akıl, ihtiyârî fiillerin kulun müstakil kudretinin tesiriyle meydana gelebileceğine ihtimal verdiği gibi kadîm kudretin müstakil veya müşterek kudretinin tesiri ile de meydana gelmesini mümkün görmektedir. Gelenbevî, Gazzâlî'nin bu ayrıma dikkat çekmek için cebr-i maḥzın bedâheten, kader/tefvîz görüşünün ise naklî ve aklî delillerle batıl olduğunu söylediğini belirtmektedir. Çünkü ister naklî isterse aklî olsun bir görüşün batıllığının delille ortaya konulması onun bedâheten bâtil olmadığına işaret etmektedir.

Gazzâlî, cebrin bedâheten kader/tefvîz görüşünün naklî ve aklî delillerle batıl olduğunu söyledikten sonra itikatta orta yola: "İhtiyârî fiillerin yaratma bakımından Allah'ın, iktisâb açısından kulun kudretinin taalluk alanına girdiğine inanmanın" zorunlu olduğunu söylemektedir. Gelenbevî, -Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'de ifade ettiği üzere- Gazzâlî'nin iktisâttan kastının, ihtiyârî fiillerin yaratılmasını kula havale eden Mu'tezile'nin ifrat görüşü ile kulun, fiilde irade ve kudreti olmadığını savunan Cebriyye'nin tefrit görüşü arasında orta yolu tutmak olduğunu söylemektedir.<sup>24</sup>

Gelenbevî, Eş'arî'nin görüşüne geçmeden önce bir hususa daha atıfta bulunmaktadır. O da kuvve sıfatıdır. Gelenbevî, canlıların kendisiyle zor fiillerin üstesinden gelmesine imkân sağlayan sığata "kuvve" adı verildiğini söylemektedir. Bunun zıddı zayıflıktır. Bu kuvve eğer kasd ve şuurla birlikte (*muḥârin*) olursa bir kısım ulemaya göre *mutlak kudret* olarak isimlendirilir. Başka bir kısım âlimlere göre ise "tek bir hâl üzere olmaksızın (*la 'alâ nehcin vahîdin*) farklı fiillerin ilkesi (*mebde'*) olması şartıyla *kudret* olarak adlandırılır. Kulda söz konusu olan bu kuvve hâsıl olduğunda onu herhangi bir fiili yapmasına veya yapmamasına (*fiil ve terk*) imkân sağlayacak bir hale dönüştürür. Diğeri bir deyişle söz konusu kuvve kulda var olunca kul, fiili yapma veya terk etmeye elverişli hale gelir. Gelenbevî, kudretin fiil ve terkin imkânı (*şihhat*) şeklinde açıklanmasının *tesâmuhen* onun lâzımıyla açıklaması olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde kudret mutlaka tesir etmesi gereken

<sup>24</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 210. Kankırî, bu yolun "ne cebr ne de tefvîz vardır, durum bu ikisi arasındadır" diyen selefîn yolu olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte ona göre iktisâttan "Cebriyye'nin ifratı -onlar işi tamamen Allah'a havale ettiler- ile Mu'tezile'nin tefriti -Allah'ın hakkını sınırlandırıp işi tamamen kula havale ettiler- arasında orta yolu tutmanın" kastedilmesi de mümkündür. Kankırî, *Hâşiye* (Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 180a.



bir sıfat olur. Sıhhat, imkân manasındadır ve tesir etme onun özelliği değildir. Mebde'den kasıt bu sıhhat yani imkândır.<sup>25</sup>

Gelenbevî cebr-i mahz, kuvve ve kudret kavramlarına dair yapmış olduğu bu girizgâhtan sonra Eş'arî'nin görüşüne geçmektedir. Fiille birlikte olan kudret Eş'ari tarafından istitâat olarak isimlendirilmektedir. Ona göre arazlar *teceddüd-i emsâl* ile sürekli yeniden var edilmektedirler. Teceddüd-i emsâl düşüncesinden hareket eden Eş'arî, Allah'ın fiil anında kulda fiile tesir edecek bir kudret ve kuvve yarattığını söylemektedir.<sup>26</sup> Allah kula böyle bir kudret ve kuvve verdiği anda kul, kendi kudretinin tesiri ile fiili yapma veya yapmama imkânına sahip olur. Bununla birlikte söz konusu fiil, Allah'ın müstakil kudretiyle meydana geldiğinden kulun kudretinin onun üzerinde herhangi bir tesiri yoktur. "Müşahhas tek bir ma'lûl üzerinde iki müstakil müessir asla bir araya gelmez" kaidesi bunu gerektirir. Gelenbevî'nin aktarımına göre Eş'arî, kulda fiil anında bir kudret ve kuvve bulunduğunu kabul etmektedir. Kul söz konusu kudret ve kuvve sayesinde her hangi bir fiili yapma veya terk etme imkânına kavuşmaktadır. Ancak söz konusu kudret ve kuvvenin fiilde var edici herhangi bir tesiri yoktur. Çünkü hem kuldaki kudret ve kuvve hem de fiil Allah tarafından yaratılmaktadır.

Gelenbevî, Eş'arî'nin kulda hâdis bir kudretin varlığını kabul ettiği gibi onun cüzî bir iradesi olduğunu da inkâr etmediğini söylemektedir. Eş'arî her ne kadar kulun cüzî irade sahibi bir varlık olduğu konusunda sünnî âlimlerle ittifak halinde olsa da onun cüzî irade anlayışı diğerlerinden biraz farklıdır. Eş'arî'ye göre irâde-i cüziyenin dış dünyada bir gerçekliği (*el-mevcûdât el-hâriciyye*) vardır ve cüzî irade Allah'ın mahlûkudur. Çünkü Allah'ın iradesi hariçte mevcut olan her şeyi kuşatmaktadır. Cüzî irade de hariçte mevcut olduğundan onun kadîm iradenin kapsamı dışında kalması mümkün değildir. Eş'arî'nin cüzî iradeye biçtiği rol onun sadece kadîm kudretin tesiri için âdete dayalı bir sebep olmasıdır.<sup>27</sup> Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Eş'arî, hâdis kudret tabirine eserlerinde yer vermekle birlikte cüzî irade kavramına yer vermemektedir. Onun cüzî iradeyi kabul ettiği ve onu fiilin Allah tarafından yaratılmasının adî sebebi olarak gördüğü düşüncesi Gelenbevî'nin takrîridir.<sup>28</sup>

Gelenbevî, Eş'arî'nin hâdis kudret ile fiil arasındaki ilişkiyi mukârenet ilişkisinden ibaret gördüğünü söylemektedir. Diğer bir deyişle Eş'arî'ye göre Gazzâlî'nin iktisâb olarak isimlendirdiği taallukun başka bir vechi işte bu mukârenettir ki Cürçânî, *Mevâkıf* şerhinde bunu açıkça ifade etmektedir. Cürçânî'nin aktarımına göre kulun kudretinin, ihtiyârî fiillerde hiçbir tesiri yoktur. Allah kulda kudret ve ihtiyârî yaratmak suretiyle âdetini icra etmektedir. Allah herhangi bir mani

<sup>25</sup> Gelenbevî burada mutavvel eserlerde kuvve ve kudret kavramlarının tanımlarına dönük zikredilen tartışmaya kısaca atıfta bulunmaktadır. (Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 210.) Daha geniş bilgi için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/471-476, 527 vd.; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 2/348-350.

<sup>26</sup> Cevher-araz düşüncesinin insan fiilleriyle ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Mücteba Altıntaş, "Kelâm Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkesine Dair Tartışmaların Arka Planı", *Gıfad: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2022/1), 144-174.

<sup>27</sup> Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâ'id* (İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307), 211; Harputlu İshâk Efendi, *Zübdetü İlmi'l-Kelâm* (İstanbul: Cemiyeti-i İlmiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1683), 41-42.

<sup>28</sup> Cüz'î irade anlayışı Eş'arîler'in değil Mâtürîdîler'in öne çıkardığı bir görüştür. Bu mesele "Bâkîllânî ve Mâtürîdî Ekolün Görüşü" başlığı altında daha detaylı olarak ele alınacaktır.

olmadığı sürece kulun kudreti dâhilindeki fiilini kudret ve ihtiyârla birlikte var etmektedir. Böylelikle kulun fiili Allah tarafından ibdâ' ve ihdâs olarak yaratılmış iken kul tarafından da kesb edilmiş olmaktadır. Kulun kesbiyle kastedilen onun, fiile mahal olmaktan başka fiilin varlığında herhangi bir tesiri ve katkısı bulunmaksızın fiilin onun kudret ve iradesiyle birlikte (muķârin) olmasıdır. Bu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür.<sup>29</sup>

Eş'arî'nin kesb anlayışı konusunda Cürçânî'nin takrîrini esas aldığı anlaşılan Gelenbevî kulun, fiilin varlığında herhangi bir dahli (*medħaliyyet*) olmamasının Eş'arî'ye göre Allah'ın mahlûku olan kudret ve iradesinin de söz konusu fiilde bir dahli olmamasını gerektirmediğini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Gelenbevî'nin burada bahsettiği medħaliyyet daha önce ifade edilen kulun kudret ve iradesinin Allah'ın fiili yaratmasının adî sebebi olmasıdır. Zira Eş'arî'ye göre hâdis kudretin, Allah'ın söz konusu fiilleri yaratmasının âdete dayalı sebebi olması açısından fiilde bir dahli olsa da söz konusu fiillerin ne aslının ne de vafının yaratılmasında bir tesiri yoktur. Dolayısıyla Eş'arî'ye göre ihtiyârî fiiller ile onların tâat, mâsiyet vb. vasıfları sadece Allah'ın kudret ve iradesiyle var edilmektedir.<sup>31</sup>

Gelenbevî'nin aktarımına göre Eş'arî, kulda hâdis bir kudret ve cüzî irade olarak isimlendirilen hâdis bir irade bulunduğunu kabul etmektedir. Kul Allah'ın onda yarattığı kudret ve irade sayesinde fiil ve terke kâdir olmaktadır. Diğer bir ifadeyle kul aslında sahip olduğu kudret ve irade ile fiilini meydana getirebilme imkânına erişmektedir. Ancak onun sahip olduğu kudret ve irade gibi bizzat fiil de Allah'ın kudret ve iradesiyle meydana gelmektedir. Bu sebeple hâdis kudret ve iradenin fiilin varlığında ona muķârin olmak dışında bir dahli yoktur. Gelenbevî, kulun kudret ve iradesinin fiil üzerindeki etkisini salt muķârenete indirgediğinden Eş'arî'nin görüşünün cebr-i mutavassıt olarak isimlendirildiği hatta cebr-i maħza râci olduğu şeklinde eleştirildiğini belirtmektedir.<sup>32</sup>

Gelenbevî Devvânî'nin, Gazzâlî'nin sözlerini Eş'arî'nin görüşlerine hamlettiğini ifade etmektedir. Ancak bir kısım âlimler onun, "kulunun kudreti ile / بقدره العبد" sözlerindeki "ba" harfi cerinin *sebebiyye* veya *isti'ane* anlamında olduğunu belirterek Gazzâlî'nin sözlerinin Eş'arî'ye değil, Bâkılânî'ye hamledilmesi gerektiğini söylemişlerdir. "Ba" harfi cerinin *sebebiyye* veya *isti'ane* manasına geldiği kabul edildiği takdirde hâdis kudretin, fiilin varlığında mahal olmak veya muķârenetten daha farklı bir rolü olmalıdır. Oysa Eş'arî, hâdis kudretin fiilin meydana gelmesinde mahal olmak dışında bir etkisi olmadığı kanaatindeydi. Bu sebeple Gazzâlî'nin sözlerinin Eş'arî'ye değil, Bâkılânî'ye hamledilmesi daha isabetlidir. Zira Bâkılânî, hâdis kudretin fiilin aslında olmasa da vafında bir tesiri bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak Gelenbevî, Eş'arî'ye göre kulun

<sup>29</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245.

<sup>30</sup> Zikredilen tarif doğrudan Eş'arî'nin tarifi değil, Cürçânî'nin takriridir. Zira Eş'arî kesbi biri "muħdes (yaratılmış/sonradan olma) bir kuvve ile kesb eden kişiden (müktesib) meydana gelen şeydir" (Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: Maḥba'atü'l-Kâtûlîkiyye, 1952), 42.) diğeri "fiilin muħdes bir kudretle meydana gelmesi olup, kendisinden muħdes kudretle fiil sâdir olan müktesibtir" şeklinde iki farklı şekilde tarif etmektedir. (Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Maķâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'ḥtilâfü'l-muḥallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980), 539.)

<sup>31</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 211-212.

<sup>32</sup> Gelenbevî, bazı âlimlerin "bu görüş Eş'arî'den meşhûr olsa da aslında onun görüşünün tahkiki Mâtürîdî mezhebinin görüşüne muvafıktır" dediklerini nakletmekte ancak herhangi bir isim zikretmemektedir. Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 212.

kudretinin, kadîm kudretin fiildeki tesirinde âdete dayalı sebep olması cihetiyle bir dahli olduğunu hatırlatarak mezkûr eleştirinin doğru olmadığını ifade etmektedir.<sup>33</sup> Diğer bir deyişle Eş'arî'ye göre hâdis kudretin adı sebep olmak bakımından fiilin varlığında bir etkisi olduğundan "ba" harfi ceri sebebiye veya isti'ane manasında olsa dahi Gazzâlî'nin görüşünün Eş'arî'ye hamledilmesi mümkündür.<sup>34</sup>

#### 4. Bâkılânî ve Mâtürîdî Ekolün Görüşü: Kadîm Kudret Fiilin Aslına Hâdis Kudret ise Fiilin Vafına Taalluk Eder

Şerhu'l-'Aķā'idî'l-'Ađudiyye'de Mu'tezile, Bâkılânî, Ebû İshâk el-İsferâyînî ve filozofların görüşlerine açıkça; Eş'arî, Cüveynî<sup>35</sup> ve Cebriyye'nin<sup>36</sup> görüşlerine de zımnen değinen Devvânî, Mâtürîdî ekolün görüşlerine ne sarâhaten ne de zımnen yer vermektedir.<sup>37</sup> Gelenbevî ise Devvânî'den farklı olarak Mâtürîdî ekolün görüşüne değinmektedir. Ancak Gelenbevî, Mâtürîdî ekolün görüşünü Bâkılânî'nin görüşü ile aynı kabul etmektedir. Bu sebeple biz de iki görüşü aynı başlık altında değerlendirmenin daha uygun olacağını düşündük. Zira iki görüşün aynı olduğunu düşünmesi sebebiyle Gelenbevî'nin, Bâkılânî için yapmış olduğu her bir izah aynı zamanda Mâtürîdî ekolü de bağlamaktadır.

Bâkılânî'ye göre ihtiyârî fiiller biri Allah'ın diğeri kulun olmak üzere iki kudret ile vaki olurlar. Kadîm kudret fiilin aslına taalluk ederken, hâdis kudret fiilin vafında müessir olmaktadır. Örneğin yetim bir çocuk terbiye veya eziyet maksadıyla dövülebilir. Dövme fiilinin zâtı yani aslı

<sup>33</sup> Gelenbevî, bu durumda Gazzâlî'ye "Eş'arî'nin görüşünün doğruluğuna inanmanın gerekliliği ancak Bâkılânî'nin görüşünün yanlışlığının ortaya koyulması halinde mümkün olabilir" şeklinde itiraz edilebileceğini söylemektedir. Ancak Bâkılânî'nin görüşünün yanlışlığını ortaya koymak için bir fırın ekmek yemek gerektiğini belirterek bunun mümkün olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Teftâzânî'nin Şerhu'l-Makâsîd adlı eserine atıfta bulunarak Gazzâlî'nin mezkûr sözlerinin her iki âlimin de orta yolda olmasına binaen hem Eş'arî hem de Bâkılânî'ye hamledilmesinin de mümkün olduğunu ve bu durumda Gazzâlî'ye herhangi bir eleştiri getirilemeyeceğini de söylemektedir. Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 211.

<sup>34</sup> Eş'arî ve Eş'arîliğin ef'âl-i ibâd konusundaki görüşlerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010); Hussain Mohammed Yusoff, "Eş'arî'nin İnsan Fiilleri Doktrini", çev. Hamdi Gündoğar, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (Haziran 2010), 55-70.

<sup>35</sup> Devvânî, Cüveynî'nin *İrşâd* isimli eserinden nakil yapsa da onun ihtiyârî fiillerin yaratılması konusundaki görüşlerine dair sarıh bir açıklama yapmamaktadır. Her ne kadar bazı muhaşşiler söz konusu nakli yapmasından hareketle onun da tıpkı Teftâzânî gibi Cüveynî'nin selefin görüşünü benimsediğini düşündüğünü ifade etseler de bu sadece bir ihtimaldir. Zira Devvânî, risâlesinde de Cüveynî'nin görüşüne değinmemektedir. Bu sebeple biz Devvânî'nin, Cüveynî'nin görüşüne işarette bulunduğunu söylemenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

<sup>36</sup> Devvânî'nin Gazzâlî'den yaptığı nakille zımnen de olsa Cebir görüşüne atıfta bulunduğunu söylenilebilir.

<sup>37</sup> Devvânî, Şerhu'l-'Aķā'idî'l-'Ađudiyye, 41-43. Aslında bu tutum sadece Devvânî'ye has değildir. Gerek müteakdim gerekse müteahhir Eş'arî âlimler eserlerinde İmâm Mâtürîdî veya Mâtürîdî ekolün düşüncelerine yer vermemektedirler. Krş. için bk. Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987), 341 vd.; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâ'irü'l-edille fi uşûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 187; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-'Aķîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*, thk. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, 1992), 42 vd.; Fahreddin er-Râzî, *el-Meţâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 9/12 vd.; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: El-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 171; Seyfüddîn Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavm, 2004), 2/383 vd.; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245 vd.

Allah'ın kudretinin tesiri ile meydana gelirken, terbiye maksadıyla dövmenin tâat, eziyet amacıyla dövmenin ise mâsiyet olmasında olduğu gibi fiilin vasıfları kulun kudretinin tesiri ile meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle tâat ve mâsiyet gibi fiilin vasıfları kulun kudretinin eseri olmaktadır.<sup>38</sup>

Gelenbevî, Bâkılânî'nin görüşünün daha önce zikri geçen Eş'arî'nin görüşüyle büyük oranda benzerlik arz etmekle birlikte aralarında bazı farklılıklar olduğunu söylemektedir. Ona göre Mâtürîdî ekolün görüşüyle aynı olan Bâkılânî'nin düşüncesi ile Eş'arî arasındaki en önemli fark cüzî iradedir. Bâkılânî ve Mâtürîdî ekole göre cüzî irade, küllî iradenin fiil veya terk gibi iki yönden birine taalluk etmesidir. Bu sebeple yetimin dövülmesi örneğinde olduğu gibi hâdis kudret, cüzî irade sayesinde fiili tâat ve mâsiyet kılmaktadır. Cüzî irade kuldan ihtiyârî olarak sâdır olmakla birlikte Allah'ın mahlûku değildir. Diğer bir deyişle Eş'arî'de olduğu gibi Allah, kulda cüzî bir irade yaratmaz. Çünkü cüzî iradenin dış dünyada hakikî bir varlığı yoktur. Fiilin tâat ve mâsiyet olmasındaki gibi itibârî bir durum veya Sadruşşerâ'nın *Tavzîh*'de ifade ettiği üzere mevcûd ile ma'dûm arasında orta bir hâldir.

Gelenbevî, Bâkılânî'nin kadîm kudreti fiilin aslında, hâdis kudreti ise fiilin itibârî vafında müessir kabul ettiğini söylemektedir. Bu söylem akıllara acaba Bâkılânî, hâdis kudretin fiilin vafında müstakil olarak müessir olduğunu mu kastediyor sorusunu getirmektedir. Bâkılânî'nin, hâdis kudretin fiilin vafında müstakil olarak müessir olduğunu kastetmesi durumunda kader/tefvîz görüşüne yaklaşır ve Mu'tezile'ye yöneltilen eleştiriler ona da yöneltilir. Diğer bir ifadeyle Bâkılânî, hâdis kudretinin fiilin vafında müstakil olarak tesir etmesini kastetmesi halinde Mu'tezile'de olduğu gibi hâdis kudretinin müstakil olarak müessir olduğunu ve birtakım mümkünleri var ettiğini kabul etmesi gerekir. Bu durumda Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerin tamamı ona da yöneltilir. İleride ifade edileceği üzere Mu'tezile, ihtiyârî fiillerin tek başına hâdis kudretinin tesiri ile meydana geldiğini savunduğundan yaratmada kulu, Allah'a ortak kabul etmekle itham edilmiştir. Bâkılânî'nin kulun kudretinin fiilin vafında müstakil olarak müessir olduğunu kastetmesi halinde söz konusu itham onun için de geçerli olacaktır. Çünkü fiilin vafının, müstakil olarak kulun kudretiyle meydana gelmesi ile kulun, müstakil olarak bazı şeyleri meydana getirtmesi arasında fark yoktur.<sup>39</sup>

Devvânî'ye göre bu sakıncalı durumdan kurtulmanın tek yolu, Bâkılânî'nin kulun kudretinin fiilin vafında müstakil olmadığını kastettiğini söylemektedir.<sup>40</sup> Gelenbevî ise meseleyi cüzî irade bağlamında ele almaktadır. Ona göre Bâkılânî, tâat ve mâsiyet vafından cüzî irade ve niyet gibi kulun makdûru olan ve söz konusu tâat ve mâsiyeti gerektiren şeyleri kastetmektedir. Dolayısıyla hâdis kudret, cüzî irade ve niyetle ilişkilidir. Bâkılânî'nin, "hâdis kudret fiilin tâat ve mâsiyet vafında müessirdir" söyleminden kastı, kulun cüzî iradeyi müstakil olarak var etmesi değildir. Aksi halde kulun birtakım mevcutların yaratıcısı olduğunu savunan Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşmış olur ki bu naklî ve aklî delillerle batıldır. Onun kastı, kulun kudretinin fiilin vafında bir etkisi/dahli olmasıdır. Ancak bu etki, Eş'arî'nin ifade ettiği gibi sırf mahal olma ve muğârenet

<sup>38</sup> Devvânî, *Şerhu'l- 'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, 42; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 210; Ahmed Asım el-Kütahyevî, *Mebâhisü'd-def'niyye fi hakki'l-irâdeti'l-cüz'iyye* (b.y.: Asleyn, 2017), 70.

<sup>39</sup> Devvânî, *Şerhu'l- 'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, 42; Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 210-211.

<sup>40</sup> Devvânî, *Şerhu'l- 'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, 42.

değildir. Şayet böyle olsaydı Bâkılânî, “ihtiyârî fiiller kudretlerin toplamıyla meydana gelir” demezdi. Onun dahilden kastı, kulun küllî iradesini fiili yapma veya yapmama yönlerinden birine sarf etmesidir. Bu sarf, kuldun ihtiyarıyla sadır olur. Söz konusu sarf, itibârî bir durum veya hâl kabilinden olduğundan ne Allah’ın ne de kulun mahlûkudur. Fiilin vafında dahli olan kudretten maksat, kulun kalbinde yaratılan kuvvedir. Kul, bu kuvve sayesinde, küllî iradesini fiil veya terk gibi belirli bir yöne sarf etmektedir. Bâkılânî’nin, hâdis kudrete nispet ettiği tesirden kastı îcâd manası değil, bu medhaliyettir. Kuldun sâdır olması ve mevcut bir eserin sebebi olması yönüyle îcâda benzediğinden söz konusu medhaliyyet tesir olarak tabir edilmiştir.<sup>41</sup>

## 5. Ebû İshâk el-İsferâyînî: Kadîm ve Hâdis Kudret Birlikte Fiilin Aslına Taalluk Eder

Gelenbevî, İsferâyînî’nin de tıpkı Bâkılânî gibi mecmûu’l-kudrateyn görüşünü savunduğunu söylemektedir. Ancak aralarında bazı farklılıklar vardır. Bâkılânî, kadîm kudretin fiilin aslına hâdis kudretin ise fiilin vafına taalluk ettiğini söylerken, İsferâyînî her iki kudretin de fiilin aslına iliştiğini ifade etmektedir. Gelenbevî’ye göre o, her iki kudretin müstakil olarak fiilin aslına tesir etmesini kastetmemektedir. Çünkü iki müstakil kudretin tek bir maddî üzerinde bir araya gelmesi imkânsızdır. Onun kastı, kudretlerin toplamının tesirde müstakil olmasıdır. İsferâyînî’nin mezkûr görüşü, Allah’ın âciz olmasını ve Allah ile kul arasında ortaklığı gerektireceği iddiasıyla eleştirilmiştir. Gelenbevî de onun görüşünün ortaklığı vehmettirmesi sebebiyle eleştiriye açık olduğunu kabul etmektedir.<sup>42</sup> Ancak onun görüşünün Allah’ın âciz olmasını gerektireceği eleştirisini doğru bulmaz. Zira bir şeyi kaldırmaya gücü yeten bir kişi herhangi bir maslahattan ötürü onu başkasının yardımıyla kaldırabilir. Burada âcizliği gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Allah’ın, âciz olmadan bir maslahat sebebiyle kulların fiillerine ortak olması mümkündür. Buradaki maslahat söz konusu ortaklığın sevap ve cezanın medarı olmasıdır.<sup>43</sup>

## 6. Mu‘tezile’nin Çoğunluğunun Görüşü: Fiiller Tek Başına Hâdis Kudretin Tesiri ile Meydana Gelir

Devvânî, “Mu‘tezile’nin çoğunluğunun ihtiyârî fiillerinin tek başına kulun kudreti ile meydana geldiği” görüşünü savunduklarını söylemektedir.<sup>44</sup> Onun, Mu‘tezile’den bahsederken “ekşer” kaydını bilinçli olarak kullandığını ifade eden Gelenbevî, söz konusu kaydın Mu‘tezile’den Neccâr ve Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’yi dışarda tutmak için zikredildiğini belirtmektedir. Çünkü Neccâr, İsferâyînî; Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’nin ise filozoflarla aynı görüştedir. Mu‘tezilî âlimlerinin çoğunluğu ise ihtiyârî fiillerin zorunlu olmaksızın ve ihtiyârî olarak sadece hâdis kudretinin tesiri ile hâsıl olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre hâdis kudret, fiilden önce Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu sebeple ititâatin fiille birlikte değil, ondan önce olduğunu savunmuşlardır.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, 1307, 213.

<sup>42</sup> Daha önce ifade edildiği üzere Gelenbevî, İcî’nin “Allah’tan başka hâlik yoktur” sözünün Mu‘tezile, filozoflar, müşrikler ve tabiatçıların yanı sıra İsferâyînî’nin görüşüne de reddiye olduğunu ve Devvânî’nin zikrettiği naklî delillerden “Allah’tan başka ilah mı var?” ayetindeki min-i istiğrâkiyenin İsferâyînî’nin görüşünü reddettiğini ifade etmişti.

<sup>43</sup> Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, 1307, 213.

<sup>44</sup> Devvânî, *Şerhu’l-‘Akâ’idi’l-‘Ađudiyye*, 42.

<sup>45</sup> Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, 1307, 212-213.

## 7. İslâm Filozoflarının Görüşü: Mu'tezile ile İslâm Filozoflarının Görüşleri Aynı mıdır?

Devvânî Bâkîllânî, İsferyânî ve Mu'tezile'nin görüşlerini aktardıktan sonra “*Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*”de şöyle demiştir: Filozofların ve Mu'tezile'nin birlikte (cem'an) görüşü şudur: Allah kulda kudret ve iradeyi zorunlu kılar. Daha sonra söz konusu kudret ve irade de maddî varlığını zorunlu kılarlar” diyerek hem İslâm filozoflarının görüşlerine hem de onların görüşleri ile Mu'tezile'nin görüşlerinin aynı olduğu iddiasına değinmektedir. Devvânî söz konusu iddianın İslâm filozoflarının görüşlerinin zâhirine bina edildiğini ve doğru olmadığını söylemektedir. Zira İslâm filozoflarının görüşlerinin tahkikine göre hâdislerin tamamının fâili Allah'tır.<sup>46</sup> Diğer bir deyişle İslâm filozofları hakikatte Allah'tan başka müessir olmadığı, vasıtaların şart ve aletler konumunda olduğu görüşündedirler ki İbn Sînâ bunu *Şifâ*'da açıkça dile getirmiştir.<sup>47</sup> Gelenbevi, Mu'tezile ile İslâm filozoflarının kulların fiilleri meselesindeki görüşlerinin aynı olup olmadığı meselesini Devvânî'nin yanısıra Teftâzânî'nin her iki fırkanın görüşlerini zikrettiği pasajı çerçevesinde konu edinmektedir. Teftâzânî bu konuda şunları söylemektedir:

“Kulun fiilleri ... filozoflara göre Allah'ın kulda yarattığı kudretle meydana gelir. Mu'tezile'ye göre de kulun kudretinin, Allah'ın mahlûku olduğunda tartışma yoktur. Allah'ın, kuvvetlerin (kuvâ) ve kudretlerin (kuder) yaratıcısı olduğu onların meşhur sözlerindedir. Bu sebeple onların görüşleriyle filozofların görüşleri birbirinden ayırt edilmez. [İcî'nin] *Mevâkıf*'da işaret ettiği şeyin bir faydası yoktur: Mu'tezile'ye göre müessir kulun kudretidir. Filozoflara göre ise Allah'ın kudretinin - ki o, bilfiildir- kulun kudretine taalluk etmesiyle kudretlerin toplamıdır. İmâm Râzî, Mu'tezile'ye göre kul ihtiyar ve mümkün olma (şihhat) cihetiyle, filozoflara göre ise zorunlulukla (icâb) fiillerinin mucididir. Şu manada ki: Allah kulda kudret ve iradeyi zorunlu kılar. Bu kudret ve irade de maddî varlığını zorunlu kılar demiştir ve bazı Mu'tezilîler de ona tabi olmuştur. Sen şunu bilirsin ki: Mümkün olma (şihhat) kudrete kıyasladır. Kudret ve iradenin tam olmasına kıyasla ise ancak zorunluluk (vücûb) olur. Bu (zorunluluk) ihtiyarla çelişmez. Bu sebeple muhakkik [Tûsî] *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*'de (bu durumu) açıkça ifade etmiştir: Bu Mu'tezile ve filozofların birlikte görüşüdür. Evet, kuvvetlerin ve kudretlerin var edilmesi Mu'tezile'ye göre ihtiyar, filozoflara göre istidatın tam olması halinde zorunluluk yoluyla.”<sup>48</sup>

Teftâzânî, mezkûr pasajında İslâm filozofları ile Mu'tezile'nin görüşleri arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. Buna göre her iki fırka ihtiyârî fiillerin Allah'ın kulda yarattığı kudret ile meydana geldiği ortak paydasında birleşmektedir. Hatta birbirlerinden ayırt edilmeleri oldukça zordur. İcî, fiildeki müessir kudret konusunda Mu'tezile ve İslâm filozoflarının farklı düşündüğünü, Mu'tezile'ye göre fiillerin kudret-i vâhide İslâm filozoflarına göre ise mecmû'l-kudrateyn ile meydana geldiğini söylemektedir.<sup>49</sup> Teftâzânî, İcî'nin mezkûr düşüncesinin bir anlam ifade etmediği kanaatindedir. Hatta o, Râzî'nin dile getirdiği hususların da iki fırka arasındaki farkı açıklamak için yeterli olmadığını belirtmektedir. Zira kudret ve iradenin tam olmasına kıyasla ortaya çıkan zorunluluğun ihtiyarla çelişmeyeceğini söylemekte ve Tûsî'nin *Ḳavâ'idü'l-'akâ'id*'deki görüşlerini hatırlatmaktadır.

<sup>46</sup> Devvânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, 42.

<sup>47</sup> Devvânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'l-'Adudiyye*, 36-37.

<sup>48</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/223-224.

<sup>49</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/245-247.

Gelenbevî, Teftâzânî'nin mezkûr görüşlerinde açıklığa kavuşturulması gereken bazı hususlar olduğunu söylemektedir. İlk olarak İslâm filozoflarına göre istidatın tam olması Allah'ın kudretin, bizzat hâdis kudrette tesir etmesini gerektirdiği gibi kulun iradesi ve kudretinin fiile tesirinde de müessir olmasını gerektirir. Bu durumda hâdis kudret Mu'tezile'ye değil, İslâm filozoflarına göre fiilde zorunlu olarak müessir olur. Ayıca Mu'tezile istidatın tam olması akabinde Allah'ın fiillerinin zorunlu olduğunu düşünmez. Aksi halde âlemin hâdis olduğunu savunmaları mümkün olmaz. İkinci olarak Gelenbevî, Mu'tezile ile İslâm filozoflarının zorunluluk anlayışının farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Mu'tezilî âlimler her ne kadar istidatın tam olması halinde Allah'ın zorunlu olarak fiilde bulunduğunu kabul etmeseler de aslah, ikdâr ve temkîn gibi birtakım hususların Allah için zorunlu olduğunu söylerler. Ancak bu illet-ma'lûl tarzında bir zorunluluk değildir. Aksi halde âlemin hâdis olduğu ve Allah tarafından yoktan var edildiğini değil, tıpkı İslâm filozofları gibi âlemin kıdemini savunmaları gerekirdi.<sup>50</sup>

Gelenbevî, Mu'tezile ile İslâm filozoflarının görüşlerinin aynı olup olmadığı tartışması bağlamında Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-Cedîd li't-Tecrîd* adlı eserindeki görüşlerini de zikretmektedir. Kuşçu, İslâm filozofları ile Mu'tezile'nin, kulların fiillerinin zorunluluk (îcâb) olmaksızın ihtiyârla ve müstakil olarak kulun kudretiyle meydana geldiği görüşünde olduklarını söyleyerek iki fırkanın aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> Kuşçu, bu söylemiyle İslâm filozofları ile Mu'tezile arasındaki ilişkiyi daha farklı bir boyuta taşımakta onların zorunlulukta değil, ihtiyârdâ birleştiklerini belirtmektedir. Gelenbevî, Teftâzânî'nin Râzî'nin sözlerine dair yapmış olduğu açıklamalardan hareketle Kuşçu'nun zikri geçen sözlerini, zorunluluğu (îcâb) gerektiren kudret ve iradenin tamamına değil, mücerret kudrete kıyasla söylediğini belirtmektedir. Diğer bir deyişle hem İslâm filozoflarına hem de Mu'tezile'ye göre sadece kulun kudreti dikkate alındığında kul muhtâr olmaktadır. Çünkü irade ve ihtiyârla birlikte olan zorunluluk (vücûb), Allah'ın fiillerinde olduğu gibi mücerret kudrete nispetle ihtiyârla çelişmez, aksine onu tahkik eder.<sup>52</sup>

İslâm filozoflarının meşhûr görüşlerine bina edilen Mu'tezile ile İslâm filozoflarının görüşleri aynı olduğu iddiasının doğru olmadığını savunan Devvânî, bu iddiasını temellendirmek için bazı âlimlerden nakiller yapmaktadır. Gelenbevî, Devvânî'nin yapmış olduğu nakillere dair de bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu çerçevede ilk olarak Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin görüşlerini ele almaktadır. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, kendisi de bir filozof olmasına rağmen İslâm filozoflarının bu konudaki görüşlerini eleştirmektedir. Ona göre İslâm filozofları, son mertebedeki ma'lûlleri orta mertebeye, orta mertebedeki ma'lûlleri üst mertebeye nispet etmişlerdir. Oysa hepsinin ilk ilke'ye (Mebde-i evvel) nispet edilmesi ve mertebelerin O'nun feyz etmesini hazırlayıcı şartlar kılınması zorunludur.<sup>53</sup> Gelenbevî, Bağdâdî'nin mezkûr sözlerinden kastının ne olduğunu açıklama sadedinde şunları söylemektedir: On akıl silsilesindeki onuncu akıl gibi son mertebedeki ma'lûllerin varlığını (îcâd) orta mertebedeki ma'lûllere nispet ettiler. Örneğin

<sup>50</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 212-214.

<sup>51</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu'l-Kuşçî 'alâ Tegrîdi'l- 'Akâ'id li't-Tûsî (Mebhasü'l-İlâhiyyât)*, thk. Sâbir Abduh Ebâ Zeyd (İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 2002), 115. Semerkandî de Filozoflar ile Mu'tezile'nin kulların fiillerindeki müessirin kulun kudret ve iradesi olduğu görüşünü benimsediği ve bu görüşün *kader* olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Muhammed b. Eşref Semerkandî, *es-Şahâ'ifi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (b.y., ts.), 384.

<sup>52</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 214.

<sup>53</sup> Devvânî, *Şerhu'l- 'Akâ'id li'l- 'Adudiyye*, 42.

dokuzuncu akli onuncu aklın, sekizinci akli yedinci aklın var edicisi (mûcid) kıldılar. Bu durum orta ma'ûllerden olan ikinci akla kadar böyle devam etmektedir. Gelenbevî, tabiatlar içinde benzer bir durumdan bahsetmektedir. Buna göre İslâm filozofları cisimlerin tabiatlarını onlara has eserlerin mûcidi olarak kabul etmişlerdir. Söz konusu eserler son ma'ûl iken, tabiatlar ise akıllardan sâdır olmaları cihetiyle orta ma'ûllerden olmaktadır. Son mertebedeki ma'ûlleri varlığını orta mertebedeki ma'ûllere nispet eden İslâm filozofları orta mertebedeki ma'ûllerin varlığını da üst diğer bir ifadeyle en üst ('âliye) mertebedekilere nispet etmişlerdir. Bütüne (kül) nispetle ilk akıl, kendisinden sonrakilere nispetle ikinci akıl, aynı şekilde kendisinden sonrakilere nispetle üçüncü akıl üst mertebede yer almaktadır.<sup>54</sup>

Tûsî, Şerhu'l-İşârât'da Bağdâdî'nin İslâm filozoflarına yönelttiği mezkûr eleştirilerine karşı eleştiride bulunarak söz konusu eleştirilerin lafzî eleştireler olduğunu belirtmektedir. Ona göre İslâm filozoflarının tamamı tüm mümkünlerin Allah'tan sâdır olduğunda müttetikirler. Zira varlık ister zihinde ister hariçte var olsun ister cevher ister araz olsun hepsi mutlak anlamda Allah'ın ma'ûlûdudur. Her ne kadar İslâm filozofları telif etmiş oldukları eserlerde müsamahalı davranarak tesir ve îcâdı hazırlayıcı şartlar olan vasıtalara nispet etseler de bu hakîkî değil, mecâzî bir isnattır. Dolayısıyla onların sergiledikleri bu müsamahalı tutum "her şeyin müessiri ilk ilke'dir" şeklindeki kaidelerine ve diğer asıllarına muhalif değildir. Bağdâdî, söz konusu isnadın hakîkî bir isnat olduğunu düşünmüştür. Bu sebeple onun eleştirileri lafzî eleştirilerdir. Bazı âlimler Tûsî ve Devvânî'nin filozofları savunmasını "bu batıla revaç kazandırmaktır" şeklinde eleştirmişlerdir. Zira İslâm filozoflarının delillerinin çoğunluğu, vasıtaların şart ve alet kabul edilmesi halinde tam olmaz. Ancak onların, kendilerinden sonrakilerde müessir olduğu kabul edildiğinde tam olur.<sup>55</sup> Gelenbevî ise bu eleştiriye katılmamaktadır. Hatta ona göre Bağdâdî'nin "mümkünlerin tamamının Mebde-i evvel'e nispet edilmesi ve mertebelerin O'nun feyz etmesini hazırlayıcı şartlar kılınması zorunludur" sözleri bu eleştirinin haksız olduğuna delalet etmektedir.<sup>56</sup>

Devvânî, iddiasının doğruluğunu ispat sadedinde İbn Sînâ'nın öğrencilerinden Behmenyâr'ın Tahşîl'deki "...hakkı sorarsan, varlığın illetinin bilkuvve olan manadan tüm yönlerden uzak olan varlıktan başkasının olması mümkün değildir" sözlerini nakletmektedir. Behmenyâr varlığa illet olacak en uygun varlığın, bilkuvve olan manadan beri olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede varlığın illeti, hangi özelliği sebebiyle bilkuvve olan manalardan münezze olabilir sorusu gündeme gelmektedir. Gelenbevî, bu soruya "zâtında bilkuvve olmaktan uzak olan varlık" cevabını vermektedir. Çünkü ancak zâtında bilkuvve olmaktan münezze olan varlık kemâl sıfatların tamamı bilfiil taşıyabilir. Diğer bir deyişle bir varlık ancak zâtı gereği bilfiil olduğunda hakikî manada müessir illet olabilir. Bu varlık da ilk ilke'den başkası olamaz. Çünkü Vâcib Teâlâ zâtı gereği kemâl sıfatların tamamıyla bilfiil muttasıftır. Allah'ın zâtının bekleyen (mütevekkî) bir yetkinliği (kemâl) olması mümkün değildir.<sup>57</sup> Gelenbevî'nin "zâtında bilkuvve olmaktan uzak olan

<sup>54</sup> Gelenbevî, Hâşiye 'ale'l-Celâl, 1307, 213-214.

<sup>55</sup> Kankirî, Hâşiye (Veliyyüddin Efendi, 2037/2), 186a; Kefevî, Hâşiye 'ale'l-Celâl (Veliyyüddin Efendi, 2039), 20b-21a.

<sup>56</sup> Gelenbevî, Hâşiye 'ale'l-Celâl, 1307, 215.

<sup>57</sup> Gelenbevî göre zâtı gereği bilkuvve olmaktan uzak olmanın manası, konusu (mevzû'u) yani mahallinin Vâcib Teâlâ'dan başkası olması mümkün değildir. Bununla birlikte onun manasının, "konusu yani ferdi (mâşadağ) sadece Mebde-i evvel olan" manasına gelmesi de ihtimal dahilindedir. Gelenbevî, Hâşiye 'ale'l-Celâl, 1307, 215-216.



*varlık*” kaydının üzerinde ısrarla durması bilinçli bir tercihtir. Zira o bu kayıtle “filozoflara göre ilk ilke gibi akıllar da yetkin varlıklardır ve bekleyen bir yetkinlikleri yoktur. Bu sebeple Behmenyâr’ın görüşü varlığın illetinin ilk ilke olmasıyla çelişmektedir. Bu çelişki akıllar da Mebde-i evvel gibi yetkin varlıklar ise niçin varlığın illeti onlar değil de Tanrı olmaktadır? sorusunu beraberinde getirmektedir. Gelenbevî, akılların varlıklarında ve varlıklarına bağlı tüm yetkinliklerinde bilkuvve manasından uzak olmalarının zatlarına kıyasla değil illetlerine kıyasla olduğunu belirtmektedir. Bu illet de ilk ilke’dir. Akılların her ne kadar bekleyen yetkinlikleri olmasa da bu, onların tamamen bilkuvve manadan uzak oldukları veya bunun, onların zâtı gereği olduğu anlamına gelmez. Çünkü onları bilkuvve manasında olmaktan uzak kılan şey zatlari değil, ilk ilke’dir. Dolayısıyla İslâm filozoflarının sözlerinde herhangi bir çelişki yoktur.<sup>58</sup>

Bazı fazilet sahibi kişiler Behmenyâr’ın sözlerinin, Devvânî’nin iddiasını desteklemesi için kayıtlanması gerektiğini söylemişlerdir. Zira onun kastının mutlak olması ve Devvânî’nin görüşünü değil de İslâm filozoflarının görüşlerinin zâhirini desteklemesi mümkündür. Gelenbevî, Behmenyâr’ın sözündeki *varlık* lafzının, akılları ve tüm mevcut mümkünleri kapsadığını, bu sebeple söz konusu iddiasının doğru olmadığını ifade etmektedir. Aksi halde Behmenyâr’ın “bu mevzuu, ilk ilke olan Vâcib Teâlâ dan başkası değildir” sözleri doğru olmazdı.<sup>59</sup>

Devvânî, mezkûr iddiasını temellendirmek adına Meşşâî geleneğin önemli simalarından nakiller yapmakta ancak bununla yetinmemektedir. İddiasının doğruluğunu ispat adına İslâm felsefesi üzerinde önemli etkileri bulunan İlkçağ filozoflarından Eflâtun’un görüşlerinden de istifade etmektedir. Devvânî, Eflâtun’un “âlem küredir, dünya ise merkez. İnsan hedeftir, felekler ise yaylardır. Hâdisler oklardır, Allah ise -okları- atandır. O halde kaçış nereye?” sözlerinin de kendi düşüncesini destekler mâhiyette olduğunu ifade etmektedir.<sup>60</sup> Gelenbevî, Eflâtun’un sözlerini değerlendirirken ilk olarak onun bu sözleri kime ve niçin söylediğine değinmektedir. Ona göre Eflâtun, mezkûr sözleri veba (tâ’un) hastalığından kaçmak için çöle gitmeyi düşünen ve ondan bu konuda izin isteyen kişilere söylemektedir.<sup>61</sup>

Gelenbevî, Eflâtun’un sözlerinin sebep-i vürudunu açıkladıktan sonra onun mezkûr sözlerden kastının ne olduğunu izaha gayet etmektedir. Buna göre âlem yer, gökler vb. tüm cüzleriyle bir küre gibidir. İnsan, -arzin küresinin dışına çıkabileceği farz edilse dahi- âlemin dışına çıkmaz. Yeryüzü (arz), küreye nispetle daha küçük olduğundan merkez kabul edilmiştir. İnsan adeta yeryüzünde okların kendisine atıldığı bir hedef, felekler ise tüm cihetlerden merkeze yönelmiş yaylar gibidir. Gelenbevî, Eflâtun’un “felekler yaylar gibidir” sözlerinde tevriye yaparak feleklerin, tüm taraflarının kendi yönündeki hedefe kazâ oklarının atıldığı bir yay gibi olduğunu anlatmak istemiştir. Hâdiseler oklardır ve okları atan da Allah’tır. Gelenbevî, Eflâtun’un aslında “-okları- atan Allah’tır” demesi gerekirken, onun “Allah ise -okları- atandır” diyerek müsnedi öne geçirip müsned ileyh yaptığını söyletmemiştir. Gelenbevî, Eflâtun’un Allah’ın attığında asla

<sup>58</sup> Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, 1307, 216.

<sup>59</sup> Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, 1307, 216.

<sup>60</sup> Devvânî, *Şerhu’l- ‘Akâ’idi’l-‘Ađudiyye*, 43.

<sup>61</sup> Gelenbevî, *Hâşiye ‘ale’l-Celâl*, 1307, 216. Bir grup insan Eflâtun’a gelmiş ve ülkemizde veba hastalığı baş gösterdi. Her gün insan hayatını kaybediyor. Acaba çöle gitsek bu hastalıktan kurtulabilir miyiz? diye sormuşlar. Eflâtun da bunun üzerine zikri geçen sözleri söylemiştir. Mehmed Fevzi Efendi Edirne Müftüsü, *el-Cemâlü’l-deyyânî ‘ale’l-Cemâlî’l-Devvânî* (İstanbul: Rifat Efendi Matbaası, 1325), 120.

ıskalamayan bir atıcı olduğuna dikkat çekmek için böyle bir yönleme baş vurduğunu belirtmektedir.

Hâsılı, Eflâtun vebadan kaçmak için çöle gitmek isteyen insanlara nereye giderlerse gitsinler vebadan kaçmalarının mümkün olmadığını hatırlatmaktadır. Çünkü yeryüzündeki tüm hâdiseler adeta hedefine kilitlenmiş birer ok gibidir. Bu okların hedefi de insandır. Gerek atış sebepleri gerekse okların hedefi tam isabetle vurması Allah tarafından önceden hazırlanmıştır. Durum böyle olunca kaçmak mümkün değildir. Eflâtun'un "o halde kaçış nereye?" sözleri kaçacak bir yerin olmadığına işaret etmektedir. Zira buradaki istifhâm istifhâm-ı inkârîdir.<sup>62</sup>

Gelenbevî, Eflâtun'a yöneltilen bir eleştiriye de cevap vermektedir. Eflâtun'un sözlerinin zâhirini dikkate alan bazı kimselere göre onun sözlerinin semavî hâdiselerin müessirinin Allah olduğuna delalet ettiği kabul edilse dahi arzî hâdiselerin müessirinin Allah olduğuna delalet etmez. Diğer bir ifadeyle insana inen (nâzile) semavî hâdiselerin müessiri kulun dahil olmaksızın tek başına Allah'tır. Ancak bu durum Allah'ın yeryüzündeki hâdiselerden kulların fiillerinin müessiri olduğu anlamına gelmez. Gelenbevî, "tâun cinlerden olan düşmanlarınızın dürtmesidir" hadisinden hareketle Eflâtun'un burada semavî ve arzî hadiselerden daha genel bir şeyi kastettiğini söylemektedir.<sup>63</sup> Ona göre söz konusu hadis, Allah'ın cinlerin fiillerinin müessiri olduğu gibi kulların fiillerinin de müessiri olduğuna delalet etmektedir. Çünkü hiç kimse cinlerin fiilleri ile insanın fiillerinin arasını ayırmamıştır. Eflâtun, sadece semavî hâdiseleri kastetse dahi hâdiselerin tamamının Allah'ın takdîri ve kazâsıyla meydana geldiğini inkâr etmemektedir. Çünkü kulun dövme, bir uzvu kesme vb. gibi fiilleri de hâdiselere dâhildir.<sup>64</sup>

## 8. Mu'tezile'nin Eş'arî'ye Yönelttiği Eleştiriler

Devvânî, Mu'tezile'nin Eş'arî'nin kesb anlayışına bazı eleştiriler yönelttiğini belirtmektedir. Bu eleştirileri şu şekilde sıralamak mümkündür: (i) Kulun kudreti müessir olmadığında onun kudret olarak isimlendirilmesi salt bir istilahtan ibarettir. (ii) Kudret ile ilim arasındaki fark, kudretin müessir olması ilmin ise müessir olmamasıdır. Kudret müessir olmazsa ilim ile kudret arasında fark kalmaz. (iii) Kul muhtâr olmazsa sevap ve cezayı hak etmez.<sup>65</sup> Gelenbevî, birinci ve ikinci eleştirileri bir arada değerlendirdiğinden söz konusu eleştirileri iki başlı altında ele almaktadır. Ona göre Mu'tezile'nin ilk eleştirisi kudretin müessir olmaması halinde hâdis kudretin salt bir istilah olacağı ve ilim ile kudret arasındaki farkın ortadan kalkacağıdır. Gelenbevî bu eleştiriye cevaben şunları söylemektedir: Kudret bilfiil müessir olan bir sıfat değildir. Aksine kudret, tesir etsin veya etmesin iradeye uygun olarak tesir etme özelliğine sahip olan bir sıfattır. Nitekim Allah ezelde âlemi yaratmaya kâdir olduğu halde ona bilfiil tesir etmemiştir. Allah ezelde âleme bilfiil tesir etmiş olsaydı âlemin ezeli olması gerekirdi.

Gelenbevî, "kudret, tesir ve kesbden daha genel olanı gerektirir" sözleriyle Devvânî'nin de kudretin bilfiil tesir eden bir sıfat olmadığına delalet ettiğini ifade etmektedir. Gelenbevî,

<sup>62</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 216.

<sup>63</sup> Hadis hakkında daha geniş bilgi için bk. Adem Dölek, "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi", *Hadis tetkikleri Dergisi (HTD)* III/1 (2005), 107-118.

<sup>64</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 216-217.

<sup>65</sup> Devvânî, *Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, 43.

Eş'arî'nin kesb tarifini zikrederek onun da bu ayrımı dikkate aldığını söylemektedir. Eş'arî kesbi "fiilin, kudretin herhangi bir tesiri olmaksızın irade ve kudret ile muķārın olması ve kulun fiilde mahal olmaktan başka bir dahli olmaması" şeklinde tanımlamaktadır. Gelenbevî, Eş'arî'nin mezkûr tarifinden "halk" ile "kesb" arasındaki farkın açıkça ortaya çıktığını belirtmektedir. Şöyle ki "halk" tesirden ibarettir. "Kesb" ise tesir ile hâsıl olan fiilin, -mahal olmak dışında fiilde bir dahli ve tesiri olmadan- kulun kudret ve iradesiyle muķārın olmasıdır. Gelenbevî, Bâkılânî'nin görüşüne göre de "halk" ile "kesb" arasındaki farkı izah etmektedir. Bâkılânî'ye göre "kesb", kudret mahallinde makdûrun kendisiyle vuku bulduğu şeydir. Kâdirin, makdûrun varlığında onunla infiradı sahih değildir. "Halk" ise bunun tam tersidir.

Kudret ile ilim arasındaki farka gelince Mu'tezile söz konusu farkın tesir olduğunu söylemektedir. Onlara göre kudret, bilfiil müessir bir sıfattır. Kudret müessir olmasa onunla ilim arasında fark kalmaz. Diğer bir deyişle ilim ile kudret arasındaki fark kudretin müessir olup ilmin müessir olmamasıdır.<sup>66</sup> Bir taraftan kulun kudret sahibi bir varlık olduğunu diğer taraftan ise söz konusu kudretin müessir olmadığını söylemek bir şeyi ispat edip lâzımını ondan nefyetmek anlamına gelir. Bu da apaçık bir çelişkidir. Çünkü lâzımın nefyedilmesi melzûmun da nefyedilmesini gerektirir. Gelenbevî, Mu'tezile'nin bu iddiasına tıpkı şârih Devvânî gibi kudretin bilfiil değil bilkuve tesir eden bir sıfat olduğunu ve tesir ve kesbten daha genel olan bir şeyi gerektirdiğini söyleyerek karşılık vermektedir.<sup>67</sup>

"Kul muhtâr olmazsa sevap ve cezayı hak etmez" eleştirisine gelince Gelenbevî, mülâzemetin müsellemler olduğunu ancak lâzımın bâtil olduğunu söylemenin doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü Eş'arî'ye göre hiçbir şey Allah'a zorunlu değildir. Hüsün ve kubuh şerîdir. Sevap ve cezâ hak edilmez. Bilakis onlar Allah'ın fazlı ve adaletindedir. Allah'ın hak etmediği halde bir kişiye azap etmesi zulüm değildir. Bu Allah'ın fiili ve tasarrufudur. Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Zülüm ise başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Hak etmeksizin Allah'ın sevap ve ceza vermesi Eş'arî'nin değil, Mu'tezile'nin usulüyle çelişir. Çünkü onlara göre aslah vb. bazı şeyler Allah için zorunlu olduğu gibi hüsün ve kubuh da aklîdir. Bu esaslardan hareket eden Mu'tezile ister sevap ister cezâ olsun hak edene hak ettiğini vermenin Allah'a zorunlu olduğunu ve aksinin zulüm olacağını iddia etmiştir.<sup>68</sup>

## Sonuç

Gelenbevî, hâşiye türü bir eser olması ve meselenin ana çerçevesinin şârih Devvânî tarafından çizilmesine rağmen ef'âl-i ibâd konusunu tafsilî sayılabilecek bir anlatımla ele almaktadır. Eş'arî'nin kesb anlayışı hususunda Cürcânî'nin tavrını esas alan Gelenbevî, onun kulun hâdis bir kudreti ve cüzî bir iradesi olduğunu kabul ettiğini söylemektedir. Hatta ona göre Allah'ın kudreti olmasa kulun kudretinin makdûrunu var etme imkânına dahi sahiptir. Ancak nihâî anlamda fiil kadîm kudret ve irade tarafından yaratıldığından kulun kudret ve iradesi sadece fiilin, Allah tarafından yaratılmasının âdete dayalı sebebi olmaktadır. Dolayısıyla Eş'arî, kulun fiildeki rolünü

<sup>66</sup> Kudret ile irade arasındaki farka gelince kudret fiil ve terk taraflarından birinin tercihini gerektirmez. İrade ise tercihi gerektirir. Çünkü irade, iki makdûrdan birini diğerine tercih etme özelliği olan bir sıfattır. Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 217.

<sup>67</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 217-218.

<sup>68</sup> Gelenbevî, *Hâşiye 'ale'l-Celâl*, 1307, 218.

salt mukârenet ve mahal olmaya indirgemektedir. Bunun doğru olmadığını ifade eden Gelenbevî, sırf bu sebeple onun görüşünün cebr-i mutavassıt olarak nitelendirildiği hatta cebr-i maḥza râci olmakla itham edildiğini söylemektedir. Eş'arî'nin kesb görüşünün salt cebr olduğu muhaliflerince sıklıkla dile getirilen bir husus olmakla birlikte Gelenbevî gibi sünnî paradigmaya mensup âlimlerin de bunu ifade etmesi dikkat çekicidir.

Devvânî'nin aksine Gelenbevî, Mâtürîdî ekolün görüşüne yer vermekte hatta Mâtürîdî ekolün görüşünün Bâkılânî'nin görüşü ile aynı olduğunu söylemekte ve bunu cüzî irade kavramı üzerinden temellendirmektedir. Gelenbevî'nin bu tutumu son derece önemlidir. Zira Eş'arî'de olduğu gibi Bâkılânî de eserlerinde cüzî irade kavramından bahsetmemektedir. Cüzî irade daha ziyade Mâtürîdî eserlerde zikredilen bir kavramdır. Ona göre Eş'arî ile Bâkılânî dolayısıyla Mâtürîdî ekol arasındaki en önemli fark cüzî iradedir. Gelenbevî, Bâkılânî ve Mâtürîdî mezhebinin görüşünü kulun sorumluluğunu temellendirmek açısından Eş'arî'nin görüşünden daha isabetli bulmaktadır. Buradan hareketle Gelenbevî'nin ef'âl-i ibâd meselesinde Bâkılânî yani Mâtürîdî ekolün görüşünü daha doğru bulduğunu söylemek mümkündür. Gelenbevî'nin İmâm Mâtürîdî'den ziyade "Mâtürîdiyye" şeklinde mezhepsel kimliği öne çıkarması da dikkat çeken bir diğer husustur. Mâtürîdî âlimlerden sadece Sadruşşerî'a ya atıfta bulunması onun, Sadruşşerî ile yeni bir form kazanan Mâtürîdî görüşe daha yakın olduğuna işaret etmektedir.

Gelenbevî, İsferyânî'nin görüşü üzerinde Bâkılânî'ninki kadar durmaktadır. Bunda şârih Devvânî'nin etkisi olmakla birlikte onun, İsferyânî'nin görüşünün ortaklık gibi bazı noktalardan eleştiriye açık olduğunu düşünmesinin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Cüveynî'nin görüşleri konusunda net bir açıklama yapmasa da onun görüşleri ile filozofların görüşlerinin aynı olduğu iddiasını doğru bulmadığı görülmektedir. Gazzâlî'nin sözlerinin Eş'arî'nin görüşlerine hamedilmesinin önünde herhangi bir engel olmadığını ifade etmektedir. Gelenbevî, Mu'tezile'nin görüşlerinden ziyade Mu'tezile ile filozofların görüşlerinin aynı olup olmadığı meselesi üzerinde durmaktadır. Devvânî gibi o da Mu'tezile ile filozofların görüşlerinin aynı olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Ona göre bu konuda Teftâzânî ve Ali Kuşçu'nun görüşlerinden ziyade İcî'nin *Mevâkıf*'taki görüşleri esas alınmalıdır. Mu'tezile'nin Eş'arî'ye yönettiği eleştirilere değinen Gelenbevî, söz konusu eleştirileri doğru bulmamaktadır.

## Kaynakça

- Afgānî, Cemâleddin - Abduh, Muhammed. *et-Ta'likât 'alâ Şerhi'l-'Aķā'idî'l-'Ađudiyye*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûk ed-Devliyye, 2002.
- Altıntaş, Mücteba. "Kelâm Atomculuğu Bağlamında Kudret-Fiil İlişkinine Dair Tartışmaların Arka Planı". *Gıfad: Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Ocak 2022/1), 144-174.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr fi uşûlü'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavm, 2. Basım, 2004.
- Attâkî, Yusuf. *Tenşîru'l-le'âlî 'alâ şerhi'l-Celâl 'ale'l-'Aķā'idî'l-'Ađudiyye*. Çorum: Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 4030/1.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîşü'd-delâ'il*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987.
- Bardakoğlu, Ali. "Âm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *el-'Aķidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye*. thk. M. Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li'türâs, 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi uşûli'l-'itikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Desûkî, Fâruk. *el-Kazâ ve'l-kader fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-İ'tişâm, ts.
- Devvânî, Celâlüddin. *Risâletü halkî'l-a'mâl*. thk. Saîd Fûde. b.y.: Asleyn, 2017.
- Devvânî, Celâlüddin. *Şerhu'l-'Aķā'idî'l-'Ađudiyye*. İstanbul: Sevet-i Fünûn Matbaası, 1327.
- Dölek, Adem. "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili İki Yorumun Eleştirisi". *Hadis tetkikleri Dergisi (HTD)* III/1 (2005), 107-118.
- Edirne Müftüsü, Mehmed Fevzi Efendi. *el-Cemâlî'd-deyyânî 'ale'l-Cemâlî'd-Devvânî*. İstanbul: Rifat Efendi Matbaası, 1325.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: Maţba'atü'l-Kâtûlîkiyye, 1952.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Maķâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-htilâfü'l-muşallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru'n-Neşr, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Ķavâ'idü'l-'akā'id*. thk. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa. *Ħâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Aķā'id*. İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1307.
- Gündoğar, Hamdi. *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

- Harputlu İshâk Efendi. *Zübdetü İlmî'l-Kelâm*. İstanbul: Cemiyeti-i İlmîyye-i Osmanîyye Matbaası, 1683.
- Hussain, Mohammed Yusoff. "Eş'arî'nin İnsan Fiilleri Doktrini". çev. Hamdi Gündoğar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1-2 (Haziran 2010), 55-70.
- Kankırî, Abdullah b. Hasan. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i-'Ađudiyye*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2037/2.
- Kara Yusuf. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'id-i-'Ađudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 1134.
- Kefevî, Muhammed. b. Hâc Hamîd. *Hâşiye 'ale'l-Celâl mine'l-'Akâ'id*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 2039.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu'l-Kuşçî 'alâ Tecrîdi'l-'Akâ'id li't-Tûsî (Mebhüsü'l-İlâhiyyât)*. thk. Sâbir Abduh Ebâ Zeyd. İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 2002.
- Kütahyevî, Ahmed Asım. *Mebâhisü'd-defniyye fi haqqi'l-irâdeti'l-cüz'îyye*. b.y.: Asleyn, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: El-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref. *es-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. b.y., ts.
- Serbestzâde, Ahmed Hamdi. *İlm-i Kelâmdan 'Akâ'id-i-'Ađudiyye Şerhi Celâl Tercümesi*. Trabzon: Serâsi Matbaası, 1311.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Mağâsid*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1998.
- Topuzoğlu, Tefik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zekiyyüddîn Şa'bân. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.



## Şîa/İmâmiyye’de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdilik Anlayışıyla İlişkisi

The Development Process of Mahdi Belief in Shī’a/Imāmiyya and Its Relationship with Mahdiship Understanding of Ahl al-Sunnah

Hasan GÜMÜŞOĞLU

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Yalova/Türkiye  
Assoc. Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova/Türkiye  
[hasgumus@hotmail.com](mailto:hasgumus@hotmail.com) | [orcid.org/0000-0002-0836-4031](https://orcid.org/0000-0002-0836-4031) | [ror.org/01x18ax09](https://ror.org/01x18ax09)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b> Araştırma Makalesi	<b>Article Type</b> Research Article
<b>Geliş Tarihi</b> 23 Ağustos 2022	<b>Date Recieved</b> 23 August 2022
<b>Kabul Tarihi</b> 5 Aralık 2022	<b>Date Accepted</b> 5 December 2022
<b>Yayın Tarihi</b> 31 Aralık 2022	<b>Date Published</b> 31 December 2022

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Gümüšoğlu).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hasan Gümüšoğlu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Gümüšoğlu, Hasan. “Şîa/İmâmiyye’de Mehdî İnancının Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Ehl-i Sünnet Mehdilik Anlayışıyla İlişkisi”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 701-722. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1165813> ”

## Öz

Bu çalışmada Ehl-i sünnet ile Şîa arasında temel ihtilaflardan birisi olan Mehdilik konusu, Şîa/İmâmiyye'nin gelişen ve değişen görüşleri temelinde incelenmiştir. Şîa/İmâmiyye'nin imâmet merkezli Mehdilik anlayışının tam olarak aydınlığa kavuşturulması için bazı yerlerde Ehl-i sünnet'in Mehdilik anlayışına da temas edilmiştir. Ehl-i sünnet'te Şîa'da olduğu gibi Mehdilik temel itikadî bir mesele görülmemekle birlikte özellikle Şîa'nın görüşlerini tenkit etmek ve onların iddialarına cevap verme bağlamında konu ele alınırken Şîa/İmâmiyye'nin Mehdî inancına da yer verilmiştir. İnanç esaslarını imâmet nazariyesini merkezine alarak oluşturan Şîa, Mehdilik konusunu imâmet ekseninde açıklayarak onu temel itikadî bir konu haline getirmiştir. Bununla birlikte Şîî fırkalar, Mehdilik konusunda kendi aralarında görüş birliğinde değildirler. Bazı Şîî kaynaklar, Mehdilik iddiasını Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'ye kadar götürerek bu meselenin baştan itibaren önemli bir konu olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Oldukça erken sayılabilecek dönemde Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediği, Medine'de Razva isimli bir dağda yaşadığı ve bunun beklenen (muntazar) Mehdî olduğu iddia edilmiştir. Muhammed b. Hanefiyye bu iddiaları reddetmiş olduğu halde özellikle Keysâniyye'den bazıları onun Mehdîliğine inanmaya devam etmiştir. Şîa'nın Zeydiyye fırkası, Mehdilik meselesini temel bir inanç esası olarak görmezken İsmâliyye, Muhammed b. İsmail'in ölmediğini ve bir gün dünyayı ıslah edeceğini söylemiştir. İmâmiyye Şîa'sı ise on ikinci imam kabul ettiği Muhammed (el-Mehdî) b. Hasan'ın Mehdî olarak tekrar ortaya çıkacağına inanıp bu inanç doğrultusunda nas bulma ve onları yorumlamak için büyük gayret sarf etmiştir. İmâmiyye'ye göre yeryüzü açık veya gizli bir imamsız kalmayacağından Muhammed b. Hasan, istediği kadar gizli kalıp Mehdî olarak zuhur edecektir. İmâmiyye, Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisinden sonra on iki halife geleceğine dair beyanını esas alıp imamların adedini on ikiden ibaret görürken Ehl-i sünnet, ilgili hadiste geçen on iki halifenin kâmil manada halife olduğunu ifade edip halifelerin adedinde bir sınırlamaya gitmemiştir. İmâmiyye, diğer imamlar gibi Mehdî'nin de Hz. Hüseyin'in soyundan olacağına inanarak on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin Mehdî olarak gelmesini beklemeyi zamanla mezhebin temel esası haline getirmiştir. İmâmiyye'nin Gaybet-i kübra olarak ifade edilen devrede bir insanın hayatını devam ettirmesinin mümkün olduğunu gösterme çabasında olmuştur. Ehl-i sünnet ise genel manada "Hz. Hüseyin'in soyundan olan on ikinci Muhammed b. Hasan'ın Mehdî olarak tekrar gelmesini beklemeye" dair inancının geçersiz olduğunu belirtmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam mezhepleri tarihi, İtikad, Şîa, İmâmiyye, Mehdî, Muhammed b. Hasan.

## Abstract

Although there are fundamental differences between Ahl al-Sunnah and Shi'a on the issue of Mahdî, one of the controversial issues among Islamic sects, Shi'a has attached much greater importance to the issue. In this study, after the information about Mahdiship in the primary sources of Islam is conveyed, the opinions of the Ahl al-Sunnah and Shi'a will be given and an evaluation will be made about the evidence and opinions put forward by the two sects. The Shiites, who formed the principles of belief based on the theory of imamate, explained the issue of Mahdism in the axis of imamate and gave it a religious dimension, but the Shi'i sects disagreed on the subject of Mahdî. Shi'i sources tried to show that the claim of Mahdiship is an important issue, which has preoccupied Muslims, by dating the claim of Mahdiship back to Ali ibn Abi Talib's son, Muhammad ibn Hanafiyah. In a very early period, it was claimed that Muhammad ibn Hanafiyah did not die but was still living on a mountain called Razva in Madinah, and he was the anticipated (*muntazar*) Mahdî. Most of the Zaydiyya did not consider the issue of Mahdiship an important fundamental basis of belief. Ismailiyya maintain that Muhammad ibn Ismail did not die and will come and amend the world one day. İmâmiyya believe that Hasan, whom they accept as the last imam, will reappear as the Mahdî in the latest days of the world, and in line with this belief, they have made great efforts to find proof from the Qur'anic verses and hadiths and interpreted them. In this way, they attached more importance to the understanding of Mahdiship on the axis of imamate than the other Shi'i sects. According to İmâmiyya, since the world cannot be left without a prophet, an open, or a secret imam, Muhammad b. Hasan will remain hidden as long as he wants and appear as the Mahdî near the Doomsday. Based on the clear statement of the Messenger of Allah (pbuh) that twelve caliphs would come after him, the İmâmiyya restricted the number of Imams from Ahl al-Bayt to twelve and claimed that the twelfth imam would come again as Mahdî. Although the İmâmiyya believe that the Mahdî will be from the Ahl al-Bayt, just like the other imams, they have not been able to provide valid evidence for the belief that the twelfth imam will be hidden and appear near Judgment Day. Although İmâmiyya tried/have been trying to prove that it is possible for a person to live for centuries (more than a thousand years), which is called al-Ghaybat al-Kubrâ by İmamiyya, it cannot be said that they have succeeded in doing so.

**Keywords:** History of Islamic sects, Creed, Shia, Imamiyya, Mahdî, Muhammad ibn Hasan.



## Giriş

“Mehdî”nin sözlük manası “hidayete mazhar olmuş, doğru yolda yürüyen”<sup>1</sup> olmakla birlikte İslâmî ilimlerde Mehdî, “Ehl-i beyt’ten âhîrzamanda İslâm’ı güçlendirip yeryüzünde adaleti hâkim kılacak zatın vasfıdır.”<sup>2</sup> Bu manadaki Mehdî’nin şahsiyeti ve vasıfları konusunda Ehl-i sünnet ile Şîa arasında derin görüş ayrılıkları bulunmaktadır.<sup>3</sup>

Mehdîlik meselesi Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça yer almasa da bir kısım müfessirlerin konuyu bazı âyetlerle<sup>4</sup> ilişkilendirerek ele aldıkları görülmektedir. Söz konusu âyetlerden bir tanesi mealen: “O, öyle bir Allah’tır ki, müşriklerin hoşuna gitmese de dinini, bütün dinlere üstün kılmak için Peygamberini hidayet ve hak din ile gönderendir”<sup>5</sup> buyurulmaktadır.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) ve Ebu’l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983) gibi müfessirler, Allah Teâlâ’nın bir va’di olan İslâm’ın diğer dinler üzerine galibiyetinin Peygamber Efendimiz (s.a.v.) devrinden itibaren gerçekleştiğine işaret edip bu durumun özellikle Hz. İsa’nın nüzulünden sonra da tahakkuk edeceğine dikkat çekmişlerdir.<sup>6</sup> Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) de bu galibiyetin zamanla artarak devam edeceğine ve son olarak Hz. İsa’nın nüzulü ve Mehdî’nin devrinde tamamlanacağına işaret etmiştir.<sup>7</sup> Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr (öl. 774/1373), “*Andolsun ki Allah İsrail oğullarından söz almıştı ve onlardan on ki nakîb (temsilci) seçmişti*”<sup>8</sup> mealindeki âyetin tefsirinde hadis-i şerifte belirtilen on iki imamın<sup>9</sup> on iki kâmil halife olduğunu ve âhîrzamanda gelecek Mehdî’nin bu kâmil halifelerden biri olacağını belirtir. O, ayrıca hadiste geçen on iki imamın İmâmîyye Şîasının inandığı on iki imam ve Mehdî’nin de Şîilerin “gizlendiği yerden çıkmasını bekledikleri imam” olmadığını açıklar.<sup>10</sup>

Mehdî meselesi hadislerde açık bir şekilde yer alıp konu hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Ebû Dâvûd (öl. 275/889) başta olmak üzere Kütüb-i sitte âlimlerinden Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), İbn Mâce (öl. 273/887) ve Tirmizî’nin (öl. 279/892) eserlerinde yer alan<sup>11</sup> bazı hadis-i şerifler şöyledir: “*Dünyanın bir günlük ömrü kalmış bile olsa, Allah bir kimse gönderinceye kadar o günü uzatır.*

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1300), 15/354; Ebü’t-Tâhir Fîrûzâbâdî, *Kâmûs Tercemesi*, çev. Âsım Efendi (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305), 4/1229; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317), 2/1436.

<sup>2</sup> Ebü’t-Tayyîb Şemsü’l-Hak Muhammed Azimâbâdî, *Avnül-mâ bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Medîne:1968), 2/361.

<sup>3</sup> Hasan Gümüsoğlu, “Mehdîlik Meselesinde Ehl-i sünnet Kelamcılar ile Mutasavvıflar Arasındaki Yaklaşım Farklılıkları”, *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 17 (Haziran 2022), ss. 113-131.

<sup>4</sup> et-Tevbe 9/33; el-Mâide 5/12.

<sup>5</sup> et-Tevbe 9/33.

<sup>6</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîl âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: 2001), 11/422; Semerkandî, Nasr b. Muhammed Ebu’l-Leys, *Tefsîru Semerkandî (Bahru’l-ulûm)*, nşr. Ali M. Muavvid-Adil. A. Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 3/46.

<sup>7</sup> Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb* (Beyrut: 1981), 16/42.

<sup>8</sup> el-Mâide 5/12.

<sup>9</sup> Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’ş-şâhih* (İstanbul: Matbaatü’l-Âmire, 1329), “İmâre” 1.

<sup>10</sup> Ebü’l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, nşr. Siyâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/65-6.

<sup>11</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü’l-Me’arif, 1424), “Mehdî”, 1 vd; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. nşr. Muhammed. F. Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabiyye, 1954), “Fiten”, 34; Ebû İsâ Muhammed b. Sevre et-Tirmizî, “*el-Câmi’u’ş-şâhih*”. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, 1978), “Fiten”, 52.

*Mehdî benim zürriyetimden, Hz. Fatıma’nın evladındandır. O önceden zulümle dolan yeryüzünü adaletle doldurur...*<sup>12</sup>

Buharî (öl. 256/870) ve Müslim’in (öl. 261/875) Hz. İsa’nın (a.s.) nüzülü babında ittifakla zikrettiği; “İmamınız sizden olduğu halde İbn Meryem indiği zaman haliniz nasıl olur”<sup>13</sup> hadisinde geçen “imam”ın vasıfları ile diğer hadis kitaplarında rivayet edilen Mehdî’nin vasıfları arasında büyük benzerliğin bulunduğu göze çarpar. Bu sebeple Müslim şârihi İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), bu imamın Mehdî olduğuna dikkat çekerek İmam Şâfi’î’nin (öl. 204/820) Hz. İsa’nın âhircamanda arkasında namaz kılacağı imamın Mehdî olduğuna dair haberleri tevâtür derecesinde kabul ettiğini belirtir.<sup>14</sup> Mehdî ilgili hadislerin sıhhati noktasında âlimlerin farklı görüşlerine yer veren İbn Haldûn (öl. 808/1406), önceki devirlerde pek çok kişinin Mehdilik iddiasında bulunarak insanları aldattıklarına dikkat çeker. Bununla birlikte o, Allah’ın kalplerini bir araya getirdiği insanların Mehdî’ye tabi olmalarıyla Hz. Fatıma’nın soyundan, asabiyet ve güç sahibi bir Mehdî’nin zuhurunun mümkün olduğunu açıklar.<sup>15</sup> Mehdî mevzuunda müstakil eser yazan İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567), Ehl-i beyt’ten Mehdî’nin geleceği ve yeryüzünde adaleti hâkim kılacağı konusunda pek çok hadisin bulunduğu dikkat çeker.<sup>16</sup> Celâleddîn Süyûtî (öl. 911/1505) ise Mehdî konusunda yüzlerce hadis ve haberi naklettikten sonra bu konudaki haberlerin tevâtür derecesine ulaştığını ifade eder.<sup>17</sup> Sünen-i Ebî Dâvûd’un şârihlerinden Ebü’t-Tayyib Muhammed el-Azimâbâdî (öl. 1857-19119), bu konudaki hadislerin arasında mevzu ve zayıf olanların bulunduğu gibi sahih ve hasen hadislerin de olduğunu ifade ederek ilgili hadisler hakkındaki hükmün bu çerçevede verilmesi gerektiğini belirtir.<sup>18</sup>

## 1. Şîî Fırkalarda Mehdîlik

Bir mezhep olarak imâmet meselesi üzerine kurulan Şîa’nın kendi içerisinde ayrı fırkalara bölünmesinin en önemli sebeplerinden birisi de imâmet meselesidir. Şîa’nın ilk dönem kaynaklarında yer aldığı şekilde Şîîler imam kabul ettikleri her kişinin ölümünden sonra kimin imam olduğu konusunda ihtilafa düştükleri gibi imamın ölümünü kabul edip etmeme konusunda da anlaşamamışlardır.<sup>19</sup> Bu itibarla imam kabul edilen kişinin ölümünden sonra onun Mehdî olarak tekrar geleceğine inanma anlayışı Şîî fırkalarda sıkça görülen bir durum olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Şîîler arasında imamın ölümü, gaybeti ve ricati ile doğrudan alaka

<sup>12</sup> Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Tirmizî gibi temel hadis kaynaklarında da Mehdî ile alakalı olarak bu ve buna benzer rivayetler yer almıştır (Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1; İbn Mâce, “Fiten”, 34; Tirmizî, “Fiten”, 52.)

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Şâhih*, nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb (Kahire: el-Matbaatü’s-Selefiyye, 1400), “Enbiya”, 49; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-Şâhih* (İstanbul: Matbaatü’l-Âmire, 1329), “İman”, 24-46.

<sup>14</sup> Ebü’l-Hüseyn Ahmed. Ca’fer el-Münâdî, *Kitâbü’l-Melâhim* (Kum: 1418), 272; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bâri bi-Şerhi Sahihî’l-Buhârî*, nşr. Tâhâ Abdurraûf, Sa’d (Kahire: 1978), 13/256.

<sup>15</sup> Abdurrahman İbn Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru’l-Belhî, 1992), 1/514-42.

<sup>16</sup> Ahmed b. Hacer el-Mekkî el-Heytemî, *el-Kavlü’l-muhtasar fi alâmâtî’l-Mehdiyyi’l-muntazar*, thk. Mustafa Âşûr (Kahire, t.y.), 27 vd.

<sup>17</sup> Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Arfü’l-verdî fi ahbâri’l-Mehdî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 156.

<sup>18</sup> Azimâbâdî, *Avnü’l-mâ’bûd*, 2/362-8.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan en-Nevbahtî, *Fıraku’s-Şîa* (Necf: 1936), 2; Sa’d b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü’l-Makâlât ve’l-fırak*, nşr. Muhammed Cevâd Mezkûr (Tahrân: Merkez İntişarât İlmî, 1982), 2.

kurularak oluşturulan Mehdî anlayışı hakkında çok farklı görüşler bulunmaktadır.<sup>20</sup> Keysâniyye başta olmak üzere bazı Şîî fırkaların ilk olarak Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye (öl. 81/700) için Mehdîlik iddiasında bulunmaları<sup>21</sup> dikkate alındığında konunun erken dönemden itibaren gündemde olduğu anlaşılmaktadır.

İnanç esasları arasında Mehdîlik meselesinin önemli bir yeri olan Şîa'nın İmâmiyye fırkası, isminden de anlaşılacağı gibi imâmet meselesini temel inanç esası haline getirirken on ikinci imam Muhammed b. Hasen'in Mehdîliğine ayrı bir değer atfetmiştir.<sup>22</sup> Hâlbuki İmâmiyye'nin aksine mesela Zeydiyye, genel manada imâmet meselesini bir inanç esası olarak görmemiş ve imâmetin Ehl-i beyt'e ve on iki kişiye mahsus olduğunu kabul etmemiştir.<sup>23</sup> Zeydiyye'nin önemli âlimlerinden olan İbnü'l-Mürtazâ (öl. 840/1437), Hz. Ali ve on iki imamın imâmeti konusunda ilk asırda hiç kimsenin sahabeden bir nas işitmediğini açıkça ifade etmiş ve bu konudaki rivayetlerin ilk olarak Abdullah b. Sebe tarafından uydurulduğunu söylemiştir.<sup>24</sup> Bir başka Şîî fırkası İsmâiliyye'nin bazısı, Cafer-i Sadık'ın oğlu İsmâil'in, bazısı ise onun oğlu Muhammed b. İsmail'in ölmediğini ve bir gün Mehdî olarak zuhur edip dünyayı ıslah edeceğine inanmıştır.<sup>25</sup> Ayrıca Şîa'ya ait ilk kaynaklara bakıldığında bazı Şîîlerin Muhammed b. Hanefiyye'den sonra on ikinci imama kadar farklı kişiler hakkında Mehdî iddiasında buldukları görülür.<sup>26</sup> Şîî fırkaların değişik kimseler hakkında Mehdî iddiasında bulunmaları Fatimî-Karmatî ihtilafında görüldüğü<sup>27</sup> gibi Şîîlerin kendi aralarındaki bölünmenin önemli sebeplerinden birini teşkil etmiştir.

## 2. Ehl-i sünnet ve Şîî Kaynaklarda Mehdî'nin Nesebi Konusundaki Tartışmalar

Ehl-i sünnet ve Şîa'ya ait kaynaklar Mehdî'nin Hz. Fatımâ'nın evladından olacağı konusunda ittifak etmekle birlikte onun Hz. Hasan ve Hüseyin'den hangisinin neslinden geleceği noktasında ihtilaf etmiştir. İmâmiyye Şîası'nın kaynakları, Mehdî'nin Hz. Hüseyin'in neslinden olduğuna dair kesin ifadeler yer verilirken Ehl-i sünnet'e ait kaynaklar genellikle Mehdî'nin Hz. Hasan'ın neslinden geleceğini belirtirler.<sup>28</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin elimizde bulunan *Fütühât*'ının matbu nüshasında Mehdî'nin dedesinin Hz. Hüseyin olarak kaydedilmesi<sup>29</sup> dikkat çekicidir. Zira *Fütühât*'tan Mehdî ile alakalı bilgileri nakleden Kâdi Hüseyin Diyarbekrî (öl. 990/1582) Mehdî'nin

<sup>20</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Abdülemîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâ'ur (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1992), 21.

<sup>21</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 22; Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 28; Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-makâlât*, nşr. Yûsuf Fan Ess (Beirut: Dâru'n-Neşri Frantis, 1971), 26; Kummî, İbn Babeveyh Ebû'l-Hasen Ali, *el-İmâme ve't-tebsire*, (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1363), 60; Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Mısır: 1993), 19.

<sup>22</sup> Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî, *Şîî-İmamiyyenin İnanç Esasları*, trc. E. Ruhi Fığlalı (Ankara: 1978), 111-2; Kummî, İbn Babeveyh Ebû'l-Hasen Ali, *el-İmâme ve't-tebsire*, 60.

<sup>23</sup> Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, trc. Kadir Akaras (İstanbul: 1993), 74.

<sup>24</sup> İbnü'l-Mürtazâ Ahmed b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Susanna Diwald-Wilzer (Beirut: 1961), 5-6.

<sup>25</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 58-61; Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 80-1.

<sup>26</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 26 vd., Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 20 vd.

<sup>27</sup> Ali Avcu, "Fatimî-Karmatî İlişkisine Dair Bazı Mülâhazalar", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2009), 260.

<sup>28</sup> Aliyyü'l-Kâri, *el-Meşrebü'l-verdî fi hakikati'l-Mehdî* (Kahire: 1278), 66; Gümüšoğlu, "Mehdîlik Meselesinde Ehl-i sünnet Kelamcılar ile Mutasavvıflar Arasındaki Yaklaşım Farklılıkları", 125.

<sup>29</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1999), 6/51.

dedesini Hz. Hasan olarak gösterir.<sup>30</sup> Bu durumun *Fütühât* nüshalarının yazılması esnasındaki bir hatadan kaynaklanması mümkün olduğu gibi *Fütühât*’ın asıl nüshasında ismin “Hasan” olup sonradan İmâmiyye’nin görüşü doğrultusunda “Hüseyin” olarak değiştirilmiş olması da mümkündür. Ancak İbnü’l-Arabî’nin en önemli takipçisi Sadreddîn Konevî (öl. 623/1274), İmâmiyye’nin on birinci imamın oğlunun Mehdî olduğu iddiasının batıl olduğunu ifade ederek Mehdî’nin Hz. Fatıma’nın soyundan ve Hz. Hasan’ın neslinden geleceğini belirtir.<sup>31</sup> Abdülvehhâb-ı Şa’rânî (öl. 973/1565) ise İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini naklederken Mehdî’nin Hz. Hüseyin’in soyundan geleceğini yazmakla birlikte İbnü’l-Arabî’ye nispet edilen ancak Ehl-i sünnet’e muhalif olan düşüncelerin sonradan onun eserlerine eklendiğine dikkat çeker.<sup>32</sup>

Ehl-i sünnet’in Mehdî’nin Hz. Hasan’ın neslinden geleceğine dair görüşünün en önemli delillerinden birisi, Ebû Davûd’ta konuyla alakalı yer alan rivayettir. Ebû Dâvud, “Mehdî benim zürriyetimden, Hz. Fatıma’nın evladındandır” şeklindeki hadis-i şerifi zikrettikten sonra Hz. Ali’den Mehdî’nin soyu ile alakalı konuyu açıklayan başka bir ifadeyi daha nakleder. Söz konusu rivayete göre Hz. Ali (r.a.), oğlu Hz. Hasan’a bakarak, “Peygamber’in (s.a.v.) isimlendirdiği gibi benim bu oğlum seyyiddir. Onun soyundan Hz. Peygamberin ismiyle isimlendirilen, ahlak itibarıyla ona benzeyip yaratılış itibarıyla ona benzemeyen bir zat” gelir buyurduktan sonra “yeryüzünü adaletle doldurur” şeklindeki ifadeyi zikreder.<sup>33</sup> Ehl-i sünnet ulemâsının bazıları bu rivayetten hareketle Mehdî’nin Hz. Hasan’ın neslinden geleceğini açıklarken<sup>34</sup> bazıları Mehdî’nin Hz. Fâtıma’nın evladından olduğunu zikretmekle<sup>35</sup> iktifa eder. Ayrıca ilgili rivayet ile “Mehdî benim zürriyetimden, Hz. Fatıma’nın evladındandır” hadis-i şerifini birlikte dikkate alan bazı âlimler, Mehdî’nin baba tarafından Hz. Hasan’a, anne tarafından ise Hz. Hz. Hüseyin’e ulaşacağını ifade ederler.<sup>36</sup>

Aliyyü’l-Kârî (öl. 1014/1605), Hz. Ali’nin yukarıda zikrettiğimiz sözünün Mehdî’nin Hz. Hasan’ın soyundan geleceğini kesin bir şekilde beyan ettiği için İmâmiyye fırkasının Hz. Hüseyin’in soyundan gelen Muhammed b. Hasan el-Askerî’nin Mehdî olduğuna dair görüşlerinin geçersiz olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte Aliyyü’l-Kârî bu konudaki delillerin hepsini dikkate alarak Mehdî’nin baba tarafından Hz. Hasan’a, anne tarafından Hz. Hz. Hüseyin’e nispet edilmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Bu meseleyi Hz. İbrahim’in çocukları olan Hz. İshak ile Hz. İsmail’in durumuna kıyas eden Aliyyü’l-Kârî, imamların Hz. Hüseyin’in soyundan, evliyanın sonuncusu Mehdî’nin ise Hz. Hasan’ın soyundan geleceğini söyler. O, bu durumu Benî İsrâîl peygamberlerinin hepsinin Hz. İshak’ın neslinden, peygamberlerin sonuncusu Efendimiz Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ise Hz. İsmail’in soyundan gelmesine benzetir. “Hz. Hasan’ın sûrî hilafetten feragat etmekle

<sup>30</sup> Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyarбекrî, *Târihu’l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs* (Kahire: Matbaatu Osmân Abdurrazâk, 1302), 2/321-2.

<sup>31</sup> Sadreddîn Konevî, *Risâletü’l-Mehdî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: OE-YZ-1877, 1b-2a.

<sup>32</sup> Abdülvehhâb eş-Şa’rânî, *el-Yevâkî ve’l-cevâhir* (Kahire: 1959), 1/7.

<sup>33</sup> Ebû Dâvud, “Mehdî”, 1.

<sup>34</sup> Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhu Muvvatta’i Mâlik*, (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2007), 7/322; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, *en-Nihâye fi’l-fiten ve’l-melâhim* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1413), 1/44, 49.

<sup>35</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *es-Sevâ’iku’l-muhrika fi’r-red alâ ehli’l-bida’ ve’z-zendeka* (Kahire: Mektebetü Feyyâz, 2008), 363-5.

<sup>36</sup> Nûreddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî (Aliyyü’l-Kârî), *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-mesâbih*, thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001) 10/90-101.

kendisine velayette kutbiyyet makamı sancağının verildiğinin” söylendiğine dikkat çeken Aliyyü'l-Kârî, Mehdî'nin Hz. İsâ'ya yakınlığına ve İslâm'ı yüceltmek için ittifak etmelerine dikkat çekerek<sup>37</sup> Hz. Mehdî'nin fazilet ve ehemmiyetine işaret eder.

### 3. Şîa'nın İlk Dönemlerinde Mehdîlik Konusu

Şîi fırkalar imamlarının ölümünden veya kaybolmasından (gaybet) sonra onun tekrar Mehdî olarak döneceğine (rec'at/ ric'at) inandığı için Şîa'nın Mehdîlik anlayışının ricat ve gaybet fikriyle doğrudan alakası vardır. Klasik kaynaklar tetkik edildiğinde ricat ve gaybet düşüncesinin ilk tezahürü Abdullah b. Sebe'ye dolayısıyla Hz. Ali zamanına kadar gitmektedir. Varlığı hakkında değişik rivayetlere yer verilen<sup>38</sup> İbn Sebe'nin Hz. Ali'nin ölmediğini ve yeryüzünü adâletle doldurmak için tekrar geleceğini<sup>39</sup> söyleyerek Şîa'da gaybet ve ricat inancının oluşmasına öncülük ettiği nakledilir. Ayrıca İbn Sebe' Hz. Ali hakkında başka aşırı görüşler ileri sürmüş, Hz. Ali'nin ilah olduğunu ve ölmediğini, Hz. Muhammed tarafından kendisine vasiyet edilen imam/halife olduğunu, tekrar geri geleceğini iddia ederek<sup>40</sup> Şîi fırkaların inançlarına esas alacakları görüşler ortaya atmıştır. İbn Sebe'in bir kısmını Yahudilikten ve Hıristiyanlığın Hz. İsa hakkındaki inançlarından aldığı nakledilen<sup>41</sup> bu iddialar daha sonra Şîa'nın itikad esasları arasında yer almıştır. Bu sebeple itikadî mezhepler hakkında eser yazan müellifler, Şîa nazariyesinin temel taşlarını oluşturan Hz. Ali'nin imâmeti hususunda nas bulunduğu iddiasının ilk olarak İbn Sebe' tarafından gündeme getirildiğine dikkat çekmişlerdir.<sup>42</sup> Ne var ki İbn Sebe'in Şîiğin ilk tezahürü sayılabilecek söz konusu iddialarının o devirde geniş kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir.<sup>43</sup>

Daha önce ifade ettiğimiz gibi imamın Mehdî olarak döneceğini ilk iddia eden Şîi fırka Keysaniyye'dir. Muhammed b. Hanefiyye taraftarları olarak bilinen Keysaniyye fırkası, Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini, Medine'de Razva isimli bir dağda yaşadığını ve bunun Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından müjdelenen ve beklenen (muntazar) Mehdî olduğunu iddia etmiştir.<sup>44</sup> Muhammed b. Hanefiyye, Yezid b. Muaviye'ye biat ederek devrinde siyasî ihtilaflardan uzak durmayı tercih ettiği halde onun adına hareket ettiğini söyleyerek Hz. Hüseyin'i şehit edenlerden intikam alacağını belirten Muhtar es-Sekafî (öl. 67/687), Muhammed b. Hanefiyye'nin

<sup>37</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*, 10/90, 101.

<sup>38</sup> Siddik Korkmaz, “İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansımaları”, *Dini Araştırmalar*, 10/29 (2007), 137-8.

<sup>39</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19-22; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, (Beirut: 1990), 233-5; Ebû'l-Muzaffer İsferyânî, *et-Tebîr fi'd-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût (Beirut: 1983), 123-4; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/204-5.

<sup>40</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 22; Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beirut: 1990), 2/86; Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz el-Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kerbela: t.y.), 99-101; Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 17; Şehristânî, *el-Milel*, 1/204.

<sup>41</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 19, Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 20; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, nşr. Vedî' Zeydân Haddâd, (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1974), 260; Halil İbrahim Bulut, “Şîi Fırkalarında Gaybet ve Ric'at İnancı”, *İslâmiyât*, 8/1 (2004), 142.

<sup>42</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 22; Keşşî, Ebû Amr Muhammed, *Ricâlü'l-Keşşî*, 99-101; Malâtî, *et-Tenbîh*, 18; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 225; Şehristânî, *el-Milel*, 1/204-5

<sup>43</sup> Hasan Gümüšoğlu, *İslam'da İtikadî Mezhepler* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2021), 211.

<sup>44</sup> Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, 26; Nâşi el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme*, 26; Eş'arî, *Makâlât*, 1/97; Malâtî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 19; Bağdâdî, *el-Fark*, 39; Şehristânî, *el-Milel*, 1/184.

Mehdî olduğunu iddia etmiştir. Muhammed b. Hanefiyye ise kendisine Mehdî ismi ile hitap edilerek selam verilince mehdi kelimesini sözlük manasında kullanarak; “evet ben insanlara hayrı ve rüştü gösteren bir mehdiiyim. Ancak benim ismim Peygamber'in (s.a.v.) ismi, künyem de Peygamberin (s.a.v.) künyesidir (Ebu'l-Kâsım). Biriniz bana selam vereceği zaman bu isimlerle hitap etsin”<sup>45</sup> diyerek kendisinin Mehdî kabul edilmesini reddetmiştir. İmâmiyye'nin ilk kaynaklarında Muhammed Bâkır'dan (öl. 114/733) nakledilen rivayette Muhammed b. Hanefiyye'nin imamlığı reddedilmekle birlikte onun Mehdî olduğunun söylenmesi<sup>46</sup> dikkat çekicidir. Bu durum Şîî olarak ifade edilen bazı kesimlerin Muhammed Bâkır döneminde Mehdilik ile imâmeti farklı görmesinden veya Mehdî meselesini imâmete bağlı temel bir inanç esası olarak görmemesinden kaynaklanmış olabilir.

#### 4. Hasan el-Askerî'den Sonra Mehdîlik

İmâmiyye tarafında on birinci imam kabul edilen Hasan el-Askerî'nin 260 yılında yirmi sekiz yaşında ölmesiyle bunalıma giren Şîîler arasında imam konusunda görüş ayrılıkları ortaya çıkmış ve hakkında değişik rakamların verildiği pek çok fırkaya ayrılmışlardır.<sup>47</sup> Döneme yakın yaşayan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (öl. 310/922) ve Sa'd b. Abdullah el-Kummî (öl. 301/913) gibi müelliflerin belirttiklerine göre Şîa, bu konuda on dört/on beş fırkaya ayrılmıştır. Hasan el-Askerî'nin ölüp-ölmediği ve öldüğünde bir çocuğunu olup-olmadığı konusunda ortaya çıkan bu görüş ayrılıklarını şu şekilde özetlemek mümkündür.

1- Herhangi bir imama tabi olmayanlar. Bunlar Hasan el-Askerî'nin öldüğünü ve peygamberliğin Hz. Muhammed ile kesildiği gibi Hasan el-Askerî ile imamlığın bittiğini kabul ederler. Bunların bazıları, Hasan el-Askerî'nin öldüğünü kabul etmekle birlikte daha sonra Ehl-i beyt'ten Hasan el-Askerî'nin veya başka bir imamın Kâim ve Mehdî olarak çıkmasını caiz görür. Bunlara göre Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında peygamberin bulunmadığı bir fetret devri olduğu gibi Hasan el-Askerî'den sonra da imamın bulunmadığı bir devrin bulunması mümkündür.

2- Hasan el-Askerî'nin Kâim Mehdî olduğuna inanlar. Bunlar onun ölmeyerek gizlendiğini kabul edip daha sonra ortaya çıkacağına inananlar veya öldüğünü ve öldükten sonra yaşadığını kabul etmekle birlikte gizlendiği yerden yeryüzünü adalet ile doldurmak üzere tekrar ortaya çıkacağını bekleyenler.

3- Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun varlığını ve imâmetin oğluna geçtiğine inanlar. İmâmiyye'nin kabul ettiği bu görüşe göre babası öldüğünde küçük yaşta olan ve düşmanlarının kendisine zarar verme endişesinden dolayı hayatını gizli olarak sürdüren Muhammed b. Hasan, Allah'ın istediği bir vakitte Mehdî, Huccet ve el-Kâim olarak ortaya çıkacaktır.<sup>48</sup>

4- Hasan el-Askerî'nin imametini inkâr ederek kardeşlerinin imametini iddia edenler.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 7/96-01.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasan İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayre*, 60.

<sup>47</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, nşr. Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1988), 4/199; Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Uberî el-Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, (b.y:Müessesetü'l-İmâmü's-Sadık 2000), 318-9; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/200.

<sup>48</sup> Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, 80 vd.; Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 102 vd.

<sup>49</sup> Metin Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 266.

Yukarıdaki görüşlerin yanında meşhur Nevbahtî'nin yeğeni olan ve İmâmiyye'nin görüşlerinin geliştirilmesinde ve savunulmasında önemli gayreti bulunan Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî (öl. 311/923?), Muhammed b. Hasan hakkında Şîa'da genel kabul gören anlayışın dışında farklı bir görüşe sahip olmuştur. Hasan el-Askerî'nin döneminde yaşaması ve Muhammed b. Hasan'ı küçükken görmüş olması itibariyle açıklamaları önemli olan İsmail el-Nevbahtî, Muhammed b. Hasan'ın babasından sonra imam olduğunu ve onun gaybet halinde (gizli olarak) yaşayıp öldüğünü açıklamıştır. İsmail el-Nevbahtî, Muhammed b. Hasan'ın gaybeti döneminde oğlunun işleri idare ettiğini ve Allah'ın imamın izharı hakkındaki hükmünü infaz edinceye kadar oğullarının buna devam edeceğini söylemiştir.<sup>50</sup>

### 5. On İkinci İmamın Gaybeti Döneminde Mehdîlik Meselesi

Hasan el-Askerî'nin oğlu yani on ikinci imamın döneminde yaşayan Muhammed b. Hâlid el-Berkî (öl. 274/887) *Kitâbü'l-Mehâsin* isimli eserinde, Ehl-i beyt sevgisine geniş yer ayırıp bir kaç yerde imam ve hüccete atıfta bulunsa da bunları sonraki Şiiilerin anladığı manada kullanmaz.<sup>51</sup> Eserinde verdiği bilgilerin genel manada Ehl-i sünnet'in esaslarıyla çelişmediği görülen Berkî, Şîa açısından oldukça önemli bir zaman diliminde yaşamasına rağmen on iki imam, Mehdîlik ve gaybet gibi İmâmiyye inancının temel taşlarını oluşturan konulardan bahsetmez. Aynı şekilde İmâmiyye'nin ilk müelliflerinden olan Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr (öl. 290/903) *Besâirü'd-derecât* isimli eserinde Ehl-i beyt'in ve imamların faziletinden geniş olarak bahsettiği halde on iki imam, Mehdî ve gaybet konusunda hiç bir rivayete yer vermez.<sup>52</sup> Ayrıca aynı dönemde yaşayan Ebû Amr Muhammed el-Keşşî'nin eserinde de imâmetin lüzumu ve önemi, imamı tanıma ve ona itaat konusunda pek çok rivayette<sup>53</sup> bulunulduğu halde on iki imam, gaybet ve Mehdî konusu yer almaz.

Söz konusu dönemin önemli âlimlerinden olan Nevbahtî ve Sa'd b. Abdullah el-Kummî gibi Şîi yazarların eserlerine bakıldığında da Muhammed b. Hasan'ın Mehdîliği konusuna özel bir vurgunun olmadığı görülür. Bu kaynaklarda her ne kadar Muhammed b. Hasan için "Halife", "Huccet" ve "el-Kâim" gibi kelimelerinin yanında Mehdî kelimesine yer verilmiş<sup>54</sup> olsa da özellikle Muhammed b. Hanefiyye ve ondan sonra pek çok imam için Mehdî kelimesinin kullanılması dikkate alındığında ona özel bir mananın yüklendiğini söylemek zordur. Ayrıca sonraki dönemde İmâmiyye kaynaklarında geniş olarak yer alan imamların adedinin on iki olacağı konusuna ve bununla ilgili hadislere Nevbahtî ve Sa'd b. Abdullah el-Kummî'nin eserlerinde de yer verilmez. Dolayısıyla ilk zamanlarda Muhammed b. Hasan için kullanılan ve sonraki kaynaklara göre oldukça sönük kalan "mehdi" kelimesinden diğer imamlar için kastedilenden farklı bir mana çıkarılması mümkün gözükmemektedir.

Gaybet-i suğra dönemi İmâmiyye âlimlerinden Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mûsâ b. Bâbabeih el-Kummî (öl. 329/941) ise on ikinci imamın isminin açıklanmasının yasakladığını ifade ederek ondan

<sup>50</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994), 251.

<sup>51</sup> Muhammed b. Hâlid el-Berkî, *Kitâbü'l-Mehâsin*, nşr. Celâleddîn el-Hüseynî (Tahran: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiyye, t.y.), 92, 236, 276, 286.

<sup>52</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr, *Besâirü'd-derecât fi fedâilî âli Muhammed* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, t.y.), 1/40 vd.

<sup>53</sup> Keşşî, *Ricâlü'l-Keşşî*, 356-65.

<sup>54</sup> Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak*, 102.

Kâim ve Huccet olarak bahseder ve çıkacağı vakte kadar beklenmesi gerektiğine dair rivayetlere yer verir. Kummî, Mehdî'nin zuhur etmesine yakın meydana gelecek alâmetleri açıklamakla birlikte onun kıyamete yakın zuhur etmesinden söz etmeyip onu beklemenin faziletine dikkat çeker.<sup>55</sup> Kıyamete yakın geleceğine inanılan bir Mehdî'den bahsedilmemesi, o dönemde genel manada Muhammed b. Hasan'ın gaybette olduğunun kabul edilip ortaya çıkmasının beklenmesinden kaynaklanmış olabilir. Dolayısıyla bu dönemde, *Gaybet-i suğrâ* ve *Gaybet-i kübrâ* şeklinde bir ayırım ve bu anlayış doğrultusunda bir Mehdî inancı görmek mümkün değildir.

İmâmiyye'nin kendi kaynaklarından hareketle ifade ettiğimiz söz konusu yaklaşımı, Şîa'nın dışında başka kaynakların da doğruladığı söylenebilir. Söz gelimi aynı dönemde yaşayan Mu'tezile âlimlerinden Nâşî el-Ekber (öl. 293/906) imâmet konusunda yazmış olduğu eserinde Şîa'nın pek çok fırkasının imamlarının ölümünden sonra onların Mehdî olduğuna ve kıyamete yakın çıkacağına inandıklarına dair bilgilere yer verir.<sup>56</sup> Ancak o da yaşadığı döneme kadar İmâmiyye imamları hakkında bilgi verirken onların imamı, Mehdî kabul ettiklerine dair bir inançtan bahsetmez.

Ehl-i sünnet'in önemli âlimlerinden Ebû Mûtî' Mekhûl b. el-Fazl Neseî (öl. 318/930) ise, İmâmiyye'nin on iki imam ve Mehdilik inancına sahip olduğundan bahsetmez. Neseî, İmâmiyye'yi; "Dünyanın Hz. Hüseyin'in neslinden bir imam bulunmadan olmayacağına, birisi vefat edince diğerinin geleceğine ve dünyanın hiçbir zaman açık veya gizli imamdan hâli kalmayacağına inanlar"<sup>57</sup> şeklinde açıklar. Neseî ile aynı dönemde yaşayan İmam Eş'arî de İmâmiyye'nin on ikinci imamın Mehdî olduğuna inandıklarına dair bir bilgi vermez. O, İmâmiyye'yi; "İmametin nasla olduğuna ve Hz. Ali'den itibaren her imamın kendisinden sonraki imamı nasla belirlediğine ve on birinci imam Hasan el-Askerî'nin de kendisinden sonra oğlu Muhammed'i imam tayin ettiğini kabul edip onun gâib ve beklenmekte olduğuna, çıkıp yeryüzünü adaletle dolduracağına inananlar"<sup>58</sup> şeklinde açıklar.

Bütün bunlarla birlikte Eş'arî'nin ders halkasına iştirak ettiği bilinen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî'nin (öl. 345/956), 332/943 yılında yazdığı<sup>59</sup> *Mürûcû'z-zeheb* isimli eserde konu hakkında yer alan açıklamaları dikkat çekicidir. O, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatından bahsederken onu "Muhammed" ve "el-Mehdî el-Muntazar"ın babası olarak tanıtır ve Muhammed b. Hasan'ın gaybette olduğuna (âhırzaman ile kayıtlanmadan) ve zuhuruna inanıldığını açıklar.<sup>60</sup> Şîa'ya yakınlığı ile tanınan Mes'ûdî'nin İmâmiyye âlimlerinin on ikinci imamın ismini telaffuz etmeyi doğru bulmadıkları ve Mehdiliğine vurgu yapmadıkları bir dönemde "Muhammed"in beklenen Mehdî olduğuna dair ifadeleri oldukça dikkat çekicidir.

Mes'ûdî, ayrıca *et-Tenbih ve'l-işrâf* isimli eserinde söz konusu dönemde on iki imamın kesinliğini (Katiyye) kabul eden bir grubun varlığını belirtir ve Hz. Peygamberin (s.a.v.) Hz. Ali'ye hitaben "sen ve senin evladından on iki hak imam var" buyurduğuna dair bir rivayete yer verir. Mes'ûdî,

<sup>55</sup> Ebû'l-Hasan İbn Bâbabeih el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayre*, 101 vd.

<sup>56</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât*, 46 vd.

<sup>57</sup> Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Neseî, *er-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*, nşr. Marie Bernard (Kahire: 1980), 82.

<sup>58</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/90-1.

<sup>59</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, nşr. Abdullah İsmâil, es-Sâvî (Kahire: 1938), 133.

<sup>60</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/199.



devamla “Şu zamanımızda Muhammed b. Hasan’ın zuhuru beklenmektedir” dedikten sonra ise “Ashâbü’n-Nesek” isminde; “Yeryüzünün imamdan hiçbir vakit hali kalmayacağına inanan” ve imamların adedinin bir sayı ile sınırlandırmayan bir kesim bulunduğunu belirtir.<sup>61</sup> Dolayısıyla Mes’ûdî’nin ifadelerinin Muhammed b. Hasan’ın son imam değil, beklenen imam olduğunu savunmaya yönelik olduğu söylenebilir.<sup>62</sup>

Eş’arî ve Mes’ûdî’nin Hasan el-Askerî’nin vefatında Muhammed isminde bir oğlunun bulunduğunu ve gaybette olduğunu tespit etmeleri önemli bir noktadır. On ikinci imamın Gaybet-i suğra döneminde yaşayan Eş’arî’nin onun ismini Muhammed olarak belirtip gizli olarak yaşadığına inanıldığı söylemesi, on ikinci imamın varlığını şüpheli bulan görüşlerin o dönemde pek yaygın olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca Eş’arî’nin Muhammed b. Hasan’ın Mehdîliğine ve kıyamete yakın zuhur edeceğine dair bir inançtan bahsetmemesi böyle bir inancın İmâmiyye arasında o dönemde henüz bulunmadığı şeklinde anlaşılabilir.

Hulâsa olarak Şîa/İmâmiyye’nin ilk kaynaklarında yer alan bilgilere göre on ikinci imamın hayatta kalabileceğine inanılan dönemde yani yaklaşık olarak hicrî dördüncü asrın son çeyreğine kadar “on iki imam, gaybet ve ricat inancı” üzerine kurulmuş bir Mehdî anlayışından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Ehl-i beyt’e ve o nesilden gelen imamlara büyük sevgi duyan İmâmiyye Şîa’sının on birinci imam Hasan el-Askerî’nin vefat edip on ikinci imamın da ortada görünmemesi üzerine büyük bir bunalım yaşadığı anlaşılmaktadır.<sup>63</sup> On ikinci imamın gaybette olduğu dönemde İmâmiyye’nin imâmet ve Ehl-i beyt inancı hakkında Şîilerin verdiği bilgiler, Ehl-i sünnet’e ait o asırda telif edilmiş kaynaklardaki bilgilerle benzerlik göstermektedir.<sup>64</sup> Esasen Ehl-i sünnet’in Ehl-i beyt’ten olan on iki imama derin hürmet duymaları<sup>65</sup> özellikle de tasavvuf ehlinin on iki imamı velayette yüksek derecelere sahip veliler olarak görmelerinden<sup>66</sup> anlaşılacağı üzere on iki imamın faziletli zatlar olduğu noktasında Müslümanlar arasında görüş birliği bulunmaktadır.<sup>67</sup> Bu sebeple başta İmâmiyye olmak üzere Şîilerin on iki imam hakkında cumhura muhalif inançlarının sonradan yaygınlık kazandığı ve söz konusu inançların on iki imamın dışında geliştiği anlaşılmaktadır. Aksi takdir İmâmiyye’nin on iki imamın nas ve tayin ile olduğuna dair inancı, bazı nasların gizlenmiş olması ve sahabenin büyük ekseri tarafından kabul edilmemiş olması gibi İslâm açısından son derece sakıncalı bir sonuca götüreceğinden Müslüman tarafından genel kabul görmesi mümkün değildir.

## 6. On İkinci İmam Sonrası Mehdîlik Meselesi

Bir insan ömrü kadar vakit geçmesine rağmen imamın ortaya çıkmaması sebebiyle İmâmiyye arasındaki görüş ayrılıkları derinleşmiştir. Yeryüzünün imamdan hâli kalmayacağı inancında olan

<sup>61</sup> Mes’ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, 188-9.

<sup>62</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 304-5.

<sup>63</sup> Ümit Toru, “Mehdî Düşüncesinin Ehl-i Sünnet’in Şiilik Algısına Etkisi ve Çağdaş Yansımaları”, *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Sivas: 2018), 605.

<sup>64</sup> İbrahim Kutluay, “İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdî Telakkisi Ehl-i Sünnet’e Şîa’dan mı Geçti?” *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 414.

<sup>65</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 360.

<sup>66</sup> Ahmed Fâruk es-Serhendî (İmâm-ı Rabbânî), *Mektûbât*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.)3/185.

<sup>67</sup> Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Akâidi ve Kelâm* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 100.

İmâmiyye'nin bu meseleyi, on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın gaybeti ve Mehdîliği ekseninde oluşturduğu bir imâmet nazariyesiyle çözmeye çalıştığı söylenebilir. Bu nazariyenin geliştirilmesinde Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Küleynî (öl. 329/941 Ali b. Hüseyin İbn Bâbeveyh (öl. 329/941) ve oğlu Şeyh Sadûk diye bilinen Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin (öl. 381/991) önemli rolü olmuştur.

Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi* isimli eserinin Kitâbü'l-Hucce başlığını taşıyan bölümünde imâmet meselesi hakkında oldukça geniş rivayetlere yer verir. On ikinci imamın gaybette olduğu dönemde yaşamasından dolayı verdiği bilgiler önem arz eden Küleynî, öncelikle imamın gaybette olduğunu açıklamaya çalışır. Küleynî, öncelikle uzun müddettir bekleyen ve beklemekten sıkılan Şiîlerin sıkıntılarına çözüm olarak imamın isminin ve ne zaman çıkacağı sorulmasının doğru olmadığına ve imamı beklemenin sevabı çok bir ibadet olduğuna dair rivayetlere yer verir.<sup>68</sup> Bununla birlikte Küleynî'nin on iki imam ve imamın gaybette olduğuna dair verdiği bilgilerin sonrakilere göre oldukça kısa olduğu dikkat çekmektedir. Küleynî'nin on ikinci imamın isminin Muhammed olduğuna dair bir rivayete yer vermekle<sup>69</sup> birlikte sonraki dönemlerde kabul gören ve onun Mehdîliği üzerine inşa edilen bir imâmet anlayışına vurgu yapmaması o dönemde İmâmiyye'de böyle bir inancın bulunmadığı şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca Küleynî'nin Hasan el-Askerî'ye "Size bir şey olursa oğlunuzu nerede arayalım" diye soran bir kimseye "Medine'de ararsın"<sup>70</sup> şeklinde verilen cevabı nakletmesi önem arz etmektedir. Zira Ehl-i sünnet'ten bazı âlimlere göre de on ikinci imam Muhammed b. Hasan, Medine'de yaşayıp vefat ettiğinden<sup>71</sup> onun gaybetinden ve ricatından söz etmek mümkün değildir.

On ikinci imam hakkında şüphelerin arttığı bir dönemde yaşayan Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî (öl. 360/970) *Kitâbu'l-Gaybet* isimli eserinde gaybet ve on iki imam anlayışını, kendince makbul gördüğü kişilerden yaptığı rivayetlerle bir esasa dayandırma çabasına girmiştir. Bir insan ömründen fazla zaman geçmesine rağmen on ikinci imamın ortaya çıkmaması dolayısıyla İmâmiyye'nin inançlarını açıklamakta zorlanan Nu'mânî'nin İmâmiyye'nin inanç esasları arasında ricat, uzun ve kısa olmak üzere gaybet anlayışını ön plana çıkarmaya çalıştığı görülür.<sup>72</sup> İnsanların çoğunun Hasan el-Askerî'nin halefinin kaç yaşında olduğu, ne kadar yaşayacağı ve ne kadar zamandan sonra zuhur edeceği konusunda ihtilafa düştüklerine dikkat çeken Nu'mânî, kitabı telif ettiği zamanda Kâim'in seksen yaşında olduğunu belirtir.<sup>73</sup> Yüz yaşını geçen pek çok insanın sağlıklı bir şekilde yaşadığına dikkat çeken Nu'mânî, bunun imkânsız olmadığını söyleyerek on ikinci imamın her an çıkmasının beklendiğini ifade edip Mehdîliğinden bahsetmez. O, imamların hepsinin Mehdî olduğuna ve Mehdî'nin üstünlüğüne dair rivayetlere geniş yer vermekle birlikte on ikinci imamın kıyamete yakın Mehdî olarak zuhur edeceğine dair bir görüşe yer vermez.

<sup>68</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi* (Beirut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1/201-08, 229-31.

<sup>69</sup> Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 1/201

<sup>70</sup> Küleynî, *Usûlü'l-Kâfi*, 1/201.

<sup>71</sup> Alâüddevlî es-Simmânî, *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, nşr. Necîb Mâyil Herevî (Tahran: 1404), 532-3; Hâce Muhammed Pârsâ, *Faslü'l-Hitâb* (Taşkent: 1331), 443-50.

<sup>72</sup> İbrahim b. Muhammed en-Nu'mânî, *Kitâbu'l-Gaybet*, nşr. Ali Ekber el-Gifârî (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, t.y.), 23-27, 31, 66, 81, 93, 101, 149, 172.

<sup>73</sup> Nu'mânî, *Kitâbu'l-Gaybet*, 157.

Hasan el-Askerî'nin vefatına ve ondan sonra oğlunun "el-Kaim", "el-Mehdi" olduğuna inanan bir fırkanın varlığından bahseden Şeyh Müfid (öl. 413/1022) ise eserini telif ettiği 373/983 yılında Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra ortaya çıkan on dört fırkadan sadece bir tanesinin kaldığını söyler. O, söz konusu fırkanın "Hasan el-Askerî'nin Resûlulâh'ın (s.a.v.) ismiyle müsemma oğlunun hayat sahibi olarak imametine ve silahla kıyamına kadar hayatta kalacağına kesinlikle inanan "el-İmâmetü'l-İsnââşariyye" olduğunu belirtir ve bu fırkanın Şîa'nın en büyük fırkası olduğunu açıklar.<sup>74</sup> Ne var ki, Şîi kaynaklarda Şîa'nın fırkaları hakkında verilen bilgilerin tutarsızlığı dikkat çekmektedir.<sup>75</sup>

Nu'mânî'den sonra yaklaşık yirmi sene daha yaşayan İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk) ise on ikinci imamın ortaya çıkması ihtimalinin artık iyice zayıflayıp ondan sonra da başka imam olmaması sebebiyle daha önce gündeme alınmayan imamların adedinin on iki olacağına dair rivayetleri öne çıkarır. Şeyh Sadûk bu sebeple *Kitâbü'l-Hisâl* isimli eserinde imamların adedinin Benî İsrâil'in nakiplerinin adedi gibi on iki olacağına dair rivayetlere geniş yer verir. O, ayrıca Sünnî kaynaklarda da yer alan Peygamberimizin "benden sonra hepsi Kureyş'ten olmak üzere on iki emir/imam/halife olacak"<sup>76</sup> şeklindeki hadisin pek çok değişik rivayetini zikrederek<sup>77</sup> on iki imam anlayışını temellendirmek için büyük çaba harcar. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* isimli eserinde de imâmet konusuna geniş yer ayıran Şeyh Sadûk, gaybetin önceki peygamberlerin zamanlarında bulunduğu dair misaller vererek gaybetin önemine işaret eder ve imamın gaybette olmasının sebeplerini anlatır.<sup>78</sup> Şeyh Sadûk, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin Muhammed ismindeki oğlunun kendisinden sonra Kâim olacağını, gaybette kalacağını ve yeryüzünü adaletle doldurmak üzere zuhur edeceğine dair farklı kanallardan gelen rivayetlere yer verir. Ancak o, Muhammed b. Hasan'ın kıyamete yakın zuhurundan bahsetmeyip Hz. Nuh ve Ashab-ı Kehf'in asırlarca yaşamasına atıfta bulunarak Kâim'in (onu ikinci imam) uzun müddet yaşayacağını iddia eder.<sup>79</sup>

Şeyh Sadûk, Mehdî hakkındaki inancı şu ifadelerle özetler: "Biz, Allah'ın yeryüzünde zamanımızda, kulları içindeki halifesinin el-Kâim, el-Muntazar Muhammed b. el-Hasan olduğuna inanırız. O, Allah'ın Nebisi'nin (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) Güçlü ve Ulu Allah'tan alarak adını ve soyunu bildirdiği kimsedir. O, zulüm ve adaletsizlik ile dolmuş bulunan yeryüzünü eşitlik ve adalet ile dolduracaktır... O, Nebi'nin (Allah'ın salât ve selâmı onun üzerine olsun) bildirdiği Mehdîdir."<sup>80</sup>

Şeyh Sadûk'un yukarıdaki ifadelerinde görüldüğü gibi onun da kendi döneminde ve önceki İmâmiyye âlimlerinde olduğu gibi Mehdî'yi kıyamete yakın değil de, her an çıkması beklenen bir imam olarak kabul ettiği söylenebilir. Nitekim Şeyh Sadûk'tan sonra Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl.

<sup>74</sup> Müfid, *el-Fusûlü'l-muhtâra*, 321.

<sup>75</sup> Bozan, *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*, 317.

<sup>76</sup> Müslim, "İmâre", 1.

<sup>77</sup> İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kitâbü'l-Hisâl* (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1959), 466-480.

<sup>78</sup> İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk), *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, nşr. Ali Ekber el-Gıfârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1429), 158-194, 507.

<sup>79</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, 435-8, 550-8.

<sup>80</sup> Şeyh Sadûk, *Şîi-İmamiyyenin İnanç Esasları*, 111-2.

460/1067) on ikinci imamın isminin Muhammed, künyesinin de Ebu’l-Kâsım olduğunu belirterek<sup>81</sup> Mehdî’nin isminin ve babasının isminin Peygamberimizin ismi ve babasının ismi ile aynı olacağı şeklindeki hadisleri<sup>82</sup> esas alarak Muhammed b. Hasan’ın Mehdî olduğu inancını kuvvetlendirmeye çalışır. Bu durumda İmâmîyye Hasan el-Askerî’nin vefatından sonra uzun müddet on ikinci imamın ortaya çıkmasını beklemeye devam edip çok zaman geçmesine rağmen gerçekleşmeyince Muhammed b. Hasan’ın Mehdî olarak kıyamete yakın zuhur edeceği yönündeki görüşe yöneldiği<sup>83</sup> ya da onun çıkışıyla kıyametin kopacağına inanıldığı söylenebilir.

## 7. Bir İnanç Esası Olarak On İkinci İmamın Mehdiliği ve Ehl-i sünnet Kaynaklarındaki Mehdilik Rivayetleriyle İlişkisi

Ebû Ca’fer et-Tûsî, (öl. 460/1067), Şeyh Sadûk’tan sonra belirgin bir şekilde görülmeye başlayan on iki imam, gaybet inancı ve on ikinci imamın Mehdîliği konusunu belirli bir temele oturtmak için öncekilerden farklı pek çok rivayet yer vermiştir. İbn Bâbeveyh ve Küleynî’nin kısaca temas ettiği on ikinci imamın doğumu, hayatı ve gaybeti konusunda tafsilatlı bilgiler veren Tûsî, imamın uzun ve kısa olmak üzere iki gaybetinden bahsederek<sup>84</sup> gaybet-i suğra ve gaybet-i kübra düşüncesinin gelişmesine öncülük etmiştir. Öncekiler on ikinci imamın isminin sorulmasını günah kabul ettiği halde Tûsî, isminin Muhammed olduğunu açıklamının yanında, künyesinin de Ebu’l-Kâsım olduğunu belirtir.<sup>85</sup> Tûsî’nin, Mehdî’nin isminin ve babasının isminin Peygamberimiz ile aynı olacağı şeklinde hadislerle<sup>86</sup> atıfta bulunması Muhammed b. Hasan’ın Mehdîliğine meşruiyet kazandırmaya yönelik olabilir.

Tûsî, Mehdîlik meselesinde geçmiş dönemlere göre daha fazla hadislere yer vererek Mehdî ile on ikinci imamın aynı şahıslar olduğu yönündeki inancına meşruiyet kazandırmaya çalışsa da onun bunda başarılı olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira o, genel olarak büyük çoğunluğu Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında da yer alan Mehdî ile ilgili rivayetleri zikrederek<sup>87</sup> on ikinci imamın Mehdîliği konusunda bir teori ortaya koymaya çalışırken birbiriyle çelişen rivayetlere yer vermekten kendini koruyamamıştır. Tûsî’nin Mehdî’nin sadece Hz. Ali olduğuna ve başkasının bu ismi kullanmasının doğru olmadığına dair rivayetinin yanında Mehdî’nin on iki tane<sup>88</sup> olduğuna dair rivayeti, başka bir yerde ise on ikinci imamın Mehdî olduğuna dair rivayetleri<sup>89</sup> ve Mehdî’nin âhirzamanda geleceğine dair rivayetleri beraberce aktarması<sup>90</sup> bu çelişkiye örnektir. Ayrıca Tûsî’nin Küleynî gibi, Hasan el-Askerî’ye “Size bir şey olursa oğlunuzu nerede arayalım” diye soran bir kimseye “Medine’de ararsın” şeklinde verdiği cevabı nakletmesi<sup>91</sup> kendi bindiği dalı

<sup>81</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 139, 164-5.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 52.

<sup>83</sup> Cemil Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine”, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1), 140.

<sup>84</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan b. Alî et-Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, nşr. Âgâ Büzürg-i Tahrânî (Necef: 1398), 38, 41, 63, 69, 77, 157.

<sup>85</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 139,164-5.

<sup>86</sup> Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 52.

<sup>87</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 111-6.

<sup>88</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 96-7.

<sup>89</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 104.

<sup>90</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 111.

<sup>91</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 139.

kesmesi gibidir. Zira bu rivayet Muhammed b. Hasan'ın Medine'de yaşayıp öldüğünü söyleyenler açısından önemli bir delil olup İmâmiyye'nin on ikinci imamın ölmeyip kıyamete yakın Mehdî olarak zuhur edeceği inancına muhaliftir.

Aynı şekilde Tûsî, Mehdî'nin babasının isminin Peygamberimiz'in (s.a.v) babasının ismi (Abdullah) ile aynı olduğuna dair hadisi zikrettiği<sup>92</sup> halde on ikinci imamın babasının isminin Abdullah değil de Hasan olması sebebiyle ortaya çıkan çelişki hakkında bir açıklamada bulunmaz. On ikinci imama doğumundan sonra "Muhammed" isminin yanı sıra "Ebu'l-Kâsım" künyesi verilerek ilgili hadise uygun bir Mehdî anlayışı geliştirilmeye çalışıldığı halde burada sessiz kalınması dikkat çekicidir. Bu durum, babası oldukça meşhur olması itibarıyla herkes tarafından bilinen bir zatın yani Hasan el-Askerî'nin isminin "Abdullah" olduğunu iddia etmenin zorluğundan kaynaklanmış olmalıdır.

Tûsî'yi Mehdîlik konusunda diğerlerinden ayıran bir diğer özellik de öncekilerin Mehdî'nin ahirzamanda zuhur edeceğine dair rivayetlere ya hiç yer vermemesi ve ya sönük bir şekilde bahsetmelerine rağmen onun bu konuya dair rivayetlere açık bir şekilde yer vermesidir.<sup>93</sup> Tûsî'den sonra İmâmiyye, imamların adedini on iki ile sınırlandırıp 260/874 tarihinden itibaren gizlendiğine inanılan on ikinci imamın Muhammed b. Hasan'ın Mehdî olduğu görüşünü kendince muteber kabul ettiği kişilerin rivayetleriyle güçlendirmeye çalışmıştır. İmâmiyye'de zaman geçtikçe Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisinden sonra on iki tane halife/imam geleceğine dair hadisi<sup>94</sup> ön plana çıkarılarak Ehli beyt imamların adedini on iki ile sınırlandırılıp on ikinci imamın Mehdî olarak zuhur edeceğine iddiası temel bir inanç esası haline gelmiştir.<sup>95</sup>

Ehl-i sünnet ise ilgili hadiste geçen on iki halifenin kâmil manada halife olduğunu ifade ederek halifelerin adedinde bir sınırlamaya gitmemiş ve kıyamete yakın zuhur edecek olan Mehdî'nin ayrı bir zât olacağını belirtmiştir.<sup>96</sup> İmâmiyye, yeryüzünün açık veya gizli imamsız kalmayacağından hareketle, Muhammed b. Hasan'ın Mehdî olarak zuhur edinceye kadar başka bir kâim olmayacağı inancına sahip olunca<sup>97</sup> sonrakilere, Gaybet-i kübra olarak ifade edilen ve asırlarca süren bir hayatın devam ettiğini göstermek için büyük çaba harcamak zorunda kalmışlardır.<sup>98</sup> Bu zorlanmayı onların bazı rivayetleri tahrif etmelerinde, onu da yeterli görmedikleri durumlarda yenilerini uyduma gayretlerinde açık bir şekilde görmek mümkündür.

İmamet meselesiyle alakalı olarak hadis uydurmakla tanınan Şîa'nın muasır yazarlarından Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askerî ve *el-Mehdiyyü'l-mev'ûd el-muntazar inde ulemâi Ehl-i sünnet ve'l-İmâmiyye* isimli eseri buna örnek verilebilir. Hasan el-İrakî'nin Mehdî ile görüştüğüne dair ifadeyi Şa'rânî'nin eserinden<sup>99</sup> nakleden Askerî, asıl metinde yer almadığı halde on ikinci imam Muhammed b. Hasan'e delalet edecek şekilde Mehdî kelimesine el-Hüccet lafzını ilave eder.

<sup>92</sup> Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, 164.

<sup>93</sup> Tûsî, *Kitâbü'l-Gaybe*, 91, 111 vd.

<sup>94</sup> Müslim, "İmâre", 1.

<sup>95</sup> Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, 176.

<sup>96</sup> Hasan Gümüšoğlu, *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011), 43.

<sup>97</sup> Şeyh Sadûk, *Şîh-İmamiyyenin İnanç Esasları*, 112; Kâşifu'l-Gitâ, Şeyh Muhammed el-Hüseyn, *Aslu's-Şîa ve usûlühâ*, (Beyrut: 1990), 147.

<sup>98</sup> Kâşifu'l-Gitâ, *Aslu's-Şîa*, 150; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *İslâm'da Şîa*, trc. Kadir Akaras (İstanbul: 1993), 204.

<sup>99</sup> Şa'rânî, *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*, 2/143.

O ayrıca Hasan el-İrakî’nin Mehdî’ye yaşını sorduğunu onun da “şu anda altı yüz yirmi yaşındayım” diyerek Muhammed b. Hasan’ın yaşını söylediğini iddia ederek Irakî’nin görüşlerini tahrif eder. Ayrıca Askerî, benzer tahrifi Muhammed Pârsâ’nın eserinde de yaparak Pârsâ’nın on ikinci imam hakkında kendi görüşüne uygun olan ifadelerini<sup>100</sup> aktardığı halde meselenin en önemli noktası olan ve İmâmiyye’nin görüşünü geçersiz kılan on ikinci imam Muhammed b. Hasan’ın vefat ettiğine dair bilgiye yer vermez.<sup>101</sup>

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan sonra on ikinci imamın Mehdîliğe dayanan imâmet anlayışını temel inanç esası haline getiren İmâmiyye Şîa’sının bu konudaki yaklaşımı şu şekilde ifade edilebilir. On ikinci imam Muhammed b. Hasan, 255 veya 256 yılında dünyaya gelmiş, 260 yılında babası Hasan el-Askerî’nin ölümüne kadar birkaç yıl (bir rivayete göre dört yaşına kadar<sup>102</sup>) babasının yanında yaşamış ve öldürülme korkusundan dolayı sadece birkaç özel kişinin dışında kimseye gözükmemiştir. İmâmiyye, küçük bir çocuğun imâmetini izah edebilmek için özel “naip” fikrini geliştirerek naiplerin imam ile insanlar arasında vasıta olduğunu söylemiştir.<sup>103</sup> İmâmiyye, Hasan el-Askerî’nin ölümünden sonra yani 260/873 yılından 329/940 kadar olan devrede; on ikinci imam kabul edilen Muhammed b. Hasan’ın gizlendiğini söyleyerek buna gaybet-i suğrâ demiştir. İmâmiyye’de bu dönemde imamla Şîiler arasında sefirlik görevini yerine getiren dört tane naipten bahsedilmekte ve son naibin 940 yılında ölmesinden sonra da gaybet-i kübrâ devresinin başladığına inanılmaktadır. Bu gaybet inancına göre on ikinci imam Muhammed b. Hasan’ın gizlendiği yerden Mehdî olarak çıkıp dünyada adaleti tesis edecektir.<sup>104</sup>

Önceden ifade ettiğimiz şekilde İmâmiyye on birinci imam Hasan el-Askerî’nin vefatından sonra oğlu Muhammed’in ortaya çıkmaması üzerine önce onun gaybette olduğuna inanıp zuhurunu beklemiştir. Aradan uzun müddet geçmesine rağmen imamın ortaya çıkmaması ve başka bir imamın da bulunmaması üzerine İmâmiyye’nin önce Ehl-i sünnet kaynaklarında yer alan imamların adedinin on iki olduğuna dair hadislere, daha sonra da Mehdî ile ilgili hadisler müracaat ederek düşüncesine meşruiyet kazandırmaya çalıştığı söylenebilir. Ehl-i sünnet’in temel hadis kitaplarında Mehdî ile ilgili hadisler İmâmiyye’de Mehdî inancı ortaya çıkmasından çok önce yer aldığı halde söz konusu hadisler, İmâmiyye müelliflerinin dikkatini çekmemiştir. Bu durumda “Ehl-i sünnet’in Mehdîlik meselesinde Şîa’dan etkilendiği” yönündeki iddianın<sup>105</sup> aksine aslında Şîa’nın şartlara ve ihtiyacına göre Ehl-i sünnet kaynaklarından istifade ettiğini söylemek doğru olur. Bununla birlikte on iki imam/halife ilgili hadiste<sup>106</sup> olduğu bazen aynı hadise farklı manaların yüklendiği de olmuştur. İmâmiyye, söz konusu hadisi esas alarak imamların adedini, on iki ile sınırlarken, Ehl-i sünnet, on iki halifeyi, kâmil manada halife olarak açıklamıştır.<sup>107</sup>

<sup>100</sup> Hâce Muhammed Pârsâ, *Faslü’l-Hitâb*, 443-50.

<sup>101</sup> Necmeddin Ca’fer b. Muhammed el-Askerî, *el-Mehdiyyü’l-mev’ûd el-muntazar inde ulemâi Ehl-i sünnet ve’l-İmâmiyye* (Beyrut: 1977), 1/203, 208.

<sup>102</sup> Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, 1/201, 211; Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 157.

<sup>103</sup> Tûsî, *Kitâbü’l-Gaybe*, 214 vd.

<sup>104</sup> Şeyh Saduk, *Şîa-İmamiyyenin İnanç Esasları*, 109-112.

<sup>105</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/372.

<sup>106</sup> Müslim, “İmâre”1.

<sup>107</sup> Gümüšoğlu, *İslâm’da İmâmet ve Hilâfet*, 44.

Özellikle on birinci imamın vefat edip on ikinci imamın da ortada olmaması sebebiyle, İmâmiyye düşüncesinin on iki imam, gaybet, rec'at ve Mehdîlik esasına dayalı farklı bir inanca evirildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu farklılığın El-i sünnet ile İmâmiyye arasında olduğu gibi İmâmiyye ile diğer Şîî fırkalar arasındaki temel ihtilaflardan birini hatta en önemlisini teşkil ettiği söylenebilir. Zira Şîa inancının temelini imâmetin Hz. Ali ve soyuna ait olduğu inancını oluştururken İmâmiyye'nin esasları bu inanca ilave olarak Hz. Hüseyin'in neslinden gelen on ikinci imam "Muhammed b. Hasan'ın Mehdîliği ve onun zuhurunu bekleme" düşüncesi ekseninde gelişmiştir.

## Sonuç

Ehl-i sünnet ile Şîa arasında imâmet bağlamında ortaya çıkan ihtilafların önemli noktalarından birisi olan Mehdîlik meselesinde her iki tarafın da temel referansları daha çok hadislerden oluşmaktadır. Ehl-i sünnet bu konuda fazla detaya ve yoruma girmeden ilgili hadisleri esas alan bir Mehdî anlayışına sahip olmuştur. Bununla birlikte Ehl-i sünnet'te Mehdîlik, Şîa'da olduğu gibi temel itikadî bir esas olarak görülmediğinden konu, akâid ve kelam kitaplarında itikadî esaslar arasında değil de genellikle kıyamet âlâmetleri veya imâmet başlığı altında incelenmiştir.

İmâmet ve Mehdîliği itikadî bir konu olarak gören Şîî fırkalar ise imamlık konusunda olduğu gibi Mehdîlik meselesinde de aralarında derin görüş ayrılıklarına düşmüştür. Şîa/İmâmiyye, "Yeryüzünün hiçbir zaman imamdan hali kalmayacağı" inancını esas alarak imamlarının durumlarına ve değişen şartlara uygun gelecek şekilde Mehdîlik meselesinin ağırlıkta olduğu bir imâmet anlayışı geliştirmiştir. İmâmiyye Şîası'nın önceki dönemlerde göz ardı ettiği bazı hadisleri daha sonra referans göstererek geliştirdiği Mehdîlik inancını meşru bir zemine oturtmaya gayret ettiği söylenebilir.

Şîî önderlerin Mehdî kabul edilme anlayışının oldukça erken sayılabilecek bir dönemde ortaya çıkması ve Muhammed b. Hanefiyye'nin Mehdî olduğunun iddia edilmesi, bu konunun baştan itibaren Şîa inancında önemli kabul edildiğine işaret etmektedir. Muhammed b. Hanefiyye'nin kabul etmemesine rağmen onun ölmediği, Medine'de Razva isimli bir dağda yaşadığı ve beklenen (muntazar) Mehdî olduğuna dair inançların daha sonraları pek çok Şîî önder için tekrar edilmesi, bu konun Şîa'da sürekli gündemde kaldığını göstermektedir.

Şîa'nın Zeydîyye fırkası genel manada Mehdîlik meselesini temel bir inanç esası olarak görmezken İsmâliyye, Muhammed b. İsmail'in ölmediğine ve bir gün dünyayı ıslah edeceğine inanmıştır. Fâtmiîler ise mehdîliği imamların bir sıfatına dönüştürmüşlerdir. İmâmet ve Mehdîlik meselesini önemli bir inanç esası haline getiren İmâmiyye Şîası'nın ise Mehdî inancını on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın Mehdîliği esası üzerine inşa ettiği söylenebilir. İmâmiyye'ye göre yeryüzü açık veya gizli bir imamsız olmayacağı için on ikinci ve son imam kabul edilen Muhammed b. Hasan istediği kadar gizli kalacak ve daha sonra Mehdî olarak zuhur edecektir. İmâmiyye'nin bu iddialarını nas ile destekleme ve onları yorumlama hususunda diğer Şîî fırkalardan daha fazla çaba sarf etmesi dikkat çekmektedir.

Hasan el-Askerî'nin iki yüz altmış yılında ölümünden sonra Muhammed b. Hasan'ın hayatı ve gaybeti konusunda derin görüş ayrılığına düşen İmâmî Şîîler, kendi aralarında pek çok fırkaya ayrılmışlardır. İmâmiyye'nin beklentilerinin aksine Muhammed b. Hasan'ın gaybetinden itibaren uzun müddet geçmesine rağmen ortaya çıkmamasının bu konudaki görüş ayrılıklarının

derinleşmesinde etkili olduğu anlaşılmıştır. İmâmiyye’nin meseleyi, on ikinci imamın gaybeti ve Muhammed b. Hasan’ın Mehdîliği ekseninde geliştirdiği bir imâmet nazariyesiyle çözmeye çalıştığı görülmüştür. Ancak Hasan el-Askerî’nin vefatını takip eden yıllarda ve Muhammed b. Hasan’ın gaybetinin ilk dönemlerinde İmâmiyye arasında on iki imam esasına dayalı bir Mehdî beklentisi olmadığından bu düşüncenin sonra ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Nitekim İmâmiyye’nin kendi kaynaklarına ilaveten Ehl-i sünnet ve Mu’tezile tarafında söz konusu dönemde kaleme alınan eserlerde de Şîa’nın böyle bir inancından bahsedilmediği görülmüştür. Bu sebeple on birinci imamın vefat edip on ikinci imamın da bir insan ömrü kadar vakit geçmesine rağmen ortaya çıkmaması sebebiyle, İmâmiyye düşüncesinin on iki imam, gaybet, ricat ve Mehdîlik esasına dayalı bir inanca evirildiğini söylemek mümkündür.

Gaybet dönemiyle birlikte İmâmiyye, Resûlullah’ın (s.a.v.) kendisinden sonra on iki tane halife geleceğine dair beyanını esas alarak Ehli beyt’ten olan imamların adedini on ikide sabit tutmuş ve on ikinci imamın Mehdî olarak zuhur edeceğini iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ise ilgili hadiste geçen on iki halifenin kâmil manada halife olduğunu ifade ederek halifelerin adedinde bir sınırlamaya gitmemiş ve kıyamete yakın zuhur edecek olan Mehdî’nin ayrı bir zât olacağını belirtmiştir. Şîa’nın özellikle de İmâmiyye fırkasının imâmet etrafında gelişen düşüncelerini kronolojik olarak değerlendirdiğimizde imâmetin nasla Hz. Ali ve soyuna verildiği iddiasına zamanla on ikinci imamın Mehdîliğini ilave ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İmâmiyye, gaybet-i kübra olarak ifade edilen ve asırlarca süren (bin seneden fazla) bir zaman diliminde bir insanın hayatını devam ettirmesinin mümkün olduğunu ispat için çaba sarf etse de bunda başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir.



## Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, Nüreddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Meşrebü'l-verdî fî hakîkati'l-Mehdî*. Kahire: Matbaatu'ş-Şeyh Muhammed Şâhîn, 1278.
- Aliyyü'l-Kârî, Nüreddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*, thk. Cemal Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bâri bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*. nşr. Tâhâ Abdurraûf. Sa'd. 13 Cilt. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1978.
- Avcu, Ali. "Fatımî-Karmatî İlişkinine Dair Bazı Mülâhazalar". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/2 (2009), ss. 243-265.
- Azimâbâdî, Ebü't-Tayyîb Şemsü'l-Hak Muhammed. *Avnü'l-mâ'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. nşr. Abdurrahmân Osmân. 14 Cilt. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1968.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Mektebetü İbn Sînâ, 1990.
- Berkî, Muhammed b. Hâlid. *Kitâbü'l-Mehâsin*. nşr. Celâleddîn el-Hüseynî. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, t.y.
- Bozan, Metin. *İmâmiyye Şîası'nın Oluşumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400.
- Bulut, Halil İbrahim. "Şîî Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı". *İslâmiyât*, 8/1, 2004.
- Diyarбекрî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen. *Târihu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. Kahire: Matbaatu Osmân Abdurazâk, 1302.
- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvvatta'î Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr. *Besâirü'd-derecât fî fedâili âli Muhammed*. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, t.y.
- Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî. *Kitâbü'l-Gaybe*. nşr. Âgâ Büzürg-i Tahrânî. Necef: y.y., 1398.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 1424.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. nşr. Vedî' Zeydân Haddâd. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1974.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir. *Kâmûs Tercemesi*. çev. Âsım Efendi. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm'da İmâmet ve Hilâfet*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.
- Gümüšoğlu, Hasan. *İslâm Akâidi ve Kelâm*. İstanbul: Ensar Neşriyat: 2019

- Gümüšoğlu, Hasan. "Mehdilik Meselesinde Ehl-i sünnet Kelamcılar ile Mutasavvıflar Arasındaki Yaklaşım Farklılıkları". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, 17 (Haziran 2022).
- Hakyemez, Cemil. "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/5 (2004/1).
- Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî. *el-Kavlü'l-muhtasar fi alâmâtî'l-Mehdiyyi'l-muntazar*. thk. Mustafa Âşûr. Kahire: el-Mektebetü'l-Kur'ân, t.y.
- Heytemî, Ahmed b. Hacer el-Mekkî. *es-Sevâ'iku'l-muhrika fi'r-red alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka*. Kahire: Mektebetü Feyyâz, 2008.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk). *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. nşr. Ali Ekber el-Gıfârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1429.
- İbn Bâbeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk). *Kitâbü'l-Hisâl*. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1959.
- İbn Babeveyh el-Kummî (Şeyh Sadûk). *Şû-İmamiyyenin İnanç Esasları*. çev. E. Ruhi Fıçlalı, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Belhî, 1992.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. nşr. Siyâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed. F. Abdülbâkî, 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1954.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1300.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Mürtaza, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: y.y., 1961.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tebîr fi'd-dîn*. nşr. Kemal Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İmâm-ı Rabbânî, Ahmed Fâruk es-Serhendî. *Mektûbât*. (İstanbul: Fazilet Neşriyat, t.y.)
- Kâşifu'l-Gıtâ, Şeyh Muhammed el-Hüseyn. *Aslu'ş-Şîa ve usûluhâ*. Beyrut: y.y., 1990.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz. *Ricâlü'l-Keşşî*. nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî. Kerbela: y.y., t.y.
- Konevî, Sadreddîn. *Risâletü'l-Mehdî*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı. No: OE-YZ-1877.
- Korkmaz, Sıddık. "İbn Sebe Rivayetinin Tarih ve Makâlât Türü Eserlere Yansıması". *Dinî Araştırmalar*. 10/29 (2007) ss. 129-144.

- Kummî, İbn Babeveyh Ebû'l-Hasen Ali. *el-İmâme ve't-tebsıra mine'l-hayre*. Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1363.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdiye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdi Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şîa'dan mı Geçti?" *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub el-Küleynî. *Usûlü'l-Kâfi*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Malâtî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. nşr. M. Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1993.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *et-Tenbih ve'l-işrâf*. nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Kahire: Mektebetü's-Şarkî'l-İslâmiyye, 1938.
- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin. *Mürûcû'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. nşr. Muhyiddîn Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1988.
- Muhammed b. Sa'd ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kubrâ*. nşr. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed. Muhammed b. Nu'mân el-Uberî. *el-Fusûlü'l-muhtâra*. b.y: Müessesetü'l-İmâmü's-Sadık, 2000.
- Münâdî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. Ca'fer. *Kitâbü'l-Melâhim*. Kum: y.y., 1418.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1329.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâilü'l-imâme ve muktetafât mine'l-Kitâbi'l-evsat fi'l-makâlât*. nşr. Yûsuf Fan Ess. Beyrut: Dâru'n-Neşri Frantis, 1971.
- Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askerî. *el-Mehdiyyü'l-mev'ûd el-muntazar inde ulemâi Ehl-i sünnet ve'l-İmâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, 1977.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl. *er-Red alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ*. nşr. Marie Bernard. Kahire: y.y., 1980.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa b. Hasan. *Fıraku's-Şîa*. Necef: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1936.
- Nu'm'anî, İbrahim b. Muhammed. *Kitâbu'l-Gaybet*. nşr. Ali Ekber el-Gifârî. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, t.y.
- Pârsâ, Hâce Muhammed. *Faslü'l-Hitâb*. Taşkent: y.y., 1331.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'd b. Abdullah el-Kummî. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-firak*. nşr. Muhammed Cevâd Mezkûr. Tahran: Merkez İntişarât İlmî, 1982.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed Ebu'l-Leys. *Tefsîru Semerkandî (Bahru'l-ulâm)* nşr. Ali M. Muavvid-Adil. A. Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

- Simnânî, Alâüddevlê. *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*. nşr. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât Mevlâ, 1404.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Arfü'l-verdî fî ahbâri'l-Mehdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Şa'rânî, Abdulvahhâb. *el-Yevâkît ve'l-cevâhir*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1959.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Abdulemîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâ'ur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1317.
- Tabâtâbaî, Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Şîa*. çev. Kadir Akaras. İstanbul: Kevser Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân an te'vîl âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre. "*el-Câmi'u's-şahîh*". nşr. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Mebânî, Matbaatu Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1978.
- Toru, Ümit. "Mehdi Düşüncesinin Ehl-i Sünnet'in Şiilik Algısına Etkisi ve Çağdaş Yansımaları". *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sivas: 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28.



## Aklı Yerinde ve Zamanında Kullanma Perspektifinde Peygamberlerin “Fetânet” Sıfatı

The Attribute of Superintelligence (Fatānah) of the Prophets in terms of Using  
Reason Properly

**Mustafa SÖNMEZ**

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzincan/Türkiye  
Associate Professor, Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan/Türkiye  
[msönmez@erzincan.edu.tr](mailto:msönmez@erzincan.edu.tr) | <http://orcid.org/0000-0003-3651-6044> | <http://ror.org/02h1e8605>

### Makale Bilgisi Article Information

#### Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

#### Geliş Tarihi Date Recieved

07 Ekim 2022 07 October 2022

#### Kabul Tarihi Date Accepted

22 Aralık 2022 22 December 2022

#### Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Sönmez). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Sönmez).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Sönmez, Mustafa. “Aklı Yerinde ve Zamanında Kullanma Perspektifinde Peygamberin “Fetânet” Sıfatı”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 723-744. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1185821> ”

## Öz

Akıl ve vahiy insanlığa yol gösteren iki önemli rehberdir. İnsanlık ancak bu iki rehber sayesinde doğru yolu bulabilir. Fetânet ise işlevsel aklın zirve noktasıdır ki, bu durum peygamberlere verilmiş özel bir vasıftır. Bu vasıf, aynı zamanda aklı yerinde ve zamanında en iyi şekilde kullanma yetkinliğine sahip olma demektir. Bu, tek başına büyük bir değer ve ayrıcalık oluşturan bir sıfattır. Bu değer ve vasıf, peygamberlerin beşerî yönünü yansıtmakla birlikte vahye muhatap olmalarını sağlayan çok önemli bir özelliktir. Peygamberler bu özelliği ile bir taraftan vahye muhatap olup onu anlamaya ve uygulamaya çalışırken, diğer taraftan vahyin gelmediği durumlarda içtihat yaparak, gerektiğinde ortak akla başvurarak toplumdaki problemleri çözmektedirler. Bu durum onları başkalarına üstün kılan çok büyük bir güç oluşturmaktadır. Bilindiği gibi herkesin aklı melekesi farklı düzeydedir. Bu nedenle herkeste derecesine göre akıl bulursa da fetânet sıfatı bulunmayabilir. Çünkü akıl, anlama, kavrama, düşünme ve muhakeme gücü anlamına gelirken, fetânette ise bunların yanı sıra olayları çok yönlü olarak görüp derinlemesine analiz yapacak bir güç manası vardır. Peygamberlerde bulunan fetânet sıfatına örnek olmak üzere Hz. Muhammed (s.a.v) ve Hz. İbrahim'in (a.s) fetânetlerine kısaca temas etmekle yetineceğiz. Çünkü bunlarda olan vasıflar diğer peygamberlerde de bulunmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v), içinde yaşadığı şirk toplumunda tevhid mücadelesi vermiş, söz konusu toplumu dönüştürebilmek için vahyin desteğinde akıl, mantık ve muhakemeyle hareket ederek onları ıslah etmiş, bu mücadele sonunda 23 yıl gibi kısa bir zaman diliminde imanlı, ibadetli ve ahlaklı bir toplum meydana getirmeyi başarabilmiştir. Gerek Mekke gerekse Medine dönemlerinde halkın problemlerinin çözüm mercii olması ve bunda da muvaffak olup herkesin problemlerine çözüm bulması, onun ilahî desteğin yanındafetânet sıfatının bir göstergesi olarak dakabul edilmelidir. Peygamberlerin atası olarak kabul edilen Hz. İbrahim'in (a.s) hayatına baktığımızda onda fetânet sıfatı çok bariz bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki Hz. İbrahim'in, babası Azer ile tartışmalarında "putların cansız, hiç kimseye zararı ve faydası dokunmayan nesnelere olduklarını ve yaratmada hiçbir fonksiyonlarının bulunmadığını" nazara vererek onun düşünmesini istemesi; puthanedeki putları balta ile kırıp baltayı büyük putun boynuna asması ve bu vesile ile puta tapan ahalinin akıllarını çalıştırarak düşünmelerini sağlaması, onun fetânetine en güzel bir örnektir. Konusu akli yerinde ve zamanında kullanma perspektifinde fetânet sıfatı olan bu makalenin amacı, vahyin desteğinde insanlara örnek olma noktasında peygamberlerde bulunan bu sıfatın önemine vurgu yapmaktır. Bunu yaparken konunun daha iyi anlaşılabilmesi için akıl-vahiy ve akıl-fetânet ilişkisine temas eden bir yöntem takip edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Akıl, Vahiy, Fetânet, Peygamberlik.

## Abstract

Reason and revelation are two important guides for humanity. People can find the right path only thanks to these two guides. *Fatânah* is the peak of functional intelligence, which is a special attribute given to prophets. At the same time, this attribute is the ability and competence to use reason in the best way. Needless to say, this attribute comes along with great values and privileges. This prophetic attribute not only reflects the human aspect of the prophets but also points to a qualification through which they receive revelation. Through this feature, prophets, on the one hand, try to understand revelation and apply it. On the other hand, they solve the problems in their community by practicing *ijtihād* in cases where revelation has not come. This creates a great power that makes them superior to others. As it is known, everyone's mental faculties are different. Although people are given intelligence according to their degree, they are not given the attribute of *fatânah*. At this point, reason means the power of understanding, comprehension, thinking, and reasoning. *Fatanāh* is a superintelligence through which prophets can see events from multiple perspectives and analyze them in depth. We shall briefly mention the *fatānah* of the Prophets Muhammad and Abraham as examples. The Prophet Muhammad fought for *tawhīd* (God's unity) in his polytheistic society. In order to transform the society in question, he reformed them by acting with reason, logic, and reasoning with the support of revelation. At the end of this struggle, he successfully transformed his community into a religious, theistic, and moral society in 23 years. He was the authority to solve the people's problems in both Mecca and Medina. He successfully found solutions to peoples' problems. His success has been explained by the attribute of *fatānah*, along with divine support. When we look at the life of Prophet Abraham, who is considered to be the ancestor of the prophets, the attribute of *fatānah* is clearly seen in his prophecy. That is to say, in his discussions with his father Āzar, Prophet Abraham wanted him to think that "idols are inanimate objects that do not harm or benefit anyone and have no function in creation." The best example of his superintelligence is that he broke the idols in the idol household with an axe and hung the axe around the neck of the big idol. On this occasion, he made idol-worshippers use their intellect. The subject of this article is to emphasize the importance of this attribute found in the prophets, along with the

support of revelation, as an example for people. To better explain the subject, the paper also examines the intellect-revelation relationship and intellect-superintellect relationship.

**Keywords:** Kalâm, reason, elevation, superintellect/fatânah, prophecy.

## Giriş

Bilindiği üzere peygamberler bizim gibi beşer olup bizden farkları, vahiy almalarıdır. Bu nedenle diğer insanlarda olan her türlü maddi ve manevi özelliklere sahiptirler. Onlar da doğarlar, büyürler yerler, içerler, evlenirler, çoluk-çocuk sahibi olurlar, açlık ve susuzluk çekerler, hasta olurlar ve nihayet ölürlük. Onlar da diğer insanlar gibi hayat mücadelesi verirler. Bu mücadelede başarılı olmak için maddi ve manevi bütün sebeplere başvururlar ve bu uğurda tüm güçlerini kullanırlar. Bütün bunlar peygamberler için caiz olan sıfatlardır. Bu mücadelede kullandıkları en önemli bir güç de kuşkusuz akıl gücüdür.

Peygamberlik çok zor bir görev olduğu için Allah Teâlâ peygamber olarak seçtiği kimseleri gerek maddî/fizikî gerekse manevi yönden son derece güçlü ve donanımlı yaratmıştır. Onlara, manevi olarak bulunması gereken zorunlu vasıflar vermiştir. Bu vasıflar “sıdk, emanet, fetânet, ismet, tebliğ, tebyin ve temsil” gibi önemli sıfatlardır. Bu önemli vasıflarıyla peygamberler diğer insanlardan ayrılırlar ve onlara güzel örnek (üsve-i hasene) ve önder olurlar. Onlar, peygamberliğin temsil gücünü de bu sıfatlardan alırlar.

Biz bu makalede peygamberlerin fetânet sıfatını ve önemini ele alacağız. Bu konuda görebildiğimiz kadarıyla yazılmış önemli çalışmalardan iki doktora tezi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, İshak Halis’in yazdığı “*Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber’in Fetâneti*”, ikincisi ise, Furat Akdemir’in yazdığı “*Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber’in Örnekliliği Meselesi*” isimli çalışmalardır. Birinci tezin sadece özet kısmına ulaşabildiğim ve oradan yararlandığım için onunla ilgili olumlu ya da olumsuz anlamda bir değerlendirmede bulunamayacağım. İkinci tezin ise tamamına ulaştım ve inceledim. Bu tez, fetânet konusunda yapılmış derli toplu çok güzel bir çalışmadır. Ancak durum böyle olmasına rağmen burada peygamberlerin beşeri yönüne o kadar çok vurgu yapılmaktadır ki okuyan kişi onları ya sıradan bir insan zannedebilir, ya da oryantalistlerin dediği gibi, onları sanki vahyin desteğinde olmayan her şeyi kendi aklı ile yapan kişi/kişiler<sup>1</sup> olarak algılayabilir. Hâlbuki durum bunun aksinedir. Ayrıca bu konuda ders kitabı niteliğinde yazılmış kelim kitaplarında ve bazı çalışmalarda alt başlık halinde bu konuya temas edilmiştir. Ancak bunlarda da çok kısa ve özet bilgi verildiği için yetersiz görülmektedir. Biz bu çalışmamızda onlardan farklı olarak peygamberlerin sıradan bir beşer olmadıklarını, vahyin desteğinde hareket ettiklerini, bu çerçevede aklı yerinde ve zamanında nasıl kullandıklarını makale ölçeğinde örnekleriyle detaylandırarak anlatmaya çalışacağız.

Peygamberler vahiy almış beşer olup ilahî desteğe mazhar kişilerdir. Bununla birlikte onların hayatlarında zannedilenin aksine olağan üstü durumlar çok değildir. Onların hayatı da tıpkı diğer insanların olağan hayatı gibi devam etmiştir. Esasen diğer insanların onları kendilerine örnek alabilmeleri için durumun böyle olması zorunludur; aksi takdirde insanlar onları örnek alamazlardı. Hayatın olağan akışı içerisinde zaman zaman ihtiyaca göre harikulade olaylar olan

<sup>1</sup> İbrahim Toprak, *Hiz. Muhammed’in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 294-295.

mucizeler gösterecek de bunlar olağan hayatı etkileyecek kadar fazla bir yekûn teşkil etmez. İşte bu olağan hayatın akışında etkili olan en önemli iki unsur görülmektedir. Bunlardan **birincisi akıl**, **ikincisi ise vahiydir**. Bu nedenle konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu makalede, yöntem olarak, önce **akıl ve vahiy** kavramlarına ve bunlar arasındaki ilişkiye, ardından **fetânet** kavramına ve bu kavramın **akılla** olan ilişkisine temas edeceğiz.

## 1. Akıl

### 1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlükte akıl: "Bağlamak, engellemek, alkoymak, mâni olmak, korumak, sığınmak; kavrama gücü, zekâ, düşünme ve anlama melekesi; fehim, us, idrâk, bellek, hafıza vb." anlamlara gelir.<sup>2</sup>

Terim anlamı olarak aklın çok çeşitli tanımları yapılmıştır, bunlardan birkaç tanesini görelim: Kelâmcılara göre akıl: "İyiye kötüden ayırt edip iyi olanı yapma ve kötü olandan kaçınma gücü";<sup>3</sup> "insan tabiatında var olan bilgi edinme gücü";<sup>4</sup> "iç ve dış duyuların sağlıklı olması halinde zarûriyyâtı bilmeyi gerektiren bir tabiattır";<sup>5</sup> "bilme ve algılama fonksiyonu bulunan bir ruhî güç";<sup>6</sup> "ilâhî hitabı anlamaya yarayan bir alettir."<sup>7</sup> "duyuların idrak edemediği şeyleri kavrayan bir düşünce yetisidir".<sup>8</sup>

Felsefe ve mantık terimi olarak akıl: "Varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye de tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen bir güç" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>9</sup>

Mutasavvıflara göre akıl: "Allah'ın nimetlerini tanımayı ve ona şükretmeyi sağlayan, hak ile batılı birbirinden ayırt etmeye yarayan, kötü duyguların (hevânın) baskısına rağmen dinin iyi olduğuna hükmettiği tutum ve davranışlara yönelten ve sonuçta âhîret mutluluğunu kazandıran bir nur ve bir melekedir".<sup>10</sup>

<sup>2</sup> Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beirut: Daru İhyâü't-Türasi'l-Arabî, ts.), 11/458-559 vd; Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 1032-1033; D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 31; Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1993), 23.

<sup>3</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/243.

<sup>4</sup> Yavuz, "Akıl", 2/244.

<sup>5</sup> Yavuz, "Akıl", 2/244.

<sup>6</sup> Yavuz, "Akıl", 2/244; Ayrıca bk. Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 34-36; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 24.

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/246.

<sup>8</sup> Muammer Esen, "Kur'an'da Akıl - İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011), 87.

<sup>9</sup> İbrahim Emiroğlu, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1988), 69; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/238; Coşkun Baba, "Mantığın Nirengi Noktası Akıl", *Akıl Kitabı -Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl-* ed. Turgut Akyüz (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 1/55-56.

<sup>10</sup> Uludağ, "Akıl", 2/246; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 29.



Yukarıda sunulan sözlük ve terim anlamlarına göre akıl hakkında şunları söylememiz mümkündür: Akıl, insanın fitratında var olup doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden, iyiyi kötüden, hakkı batıldan, faydayı zarardan ayırma fonksiyonlarını icra eden zihinsel bir güçtür. Yine akıl, “eşyanın gerçekliğini ve ardındaki hakikati kavrayabilen, kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan ve kıyas yapabilen bir güçtür.”<sup>11</sup> Yine akıl, “insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir.”<sup>12</sup> Bu güç ve meleke ile biz, duyu organlarımızla algılayamadığımız şeyleri onunla kavrarız, varlıklar hakkında doğru bilgiyi onunla araştırıp inceleyerek ortaya koyarız; siyasi, sosyal ve ahlâkî değerleri onunla belirleriz;<sup>13</sup> dünya hayatımızı onunla tanzim ederiz; tabiatıta var olan canlı-cansız bütün varlıklarla olan ilişkilerimizi onunla düzenleriz; onlardan nasıl yararlanacağımızı aklımızı kullanarak tespit ederiz; hayatımızı kolaylaştıracak alet ve edevatları, teknik icatları bununla keşfeder, dünyevi saadetimizi bununla temin ederiz. Yine âhîret mutluluğunu da vahye dayanan akıl sayesinde elde ederiz.

Sonuç olarak Kalam âlimlerinin ekseriyetle akılı, insanda doğuştan var olan ruhî bir güç olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu ruhi güç, İslam filozoflarının öne sürdüğü gibi varlığı meçhul bir faal aklın tesiriyle değil, Allah'ın müdahalesiyle çalışmaktadır.<sup>14</sup> Onlar, Batılı pozitivist ve materyalist filozofların akılı, duyu organlarının ve beynin birer fonksiyonundan kaynaklanan maddi bir olgu olduğu görüşünü<sup>15</sup> reddetmişlerdir.

## 1.2. Aklın Çeşitleri ve Fonksiyonları

Filozoflar insanda pasif ve aktif (faâl) akıl olmak üzere iki akıldan söz ederlerken,<sup>16</sup> kelâmcılar akılı “garîzî” ve “müktesep” akıl olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar.<sup>17</sup> Garîzî akıl, tamamen Allah vergisi olup Allah'ın her insanın fitratına/tabiatına yaratıp koyduğu akıldır ki bununla insan diğer canlılardan ayrılır. Müktesep akıl ise garîzî aklın kullanımı ve çalıştırılması sonucunda elde edilen tecrübî akıldır. Bu akıl herkesin kullanım durumuna göre farklı gelişmeler gösterir. İnsanların farklı düşüncelere sahip olmalarının sebebi büyük oranda buna bağlıdır.<sup>18</sup>

Aklın fonksiyonu ise düşünmek ve tefekkür edebilmektir. Düşünen, tefekkür eden ve çalışan akıl, fonksiyonunu ve işlevini yerine getiren akıldır. Böyle bir akıl faâl olup kendisinden beklenen görevi icra edebilir. Malumdur ki insandaki organlar kullanıldıkça daha sağlıklı çalışır; kullanılmayan bir organ zamanla körelir ve işlevini yapamaz hale gelir. Bu durum akıl için de geçerlidir. Eğer bir kimse fitratında var olan aklını (garîzî akıl) kullanıp çalıştırmazsa zamanla o akıl körelir ve fonksiyonunu icra edemez hale gelir. Bu durumda böyle bir hale düşen insanın diğer canlılardan çok farkı kalmaz. Bu yüzden Allah Teâlâ Kur'ân'da sürekli olarak akılı kullanmaya

<sup>11</sup> Esen, “Kur'ân'da Akıl - İman ilişkisi”, 87.

<sup>12</sup> Emiroğlu, “Kur'ân'da Akıl ve İnsan”, 69.

<sup>13</sup> Esen, “Kur'ân'da Akıl - İman ilişkisi”, 87.

<sup>14</sup> Yavuz, “Akıl”, 2/244.

<sup>15</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1989), 27-28, 430-431; Yavuz, “Akıl”, 2/244.

<sup>16</sup> Bolay, “Akıl”, 2/239.

<sup>17</sup> Yavuz, “Akıl”, 2/244.

<sup>18</sup> Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 34-35; Yavuz, “Akıl”, 2/244-245.

teşvik etmiş<sup>19</sup> ve aklını güzelce kullanmayanları murdar kılacağını, pislik içinde bırakacağını ve böylece onları iğrenç bir duruma düşüreceğini bildirmiştir.<sup>20</sup>

Aklın, fonksiyonunu icra ederken birçok şeyle ilişki kurmak zorundadır. Aksi takdirde fonksiyonunu gereği gibi icra edemeyebilir. Örneğin, aklın bilgi ile doğrudan ilişkisi vardır. Çünkü o, bilgi olmamasına rağmen bilgiyi üreten gerçek bilgi kaynağıdır.<sup>21</sup> Kelâm ilminde nesnel/objektif bilgi elde etmenin yollarından birisi de akıldır. Diğer iki bilgi kaynağı ise sağlam beş duyu organı ve doğru haberdır. Ancak söz konusu diğer bilgi vasıtalarından gelen malzemeleri değerlendirip sonuç çıkararak güç de akıldır.<sup>22</sup> İşte aklın diğer bilgi vasıtalarını kullanarak çıkardığı ve ürettiği bu sonuç, insanın dünya ve ahiretini tanzim edecek "gerçek bilgiyi" oluşturur. İnsanı diğer canlılara ve tüm tabiata karşı güçlü ve hâkim kılan ise aklın elde ettiği bu bilgidir. İşte insanın gerçek gücünü bu "bilgi ve akıl"<sup>23</sup> meydana getirmektedir.

Aklın kalple de ilişkisi vardır. Hatta akıl ve kalp çoğu kere iç içe geçmiş eş anlam ifade etmektedir. Kur'an'da aklın, kalple özdeşleştirildiği görülmektedir.<sup>24</sup> Bununla beraber akletmede kalbin yanında göz ve kulak da bilgi kaynağı olarak zikredilir.<sup>25</sup> Kelâmcılar ve mutasavvıflar aklın, kalbin bir faaliyeti olarak görürlerken,<sup>26</sup> filozofların ise (özellikle natüralist, rasyonel, materyalist ve sansüalist filozofların), "aklı, duyu organlarının ve beynin çalışmasından doğan maddi bir sonuç"<sup>27</sup> olarak kabul ettikleri müşahede edilmektedir. Akıl kalp ile özdeşleştirilenlere göre akıl, kalbin bir sıfatıdır, kalp de aklın yürütme merkezidir. Anlama olayı da kalbin bir faaliyetidir.<sup>28</sup> İşte böyle bir kalp, düşünme, bilme, akletme ve inanmanın merkezi olup bunlar onun fiilleridir.

Kuşkusuz aklın ilişkisi sadece bunlardan ibaret değildir. Başta zekâ<sup>29</sup> ve mantık<sup>30</sup> olmak üzere aklın, birçok şeyle ilişkisi vardır. Ancak konuyu dağıtmamak için burada bu kadarla yetinmeyi uygun görüyoruz.

<sup>19</sup> Kur'an-ı Kerim Meâli, haz. Ali Özek vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/190; el-En'âm 6/98; er-Rûm30/20-28; el-Câsiye 45/3-5; bk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, "akl" *Mu'cemü'l-Müfheş li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364), 468-469.

<sup>20</sup> Yunus 10/100; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/139-140.

<sup>21</sup> A. Cüneyd Köksal, "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/1 (2011), 8.

<sup>22</sup> Turgut Akyüz, "Aklın Tarifine Dair", *Aklın Kitabı-Aklın Tanımı*-ed. Turgut Akyüz, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2020), 2/26.

<sup>23</sup> Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 41.

<sup>24</sup> Bk. el-A'râf 7/179; el-Hac 22/46; Muhammed 47/24, bu vb. ayetlerden açıkça anlaşıldığı üzere Kur'an'da kalp birçok yerde aklın yerine kullanılmaktadır. Bu nedenle "Kur'an'ın akıl yerine kullandığı kalp, aklın eylemleri olan anlamayı, düşünmeyi gerçekleştiren bir merkez olmaktadır". Esen, "Kur'an'da Akıl - İman ilişkisi", 86.

<sup>25</sup> "Şüphesiz kulak, göz ve kalp hepsi (yaptıkları fiillerden) sorumludurlar", el-İsrâ 17/36.

<sup>26</sup> Geniş bilgi için bk. Esen, "Kur'an'da Akıl - İman ilişkisi", 86; Tok, "Akletme Bağlamında Kur'an'da Kulak, Göz ve Kalp", *Aklın Kitabı*, 1/78-83.

<sup>27</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 27-28, 430-431; Yavuz, "Akıl", 2/244; Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 35.

<sup>28</sup> Bünyamin Duran, *Aklın ve Ahlâk*. (İstanbul: Nesil Yayınları, 2002), 17.

<sup>29</sup> Osman Özdemir, "Psikiyatrik Açısından Akıl ve Aklın Terbiyesi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*, 9/1 (2017), 117.

<sup>30</sup> İbrahim Emiroğlu, "Mantık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/18; Baba, "Mantığın Nirengi Noktası Akıl", 1/60.

Akıl, bu kadar önemli olmasına ve çok önemli fonksiyonlar icra etmesine rağmen İslâm'a göre tek ölçü değildir. Akıllı tek ölçü ve yegâne bilgi kaynağı gören akıma Batı'da akılcılık (rasyonalizm) denir.<sup>31</sup> İslâm böyle bir akılcılığı kabul etmez. Çünkü bu anlamdaki akıl, bir nevi ilahlaştırılmış ve her şeyin tek ölçüsü haline getirilmiştir. İslâm'ın önem verdiği akıl ve akılcılıktan maksat, Kur'ân ayetlerinde çok güçlü bir şekilde vurgulanan ve teşvik edilen "aklı kullanma ve sürekli işler ve çalışır halde bulundurma"<sup>32</sup> durumudur. Çünkü İslâm'da durağan akla yer yoktur; sürekli işleyen, çalışan ve üreten dinamik bir akıl söz konusudur. Akıl kelimesi Kur'ân'da isim kalıbında geçmediği gibi fiili mazi sıygısıyla sadece bir yerde geçer;<sup>33</sup> daha çok muzârî sıygısıyla kullanıldığını görmekteyiz. Bu çok önemli bir husustur. Çünkü muzârî sıygısı geniş zaman formu olup hem şu anda faâl olan ve hem de gelecekte de faâl olacak olan demektir. Bunun anlamı, Kur'ân'da geçmişte bir kere düşünüp duran bir akıl değil, şu anda ve gelecekte de sürekli düşünen ve faâl olan bir aklın öngörüldüğü müşahede edilmektedir.<sup>34</sup>

## 2. Vahiy

### 2.1. Vahyin Sözlük ve Terim Anlamı

Sözlük anlamı olarak vahiy: "gizli ve süratli bir şekilde bildirmek; ilham etmek, ima ve işaret etmek, fısıldamak, emretmek, telkin etmek, vesvese vermek, yazmak, içgüdü vb." <sup>35</sup> manalara gelir.

Terim anlamı olarak vahyin çok çeşitli tanımları yapılmıştır, burada bunların hepsini vermekten ziyade en kapsamlı gördüğümüz tanımı vermekle yetineceğiz. Buna göre vahiy: "Allah Teâlâ'nın genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilahi emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir".<sup>36</sup>

Yukarıda vahyin tanımında geçen "genel anlamıyla varlıklara hareket tarzlarının bildirilmesi" ile hem peygamberlere hem de peygamberlerin dışındaki insanlara ve hayvanlara gelen ilham kastedilirken, özel anlamıyla sadece peygamberlere gelen vahyin kastedildiği anlaşılmaktadır.

### 2.2. Vahyin Kaynağı ve Mahiyeti Sorunu

Vahiy, Allah ile peygamberi arasında vuku bulan özel bir iletişim biçimidir. Kur'ân, bize bu iletişim biçiminin üç şekilden bahseder. Bunlardan birincisi, doğrudan doğruya Allah'ın peygamberine vahyetmesi; ikincisi perde arkasından vahyetmesi ve üçüncüsü de melek aracılığıyla vahyetmesidir.<sup>37</sup> Her üç şekilde de vahyin kaynağının Allah Teâlâ olduğu açıktır. Peygamberler ise vahyi tebliğle memur edilmiş elçilerdir. Bizler, vahyin söz konusu üç şeklinin de nasıl

<sup>31</sup> Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 30-32.

<sup>32</sup> Abdülhakî, *Mu'cemü'l-Müfrehes*, 428-469, 525, 272-273, 252, 705-706.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/75.

<sup>34</sup> Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/139-140, 383; 1/250-251, 255.

<sup>35</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 15/379; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, 6028; İsfahanî, *Müfredât (Kur'ân Kavramları)*, 1544-1546; Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 31.

<sup>36</sup> Geniş bilgi için bk. Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 33-34; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 13-14.

<sup>37</sup> eş-Şûrâ 42/51.

gerçekleştirdiğini bilememekteyiz. Çünkü vahyin mahiyetinin ne olduğu bizce meçhul bir durum arz etmektedir. Bu nedenle metafizik bir varlığın (meleğin) fizikî bir varlıkla (peygamberle) nasıl iletişime geçtiğini bizim bilme imkânımız yoktur. Bu durum peygamberlere özel bir tecrübe alanı olduğu için ancak onlar bunu anlayabilirler.<sup>38</sup> Vahyin geldiği anlarda "Hz. Peygamberin vücudunda terleme ve titremenin görülmesi, yüzünün renginin değişmesi, gözleri kapalı olduğu halde sesli nefes alması, kendinden geçmesi, vücudunun çok ağırlaşması"<sup>39</sup> vb. şeklinde geçirdiği sıkıntılı süreç bu işin çok zor bir durum olduğunu göstermektedir. Bu zorlu süreçte ve zorlu iletişim biçimi ile Allah Teâlâ peygamberlerine insanlara duyurulması gereken bilgileri vahy etmektedir. İşte vahiyle gelen bu bilgiler insanlığa yol gösteren gerçek bilgilerdir.

İslâm âlimleri kahir ekseriyetle vahyi, "metlûv ve gayr-ı metlûv" olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Metlûv vahiy, okunan vahiy anlamında olup bununla Kur'ân vahyi kastedilmektedir. Buna "vahyi celî, yani açık vahiy" de denir. Gayr-ı metlûv olan, yani okunmayan vahiy ise Sünnet vahyidir. Buna "vahyi hafî, yani gizli vahiy"<sup>40</sup> de denmektedir. Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takririnden (yani onay ve tasvibinden) oluşmaktadır. Kur'ân'ın Hz. Peygambere vahyedildiği ve vahiy mahsulü olduğu konusunda bütün İslâm âlimleri görüş birliği halindedirler. Zaten vahiy denince akla ilk gelen Kur'ân vahyidir. Sünnet vahyine gelince bu konuda ihtilaf vardır. İslâm âlimlerinin kahir ekseriyetine göre -Kur'ân vahyi gibi olmasa da - Sünnet'in de bir kısmı vahiy mahsulüdür.<sup>41</sup> Çok az bir grup âlime göre ise Kur'ân dışında vahiy yoktur. Sünnet denilen şey vahiy mahsulü olmayıp Hz. Peygamber'in çevresinden elde ettiği bilgi birikimini, tecrübelerini ve aklını kullanarak yaptığı içtihatlarından oluşmaktadır.<sup>42</sup>

Bununla birlikte burada zikri geçen "vahyi hafî/gizli vahyin", melek aracılığıyla gelen "açık vahiy/vahyi celî" gibi olmadığı da ortadadır. Dolayısıyla Hz. Peygambere olağan hayatın akışı içerisinde -kontrollü de olsa- aklını kullanacağı ve içtihat edebileceği geniş bir alan bırakılmıştır ki, onun hayatında bu durumun bolca örneklerini görmekteyiz.<sup>43</sup>

### 2.3. Akıl-Vahiy İlişkisi

İslâm düşüncesinde tarihi süreç içerisinde akıl-vahiy ilişkisi bağlamında selef dönemine baktığımızda onların benimsedikleri prensipleri gereği vahyi öncelediklerini, bu nedenle aklî yorumlara (te'vile) pek sıcak bakmadıklarını görürüz.<sup>44</sup> Bununla birlikte bu durum onların akla önem vermedikleri anlamına gelmez. Çünkü o dönemde selef ulemasının fıkıhta re'ye başvurduklarını, içtihat yaptıklarını, aklî çıkarımlara dayanarak kıyas yaptıklarını müşahade

<sup>38</sup> Erdoğan, Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, 14-15.

<sup>39</sup> Hâbil Şentürk, "Peygamberlerin Diğer İnsanlardan Farkı: Vahiy", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986), 182-186; Erdoğan, Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, 56.

<sup>40</sup> Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 234.

<sup>41</sup> Yavuz, "Vahiy", 42/442; Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 232-233.

<sup>42</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Mehmed Said Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 29-164; Yavuz, "Vahiy", 42/442.

<sup>43</sup> Abdulcelil İsa, *Hz. Peygamberin İctihatları*, çev. M. Hilmi Mert Türkmen-Abdulvehhab Öztürk (Ankara: 1976), 63-157.

<sup>44</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Çazâlî, 1985), 53-54 vd.; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 412-413.

etmekteyiz. Ancak ilerleyen yıllarda o dönemde zaman zaman fikhî konuların dışına çıkılmaya başlanarak akâid konularında da fikir yürütülmeye başlandığı görülmektedir.<sup>45</sup>

Daha sonraki dönemlerde Mutezile'nin ortaya çıkması ve kelâm ilmini kurmasıyla akıl-vahiy ilişkisinde yeni bir evreye geçildiği görülür. Bu dönemde Mu'tezile âlimleri akla büyük önem vermişler ve nass karşısında onu çoğunlukla hâkim konumda tutmuşlardır. Akıl ve nass arasında bir tearuz gördüklerinde akli esas alıp nassı tevil etmişlerdir.<sup>46</sup> Bununla birlikte onlar nassa da değer vermişler ve ihmal etmemişlerdir.<sup>47</sup>

Mu'tezileden sonra ortaya çıkan Ehl-i Sünnet kelâmcıları (halef uleması), bazı istisnalar bir tarafa bırakılacak olursa, genel görünüş itibarıyla akıl-nakil ilişkisi hususunda denge kurmaya çalışmışlardır. Yani hem akla hem de vahye eşit derecede değer vermeyi hedefledikleri görülmektedir.<sup>48</sup> Çünkü vahiy, Allah'tan gelen boyutuyla akla yön veren bir özelliğe sahipken, akıl da vahiy anlamaya ve onun vahiy olduğunu kavramaya, onunla gelen emir ve yasakları idrak etmeye yarayan en önemli bir unsur olarak müşahade edilmektedir. Bu dönemde Ehl-i Sünnet kelâmcılarının akıl-vahiy ilişkisine yaklaşımına özellikle Gazzâlî'nin bakış açısının damgasını vurduğunu görmekteyiz. Gazzâlî'ye göre akıl göz ise vahiy ışık gibidir. Gözsüz ışık bir işe yaramadığı gibi ışiksiz göz de kör gibi olup bir işe yaramaz. O halde bunların her ikisi de gereklidir.<sup>49</sup> Gazzâlî'nin bu güzel teşbihli anlatımına göre akıl ve vahiy birbirini tamamlayan, birbirine muhtaç olan iki önemli değer ve rehberdir. Bu nedenle bunlardan birisi diğerinden daha üstün değildir. Ancak insanların akılları birbirlerinden farklı oldukları için her halükârda doğru olan şaşmaz bir rehber muhtaçtırlar. İşte bu rehber ise vahiydir. Hem insanda bulunan hevâ ve heves aklın doğru yolu bulmasına çoğunlukla engel teşkil edeceği için akıl yine vahyin yol göstericiliğine ve rehberliğine muhtaçtır. Üstelik ibadet ve şer'î konularda gerçek kaynak ancak vahiy olabilir. Dolayısıyla bu durumda aklın, vahyin kontrolünde düşünmesi ve hareket etmesi elzemdir.<sup>50</sup> Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmcıları akli tek başına hakikatleri kavramakta aciz görürler, akıl-nakil çatışması durumunda nakli esas alırlar. Akli, naklin açıklaması konusunda gerekli görürler. Zaman zaman bu görünen maddi âlemde bile yanılan aklın, gayb âlemi ile ilgili konularda yanılması kaçınılmaz olup onun bu hususta mutlaka vahye tabi olması gerektiğini vurgularlar.<sup>51</sup>

Diğer taraftan İslâm filozofları akli, gerçeği kavramada birinci derecede ölçü kabul ederek manası çok açık olan nassları dahi tevil edip başka manalar vermişlerdir. Hatta bu tutumları gereği nasslarda çok açık belirtilen cismanî haşri dahi inkâr ettikleri görülmektedir.<sup>52</sup> Buna karşılık

<sup>45</sup> Hülya Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 21, 31-32; Recep Ardoğan, *Akideden Kelâm'a Kelâm Tarihi* (İstanbul: Klm Yayınları, 2017), 259-260.

<sup>46</sup> Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 28; Ardoğan, *Akideden Kelâm'a Kelâm Tarihi*, 125-130.

<sup>47</sup> Osman Aydın, "Mutezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/1 (Bahar 2006), 39-57; Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Kitabiyât, 2004), 161-266.

<sup>48</sup> Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 38-39; Ardoğan, *Akideden Kelâm'a Kelâm Tarihi*, 128.

<sup>49</sup> Gazzâlî, *Mearicü'l-Kuds fi Medarici Marifeti'n-Nefsi* (Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Hadîdeti, 1975), 57.

<sup>50</sup> Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 162-163; Ardoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, 38-39.

<sup>51</sup> Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 28; Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 42-47.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felasife* (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986), 235-236 vd.; Gazzâlî, *el-Munkizumine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 35-36; İbn Rüşd, *Felsefe- Din İlişkileri*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 142-143 vd.

Sûfîler, akli şehadet âlemi denilen dünya hayatı için gerekli görüp onu bu alanda yetkili görürlerken gayb âleminde ona hiç bir yetki vermemektedirler. Onlar, gayb âleminde nassın yanında keşf yoluyla elde edilen bilgilere de güvenmektedirler.<sup>53</sup>

Aslında insana akli verenin de vahyi gönderenin de Allah Teâlâ olduğu açıktır. Dolayısıyla her ikisi de Allah'ın bize sunduğu iki değerli nimettir. Râğıb el Isfahanî haklı olarak bu durumu şöyle açıklamaktadır: Ona göre "Allah Teâlâ insanlara biri içerden, diğeri dışarıdan olmak üzere iki elçi göndermiştir. İçerden gönderdiği elçi akıl, dışarıdan gönderdiği elçi ise peygamber (vahiy) olup bu ikisi birbirini tamamlamaktadır".<sup>54</sup> Dolayısıyla bu ikisinin birbiriyle çelişmesi ve birbirinden ayrılması kabul edilemez.

Sözün özü şudur ki, bir iki istisna grup dışında, İslâm âlimleri kahir ekseriyetle akla gereği kadar yer vermişler, gereğinden fazlasına sınır getirmişlerdir. Onlar, aklın daha ziyade dünyevi alanda söz sahibi olabileceğini kabul etmişler, gaybî konular da ise vahye tabi olmasını gerekli görmüşlerdir.<sup>55</sup>

### 3. Fetânet

#### 3.1. Sözlük ve Terim Anlamı Olarak Fetânet

Fetânet kelimesi sözlükte "zekâ ve akıl sahibi olmak, anlayış için zihinsel yetenek sahibi olmak, anlayışlı olmak, bilmek, maharet sahibi olmak, anlamak ve kavramak, ustalık sahibi olmak" vb.<sup>56</sup> anlamlara gelmektedir.

Terim anlamı olarak fetânetin, "peygamberlerin müteyakkız kuvvet-i r'ey zekâyâ malik olmaları",<sup>57</sup> "üstün zekâ gücüne sahip olmaları",<sup>58</sup> "zeki ve hikmet sahibi olmaları",<sup>59</sup> "aklî ve fikrî yeteneklerinin yeterli ve üst düzeyde olması",<sup>60</sup> "fikir ve hayata istikamet ve dinamizm kazandıran peygamber akli" vb.<sup>61</sup> şeklinde çeşitli tanımları yapılmıştır.

Buna göre yukarıdaki tanımlarda geçen özelliklere sahip olan peygamberler akıllı, zeki, uyanık, ön görülü, ileri görüşlü ve keskin zekâyâ malik fâtin insanlardır. Çünkü peygamberlik gibi zor bir vazife ile görevlendirilen kimselerin fetânet sıfatıyla donatılmaları zorunludur. Fetânetin zıddı olan "gabâvet" (anlayışsız, geri zekâlı, ahmak, aptal, budala, mecnun vb. vasıflar),<sup>62</sup> onlar için

<sup>53</sup> Uludağ, "Akıl", 2/246-247; Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, 29.

<sup>54</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal er-Rağıb el-İsfahânî, *Kitabü'z-Zerîati ila Mekarimî's-Şerîati* (Kahire: Darusselami li't-Tıbai ve'n-Neşri ve't-Tevzii ve't-Tercümeti, 2007/1428), 157.

<sup>55</sup> Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 75.

<sup>56</sup> Levis Maluf, *el-Müncid fi'l-Lüğati* (Beirut: Daru'l-Maşrık, 1973), 1/588; Mecdüddin Muhammed b. Yakup Firuzabâdî, *Kamûsu'l-Muhît* (Beirut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1991), 4/362; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 695.

<sup>57</sup> Ömer Nasuhî, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1342), 201.

<sup>58</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Fetânet" ve "Peygamber" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 34/259.

<sup>59</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), 284.

<sup>60</sup> Furat Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 138.

<sup>61</sup> İshak Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetâneti* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), Özet kısmı.

<sup>62</sup> Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 273; Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, 447.

muhaldir. Çünkü gabî olan birisi vahye muhatap olamaz, insanlar onu ciddiye almazlar, muhatap alıp dinlemezler. Bu nedenle onların anlayış ve kavrayışları mükemmel olmak zorundadır. Ayrıca onlar feraset ve sezgi sahibi olup uzak görüşlüdürler. İnsan hayatına ve düşüncesine istikamet ve dinamizm kazandırırılar.<sup>63</sup> Çünkü peygamberlik, içinde çetin mücadeleleri barındıran zor bir görev olduğu için Allah Teâlâ peygamber olarak seçtiği kimseleri gerek fizikî yönden gerekse akıl ve zekâ yönünden son derece üstün ve kusursuz yaratmıştır. Aksi takdirde bu görevi yapamazlar. Dolayısıyla onların tebliğ görevini mükemmel bir şekilde yapabilmeleri için başta fetânet sıfatı olmak üzere maddi ve manevi bütün üstün sıfatlarla donatılmaları zorunludur.<sup>64</sup>

“Fetânet, öncelikle peygamberlerin beşerî yönünü, insanî özelliklerini, bilgi niteliklerini, aklî ve zihinsel boyutunu ifade etmesi açısından çok önemlidir”.<sup>65</sup> Kuşkusuz akıl ve fetânet olmaksızın peygamberlik olamaz; ancak akıl ve fetânet peygamber olabilmek için tek başına yeterli değildir. Çünkü peygamberlik makamı kesbi değil vehbidir; dolayısıyla vahyin desteği zorunludur.<sup>66</sup> Bilindiği gibi peygamberleri diğer insanlardan ayıran en önemli özelliği Allah Teâlâ’dan vahiy almalarıdır. Yani onlar vahiy almış beşerdirler. Bu nedenle vahye muhatap olmak için üst düzey bir akıl ve zekâ, dolayısıyla fetânet sıfatı gerekli olduğu gibi bunları açıklayarak uygulamak da yine fetânet vasfını gerektirir. Ayrıca onların, vahyin gelmediği durumlarda toplumda görülen problemlerin çözümünde akli kullanmaları, gerektiğinde ortak akla başvurmaları (meşveret ya da şûra) yine onların fetânet sıfatlarının bir gereğidir. Nitekim bu durumu başta Hz. Muhammed (s.a.v) olmak üzere<sup>67</sup> bütün peygamberlerin hayatlarında müşahede etmekteyiz.<sup>68</sup>

### 3.2. Akıl-Fetânet İlişkisi

Akıl ve fetânetin anlamları düşünüldüğünde ikisi arasında doğrudan ve ayrılmaz bir ilişkinin olduğu görülür. Aklın daha geniş ve genel bir anlamı olmasına rağmen fetânetin anlamı daha dar ve özeldir. Buna göre her fetânet sahibi akıllı olmasına rağmen bütün akıl sahipleri fetânet sıfatına sahip olmayabilirler. Bilindiği üzere insanlar adedince aklın dereceleri vardır; bu nedenle herkeste derecesine göre akıl bulunsa da fetânet sıfatı bulunmayabilir. Çünkü akıl, anlama, kavrama, düşünme ve muhakeme gücü anlamına gelirken, fetânette ise bunların yanı sıra olayları çok yönlü olarak görüp derinlemesine analiz yapacak bir güç manası vardır. Dolayısıyla fâtin olan kişi aklî muhakeme ve düşünmenin yanında çok yönlü ve derinlemesine anlama, kavrama, öngörülme olma, ileri görüşlü, feraset ve sezgi gücüne de maliktir. Hâlbuki her akıl sahibi bu güce sahip değildir. Kuşkusuz aklın dereceleri olduğu gibi fetânetin de dereceleri vardır. Ancak peygamberler, akılda olduğu gibi fetânet bakımından da en mükemmel düzeydedirler.

<sup>63</sup> Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber’in Fetâneti*, Özet kısmı.

<sup>64</sup> Kemalüddin Ahmed el-Beyâdî el-Hanefî, *İşarâtü'l-Meram min İbarâti'l-İmam*, thk. Yusuf Abdurrezzak (Mısır: Şeriketi Mektebeti ve Matbaati Mustafa Sanî el-Halebî ve Evladühu bi Mısır, 1368/1949), 329; Muhittin Bahçeci, *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler-Nübüvvet ve Risalet* (İstanbul: Türdav Basım Yayım Ltd. Şti., 1977), 153-154 vd.; Abdusselam b. İbrahim el-Lekkanî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid* (Mısır: Matbaatü's-Saadet, 1955), 180.

<sup>65</sup> Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber’in Örnekliliği Meselesi*, 79.

<sup>66</sup> Toprak, *Hz. Muhammed’in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikleri*, 232-233.

<sup>67</sup> Geniş bilgi için bk. İsa, *Hz. Peygamber’in İçtihatları*, 63-157.

<sup>68</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 1/29-354, 2/7-351; Mehmet Dikmen, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2021), 97-627.

Peygamberler, "keskin görüşlü, üstün zekâ ve hikmet sahibi, aklî ve fikrî kabiliyetlere malik, mahir ve usta, üst düzeyde bilen, anlayan, kavrayan yetenek sahibi, ileri düzeyde akıllı, zeki ve hikmetle hareket eden, fikir ve hayata istikamet veren ve dinamizm kazandıran uyanık kimselerdir"<sup>69</sup> ki bütün bu manalar "fetânet" kavramıyla ifade edilmektedir. Onlar, fetânet sıfatları gereği söz ve davranışlarında hikmet sahibidirler, abes şeylerle iştigal ettikleri görülmemiştir. Söz ve davranışlarında daima makul ve ölçülü olup aşırılıktan uzak durmuşlardır. Onlar, yaşayışları boyunca sağduyu ve akl-ı selim sahibi, ağır başlı ve vakur kimseler olarak tanınmışlardır. Bu nedenle buldukları toplumlarda son derece ağırlıkları olan saygın kimselerdir. Bu özellikleri nedeniyle düşmanlarının dahi onlara saygı duydukları müşahede edilmektedir.<sup>70</sup>

### 3.3. Peygamberlerin Fetânet Sıfatıyla İlgili Örnekler

Peygamberlerin fetânet sıfatını iki noktada ele alabiliriz. **Birincisi**, vahiy geldiği zamanlarda vahye muhatap olmaları, onu anlayıp açıklamaları ve ona göre yaşayarak örnek bir hayat çizgisi oluşturabilmeleridir. Çünkü vahye muhatap olabilmek son derece üstün bir akıl ve zekâyâ sahip olmakla mümkün olabilir. Aksi takdirde vahye muhatap olamazlardı. **İkincisi**, vahyin gelmediği durumlarda akıl ve mantıklarını kullanarak içtihat etmeleri, bu vesile ile toplumdaki mevcut problemlere çözüm bulmalarıdır. Peygamberler tarihine baktığımızda bütün peygamberlerin hayatlarında bu iki noktanın bariz bir şekilde örneklerini görmemiz mümkündür. Şimdi konuyla ilgili olarak başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer peygamberlerin hayatlarından bazı örnekler görelim.

#### 3.3.1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Fetânet Sıfatıyla İlgili Örnekler

Hz. Peygamber'in (s.a.v) fetânet sıfatını onun hayatına bakarak çok farklı noktalardan ele alabiliriz. Bu durum onun fetânetinin daha geniş boyutuyla ve çok yönlü olarak anlaşılması açısından oldukça önemli bir durum arz etmektedir. Şimdi bu konuya farklı yönlerden temas edelim.

1. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) imanlı ve ahlaklı bir toplum oluşturmada gösterdiği aklî performans: "Hz. Peygamber, mücadelesi esnasında akıl, mantık ve muhakemesiyle düşünce ve davranışlarında son derece makul ve ölçülü hareket ederek imanlı ve ahlâklı bir toplum oluşturabilmiştir".<sup>71</sup> Onun hayatına ve mücadelesine baktığımızda yukarıda zikredilen gayelere uygun bir toplum oluşturmayı hedeflediği görülür. O, yetiştiği şirk toplumunda tevhid mücadelesi vermiş, şirki ortadan kaldırmak için çok büyük bir çaba harcamıştır. Çünkü ahlaksızlığın kaynağında büyük oranda şirk ve küfür yatmaktadır. Bu mücadeleyi yaparken fetânet sıfatı gereği çok akılcı davranmış, sünnetullah denilen kâinattaki cereyan eden kanunlara riayet etmiştir. Çünkü böyle bir mücadelede bu kanunlara uymayanlar başarısız olmaya mahkûmdurlar. Mesela insan fitratı ve psikolojisi yeni olan bir şeyi birden kabul etmekte zorlanacağı için Hz. Peygamber, burada vahyin ışığında Allah'ın âlemde ve Kur'ân'da koyduğu tadrîcîlik kanunlarına uymuş<sup>72</sup> ve

<sup>69</sup> Nusahî, *Muvazzahîlm-i Kelâm*, 201; Yavuz, "Fetânet" ve "Peygamber", 34/259; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 284; Akdemir, *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği*, 38; Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetâneti*, Özet kısmı.

<sup>70</sup> Bahçeci, *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*, 156-158; el-Lekkanî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*, 180.

<sup>71</sup> Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetâneti*, Özet kısmı.

<sup>72</sup> en-Nahl 16/67; el-Bakara 2/219; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/90-91.



yavaş yavaş getirdiği prensipleri toplumda uygulamaya koyabilmiştir. Onun bu başarısında fetânet sıfatı gereği akla, mantığa, toplum sosyolojisine ve psikolojisine uymasının payı olduğu görülmektedir. Böyle yapmakla kısa zamanda son derece cahil ve bedevi bir toplumdaki sahabe denilen ve Kur'ân'ın övgüsüne mazhar olmuş<sup>73</sup> muvahhid bir toplum çıkarabilmiştir ki bu durum onun manevi mucizelerinden sayılmıştır.<sup>74</sup>

**2.** Emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker (tebliğ) görevindeki akılcı metodu: Kur'ân'ın en çok üzerinde durduğu önemli bir prensip iyiliği yaymak ve kötülöklere engel olmaktır. Hz. Peygamberin bütün hayat mücadelesinin özü de budur. Ancak bunu yaparken etkili bir mücadele için bu konuda da Kur'ân'ın "Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et"<sup>75</sup> emrine uyduğunu, bu hususta akıl ve mantık ilkelerini işlettiğini görmekteyiz. İnsanlara hitap ederken onların seviyelerini gözetmesi,<sup>76</sup> güler yüzlü ve tatlı dilli olması,<sup>77</sup> tebliğ vazifesini yapmada muvaffak olmasının temel sırrını oluşturmaktadır.

**3.** Eğitici ve dönüştürücü yöndeki akılcı vasfı: Hz. Peygamber, içinde yaşadığı bedevi ve cahil kavmin içerisinde Kur'ân ayetlerini okuyup yayarken aynı zamanda bir kültür seferberliği başlatmıştır.<sup>78</sup> Daha sonraları onun getirdiği öğretiler ışığında yeni müesseseler kurulmuş,<sup>79</sup> bu durum ileride birçok ilim dalının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle cahil ve bedevi bir kavmi kısa zamanda ıslah edip dönüştürerek ilim ve irfan sahibi kitlelerin meydana gelmesine ve buradan parlak bir medeniyetin doğmasına<sup>80</sup> sebep olması yine onun fetânetinin bir tezahürü olarak görülmelidir.

**4.** "Önder ve lider olmada akılcı özelliği":<sup>81</sup> Hz. Muhammed (s.a.v), peygamber olması ve vahiy alması hasebiyle bulunduğu toplumun manevi lideri ve önderi iken aynı zamanda devlet başkanı, yerine göre komutan olarak da maddi önder ve lider konumundaydı. O, ümmî olmasına ve önceden herhangi bir liderlik, komutanlık ve önderlik tecrübesi bulunmamasına rağmen bu hususlarda da başarılı olmuştur. Maddi ve manevi liderlik yapmak ve o toplumu yönetmek akıl, mantık, muhakeme ve hikmet ölçüleriyle mümkün olur. Aksi takdirde önder ve lider olunamaz. Başka liderler zoraki ve baskı yoluyla kendine itaati sağlarken, onun iman ve sevgiye dayalı bir itaat sistemi kurduğunu görmekteyiz. Çünkü o, kalpleri fethederek gönüllerde taht kurmuştur. Bu nedenle Hz. Peygamber, manevi liderlik yönünden tüm kalplerde sevilirken ve herkes ona sevgi ve saygı ile bağlı kalırken, aynı zamanda ona karşı -koru ve baskıya dayalı değil, iman ve sevgiye

<sup>73</sup> et-Tevbe 9/100; el-Fetih 48/18, 29.

<sup>74</sup> Gölcük-Toprak, Kelâm, 376-378; Halil İbrahim Bulut, "Mu'cize" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/349.

<sup>75</sup> en-Nahl 16/125.

<sup>76</sup> Abdullah Özbek, *Bir Eğitici Olarak Hz. Muhammed (s.a.v)* (Konya: Selam Yayınevi, 1988), 151-156.

<sup>77</sup> M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 232-233; Mehmet Fatih Öztürk, *Mücadele Suresinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 43-49.

<sup>78</sup> Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetâneti*, Özet kısmı.

<sup>79</sup> İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 43-276.

<sup>80</sup> Sarıçam-Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 43-276.

<sup>81</sup> Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetâneti*, Özet kısmı.

dayalı olarak -maddi yönden de mükemmel bir itaat söz konusuydu.<sup>82</sup> İşte bütün bunları dengeli ve ölçülü bir şekilde yürütebilmek yine üstün bir fetâneti gerektirir.

5. "Problemleri çözmede akıllı kullanmadaki üstün başarısı".<sup>83</sup> Malumdur ki, toplum hayatında çok sayıda problemler bulunur. Çünkü dünya hayatı imtihan yeri olduğu için insanlar çeşitli dertler ve sıkıntılarla karşılaşır. Bu yüzden de her insan kendisine göre özel problemler ve sıkıntılar yaşamaktadır. Bazen insan bu sıkıntı ve problemlerin üstesinden tek başına gelirken bazen de üstesinden gelemeyebilir ve başkasına ihtiyaç duyar. Bu durum Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı Mekke ve Medine toplumlarında da yaşanmaktaydı. Üstelik bu şehirlerde ve bu şehirlerin bulunduğu Hicaz bölgesinde farklı din ve kültürlere mensup çok sayıda kabileler bulunmaktaydı. Bu farklılıklardan kaynaklanan ihtilaflar ve hatta zaman zaman çatışmalar meydana gelmekteydi. Hz. Peygamberin buralarda meydana gelen problemleri çözmede önemli rol oynadığını ve bunlara akılcı çözümler bulduğunu İslâm tarihinden öğrenmekteyiz. Mesela nübüvvet öncesinde Mekke'de Kâbe'nin tamir edilmesi nedeniyle yerinden indirilen Hacerü'l-esved taşının tekrar yerine konulması hususunda kabileler arası münakaşayı kavgaya dönüştürmeden akılcı bir yöntemle çözmesi<sup>84</sup>, söz ve davranışlarında ölçülü, hikmetli ve makul olması, dürüstlüğü ve güvenilirliği sayesinde herkesin problemlerini çözmede müracaat edilen kişi konumuna gelmiş olması yine onun fetâneti sayesindeki üstün başarısının bir göstergesidir.

6. Barış ve savaş zamanlarındaki faaliyetlerinde gösterdiği akılcı tutumu: Hz. Peygamber'in (s.a.v), daha önceleri askeri bir eğitim almadığı halde birçok savaşa komutanlık ettiği bilinmektedir. Üstelik bu savaşların çoğunda galip gelmiştir. O zaman bu durum hangi sebeplerle ve nasıl izah edilebilir?

Bilindiği üzere Hz. Peygamber vahiy geldiği zaman tereddüt etmeden ona uyar ve vahyin gereğini yerine getirirdi; bu açıdan bakıldığında ilahi desteğe sahipti. Bir peygamber olarak Hz. Muhammed, zaman zaman harikulade olaylara (mucizelere) da mazhar olurdu. Şüphesiz onun başarılarında ve zafer kazanmasında bu durum hatırdan çıkarılmamalıdır. Ancak hayatın olağan akışı içinde çoğu zaman vahiy gelmez ve mucizevî olaylar da vuku bulmazdı. Bu durumda bir beşer olarak yapması gereken şey aklını kullanmak ve ortak akla (meşveret ve şûrâyâ) başvurmaktır ki o da bunu yapardı<sup>85</sup>; başarılarının sırrını buralarda aramak gerekir.

Hız. Peygamber'in (s.a.v) hayatına baktığımızda savaşta ve barışta, iç ve dış politikada takip ettiği siyasette son derece akılcı bir tutum izlediği görülmektedir. O, sebepler dünyasında yaşadığını bilip ona göre davranmakta, başarının maddi ve manevi tüm sebeplerine başvurarak onları eksiksiz yerine getirdiği görülmektedir. Bunun örnekleri onun hayatında çok olduğu için birkaç örnekle yetinelim. Mesela Bedir savaşında orduyu konakladıkları yere ashaptan (Ensardan) Hubab b. Münzir itiraz ederek karşı çıkar; eğer bu konuşlanma vahye dayalı değilse değiştirilmesini ister.

<sup>82</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyyeti* (Beirut: Darü'l-Kitabi'l-İzzî, 1990), 3/262; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980), 1/278-279; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevarih-i Hulefa* (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1972), 1/170.

<sup>83</sup> Halis, *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetâneti*, Özet kısmı.

<sup>84</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/75; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 1/61.

<sup>85</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyyeti*, 3/165-166; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/245, 267; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 1/151.

Hız. Peygamber de bunun vahye dayalı bir fiil olmadığını, daha iyi bir teklif gelirse onu değerlendireceğini söyler ve adı geçen sahabenin görüşüne uyarak orduyu onun dediği yerde konuşlandırır.<sup>86</sup> Yine zafer kazanmak için o günkü şartlarda askerliğin tüm kurallarını yerine getirdiği, savaşta ordusuyla birlikte zırh giydiği, sipere yattığı, hendek savaşında görüldüğü üzere Selmân-ı Fârisî'nin görüşlerine uyarak Medine'nin etrafına hendek kazdirdığı ve şehri savunmak için ne gerekiyorsa her türlü maddi ve manevi, siyasi, askeri ve ekonomik tedbirleri aldığı görülmektedir.<sup>87</sup> Bütün bu olayların üstesinden gelmesinde fetânet sıfatının tezahürü çok rahat bir şekilde görülmektedir. Yine Hudeybiye barışının ileride getireceği faydaları fetâneti sayesinde önceden görmüş ve ilk bakışta Müslümanların aleyhine gibi görünen antlaşma şartlarını yapılan tüm itirazlara rağmen kabul etmeye karar vermiştir.<sup>88</sup> Bu antlaşma sayesinde İslâm hızlı bir şekilde Arabistan'a yayılmış, iki yıl içerisinde Mekke'nin fethi gerçekleşmiştir. Yine Mekke'nin fethini kan dökmeden gerçekleştirmek için aldığı önlemler ve fetih sonrası uyguladığı af siyaseti<sup>89</sup> sayesinde onları kazanması da onun fetânetinin tezahürünün en güzel örneklerindedir.

7. Hız. Peygamber'in (s.a.v) sosyal hayatta, aile hayatında, ticari hayatta, hukukun uygulanmasında ve adaletin tesisinde halkın her türlü ihtiyaçlarını karşılaması, yeni gelen hükümleri tedricî olarak hayata uygulaması,<sup>90</sup> insanlarla çok yönlü ilişkilerde bulunması, bu vesile ile gerek Mekke gerekse Medine dönemlerinde insanların problemlerinin çözüm mercii olması ve bunda da muvaffak olup herkesin sıkıntılarına çare bulması,<sup>91</sup> yine onun fetânet sıfatının bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

### 3.3.2. Diğer Peygamberlerin Fetânet Sıfatlarıyla İlgili Örnekler

Peygamberler vahiy gelmediği durumlarda hemen hepsi fetânet sıfatları gereği akla müracaat ederek kendi içtihatlarıyla hareket etmişlerdir. Burada bütün peygamberleri zikretmek mümkün olmadığı için bir kısmını örnek vermekle yetineceğiz. Çünkü bunların hepsi aynı kanuna tabidir<sup>92</sup>. Birisi için geçerli olan bir vasıf tümü için de geçerlidir.

İnsanlığın ikinci babası sayılan Hız. Nuh (a.s), uzun yıllar kavmini tevhid inancına çağırarak şirkle mücadele etmiştir. Bununla birlikte kavminin azgınlıkta dirmesi ve kendisine zulmü artırmaları üzerine onların helakini istemiştir.<sup>93</sup> Bunun üzerine Allah Teâlâ ona bir gemi yapmasını emretmiştir.<sup>94</sup> O günkü şartlarda bir gemi yapmak şüphesiz kolay bir iş değildir. Geminin yapımı

<sup>86</sup> İsa, Hız. *Peygamber'in İctihatları*, 131.

<sup>87</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyyeti*, 3/165-166; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/245, 267; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, 1/151.

<sup>88</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyyeti*, 3/263-264; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/278-280; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, 1/171-174.

<sup>89</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyyeti*, 4/45-46; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/288-290; Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiya*, 1/195-199.

<sup>90</sup> Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hız. Muhammed (s.a.v)*, 105-108, 222-233.

<sup>91</sup> İzzet Er, "Muhacirlerin Medine'ye İntibakının Psiko-Sosyo-Ekonomik Problemleri ve Çözümleri", *Diyanet Dergisi* 25/2 (Nisan-Mayıs-Haziran, 1989), 63-79; Ahmet Önkâl, "Asr-ı Saâdet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", *Diyanet Dergisi*, 19/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül, 1983), 51.

<sup>92</sup> en-Nisâ 4/64; el-En'âm 6/42; İbrâhîm 14/4; el-Enbiyâ 21/25.

<sup>93</sup> Nûh 71/26-27.

<sup>94</sup> Hûd 11, 37; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü'l-Ümami ve'l-Mülûk -Tarihü't-Taberî-* (b.y.: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyeye, ts.), 1/63-64 vd.; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 1/92-100; Dikmen, *Peygamberler Tarihi*, 148-151.

her ne kadar vahyin kontrolünde ve desteğinde olsa bile onu anlamak ve vücuda getirecek sanat ve maharete sahip olmak, sonra inananlarla birlikte gemiye binerek tufan felaketinden kurtulmak Allah'ın yardım ve desteğinin yanında büyük bir fetânetin eseri olduğu kabul edilmelidir.

Peygamberlerin atası olarak kabul edilen Hz. İbrahim'e (a.s) gelince onda fetânet sıfatı çok bariz bir şekilde görülmektedir. Şöyle ki, daha çocukluk yıllarında doğduğu mağaradan dışarı çıkıp gökyüzüne baktığında bu kadar muhteşem bir âlemin tesadüfen olamayacağını fetânetiyle görmüş ve yaratıcısını düşünerek aramaya koyulmuştur. Önce gördüğü büyük bir parlak yıldızın kendisinin rabbi olacağını düşünmüş, sonra o batınca, batan şey rab olamaz "ben batanı sevmem"<sup>95</sup> diye akıl yürütmüştür. Aynı durumu ay ve güneş doğduklarında da düşünmüş, onlarında batması sonucu ilah ve rab olmayacakları kanaatine vararak gerçek yaratıcı ve Rab olan Allah'ı bulmuştur.<sup>96</sup> Yine Hz. İbrahim (a.s) babası Azer ile tartışmalarında "putların cansız, hiç kimseye zararı ve faydası dokunmayan nesnelere olduklarını ve yaratmada hiçbir fonksiyonlarının bulunmadığını"<sup>97</sup> nazara vererek onun düşünmesini istemesi; puthanedeki putları balta ile kırıp baltayı büyük putun boynuna asması ve bu vesile ile puta tapan ahalinin akıllarını çalıştırarak düşünmelerini sağlaması,<sup>98</sup> onun fetânetine en güzel bir örnektir. Nemrutla olan tartışmasında "benim Rabbim canlıları öldürür ve diriltir" diyerek Nemrut'a aciz kaldığı bir fiille cevap vermesi, tartışmanın devamında "benim Rabbim güneşi doğudan getirmektedir, sen de onu batıdan getir"<sup>99</sup> diyerek ona meydan okuması ve bu şekilde aklî ve mantikî deliller kullanması, böylece fikren Nemrut ve avanesini mağlup ederek düşünmeye sevkmesi,<sup>100</sup> onun fetânetine en güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Diğer bir örnek de Hz. Yusuf'tur (a.s). O, Mısır'da köle olarak satılmasına rağmen üstün fetâneti sayesinde kısa zamanda kendisini öne çıkarmış, kölelikten Mısır maliye bakanlığı makamına çıkmıştır. Bu esnada uğradığı iftira ile hapse düşmesine rağmen, oradan çıkmak için kral kendisini affettiği halde, duygularına kapılıp acele etmemiş, temkinli davranıp soğukkanlılığını korumuş, aklını ve mantığını kullanarak bizzat Züleyha'nın kamuoyu önünde suçunu itiraf etmesini temin ettikten sonra hapisten çıkmayı kabul etmiştir. Böylece kamuoyu nezdinde kendi masumiyeti açığa çıkmış, ardından da maliye bakanlığına atanmayı kabul etmiştir. Eğer kralın onu affetmesi karşısında duygularına kapılıp acele ederek yeniden yargılanmadan ve hemen hapisaneden çıksaydı kamuoyu önünde aklanmamış olarak yaşayacak ve bir zamanlar efendisinin hanımına göz koymuş birisi olarak insanların nazarında suçlu olarak kalacaktı. Hâlbuki o, feraseti ve sağduyusu sayesinde böyle duygusal davranmadı, yeniden yargılanarak mahkemeden aklandı ve böylece zaten temiz olan kendisi, halkın nazarında da temiz bir kişi olduğunu tescillemiş oldu.<sup>101</sup> Yine maliye bakanı iken aldığı tedbirler sayesinde ülkedeki kıtlık ve kuraklık nedeniyle oluşan ekonomik krizi kolayca aştığı gibi Filistin gibi çevre ülkelere de yardımda bulunmuştur. Yine yıllar sonra Mısır'a buğday almak için gelen kardeşleri onu tanımadıkları halde Hz. Yusuf'un onları

<sup>95</sup> el-En'âm 6/76.

<sup>96</sup> el-En'âm 6/77-79.

<sup>97</sup> Meryem 19/42.

<sup>98</sup> el-Enbiyâ 21/57-67.

<sup>99</sup> el-Bakara 2/258.

<sup>100</sup> Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 1/73-74 vd.; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 1/154-156; Dikmen, *Peygamberler Tarihi*, 205-206.

<sup>101</sup> Yûsuf 12/8-101; Dikmen, *Peygamberler Tarihi*, 350.

tanınması, önce öz kardeşi Bünyamin'i, daha sonra da tüm ailesini Mısır'a getirtip yanında alkoyamak için kullandığı akılcı yöntem ve tedbirler<sup>102</sup> onun fetânetine en güzel örnekleri oluşturmaktadır.

Hız Davut'un (a.s) demiri eritip zırh ve diğer savaş aletleri yapması, sanayide kullanması;<sup>103</sup> Hz. Süleyman'ın (a.s) sahip olduğu çok geniş bir devlet sınırları içerisinde mükemmel hâkimiyet kurarak adaletle yönetmesi, bakırı eritip işleyerek pek çok eşyanın yapımında kullanması<sup>104</sup> her iki peygamberde üstün bir fetânet sıfatının varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Bunların dışında burada ismi zikredilemeyen diğer peygamberlerin her birisinin hayatlarına bakıldığında farklı şekillerde de olsa hepsinde üstün bir fetânet sıfatının tezahürlerini açıkça görmek mümkündür.<sup>105</sup>

## Sonuç

Fetânet, akli yerinde ve zamanında en iyi şekilde kullanma vasfına ve yetkinliğine sahip olmak demektir. Bu tek başına büyük bir değer ve ayrıcalık oluşturan bir sıfattır. Bu değer ve vasıf, peygamberlerin beşerî yönünü yansıtmakla birlikte vahye muhatap olmalarını sağlayan çok önemli bir özelliktir. Peygamberler bu özelliği ile bir taraftan vahye muhatap olup onu anlamaya ve uygulamaya çalışırken, diğer taraftan vahyin gelmediği durumlarda içtihat yaparak toplumdaki problemleri çözmektedirler. Bu durum onları başkalarına üstün kılan çok büyük bir güç oluşturmaktadır.

Fetânetin yanı sıra peygamberlerde diğer başka zorunlu vasıfların bulunması onların bizim için her yönüyle birer üstün örnek şahsiyetler olduğunu göstermektedir. Bu sıfatlar peygamberlerin temsil vasfını oluşturur. Bu nedenle söz konusu sıfatların, onları örnek alan müminlerde şöyle tezahür etmesi gerekir. Mesela, onların "sıdk, emânet, ismet, fetânet, tebliğ vb. sıfatları" bir müminin hayatına "iman, ibadet ve güzel ahlâk" olarak yansımalıdır. Diğer taraftan bu vasıflar bir müminde "güzel ahlâkı yayan ve kötülüklerden uzak durup bunlarla güzel bir şekilde akli ve mantıkî yöntemlerle mücadele eden kimse" şeklinde görülmelidir. Çünkü "sıdk ve emanet" imanlı, ibadetli ve güzel ahlâklı olmayı sembolize ederken, "ismet" sıfatı ahlâksızlık manasına gelecek tüm günahlardan ve kötülüklerden uzak durmayı temsil eder. "Tebliğ" sıfatı ise sıdk ve emanetin temsil ettiği iman, ibadet ve güzel ahlâkı yaymayı gerektirirken (ki buna marufu/iyilikleri emretmek denir), aynı zamanda ismet sıfatının temsil ettiği tüm günah ve kötülüklerden uzak durmayı ve bunlarla mücadele etmeyi de gerekli kılar (ki buna da münkeri/kötülükleri nehy/yasaklama denir). "Fetânet" sıfatı ise bütün bunlar yapılırken duygusal değil, akıllı ve mantıklı davranmayı, sağduyulu ve akl-ı selim sahibi olmayı; mütevazı, sabırlı, ağır başlı ve vakur davranmayı; gıybet, gurur, kibir, kin ve düşmanlık gibi kötü duygulardan uzak durmayı, karşı tarafı anlamayı ve hoş görülü davranmayı, herkese değer

<sup>102</sup> Yûsuf 12/63-101; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 1/114-115 vd.; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 1/286-293.

<sup>103</sup> es-Sebe' 34/10-11; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 1/163-164 vd.; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 2/187-188; Dikmen, *Peygamberler Tarihi*, 456-457.

<sup>104</sup> es-Sebe' 34/12-13; Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 1/163-164 vd.; Dikmen, *Peygamberler Tarihi*, 485-487; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 2/206-218.

<sup>105</sup> Geniş bilgi için bk. Taberî, *Tarihü't-Taberî*, 1/43-303; Köksal, *Peygamberler Tarihi*, eserin tamamı; Dikmen, *Peygamberler Tarihi*, eserin tamamı.

vermeyi, aklın ve bilimin verilerinden yararlanmayı, kâinatta cereyan eden sünnetullah kanunlarına göre hareket etmeyi ve hatta yerine göre ortak aklı (meşveret ve şûrâyı) kullanmayı zorunlu kılar. Esasen İslâm'ın yetiştirmeyi hedeflediği insan tipi de budur. İşte başta fetânet sıfatı olmak üzere peygamberlerin diğer sıfatlarından ve hayatlarından çıkarmamız gereken dersler bunlar olmalıdır. Aksi takdirde onları örnek almamış ve onların hayatlarından gerekli dersleri çıkarmamış oluruz.

## Kaynakça

- Abdulkâfî, Muhammed Fuad. *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısıryye, 1364.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevarih-i Hulefa*. 1. cilt. İstanbul. Bedir Yayınevi, 1972.
- Akdemir, Furat. *Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Akyüz, Turgut. "Akılın Tarifine Dair", *Akil Kitabı-Akıl Tarihi* 2. ed. Turgut Akyüz, İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Alper, Hülya. *İmam Matürîdi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. basım, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelâm'a Kelâm Tarihi*. İstanbul: Klm Yayınları, 4. basım, 2017.
- Âsım Efendi, Mütercim. *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît- (Kâmûsi'l-Muhît Tercümesi)*. haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Aydın, Osman. "Mutezile Geleneğinin Kur'ân-ı Kerîm Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*. 1/1 (Bahar 2006), 39-57.
- Baba, Coşkun. "Mantığın Nirengi Noktası Akıl", *Akil Kitabı I-Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl*. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Bahçeci, Muhittin. *Âyet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler-Nübüvvet ve Risâlet*. İstanbul: Türdav Basım Yayım Ltd. Şti., 1977.
- Bayraktar, M. Faruk. *İslâm Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Beyâdî, Kemalüddin Ahmed el-Hanefî. *İşarâtü'l-Meram min İbarâti'l-İmam*, thk. Yusuf Abdurrezzak. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Sanî el-Halebî ve Evladühu bi Mısır, 1368/1949.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'cize" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/349. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Devellioğlu, Ferid. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 11. Basım, 1993.
- Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 15. basım, 2001.
- Duran, Bünyamin. *Akil ve Ahlak*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2002.

- Dikmen, Mehmet. *Peygamberler Tarihi*. Nesil Yayınları, İstanbul, 2021.
- Er, İzzet. "Muhacirlerin Medine'ye İntibakının Psiko-Sosyo-Ekonomik Problemleri ve Çözümleri", *Diyanet Dergisi*. 25/2 (Nisan-Mayıs-Haziran, 1989), 63-80.
- Erdoğan, Mehmet. *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Esen, Muammer. "Kur'ân'da Akıl - İman İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 52/2 (2011). 85-96. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000001079](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001079)
- Firuzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakup. *Kamûsu'l-Muhît*. 4 cilt. Beyrut: 1991.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *İlcamü'l-Avam an İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Ğazâlî, 1985.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mearicü'l-Kuds fî Medarici Marifeti'n-Nefsi*. Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Hadîdeti, 1975.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammedb. Muhammed. *Tehafütü'l-Felasife*. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkizu Mine'd-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Basımevi, 1960.
- Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Halis, İshak. *Peygamberlik İçin Gerekli Sıfatlar Açısından Hz. Peygamber'in Fetâneti*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. 4. Basım. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1989.
- Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Kitabiyat, 2004.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. *Hz. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*. Ankara: Otto Yayınları, 6. basım, 2017.
- Emiroğlu, İbrahim. "Kur'ân'da Akıl ve İnsan", İzmir: *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11(1998).69-99.
- İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyyeti*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-İzzî, 1990.
- İbn Manzur, Cemalüddin Muhammed b. Mükrim. *Lisanu'l-Arab*. 18 cilt. Beyrut: Daru İhyâü't-Türasi'l-Arabî, ts.
- İbn Rüşd. *Felsefe- Din İlişkileri*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İsa, Abdulcelil. *Hz. Peygamberin İçtihatları*. çev. M. Hilmi Mert Türkmen-Abdulvehhab Öztürk. Ankara: y.y., 1976.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Köksal, A. Cüneyd. "Hanefî Fıkıh Düşüncesinde Akıl Kavramı ve Dört Mertebeli Akıl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2011/1). 5-44.



- Köksal, Mustafa Asım. *Peygamberler Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. haz. Ali Özek vd. Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, 1993.
- Lekkanî, Abdusselam b. İbrahim. *Şerhu Cevhereti't-Tevhid*. Mısır: Matbaatü's-Saadet, 1955.
- Maluf, Levis. *el-Müncid fi'l-Lüğat*. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1985.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.
- Nasuhî, Ömer. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1342.
- Önkâl, Ahmet. "Asr-ı Saadet'te Mescidin Önemi ve Yaptığı Görevler", *Diyanet Dergisi*. 19/3 (Temmuz-Ağustos-Eylül 1983). 49-55.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (s.a.v)*. Konya: Selam Yayınevi, 1988.
- Özdemir, Osman. "Psikiyatrik Açından Akıl ve Aklın Terbiyesi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry*. 9/1 (2017). 115-121. <https://doi.org/10.18863/pgy.281131>
- Öztürk, Mehmet Fatih. *Mücadele Suresinin Din Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ragîbel-İsfahânî. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Ragîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Kitabü'z-Zerâti ila Mekarimi's-Şerâti*, Kahire: Darusselami li't-Tıbbi ve'n-Neşri ve't-Tevzii ve't-Tercümeti, 2007/1428.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Şentürk, Habil. "Peygamberlerin Diğer İnsanlardan Farkı: Vahiy", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3(1986). 181-187.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Tarihü'l-Ümeme ve'l-Mülûk -Tarihü't-Taberî*. 1 cilt. b.y.: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye, ts.
- Tok, Fatih. "Akletme Bağlamında Kur'ân'da Kulak, Göz ve Kalp", *Akıl Kitabı I-Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl*. ed. Turgut Akyüz. İstanbul: Ravza Yayınları, 2020.
- Toprak, İbrahim. *H. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 232-233.
- Uludağ, Süleyman. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fetânet" ve "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.



## Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü

“Ünal, Yaşar. Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü.  
Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2021, 463 s.”

**Rüstem DEMİR**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çankırı/ Türkiye  
Master's Student, Çankırı Karatekin University, Institute of Social Sciences, Çankırı/Türkiye  
[rstmdmr@gmail.com](mailto:rstmdmr@gmail.com) | [orcid.org/0000-0003-3360-5199](https://orcid.org/0000-0003-3360-5199) | [ror.org/011y7xt38](https://ror.org/011y7xt38)

<b>Makale Bilgisi</b>	<b>Article Information</b>
<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Kitap Kritiği	Book Review
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
15 Ekim 2022	15 October 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
15 Aralık 2022	15 December 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 December 2022	31 December 2022

### **İntihal**

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

### **Plagiarism**

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### **Etik Beyan**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Rüstem Demir).

### **Ethical Statement**

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rüstem Demir).

**CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.**

**Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.**

## Öz

Bu çalışmada Yaşar Ünal'ın *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü* isimli eseri konu edilmektedir. Eser, nüzul ortamında Arap toplumunun teolojik-ahlaki zihin yapısını inceleyip, ilahi vahyin bu yapıyı nasıl dönüştürdüğünü irdelemiştir. Arap Cahiliye zihniyeti incelenirken İslam öncesi Cahiliye dönemi ele alınmıştır. Değer ve değişim kavramlarının ne tür anlamlar taşıdığı tespit edildikten sonra Cahiliye değerlerinin neler olduğu, bu değerlerin problemlili olup olmadığı bir bir sıralanmıştır. Eserin son bölümünde, Kuran'ın Cahiliye değerlerini epistemolojik, teolojik ve ahlaki düzeyde nasıl dönüştürdüğü incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Teoloji, Cahiliye, Değer, Dönüşüm.

## Abstract

In this study, Yaşar Ünal's work named Transformation of Jahiliyyah Value Judgments is discussed. The work examines the theological-moral mentality of the Arab society in the environment of its revelation and how divine revelation transformed this structure. While examining Arab Jahiliyyah mentality, the pre-Islamic Jahiliyyah period is discussed. After determining what kind of meanings the concepts of value and change have, what the values of Jahiliyyah are and whether these values are problematic are listed one by one. In the last part of the work, how the Qur'an transforms the values of Jahiliyyah on an epistemological, theological, and moral level is examined.

**Keywords:** Science of Kalam, Theology, Jahiliyyah, Value, Transformation.

Eser Cahiliye değer yargılarını ortaya koymanın yanında, indiği dönemin şartlarını da hesaba katarak aynı zamanda bir sosyal dönüşüm projesi olan İslam'ın, Hz. Peygamber vasıtasıyla gerçekleştirdiği dönüşümü ele almaktadır. Eserin kaleme alınma nedeni Cahiliye değerlerinin ortaya konması ve İslam dininin Cahiliye değerlerini nasıl dönüştürdüğü olmuştur. Sosyal dönüşümler, bir toplumun mevcut durumunu ya düzeltirler ya da değiştirirler. Bir sosyal dönüşüm olan İslam Cahiliye ile dönüşüm ve değişim arasında nasıl bir bağ kurmuştur? Burada sosyal dönüşümün iyi anlaşılması için Cahiliye'nin de iyi anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda yazar, Cahiliye Dönemi'ni enine boyuna incelemiş ve araştırmıştır. Sosyal dönüşüm olan İslam dini hakkında ortaya konulan görüşler incelendiğinde İslam'ın kendinden önceki vahye dayalı dinlerin ya bir devamı ve tamamlayıcısı ya da indiği toplumdaki çeşitli anlayışların yeni bir sentezi gibi değerlendirildiği görülmektedir. Eser, birinci ihtimal üzerinde yoğunlaşmış bunu akıl ve vahiy ile ayrıca tarihsel ve sosyolojik verilerle temellendirmeyi hedeflemiştir. İslam'ın sebep olduğu sosyal dönüşümün teolojik ve ahlaki boyutu çalışmada ele alınan temel konulardır.

Eserin giriş bölümünde, değer kavramı enine boyuna irdenlemiş, din, değer ve eylem arasındaki ilişkiye yer verilmiştir. Bu bağlamda yazar değişim kavramını incelemiş toplumsal değişimin ve koşullarının nasıl olması gerektiğini bizlere aktarmıştır. Bunun yanında İslam öncesi Arap toplumunda Cahiliye kavramının anlam çerçevesini incelemiş ve irdelemiştir. Yazara göre, her insanın bir dünya görüşü vardır. Dünya görüşünün oluşmasında değerlerin önemi büyüktür. Din değer ilişkisi ise kişinin dünya görüşünün oluşmasında çok etkilidir. Din, insanın öncesine, yaşamın bizzat kendisine ve yaşamdan sonrasına dair anlam arayışlarına cevap vermeye çalışır. İnsanın eylemine sahip olduğu değerler yön verir. Değişen dünyada insanın değer yargıları da

değere yükledikleri anlama göre değişebilir. Buradan hareketle ancak Cahiliye değerlerinin bilgisine sahip olan bireyler onların oluşum ve değişim süreçlerini anlayabilir. Cahiliye dönemi denilince, her ne kadar İslam'dan önceki dönem kastedilse de, Kur'an'ın getirdiği İslam'ı anlamak için yakın olan çağı ele almak gerekir. Cahiliye döneminin en önemli özelliği ahlaki açıdan her türlü problemleri davranışların sergilendiği bir zemin olmasıdır. Cahiliye kavramı cehalet anlamını taşır. Cehalet, sadece ilmi yoksunluğu değil her türlü ahlaki yoksunluğu, vahye uygun davranmamayı, kaba ve katı olmayı içeren bir kavramdır.

Eserin birinci bölümünde nüzul ortamında Arapların bilimsel, teolojik, ahlaki ve sosyo-politik temelleri ele alınmıştır. İlk olarak Arap Cahiliye zihniyetinin bilimsel temellerini inceleyen yazar, konuya gelenek ve gelenekçilik ile başlamaktadır. Yazara göre gelenek, geçmişin gelecek üzerindeki tahakkümüdür. Her toplumu var eden, ona yön veren geleneksel tabuları ve efsaneleri vardır. Bu bağlamda Cahiliye döneminin baskın figürü, asabiyetin sebep olduğu kavmiyetçilik zemininde 'atalar kültürü' şeklinde ortaya çıkmıştır. Gelenekçiliğin baskın olduğu toplumlarda doğan insanlar, geçmişin şekillendirdiği düzenle tamamen uyumluluk içerisinde yaşarlar. Geleneği inanç haline getirip akli zeminden yoksun bir biçimde savunan Cahiliye Araplarının da, İslam dininin kendi gelenekleriyle olan bağını zayıflatıp ortadan kaldıracığı ve toplumun huzurunu bozacağı şeklinde endişeleri vardı. (s. 90) Akli değerlendirmeler yerine taklitçilik geçerliydi. Cahiliye Araplarında geleneğin etkili olmasının en önemli sebeplerinden birisi kavmiyetçilik düşüncesidir. Çölde en önemli değerlerden birisi kabilecilik anlayışıdır. Kabilecilik anlayışı birçok problemin temelini oluşturmaktaydı. Her kabilenin kendine ait şairleri vardı. Bu şairler kendi kabilelerini abartılı bir şekilde över, kendinden olmayan kabileleri ise şiddetle yererlerdi. Zira Cahiliye toplumuna sözlü kültür hâkimdi. Sözlü kültürün özelliği hafızaya önem vermesi ve böylece şairlerin önemsenmesiydi. Yazı ve yazılı olanın ise pek önemi yoktu.

Yazar, birinci bölümün ikinci maddesinde Arap Cahiliye zihniyetinin teolojik temellerini incelemiştir. Bu bölüme Hanif kavramı ve Haniflik dininin tanımıyla başlamıştır. Yazarın tespitine göre, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce ve peygamberliği döneminde Mekke'de Arapların bir bölümü Hz. İbrahim'le başlayan Haniflik dinine mensuplardı. Bu dine inanan kişiler Allah'a ortak koşmaz, haramdan sakınırlardı. Bunun dışında müşriklerin de kâinatın yaratıcısı, insanları yaşatan, öldüren, koruyup gözetken ve tüm kâinatı idare eden üst Tanrı inançları vardı. (s. 114) Fakat müşrikler inançlarını, tek bir ilaha indirgemek istememişlerdir. Hz. Muhammed ile müşrikler arasındaki mücadele, Allah'a inanma noktasında değil Allah'a nasıl inanılacağı noktasında yaşanmıştır. Henoteist bir inanca sahip olan Arap müşrikleri, putlara çok farklı görev yüklemekteydiler. Onları Allah'ın yeryüzündeki bir eli gibi görmekteydiler. Müşrikler, putlara öylesine tapmaktaydılar ki bu onlar için yegâne seçenekti. Ve bu seçeneği onlara Allah'ın seçtiğini düşünmekteydiler. Kendilerinin her türlü davranışlarını ve inançlarını Allah'ın yaptıracağına inanıyorlardı. Tamamen fatalist/kaderciler bir anlayışa sahiptiler. Cahiliye dönemi Arap zihniyetinde maddeye de çok fazla değer verilmiştir. Hatta verilen bu değer o kadar ileri gitmiştir ki maddeyi yani eşyayı kutsallaştırmışlar ve putlaştırmışlardır. Zengin ve soylu olanın toplumda bir değeri varken aksi özellikteki insanlara yüklenen bir değer yoktur.

Yazar, birinci bölümün üçüncü maddesinde Arap Cahiliye zihniyetinin ahlaki temellerini incelemiştir. Yazara göre, Cahiliye Araplarının pek çok olumsuz özelliklerinin yanında olumlu

yönleri de vardır. Güzel ahlakla ilgili her kültürde övülmeyi hak eden davranışlar Cahiliye Araplarında da görülmüştür. Örneğin cömertlik, misafirperverlik, sabır, affetme, tevazu gibi konularda güzel ahlaki davranışlar sergilemekteydiler. Fakat sergiledikleri bu olumlu davranışlar çoğu kez kabile üstünlüğünü göstermek ya da övünmek, şan şöhrat kazanmak amacına yönelikti. Bunun yanında Cahiliye Arapları otoriteye her zaman karşı çıkmıştır. Sebebi ise çöl hayatıdır. Bireysel bağımsızlığın fazla olduğu, toplumsal bağımsızlığın bilinmediği bu toplumda toplumsal bağımsızlığın sınırları kabilecilik anlayışına göre şekillenmiştir. Cahiliye Arapları kız çocuklarını diri diri toprağa gömmeye geleneğine de sahiptiler. Fakat bu durum tüm kabileler için geçerli bir durum olmamıştır. Yine benzer şekilde Cahiliye Araplarında yetimlerin yeri ve değeri olmamıştır. Özellikle yetim kız çocuklarına mirastan pay vermemişler, evlilik konusunda onlara hak tanımamışlardır.

Yazar, birinci bölümün dördüncü maddesinde Arap Cahiliye zihniyetinin sosyo-politik temellerini ele almıştır. Konuya kölelik anlayışı ile başlayan yazara göre, toplumun kölelik anlayışı üç katmandan oluşmaktaydı. Bunlar; hürler, mevaliler ve kölelerdi. Hürler; aynı atadan gelen kabilenin üyeleri, mevaliler; kabileye başka kabilelerden katılanlar ve köleler ise parayla alıp satılan ve savaşlardan elle geçirilen insanlardı. Kölelik anlayışı çok ağır şartlar içermekteydi. Onlar efendilerinin eşyası gibi muamele görmekteydiler. Aile kurumu, toplumda ataerkil bir yapıya sahipti. Ailede kadınların önemi çok azdı. Evlenme ve boşanma gibi konularda kadınlara tercih hakkı verilmezdi. Kadın, siyaset yapmaz, özel toplantılara katılmazdı. Yazarın tespitlerine göre Cahiliye dönemi adetlerinin tüm kabilelerde aynı tarzda uygulanmadığı söylenebilir. Kadına bir insan gibi değil bir cinsellik öznesi gibi bakılmıştır. Toplumun sosyo-politik temellerinden birisi de Daru'n- Nedve ve Kureyş'in merkeziliği olmuştur. Hz. Muhammed'in dördüncü kuşaktan dedesi olan Kusay, Mekke şehrindeki dağılık Kureyş kabilelerini bir araya getirmiştir. (s. 220)

Eserin ikinci bölümünde ilahi vahyin, Arap zihin yapısını nasıl değiştirdiğine, bireye ve topluma kattığı güzel değerlere değinilmiştir. Ünal'a göre Hz. Peygamber'in Cahiliye Arap toplumunun problemleri dünyasını, İslam vahyinin değerleri ile yeniden inşası, her açıdan takdire şayandır. Genelde İslam dini özelde ise ilahi vahiy, Arapların önem verdiği pek çok değere protesto niteliği taşımaktadır. İkinci bölümün ilk maddesinde yazar konuya epistemolojik temelli dönüşüm ile başlamıştır. Kur'ân, akla ve düşünceye çok önem verip, bunları ön plana çıkarmaktadır. Allah, insana akıyla düşünebilme imkânını vermiştir. Duyu organları sayesinde aklını kullanan insan, bu sayede etrafında olup bitene anlam verir. Aklını kullanmamanın insanı cehalete sürüklediği bir gerçektir. Kur'ân, pek çok ayette aklın kullanılmasını ister. (Yusuf, 12/2; Yusuf, 12/9; Enbiya, 21/67.) Pasif aklın akıl olmadığı çoğu kez ifade edilmiştir. Kur'ân, akla bu kadar vurgu yapmasına rağmen, Müslüman geleneği aklın yerine taklit geleneğini koymuş, inancı aklın önüne geçirmiş böylelikle ilimde ilerleyememiştir. İlahi vahiy karşısında Mekkeli müşrikler, atalarının dinine sığınarak onu inkâr etmişlerdir. Kur'ân, Mekkeli müşriklerin atalarına bağlılıklarını eleştirirken, onların geçmişlerini tümüyle reddetmelerini değil, yanı sıra ısrar etmemelerini istemiş ve bu yanlış yaklaşımı düzeltmeyi hedeflemiştir. Ataların miraslarına sahip çıkılmalı, onların ilminden yararlanılmalıdır. Ancak onlardan gelenin hakikatin kendisi olduğu yanlına düşünmemelidir. Netice itibarıyla Müslümanların körü körüne taklitten uzak durması gerekmektedir.

Kur'ân'ın, Cahiliye değerleri ile ilgili eleştirdiği bir başka konu ise zannî bilgidir. Kişisel tahminlere dayalı, hiçbir dayanağı olmayan bu bilgiyi Kur'ân-ı Kerim eleştirmiştir. İnsanların akıl yürütüp gerçeğe ulaşmalarını istemiştir. Dolayısıyla insanların akıl ve nakil uyumu ile hareket etmeleri, hakikate ulaşabilmelerinin temel yoludur. Benzer bağlamda Kur'ân'ın eleştirdiği bir başka problem ise heva ve heveslere uymaktır. İnsanı doğru yoldan saptıran nefsi eğilimler ilahi vahyin hakikatleri ile çelişir. Nitekim Kur'ân, kişisel arzularına uyanları tam bir sapkınlık içerisinde olmakla eleştirmektedir. Bir Müslüman aklıyla imanını temellendirmek zorundadır. Akılla temellendirilen iman kalple tasdik edilmelidir. Kalbin, akıl ve imanı kapsayacak şekilde geniş bir alanı vardır. Kişi, kalbi sayesinde Allah'ın ayetlerini anlayıp dersler çıkarabilir. Bu bağlamda kalp aklın yerine de kullanılmaktadır. Kalp kavramının içine akılla birlikte nazar kavramı da girmekte ve bilginin yerinin kalp olduğu belirtilmektedir. Buradan hareketle iman ile akıl arasında sıkı bir bağ vardır. Akıl insanı bilgiye ve ilme, ilim ise imana götürür. İlim imandan önce gelir çünkü ilim nesnedir iman özneldir. Özne alanda yorum ve yalan olabilir. İmanın öne alınmasının söz konusu dönemlerde ilmi alanlarda gerileme olması tesadüf olmasa gerektir. O halde ilim imandan, iman da eylemden önce gelmelidir.

Eserin ikinci bölümünün ikinci maddesinde teolojik temelli dönüşüm işlenmiştir. Yazara göre, Kur'ân'ın Cahiliye değer yargularını dönüştürürken teolojik temelde vurguladığı konuların başında tevhid inancı gelmektedir. Bunun sebebi, insanların inanmama noktasında değil, doğru olana inanmama konusunda problemlidir. İnsanoğlu, fitratında tevhid inancını kavrayacak şekilde yaratılmıştır. Tevhid ilkesi ile bağlantılı olarak Kur'ân'ın, inkâr, şirk, nifak ve fık kavramlarını kullandığını görmekteyiz. Tevhid ilkesinden sapan her toplum kâfir veya münafık olarak anlatılırken, bu toplumun aynı zamanda zalim ve fâsık olduğundan da bahsedilmektedir. Yazar konuya dini sorumluluğun bireyselliği ile devam etmektedir. Ona göre birey ve bireysellik, dinde çok önemli bir konuma sahiptir. Zira Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslam dini, bireye ve bireyselliğe çok önem vermektedir. İslam dini bireyden başlayıp topluma doğru giden bir inşa süreci gerçekleştirmek istemektedir. İnsana atalarından devredilen bir günahı söz konusu olmadığı gibi, o hayata günahkâr olarak da gelmez. Kimse kimsenin günahını üstlenmez. Her insan kendi yaptığından sorumludur. Özgür olmak insanı sorumlu kılan ana unsurdur.

Eserde son olarak ahlaki temelli dönüşüm işlenmiştir. Yazar konuya takva kavramını analiz ederek başlamıştır. Takva, derin sorumluluk bilincine sahip olmak anlamına gelir. Bu bağlamda bireysel üstünlük ancak takva ile gerçekleşir. Fertlerin birbirine üstünlüğü olmadığı gibi, toplumların da birbirine üstünlüğü olamaz. Bu ikisi arasında bir üstünlük aranacaksa o da Kuran'ın önerdiği takva modeli ile mümkün olmaktadır. İlahi vahiy, Hz. Peygamber'in gayreti ile kabilecilik anlayışını değiştirmiş, onun yerine din kardeşliğine dayalı örnek bir toplum inşa etmiştir. Bu toplumun temelleri Mekke'de atılmış, Medine'de devletleşme süreci ile yerleştirilmiştir. Liyakate ve adalete önem veren İslam dini ile birlikte medeniyet olma sürecinde önemli adımlar atılmıştır. Bu medeniyet başta kadınlara, yetimlere ve kölelere olmak üzere hayatın hemen hemen her alanında Cahiliye toplumun var olan değerlerini kimi zaman değiştirmiş kimi zaman düzeltmiş kimi zaman ise olduğu gibi bırakmıştır. Böylece hukuk tanımayan kabilecilik zihniyetinden, hukukun üstünlüğünün esas olduğu bir yapıya geçilmiştir.

Sonuç olarak; bireyler dünya görüşlerini sahip oldukları değer yargılarına göre şekillendirirler. Cahiliye dönemi, birçok açıdan problemlili değer yargılarının geçerli olduğu bir özelliğe sahipti. Cahiliye Arapları özellikle asabiyet/kabilecik zihniyetinin etkisiyle toplumda bireylerin önemini ortadan kaldırarak, adalet ve liyakatten yoksun bir toplum oluşturmuşlardır. Böyle problemlili bir toplum devrim niteliğindeki dönüşümü Hz. Peygamber sayesinde gerçekleştirmiştir. Temel ilkelerini Kur'ân'dan alan bu dönüşüm, bireyi önceleyen bir yaklaşımla toplumu en güzel şekilde inşa etmiştir. Adalete, liyakate ve şuraya önem veren İslam dini böylelikle kabileciliğe, adaletsizliğe ve tiranlığa karşı çıkmıştır. Doç. Dr. Yaşar Ünal tarafından hazırlanan kitap, Cahiliye değer yargılarının İslam diniyle birlikte nasıl bir dönüşüm sağladığını bizlere aktarmaktadır. Böylelikle eser, bu alanda Türkiye'de önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Eserde başta kelam olmak üzere temel İslami disiplinlerin yanı sıra tarih, sosyoloji ve felsefe gibi alanlardan sıklıkla yararlanılmıştır. Cahiliye dönemine hâkim olduğu görülen yazarın, Kur'ân terminolojisine de oldukça hâkim olduğu görünmektedir. Bu açıdan kitap başta İlahiyat Fakülteleri ve İslami İlimler Fakülteleri'nde öğrenim gören öğrenciler olmak üzere, alana ilgi duyan herkese hitap etmektedir. Nitekim eser oldukça anlaşılır bir üslupla kaleme alınmıştır. Çalışmada ele alınan problem, tarihte kalmış bir konu olarak görülmemelidir. Bu yönüyle eser, çağımızın karşı karşıya kaldığı birçok problemin anlaşılmasında önemli bir role sahiptir. Dahası, öncesiyle ve sonrasıyla Kur'ân İslam'ının bütüncül bir şekilde anlaşılmasını sağlamaktadır ki, belki de eserin en önemli katkısı bu noktadadır. Yazar konuyu işlerken, dipnotlara çok fazla yer vermiş, böylelikle okuyucunun zihninde soru bırakmamaya gayret etmiştir. Bu yüzden dipnotların dikkatlice okunması ciddi faydalar sağlayacaktır. 16x24 ebatlarında basılan kitap, toplam 463 sayfadan oluşmaktadır. Eser zengin ve çeşitli bir kaynakçaya sahiptir. Eserin son 34 sayfası kaynakça bölümünü oluşturmuştur.

## Kaynakça

Ünal, Yaşar. *Cahiliye Değer Yargılarının Teolojik ve Ahlaki Düzeyde Dönüşümü*. Ankara: İlahiyat Yayınevi, 2021.





## Duayenlerimiz: Prof. Dr. Metin YURDAGÜR ile Söyleşi

“Yurdagür, Metin. “Duayenlerimiz: Prof. Dr. Metin YURDAGÜR ile Söyleşi”  
(Yusuf KOÇAK). Kader 20/2 (Aralık 2022), 751-794.”

### Yusuf KOÇAK

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Assistant Professor Dr., Kastamonu University, Faculty of Theology, Kastamonu/Türkiye  
[ykocak@kastamonu.edu.tr](mailto:ykocak@kastamonu.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-6553-4677](https://orcid.org/0000-0001-6553-4677) | [ror.org/015scty35](https://ror.org/015scty35)

Makale Bilgisi	Article Information
<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Söyleşi	Interview
<b>Söyleşi Tarihi</b>	<b>Interview Date</b>
15 Aralık 2022	15 December 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 Aralık 2022	31 December 2022

## Öz

2003 yılında yayın hayatına başlayan KADER Dergisi'nin 2022 Haziran sayısından itibaren kelâm alanında duayen hocalarımızla yaptığımız röportajlara da yer veriyoruz. Bu kapsamda ikincisini gerçekleştirdiğimiz bu seride Kelam alanının emektar hocalarından Prof. Dr. Metin YÜRDAGÜR'e misafir olduk. Aslen Kırım kökenli bir ailenin çocuğu olan hocamız İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İmam Hatip Okulundan sonra İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde öğrenim görmüş ve 1973 yılında mezun olmuştur. Sonra sırasıyla MEB, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yükseköğretimde çeşitli görevler bulunmuştur. Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin Örnek Fasikülü'nden başlayıp ek ciltlerine kadar devam eden süreçte, İSAM'da aktif şekilde görev almıştır. Halen Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı vazifesini yürütmekte olan Metin hocamıza bu yoğun gündemine rağmen bize vakit ayırdığı için çok teşekkür ederiz.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Türkiye'de dinî düşünce, Kelâm Anabilim Dalı, Öncü kelâmcılar, Metin Yurdağür.

## Abstract

Since the 2022 July issue of KADER Journal, which began publishing in 2003, we have included interviews with doyen scholars in the field of kalâm. Within this scope, for the second interview of our interview series, we will be accompanied by Prof. Dr. Metin Yurdağür. Originally from a family of Crimean origin, he was born in Istanbul. Upon having graduated from Imam Hatip School, he began to study in Istanbul High Islam Institute and graduated in 1973. Then, he worked in, in the given order, The Ministry of National Education, The Presidency of Religious Affairs and various universities. He participated, under ISAM, in publication of TDV Encyclopedia of Islam from the very beginning till supplementary fascicules. We would like to thank him, who is currently holding the position of dean in Theology Faculty of Kastamonu University, for kindly accepting our interview request.

**Anahtar Kelimeler:** Kalâm, Religious thought in Turkey, Department of Kalam, Pioneer theologians, Metin Yurdağür.

**KADER: Değerli Hocam! Sizin Kırım kökenli bir ailenin evlâdı olarak İstanbul'da dünyaya geldiğinizi ve orada yetişip büyüdüğünüzü biliyoruz. Bu anlamda sizin, kendinizin gözüyle, “Metin Yurdağür kimdir?” Nasıl bir ailede yetişmiştir? Çocukluğu ve gençliği nerelerde geçmiştir?**

**Metin YURDAGÜR:** Efendim bendeniz İstanbul doğumluyum. “İstanbul doğumlu” deyince tabii hemen “ailenizin menşei nerelidir?” sorusu ile karşılaşsınız. Doğrusu bu konu daha çok benim talebelik yıllarımda henüz İmam Hatip Okulu'nda iken gündeme gelirdi. Biliyorsunuz, ilk derslerde hocalar öğrencilerine nereli olduğunu sorarlar. Öyle bir tanışma gerçekleşir. İstanbul İmam Hatip Okulu'nda öğrenci iken bana “nerelisin?” sorusu sorulduğunda, sınıfın hâkim yapısı dolayısıyla “İstanbuluyum” cevabını vermekten utanıyordum. Enteresandır. Çünkü okulda bir Anadolu hâkimiyeti vardı. Sınıfın çoğunluğu taşradan gelmiş arkadaşlardan oluşuyordu. İstanbul aileleri, İmam Hatip Okulu'na çocuklarını emânet etmekten âdetâ kaygı duyuyorlar veya bu okula iltifat etmiyorlardı. Ben de, bazı akrabalarım Balıkesir'de bulunduğu için kendimi hocalara “Balıkesirli” olarak tanıyordum. Böylelikle, sınıfın Anadolu hâkimiyetine ben de dahil olmuş oluyordum. Ancak bir müddet sonra bunun doğru olmadığını, menşeimin, ailemin kökenimin ne olduğunu açıklayarak ifade etmek zorunda kaldım. Bugün de sizinle bu hususu konuşurken ailemin, dedelerimin, annemin ve babamın da çocuk yaşta Kırım'dan göç ederek İstanbul'a gelmiş olduklarını söylemeliyim. Her iki aile de İstanbul'un Fatih semtine yerleşmiştir. Anne tarafım Şehremini'ye, baba tarafımda daha çok Fatih Camii ve çevresinde bulunmuşlardır. Ben ise, babamın ve annemin bana anlattıklarına göre, evlendiklerinde oturdukları o günkü şartlarda dar gelirli ailelerin yararlandığı çok odalı konaklar vardı. İşte ben, böyle bir konakta, İstanbul'un Fatih semtinin Et Meydanı muhitinde İskender Paşa'ya yakın bir yerde bulunan bir ikametgahta dünyaya gelmişim. Babamın çalıştığı bakkaliye dükkânının sahibinin mülkiyetinde olan böyle bir Konak'ta dünyaya gelmişim. Bu Konak'ta tabii bir çok kiracı aile var. Her odayı bir aile paylaşıyor. Ancak bekârlar yok, sadece aileler var. Mutfakları, affedersiniz tuvaletleri gibi ortak mekânlar var. Bu odalar, İstanbul'un o günkü şartlarında dar gelirli ailelerin kira sistemiyle barındıkları basit ve sade yerler. Annem ve babam da evlendikten sonra, rahmetli annem işte öyle imkânsızlıklar içindeki küçük bir odaya gelin gitmişti. Bu yüzden: “Ben, bir Konak'ta dünyaya geldim!” diye cümleye başlıyorum, ama bu Konak'ta ifadesinin hemen yanında (!) ünlem işareti vardır. Konak, bize ait bir şey değil! Konak, o kadar mükemmel bir yer değil. Ama çok sıcak bir ortam, komşuluk ilişkileri bugün ile hiç mukayese kabul etmeyecek kadar sıkı, sağlıklı ve sıcak. Orada yaşayan her aile birbirini tanıyor, birbirinin yardımına koşuyor. O günkü şartlarda “doğum”, bugünkü modern hastanelerin imkânlarıyla gerçekleşmiyor. Hâmile hanımlar, mahalle ebelerinin kontrolü altındalar. Beni, işte o Konak'ta bir ebe hanımın yardımı ve desteğiyle dünyaya getirmiş. Böylelikle ben, İstanbul'un Fatih semtinin İskender Paşa Mahallesi'nde Et Meydanı semtinde böyle bir ortamda dünyaya gelmişim.

Yukarıda ifade ettiğim gibi, baba tarafım da anne tarafım da Kırım'dan göç etmişler. İstanbul'a daha önce gelen yakınlarının delâletiyle anne tarafım Şehremini'ne; baba tarafım ise Fatih'e yerleşmiştir. Ben, her iki ailenin büyüklerini de görme şansına eriştim. Dedelerim ile sohbet etme, onlara hizmet etme imkânı da buldum. Çok ileri yaşlara kadar, yani 20'li 25'li yaşlara kadar her iki dedemi, anneannemi ve babaannemi görme şansını elde ettim. Onların bize olan sevgilerine muhatap oldum. Babam, yukarıda da ifade ettiğim gibi İstanbul'un Fatih Camii'nin çıkışındaki

Malta Çarşısı'nda bir Bakkaliye dükkânında tezgâhtardı. Bu çarşı balıkçıların, sebzecilerin, manavların, fırınların ve kasapların bulunduğu çok geniş bir alışveriş alanıdır. Malta Çarşısı, camiden çıkan cemâatin ihtiyaçlarını kolaylıkla gördüğü bir ortamdır. Burası o günkü İstanbul şartlarında çok meşhur bir çarşıdır Malta Çarşısı. Bugün hâla devam ediyor o gelenek. Ancak o eski esnaf kültürü, bugün herhalde ilişkiler açısından aynı şekilde değildir. Malta Çarşısı'nda, o semtin en büyük Bakkaliyesi, yani bakkal dükkânı olan, bugünkü tabirle her türlü kuru gıda ve şarküteri malzemelerinin satıldığı bu büyük bakkaliyede, bugünkü tabirlerle söylüyorum peynir, zeytin ve diğer kahvaltılık malzemelerin, yani şarküteri işlerinin yürütüldüğü birimde tezgâhtardı. Babam ilkokul mezunu bile olmayan bir zât idi. Ancak müthiş bir matematik kafası vardı ve eli de hassas terazi gibiydi. Meselâ bir müşteri gelip kendisinden 250 gram peynir istese, peynir kalıbını tam 250 gram olarak keserdi. Öyle bir yeteneği, istidâdı vardı. Matematik kafasını da şuradan biliyorum. Meselâ küsûratlı bir tartım ile 255 gram peynirin fiyatını hemen zihinden hesaplardı. Fakat elinde herhangi bir diploması falan yoktu. Sevilen ve tanınan bir tezgâhtardı. Güler yüzlü bir insandı. Allah gani gani rahmet eylesin. Fatih Cami'nin cemâatinin içinde idi. Babam ve onun babası, yani dedem de Fatih Camii'ne devam eden insanlardı.

Fatih Camii ve onun avlusu bir çocuk parkı gibidir. Fatih Camii'nin avlusunda, Akdeniz Medreselerinin bulunduğu bir köşede o günkü şartlarda Askerlik Şubesi vardı. Şimdi aynı yerde Fatih Müftülüğü bulunuyor. Avlunun Karadeniz Medreseleri köşesinde ise, çok iyi hatırlıyorum, bisiklet kiralanıyordu. Bugünkü çocukların her birinin kendisine ait birer bisikleti var. Çocuklar, biraz büyüdükleri zaman bisiklet arzusu duyar. Siz de şahitsinizdir buna. Bugünkü şartlarda herkes kendi bütçesini göre çocuğuna bisiklet alabiliyor veya almaya gayret ediyor. O günlerde ise, Fatih Camii'nin avlusunda kiralama usûlü ile bisiklete binilirdi. Babam, pazar günleri tatil günü olduğundan çalışmadığı bu günde beni Fatih Camii'nin avlusuna götürürdü. Ben de orada bisiklet hasretimi böyle 10 15 dakikalık sürelerle kiralama sûretiyle giderirdim. Çocukluk döneminde bu Caminin avlusundaki bisiklet turlarım hiç hatırımdan çıkmaz. Ben, biraz üzerine titrenen bir çocuktum. O yüzden rahmetli annem de babam da, bu bisiklet turu işini bizzat kendilerinin nezaretiyle gerçekleştirirlerdi. Bisikletten düşme tehlikesi falan vardı. Bu yüzden ben, genellikle üç tekerlekli bisiklete binerdim. Hâlen de, şunu itiraf edeyim iki tekerlekli bisikletleri doğru düzgün kullanamam. Bunu, anne ve babamın bana yönelik bu titiz ve korumacı uygulamalarının sonucunda zihinde oluşmuş olan bir korku (fobi) olarak değerlendirebilirsiniz. Bu yüzden Fatih Camii'nin avlusu benim zihnimde çok önemli bir yer işgal eder. Benim çocukluk hatıralarım içinde bu avlu, içinde koşuşturduğum, zaman zaman top oynadığım, zaman zaman da bisiklete bindirildiğim müstesnâ bir alandır.

Şimdi çocukluğumun ve İmam Hatip Okulu'na başlangıç döneminin, ilkokulu bitiriş sonrası günlerini gündeme getirecek olursak, Fatih Camii benim için önemli bir mekteptir. Bu Cami ve çevresi, benim çocukluk ve ilk gençlik hâtıralarımda önemli yer tutar. Dediğim gibi Malta Çarşısında bulunan esnafın birbiriyle olan güzel münasebetlerinin gereği olarak, o dönemde, genellikle aileler çocuklarını yaz tatillerinde veya sömestr tatillerinde bir esnafın yanına veya bir sanatkârın yanına çırak olarak verirlerdi. Bu çırak verme işleminin, bugün gündemden kalktığını görüyorum. Ancak, insanın hayatında, yetişmesinde, sosyalleşmesinde bu faaliyetin, bu geleneğin çok önemli bir yer tuttuğuna inanıyorum. Nitekim babam beni kendisinin çalıştığı dükkânın

yanında “Fatih Kardeşler Kasabı” diye mârûf, Çarşı içinde en nezîh kasap dükkânı olan ve iki kardeş tarafından yürütülen bir iş yerine çırak olarak verdi. Dolayısıyla çocukluk yıllarımda, ilkokulu bitirdikten sonraki yıllarda ve İmam Hatip Okulu'nun ilk sınıflarında ben işte o kasap dükkânın yanında bıçak kullanmayı, kemik sıyırmayı öğrendim. Bu “kemik sıyırma” tabiri kasaplıkta çok önemlidir. İstanbul'da etler genellikle kemiksiz satılır. Kasaplar, kemikte kalan etin zâyi olmaması için, çıraklarına ince cerrâhî müdahalelerle temizletirlerdi. Sonra o eti sıyrılmış kemikler kemik toplayıcıları tarafından alınır ve değerlendirilirdi. Zira, kemik çok önemli bir yan üründür. Ama kasabın da derdi, kemikte et kalmamasına özen gösterilmesidir. Bunun için kasap çırağının ilk işi kemik sıyırmadır. Çırağın diğer işi, sabahları erkenden o dükkânı temizlemek ardından da sabah kahvaltısını hazırlamaktır. Ustalara her zaman saygı göstermek ve evlere servis yapmakta diğer önemli görevdir. O günkü şartlarda siparişler bildirilir. Fatih'in seçkin evlerine ben, elimde bir sepet epeyce et dağıtımında bulundum. Yani siparişleri evlere götürür ve oradan aldığım bahşişlerle de okul harçlığımı çıkarırdım. Ayrıca doğal olarak ustalarımın bana verdiği haftalıklar da vardı. Sabah işleri biraz düzene koyduktan sonra, ustalarımın birlikte yaptığımız kahvaltılar da, benim için unutulmazdır. Çok enteresandır. Mükellef bir kahvaltı sofrası hazırlanır, dükkânın arka tarafında. Müşteriler orayı görmez. Biz orada ustalarla beraber kahvaltı ederdik. Ustalarım çok mütedeyyin ve çevrelerine çok saygılı insanlardı. Meselâ: “Efendim Allah'a emânet olun!”, “Güle güle efendim!”, “Allah, bereket versin”, “Hayra karşı gidiniz”, “yine bekleriz efendim”, “Arz ve hürmet ederiz efendim” gibi ifadeleri ben, daha çocukluk çağında, o eskinin İstanbul diyaloglarını kendi sözcüklerim arasına, daha ilk gençlik yıllarımdan itibaren ezberleyip dahil etmişimdir. Bulduğumuz ortamda sürekli tekrarlanan bu ifadelerin, insanlar arasındaki münasebetler de çok olumlu neticeler doğurduğu kanaatindeyim. İlerleyen dönemlerde, ustalarım doğal olarak gerçekleştirdikleri, bu beşerî münasebetlerle insanlarla olumlu diyalogun nasıl kurulacağını güzel örneklerini, bizzat yaşayarak ve uygulayarak aslında hiç de böyle bir gayeleri olmadığı halde, bana öğretmişlerdi.

O yıllarda bu kasap dükkânında tatil dönemlerini değerlendirirken, benim ilkokul çağlarında “elifbâ” dan başlayan ve Kur'ân-ı Kerîm'i yüzünden okuma yönünde gelişen dini eğitim faaliyetim, hep Fatih Camii çevresinde gerçekleşmiştir. Oradaki müezzinler, imamlar babamın ve dedemin tanıdığı insanlardı. O sebeple, orada biz onlara emânet edilmiştik. Onlar, bu Kur'ân eğitiminin ilk basamaklarında benim zihnimde ve gönül dünyamda önemli yeri olan insanlardır. Hepsini rahmetle anıyorum. Bu arada kasap ustalarım da, benim çocukluk ve gençlik çağında önemli bir yer tutuyor. Onlar da çok mükemmel, mütedeyyin, saygılı ve sevgili insanlardı. Allah cümlesine rahmet eylesin.

Aile içinde rahmetli annemin önemli bir yeri var benim hayatımda. Tabii bu dar gelirliliği veya fakru zarûreti o günkü şartlarda herkes yaşıyordu. Benim ailemde de çok büyük bir mâlî imkân söz konusu değildi. Babam, çalıştığı bakkal dükkânından aldığı maaşla o günkü şartlarda bizi yetiştirmeye çalıştı. Ben, ilkokulu İskender Paşa ilkokulu'nda tamamladım. Talebelerini bir anne şefkatiyle seven öğretmenim Münevver Taluy'un ismini hiç unutmamışım. Bu hanımefendinin okuttuğu 60 kişilik bir sınıftaki arkadaşlarımı da çok iyi hatırlıyorum. Bir örnek olsun diye söylüyorum, Hoca Hanım'ın ifadesine göre bendeniz sınıfın “üç as”ından biriydim. Bu arkadaşların isimlerini de unutmuyorum: Mehmet Öztopuz, Feridun Gülerçin ve Metin Yurdağur.

Bu üç ismi, Münevver hoca çeşitli vesilelerle hep öne çıkarırdı. Veli toplantılarında, okulun genel toplantılarında, kendi sınıfının önde gelen bu çalışkan öğrencilerini zikrederken onun sınıfın “üç asi” tabirini kullandığını hatırlıyorum. Bizi şefkatle kucaklar, bağrına basardı. Diplomalarımızı verdiği gün bizi sarmalayıp kucakladığını ve hüngür hüngür ağladığını hatırlıyorum. Allah kendisine rahmet eylesin. Bizim yetişmemizde çok büyük katkısı vardır. Fakat mezuniyetimin sonrasında hangi okula gideceğimi sorduğunda, benim: “İmam Hatip Okulu’na” cevabından hiç memnun olmadığını, bu yüzden de babam üzerinde büyük baskılar yaptığını hatırlarım.

İmam Hatip Okulu onlar için, herhalde tam anlaşılmayan ve mâhiyeti bilinmeyen bir yerdi. O günkü şartlarda, bugünkü kolej vesâire yarışı yo, ama, onların gözüyle ifade ediyorum, kendileri benim İmam Hatip Okulu’na gittiğim takdirde zâyi olacağım kanaatini taşıyordu. Öğretmenim ve çevresindeki beni tanıyan diğer öğretmenler, durumu rahmeti babama aktarmışlar. Bunlar, babamın dükkânından alışveriş ediyorlar ve babamı da oradan tanıyorlar. Babama: “Bu çocuğu liseye ver, oraya ver, buraya ver, ama İmam Hatip Okulu’na aslâ!” demişlerdi. Babam onlara fazla direnemedi sanıyorum. Bu konu, evde konuşulur hâle gelince, rahmetli annem benim ilk hocam konumundadır onu ifade etmeliyim, Allah kendisine rahmet eylesin. O bir yandan kendi ev işlerini yaparken, çamaşır ve bulaşık yıkarken, Kur’ân’la iletişimi güçlü bir hanım olduğundan benim ezberlerimi o günkü şartlarda Kur’ân’ın ilk eğitimi sırasında, ezberlemem gereken sûreleri dinlerdi. Yüzünden okumalarımı takip edip yanlışlarımı düzeltirdi. Bir yandan da kendi işini yapardı. Babam, Kur’ân-ı Kerîm konusunda annem ile farklı yerlerde idi. Annem, bu konuda daha yetişkin ve daha bilgili bir hanımefendi idi. Dolayısıyla benim İmam Hatip Okulu’na gitmeme karşı çıkanlara karşı çıkmayı o, çok büyük bir zevk ve heyecanla yapmıştır. Onun da etkilendiği bir kuzeni vardı. Bizim ailede, İmam Hatip Okulu’na gidip oradan mezun olan ve İstanbul’un Fatih ilçesinde Bâli Paşa camii’nde görev yapan anne tarafından çok yakın akrabamız olduğu için benim kendisine “dayı” dediğim Fevzi Bektaş rahmetli vardır. Fevzi Bektaş daha sonra çeşitli yerlerde öğretmenlik yaptı. Bakırköy İmam Hatip Lisesi’nin kurucu müdürü idi. Maalesef o yıllarda yaşanan anarşi döneminde, Beşiktaş’ta birkaç İmam Hatip Lisesi müdürü ile birlikte vapur beklerken, iskelenin yanındaki bir kafede kış şartlarında bir çay içelim demişler. Oturdukları masanın altına meğer bir bomba konmuş. İşte o bombanın infilâkı sonucunda diğerleri yaralandılar. Ancak benim dayım, İmam Hatip Okulu’na gitmeme önderlik eden kişi, maalesef orada şehit oldu. Allah rahmet etsin. 50 yaşlarındaydı. Kıdemli bir öğretmendi. Ben, kendisinden çok çekinirdim, hatta korkardım demek daha doğru bir ifade. Çünkü, bizim evimizin çok yakınında onun vazife yaptığı okul. Annemle de akrabalık münasebetleri var. Anneme sık sık “kaynana” diye hitap ederdi. Evimize aşağı yukarı iki günde bir gelirdi. Benim ‘Amme cüzünden ezberlerimi dinlerdi. Çok otoriter bir yapıya sahipti. Ben titrerdim âdetâ; ona dersimi yanlış vereceğim korkusunu onu gördüğüm her zaman yaşardım. Ancak yıllar sonra, İmam Hatip Okulu’u bitirişim, Yüksek İslâm Enstitüsü’nden mezuniyetimden sonra, meslektaş olduk. Hattâ onun görev yaptığı okulda ben bir süre ücretli öğretmenlik bile yaptım. Meslektaş olduktan sonra, aslında onun çok tatlı bir insan olduğunu anladım. Fakat çocukluk korkusu benim üzerimde mânevi bir otoritesi vardı. Allah cümlesine rahmet eylesin.

**KADER:** Hocam aslında KADER'in başlattığı bu "Duâyenlerimiz" serisinin bir amacının da, M. Saim Yeprem, Hüseyin Atay gibi hâlen hayatta olan hocalarımızın hatıralarının unutulmaması ve bunların da yeni nesillere aktarılması olduğunu düşünüyorum.

**Metin YURDAGÜR:** Evet haklısınız. Bazı hususlar herhalde mülâkatımızın ilerleyen kısımlarında da ele alacağız. Sizin gibi genç arkadaşlara bizlerin bazı anlatımları, "acaba bu neydi, nasıl bir şeydir?" sorusunu sorduracak türden şeylerdir. Bu mülâkatların gerçekleştirilmesinde ben şunun hemen altını çizeyim, bizim ülkemizde İlahiyat Fakültelerinde hâlen çok kıymetli hocalarımız var, geçmişte de vardı. Allah hepsine rahmet eylesin. Ben de onlardan biriyim. Emeklilik dolayısıyla yaşı kanunların öngördüğü 67 sınırını aşmış şu anda 72 yaşında olan bir insan, "yaş almış" kıdemli hoca olarak düşünülüğüm için, bu girişimde bulunan ve sizi bu güzel vazife ile tavzîf eden KADER ekibine müteşekkirim. Allah râzî olsun. Ama ben, bu Batı dillerinden bize intikal etmiş sözcüklerin bizim kavramlarımızı, bizim geçmişimizi ifade etmede yeterli olmadığı kanaatindeyim. "Duâyen" de bunlardan biridir. Bilindiği üzere bu kelime bize Batı dillerinden intikal etmiştir. Anlamı itibarıyla "meslekte, meşgul olduğu alanda, kıdem kazanmış; tecrübesi diğerlerin göre biraz daha fazlaca olan insanlar" için kullanılıyor bu tâbir. Ama şunu ifade edeyim, yaşadığımız zaman süreci içinde Cenâb-ı Hak, bizi bu alanda mütekaddiminden biri olmayı nasip etti. Ben, sözünüzü bu anlamda alıyorum. "Zaman bakımından öncelik". Aynı mazhariyete, eğer bu bir mazhariyetsen, ki kanaatimce öyledir, siz de ulaşacaksınız Allah izin verirse. Bizden sonraki nesiller için de inşaallah ileride siz de hatıralarından yararlanılmaya namzet olan arkadaşlarımızdansınız. Bu anlamda "duâyen" kelimesini, ben bir iltifât olarak kabul ediyorum. Ancak bunun yerine, bir başka kelimenin kullanılmasının gerekli olduğunu düşünüyorum. Şu anda bir karşılıklı hatırıma gelmiyor. Ama, "meslekte kıdem almış, yeni arkadaşlarımıza göre tecrübesi biraz daha farklı ve tecrübelerinin aktarımı ile zaman kazanacağımız isimler" gibi düşünülebilir.

**KADER:** Ben bir göz attım hocam. Duâyen kelimesinin bizim kültürümüzdeki karşılığının "Aksakal" olduğunu gördüm.

**Metin YURDAGÜR:** Evet, bu gerçekten çok güzel! Yani bu beğendiğim kelimenin muhâtabı olmak bendeniz için çok büyük mazhariyet! Ancak bir an düşününce o da bana çok ağır geliyor! "Aksakal", Müslüman Türk dünyasının önemli kavramlarından biridir. Keşke olabilsek. Meselâ bizim alan için yaşayan "Aksakal" Hüseyin Atay Hocamızdır. Bizim Kelâm sahası için rahmete gönderdiğimiz hocalar arasında, benim ulaşabildiğim ifade ettiğim isimler arasında: Muhammed Tâvî et-Tancî hocamız vardı. Bekir Topaloğlu Bey'in de hocası. Benim de lisansta fiilen hocam olmuştur. Tabii Bekir Bey'in, biraz sonra belki konuşuruz, benim hayatımda çok önemli nirengi ve etki noktalarından biri olduğunu belirtmeliyim. Bu gibi isimlerin yanında, bizim esâmemiz bile okunmaz!

**KADER:** Hocam, az önce ilk Kur'ân-ı Kerîm hocanızın merhûme annenizin olduğunu söylediniz. Bu konudan biraz bahseder misiniz? Yani İmam Hatip Okulu ve oradan da, o dönemdeki adıyla Yüksek İslâm Enstitüsü'nde okumanızda rahmetli annenizin hassasiyetinin bir etkisi olmuş mudur?

**Metin YURDAGÜR:** Bu husus yukarıda biraz değinmiştik. Şimdi bana bunu açma fırsatı verdiğiniz için teşekkür ederim. İlerleyen dönemde doğduğum o Konak'tan terfi ettik. Konak'tan nasıl terfi

edilir? Yani müstakil ve bahçeli bir eve taşındık. Bakın size adres veriyorum: Fatih'te Akdeniz Caddesi ve Halıcılar Caddesi olmak üzere Vatan Caddesi'ne inen iki büyük Cadde vardır. Yani Fatih İstanbul'un sur içinin en mûtenâ semti. İstanbul'da doğanlara “şehrî” denir. Yani “şehirli” manasında. Şehir deyince de “Sur içi” kastedilir. Ama bugün İstanbul'un neredeyse bir ucu, Edirne'ye diğer ucu da İzmit'e kadar uzandı. Nerede oturuyorsun? “İstanbul'da oturuyorum” diyor. İstanbul Darıca'da oturuyor, ama “İstanbul'da oturuyorum” diyor. Aynı şekilde Silivri'de oturan da kendisini İstanbul'da oturuyor farz ediyor. Halbuki İstanbul'da oturmak başka bir şeydi o günlerde. “Şehre inmek” tabiri var. Üsküdar'dan “karşıya geçmeye” de “şehre inmek” diyorlardı. O yüzden İstanbul “Sur içi bölgesi” ile sınırlıdır. Sur içinin dışına taşmamayı tercih ederlerdi eskiden İstanbullular. İstanbul'un sur dışı kısmı “taşradır” onlar için.

Bir de yukarıda da söylediğim gibi İstanbul'da “karşıya geçmek” diye bir tabir vardır. Bu tabir, Eminönü'nden Üsküdar'a geçmeyi ifade eder. Yani İstanbul'un fethini gören Üsküdar Yahyâ Kemâl'in tabiriyle, Orası da İstanbul ama ayrı bir yer. Sadece Feth-i Mübîn'i görmüş eski-kâdim bir semtlerden biri. O yüzden Fatih, Eyüp ve Eminönü Sur içi mıntıkasıdır. Bunların içinde Fatih'in önemli bir yeri vardır. Buradaki iki büyük caddeden söz ettim. Fatih medreselerinin biri Karadeniz'e bakan tarafı var, bir de Akdeniz'e bakan tarafı vardır. Ortada Fatih Camii yer alır. Fatih Camii'nin etrafını Akdeniz Medreseler ve Karadeniz Medreseleri diye iki medrese grubu çevreler. Edirnekapı ile Bahçekapı (Eminönü) arasında eskiden Tramvay çalışırdı. Peyami Safâ *Fatih-Harbiye* diye bir romanı vardır, bu eser o tramvay hattını konu edinir. İşte bu Tramvay Caddesi'ne “Macar Kardeşler Caddesi” denir. Bugünkü Şehzade Başından (Vezneciler) Saraçhane'ye oradan da Edirnekapı'ya kadar uzanır. Saraçhane'nin ilerisi eski Direklerarası'dır. Şimdi yukarıda evimizi tarif ederken söz ettiğim o iki büyük caddeye dönüyorum, o caddelerin aşağı inen kısımda Akdeniz Caddesi ve Halıcılar Caddesi vardır. Bu iki caddenin arasında yer alan mahallenin adı ise, Hasan Halife Mahallesi'dir. Bu mahalle, Mehmed Akif'in doğduğu semte tekabül ediyor. Hemen yukarıda, herkesin bildiği İskender Paşa Camii vardır. Orası da bir merkezdir. Birbaşka cenâhta Hırka-i Şerîf Camii var. Orası da önemli bir merkezdir. Çarşamba semtinde ve Yavuz Sultan Selim Camii var. Tabii Şehzadebaşı Camii de var. Yani Fatih tam bir camiler mıntıkası, mütedeyyin bir topluluk.

Bu topluluğun içinde mahalle kültürünün hâkim olduğu bir sokakta oturmaya başladık biz. Şunu özellikle söylemek istiyorum. Yaz aylarında bu semtte akşam yemeklerinden sonra evlerin önünde oturulur. Aileler birbirleriyle sohbet eder, çocuklar da kendi akranlarıyla oynarlardı. O zaman televizyon kültürü yok. İnsanlar birbirleriyle çok yakın bir iletişim halinde. Sabah kahvaltılarında da hanımlar bir araya gelirlerdi genellikle. Şimdi annemden söz edeceğiz. Bizim oturduğumuz ev Halıcılar Caddesi ile Akdeniz Caddesi arasında Yârân Sokak'ta. Bildiğiniz üzere Yârân, “dostlar” demektir. İşte böyle bir sokakta biz bir numaralı bahçeli bir evde oturuyoruz. O bahçede hanımlar, sabahları kahvaltı ediyorlar. Ben de ilkokul çağında bir çocuk olarak onların arasında haşır neşir oluyorum. Komşu hanımlar birbiriyle görüşüp, konuşuyorlar, birbirlerine ikrâmda bulunuyorlar.

Bu arada babam, âilesini daha üst düzey bir gelire kavuşturabilmek için, ikinci bir ek iş yapıyor. İkinci işi neydi biliyor musunuz? Patronunun yani o bahsettiğim bakkaliye dükkânının sahibinin bir de Düğün Salonu var. Bu Düğün salonun adı “Kamer Düğün Salonu”. İki katlı bir salon. Bu Salonun alt katı var, orası daha büyük, bir de üst katı var, ancak daha küçük. Buralarda düğünler, nişanlar, sünnet düğünleri yapılıyor. İstanbul'da o günlerde böyle yeni bir modern hayat



başlamıştı. Salonun bir büfesi var. Biliyorsunuz, düğünlerde misafirlere pasta ve limonata ikrâm edilir. O büfenin çalışanı ise babam. Fakat o işten geç çıkıyor. Kendisi gelene kadar o büfede de ben ona vekalet ediyorum. Babamın işinin ön hazırlıklarını yapıyorum. Pastaları, bardakları ve tabakları hazırlıyorum. Meselâ tabağa altışarlı pasta koymak lâzım, onları ve kurabiyelerini koyuyorum, limonata bardaklarını dolduruyorum. Babam gelince, hemen üstünü çıkarıyor, servise hazır hale geliyorlar. Servis, tabii hemen başlamıyor Düğünler, genelde akşam sekizde başlar, gece 12'de biter. Ama sekizde hemen servis başlamaz. Biraz davetlilerin oturması beklenir. İşte benim kasap cıvırlığı yanında İmam Hatip Okulu'nda hatta daha önce ilkokuldayken başlayan garsonluk serüvenim, babamın bu işi dolayısıyla. Babam gece 12'lere kadar da çalışıyordu. Bu bir ek iştir.

Düğün salonunda masalar var. Bu masaların bembeyaz örtüleri var. Rahmetli annem de, o masaların örtülerini yıkayıp ütüyerek tertemiz pırl pırl yapardı. Her bir masa örtüsü için de, bir ücret alırdı. Ne aldığını hatırlamıyorum. Ama şimdi sizin bilmediğiniz, bugünkü neslin hiç bilmediği o dönemde kullanılan bir bozuk para var. O bozuk para ortası delik iki buçuk kuruşlardı. Ona "100 para" denirdi. Bu 2,5'luk kuruşların, yani 100 paraların ortası delik olduğu için, ipe dizilmesi kolaydı. Rahmetli, altın gibi ipe diziyo o bozuk paraları. Kazandığı bu paraları, o ipe dizdiği bu paraları biriktirmiş, bir süre sonra babama vermiş ve bizim kendimize ait bir evin yapımı için bir arsa alınmış. Ancak artık sur dışındayız. Şirinevler diye bir yerde bizim ailenin bir arsa edinmesinde annemin o yıkadığı, ütilediği masa örtülerinden kazanıp ipe dizdiği paraların büyük desteği olmuştur. Bu hanım, "hoca hanım" diyeceğim kendisine, bir yanda, leğende masa örtüsü yıkıyor. O zaman makine yok Yusuf Bey kardeşim çamaşır makinesi yok. Onları leğende yıkıyor. Fakat hepsi sakız gibi oluyor. Hani "sakız gibi yıkamış" diye tabir edilir. Sonra o örtüleri özenle ütülüyor ve salona yolluyor. Bu bir tevâli eden iş, ama bu iş sırasında benim Kur'ân-ı Kerîm okumalarındaki yanlışlarımı da söylüyor. Ben, onun yanında oturuyorum bir yanda onun yıkayışını seyrediyorum, bir yanda da beni dinleyişini tadyorum. Netice itibariyle, benim İmam Hatip Okulu'na gitmem konusunda ısrarlı olan ve beni bu yönde teşvik eden, daha sonraki aşamalarda da başarılarımla övünen bir insan olarak anneciğimi rahmetle anıyorum. Hattâ yazmam nasip olan kitaplarımın büyük bir kısmında onun adını rahmetle zikretmiş, onları kendisine ithâf etmişimdir. Babam da tabii bu çift çalışma, çift mesâiler sebebiyle çok büyük gayret ve hizmetler etmiştir. Allah her ikisinden de râzî olsun. Bütün geçmişlerimize rahmet olsun!

**KADER: Kıymetli hocam, Yüksek İslâm Enstitüsü yıllarınızda sadece bu kurumdaki hocalarınızla yetinmeyip Enstitü dışında da kendinizi geliştirmeye gayret ettiğinizi biliyoruz. Bizlere biraz o yıllarınızdan bahseder misiniz?**

**Metin YURDAGÜR:** Efendim, önce İmam Hatip Okulu'na başlangıcımı tekrarlayayım. Biraz detaya inmek istiyorum. "İmam Hatip Okulu" sözü dikkatinizi çekmiş olmalıdır. O yıllarda bu okullar ilkokuldan sonra öğrenci alan ve Lise eğitimini tamamlayana kadar devam eden dört artı üç şeklinde, yani dört yılı ortaokul, üç yılı lise eğitimi olmak üzere ve lise eğitimine denk eğitim-öğretim veren kurumlardı. Fakat oradan alınan diploma ile sadece ve sadece Yüksek İslam Enstitüsü'ne kayıt yaptırabileceğiniz bir kurumdan söz ediyoruz. Burası Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olup dört yıl ortaokul, üç yılı lise eğitimi veriyor. Meslek dersleri var. Arapça, Kur'ân-ı Kerîm ve diğer meslek dersleri. Bunun yanında, bizim "kültür dersleri" dediğimiz, normal ortaokul ve

lisede alınan derslerin eğitimi veriliyordu. Böyle bir okuldan söz ediyoruz. Burası, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir Meslek Okuludur.

Tabii Türkiye'de "İmam Hatip Okulları" denilince zihnimize hemen geliveren isimleri de, tarihe not düşmek bâbında rahmetle anmamız lazım. Celâlettin Ökten, bizim câmiamız onu "Celâl Hoca" olarak bilir. Celâl Hoca, müthiş bir hoca; yani kendisini tanıyan ve öğrencisi olan nesiller içinde, yakın çevresinde büyük bir saygı hâlesi oluşturan çok değerli bir hoca. Herkes tarafından çok iyi tanınıyor ve İmam Hatip Okullarının Türkiye'de açılması yönünde çok büyük gayretleri olan dönemin Milli Eğitim Bakanı merhûm Tevfik İleri ile yakın münasebeti olan, hatta onun da hocalığını yaptığı bilinmektedir. Dolayısıyla kendisi, bu hocalık inisiyatifini de kullanmak suretiyle, o zâtın da bu yöndeki gayretleriyle, merhûm Başbakan Adnan Menderes'in de destekleriyle, Türkiye'de İmam Hatip Okulları kuruldu. İşte ben, bu kurulmuş olan İmam Hatip Okullarının, İstanbul'da ki tek okuluna kaydolmuş olanlardan biriyim. Bu gün elhamdulillah, her ilde şu kadar İmam Hatip Ortaokulu ve Lisesi var. Fakat o günkü şartlarda İstanbul'da sadece Fatih-Çarşamba'sının Fethiye semtinde, Rum Erkek Lisesi ve Patrikhane'nin tam karşısında, ikisi farklı tepelerde bulunan öyle bir muazzam bir binaya sahip ki İstanbul İmam Hatip, işte ben bu okula 1962 yılında kaydedildim.

Sınavla alınmıyordu. Okula çok büyük rağbet var. Ancak İstanbul içinden kaydolan öğrenci sayısı, oldukça az. Yani "eben 'an ced" (doğma büyüme, anadan babadan) İstanbullu olan aileler bu okula pek iltifat etmiyorlar nedense. Ama, yakın illerimizden ve yetişmiş olarak yani hâfızlık yapmış, Arapça eğitimi almış olarak pek çok öğrenci geliyordu. Benim gibi yaşça ilkokuldan mezun olduktan hemen sonra, İmam Hatip Okulu'na başlayan öğrencilerin sayısı çok azdı. Sınıfın yaşça en küçüğü, belki boyca da en küçüğü bendim. O yüzden "tıfıl" tabir edilir sınıfın tıfillarındandım. Giriş imtihanında başarılı olarak, bahsettiğim şehit olan Fevzi Bektaş adlı dayımın da delaletiyle, İstanbul İmam Hatip Okulu'na kaydedildim. Numaram da 22 idi. Okulun 1-B sınıfının öğrencisiyim. Sınıf arkadaşlarımızın hayatta olanlarıyla münasebetimiz hâlen devam ediyor. Enteresandır. Bu İmam Hatip Okulları, liseleri Türkiye'deki eğitimin nâdide örneklerindedir. Oradaki arkadaşlıklar, hoca-talebe münasebetleri anlatılmaz, ifadesi çok güç bir birlikteliktir, bir idealdir. Bir üst sınıfa her zaman "ağabey" denir gelenek olarak. Onlar da tabii ağabeyliklerini yaparlar. Bir üst sınıf dersliğine, teneffüste bile onların izni olmadan giremezsiniz. "Acaba girsem mi girmesem mi?" diye tereddüt geçirdiğinizde "Ne arıyorsun burada?" şeklinde bir hitâba muhatap olursunuz. Hakikaten ağabeylerimiz, ilişkilerde mesafe koyabilen, o çağda bunu becerebilen nesillerdi. Bu hiyerarşinin tabii sonucu olarak birbirine bağlılık, karşılıklı saygı ve sevgi esası hayat boyunca devam etmiştir. Bir de sınıf arkadaşlığı var. Meselâ biz, burada göreve başlamadan önceki Ramazanda 50. yılımızı idrak ettik. Aşağı yukarı 20-30 yıldır, zamanını tam söyleyemeyeceğim ama, her sene Ramazan ayının ile ikinci Cumartesi günü İstanbul'da bir iftarda buluşuruz. Hayatta olan hocalarımızı da çağırırız ve onlarla hasret gideririz. Bu davetlerde kendileriyle yıllar sonra ilk defa karşılaşabildiğimiz arkadaşlar da oluyor. Yaşları epey ilerlemiş, hattâ eşleri, çocukları ve torunlarıyla katılanlar da olmaktadır. Böylece güzel bir birliktelik yaşanıyor, anılar tazeleniyor.

İstanbul İmam Hatip Okulu'nda iken benim zihnimde önemli izler bırakmış olan birkaç isimden söz etmek istiyorum. Bunlardan biri merhûm Mahmut Bayram'dır. İsmi duymuş olmanız lâzım. Mahmut Bayram, az önce bahsettiğim, benim doğduğum Et Meydanı semtinde tarif için

söylüyorum, İstanbul İlahiyat Fakültesi'nin yanından inen Sofular Caddesi'nde bulunan Kızıl Minare diye bilinen küçük bir mahalle mescidinin yıllarca imamlığını yapmış, emekli olmuş, daha sonra da İskender Paşa Camii'nin hemen bitişiğindeki bir evde ikamet etmiş eski bir Hoca Efendi'dir. 10-15 yıl kadar oluyor vefat edeli. Bu hoca, şimdi bakın bahsettiğim o caminin imamı. Kendisi Hüsrev Hoca diye bilinen dönemin önemli bir hocasından ders almıştır. O günlerde medrese geleneğine göre dışarıdan eğitim görmüş, Arapçası ve kitâbiyât bilgisi oldukça yüksek bir hoca. O günkü şartlarda meslek dersleri hocası bulmakta güçlük çeken İmam Hatip Okulları, bu gibi yetişkin hoca efendileri ücretli hoca statüsünde İmam Hatip Okulu'nda istihdam ediyorlar. Tabii biz o gün kim esas hocadır, kim ücretli hocadır bilmiyoruz. Hoca, hocadır.

Meselâ yine Hüseyin Karagözoğlu diye bir hocamız vardı. Hüseyin Karagöz Hoca, Fatih'in Küçük Mustafa Paşa semtindeki Gül caminin imâmıydı. “*Sîmâhüm fi vücûhihim min eseri's-sücûd*” (onların alınlarında secde izleri vardır) ayet var ya, bu hocamızın alnında da böyle nasırlanmış bir iz vardı. Benim zihnimdeki Hüseyin Karagözoğlu Hoca, işte o kadar çok secde etmiş ki alnı âdetâ nasırlanmış hissini uyandırırdaydı baktığın zaman. Çok sevimli sakallı mübarek bir zâttı. Aynı zamanda da çok da iyi bir Hattattı. Hoca yazılı sorularını sorar, ancak onlar klasik Hoca Medrese geleneğinde bu tür yazılı sınavların modern eğitimin gereklerine çok fazla önem vermezlerdi, seccâdesini sınıfa serer soruları sorduktan sonra, namaza dururdu. Ancak, burası çok önemli: “hiç kimse kopyaya teşebbüs etmezdi”. Yani hoca namaz kılıyor sizin birbirinizden yararlanmanız falan, katiyen böyle bir şey söz konusu değildi. Ben, onun aslâ böyle bir suiistimâle uğradığı kanaatinde değilim.

Mahmut Bayram Hoca, o günlerde herhalde benim bugünkü yaşlarımda idi bize derse geldiğinde. 1960 İhtilali yeni olmuş. Milli Birlik Komitesi yönetiyor. Başta Cemal Gürsel Paşa var. Ne zaman bir askerî hareket olsa projektörler İmam Hatip Okullarına çevrilir. Müfettişler, okula gelip gidiyor, ancak o zaman biz öğrenci olarak hiçbir şeyin tam farkında değiliz. Ama hoca, her şeyin farkında kendilerine ikaz gelmiş. Demişler ki: Arapça eğitimi, Türk dilinin grameri ile mukayeseli olarak okutulmalı. Böyle bir uyarı var. Bu uyarıya en çok riâyet edenlerden biri de Mahmut Bayram Hoca idi. Nereden anlıyorum bunu? Hoca, derslerde işte izâfet terkibi, sıfat, mevsuf gibi tabirlerin yani Arapça grameri ifadelerinin Türkçe karşılıklarını söyleyerek ders anlatıyor. İşte fiil kalıpları söylüyor. “Ğazâ- Yeğzû” “ramâ-yermi” gibi bir takım kalıplar. Bir müddet sonra baktık ki Hoca, Türk Dil Bilgisi terimlerini kullanmaya başladı. Meselâ bir izâfet terkibi örneği veriyor, arkasından “çocuklar dikkat edin hâ, bu *zincirleme* isim tamlamasıdır” diyor. Kendisi “*zincirleme* isim tamlaması” diyemiyor mübârek.

O yıllarda sınıflarda kara tahta var, bugünkü modern beyaz tahtalar yok. Kara tahtada tebeşir ve silgi kullanılıyor. Hoca, silgi ararken vakit kaybetmemek için, ceketinin yenini kullanırdı silgi olarak. Silgi aradığı zaman birkaç saniye kaybedecek, bu kadar vakte riâyetkâr bir insandı. Nitekim karlı bir kış gününde, Hocanın derse geç kaldım endişesiyle koşarken okul yollarında düşüp kolunu kırıldığını biliyorum. Bu kadar öğrencisine, dersine ve vaktine riâyetkâr bir hoca tipi az görülür. İşte biz hu hoca tipi çerçevesinde yetiştik.

Biz, orta ikinci sınıfa geçtiğimizde İstanbul İmam Hatip Okulu'nda unutulmaz bir güzellik yaşandı. Bu güzelliği sergileyen isimler şunlar: Hayrettin Karaman, Bekir Topaloğlu, Ahmet Kahraman,

Mehmet Ali Sarı, Muhammet Eroğlu ve Tayyar Altıkulaç gibi hocalarımız. Bu isimler, ki bugün de pek çoğu hayatta, bir kısmı da ahirete irtihâl etti, Allah rahmet eylesin. Bu hocalar, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olup İstanbul İmam Hatip Okulu'na meslek dersleri öğretmenleri olarak tayin edildiler. Okulumuzda ilk öğretmenliklerini yaşıyorlardı. Gencecik pırıl pırıl idealist hocalar. Bunlar, daha sonra İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde hocamız olacaklardır. Ben İstanbul İmam Hatip Okulu'nda bu zevâtın öğrencisi olma şerefine erişmekle iftihar ediyorum.

Bu hocalar, ilk iş olarak okulda aşağı-yukarı hiç olmayan “ders kitapları” konusuna eğildiler. Çünkü okulda meslek derslerinin kitabı yok. O zaman “teksîr” diye bir kavram var. Mumlu kâğıda daktilo ediliyor ve sonra çoğaltılıyor. Zaten mâlûm teksîr “çoğaltmak” demektir. Çoğaltılan metinler yapraklar halinde ve üçüncü hamur kâğıda basılıyor. Nerede o bugün elimizdeki modern kuşe birinci hamur kaymak kâğıtlar. Bu saman kâğıtlar da yazılar çok zor okunuyor. Ders araçları 10 sayfalık, 20 sayfalık kısa ders notları şeklinde bu teksirler. İşte hocalarımız İmam Hatip Okulu'nda eğitim-öğretim aracı olarak, bu öğrencilerin kitaba ihtiyacı var demişler, ilk iş olarak da İmam Hatip Okulu meslek dersleri alanındaki Hadis Usûlü, Fıkıh Usulü ve Dinler Tarihi gibi alanlarda kitap yazmaya başlamışlardı. Sonra Bekir Topaloğlu ile Hayrettin Karaman hocamızın bu konuda müşterek çalışmaları var. Arap dili ve gramerini “sarf-nahiv” kitabı olarak hazırladılar. Sonra seçme Arapça metinlerden bir okuma kitabı oluşturdular.

Bütün bunlardan sonra yaptıkları bir iş daha var ki, o dillere destan olmuştur. O da bir “Öğrenci Sözlüğü” hazırlamak. Ortada sözlük yok. Bir *Kâmûs* oluşturmak lazım. Acak o gün bilgisayar imkânları, matbaa imkânları çok sınırlı olduğundan, eski Arapça gazeteler, eski Arapça kitaplar ve yıpranmış, tedâvülden çıkarılmış bir kenarda muhafaza edilen fersûde Mushaflar, hocaların bu hususta birer kullanım malzemesi olmuştur. Onlar, keserek ve yapıştırarak, harfleri teker teker keserek ve yapıştırarak bir öğrenci sözlük oluşturmuşlardır. Bu, çok zor ve çok sıkıntılı bir iştir. Sıkıldıkları zaman, ben bunu huzurlarında da anlatım ve pek çok yerde de söyledim: “iş bu kitâb-ı müstetâb kes Bekir, yapıştır Hayrettin metodu ile hazırlanmıştır” derlerdi bu *Kâmûs* için. Bu öğrenci *Kâmûs*u hâlâ var. Belki 40'ıncı baskısını yapmıştır. Bunu nasıl hazırlıyorlar? Bir beyaz kâğıt alıyor, bir yapıştırıcı ve bir de makas. Şimdi itina ile kesme işi Bekir Bey'e ait. Harfi kesiyor, o harfler bitiştirerek Arapça yazı oluşturuluyor. Çünkü Arapça dizgi yok. Yoruldukları zaman: “Kes Bekirciğim” diyor Hayrettin Bey. O da: “yapıştır Hayrettin” diyor. Böylece onların arasında, bu tekerleme zuhûr etmiş: “Kes Bekir, yapıştır Hayrettin”. Ben burada (Kastamonu) yakında bu yılın Muhammed İhsan Oğuz Ödülleri Töreni'ne teşrif ettiklerinde Hayrettin Hocamın huzurunda bunu bir anı olarak anlattım. Bazı ilavelerde bulundu Hayrettin Bey hocamız. Dediler ki: “evet bu söylediğiniz doğru”. Şaka ile karışık: “İbrahim Tatlıses'in Urfa'da Oxford vardı da biz mi gitmedik?” dediği gibi, o günkü şartlarda Arapça dizgi vardı da, biz mi kullanmadık” dediler. Bugünkü nesil, İmam-Hatip Liselerinde okuyan kardeşlerimiz İlahiyat Fakültelerinde eğitim alan değerli kardeşlerimiz, buralarda eğitim veren değerli hocalarımız, hülâsa genç nesil bu yoksulluk dönemini, bu kitap ders aracının bulunmadığı dönemi yaşamadılar. Hazır bir berekete muhatap oldular. Hâlbuki bugünkü durumun arka planında neler neler var. Hangi gizli kahramanlar var. Bunların bilinmesi lâzım.

Yüksek İslâm Enstitüsü'ne gelince. “Yüksek İslâm Enstitüsü” bugün tarih olmuş bir kurum. O günkü zor şartlarda Türkiye’de imam hatip okulları açılmış, bu okulların mezunlarının gidecekleri bir yüksekokul henüz yok. Uzun gayretlerden sonra, 1959 yılında İstanbul’da “Yüksek İslâm Enstitüsü” adıyla “orta ve muâdili, o okullarımızda öğretmen okullarımıza din dersleri öğretmenleri yetiştirmek üzere” Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak dört yıllık bir Yüksek İslam Enstitüsü açıldı. İlk olarak, İstanbul İmam Okulu’nun binasını da; daha sonra da Fındıklı’daki Namık Kemal İlkokulu’nun en üst katında öğretime başladı. O sırada Türkiye’de Dinî Yüksek tahsil veren tek kurum var: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Onun kuruluşu da 1949. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü o günkü şartlarda geçici olarak eğitim verdiği okullardan, bugün Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin bulunduğu Bağlarbaşı semtindeki yerleşkesine ve yeni binasına 1966 yılında taşındı. İstanbul’dan sonra Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) ve Yozgat (1980) gibi illerimizde de, vatandaşlarımızın kurduğu derneklerin destek ve katkılarıyla Yüksek İslâm Enstitüleri açıldı.

İstanbul'da kurulan ve geçici yerlerde öğrenim veren Yüksek İslam Enstitüsü'ne bina yapmak için arsa arıyorlar. İlim Yayma Cemiyeti, Allah, bugünkü idarecilerinden de o günkü idarecilerinden de razı olsun, onların gerek İmam Hatip Okulu’na gerek Yüksek İslam Enstitüsü’ne çok büyük himmet ve gayretleri olmuştur. Bugün kendilerini hayırla anmak sadedinde geceleri İmam Hatip Okulu Yurdu’na uğrayıp üstü açılan öğrencilerin üstünü şefkatle örten Dr. İsmail Niyazi Kurtulmuş önemli bir örnektir. Benim alnımda bir yara izi vardır. Onunla ilgili bir hatıram var. Dr. Niyazi Bey benim bu yarayı kanayan haliyle gördü. Onun eniştesi de Allah rahmet eylesin Dr. Asım Taşer Bey Genel Cerrahtı, yani operatördü. O bu deri yarama müdahale etti. Fakat benim kanayan yarayı gördüğü zaman, ben Dr. Niyazi Bey’in ağladığını biliyorum. Böyle bir merhamet âbidesi bir insandı. Onun babası Numan Kurtulmuş “*Âmentü Şerhi*” adlı eserin müellifidir. Bakan olan torunu da dedesinin adını taşır. Dr. Niyazi Bey’in yanında bir halk adamı varı. Hacı Râşit. Ben kendisinin soyadını bilmiyorum. Bizim aramızda her ikisine Dr. Niyazi ve Hacı Râşit derdik. Öğrencinin kafasında bu iki isim var “İlim Yayma Cemiyeti” deyince. Bunlar o gün, özel arabaları falan yok okula geliyorlar gece gündüz. Öğrenci ihtiyaçları ve dertleriyle meşguller. Gelip giderken de Belediye otobüsüne biniyorlar. Eminönü’nden kalkıp bizim okulun muhitine gelen 90 numaralı Draman otobüsler var, hâlâ vardır. Duraklarda otobüs bekliyorlar. O günkü şartlarda otobüsün arka tarafında biletçi vardır. Bugün önden biniliyor, o günlerde arkadan biniliyordu. Biletçinin oturduğu bir yer var. Bakın bunlar, ikisi de İstanbul beyefendisi. Bir gün, otobüs gelmiş duruyor yolcu alacak, ikisi var durakta. Kim onlar Dr. İsmail Niyazi Kurtulmuş, diğeri de soyadını bilmediğim Hacı Raşit. Şimdi Hacı Raşit: “Buyurun Dr. Niyazi” diyor; o da: “Estağfirullah, rica ederim Hacı Raşit siz buyurun” diyor, bu teşrifât, yani birbirini önceleme işi devam derken şoförün kafası bozuluyor, basıp gidiyor. Biz, bu hikâyeyi bir vesile ile dinledik. Şimdi, biz bir yere girerken, o dönemin öğrencileri olarak onları hayırla yâd etmek için birbirimize: “Buyurun Dr. Niyazi, estağfirullah rica ederim Hacı Raşit” der şakalaşırız. Araya sıkıştırmış oldum, böyle bir hatıram da var.

Ben İstanbul İmam Hatip Okulu’ndan 1968-1969 Ders yılı mezunuyum. 1969-1970 öğretim yılında da İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’ne öğrenci oldum. Ama bunun giriş imtihanı var. Yazılı olarak yapılan ilk sınava Türkiye'deki bütün imam hatip okulları mezunları katılıyor. Sınavı Milli Eğitim

Bakanlığı organize ediyor. Yazılı imtihanda başarılı olursanız, bu kez sözlü imtihanlara giriliyor. Bu da Ağustos ayı ortasında başlıyor üç gün devam ediyor. Sözlü imtihanlar bölge bölge yapılıyor. Böyle bir sistem kurulmuş. Şimdi, sizin sorduğunuz soruya geliyorum. İmam Hatip Okulu'nda kendimizi güçlendirmek için, işte camilerde ve çevrede hoca olarak bilinen kim varsa onlardan yararlanmaya gayret ediyoruz. Ben de Fatih semtinde yaşadığım için, Fatih Camii de her sûtûnunun dibinde bir Hoca Efendi'nin namaz vakitleri dışında ders verdiği bir mekân olduğu için bu imkanı değerlendirmeye çalışmışımdır. Günün çeşitli saatlerinde çeşitli zaman dilimlerinde hocalar talebeye ders verirler, bu ders halkasına halk da katılır. Yani Fatih Camii, Beyazıt Camii, Süleymaniye Camii gibi “selâtîn” dediğimiz büyük camiler, Osmanlı sultanlarının inşâ ettiği bu camilerimiz halka açık bir üniversite gibidir birer halk mektebidir. Fatih Camii'nde bizim İmam Hatip Okulu öğrencilerinin ve Yüksek İslam Enstitüsü mensuplarının kendilerini geliştirmek üzere kendilerinden ders aldığı birkaç isimden biri de rahmetli Emin Saraç Hoca'dır. Emin Saraç Hoca Tokatlı, Ezher mezunu, Fatih Camii'nde bütün namazlarını edâ eden çok kıymetli bir Hocaefendi. Başka ders halkaları da var orada. Ben, kendisinden bizzat istifade ettiğim için rahmetli Emin Saraç Hoca'dan söz etmek istiyorum.

Yüksek İslam Enstitüsü giriş sınavlarına hazırlık ile ilgili bir hatıram var kendisiyle. Milli Eğitim Bakanlığı'nın açtığı Enstitü'ye Giriş imtihanının birinci basamağı olan yazılıyı geçtik. Geriye ikinci basamak kaldı. İkinci basamak sınavı, Arapça, Hadis ve Kur'ân-ı Kerîm derslerinden sözlü olarak yapılacak bir imtihan. Bölge bölge yapıldığı için İstanbul Bölgesi'nde işte Düzce, Adapazarı, Bolu gibi şehirlerden çok pek arkadaşın alfabetik olarak Ağustos ayı içinde imtihana alınacaklarını düşününüz. Ancak ciddi bir ön hazırlık yapılması gereken bir sınav. Özellikle Arapça dersine ilişkin takviyeye ihtiyacımız var. Emin Hoca, bize İmâm Gazzâlî'den bir metin okutuyor. Hangi metni okuduğumuzu şimdi unuttum. Ama Gazzâlî'den olduğu hatırımda. Hoca Fatih Camii'nin müezzin mahfilinde bize namaz saatleri dışında ders veriyor. Aşağı-yukarı bu ders halkasında 10-15 kişi varız. Bir pazar günüydü, hiç unutmam bu derste Hocamız birden heyecanlandı. Tanımadığımız birisi geldi, müezzin mahfilinde doğru. Böyle çok güzel sakallı mücessem, müheykel ve heybetli bir zât. Ona çok büyük saygı gösterdi. Biz tanımıyoruz o gelen kişiyi. Her ikisi arasında Osmanlı usûlü tam bir teşrifât yaşandı. “Efendim zât-ı âliniz, Hoş geldiniz. Nasılsınız iyi misiniz? Muhterem Hocam”, böyle birbirlerine iltifâtlar. Biz, bu hitapları az çok biliyoruz, ama oturuyoruz sessizce. Bizi misafirine takdim etti Emin Bey. Önce: “Üstadım! Bu yavrucaklar Yüksek İslam Enstitüsü'ne giriş imtihanına hazırlanıyorlar. Bildiğim kadarıyla yarın siz de Medine'ye avdet edeceksiniz, döneceksiniz, lütfen onlara dua buyurun” dedi. Sonra da: “Bu gençlerin selâmlarını Resûlullah'a lütfen iletiniz” ricâsında bulundu. Bizim aramızda: “Bu zât kim acaba?” diye hafif bir dalgalanma oldu. Sonra bize döndü dedi ki: “Bu zat Ali Ulvi Kurucu üstadımızdır. Kendileri Medine-i Münevvere'de Ravza-i Mutahhara'nın hemen yanında bulunan (o gün oralarda idi sonra yıkıldı) Şeyhu'l-İslâm Ârif Hikmet Bey Kütüphanesinin Türk müdürüdür. Sonra işin teferruatını öğrendik. Ali Ulvi Kurucu Bey, Konya'dan Mısır'a gitmiş, Mısır'da el-Ezher'de okumuş. Ezher'den Medine-i Münevvere'ye civar-ı Resûlillah'a yerleşmiş ve aldığı eğitimin gereği Şeyhu'l-İslâm Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi'nin de müdürü olmuş. Bu kütüphane, yol açımı gereğiyle yıkıldı ve yeni yerine nakledildi. Yeni yeri, Mescid-i Nebevî'nin üst katındadır.

O zaman biz, bu kadar detaya vâkıf değiliz. Kütüphane'nin Türk müdürü Medine'ye dönüyor, Ravza-i Mutahhara'nın yanında vazife yapıyor. Hz. Peygamber'e biz selâm yolluyoruz ve böyle mübârek bir insandan dua alıyoruz. Bu psikolojik durumumuzu şöyle bir düşünün. Hepimiz heyecanlandık. O günkü şartlarda Umreye gitmek Hacca gitmek, Medîne-i Münevvere'ye ulaşmak, her babayığidin harcı değil. Üstelik biz, elden selâm gönderiyoruz. Çok heyecanlandık. Ben, sonra o mecliste bulunan arkadaşlar ile bu durumu müzâkere ettim, aklımızın daha fazla erdiği ilerleyen dönemde, meğer hepimiz aynı duyguları yaşamışız. Yani "Allah Allah, bana bir mübârek zât imtihanda muvaffakiyetim için dua edecek. Ayrıca Resûlullah'a ben onun vasıtasıyla selam gönderiyorum." Ali Ulvi Bey bize hitâben şöyle dedi: "Maşâallah evlatlarım, yavrularım". Kendisi çok tatlı konuşurdu. "Siz, bizim gerçekleşmiş rüyâlarımızı! Allah sizleri muvaffak eylesin! Ben, yarın inşaallah Medine'ye avdetimde bizzat huzur-i Resûlullah'da sizlerin selâmılarımı iletteceğim. Muvaffakiyetiniz için de dua ediyorum. Ancak, sizden bir ricam var. İmtihana oruçlu girin". "Uzun günlerde oruç" diye bir kavram var biliyorsun. Yaz döneminde Ağustos sıcağında nasıl oruç tutacağız? Büyük bir azimle o mecliste bulunanların hepsi oruç tuttular. "İstanbul", hani sözlü sınavda alfabetik sırada da sonlardayız veya ortaldayız. Sıra ancak iftara yakın geliyor. Sözlü Giriş İmtihani devam ediyor. İmtihanın sonucunda elhamdülillah, o mecliste bulunan Emin Saraç'ın kendilerine ders okuttuğu, Ali Ulvi Kurucu'nun da kendilerine dua ettiği ve selamlarını iletteği o gençler, arasında bendeniz de varım, hepsi sınavda başarılı oldular. Yüksek İslâm Enstitüsü'ne girdiler Bu mânevi bir duygu. Bunun nedenlerini ve niçinlerini tartışmak gerekmez. Benim duygularım bu.

Yıllar sonra değerli arkadaşım Prof. Dr. Mustafa Uzun Bey'in evinde, Ali Ulvi Kurucu Hocamızı misafir ettik bir akşam yemeğinde. Mustafa Bey, tabii bu hikayeyi biliyor. "Hocam! Müsaadenizle sizinle ilgili bir hâtırası var Metin Bey'in. Bunu size anlatsın istiyorum" dedi. Ben de, dilimin döndüğünce bu geçmiş olayı anlattım. Hoca ağladı. Yine o ünlü sözünü sarfetti: "Siz, bizim kabul olunmuş duâlarımız ve rüyâlarımızı" dedi.

Vefâtından sonra Konya Belediyesi Ali Ulvi Bey ile ilgili bir kitapçık hazırlamış. O kitapçık için bir makale yazmamı istedi Mustafa Uzun kardeşim benden. Ben de, "Selâmın Sırrı Duânın Bereketi" diye bir makale yazdım. Bu olayı anlattım orada. İsteyenler oraya bakabilir. Bu hadisenin bir başka veçhesi de var. O ders meclisinde bulunup Ali Ulvi Hocanın tavsiyesine uyarak oruç tutup sözlü imtihana girenlerin hepsi Enstitüye öğrenci oldular. Yıllar sonra da hiç ümit etmedikleri yerlere geldiler. Ne o yer? Tamamı Yüksek İslâm Enstitüsü'ne asistan oldular. Bu asistanların hepsi şu anda benim gibi emekli. O yüzden "Selâmın Sırrı Duânın Bereketi" diyorum. Tabii bu, benim kendi mânevi dünyamda mahfûz bir hâtıradır. Elbette cehdü gayret lazım. Çalışmak bizden, Tevfik Allah'tan. *Ve minallahi't-Tevfik*. O yüzden her iki hocamızı da rahmetle anıyorum. Yüksek İslâm Enstitüsü ne girdik. Oraya bir nokta koyalım isterseniz. Sonra Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki Eğitim-Öğretim hayatımdan kısaca bahsedeyim ve oradan devam edelim inşaallah.

İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'ne anlattığım minvâl üzere öğrenci olarak girdik. Yüksek İslâm Enstitüsü'ndeki eğitimimiz sırasında bu imtihandaki giriş sıralamasında ilk elliye girenlerden biriyim. Enstitü'ye toplam 150 kişi almıyor. İlk elliye girenler, parasız yatılı (Leylî-i Meccânî) olarak Milli Eğitim Bakanlığı adına okuyabiliyorsunuz. Benim evim var İstanbul'da. Ancak evim olmasına rağmen, ben parasız yatılıya girmeye hak kazanınca, yatılı olmayı tercih ettim. Sebebi

şudur: O günkü şartlarda öğretmen olabilmek için Milli Eğitim Bakanlığı adına yatılı okumak gerekiyor. Mezun olur olmaz, sizi Milli Eğitim Bakanlığı “mecburi hizmet” çerçevesinde öğretmen tayin ediyor. Bugünkü gibi KPSS yok. Mezun olduktan sonra birkaç hafta içinde Ankara’da kura çekimi yapılıyor. Siz de öğretmen olarak atanıyorsunuz. O yüzden ben, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nde 1969-1973 yılları arasında yatılı olarak okudum. İstanbul’da evimiz olduğundan hafta sonlarında eve gidiyordum. Üstümü başımı düzenliyor, tekrar dönüyorum. Yatılı okuyuşumun nedenini tekrar ediyorum. O günkü şartlarda gündüzlü okursanız Diyânet İşleri merkez veya taşra teşkilâtı’nda görev alabiliyorsunuz. Ancak yatılı okursanız, öğretmenliğiniz garanti!

Ben, öğretmenliği tercih eden bir öğrenci olarak girdim yatılıya. O sıralarda Yüksek İslam Enstitüsü’nde cumartesi günleri de eğitim öğretim veriliyor. Henüz cumartesi günü hafta sonu tatili olmamıştı. Cumartesi de dahil olmak üzere her gün Enstitü’de öğlene kadar eğitim öğretim var. Saat birde (13:00) bitiyor. Yatılılar, öğle yemeğini yiyor; sonra serbest. İmam Hatip Okulu diplomasıyla girdiğimiz Yüksek İslam Enstitüsü yanında, bize verilmeyen lise hakkını biz, “okul dışı Lise bitirme sınavlarına” girerek aldık. Böylelikle bir başka diplomaya da sahip olduk. Yani İmam Hatip diplomasıyla sadece Yüksek İslam Enstitüsü’ne gidilebiliyor. Sizin lise diplomanız yoksa, üniversitede yeriniz yok. Ben 1969 yılının Haziran ayında İstanbul İmam Hatip’ten mezun oldum. Aynı yıl Eylül ayında da İstanbul Mecidiyeköy Lisesi’nde okul dışı sınavlara girdim. Böylelikle iki diplomam var. Benim arkadaşlarım Yüksek İslam Enstitüsü öğrenciliği yanında, aldıkları o ikinci diplomayla, yani Lise diploması ile girdikleri üniversite sınavında, o zaman merkezî yerleştirme yok. Her fakülte, kendi sınavını kendisi yapıyor. Edebiyat Fakültesi’ne hatta Tıp Fakültesi’ne giden arkadaşlarım bile oldu. Pek çoğumuz da devam zorunluluğu olmadığı için, Hukuk Fakültesi’ne kayıt olduk. Ben de bir sene sonra sanıyorum İstanbul Hukuk Fakültesi’ne 15738 numara ile kaydoldum. 38’in altını çiziyorum. Sonu çift numara. Tek rakamlar sabahçı, çift rakamlar öğlenci. Öğlenci olmayı tercih ettim çünkü Yüksek İslam Enstitüsü’ndeki dersler, saat bir de bitiyor, oradan da Hukuk Fakültesi’ne gidiyorum. Bendeniz Mecidiyeköy Lisesi mezunu olarak girdiğim İstanbul Hukuk Fakültesi’nde iki sene okudum. Ancak “arka kapıdan mezun oldum”. Mezun olamadım yani. Çünkü, anarşi ve öğrenci hareketleri başlamıştı. Öğrenci olayları başlamıştı. Sağ-sol meseleleri, oldukça karışık bir dönem. Biz de o günkü öğrenci hareketlerinin başlarındaki kişilerce belirlenmiş insanlarız.

O yıllarda Beyazıt’ta önemli iki yer var. Biri Beyaz Saray Kitapçılar Çarşısı, ikincisi Marmara Küllük. Marmara Küllük, bir entelektüel muhittir. Orada devrin bütün edipleri, şâirleri, fikir adamları hepsinin bir masası vardır ve hepsinin etrafında da dinleyicileri vardı. Böyle bir yer. Bütün üniversite muhiti, İstanbul’un entelektüelleri oraya gelirlerdi. Onların saatleri vardır “Küllükte veya Marmara’da buluşalım” derler. Orada güncel meseleler, Türkiye’nin ahvâli gibi konular tartışılır. Biz gençler de büyükleri dinleriz. Ben, oralara devam etmiş ve oradaki zevâtı tanımış bir kişiyim. İkincisi İstanbul üniversitesinin tam karşısında bulunan Beyazıt Beyaz Saray Kitapçılar Çarşısı, zemin kat. Oralarda çeşitli kitapçılar var. Bizim “İslâmî Yayın” dediğimiz yayınevlerinin tamamı oralarda. Sebil Yayınevi, Bahar Yayınevi, Dâvâ-Hikmet yayınevi, Şâmil yayınevi gibi, adlarını unuttuğum birçok yayınevi var. Bir de İstanbul İmam Hatip Okulu Mezunları Derneği var. Bu derneğe, her sene yeni bir idare heyeti seçiliyor. Biz de oranın idare heyetine seçildik. Bu



derneğin *Tohum* adlı bir aylık dergisi var. Bu *Tohum Dergisi* İstanbul İmam Hatip Okulu Mezunları Derneği'nin yayın organı. Orada biz bir grup arkadaş ile bu yayın işine başladık. Ben de o idare heyetindeyim. İdare heyetinde bulunan isimlerden hatırladıklarımı size söyleyeyim. Ali Bardakoğlu, Kâzım Serhatlı, rahmetli İsmail Yılmaz, Celâl Kırca, Zeki Arslantürk, Faruk Kaya, Kerim Aytekin, Mehdi Ali Seçkin, bendeniz, Nuri Özcan, rahmetli Süleyman Coşkun gibi isimler. Bunların birçoğu Yüksek İslam Enstitüsü'nde hocalık da yaptı. Diyanet İşleri Başkanı da var aralarında. Bu dernekte şöyle bir gelenek var. Bir önceki nesil, bir sonraki nesle derneği emanet ediyor. Ama önce bir çiraklık dönemi var. O çiraklık döneminde biz öncekilerden öğreniyoruz, sonra biz de bizden sonraki nesle intikal ettiriyoruz. Böyle bir gelenek var. Ben, yayın hayatını orada öğrendim.

O sırada Beyaz Saray, (şuan yok orası) merdivenlerinden inince, hemen karşısına gelen büyük bir dükkânda Enderûn Kitabevi var. Enderûn Kitabevini, rahmetli Mâhir İz hocanın öğrencileri İsmail Erünsal, Mustafa Uzun, M. Ertuğrul Düzdağ gibi isimler kurmuşlardır. Bir de İsmail Özdoğan diye Askeriyeden erken emekli olmuş havacı bir astsubay var. Amerika'da falan bulunmuş, kitaba çok meraklı bir zât. O da bu Enderûn Kitabevi'nin başında. Beyaz Saray'ın entelektüel yapısını, bu Enderûn Kitabevi oluşturmuştur. Oraya üniversitenin bütün kitap düşkününü olanları gelmeye başlarlar. Osmanlıda sahaflık geleneği önemli. Beyazıt Camii'nin çevresindeki Sahaflar Çarşısı dışında Beyaz Saray'da böyle entelektüel kesime ve üniversiteye hitap eden bir kitapevinin ve sahaf dükkânının açılması âdetâ bir devrim idi. O yüzden Enderûn, yerli-yabancı ne kadar kitaba meraklı münevver insan varsa, yeriydi. Oranın çayı meşhur. Çay bedava. İki, bu bahsettiğim İsmail Özdoğan ve eşi rahmetli oldular. Bunlar işte börekler çörekler aşûreler vesâire, döneme göre helvalar, irmik helvaları falan getiriyor. Herkes o ikramlardan nasıpdâr oluyor. Ramazan'da ise yer sofraları kurulup iftarlar yapılıyor orada. Üniversite öğrencileri de böyle bereketli bir tezgâhtan geçiyor tâbiri câizse.

Biz de ayrıca *Tohum*'da çalışıyoruz. Kardeş firmayız ama Enderûn kadar güçlü değiliz. Ama *Tohum Dergisi* de her ay muntazaman yayımlanıyor. Onun dağıtımını ve satışını da bizler İstanbul'un büyük camilerinde yapıyoruz. O günkü şartlarda talebeyiz tabii biz. Meselâ dergi bir liraya satılıyorsa, 20 kuruşu bizim. Bu, büyük bir imkan, burs gibi oluyor bize. Her cuma günü imam hatiplere söyletiyoruz. İmamlar da arkadaşlarımız. İşte "*Tohum Dergisi* çıkmıştır. Gençler, kapıda satışa sunmuşlardır" şeklinde cemaate duyuruyorlar. Hiç unutmam, Timurtaş Uçar diye meşhur bir vâiz vardı. Allah rahmet eylesin. Onun vaaz ettiği camiler dolup taşıyor. Bizim de "böyle iyi iş!" yapacağımız bir fırsat. Fakat cemaat çıkmaya başladı, ancak bir türlü hoca duyuruyu söylemedi. Yani *Tohum Dergisi* satılıyor diye. Bizim zeki arkadaşlardan biri: "Hoca Eefendi'nin biraz sonra tavsiye edeceği *Tohum Dergisi*'nin satışı burada" demek suretiyle dergiyi satışa başlamıştı. Cami önlerinde talebeliğim sırasında böyle dergi satışımız da vardır. Oradan gelir temini edişimiz de var.

Şunu söylemek istiyorum ben, söyleşimizin başında çiraklıktan söz ettim. Çocukluktan itibaren böyle ticari hayata da yatkınlık, insanı sosyalleştiriyor. Çarşamba pazarının kurulduğu bir semttir Malta Çarşısı. Babam rahmetli beni o kasaba çirak olarak vermezden öce, kendisinin çalıştığı dükkânın önüne bir sandık limon aldı. O zaman limonlar sandıkla geliyordu. Ayrıca bir kaç demet de yeşil nane vardı. "Nane-limon" diye satıyordum. Sonra şeker ve sakız sattım Lunaparkta. Fakat

ilk satışında saldırıya uğradım, büyük çocuklar tarafından. Bütün sermayem gitti. Alıp götürdüler. Ağlayarak eve döndüğümü hatırlıyorum. Babam: “Olur böyle şeyler oğlum, ticaret budur!” demişti. Şunu söylemek istiyorum, yani Yüksek İslam Enstitüsü öğrenciliğimiz sırasında bir sosyal hayatın içindeydik. Ayrı bir Fakülteye de devam ediyorduk o günkü şartlarda.

Bir hatıramı daha paylaşmak istiyorum. İstanbul İmam-Hatip Okulu Mezunları Derneği’nde seçim yaptık. Enteresan. Kuruma olan âdiyetimi ifade etmek için anlatıyorum. Seçimi yaptık ve yeni idare heyetine biz seçildik. Beyazıt’ta bir İşkembe Çorbacısı var. O çorbacıda idare heyeti olarak kendimize ziyafet çekiyoruz. Garson hesabı takip ediyor, yediğimiz ekmekler de parça sayısı itibarıyla sayılıyor, su da var tabii, garsonun hesabı ile bizim beyânımız arasında bir çelişki zuhür etti. Garson bizi eksik beyân da bulunmak ile ithâm eder gibi oldu, doğru rakam vermiyorsunuz falan dedi. O dönemde de “şebeke” diye bir kavram var. “Şebeke” üniversite/ yüksekokul öğrenci kimliği demektir. Ama şebeke sözünü sadece yüksekokullar kullanıyor, ortaöğretim paso diyor. Biz, biraz da üniversitesi öğrencisiyiz diye ortalığa caka satmak istiyoruz. Ben, o günkü öfkemle garsona o kadar şiddetle karşı çıkmışım ki, “Biz hepimiz Yüksek İslam Enstitüsü öğrencisiyiz. İşte şebekem!” dedim. Böyle bir tepki göstermişim. Adama kızıyorum, yani bizi yalancılıkla itham ediyor diye. O mecliste bulunan, bu durumu bilen sevgili Ali Bardakoğlu Bey, zaman zaman böyle bir haksızlık karşısında tepki gösterdiğim zaman bana: “Metin ağabey çıkar şu şebekeni!” der.

Yüksek İslâm Enstitüsü’nde beni en çok etkileyen Hoca Muhammed Tâvî et-Tancî’dir. Hocamız merhum Tancalı bir profesör. O günlerde Yüksek İslâm Enstitüsü’nde ünvanlı kişiler çok az. Bunlardan biri de Muhammed Tâvî et-Tancî’dir. Ankara Üniversitesi Fakültesi’nde de hocalık yapmıştır. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü’nde bizim birinci sınıfta “İlm-i Tevhid” diye bir dersimiz vardı. Bugünkü İslam Dini Esasları veya İslam İnanç Esasları dersine tekabül ediyor. İkinci ve üçüncü sınıflarda da “İlm-i Kelam” diye bir dersimiz var. O derse de Tancî hoca giriyor. Bir de “Belâgât-i Kur’âniyye” diye aynı hocamızın girdiği ve Kelam ile ilişkilendirerek okuttuğu bir ders vardı. Hoca, Arap asıllı olduğu için dersini fasih ve selis bir Arapçayla anlatıyor. Yarım Türkçesi de var. Bizim de çok hoşumuza gidiyor, zevkten âdetâ dört köşe oluyoruz. Niye? Çünkü Hoca’nın anlattığı Arapça’yı biz anlıyoruz diye. Yanında da delikanlı bir asistanı var. Bekir Topaloğlu. Bekir Bey, hocanın yanında derse giriyor, onun çantasını taşıyor ve dersini tercüme ediyor bize. Fakat bir süre sonra bizim, Bekir Bey’e: “Hocam! Dersi lütfen tercüme etmeyin biz anlıyoruz” dediğimizi hatırlıyorum. Yüksek İslam Enstitüsü sırasında kıymetini bilemediğimiz çok değerli bir hocaydı Muhammed Tâvî et-Tancî Hoca. Tancî Hoca, Bekir Bey ve Ethem Ruhi Fığlalı gibi hocaların hocasıdır. Hüseyin Atay Bey’in hocası olmamıştır. Ancak Hüseyin Atay ile Ankara’da beraber çalışmaları var. Hüseyin Atay Hoca, Bağdat’tan döndükten sonra Ankara İlahiyat’ta vazifeye başlamış. Aralarında Hoca- talebe münasebetleri yok zannediyorum. Böyle bir güzide âlim, Tancî Hoca, fakat o talebelik hâlet-i rûhiyesi ile Hocadan biz, yeterince istifade etmedik diye düşünüyorum, tabii bunu kendi adıma söylüyorum.

Hemen ifade edeyim. Kelâmcılar için önemli bir tarihtir. Biliyorsunuz İmâm Mâtürîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd*’inin yazma yegâne nüshası ancak 1970 yılında İngiltere’de Cambridge Üniversitesi Kütüphanesinde Dr. Fethullah Huleyf tarafından bulundu ve bu zât tarafından bu önemli eser neşredildi. Biliyorsunuz, bir yazmanın tahkikinin, edisyon kritiğinin yapılabilmesi için en az üç nüshasının olması lazım. Ancak bu eserin, maalesef dünyada bir tek nüshası bulunabildi. İşte tek

nüshaya dayalı neşri ise, Dr. Fethullah Huleyf yaptı. Bu neşrin başında oldukça uzun bir mukaddime koydu. Onun bu mukaddimesi, Türkiye'de İmâm Mâtüridî üzerine yapılan araştırmalara âdetâ kaynak teşkil etti. O bakımdan, *Kitâbu't-Tevhîd*'in ilk neşrinin bu mukaddimesi büyük önem taşıyor bizim kelim tarihini açısından. Bu eserin daha sonraki dönemlerde İmâm Mâtüridî'ye âdiyetini yani otantikliğini belirleme bakımından Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tabsiratu'l-edille*'si bize kaynaklık teşkil etti. Bu eser daha ileri tarihlere dayanıyor. Dolayısıyla *Tabsiratu'l-edille* neşredilince, biz iyice anladık ki *Kitâbu't-Tevhîd*, elimizde neşredilmiş şekli bulunan Londra'daki o yazma nüsha, gerçek nüshadır, otantik bir nüshadır, apokrif bir eser değildir. Çünkü, her iki metin ile mukayese ediyoruz, aralarında manevi anlamda Hoca-Talebe münasebeti var. *Tabsiratu'l-edille* o yüzden *Kitâbu't-Tevhîd*'in otantikliğini belirleyen bir temel kaynak eser konumundadır.

O yıllarda, *Kitâbu't-Tevhîd*'in yazma nüshasından çekilmiş mikrofilmlerden fotokopi edilmiş metinleri gördük. Bu “mikrofilm” tabirini ben, yeni nesle anlatamıyorum. Biliyorsunuz bir yazma eserin fotokopisi çekilirse o yazma ışıklardan zarar görüyor. O yüzden, yazmaların fotoğrafını mikrofilm şeklinde çekiyorlar. O günkü şartlarda fotoğraf filmle oluyor. Bugünkü elektronik araçlar, otomatik fotoğraf makinaları ne gezer! Çekilen şerit makaradaki film, önce banyo ediliyor, karanlık odada. Şayet film, ışıkla temas ederse yanıyor. Bu durumda profesyonelce çekilen o film şeridinin banyo edilmesi ve negatifini-pozitifinin ayrılması lazım. Sonra baskıya gidiyor. Fotoğraf kağıtlarına basılıyor. Şimdi biz, o yıllarda yani 1970'li yıllarda Tanî hocanın öğrencisiyiz, 1970 yılında Londra'da bulunan o yazma nüshanın mikro filmi Türkiye'ye getirtmiş. Düşünebiliyor musunuz kendi alanı ile ilgili aktüel konuyu ne kadar yakından takip ediyor. Bugünkü gibi bilgi veya nüsha hemen internete düşmüş değil. Onun özel şekilde takip edilmesi lazım. Yazma nüshanın mikro filminden tabedilmiş fotokopiyi ben Bekir Topaloğlu'nda gördüm. Bekir Hoca da bize asistanlığımız sırasında, o mikro filmin fotokopisinden metinler okuttu. İşte Tancî Bey'in ilimdeki gelişmelere, o günkü kısıtlı şartlar içinde, ne kadar önem veren bir âlim olduğunu yakından gördük. Tancî Hocayı çok genç yaşta kaybettik. Allah rahmet eylesin. Ama o, kısa ömrüne çok büyük eserler sığdırmış bir âlim. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepler Tarihi Anabilim dalından Sönmez Kutlu Hoca, ki ben kendisini Erciyes'ten de tanıyorum, hoca-talebe münasebetimiz de oldu. Çok çalışkan bir kardeşimiz. Geçmişine sahip çıkarak bir “Muhammed Tâvî et-Tancî Sempozyumu” tertip etti. Ben de o Sempozyum'da Hoca'nın metrûkâtı arasında onun İSAM'a intikal etmiş eserlerini tanıtmaya çalıştım. Pek çok güzel hatıralar anlatıldı. Ethem Ruhi Fiğlalı, Bekir Topaloğlu, Mahmut Kaya ve Salih Tuğ gibi, Tancî hocayı yakından tanıyan isimler, ondan söz ettiler. Çok güzel bir sempozyumdu. Bu Sempozyum daha sonra kitaplaştı, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlandı.

Muhammed Tâvî et-Tancî Hoca'nın dışında beni etkileyen bir diğer kişi de bizim sahamızda fazla ilgisi yok ama, “Yüksek İslam Enstitüsü'nde ne okutuluyordu?” sorusuna cevap da vermesi açısından bir dersimiz vardı Yusuf Bey kardeşim: “Muâsır İslâm Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası”. Dersin adı bu, bu kadar da uzun. Meğer yönetmelikteki adı buymuş. Öğrenciler kısaltmış dersin adını, bu yüzden biz bu derse sadece “Coğrafya” diyoruz. Hocasının adı da Oral Çilingiroğlu. Çok titiz bir insan. Bizim o zaman derslerimize giriş çıkış için zil çalardı. Sanki ortaöğretim gibi. Bu hoca, derse giriş zili çaldığı an sınıfta: dersin bitişi bildiren zil çalınca da dışarıdadır. Hiç dakika

sektirmez, çok da güzel ders anlatırdı. Onun anlattıkları hâlâ zihnimde. Sert mizaçlı, yüzü gülmeyen bir kişi “*abûsü'l vech*” diyoruz biz böylelerine. Böyle bir zât idi. Hayatta ise Allah hayırlı ömürler versin. Meslek derslerimizin hocası değildi. Kendisi sonra Hukuk Fakültesi'nden de mezun oldu. Bizim bu çift Fakülteye gitmemizden de pek memnun değil, rahatsızdı. Hâlbuki imtihanlara girmişiz, her iki kurum da bize diploma vermiş, ama nedense onun bu konuya böyle olumsuz bir yaklaşımı vardı. Öğrenciler, gelene yenilere bir üst sınıf, alt sınıflara okul ve hocalar hakkında ön bilgi verir biliyorsunuz, o gelenek hâlen devam ediyor. “Nasıl bir hocadır, ne sorar” gibi. Biz de birinci sınıftayız. “Muasır İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası” şeklinde değil, sadece coğrafya olarak biliyoruz. “Ne sorar?” diye sorduğumuzda üst sınıflara verdikleri cevap: “zor sormaz, hep Mısır'ı ve Kıbrıs'ı sorar” şeklinde. 150 sayfaya yakın ders notu, teksiri var. Biliyorsunuz, iki tür öğrenci vardır. Birincisi öncekilerden tevârüs edilen bilgiler ışığında, sadece işaret edilen sorulara çalışır, diğerlerine bakmaz. İkincisi ise, her tarafı iyice çalışır. Buna talebeler “inekçi” derler. Bu iki grup içinde ben, biraz ortaldayım. Ama daha çok, akademik mirasa riayetle aldığım haberlerle amel ediyorum. Coğrafya imtihanına girdik. Sınav Haziran ayında. Bizim şu andaki Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin çatı katında eski binada bir kütüphane vardı. Sınavlar bu kütüphanenin balkonunda yapılıyor. Kocaman bir alan. Üç sınıf birden aynı yerde sınava giriyoruz. Herkes mevzilenmiş, takımlar kurulmuş, yardımlaşma heyetleri teşekkül etmiş, öğrencinin imtihana giriş havasını şöyle bir düşünün. Gruplar var, herkes birbirine bakıyor. Hoca salona geldi. Biz şöyle bekliyoruz, hocamız geleneği üzere Mısır ve Kıbrıs'ı soracak diye umuyoruz. Ancak hoca beş tane babayiğit soru sordu. Sorduğu sorular da “Tarih” ağırlıklı. Meğer imtihandan önce bir grup öğrenci hocaya mektup yazmış. Demişler ki: “Hocam! Sen şu kadar sayfalık ders notunun sahibisin, dersinde bunları takır takır anlatıyorsun ama imtihanda hep aynı soruları soruyorsun. Bilen de geçiyor bilmeyen de geçiyor. Doğru dürüst soru sor!” demişler. Yani bu meâlde bir mektup yazmışlar. Hoca kızmış tabi. Siz misiniz Mısır ve Kıbrıs'tan memnun olmayan, alın size soru. Beş tane ağır soru sordu. Bu beş ağır soru ile karşılaşınca Kıbrıs ve Mısır'dan başka bir yer bilmeyenler, birbirimize baktık, tam o sırada bir sınıf arkadaşımız cesûrâne bir şekilde parmak kaldırdı: “Hocam! Dersimiz, Tarih mi Coğrafya mı” dedi. Hoca'nın verdiği cevap: “Otur edepsiz adam, daha dersin adını doğru olarak bilmiyorsun. Dersin adı Muasır İslam Ülkeleri Tarih ve Coğrafyası”. O gün öğrendik dersin gerçek adını ve hâlâ unutmuyorum. Sonra kağıdı boş verdik ve sınıfı terk ettik. Bize Hoca hakkında önceden bilgi verenler, üst sınıftakiler bizi merdivenlerde görünce: “ne oldu falan?” diye sordular. Biz, onlara durumu anlattık. “İçeride birileri kaldı mı?” diye sordular biz de “evet” dedik. “Gidin onları da salondan çıkartın” dediler. Gidildi ve hiç de hoş olmayan bir şekilde salon basıldı diyelim ve orada kalanların da kağıtları imha edildi ve imtihan da iptal edildi. İmtihan iptal edildi, ama daha sonra Enstitü idaresi bir disiplin soruşturması başlattı. Sanki yeni bir imtihanmış gibi, bize bu imtihanla ilgili sorular sordular, herkes ifadesini oraya yazdı. İfadesinde kaçamak ifadelerde bulunanlar var. Bir de acemiler var benim gibi. Ben de bütün teferruatıyla durumu anlattım. Bu teferruatıyla anlatanların hepsi ceza aldı. Bana verilen ceza tekdir (kınama) idi. Bu cezanın tebliğ yazısı babama gitmiş. Resmi sarı zarf. Babam rahmetli, daha önce söyledim size, bu resmi işlerden anlamıyordu. Bana: “Aç bakalım zarfı oğlum, bana bir şey geldi bak bakalım ne diyor?” dedi. Ben, tekdiri görünce: “Baba, takdir ediyorlar beni” dedim. Sonra da öğrenci afları oluyor biliyorsunuz. Disiplin suçumuz, o kapsamda affedildi. Bu kötü bir hatıra ama, öğretmenin dersteki tutumu, öğrencinin ona tepkisi vesairesi konusunda önemli bir anıdır benim için. Tabii bu, Enstitü'de bize başka hiç

Hoca gelmedi manasına gelmez. Bunlar, bende iz bırakan olaylardır. Bunun dışında bir de mezûniyetimizle ilgili bir hâtıram var, onu da müsaadenizle anlatıvereyim.

Yüksek İslam Enstitüsü'nden mezun olacağımız yıl, Allah rahmet eylesin Ali Özek Hoca, bizim Arapça hocamızdı. Arapça hocası olarak, derslerde kendisinin bizzat okuttuğu metinler dışında, İmâm Mâverdî'nin *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn* adlı eserini hazırlamanızı, imtihanın sözlü olacağını, bu *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn*'den geçemeyenlerin başarılı olamayacağını ikmâle, yani bütünlemeye kalacaklarını söyledi. Tehdit etti yani. Biz de hocanın bu uyarısı istikametinde hareket ederek bu kitabı kendisinden okuyacağımız birisini aramaya başladık. Bizim Yüksek İslam Enstitüsü'nün tam karşı tarafında, aşağı doğru inerken Üsküdar'ın önemli camilerinden biri olan Çinili Camii diye bir cami vardır. Bu caminin yakınında, Marmara İlahiyat'ta hoca olduktan sonra orada bir daire satın almak nasip oldu bana. O caminin imamı, soyadını bilmiyorum hâlâ, Mehmet Efendi (Allah rahmet eylesin) sabah namazından başlayarak yatsıya kadar, namaz öncesi ve sonrasında isteyenlere özel dersler verdiğini haber aldık. Biz de *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn*'i kimden okuyalım telâşesi içindeyiz. Mehmet Hoca, kendisinden talepte bulunan arkadaşlarımıza “ikinci namazlarından sonra gelin, okuyalım” demiş. Her gün, ikindiden sonra. Tabii biz Ali Özek Hocadan korkumuzdan mezuniyet korkusundan dolayı bu derse çok sıkı devam ettik. Bu hasbî ve fahrî ders veren Mehmet Hoca, çok tatlı bir insandı, anlaşılır şekilde Arapçayı okutuyordu, sıklıkla espriler yapıyordu. Kendisinin bizimle maddi hiçbir ilişkisi yok. Sırf hasbî ve fahrî olarak bunu okutuyor. Hoca ile epeyce okuduk, artık kitabın sonlarına doğru geldik. İmtihanlar da yaklaşıyor, ancak kitabı henüz bitiremedik. Sonra bir haber geldi. Hoca bu gece hastaneye kaldırıldı diye. Hocayı bir daha görmek nasip olmadı. Yanında müezzini ve Üsküdar'daki diğer görevli müezzinlerden bir grup, başlamışlar hocanın yanında Kur'ân okumaya. Biz, bu durumu “hâlet-i ihtizâr” diyoruz, yani ölümü yaklaştı. Merhûm hoca bu haldeyken, bir ara kendine gelmiş. Bu ve bundan sonrası rivayet. Hoca, kendine gelmiş ve demiş ki: “Enstitü'lü son sınıf yavrucakların *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn*'lerini bitiremedik yarım kaldı!” demiş, sonra da kendinden geçmiş, bir süre sonra ruhunu teslim etmiş. Ben, bunu şöyle değerlendiriyorum: Ölüm ânında bile, hâricî talebesinin, hiçbir maddi menfaat karşılığı olmadan okuttuğu öğrencilerinin *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn* adlı eseri bitiremediğinden yakınan, sonra da ruhunu teslim eden hoca olmak! Bu anekdot bugünkü Hoca adaylarının öğretmen namzetlerinin çok dikkat etmesi ve örnek alması gereken bir hadisedir diye düşünüyorum. O yüzden konuşmamızın başında kendisinden söz ettiğim, sınıfa girdiğinde silgi aramamak için ceketinin yenini kullanan, derse geç kaldığı kaygısıyla koşarken karda düşüp ayağını kıran veya kolunu kıran Mahmut Bayram Hoca ve hiçbir menfaat karşılığı olmadan sırf Allah rızası için ders verdiği Mehmet Hoca *Edebü'd-Dünyâ ve'd-dîn*'i bitiremedik diye yakınan Mehmet Hocamız bize örnek olmalıdır. Benim her dersimde, bu zevât hatırımdadır. Derse böyle girmenin gerekliliğini, onların fedâkârâne tavırlarının, öğrencilerine olan muhabbetlerinin ve aşklarının zihnimizden hiç çıkmaması gerektiğini düşünüyorum.

Tabii bütün bu mülâkat sırasında, ismini hep hayırla yâd ettiğimiz, kendisini rahmetle andığımız Bekir Topaloğlu hocamız var. Bekir Topaloğlu Hoca, kendisine “yarımca veli” derdi. Onun hayatında, Hz Peygamber'in sünnetine ittibâen gösterdiği bir davranış olarak niteliyorum, “Kahkaha ile gülmek” yoktu. Bildiğiniz üzere, Efendimizin de hep hafif, en fazla güldüğü zaman azı dişleri biraz görününceye kadar güldüğü naklediliyor. O yüzden de, Prof. Dr. İsmail Kara

kardeşimiz, Bekir Bey'in gülüş tarzını “Yarımcı Veli çeyrek gülüşü” olarak niteler. “Çeyrek gülüş”, yani tam gülüş, kahaşaya dönüşen bir gülüş değildi onun gülüşü. O yüzden Hoca, sünnete uygun sünnet-i seniyyeye mutâbık bir hayat yaşamıştır.

Onun tavsiyeleri arasında üç önemli nokta var: “İlahiyatçı, günlük hayatında Kur'an ile meşguliyet, hadislerle meşguliyet ve Siyer ve İslam Tarihi ile meşguliyet gibi üç yan görevi olduğunu unutmamalı. Bunları ihmal ettiği gün, rahatsız olmalıdır” diyor. Yani. “Ben bugün niye Kur'ân okudum; ben bugün niye hadislerle meşgul olmadım; ben bugün niçin Siyer ve İslam Tarihi ile ilgilenmedim” sorularını kendisine sormalı ve bunları yapmadığında rahatsız olmalıdır” derdi. Kendisine: “Ben ne yapmalıyım, ilim adamı olmak istiyorum”, diye soranlara: “günde 12 saat çalışmaya var mısınız? Buna razı değilsen, lütfen başka yola gir!” derdi. Böyle hoş bir insandı. Çok cömert, cömertlik timsali biriydi. Biz, bütün hayırlı işlerimizde onun şu gömlek cebinin üstünde yer alan ve kendisinin büyük bir cömertlikle “Alın! Buradan istediğiniz kadarını” dediğini, onun hayır işlerindeki önderliğini anıyoruz. Böyle mükemmel bir insandı. *Hâtrâtı* neşredildi biliyorsunuz. *Hâtrâtının* bir kısmı günlük tarzında, bir kısmı hatırat tarzındadır. Günlük tarzında olan kısımda, meselâ bugün şu tarih diyorsunuz, o tarihte yaptığı işler, “sabah kalktık, namazı bekleyinceye kadar Kur'ân-ı Kerîm okudum. Sonra, âilece cemaatle sabah namazını kıldık”. Bu cümle sürekli tekrarlanıyor arkadaş! Şimdi, bizim gündemimizde, bizim hatıratımızda böyle bir cümle yer alır mı bilmem. Ben, kendim için söylüyorum, sizleri tenzîh ederim. Benim “Bu gece teheccüde kalktık!” sözünü sarf edebileceğim günlerin sayısı, bir elin parmaklarını geçmez herhalde. Hoca, bütün hayatı boyunca bunu devam ettirmiş ve ölünceye kadar Kur'ân ile meşguliyeti, Resulullah'ın hadisleriyle ve onun sîretiyle, sîretiyle ve onun ve takipçilerinin oluşturduğu tarihi ile meşguliyeti, kendisine şîâr edinmiş bir şahsiyetti. O yüzden, ben hocaya medyun-i şükranım. Allah, kendisine gani gani rahmet eylesin. Biliyorsunuz, bizim geleneğimizde her büyüğümüzün ardından, onların ölümüne vefat şiiiri inşad edilir. Vefatlarına tarih düşülür, Biz, buna “tarih düşürme sanatı” diyoruz. Efendim, hocanın vefatı sonrasında Mahmut Kaya, Ahmet Özel ve Mustafa Kara gibi pek çok arkadaşımızın, hatta benim bilmediğim pek çok sevenin, onun vefatına tarih düşürdüğünü biliyorum. Ama ben, kendisinin vefatından sonra yapılan bir anma toplantısında şu aşağıdaki dizeleri okudum. Bu tarih düşürme şiiirinin sahibi, şu anda Profesör olan, o dönemde ise Yardımcı Doçent olan, Ahmet Karataş kardeşimizdir. Kendisi Marmara İlahiyatta İslami Türk Edebiyatı hocasıdır. Bizim şu anda Kastamonu İlahiyat Fakültesinde Dekan Yardımcısı olan “Dr. Öğr. Üyesi” Erhan Salih Fidan'ın da doktora danışmanıdır. Çok hoş bir arkadaşdır. Benim de lisansta öğrencim oldu. Şimdi bu durumda o, hocamızın torunu mesâbesindedir. Ben, hocanın evladı isem, o torun mesâbesinde. İşte sizinle bu güzel Torunun hocamızın vefatına düşürdüğü tarih şiiirini paylaşmak istiyorum:

*Bekir Topaloğlu Hocamızın Vefâtına Tarih*

Üfûl etti maârif menba'ı şems-i cihân-arâ

Hitâb-ı “irci'î”yi gûş edip uydu münâdîye

Karardı 'âlem-i mânâ yetîm kaldı kelâm ilmi  
Hazân rüzgârını estirdi çerh eyyâm-ı şâdîye  
Ne müşkil hâl imiş eyvâh bu firkat bu meşakkat âh!  
Değil dosta Hudâ göstermesin hattâ e'âdîye  
Nice bin türlü âsâr ile dehre mührünü vurdu  
Yed-i tûlâ idi vâkıftı efkâr ü mebâdîye  
Emâli Şerhi, Tevhîd ü Kelâm İlmi, Yeni Kâmûs  
Bidâye fi Usûli'd dîn âyândır Zât-ı Hâdî'ye  
Gezer dillerde nâmı Te'vilât'ın Hakk'a şükr olsun  
Bi-hamdillâh geçer hepsi eyâdîden eyâdîye  
Eyâ şâh-ı ma'ârif müctehidsin asl u fer'e sen!  
Dolaşsın rûz u şeb yâdın o vâdîden bu vâdîye  
Alemdâr-ı Resûlillah idin ilm ü fazîlette  
O sancak düşmesin yâ Rabbi aslâ dest-i âdîye  
Şerâttan hakikatten nişândır cümle âsârın  
Felek durdukça cân versin nice cism-i cemâdîye  
Çekip bir "âh u vâh" Ahmed teessürle dedi târîh:  
**"Refik oldu Bekir Hoca İmâm-ı Mâtürîdî'ye"** (2016)

Buradan, günümüz İlahiyat Fakültesi öğrencilerine de, kendilerini Fakülte dışındaki yetişkin zevât ile geliştirmeleri konusunda bir tavsiyede bulunmak istiyorum. Sadece Fakülte'deki dersler ile yetinmemelerini, mutlaka dışarıdan da ilmi destekler almalarını tavsiye ediyorum. Bulunduğunuz her ilde tecrübeleriyle, birikimleriyle resmi dersler dışında, kendisinden yararlanılacak, örnek edinilecek insanlar mutlaka vardır. Tabii burada seçici ve titiz davranmak, kendisinden azami ölçüde istifade edilecek ismi bulmak çok önemlidir. Bu konuda öğrencilerimizin çevrelerinden tavsiye almaları beklenir. Hiç kimseyi töhmet altında bırakmak amacını gütmüyor bu cümlem. Sadece bu konuda seçici davranmanın, boşuna vakit kaybetmemenin önemine dikkat çekmek istiyorum. Bir "istifade âbidesi" bulduğumuz zaman, ondan mutlaka yararlanmanın gerekliliğine işaret ediyorum. Bu konuyla ilgili ölçüyü öğrencilerimizin hocalarıyla istişare ederek en doğrusunu bulacaklarını düşünüyorum.

**KADER: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olduktan sonra sırasıyla MEB, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Yükseköğretimde çeşitli görevler aldınız. Bize, bu süreçten biraz söz eder misiniz?**

**Metin YURDAGÜR:** İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nden 1972-1973 eğitim-öğretim yılında mezun oldum. Mezun olduktan sonra, daha önce de işaret ettiğim üzere Milli Eğitim Bakanlığı adına parasız yatılı, eski tabirle *leyl-î meccânî* şeklinde okuduğum için “ gel bakalım kuraya” dediler ve Ankara'da Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'nde yapılan bir kura çekimine katıldı bütün mezun olanlar. Bir torbanın içinde atanacağımız okullar ve iller kayıtlıydı. Benim bileğim bayağı kuvvetliymiş! Bendeniz Bitlis İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliğine atandım. 1973 yılı Ekim ayında bu göreve başlamak üzere Bitlis'e gittim. Ancak ben oraya gitmezden evvel şöyle bir hadise gerçekleşti. İmam Hatip Okulu'nda bizim edebiyat derslerimize Ahmet Topaloğlu geldi. Ahmet Topaloğlu, Bekir Topaloğlu'nun kardeşi. Kendisi, hem Yüksek İslam Enstitüsü mezunu hem de hem de Edebiyat Fakültesi mezunu. Bu hoca, İstanbul İmam Hatip Okulu'nda 1967-1968 yıllarında bizim edebiyat derslerimize girdi. Bize öyle bir edebiyat dersi okuttu ki, o dersten aldığım hazrı hala yaşıyorum. Çok sıkı bir hocaydı. Bu hoca, bizi yarıştırdı Yusuf bey kardeşim. İmtihanlarda 8-9-10 alanlara kitap hediye ediyordu. Bu kitapları da kendisi temin ediyordu. Yayınevlerinden satın alarak öğrenciye hediye ediyordu. Böyle bir âdeti vardı hocamızın. Zihnimde, şayet öğretmen olursam, Ahmet Topaloğlu gibi davranacağım, bende sınavlarda öğrencilerimi yarıştıracığım fikri var. O yüzden ben, o günkü şartlarda edindiğim kitapları Bitlis'e tayin olunca rahmetli anamın çeyiz sandığına doldurdum. Bir sandık dolusu, yeni mezun olan birisinin bu kadar hacimde bir kitaba sahip olması nadirdir diye düşünüyorum o günkü şartlarda. 1973 yılında Bitlis'e tayinim takarrür edince, önce bu kitap dolusu sandığı Bitlis Nakliyat Anbarına götürüp teslim ettim. Sandığımın üstüne de bir sarık ve cübbe koydum. Sarık ve cübbeyi niye koydum? Benim bir sarığım ve cübbem vardı. İstanbul'da Kızıl toprak'ta, bugün Kadıköy Müftülüğü'nün bulunduğu yerde Zühtü Paşa Camii vardır. Talebeliğimde üç yıl ben, o camide fahri olarak Cuma ve Ramazan vaizliği yaptım. Kadrolu değil, oranın derneği bana burs gibi bir para veriyorlardı ayda belli bir miktar. O dönem için bayağı iyi bir para. Ben de cemaate vaaz ediyordum. Allah beni affetsin, o günkü gençlik heyecanıyla belki olur olmaz yanlış şeyler de söylemiş olabilirim. Ama etkili konuşuyorum. Olumlu geri dönüşler alıyorum cemaatimden. Şimdi, bugünkü birikimimle geriye baktığım zaman o gün söylediklerimin çoğunun hamasi şeyler olduğu kanaatindeyim. Ama işte her genç gibi, benim de öyle bir devrem oldu. Kendime güveniyordum, iyi konuşuyordum, cemaatten de iyi geri dönüşler alıyordum.

Artık Bitlis'e gidiyorum ve orada da vaaz edeceğim şeklinde bir düşüncem var. Bunun somut bir kanıtı olarak da, o kitap dolu çeyiz sandığının üstüne, sarığımı ve cübbemi koydum. Ben, daha Bitlis'e ulaşmadan evvel bu sarık ve cübbenin bulunduğu sandık, Bitlis İmam Hatip Okulu'na nakliyat anbarı tarafından götürülmüş. Ben gittiğimde, orada bir kenarda gördüm o sandığı. “Nerede kalacağız?” diye sorunca, bu Bitlis İmam Hatip Lisesi o yıllarda modern bir binaya sahip değil, eski bir iki katlı konak. O evin bir de bodrum katı var, yerler gıcırıyor, yani ahşap bir bina, sağı solu akıyor falan, perişanlık. Ama İmam Hatip Okulu. Biz de oranın öğretmenleriyiz. En alt katta bir bekâr öğretmen kalıyor kulakları çınlasın Mustafa Kütahyalıoğlu. Ankara İlahiyat Fakültesi mezunu, okulun baş muavini ve bekâr. Beni de onun yanına yerleştirecekler. Baktım anamın çeyiz sandığı orada. Biraz gecikmiş olarak okula gittim. Dersler başlamış, ders dağıtımları



yapılmış, bana bu okulun son sınıfının yaramaz kabul edilen bu sınıfı bırakmışlar. O sınıfın, bütün derslerini edebiyat, İngilizce, felsefe bunun yanında meslek dersleri bana verilmiş. Yani, sabah gidiyorum akşam çıkıyorum onlarla sürekli. Biraz daha haşarı bir sınıf ve yaşları da biraz ileri. Zapt etmek zor. Üstelik genç ve tecrübesiz bir adamım.

Bu sınıftaki ilk dersime girdim. Biliyorsunuz Edebiyat dersinde iyi yetiştiğimi kendimi iyi yetmişim farz ettiğimi daha önce söyledim. O derslerden aldığım ilhamla Yahya Kemal Beyatlı'nın *Aziz İstanbul* kitabından bir bölüm okudum sınıfta. Böyle çok yüksek tondaki bir sesle, gençlik heyecanı, 21 yaşında bir delikanlıyım. Bu kitaptaki Ezan ve Kur'ân makalesini öğrencilere okuyorum. Ezan ve Kur'ân makalesinin özeti şudur: Diyor ki Yahya Kemal, “Ben bir gün Topkapı Sarayını ziyarete gittim, yanımda mihmandarım yani bizi gezdiren rehberim var. O, bizi gezdiriyor. Uzaktan lâhûtî bir Kur'ân-ı Kerîm tilâveti sesi işittim.” “Bu nedir? diye sordum mihmândara”. Dedi ki: “Bu ses Hırka-i Saâdet dairesinden geliyor. Bu Osmanlı'da, Yavuz Sultan Selim Han'ın ihdas ettiği bir gelenektir. O, sefer ve hazar ayırt etmeksizin, gerek barış zamanlarında gerek savaş zamanlarında, kesintisiz şekilde Hırka-i Saadet dairesinde Kur'an okunmasını hatim indirilmesi emretmiştir Yavuz Sultan Selim. Kendisi de bunun ilk icrasını bizzat yapmıştır. Bu gelenek devam etmektedir. Bu onun hatırasıdır.” “Çok duygulandım” diyor Yahya Kemal. “Sonra çıktık, Topkapı Sarayı'ndan hemen Ayasofya Meydanı'na ulaştık ve karşımızda Ayasofya. Ayasofya o günlerde yine bugünkü gibi Camidir ve bir ezan sesi işitim. Çok duygulandım, abdest aldık camiye girdik camide huşû içinde namaz bekleyen bir er, bir Mehmetçik gördüm. Mehmetçik, şapkasını çevirip secdeye uygun hâle getirmiş, huşû ile ezanı dinliyor ve namaza durmak için bekliyor. Bu manzara karşısında yine aynı Hırka-i Saadet dairesinde duyduğum heyecanı yaşadım.” diyor. Sonra şöyle bitiriyor, “Siz, Kars'ın, Ardahan'ın ve Edirne'nin”, Türkiye coğrafyasını özetliyor, “genç askerleri! Siz iki mukaddes dâvâ için döğüşünüz. Biri Hırka-i Saâdet dairesinde asırlarca okunan Kur'ân; diğeri ise Ayasofya minarelerinden dinmeyen ezân”.

Ben, bu makaleyi sınıfta çok büyük heyecanla ve yarı ağlamaklı biçimde okudum. Şöyle seslendim sınıfa, “Siz Bitlis'in genç askerleri! Siz, Ayasofya minarelerinde işitilmeyen ezân, Hırka-ı Saâdet Dairesinde duyulmayan Kur'an için yetişeceksiniz. Burada bulunuş sebebiniz bu! Bunun için okuyorsunuz!” dedim. Bekliyorum ki gençler: “Allah Allah” desinler. Hiçbir tepki yok sınıfta. Böyle tepkisiz durumları ifade etmek için İstanbul'da kullanılan bir tabir vardır: “Don yağı, bulgur pilavı”. Yani üzerlerine ölü toprağa serpilmiş gibi. Çok canım sıkıldı. Sınıfı terk ettim, dersin yarısında, “Ben bu sınıfta duramam” diyerek çıktım. Derhal hışımla okul müdürünün odasına gittim. Müdür de heyecanlandı “ne oldu acaba?” diyerek. Olanları anlattım Müdür Bey'e. Bana “Otur, hocam otur! Sana bir sana bir kahve ısmarlayayım” dedi. Bana, bir kahve ısmarladı. Sonra dedi ki “Anlayacaksın Metin kardeşim anlayacaksın! Buradaki durumu bir süre sonra anlayacaksın!”. Gerçekten bir müddet sonra şunu fark ettim o yıllarda Bitlis'teki İmam Hatip Okulu öğrencilerini bile olumsuz yönde etkileyen bir kötü propaganda, dezenformasyon var. Nedir o? “Doğu, ihmâl ediliyor, buraya hep acemi öğretmenler geliyor. Siz, ihmâl edilmiş insanlarsınız, geri kalmışlığımızın halini görüyorsunuz, buraya hiç yetişmiş, tecrübeli kişiler geliyor mu?” diye gençleri istismar ediyorlar. İşte bu, istismar sebebiyle de, henüz tanımadıkları bir kişiye tepkisiz duruyorlar. Bir müddet sonra tabii bu gençler bizi, biz onları tanıyıp anlayınca

münasebetlerimiz olumlu hale geldi. Bugün ben onların büyük bir kısmı ile hala haberleşiyorum. Başarılarına dua ediyorum.

Bitlis İmam Hatip Okulu'nda başlayan memuriyet hayatım, resmî memuriyet hayatım Ankara'da sürdü. İki yıl sonra, yani Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Ankara Eğitim Merkezi'nin kuruluşunu tedvîr ile görevlendirildim. O zaman Eğitim Merkezleri kuruluyor Diyanet'te. Bunlar ilk adımlar. Galiba Bolu'da açılmış ilki, Ankara'da da açıyorlar beni oraya tayin ettiler. O sırada Başkan Yardımcısı Tayyar Altıkulaç hocamız. Kendileri benim İmam Hatipten itibaren hocam olduğu için, ben de Doğu hizmetinden biraz daha Batıya intikal etmek için bir arayış içindeydim. Beni, Ankara'ya tayin ettiler. Orada birkaç kurs tertip ettik. Sonra, "İstanbul Haseki Eğitim Merkezi" adıyla, kısaca "Haseki" diye anılan, Mimar Sinan'ın eseri olan Haseki Külliyesi içinde kurulan bir Haseki Eğitim Merkezi var. Diyanet'in sembol, örnek eğitim merkezlerinden biri orası. Bugün Yüksek Dinî İhtisâs Merkezi haline geldi. Diyanet Akademisi falan kuruldu. Bugünkü statüler başka, ama o günlerde Türkiye'deki bütün önemli Müftülerin ve Vaizlerin, yüksek tahsil görmüş hocaların, Arapça kaynaklara ve meselelere vukûfunu sağlamak amacıyla yapılan iki buçuk yıllık bir eğitim merkezi. Onun açılış öncesi çalışmalarını yürütmekle görevlendirildim Ankara'dan İstanbul'a. Buna da "tedvir" diyorlar. Tedvîr, henüz kurulmamış bir kurumun oluşturulması için yapılan ön çabalar, ön çalışmalarıdır. Ama esas görev yerim Ankara, İstanbul'a bu amaçla görevlendirildim.

İstanbul'daki bu işleri bitirip kurumu açılışa hazır hale getirdim. Sonra oraya bir müdür tayin edildi. Bu müdür, Allah rahmet eylesin Mahmut Özakkaş idi. İskenderun İmam Hatip Okulu'nun müdürü iken oraya getirildi. Kayseriliydi. İleriki yıllarda bir trafik kazasında vefat etti Allah rahmet eylesin. Ben, ona tabir-i câiz ise, bir brifing verdim. Artık Ankara'ya döneceğim. Çalışmalarımı galiba ciddi buldu. Tabii tecrübeli bir insan. O kendi Kayserili tabiriyle bana, "Ağam!" dedi "Biz seninle beraber çalışalım mı?". "Benim yardımcım olur musun?" dedi. Dedim ki: "Hocam! körün istediği bir göz, Allah verdi iki göz. Benim ailem, annem babam hepsi İstanbul'da. İstanbul'da çalışmayı elbette arzu ederim. Ama Tayyar Bey buna müsaade etmez, sanıyorum" dedim. O da bana: "Sen, o kısmı bana bırak!" dedi. Ben, Ankara'ya döndüm. Bir müddet sonra benim, İstanbul Haseki Eğitim Merkezi'ne Mahmut Özakkaş'ın yardımcısı olarak tayinim çıktı.

Orada iki farklı kurs yapılıyordu biliyorsunuz. Biri "Arapça eğitimi veren kısım". Diğeri ise, Kıraat eğitimi veren kısım. Arapça eğitimi veren kısımda Emin Saraç Hoca, Fatih Camindeki hikayemizin hocası. Ahmet Muhtar Büyükçınar Hoca, Halil Gönenç Hoca, Muhammed Savaş Hoca ve Ömer Biçer Hoca gibi önemli isimler ders veriyorlardı. Üç tane sınıfı vardı, 22'şer kişilik Türkiye'nin önemli illerinin Vâiz ve Müftüleri orada kursiyer idiler. Diğer tarafta ise iki tane mühim hoca vardı. Biri İstanbul tarîki kırâati, diğeri ise Mısır tarîki kırâati temsil ediyordu. İstanbul tarîkinin temsilcisi, Beyazıt Camii imam hatibi Hendekli Abdurrahman Gürses Hoca Efendi idi. Çok dirâyetli bir imâm, ama "hâzâ İmâm". Diğeri ise Oflu Mehmet Rüştü Aşıkutlu Hoca Efendi. Bu iki hoca efendiyi oraya hoca olarak tayine ikna eden kişi ise Tayyar Altıkulaç'tır. Orada kıraat eğitimi başlatıldı. İşte merhûm İsmail Biçer gibi bizim nesilden arkadaşlarımız, orada bu hoca efendilerden ders gördüler. Sonra onlar da, hocalık mevkiine geldiler. Haseki, böylece bir marka haline geldi, sonra modern binası ile Pendik'e taşındı. Yalnız benim küçük bir serzenişim olacak.

“Vefa” diye bir kavram var. Hep şikâyet edilir, “Vefâ” İstanbul'da bir semt adı değil, çok önemli bir ahlâkî erdemdir diye. Bizim kurumlarımızda, kayıt kuyûd yok. Sizin benimle ve diğer hocalarımızla yaptığımız bu söyleşi, yani KADER'in bu faaliyetini büyük bir vefâ örneği olan niteliyorum. Allah buna vesile olanlardan razı olsun. Bu söyleşiyi büyük emeklerle gerçekleştiren Yusuf Koçak Bey kardeşim, sizden de Allah razı olsun. Kendisini sevgiyle anıyorum numune-i imtisal bir arkadaşımızdır Şaban Ali Düzgün Bey. Benim gıpta ettim arkadaşlarımdandır. Benden genç, ama bizim Kelam alanını çeşitli platformlarda bilhassa medyada, çok başarıyla temsil eden örnek bir arkadaşdır. Fakülteadaki odasına girdiğiniz zaman, siz de bilirsiniz, odası bir müze gibidir. Her yeri muntazamdır. Onda intizâm hassasiyeti de var. Eğriliğe müsamaha etmeyen, hacme, boyuta çok riayetkâr şekilde düzenlemiş bir kütüphanesi var. Öyle bir odada oturmayı hayal etmişimdir hep. Bu hayalimi zaman zaman onunla birlikte yaptığımız resmi imtihanlarda vesaire de tatmışımdır. Allah hizmetini daim eylesin. Örnekliliğini hep görüyoruz. Diğer arkadaşlarımız tabii bundan müstesnâ değil. Hepsî öyle. Ama bu işin başında, şu anda bulunması sebebiyle onu anmadan geçmek istemiyorum Onun başkanlığında, onun inisiyatifi ile gerçekleşen bu faaliyeti tam bir vefâ örneği olarak altını çizmek istiyorum.

Vefasız demeyeyim, ama bazı ihmaller var bizim kurumlarımızda. Bu ihmallerin arasında mesela Haseki Eğitim Merkezi'nin tarihçesi yazılsa, benim ismim geçmez. Neden geçmez? Çünkü o günlerde Haseki daha kurulmamış, resmen yok. Ben Haseki Eğitim Merkezi'nin kuruluş çalışmalarını tedvîr ile görevlendirildim. Ancak resmi yazılarım Ankara'daki Müftülüğe yazılıyor. “İstanbul Müftülüğü”nün kayıtlarında, arşivinde herhalde benim adım vardır. Ama Haseki Eğitim Merkezi'nde ilk kuruculuk aşamasında benim adım yok. Daha sonra müdür muavini olarak hizmetlerim var. Oradan ayrılarak ben Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'ne Asistan oldum. Şunu söylemek istiyorum, ne zaman Haseki bir resmî toplantı yapsa gönlümde: “acaba, beni de davet ederler mi?” diye bir düşünce hâsıl olmuştur. Bu düşüncemi bir türlü Haseki gerçekleştirmedi. Bana resmen bir davetiye yollanmadı Haseki'den. Bu yüzden de üzgünüm. Bu vesile ile bu husus, bu serzeniş kayda geçsin istiyorum.

Şimdi de Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü'ne Asistan oluşuma geçmek istiyorum müsaadenizle. Yüksek İslam Enstitüsü için o güne kadar öğretim üyesi ataması belli bir usule bağlı değildi. Tabii tarihi süreç kronoloji akıp gidiyor. Tayyar Bey, Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı görevlerinde bulundu. Bu arada onun yaptığı yüksek mevkili görevler arasında Din Eğitimi Genel Müdürlüğü var; MEB Talim Terbiye Kurulu üyeliği var. Onun Diyanet Teşkilatı'ndaki hizmetleri unutulmazdır, ancak Milli Eğitim Bakanlığı'nda Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'nde İmam Hatip Okulları ve Yüksek İslam Enstitü'leri için yaptığı faaliyetler de unutulmazdır. Yüksek İslam Enstitüleri, İlahiyat Fakültesi ve Erzurum'daki İslami İlimler Fakültesi dışında, Yüksek Din Eğitimi veren ve mezunlarının Milli Eğitim Bakanlığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Merkez ve taşra teşkilatında istihdâm edilebildiği kurumlardır. Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı bir Yüksekokul olması hasebiyle o yıllarda Yüksek İslam Enstitüsü'ne hoca tayininde ölçü, kural ve yönetmelikler vesaire, “biraz gevşek” olarak tabir edilebilecek bir durumdaydı. İmam Hatip Okullarında meslek dersleri hocalarından sivrilenler veya çeşitli münasebetleri sebebiyle öne çıkarlar. Din Eğitimi Genel Müdürlüğü ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindekilerin tavassutlarıyla “Yüksek İslam Enstitülerine Hoca” olarak tayin edilebiliyorlardı. Kriter ve reel bir ölçü tabir-i câizse yok gibiydi.

Bu yüzden, Yüksek İslam Enstitüleri, akademik bir statüye kavuşma mücadelesi veriyordu. Hedefimiz, Yüksek İslam Enstitülerinin “Akademi” olmasaydı. O günkü çerçevede “Akademi” olunca, yaptığınız bilimsel çalışmalar size unvan kazanabiliyordu. Bunu hususu düzeltme, bu konuda olumlu adımlar atma şerefi, Tayyar Altıkulaç hocamıza nasip oldu. Tayyar Altıkulaç, Din Eğitimi Genel Müdürlüğü'ne atanınca Yüksek İslam Enstitülerinin bu heyecanını, bu arzusunu kendisi de yaşayan bir insan olarak ki o sırada Bekir Topaloğlu, Hayrettin Karaman, Muhammed Eroğlu, M. Yaşar Kandemir, Selçuk Eraydın gibi isimler asistan konumundalar. Yani bizim hocalarımız “Asistan” unvanıyla çalışıyorlar. Bir tez hazırlıyorlar ve hazırladıkları tezden sonra “öğretim üyeliğine” yükseltiliyorlar. Ancak herhangi bir unvana sahip değiller. Zira Yüksek İslam Enstitüsü dört yıllık bir Meslek Yüksekokulu'dur. Dolayısıyla bu kurumlar akademik ve bilimsel faaliyetlerinin değerlendirildiği bir müessese haline gelebilmek için ciddi bir arayış ve çaba içindeler. Bunun ilk adımını Din Eğitimi Genel Müdürü olarak Tayyar Altıkulaç, bu enstitülere yani Türkiye çapındaki Yüksek İslam Enstitülerin tümüne 100 asistanlık kadrosu temin etti. Bu 100 asistanlık kadrosunun giriş imtihanları yapıldı. İşte bu imtihanlara girip de çeşitli Yüksek İslam Enstitülerine atananlar arasında ben de varım, o Ali Ulvi Bey'in duâ ve selâmı hikâyesindeki arkadaşlarım da var.

Bu imtihanlara girerken ben Kelam'a nasıl geçtim? Ben, doğrusu başlangıçta kendime bir alan belirlemiş değildim. Hani bugün sizler mezuniyet sonrası için kendinize hedef koyuyorsunuz. Bizim ise öğretmen olma, hedefinden başka bir hedefimiz yok. Çünkü önümüzde açık bir kapı yok. Anlatabiliyor muyum. O yüzden bizler birden “Yüksek İslam Enstitüsü asistanlığı” diye bir imkanı ile karşı karşıya kalınca bir hedef arayışı içine girdik. “Acaba ben hangi branşa daha yatkınım”, diye kendi kendimi sorgulamaya başladım. İlan edilen kadrolar arasında, “İslam Ahlakı” asistanlığı da var. Böyle bir branş var o dönemde. Ben, kendimi oraya uygun gördüm. İstişare için İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'ne, o sırada Haseki'de müdür muaviniyim, bir grup arkadaşımınla birlikte, Bekir Bey'i, Hayrettin Bey'i ve diğer hocalarımızı istişare için ziyaret ettik. Bekir Bey ve Hayrettin Bey aynı odada idiler galiba o sırada, tam bilmiyorum, istişaremiz sırasında hocalar herkese düşüncelerini sordular. Ben de Yüksek İslam Enstitüsü'nde “İslam Ahlakı” asistanlığı dedim. Bekir Bey, hemen itiraz etti. Dedi ki: “Sen, Kelam asistanı olmalısın”. Benim hayat programımda, akademik anlamda o ana kadar düşünmediğim bir alan Kelam. Ben, derslerde oldukça başarılı bir öğrenciydim, onu söylemem lazım. Bunu övünmek için söylemiyorum. Herhalde Bekir Topaloğlu'nun da dikkatini çeken bir öğrenciydim. Hocanın özel çalışmaları vardı. Öğrencilerle ilgilenmeleri vardı. Bugün, bizim ihmal ettiğimiz bir şeydirbu. Öğrencilerle böyle yakın ilgilerimiz olmuyor maalesef. Onlar, özel ilgilendikleri öğrencilere şu kitabı oku, şunu çalış vesaire gibi tavsiyeleri de bulunurlardı. Bekir Bey'in de bu tür tavsiyelerine ben, öteden beri muhatabım.

Bu arada bir şey söyleyeyim Bekir Bey ile ilgili. Bekir Bey İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde öğrenciyken beni çağırıldı. Dedi ki: “Sınıfında maddî müzayaka içinde olan, kendilerine yardımda bulunabileceğimiz on tane öğrenci tespit et!” Yani burs verecekler. Kendilerine Hesap açacağız, hesap cüzdanını getirecekler, Enstitü'nün mali işler şefi Ali Bey'e bu vazifeyi verdik. O, her ay yardımseverlerden aldığımız bursları hak sahiplerine vermeye çalışacağız, sen de tespitite bize yardımcı ol!” dedi. “Tamam hocam!” dedim ve odasından çıktım. Tespitlerimi yapmaya başladım, ama fakat benim de ihtiyacım var! Fakat utanıyorum hocaya bunun söylemekten. Talebeliğim

sırasında rahmetli anamın bana gösterdiği itinâ, rahmetli babamın bana bezlettiği imkanlar sebebiyle, oldukça şık giyiyorum. Emsâlimden biraz daha farklı giyiniyorum. Evim de olduğu için, ütü falan kendim yapmıyorum, anam yapıyor gömleklerim kravatım her şeyim yerinde, düzgün giyiniyorum. Bir adam dışarıdan böyle düzgün giyindi mi imkanları geniş gibi farz ediliyor. Bu da benim için bir dezavantaj. Bekir Bey'e nasıl söyleyeceğim bunu. Götürdüm listeyi verdim dokuz kişi olarak. Bekir Bey şöyle baktı, “Ben, senden on istedim” dedi. “Hocam” dedim, “onuncusu ben olabilir miyim?”. Şöyle bir durdu. “Yâ hu” dedi “Ben, seni imkânlı bir öğrenci olarak biliyorum, öyle varsayıyorum”. Ben de anlattım “babam bir bakkal tezgahtarıdır falan”. Bekir Hoca rahmetli: “Tamam bir numaraya yaz kendini” dedi. Şimdi böyle bir münasebetimiz var hocayla, kendisiyle talebelik sırasında böyle münasebetlerimiz oldu.

Dönüyorum şimdi asistanlığa. Hoca herhalde, bilmiyorum yani bende bir istidat varsaymış olabilir, ama benim öyle bir düşüncem yok. Yani “İslam Ahlakı” asistanlığı daha kolay halledebilirim ötekisi zor metinler, metafizik konular, şunlar bunlar. Benim için Kelam zor bir alan. Ancak Bekir Hoca: “Sen oraya müracaat edeceksin” dedi. Ben de Samsun Yüksek İslam Enstitüsü Kelam asistanlığına müracaat ettim. Samsun kadrosuna. Yusuf Şevki Yavuz Bey de Kayseri'ye müracaat etmiş. İmtihanlara İngilizceden, Arapçadan girdik, artık mülakata gideceğiz. Mülakata gideceğimiz günün bir gün öncesinde merhûm Fazlur Rahmân Hoca Haseki'de konferanslar veriyor, o sırada misafir İstanbul'da. Hüseyin Atay Hoca da onun yanında. Bizim talebeliğimizde ben, British Council'e (İngiliz Kültür Derneği'nin) İngilizce kurslarına devam ettim. İngilizcem talebeliğimden itibaren fena değildi. O yüzden Fazlur Rahman hocayla konuşmayı seviyorum. Hani ben de Haseki'de müdür muaviniyim falan ya. Sonra Ali Bardakoğlu Bey de arkadaşım. Kendisiyle aynı semtte oturuyoruz o sırada. Ali Bardakoğlu Bey o zaman, kendi Mahallesi'nde bir ortaokulda öğretmen, ama aynı zamanda hâkimlik stajı da yapıyor. Ali Bey'in hâkimliği de vardır. Ali Bardakoğlu Beyin de güzel bir arabası var. Mustang marka Amerikan arabası. Nereden almış? Tosyalı Boynerler'den. Ali Bey Tosyalı, Boynerler'in vekilharcı ise Ali Bey'in babası rahmetli Mehmet Amca. O Boynerlerin Altın Yıldız Fabrikası'nda çalışıyor. Boynerler, sık sık araba değiştiriyorlar, kolay onlar için. Bu arabayı satacağız usta demiş Mehmet Amca'ya. O da bizim oğlana bunu alalım demiş. Mustang araba, vişne çürüğü bir araba. O arabaya çok bindik. Ali Bey'in arabası var ya, güzel de bir şoför. Fazlur Rahmân'a İstanbul'u gezdireceğiz. Önce Sarıyer'e götürdük, Hünkâr Suyu var, oralara götürdük. Ayıptır söylemesi birlikte Boğaz'da balık yedik falan, biraz da çat pat İngilizce konuşuyoruz. Hoşumuza da gidiyor tabii havamız da var. İşte Hüseyin Atay hocamızla orada tanıştık, ilk defa Hüseyin Atay'ı Fazlur Rahmân'ın yanında gördüm. Meğer Hüseyin Atay, bizim asistanlık sınavımızda jüri üyesiymiş. Hüseyin Atay oldukça ünlü bir hoca efendi. Beyazıt Camii imamının oğlu. Abdurrahman Gürses ile onun babası vazife arkadaşlarıydılar. İmamlar arasında hep problemler vardır. İki imam birbiriyle çoğunlukta geçinemez. Bunlar, birbirine hayat boyu hiçbir olumsuz söz söylememişler. O kadar tatlı geçinmişler. Biz Hüseyin Atay hoca ile daha sonra epey beraber olduk. Onunla katıldığımız meclislerde rahmetli hocaefendiyi de gördüm çeşitli yerlerde beraber olduk, Allah rahmet eylesin.

Şimdi Hüseyin Atay, Fazlur Rahmân'ı bizim gezdirdiğimizi biliyor. Biraz kendisiyle muhabbet edelim dedik. Bakın benim o zaman akademik konularda ne kadar bilgisiz biri olduğumu anlayın. Hüseyin Atay hoca dedi ki: “Benim hafta başında, doçentlik sınavım var. Ankara'ya gideceğim!”.

Bakın, doçentlik sınavı! Kim Doçent oluyor? Hoca mı doçent oluyor falan ben ayırt edemeyecek durumdayım. Üniversite hayatını akademik unvanları doğru dürüst bilmiyorum. Şimdi şöyle lüzumsuz bir soru benimki. “Hocam! Sizinle birlikte kaç tane Doçent oluyor kürsünüz de!” dedim. O zaman anabilim dalının adı “kürsü” onu biliyorum. “Sizin kürsüde kaç tane doçent oluyor?” dedim. Bu soru hiç sorulur mu? Hoca Profesör. Ama ben, bilmiyorum hocanın o sıradaki unvanını, konumunu. Hoca şöyle o kendisine has tavrıyla: “Ya hu Ben, Cihat Tunç'un doçentlik sınavına gideceğim. Onu imtihan edeceğim” dedi. Sonra ben hemen virajı almaya çalıştım. Netice itibarıyla yani hocayla ilk diyalogumuz böyle oldu. Birkaç gün sonra bizim sözü sınavımız başladı. Bir de baktık ki karşımızda Hüseyin Atay. Bereket hoca ile önceden tanıştım. Bizim Asistan olduğumuz günler de, Cihat Tunç Bey doçentlik sınavına giriyordu.

Milli Eğitim Bakanlığı Din Eğitimi Genel Müdürlüğü jürileri kurmuş. Jüride Bekir Topaloğlu'nun yanında Hüseyin Atay da var. Bir üçüncü kişi daha var ama, onu şu an maalesef hatırlayamadım. Sözlü sınavda önce bir ibare okuttular. Sağdan soldan çeşitli sorular sordular. O günkü şartlarda ben demin de söylediğim gibi çok fazla bu alanı bilmiyorum. Ama tabii olarak temel bilgileri az çok biliyorum. Bilebileceğimiz sorular herhalde bize soruldu. Neticede ben Samsun Yüksek İslam Enstitüsü Kelam ve İslâm Düşüncesi asistanlığı sözlü sınavında başarılı oldum. Aynı sınavda Yusuf Şevki Yavuz da Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü 'nü asistanlığını kazandı. “Becâyîş” diye bir kavram vardır. “Yer değiştirme” demektir. Becâyîş yapabilirsiniz dediler. Yusuf Şevki Bey bana geldi ve dedi ki: “Dostum senin Samsun'la yakın bir ilişkin yok. Samsun, benim memlekete daha yakın. Eğer uygun görürsen, biz seninle yer değiştirelim” dedi. Yani Yusuf Şevki Yavuz Samsun'a Metin Yurdağür Kayseri'ye asistan olacak. Ben de kabul ettim ve karşılıklı becâyîş dilekçesini verdik. Rahmetli Din Eğitimi Genel Müdürü Şevki Özkan'dı o sırada. Onlar, hemen Ankara'daki işlemleri yaptılar. Kararnamemiz Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü Kelam ve İslam Düşüncesi Asistanı olarak çıktı. Yusuf Şevki Bey de Samsun'a gitti. Bu şekilde Yüksek İslam Enstitüsü'nde fiili olarak asistanlığım başladı.

Yüksek İslam Enstitüsü'ne asistan tayin edildikten sonra orada şu mesai arkadaşlarım ile birlikteydik, böylelikle o Fatih camide Ali Ulvi Kurucu'nun duasına muhatap olanlar da anılmış olur. Hadis hocası Ali Toksarı, Tefsir hocası Celal Kırca, Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraat hocası M. Kemal Atik, Topyalı Hadis hocası Selahattin Polat ve İslam Hukuku hocası Ali Bardakoğlu, Dinler Tarihinde rahmetli Şaban Kuzgun, İslam Felsefesinde Hasan Şahin ve Tefsir'de Mehmet Zeki Duman gibi isimler var. Ben ve bu saydığım hoca arkadaşlar hep birlikte Kayseri'de görev yaptık.

Bu arada, Tayyar Bey beni Ankara'ya çağırıldı. Süratle gidiyorum. Dedi ki: “Senin İngilizcen fena değil, biliyorum. Devlet Lisan Okulu var Ankara'da, oraya seni göndersek gider misin? İngilizceni daha da ilerletirsin”. Ben de “Emredersiniz” dedim. Yani, ben Kayseri'ye gittim, asistan olarak göreve başladım, ama Devlet Lisan Okulu'na gitmem için bana bir sene izin verdiler. Ben de böylelikle, Kayseri'de diğer arkadaşlarımdan bir sene daha az kalmış oldum.

Devlet Lisan Okulu, Ankara ilahiyata yakın bir yerde bulunuyor. Ayrıca Ankara İmam Hatip Lisesi'ne de yakın. Kalacak yer aradık. Ankara İmam Hatip Lisesinde belletmenlik yaptım ve bu görev sebebiyle oranın yurdunda kaldım. Öğrencilere gece yoklama yapıyoruz, etütleri kontrol ediyoruz, onları sabah namazına kaldırıyoruz, yemekhaneye gidiyoruz. Oradan da Beşevler'deki

Devlet Lisan Okulu'ndaki derslere gidiyorum. Zaman zaman Ankara İlahiyat'a da uğruyorum. Böylelikle benim Devlet Lisan Okulunu'a devam ettiğim süre boyunca bir yıllık Ankara maceram var. Ankara İlahiyatta kendileriyle merhabalaştığım dostlarım var. Zaman zaman ziyaret ediyorum. Yani Ankara ilahiyat benim bilmediğim bir yer değildir, orada pek çok arkadaşım var. Yılsonun da Devlet Lisan Okulu'nu bitirme belgesini alarak Kayseri'ye görevime döndüm.

Kayseri'de Akşam Lisesi'nde, o sırada aldığımız maaşımız yetmediği için, ücretli İngilizce hocalığı da yaptım. O yıllarda kurumun adı hala Yüksek İslam Enstitüsü, 1976'dan 1982'ye kadar "İlahiyat Fakültesi" adını almadı Yüksek İslam Enstitüleri. 1980 İhtilâlinde sonra YÖK Kanunu'nun çıkışıyla bu Enstitüler İlahiyat Fakülteleri haline getirildi. Yüksek İslam Enstitüsü asistanı olarak yapmamız gereken bir görev var, tez hazırlamak. "Öğretim Üyeliği Tezi" hazırlamak. Benim tezimin adı "*Kelam da Allah'ın Sıfatları Meselesi*". Bu tezi hazırladım. Benim danışmanım, orada bulunan Kelam Hoca şu anda emekli biri olan Prof. Dr. Muhiddin Bağçeci. O da İstanbul'da, Bekir beylerle aynı yıllarda asistanlık yapmış. Sonra Kayseri'ye öğretim üyesi olarak atanmış bir hocamız. Ben genellikle kendisiyle iletişimimi sürdürmekle beraber, tezimin tanziminde daha çok Bekir Bey ile istişare halindeyim. Neyse tez bitti. Adı "Öğretim Üyeliği Tezi". Çünkü Yüksek İslam Enstitüsü'nde doktora yapılmıyor. Ben, bu tezi bitirdim ve söz konusu Enstitü'ye öğretim üyesi oldum. Arkadaşlarım da tezlerini bitirerek hepsi kendi alanlarında öğretim üyesi oldular. Bu arada biz, dışarıdan lise diplomalarımızla İmam Hatip Okulu mezunlarını Ankara İlahiyat Fakültesi dahil, almıyor doktoraya. Doktoraya başvurduk. Girebilmek için sivil lise mezunu olma şartı var. Bereket versin bizim o belgemiz var. Ya Erzurum İslami İlimler Fakültesinde veya Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde doktora yapılabilir. Ama biz fiilen Kayseri'de hocayız. Ben, Ankara'da o günkü adıyla Kelam Kürsüsü'ndeki o sırada Sosyal Bilimler Enstitüsü falan yok. Doktora sınavına girip başarılı oldum. Fakültenin kendisi yönetiyor sınavı. Orada Hüseyin Atay Hoca Kürsü Başkanı, diğer hocalar Cihat Tunç, Mustafa Said Yazıcıoğlu Allah hepsine sıhhat, afiyet ve selamet versin. Kelam kürsüsünde bu isimler var o sırada. Bir de İslâm Mezhepleri Tarihi Kürsüsü'nde hoca olarak Ethem Ruhi Fıçlalı Bey var. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara İlahiyat'taki bütün hocaların resmi işlerini yönlendiriyor. Mevzuattan çok iyi anlıyor. Yani resmi veya idari bir işin oldu mu: "Bunu Ruhi Bey'e soralım" diyorlar. Ayrıca Kelam kürsüsü'ne yakın diğer isimler arasında Mehmet Sait Aydın, Din Felsefesi Hocası ve Abdulkadir Şener Fıkıh Hocası var.

Hüseyin Atay Hocamız bizi kürsüye kabul etti. Doktora yapmaya başladık. Doktoraya kabul edildikten sonra Kayseri'den Ankara'ya her hafta gelerek derslere devam ediyoruz. O zaman yüksek lisans falan yok. Doğrudan doktora başlanıyor. Ama doktora tez öncesinde, dört seminer hazırlıyorsunuz. Bu seminerlerin her biri küçük bir yüksek lisans tezi gibidir. Biz, bir yıl içinde bu seminerleri hazırlamak ve aynı zamanda da derslere devam etmek zorundayız. Derslere girerken Hüseyin Atay Hoca bize dedi ki: "Siz Ethem Ruhi Fıçlalı'dan, Mehmet S. Aydın'dan ve Abdülkadir Şener'den de ders alacaksınız". Yan dersler, ana dersimiz Kelam. Bütün bunları da Kayseri'den gelip giderek yapıyoruz. Kayseri ile Ankara'nın arası o günkü karayolu şartlarında, beş-beş buçuk saat sürüyor. Biz, gece geç saatlerde biniyoruz Kayseri'den sabahleyin namaz öncesinde Ankara'nın ayazına iniyoruz. Tabii bu arada gidecek yerimiz yok. Eski Otogar, yani Ankara Garı'nın yanındaki eski otogarın mescidine sığmıyoruz. Mescit sımsıcak, tek sıcak yer orası. Orada biraz kestiriyoruz, sabah namazını kılıyoruz. Ardından hava ışımaya başlayınca, yürüyerek Beşevler'e

çıkıyoruz. İlahiyata geliyoruz. İlahiyata sabahları ilk gelenler biziz. Bir de bizden evvel İlahiyatın çaycısı “Dadaş” var. O da sağ olsun bize sabah çay ikram ediyor. Sonra Allah rahmet etsin İbrahim Çalışkan Müctebâ Uğur ve Cemal Sofuoğlu gibi isimler Süleyman Hayri Bolay gibi tanınmış hocalar geliyor. Bu kez hangisi uygunsa onun odasına geçiyoruz. Bir müddet sonra da Hüseyin Atay Hocamız geliyor ve derse başlıyoruz.

Bu sırada aynı dönemde, Türkiye'nin çeşitli yerlerinden ve Ankara'dan bu kürsüde doktora yapmakta olan isimler var. Bu isimleri sayayım sizlere: Süleyman Toprak Konya'dan, bendeniz Kayseri'den, Hanefi Özcan İzmir'den, sonra Hasan Onat rahmetli bu ikisi o sırada Ankara'da, Hasan Şahin Kayseri'den o da Din Felsefesinde doktora yapıyor, Hocası Necati Öner Bey Allah rahmet eylesin. Böyle bir grubuz. Biz “Gurbetçiler grubu” dışarıdan geliyoruz. Sonra işte akşam tekrar geri dönüyoruz. Bu arada da hepimiz hocayız Kayseri'de. Bu dönem çok sıkıntılı bir dönem. Seyahatler, hava şartları, oldukça masraflı ve sıkıntılı bir dönem. Ama çok zevkli. Bir araya geliyoruz, konuşuyoruz, hocalardan istifade ediyoruz. Neticede tez safhasına geldim. Tez safhasında Atay hocanın bana verdiği tezin başlığı şudur: “Allah'ın İlmi ile İnsan Fiili Arasında İlişki: Kadı Abdülcebbar ile Ebû'l-Mu'in en-Nesefti Bağlamında”. Yani ben, bir manada irade hürriyeti konusunda Mâtüridiyye ile Mu'tezile mukayesesi yapıyorum. O günlerde Hoca'nın gündeminde olan konu sanırım “insan fiili ve irade hürriyeti” idi. Mustafa Sait Yazıcıoğlu'na da M. Saim Yeprem Bey'e de çeşitli kişiler bağlamında bu konuyu vermişti.

Bu arada 1980 İhtilâli oldu ve Kenan Evren dönemi başladı. Ankara'daki bütün hocalarının “Profesör” olmaları için yeni teşekkül eden İlahiyat fakültelerine gitmelerini öngören bir kararname yayınlandı. Bundan dolayı Ankara İlahiyattaki bütün doçentler, “Profesör” olmak için başka Üniversitelerin İlahiyat Fakültelerine gittiler. Önce Ethem Ruhi Fıçlalı Hoca, ardından Mustafa Fayda Hoca İzmir'e gitti, Samsun'a Mehmet Dağ ve Kemal Işık hocalarımız gitti, rahmetli Orhan Karmış Konya'ya gitti, Cihat Tunç ise Kayseri'ye dekan olarak atandı.

Artık Yüksek İslam Enstitüsü'leri tarihe karışmıştı. Bu Enstitü'lerin her bulunduğu şehirdeki üniversitelere bağlı birer “İlahiyat Fakültesi” haline dönüştü. Bunlar, Marmara Üniversitesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Samsun 19 Mayıs Üniversitesi, Kayseri Erciyes Üniversitesi, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi bünyesinde birer İlahiyat Fakültesi oldu. Öte yandan Erzurum'daki Yüksek İslam Enstitüsü ile oradaki İslami İlimler Fakültesi birleştirilerek Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne dönüştü. Saymadığım yer kalmadı galiba. Bu arada Yozgat'taki Yüksek İslam Enstitüsü ise 1981 yılında Bakanlıkça kapatıldı. YÖK Kanununun öğretim elemanlarının yönelik değişikliği ise, daha önce hazırlanmış oldukları “Öğretim Üyeliği Tezleri” konusuyla ilgilidir. Bu tezler, söz konusu kanuna istinaden çıkarılan kararnameye eklenen bir geçici maddeyle buldukları üniversitelerin veya diğer üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitülerinde kurulacak olan jüriler tarafından değerlendirilip doktora olarak kabul edilebileceği hususu hükme bağlandı. Bizim Erciyes Üniversitesi'nin bünyesinde o zaman henüz Sosyal Bilimler Enstitüsü kurulmamıştı.

“Biz ne olacağız?” diye düşünürken, dönemin Rektörü Prof. Dr. Metin Tuncel, halen hayattadır, bizim tezleri Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne havale etti. Ben, tereddüt içindeyim. Çünkü bir yandan doktoram başlamış yazıyorum, yani bir- bir buçuk senem var, ancak Hüseyin Atay hocamız tez beğenmeyebilir, titiz bir insan, “olmamış bu” diyebilir. Dekanımız Cihat Tunç



Bey bana şöyle dedi ki: “Metin Bey kardeşim, sen diğer arkadaşların gibi Yüksek İslam Enstitüsü öğretim üyeliği tezinle bu değerlendirmeye müracaat et. Bir yandan o iş yürüsün, Ankara’yı da devam ettir”. O sırada, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi hocalarının büyük çoğunluğu, Yüksek İslam Enstitülerinde hazırlanan öğretim üyeliği tezlerinin Doktora olarak değerlendirilmesine pek sıcak bakmadılar. Bu sebeple, kurulan jürilerde yer almadılar. Yani protesto ettiler. Neticede Cihat Bey bana bir ağabeylik yaparak benim bu imkana müracaat etmemi onayladı Ben de Bursa’ya başvurdum. Benim öğretim üyeliği, “*Kelam da Allah'ın Sıfatları Meselesi*” adlı tezimi Prof. Dr. Salih Tuğ, Prof. Dr. Hüseyin Aydın ve Prof. Dr. Şerafettin Gölcük Hocalarımdan müteşekkil bir jüri tarafından “Pekiyi” derece ile kabul edildi. Bu tez benim bu imtihanlarımdan önce Marifet Yayınları arasında yayımlanmıştı. Yayımlanma sırasında kitabın ana başlığına sadece “*Allah'ın Sıfatları*”, parantez içinde de “Esmâül’ Hüsnâ” yazmışlardı. Biliyorsunuz Esmâül’ Hüsnâ ifadesi, Türkçe yanlış bir yazım. doğrusunun El-Esmâül’ Hüsnâ olması lazım. O sırada İstanbul'a iletişimimiz âdetâ uzaktan kumanda. Yayınevi, halk arasında yaygın bir yanlış kullanım olan bu “galat-meşhur”u bizim kitabın başına koydu. Bu yüzden herkes beni Esmâül’ Hüsnâ çalıştığımı zannediyor. Halbuki ben, “**Allah'ın Sıfatları**” konusunu çalıştım. Ancak Allah'ın sıfatları konusunu çalışan bir insan, Esmâül’ Hüsnâ’ya dolaylı olarak değinmek zorundadır. Bu durumda ben, kendimi okuyucularıma karşı borçlu hissettim ve o yanlış kullanımı tashih ettik sonra. “*Âyet ve Hadislerde Esmâül’-Hüsnâ*” adıyla yeni bir yayın yaptık. Buraya (Kastamonu’ya) gelirken de “Esmâül’-Hüsnâ’yı Anlama Kılavuzu” adıyla bu eseri güncelleştirdik. Böylelikle şunu söylemeliyim: Benim eserlerim arasında Kelâm’da Allah'ın sıfatları Meselesi adlı tezimi, ilk defa 1984 yılında Allah'ın Sıfatları başlığıyla yayımlandı. Bir genç yazar için çok büyük mutluluktur bu. Başlığı yanlış olsa da, yani yaygın yanlış kullanım içerse de biz buna galat-ı meşhur diyoruz. Sonradan, bu galat sebebiyle bize aynı konuda iki kitap daha yazmak nasip oldu. Böylelikle *Allah'ın Sıfatları* bereketli bir kitaptır. Oradan iki kitap daha doğdu.

Benim Ankara İlahiyatta başladığım doktora tezimi daha sonra tamamlamak nasip olmadı. Niye nasip olmadı? Çünkü ben, Enstitü’de hazırladığım tez ile doktor unvanını aldım. Bu aşamadan sonra tekrar çalışma gerçekleştirerek o tezi yürütme yerine, üniversitenin sağladığı imkânlarla daha ileri akademik çalışmalara yöneldim. Önce Doçent olduk, daha sonra unvanımız profesörlüğe yükseltildi. Hüseyin Atay Hocamızın benim Kelâm ilmi ile meşguliyetimde ufuk açıcı etkileri vardır. O dönemde kendilerinden feyz aldığım hocalarımızın birikimlerinden ve ufuklarından bu Ankara’ya gidiş gelişlerimiz sırasında de büyük ölçüde yararlandım. Tabii Kayseri’de Prof. Dr. Cihat Tunç Bey’in dekan olarak bulunmuş olması, Kelâm’da bir Ankara nosyonu diyelim, bu nosyonu kendisinin de almış olması, bizim ufukumuzda genişliklere sebep koydu. Hepsinden azâmi ölçüde istifade etmeye çalıştık efendim. Ancak benim Kelâm alanına yönelmem de merkezî rol, Allah rahmet eylesin Bekir Topaloğlu hocamıza aittir.

**KADER: Hocam, şimdi sözü İSAM’a getirmiş bulunuyoruz. Bu konuyu biraz açmak istiyorum. Bildiğimiz üzere, siz Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi’nin Örnek Fasikülü’nden başlayıp Ek ciltlerine kadar devam eden süreçte, İSAM’da aktif şekilde görev aldınız. Bize bu önemli sürecin dönüm noktaları hakkında aktarabilecekleriniz nelerdir?**

**Metin YURDAGÜR:** Buraya kadar anlattığım üzere, 1982 yılında Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsü, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne dönüştü. Bendeniz 1977-1985 yılları arasında Kayseri’de

“asistan”, “öğretim üyesi” ve “Dr. öğretim görevlisi” olarak çalıştım. Fakat hep gönlümde İstanbul'a dönmek, İstanbul'da hizmet etmek heyecanı var. Yani Marmara İlahiyat bünyesinde olmayı düşünüyorum. Bu arada İstanbul'da Türkiye Diyanet Vakfı'nın başlattığı çok önemli bir teşebbüs var. Bu, İslam Ansiklopedisi hazırlayıp yayımlama faaliyetidir. Henüz ortada İSAM diye bir kuruluş yok. Sadece bir kurum var, o da Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü. Bu hazırlıkların bu bünyede yapıldığını herkes gibi biz de duyuyoruz. Bu kapsamda kendisine İslam Ansiklopedisini hazırlama görevi Türkiye Diyanet Vakfı tarafından verilen kişi, Allah rahmet eylesin Tercüman Gazetesi yazarlarından Hukukçu Sivaslı Ergun Göze'dir. Bu zât, şimdi bir tabir kullanacağım “Bâb-ı Âlî'den”. Bâb-ı Âlî İstanbul'daki basın hayatının merkezi. Biliyorsunuz o dönemlerde Türk Basını'nda bir ansiklopedi furyası da var. Türkiye'de “*Meydan Larousse*” ve “*Ana Britannica*” gibi genel kültür ansiklopedilerinin, tercümesine başlanmış. Bu arada da *Tercüman Gazetesi* çeşitli halka yönelik çeşitli kitap ve eserler, ansiklopedik çalışmalar neşrediyor. Yani yanlış söylüyorsam Allah affetsin, merhum Ergun Göze'nin zihninde, ufuk bakımından bugün kırk dört ciltten oluşan ciddi bir *İslâm Ansiklopedisi*'nin hayali bile yok. Herhalde zihninde 5-6 ciltten oluşan bazı temel bilgileri içeren bir ansiklopedi hazırlayıveririz düşüncesi var, İslam Ansiklopedisi olarak. Kendisine bu görev verilince: “tamam biz bunu bir-bir buçuk senede hallederiz” diyor. Görevi veren Türkiye Diyanet Vakfı. Yani patron Diyanet Vakfı. Diyanet İşleri Başkanlığı değil! Ama Diyanet Vakfının Ankara'daki temsilcileri, aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Merkezdeki daire başkanları. Bu zevât Türkiye Diyanet Vakfı'nın da Mütevelli Heyetinde de yer alıyorlar. Dolayısıyla bu zevât, gayet iyi niyetle İslam Ansiklopedisi yayımlama fikrini aralarında müzakere etmişler ve bu işi merhûm Ergun Göze'ye havale etmişler. Ergun Göze'nin zihninde İslam Ansiklopedisi anlayışının ne olduğunu yukarıda sizinle paylaştım. Bir müddet sonra, Ergun Göze Bey'in düşündüğü tarzda bir ansiklopedi yayımlamanın, Türkiye Diyanet Vakfı'nın hedeflerine uygun bir şey olmadığı sonucuna varıldı. Bunlar tabii uzun müzakereler sonunda ulaşılan sonuçlardır. Ben, bu müzakerelerde bulunmuş değilim. Sonradan anlatılanlar böyle. Bu yüzden Ansiklopedi yönetiminde bir görev değişikliği yaşandı. Bu görev değişikliği sonucunda İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü makamına M. Ertuğrul Düzdağ ağabeyimiz getirildi. Halen hayattadır kendileri. M. Ertuğrul Düzdağ hocamız ve ağabeyimiz, yapı itibarıyla “ahrârdan” bir zât. “Ahrâr”, emir altına girmekten pek hoşlanmayan, kendi düşüncelerini çok hür bir şekilde ifade etme yeteneğiyle mücehhez zât demektir. Öte yandan Sayın Ankara'nın kendisine göre katı kuralları var. Genel Müdür olarak atanan M. Ertuğrul Düzdağ'ın da kendisine ait böyle bir karakter yapısı var. Yani, hür yaşamayı seven, memûriyet hayatı bile olmayan bir zât. Bu yüzden hayatı memuriyetle geçmemiştir. Hep, özel çalışmıştır. Ancak bu işi, muhtemelen çok önemli kabul ettiği için, Ansiklopedinin genel müdürlüğü görevini üstlendi.

İlk kuruluş aşamasında önemli adımlar attı. Kurumsallaşma başlayınca, Bağlarbaşı'nda bir bina satın alındı Diyanet Vakfı tarafından. Bu gün İSAM'ın faaliyet gösterdiği birimler, bu ilk Ansiklopedi binasının hemen arkasındaki geniş arazide teşekkül etmiştir. Yol üstündeki ilk ansiklopedi binası şu anda bir pastanedir. Türkiye Diyanet Vakfı'nın İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'nin TÖMER gibi kurumları galiba orada faaliyet gösteriyor. M. Ertuğrul Düzdağ ansiklopedide ilk iş olarak ilim heyetlerini kurmaya başladı. 21 tane ilim heyeti var. Tefsir, fıkıh, kelim, hadis, tasavvuf, tarih, ilimler tarihi, mimari vesaire. Bir yandan yazılacak Maddeler tespit

ediliyor. Bu çok uzun bir ön hazırlık gerektiren faaliyettir. Bir kütüphanenin kurulması lazım. Satın alınan bu küçük binanın zemin katı yemekhane, en üst katı da mutfak. Yukarıda pişiyor yemek, kokusu aşağıdan duyulmasın diye. Böyle küçük ve samimi bir ortam. Herkes birbirini yakinen tanıyor. O safhada Bekir Topaloğlu, İsmail Erünsal, Mehmet İpşirli, Mustafa Uzun, Hayrettin Karaman, Süleyman Uludağ gibi isimler, ilim Heyeti Başkanı sıfatıyla orada çalışıyorlar. Üniversiteler de görevli iseler, resmi ve akademik mesailerini aksatmamak kaydıyla, Ansiklopedi çalışmalarına YÖK'ten izin verilmiş. Böylelikle daha çok, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki hocalar, mekân yakınlığı sebebiyle Bağlarbaşı'ndaki o küçük binaya geliyorlar.

O sırada bendeniz Kayseri'deyim. Rahmetli Bekir Topaloğlu hocamla biz sık sık mektuplaşıyoruz. O günkü şartlarda telefonla irtibat çok zor. Bugünkü neslin, yapmadığı işlerden biridir mektuplaşmak. Ancak bu çok önemli, sizin hem yazınızı geliştiriyor, hem de muhatabınıza önem ve değer vermeyi gerektiriyor. Ben, sınıflarda öğrencilere diyorum ki, hayali kişilere olsun mutlaka mektup yazın. Bu iş, klasik risâle geleneğidir. Ama yapmıyorlar bunu. Neyse merhum Hocamız, kendisine gelen her mektubu hemen cevaplardı. Hiç ertelemeydi. Hemen kağıdı kaleme alır, cevap yazar, bir öğrencisi ile derhal postaya verir. Bekletmez karşısındakini. Bu mektuplarda İstanbul'a gelme arzu ve niyetimi kendisine sık sık tekrarlıyorum. Bu arada, hocamdan bana bir cevap geldi. Şöyle diyordu: “İstanbul'a gel, görüşelim. *İslâm Ansiklopedisi* diye bir faaliyet başlatıyoruz ben de birim Başkanım. Kalam da, gel beraber çalışalım”. Ben de hemen koşa koşa geldim İstanbul'a. İstanbul'a gelince Hoca bana: “İşte şunu yapacağız bunu yapacağız şöyle olacak böyle olacak” gibi bilgiler verdi.

O sırada Genel Müdür değişmişti. Ansiklopedi'nin Genel Müdürü Allah rahmet eylesin, Ahmet Gürtaş Hoca olmuştu. Ahmet Gürtaş, Konya Yüksek İslam Enstitüsü'nün daha sonra Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Arap Dili ve Belağati alanının ünlü hocası. Diyanet İşleri Başkan Yardımcılığı görevi de yaptı. Ankara'dan onu İstanbul'a Genel Müdür olarak tayin ettiler. Bana göre İslâm Ansiklopedisi'nin o ilk kuruluş aşamasında çok önemli bir isimdir Ahmet Gürtaş. Yani Birinci Genel Müdür Ergün Göze, İkinci Genel Müdür M. Ertuğrul Düzdağ, Üçüncüsü Ahmet Gürtaş. Ahmet Gürtaş, çok tatlı sert bir adamdı. Hem kendisinden çekiniyorsunuz, ama kendisini de çok sevdiiren bir adam. Bu yapı, herkeste olmaz. Yani geliyor size “Yusufcuğum! Bu işin yarın bitmesi lazım” diyor. Aslında bu bir tehdit. “Sana ne lazım diyor”, sırtınızı sıvazlıyor, ardından “akşama bile verirsın” diyor. Bu madde bitecek. Sen de ne yapıp edip ona mahcup olmamak için o maddeyi yazıp bitiriyorsun.

Hocamın emriyle Kayseri'den İstanbul'a gelince Genel Müdür Ahmet Gürtaş ile oturduk konuştuk, pazarlık ettik, maaşımızı konuştuk falan. Ben ev tutmaya karar verdim. Üniversiteden ayrılıyorum. Kayseri'den görevimden istifa edip ansiklopediye geçiyorum. Arkadaşlara bu bilgiyi verince, hepsi âdetâ boğazıma yapıştılar. “Hiç Üniversiteden ayrılır mı? Sabret! Bir müddet sonra Üniversitede Marmara'da bir kadro çıkar, sen de İstanbul'a gelirsın. Bizim gibi sen de burada YÖK izniyle çalışırsın” dediler. Ya bu olur mu olmaz mı? Ben Hoca'ya söz verdim falan dediysem de beni istifadan vazgeçmeye ikna ettiler, Bekir Bey'e gittik beyân-ı itizârda bulunduk. “Hocam özür dilerim durum böyle böyle” dedim kendisine. O da bana: “Sen bilirsın dedi” sağ olsun rahmetli.

Bir süre sonra Marmara İlahiyat'ta 4-5 tane "Öğretim Görevlisi" kadrosu ilan edildi. Ben, İslam Felsefesi Anabilim Aalı Öğretim görevliliğine atandım Marmara'ya. İmtihana girdik falan. O sırada benimle beraber Yaşar Fersahoğlu Din Eğitimi'ne, Yümni Sezen Din Sosyolojisi'ne, rahmetli Celal Yeniçeri İslam Hukuku öğretim görevliliğine, İsmail Kılhoğlu Felsefe Tarihi Anabilim dalına Doktor Öğretim Görevlisi atandık. Bugünkü tabirle değil ama. Sadece "Öğretim Görevliliği". "Doktor Öğretim Üyesi" bugün "Yardımcı Doçent" anlamında. Biz, yardımcı doçent falan değiliz, sadece unvanımız Doktor, öğretim görevlisi kadrosuna atandık. İyi elhamdülillah. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesine geldik. Ondan sonra da İslâm Ansiklopedisi'nde part-time çalışmaya YÖK'ten izin istihâl edildi. Rahmetli Bekir Bey'le çalışmaya başladım. O gün başlayan çalışma, buraya (Kastamonu) gelinceye kadar devam etti. 1985'in Temmuz ayında başladım. O günden sonra, emekli olduktan sonra da devam eden süreç içinde, Kastamonu'ya atanıncaya kadar *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde görevim devam etti. Yayınlanan "Örnek Fasikül" den itibaren, telif ve redaksiyon heyeti sekreterliği görevini üstlendim. Telif ve inceleme heyetinde, indeksleme biriminde, bibliyografya biriminde, imlâ biriminde, "teknik kontrol" dediğimiz hicrî tarihleri milâdî tarihlere değiştirme biriminde, yöneticilik yaptım. 44 artı 2 ek ciltten oluşan bu ansiklopedinin, tâbiri câizse her satırında göz nurum ve emeğim vardır. Bununla iftihâr ediyorum. Şayet ben böyle bir görev yapmamış olsaydım, halen sahip olduğum ufku elde edemezdim. Rabbimden şöyle niyâzda bulunuyorum, "Yarabbi! Bu faaliyetin bize bir ahiret azığı olmasını nasip eyle!". Bana yarın elbette Cenâb-ı Hak soracak, "ömrünü nasıl tükettin? neler yaptın?" diye. "Yâ rabbi! Senin rızân için, Senin rızânı tahsil için İslam Ansiklopedisinin her cildini okudum. Tashihlerde bulunmaya çalıştım, yanlış yaptımsa affet, doğru yaptım isem, Sen kabul eyle!" diyeceğim inşaallah.

**KADER: Yoğun bir akademik hayatın sonunda, 2018 yılı Ağustos ayında yaş haddinden Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden emekli edildiniz. Ancak, siz çalışmaya ve bir şeyler üretmeye devam ettiniz. Bu anlamda İSAM'daki çalışmalarınıza ve İZÜ'de dersler vermeye devam ettiniz. Bize biraz da bu dönemden bahseder misiniz? Ayrıca emekli olduktan sonra şahsî kütüphanenizi ne yaptınız?**

**Metin YURDAGÜR:** Efendim 3 Ağustos 2018 tarihi itibariyle memuriyet hayatım resmen sonlanarak yaş haddinden emekliye ayrıldım. Yaş haddinden emekli olduktan sonra da sizin de sorunuzda ifade ettiğiniz üzere, İSAM'daki çalışmalarına devam ettim. "İSAM" artık bir İslâm Ansiklopedisi yayın faaliyetinin ötesinde, Türkiye'deki İslam Araştırmaları Merkezi'ni ifade eder hale geldi belirli bir süreden sonra. Yani İslâm Ansiklopedisinin yayın faaliyeti bitince, bu kurumun başlatıp sürdürdüğü kütüphane ve dokümantasyon hizmetleri, yayın faaliyeti, öğrenci yetiştirme programları da bitmiş değil. Dolayısıyla, orada bir ilmî ve kültürel faaliyet süregelmekte başarıyla devam etmektedir. Bu faaliyetler arasında, İSAM'ın Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürlüğü'nün hazırladığı önemli bir hizmet var. O da *Türkiye İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu*'dur. Türkiye'deki tüm ilahiyat fakültelerinde hazırlanmış, tamamlanmış ve hazırlanmakta olan bütün lisansüstü tezler, bu katalogta yer almakta, bu konuya ilişkin bilgiler güncellenmekte ve araştırmacıların hizmetine sunulmaktadır. Bazı periyotlarla bu eserlerin, katalogların yenilenmesi çabaları sürdürülmektedir. Tabii bütün ilahiyat fakültelerinden, Sosyal Bilimler Enstitüleri de biten veya devam eden bu çalışmaların bildirilmesi isteniyor. Ancak cevap

verme konusunda muhatap birimler, her zaman aynı hassasiyeti göstermemekte, bazı cevaplar gecikmektedir. Bunları hızlandırma ve bunlarda meydana gelen maddî hataların düzeltilmesinde, bu konuya âşîna olan kişilerin mutlaka bu çalışmaya katkıda bulunması icap etmektedir.

Ansiklopedi bünyesinde başlatılan ve büyük bir hizmet olduğuna, araştırmacılara tez seçiminde veya devam etmekte olan tezlerin tespitinde yahut çalışmanın bitirilmiş olduğunun tespitinde önemli bir kaynak niteliği taşıyan bu çalışmanın gerçekleştirilmesinde, Sayın Prof. Dr. İsmail Erünsal hocamızın koordinasyonunda, onun rehberliğinde ve işaretlerinin çok önemli payı vardır. Kütüphane ve Dokümantasyon Müdürü Sayın Mustafa Birol Ülker'i de bu vesileyle hayırlı anmak gerekir. Bu ekibin bir parçası olarak, ben de bu tezler kataloğunun hazırlanmasında ilahiyât zemininde doğan bazı meselelere cevap vermeye gayret ettim. Öte yandan "İSAM Yayınları" diye bir birim var bu kurumun bünyesinde. Bu birimin, benim sahamla ilgili olan eserlerin yayınlanmadan evvel "son okuma" işi var. Bu konuda ben görev aldım. Sahamla ilgili hangi eser İSAM tarafından yayınlanacaksa, o eser yayınlanmadan önce son bir okumaya tâbi tutuluyor. Bunun da bibliyografya, terminoloji, imlâ vesâiresi gibi çeşitli açılardan yapılması gerekiyor. İşte bu amaçla yapılan bazı son okumaları ben gerçekleştirmeye çalışıyordum. Böyle bir vazife de îfâ ettim, bu emeklilik süreci içinde.

Öte yandan *Ansiklopedi'nin* elektronik ortamda güncelleştirilmesi faaliyetleri de var. Bu faaliyetlerde zaman zaman eskiye dönük bazı işlemlerin daha önce nasıl yapıldığı konusunda, genç arkadaşlarımızın geriye dönük sorularını cevaplandırma sadedinde de, orada bulunduğum süre içinde görev ifa etmeye çalıştım. Dolayısıyla, eski ve yeni kadrolar arasında öyle bir köprüünün kurulmasında da hizmetim olmuştur. Emeklilik sonrasında Ansiklopedi'deki çalışma odamız muhafaza edilmiştir. Bu konuda kurum yetkililerinin bu hassasiyetleri, vefaları bu konuya ilişkin olarak gönül kırıcı herhangi bir hâdise yaşatmamış olmaları, hem Ansiklopedi'nin yani İSAM'ın yönetimi hem de bizim vefâ geleneğimiz açısından önemli bir uygulamadır. Bunun gerçekleştirilmesinde hizmeti geçenlere ve bu vesile ile yakında aramızdan ayrılarak orada güzel hizmetler üreterek, kubbede hoş bir sadâ bırakmış bütün hocalarımıza, özellikle de İSAM yönetiminde de başarılı hizmetler îfâ etmiş, denge unsuru bir insan merhûm Prof. Dr. Raşit Küçük hocamıza Allah'tan rahmet niyâz ediyorum.

*İslam Ansiklopedisi'ndeki* bu faaliyetlerin yanında benim henüz vazifedeyken, yani emekli olmazdan önce başlayan, bir "Özel Üniversite" mâceram var. Bu, Sabahattin Zaim Üniversitesi'nden (İZU) gelen teklif üzerine, oradaki Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarına katkıda bulunmam için benden ricâda bulunmuş olmasıdır. Fakültemin müsâadesi ile orada dersler vermeye başlamıştım. Emeklilik sonrası, oranın İslâmî ilimler Fakültesi dekanlığına atanan, kendisine başarılar niyâz ettiğim kıymetli arkadaşım Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz Bey'in işareti ve talebi ile orada hem lisans hem de lisansüstü derslere devam ederek bazı tezlerin de gerçekleşmesine katkıda buldum. Bu, önemli bir hatıradır benim için. Orası önemli bir yer işgal ediyor. Aynı minvâl üzere, fakülte dışında başka bir kurumda faaliyet gösterme adına yaptığım faaliyet, Marmara Üniversitesi'nin Yakın Doğu Üniversitesi ile aldıkları ortak karar çerçevesinde, Yakın Doğu Üniversitesi'nde kurulacak olan "İlahiyat Fakültesi"nin öğretim üyesi açısından desteklenmesi sözleşmesine istinaden, şimdi tam rakam söyleyemeyeceğim, 3-4 dönem Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde alanımla ilgili lisans derslerini vermeye devam ettim.

Oradaki çalışmaları sürdürdüm, oradaki hatıralarımız, kuruluş aşamasındaki nâçizâne katkılarımız da benim için çok önemlidir. Oraya her hafta muntazaman gittik geldik, hattâ bizim için bir şaka da üretildi, “Uçan Profesör” unvanı verildi bizlere. Marmara'dan oraya destek için giden hocalar, o Rektörlüğün bize temin ettiği uçak biletleri ile haftada bir-iki gün gidip-dönmek suretiyle Kıbrıs'taki bu ilahiyatta eğitim-öğretime katkıda bulunduk. Bu da ayrı bir tecrübe ve katkı olarak hayatımda önemli bir hatıradır. Kanaatimce Kıbrıs bizim çok önem vermemiz gereken, dinî hayat bakımından örneklik ve rehberlik yapmamız gereken bir vatan parçasıdır. Bu bakımdan, orada hizmet veren bütün arkadaşlarımıza ve buna vesile olanlara şükrân borçluyuz. Allah cümlesinden razı olsun!

İnsanların akademik hayatının sonlanması safhasında yahut bir başka ifadeyle taçlanması safhasında, vazifeyi nihayetlendirme aşamasında karşılaşılan önemli bir firâk (ayrılık) vardır. O da kitaplara vedâ etmek. Biz, kitaplara asla vedâ etmiş değiliz, ama bizim yılların özeni içinde biriktirdiğimiz, anamın çeyiz sandığı ile başlayan ilk kütüphane kuruluş çalışmalarımız, çok geniş bir şekilde zaman diliminin getirdiği imkânlarla, epeyce bir kitaba sahip olduğumuzu söyleyebilirim. Böylece yıllar içinde mütevâzi kütüphanemiz teşekkül etmiş oldu. Tabii yıllar sonra emekliliğe ayrılınca, bu kitaplardan başkalarının da yararlanması için, bunların ihtiyaç sahibi olan kurumlara intikal ettirilmesi geleneği var. Bizim bütün klasik kütüphanelerimiz, bağış, vakıf yoluyla oluşmuştur. Özellikle yeni kurulan ilâhiyat fakültelerinde kaynak eserlerin eksikliği, mutlak bir “İhtisas Kütüphanesi” olması gereken bu fakültelerin kütüphanelerinin zenginleştirilmesi düşüncesi bu tür kitap bağışlarına önem ve değer verilmesini sağladı. Bizim için bu konuda da önümüzde örnek insan, Bekir Topaloğlu Hocadır. Bekir Topaloğlu Bey, Ansiklopedi'deki çalışma odasının bütün duvarlarını kaplayan, tabandan tavana kadar uzanan raflardan oluşan kütüphanesinin ve evindeki kütüphanesini, bizzat kendisi kolilere özenle doldurarak, gözleri yaşlı bir şekilde kendisi “berhayat” iken Trabzon Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne bağışlamıştır. Kendisine yakışan da odur zâten. Biz de, hocamızı taklit etme amacıyla emeklilik öncesinde ve sonrasında görev yaptığım İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Genel Kütüphanesi'ne kitaplarımın büyük bir kısmını aynı duygularla bağışladım. Yani Bekir Topaloğlu'nun yaşadığı duyguları gözlemlemiş bir kişi olarak, benim de gözlerim nemlenmedi değil! Kitaplardan ayrılmak, onları bir başka yere iletmek bunu bizzat kendi eliniz ile yapmak hem çok güzel bir duygu, hem de insanı hislendiren bir olay. Bu duyguyu ben de yaşadım elhamdülillah!

Kütüphanemin bir başka kısmını ise, Bayburt Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ne bağışladım. Bu Fakülte'de kıymetli bir öğrencim var, kendisini evladım gibi seviyorum. Bu vatanın önce misafirleri olmuş, sonra da vatandaşlığımıza da geçmiş olan Türkistanlı Abdülaziz Celîfî, yeni soyadı ile Artış olan “Dr. Öğr. Üyesi” arkadaşımı oraya atanmasını tebrik etmek amacıyla ailece yaptığımız bir Bayburt ziyareti var. Çok güzel hatıralar yaşattı bize. Oraları gezdirdi vesâire. Bayburt İlâhiyat Fakültesi Dekanlığını yürüten kıymetli arkadaşım Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu da, bana iltifatlar ederek oranın Kelâm kaynaklarına gerek duyduğunu ifade ettiler. Bunun üzerine ben de Kelamla alâkalı kitap birikimimi, Kelâm kaynağı niteliğinde olan bazı kitaplarımı oraya bağışladım. Kütüphanenin tesisinden sonra beni Bayburt'a çağırdılar. Orada bir tören icrâ ettiler. Fakültenin Konferans Salonu'nda “Kubbede Kalan Hoş Sâdâ” başlıklı bir

konuşma yaptım. Bağışlarım sebebiyle bana Üniversite adına bir plaket takdim edildi. Bu da güzel bir hatıra olarak zihnimde yerini koruyor.

Bir başka bağış yaptığım müessesese ise Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'dir. Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne "kurucu dekan" olarak atanan arkadaşım Prof. Dr. Mehmet Faruk Bayraktar Bey, bu Fakülte'ye atananda oranın da bir kütüphaneye ihtiyacı olduğunu, yeni kurulan böyle bir müessesenin desteklenmesi gerektiğini bana ifade edince; -ikimiz birlikte aynı odayı paylaşıyorduk Marmara'da- odamızda bulunan bütün kitaplarımızı oraya gönderdik. Ancak haber aldığıma göre, Üniversite yönetiminin İlahiyat Fakültesi'ne özel bir kütüphane mekânı tahsis edememiş olmasından ötürü, gönderdiğimiz bu kitapların henüz kolileri bile açılmış değildir. Hâla kolilerde muhafaza edilmektedir. Geçenlerde "şayet bunları okumaya açamayacaksınız, ben şu anda Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'mı deruhte ediyorum, yakında bulunuyoruz. Oraya gelir bir kamyonetle alır giderim" tehdidinde bulundum. İnşallah bu uyarım orada mâkes bulur. Kısa zamanda Fakülte'nin bünyesinde bir kitaplık ihdâs edilir de bizim bağışladığımız kitaplardan orası da istifade eder düşünüyorum. Eğer bu olmazsa nasip; belki de kitaplarım Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin olur. Tabii şahsi kütüphanemi bu şekilde çeşitli yerlere bağışladıktan sonra yeniden kitap alımım ve edinmem devam etmektedir. Şu anda kendi evimde, resmî çalışma odamda, Kastamonu'da Dekanlık odasında, şahsıma ait epeyce yeni kitap birikmiştir. İnşallah burada vazifemizi izzet-i ikbâl ile tamamlayıp Bab-ı Hükümetten çekildikten sonra, bu kitaplarımızı bağışlamak da gerekecektir. Böyle bir düşünce içindeyim. Gerçekleştiremezsem ahfâdıma vasiyetimdir.

**KADER: İZÜ'den sonra hâlen bulunduğunuz Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Öğretim Üyeliği ve Dekanlık görevlerini icrâ etmektesiniz. Burada Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Onuncu Kuruluş Yılı Münasebetiyle bir "Armağan Kitap" hazırlanması teşebbüsü içerisinde olduğunuzu biliyoruz. Bu konu hakkında bize biraz bilgi verebilir misiniz?**

**Metin YURDAGÜR:** Şimdi, bu sorunuza cevap vermeden önce bu "idarecilik" sözünün bana hatırlattığı iki isimden söz etmek istiyorum. Ben, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde üç dönem "Dekan Yardımcılığı" görevini yürüttüm. Yani ben hiçbir zaman ve hiçbir dönemde yöneticilik bakımından "bir numaralı adam" olmadım. Ancak bana hep kıymetli yöneticilerle çalışma fırsatı doğdu. Hayırla yâd ettiğim bu yöneticiler arasında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde iki dönem dekanlık yapmış olan Sayın Prof. Dr. Mustafa Fayda gelir. Kendisinin tabiriyle, "gerçek bir Konyalı" olduğunu söyleyen ve Hacıveyiszade'nin torunu olmakla iftihâr eden bu mütevazı insan, kıymetli bir bilim adamı, aynı zamanda da çok değerli bir yöneticidir. Beni akademik birimlerde yöneticiliğe tensip edip tâyin edilmem için üst makamlara önermesi sebebiyle kendisine çok müteşekkirim. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dekanlığı süresince kendisinin yardımcı olmaktan büyük onur duyuyorum. Beraber çalışmanın zevkini bana tattırdığı için kendisine ayrıca şükran borçluyum. Beni iyi tanıdığımı biliyorum. Hattâ benim yakın çevreme: "Metin Yurdagür'ü üzmem için fırtınalar gerekmez. O, bir kelebeğin kanadının çıkardığı bir hava akımından bile rahatsız olarak rencide olabilir" demiştir. Benim hassasiyetime işaret etmiş, bu noktadaki zaafımı tespit etmiş olması açısından da Mustafa Fayda Bey önemli bir yöneticidir benim hayatımda.

İdarecilik ifadesinin bana çağrıştırdığı diğer isim ise, İmam Hatip Okulu sıralarından itibaren kendisinden çok istifade ettiğim hocam, Yüksek İslam Enstitüsü'ndeki süreçte aynı alanda çalışmış olmaktan, daha sonra da İSAM'da ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ndeki faaliyetlerde hem yöneticimiz, hem de hocamız olmak itibarıyla bize örnek olan Prof. Dr. M. Saim Yeprem hocamızdır. Kendileri, idarecilik hayatında ciddiyetin, takibin, özenin timsâli olan bir insandır. Digergâm olmanın güzel örneklerini kendisinde görmüşüzdür. Bu yüzden de "Saim Bey", benim idarecilik yönü itibarıyla kendime örnek edindiğim çok önemli bir isimdir. Allah, kendisine hayırlı, uzun ömürler versin. Kendisinin *KADER Dergisi'nde* yaptığı bir önceki mülâkattan sonra yer almış olmak da benim için ayrı bir mazhariyettir. Orada bendenizin, kendisine zaman zaman konuyu bütün en ince detayına kadar anlatışımı ifade etmek için kullanmış olduğum söze atıfta bulunmuş olmasını, "Hoca, yine demirin filizinden başladı" cümlesini kullanmasını bir iltifat olarak kabul ediyorum. Bu iltifatlara layık olmaya çalışacağım efendim.

Kastamonu'ya yani şu andaki vazifeme gelince, bu durum benim istediğim, arzu ettiğim, bizzat amaçladığım ve buna ulaşmak için gayret sarfettiğim bir faaliyetin sonucu değildir. Cenab-ı Hakk'ın nasibi ve takdiri olarak değerlendiriyorum. Kastamonu, benim çok ilintim olan bir ilimiz değildir. Ama buraya gelince ve daha önceki ziyaretlerimde, Kastamonu hep benim zihnimde mânevî bakımdan zengin, sâkin, sessiz ve emeklilik döneminin geçirilebileceği bir yer olarak, İstanbul'un dağdağasından uzaklaşmanın "kurtuluş reçetesi" olarak gördüğüm bir şehirdir. Binâenaleyh, Kastamonu ile ilgili olarak benim şahsî gayretim olmadığını belirttim. Bunu teyîden söylüyorum. Bir vazifeye "tâlib değil de matlûb olmanın" prensip olarak gerekliliğini savunan bir zihniyete sahip bir akademisyen olarak, emeklilik döneminde iç dünyamda bana gösterilen bu teveccühe icâbet etme zorunluluğu hissettim. Bana: "Sizin burada görev yapmanızı arzu ediyoruz" diyen üst yöneticilere, istihâre ve istişârelerden sonra müspet cevap verdim. 2021 yılı Temmuz ayı itibarıyla, YÖK Kanunu'nun tanıdığı imkân çerçevesinde yeni kurulan üniversitelerde akademik kadro ilân edilip emeklilik sonrası emekliliği bozarak yeniden göreve başlama imkânından yararlanarak Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin önce Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Profesör kadrosuna atandım. Hemen ardından da vekâleten başlayan Dekanlığım, 2021 yılının son günlerinde asâlete dönüşmüştür. Allah izin verir, sıhhat ve afiyet ihsân eder, herhangi bir olumsuz durum yaşamazsak, bu sürecin nihayetinde "çekildik izzet-i ikbal ile Bab-ı hükümetten" diyeceğiz inşaallah.

Tabii burada dekanlık gibi hem ulvî hem de zor bir görevi ifâ etme gayreti içindeyiz. Allah yanlış yaptırmaz diyorum. İddialı bir idareci değilim. Ancak burada bir tecrübe paylaşımını yaşama azmindeyim. Bunu yapabilmek için de, geldiğim günden itibaren buradaki ortama, İlahiyat Fakültesi havasına, buradaki arkadaşlarımızın teneffüs etmeleri ve tanımları gereken isimleri ve onların yılların akademik birikimini yansıtan faaliyetlerini buraya taşımaya çalışıyorum. Bu yolda gayretlerimiz devam edecektir. Arkadaşlarımızın destekleriyle, yakın çevremizin alâkaları ve teşvikleri ile inşaallah bu faaliyetlerimiz burada bir "aks-i sadâ bulur" ve biz de bunun güzel neticesini hep birlikte devşiririz diye umuyorum. Cenâb-ı Allah'tan yardımını esirgememesini niyâz ediyorum. Bütün Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mensuplarına ve Üniversitemizin değerli yönetimine, bize verdikleri destek ve katkılar için müteşekkirim. Bugüne kadar pek çok faaliyet gerçekleştirdik. Gerçekten sahasında nâdir bulunan ve tecrübeleri ile en



müsmir dönemlerinde olduklarını farz ettiğim hocalarımız, zahmet ihtiyâr edip bizim davetimize icâbet ettiler. Burada onlarla faydalı ve güzel programlar gerçekleştirdiğimize inanıyorum.

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bu yıl kuruluşu itibarıyla “onuncu yılını” idrâk ediyor. Üniversitemiz 2006'da, Fakültemiz ise 2012'de tesis edilmiş. 2012 ile 2022 arasında on yıllık bir zaman dilimi var. On yıl, bir Üniversite için önemli, belki de emekleme çağı diye düşünülebilir. Fakültemiz sabâvet dönemini yaşıyor. Bunun, elbette gençlik dönemi de var, daha ileri dönemleri de var. Allah, güzel hizmetler istihsâl etmemizi nasip etsin. Bu faaliyetler hakkında “tarihe not düşme” anlamında Üniversitemiz İlahiyat Fakültesi'nin Kastamonu ilinde tesisinden sonra ne gibi bir tarih yaşandı, bir arşiv vesikası olması dileğiyle, arkadaşlarımız ile bir çalışma gerçekleştirmek üzere bir komisyon kurduk. Çok iddialı değiliz. Ama biz tarihe not düşmek istiyoruz. Bunun önünde, bazı ufak tefek arızalarla “engel” diyebileceğimiz bazı mânialarla karşılaşmak her zaman için, her hayırlı faaliyet için mukadderdir. Bunu da Allah'ın yardımıyla aşacağımızı umuyorum. Bu eserin basımını gerçekleştirmeyi, sonuna erdirmeyi Cenâb-ı Hak inşaallah nasib-i müyesser eyler diye düşünüyorum. Bu Armağan'ın aşağı yukarı çatısı tamamlandı. Şimdi eserin basımı için, ön hazırlıkların ve nihayetlendirme çabalarının içinde olduğumuzu söyleyebilirim.

**KADER: Yayınlanmış eserlerinizden kısaca söz eder misiniz? Bu arada yoğun idari göreviniz yanında, akademik anlamda hâlen üzerinde çalıştığınız başka eserler var mıdır?**

**Metin YURDAGÜR:** Efendim, bu suâl öteden beri bizim geleneğimizde sorulur. “Tezgâhta yeni bir şey var mı?” denilir. Hocalarımızın, akademisyenlerimizin, ilimle meşgul olma gayreti içinde olan insanların hiçbir zaman tezgâhının boş olmaması gerekiyor. Tezgâhta mutlaka bir şeylerin olması lazım. Ben, kısaca kendi çalışmalarından söz etmek istiyorum. Kitaplarımızın ve yoğunlaştığım alanların bilinmesi gayesiyle. Biliyorsunuz, mülâkatımızda dile getirdiğimiz şeylerin tekrarı gibi algılanabilir, ama tekrar değil bunlar. Doktora tezimiz diyeceğiz artık, gerçi Yüksek İslâm Enstitüsü “Öğretim Üyeliği Tezi” olarak yayımlanmış, savunulmuş ve başarıyla kabul edilmiş olan “*Kelâm'da Allah'ın Sıfatları Meselesi*” başlığını taşıyan eserimiz, YÖK Kanunu'nun neşinden sonra Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde “doktora tezi” olarak kabul edildi. Bu süreçten önce kitap haline getirilerek Marifet Yayınları arasında neşredildi.

Bu kitap neşredilirken, Yayınevi, okuyucular nezdinde ilgiyi artırmak amacıyla “Allah'ın Sıfatları” ifadesinin hemen altına “Esmâü'l-Hüsnâ” başlığını da ekledi. Tabii “Esmâü'l-Hüsnâ” ifadesi her ne kadar halk arasında çok yaygın ve bilinen bir kavram olmakla beraber bunun “el-Esmâü'l-Hüsnâ” şeklinde Arapça sıfat terkibi ile veya Osmanlıca “Esmâi Hüsnâ” şeklinde doğru ifade ile kullanılması gerekirdi. Ancak o günkü şartlarda, bizim kontrolümüz dışında, bu eserimiz böyle bir başlıkla yayımlandı. Böyle yayımlanmış olması ise ileriki çalışmalarımızda bizim bu alanda iki eser daha neşretmemize vesile oldu. Ben bu yanlış başlık sebebiyle, kamuoyunda, ilim câmiasında, meslektaşlarım arasında sanki sadece “Esmâü'l-Hüsnâ” çalışmış bir kişi olarak algılandım. Halbuki durum öyle değildi. Hem durumu tashih etmek, hem de başlığın yanlış kullanıldığını belirtmek üzere, bu “galat-ı meşhuru” meşru ve doğru başlık haline getirdim ve “Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ” adıyla yeni bir yayım yaptım. Üç dört baskısı gerçekleşen bu yayından sonra, Kastamonu'ya atanırken aynı konuda yeni bir kitabımla gelmiş oldum. :“Esmâ-i Hüsnâ'yı Anlama Kılavuzu”.

Bu eserde, yaşadığımız pandemi döneminde yazılan bir eser olması sebebiyle, Şifâ bekleyen tüm insanların, müracaat mercii olarak Cenâb-ı Zülcelâli işaret etmek, O'nun şifâ veren, bütün şifâların kaynağı olduğunu bildiren “eş-Şâfi” ismine dikkat çekmek istedim. Özel bir başlık olarak Allah'ın Şâfi ismine ve İslâm'da Tıp ve Koruyucu Hekimlik konularına değindim. Sebebi şudur: Bir pandemi dönemi yaşıyorduk. Herkes dikkatini bu noktaya teksîf etmişti. Ben de eş-Şâfi ismini öne çıkarmak suretiyle, bizim Esmâ-i Hüsnâ şerhlerinde çok yer verilmeyen, Tirmizî ve İbn Mâce rivâyetlerinde de yer almayan, fakat başka rivâyetlerde geçen eş-Şâfi ismini okuyucunun dikkatine sundum.

Bu arada, ülkemizdeki özellikle Dinî Musîkî ve ilâhî geleneğinde, rahmetli Ahmet Hatipoğlu Hocamızın TRT'deki Dinî Musîkî korolarında halkımızın, öğrencilerimizin ve ilâhiyat sahasındaki gençlerimizin kulaklarına aktarılan **Hannân, Mennân** ve **Deyyân** isimleri üzerinde de durdum. Sebebi bu isimler, çok zikrediliyor. Herkes bu isimleri zikrediyor ama, bunların anlamı üzerinde Türkçe açıklamaların çok nâdir olduğunu tespit ettim. Bu vesileyle de, Cenâb-ı Hakk'ın **Hannân, Mennân** ve **Deyyân** isimlerine bu eserimde yer verdim. Bu kitabımın son sayfalarında, Kâbe'nin içinden bazı fotoğraflar da yer almaktadır. “Ne alaka?” diyeceksiniz. Kâbe'nin içinden bu fotoğrafların eserimizde yer almasının sebebi, Allah'ın **Hannân, Mennân** ve **Deyyân** isimleridir. Kâbe'nin içinde bulunan sütunlardaki örtülerde **Hannân, Mennân** ve **Deyyân** isimlerinin ipek kumaşlar üzerine dokunduğunu, gösteren fotoğrafların da, herkesçe mâlûm olmadığını bildiğimden, böyle bir hizmet ifâ etmeye çalıştım kendimce. Bana göre Esmâ-i Hüsnâ'yı Anlama Kılavuzu adlı kitabımın son sayfalarında yer alan bu fotoğraflar herkesin kolay muttali olamayacağı hususları, özellikle Kâbe'nin içini göstermesi bakımından da çok önemlidir.

Benim küçük bir kitabım daha var. Bu kitap, “Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi” adını taşıyor. Çok yaygın bir kitap değildir. Bunu 500 adet olarak yayımladım. Sanırım mevcudu kalmamıştır. *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, küçük bir kitaptır. İstanbul'sa Beyaz Saray Kitapçılar Çarşısı'ndaki Enderun Kitabevi'ne birçok yabancı kişi gelirdi. Yabancılar, Türkiye'deki yayınları bizden çok daha iyi takip ediyorlar. Yabancılardan kastettiğim kişiler Oryantalistler. Ama bunların Oryantalistlerin casusları. Bunu şunun için söylüyorum. Oryantalistler, kendileri gelmiyorlar, adam yoluyorlar. Sahafları ve kitap neşredilen yerleri böyle birer hafiye gibi takip ediyorlar. Benim bu nâçiz kitabım da Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi adını taşıyor. Ben, bildiğiniz üzere Kayseri'de bulundum. Kayseri'de önemli bir yazma eserler kütüphanesi var. Râşid Efendi Kütüphanesi. Râşid Efendi Kütüphanesi Kelâm Tarihi açısından çok önemli bir Osmanlı kütüphanesi. Benim yaptığım seminerlerden biridir bu çalışma. Allah razı olsun, Hüseyin Atay hocamız bana dedi ki: “Kayseri'de Râşid Efendi Kütüphanesi var”; Süleyman Toprak Bey'e de: “Konya'da Yusuf Ağa Kütüphanesi var.” “Siz, ikiniz, bulunduğunuz şehirlerdeki bu yazma eser kütüphanelerindeki kelâm alanıyla ilgili yazmaları tanıtacaksınız.” dedi. Bu çalışmayı o zaman yapmıştım. Daha sonra üzerinde biraz daha çalışarak bu eseri yazdım. Çalışmanın özü şu: Önce okuyucuya Râşid Efendi Kütüphanesi'ni tanıtıyorum. Râşid Efendi kimdir? Bu kütüphaneyi nasıl kurmuştur. Kayseri ile alâkası nedir? Bu kütüphanede hangi eserler ağırlıktadır vesâire. Burada Tabsiratü'l-Edille ve Te'vîlâtü'l-Kurân'ın yazma nüshaları var. Her iki eserde Mâtüridiyye ekolü açısından önemli. Bir de yanlışlıkla İmâm Mâtüridî'ye nispet edilen bir yazma eser var burada. İstanbul Edebiyat Fakültesi'nin kıymetli hocalarından biri olan Merhum Ahmed Ateş Hoca, Anadolu'daki bütün yazma eserler kütüphanelerini dolaşmış. Biliyorsunuz, bazı yazma eserlerin

üstüne sonradan eklenen ibâreler vardır. Bu kütüphanede “el-Esmâ ve’s- Sıfât” diye bir kitab var. Abdülkâhir el-Bağdadî'nin. Fakat bu kitabın kapak sayfasına bir “Mâtürîdî” nisbesi eklenmiş. Ahmed Ateş Hoca da İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Enstitüsü Dergisi'nde bir makale neşretmiş. Hoca makalede diyor ki: Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesinde Mâtürîdî'nin “el-Esmâ ve’s-sıfât” adlı eseri var. Halbuki, bu “Mâtürîdî” ifadesi kapağa sonradan yapılmış bir eklenti. O kadar üzerinde durmamış herhalde merhum. Böylelikle oradaki bir yanlış da tashih etme imkanı oldu. Benzer şeyler yapıldı. Benim yaptığım şey şudur, kütüphaneyi tanıtmak, kitapları tanıtmak, kitaplar üzerinde yapılmış şerh ve hâşiye çalışmalarını ortaya koymak. Güzel bir indeks yaparak, **bibliyografik**, bakın biyografiye dayalı değil, bu bibliyografya dayalı bir Kelam Tarihi yazmayı denedik. Bu, sahasında bir ilktir. Enteresandır, benim uluslararası atıf aldığım ilk eser budur. Uluslararası sahada, bu eserime atıfta bulundular. Kimler? İşte o sahaflara gelen hafiyeler kanalıyla. Yani biz 500 tane basmışız, özel baskı, reklamı yok, bilmem duyurusu yok sırf akademik bir baskı. Fakat bu adamlar, Londra'da bir dergide övgü dolu ifadelerle bu kitabı tanıttılar. Dolayısıyla ben, bu naçiz küçük eser ile uluslararası atıf almış bir Kelam Tarihi yazarıyım. Şaban Ali Bey gibi yabancı dilde yayın yapabilen arkadaşlarımız dışında, benim gibi bir fakir, nasıl uluslararası atıf alsın? Böyle bir atfa muhatap oldum. Bir de Mehmet Şevket Eygi ismi mâlumunuzdur. Rahmetli çok titiz bir münekkittir. Benim gıyâbımda, Enderun sohbetlerinde bu kitabım için “Yâhu Bu ne güzel baskı! Bu ne kadar özenle hazırlanmış bir eser!” demiş. Bu övgüyü arkadaşlarım bana naklettiler. Ben de onunla övünmeye devam ediyorum.

Bir başka çalışmam da “İslam Düşüncesinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi” başlığını taşır. Bunu ben *İslâm Düşüncesinde Fetret* kavramı başlığı altında yayınladım. Marifet Yayınlar arasında iki baskı yaptı. “Hatm-i Nübüvvet” konusunu ikinci baskıya ekledim. Yani peygamberliğin sonlanması, Hz Muhammed Mustafa ile mümkün, öyle gerçekleşti. Fetret ile Hatm-i Nübüvvet arasındaki münasebeti de anlattım. Burada dikkat çekmek istediğim şey beni: “Biz, önce temsil görevini ifâ etmeliyiz, sonra tebliğe yönelmeliyiz” iddiasındayım. Bizim kültürel cihada ihtiyacımız var. Kelam, itikâdî ve kültürel bir cihattır aynı zamanda. Bu itikâdî ve kültürel cihadın gerçekleştirilmesi dönemini yansıtmaları bakımından, fetret ve hatm-i nübüvvet kavramlarının Müslümanlara yüklediği görevleri küçük de olsa böyle bir kitapta tartışıyorum. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde “fetret” ve “hatm-i nübüvvet” maddelerini de bendeniz yazdım. Tabii bu arada İslâm Ansiklopedisi denince, İslâm Ansiklopedisinde sahamla ilgili aşağı yukarı 60'a yakın maddem neşredilmiştir. Diğer anlamla ilgili maddelere de, telif ve redaksiyon aşamalarında bazı redaksiyon eklentileri yapmış bulunuyorum. Tabii bu da beni hem yetiştirdi, hem de ortaya güzel bir şey konulmasını sağladı diye düşünüyorum.

Saygıdeğer Hocamız Prof. Dr. Mustafa Sait Yazıcıoğlu'nun ihdâs ettiği bir ders var, adı: “Türk Kelamcıları”. Böyle bir seçmeli ders konuldu onun YÖK üyeliği sırasında. O ders Ankara'da ve İstanbul'da çoğunlukla okutuldu. Bütün ilahiyatlarda da seçmeli ders olarak okutuluyor. Ben, bu dersin ihdasından itibaren Marmara'da “Türk Kelamcıları” dersinin de hocasıyım. O derse giriyorum. Ben, kendimce Bekir hocamız hayatta iken, onun değindiği alanlara ilişkin herhangi bir eser yazmamaya özen gösterdim. Bekir Bey'e olan saygımdan dolayı. “Teeddüben” diyoruz, biz bu davranış için. O hayatta iken, mesela onun *Kelam İlmi Giriş* kitabı vardır. Ben, Kelam Tarihi kitabı yazmadım. Ayrıca Hocamıza İmâm Mâtürîdî ile Türk Kelamcıları ile meşgul, ben bir kitap

yazarak ortaya çıkmadım. Ne zaman Allah merhûm Hocamıza “ircî, gel yâ kulum! Benden yana!” buyurdu, onun üzerine ben bu derslerdeki birikimimi İmâm Mâturidî ve onun takipçilerini İmâm A'zam Ebû Hanîfe'den başlayarak “Mâveraünnehir'den Osmanlı Coğrafyasına Ünlü Türk Kelamcıları” diye bir kitapta topladım. Bu kitap da İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) yayınları arasında çıktı. İki baskıya muhatap oldu. Böyle bir özel alan çalışmanın iki baskı yapmış olması bence önemlidir.

Yukarıda işaret ettiğim üzere, Bekir Bey hayatta iken ve onun kitabı varken, biz kelam tarihi konusunda yazmamalıyız düşüncesiyle hareket ettim. Bunu samimiyetle ifade ediyorum. Sonra işte onun yazdıklarından, meslektaşlarımın birikiminden, İslâm Ansiklopedisin de yazılanlardan hareketle “Kelam Tarihi” ona başlığı altında, “Şahıslar, eserler ve Ekoller gibi bir alt başlıkla, bir ders kitabı hazırladım. Hem lisans hem yüksek lisans öğrencilerine yönelik olarak. Elhamdülillah bu eser, altıncı baskısını yaptı. Böyle bir geniş teveccühe mazhar oldu. Marmara'daki arkadaşlarım, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde meslektaşım olarak kendileriyle de iftihar ettiğim öğrencilerim, hepsi akademik kariyerde en üst rütbelere kadar ulaştı onlar, bilmiyorum nezâketen mi söylüyorlar. Derli-toplu, öğrenciye rahatlıkla tavsiye edilebilecek bir eser gibi niteliyorlar bu çalışmamı. Yapılan baskı da bu teveccühü gösteriyor. Cenâb-ı Hak, inşaallah daha mükemmeline gerçekleşmesini nasip etsin.

Tezghamında olana gelince. Benim, Marifet Yayınları arasında Allah'ın Sıfatları başlığı yayımlanmış olan ilk eserim, 1984'te neşredilmiştir. Dolayısıyla bu eserin piyasada nüshası. Yayınevi sahibi, Allah şifalar versin kendisini biraz rahatsız olduğunu haber alıyorum, Ömer Ziya Belviranlı ağabeyim, Enstitü'den benden bir iki sene önce mezun olmuştur. Bu ağabeyim, Marifet Yayınları'nın sahibi olarak çok ısrar etmiş olmasına rağmen ben bu kitaba ikinci baskısını yapamadım. Düzelteceğim dedim falan, tembelliğimizden, Ansiklopedi'deki işlere de kapıldığımızdan, elime fırsat geçmedi. Şimdi, Allah izin, ömür ve imkan verirse, inşaallah “**Allah'ın Sıfatları**” başlıklı, tabii şu kadar sene önce yazılmış bir eserin üzerinden yıllar geçti, bende de çeşitli fikrî inkişâflar oluştu. Dolayısıyla bunları bir araya getirerek, bugünkü yaklaşımla “**Allah'ın Sıfatları Meselesini**” yeniden yazmak üzere tezghamıma koymuş bulunuyorum. “Hocam! Tezghahta ne var?” sorusuna cevabım budur efendim.

Bu arada çeşitli makalelerim neşrediliyor, ancak onları zikre değmez. Fakat meslektaşlarımın, arkadaşlarımın, kardeşlerimin ve öğrencilerimin şu anda akademisyen konumunda olanların iltifatlarına mazhar oluyorum. Bu iltifatları da *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki kazanımlarıma bağlıyorum. Bende gerçekten bir şey yok. *İslâm Ansiklopedisi* hakikaten bir mekteptir. Bu eser ve kurum Türkiye Diyanet Vakfı'nın yaptığı çok önemli bir hizmettir. Türkiye'deki bütün ilahiyatların anonim bir eser meydana getirmesinin çok güzel ve verimli bir örneğidir. Ben sadece onunla iftihar etmekte yetiniyorum.

**KADER: Değerli hocam, yoğun gündeminize rağmen bize vakit ayırdığınız için size çok teşekkür ederiz.**

**Metin YURDAGÜR:** Ben teşekkür ederim Efendim.



## Bilim ve Din Birliktelikleri

### The Relationship Between Religion and Science

**Mustafa BARIŞ**

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ankara/Türkiye  
Research Assistant, Ankara University, Faculty of Theology, Ankara/Türkiye  
[mustafabaris@gmail.com](mailto:mustafabaris@gmail.com) | [orcid.org/0000-0002-0647-1917](https://orcid.org/0000-0002-0647-1917) | [ror.org/01wntqw50](https://ror.org/01wntqw50)

#### Makale Bilgisi Article Information

##### Makale Türü Article Type

Not Note

##### Geliş Tarihi Date Recieved

10 Temmuz 2022 01 July 2022

##### Kabul Tarihi Date Accepted

31 Ağustos 2022 31 August 2022

##### Yayın Tarihi Date Published

31 Aralık 2022 31 December 2022

##### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

##### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Barış).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Barış).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

## Öz

Bir kitaba gösterilecek saygı onu anlamaya çalışmakla başlar. Herhangi bir metne, burada Kur'an'a, saygı duymadan onu anlayamaz, Kur'an'ı anlamadan da ona saygı duyamazsınız. Kur'an'a saygı göstermek isteyen de, bu dünya ile ilgili Müslüman hidayetini anlamak isteyen de yolu Kur'an'ı doğru okumak, anlamak ve anlamlandırmaktan geçmektedir. Allah'ın esirgeme ve zenginliği, ona inanan ve tövbe eden kullar için hem doğrudan/sevaptan hem hatadan/günahattan kazançlar yaratır. Akıl ve özgürlük sahibi insanlara, "daha iyi" olma yolunda sorumluluklar vardır. Bunun en özet ve nihai ifadesini; "Bir (a) akıl yürütmesiyle, yapabilirliklerine vakıf olduğum, iyilik değerlemesi artan şekilde olan (-), (+) ve (+b)'den, (+b)'yi yapmayı tercih ettim." şeklinde formüle ettik.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Kur'an-ı Kerim, İslam, ilim, Hikmet, Mantık, Diyalektik.

## Abstract

Respecting a book begins with an attempt to understand it. The way to respect and understand the Qur'ān and the Muslim way of life is to read the Qur'ān correctly and understand its meaning. Allah's mercy and wealth create gains for those who believe in Him and repent of their wrongdoings through from both truth/good deeds and mistakes/sins. People with reason and freedom have a responsibility to become "better." The most concise and definitive summary of this is formulated as "Through (a) reasoning, among (-), (+), and (+b), which are the things that I am able to do and are in an ascending order of moral value, I chose to do (+b)."

**Keywords:** Kalam, The Kur'an, Islam, Science, Wisdom, Logic, Dialectic.

Allah'ın var olduğu ve birliği ilim konusudur.<sup>1</sup> Allah, Kur'an için "hadis"<sup>2</sup> kelimesini/kavramını kullanmıştır. Kur'an- Kerim bir hidayet kitabıdır. Lakin hidayete erdirici tek kitap değildir. Müslümanlar için dini bilgilerin kaynağı, Kur'an'dır. Kur'an'da din; hüküm/ceza günü, ahiret/kesin karar, mutlak kanun ve şeriat, tabiat kanunları ve kâinat nizamı, boyun eğmek, tâat ve itaat, bağlama, bağlı olma manalarında kullanılmıştır. Şeriat yalnız pratik ve amel ile ilgilidir.

<sup>1</sup> Muhammed 47/19.

<sup>2</sup> en-Nisâ 4/87, ez-Zümer 39/23, el-Câsiye 45/5-6: "Gecenin ve gündüzün değişmesinde, Allah'ın gökten rızık (sebebi) indirip onunla ölümünden sonra yeri diriltmesinde, rüzgarları estirmesinde düşünen bir toplum için ibretler vardır. İşte şunlar, Allah'ın ayetleridir, onları sana gerçek ile okuyoruz. Allah'tan ve O'nun ayetlerinden sonra hangi hadise (söze) inanacaklar?" Dikkat çekilen dünya olayları, vakıaları, halleri ile Allah'ın "hadis" diye bahsettiği ayetleri arasında ilişki kurulmasıdır. Günümüz ifadesiyle "bilim yapılmasına" atıf yapıldığını çıkarsamak yanlış olmaz. Ek olarak, "h-d-s" köküyle, başka bağlamda dünyanın bir "mümkün varlık" olduğu; "sonradan yaratılmayla", "yoktan yaratma" ile mevcut oldukları tartışılmıştır. (Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971), 50-54. Aynı bağlam Thomas Aquinas tarafından da tartışılmıştır. Aquinas'ın Tanrı'nın varlığına dair gerekçelendirmelerin üçüncüsüne imkan ve zorunluluk delili denir. Bu temellendirmede Aquinas; mümkün/*contingent* ve zorunlu/*necessity* kavramlarından hareket eder. Ona göre dünyada olan şeyleri; olmaları mümkün olmaları ve olmamaları açısından tasnif edebiliriz. Bir anlık dünyada her şeyi, "mümkün" olarak görelim. Bu varsayım, bizi her mümkün varlığın bir zamanlar var olmadığını kabule götürecektir. Yani mümkün varlık zamanın bir anında yoktu. Mümkün varlığın tanımı gereği zaten zamanın her anında olması imkansızdır. O halde hiçbir şeyin var olmadığı bir zamanı düşünebiliriz. Bu nedenle, şu anda var olan mümkün varlıkların var olmasını sağlayacak bir şey söz konusu olmazdı. Bu düşünce, bizi şu anda hiçbir şeyin var olmayabileceği noktasına getirir ki bu; absürd bir durumdur. (Zira sağduyu ile varlığın var olduğu bilinir) Kısaca her varlığı *contingent* olarak kabul ettiğimizde vardığımız nokta kabul edilemez bir durumdur. Bu yüzden, her varlık mümkün varlık değildir. Varlığına başka bir şeyin katkı yapmadığı, başka varlıklara neden olan bir zorunlu varlık vardır. Bu varlık, Tanrı'dır. Bkz. Aquinas Thomas, *Summa Theologiae: Questions on God*, ed. Brian Leftow - Brian Davies (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006), 25-26.

İnanç ve itikadı içine alacak şekilde olmadığı için din, daha geniş kapsamlı olarak ıstılahta kullanılmaktadır. Kur'an, semavi olmayan dinlere de, din demektedir. Semavi dinlerin kaynağı Allah'tır.<sup>3</sup>

Dini olsun veya olmasın tüm araştırma alanlarında karşıt düşüncelerin birlikte yaşayabilmesi için toleransa ihtiyaç vardır. John Stuart Mill, eleştirel düşünce penceresinin her zaman açık tutulması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. O, "düşünce ayrılığının mümkün olduğu her konuda, hakikat, birbiriyle çarpışan iki grup halindeki nedenler arasında yapılacak bir ölçümlemeye bağlıdır. Doğal felsefede bile, aynı olayların başka bir açıklama biçimi bulunabilir sürekli..."<sup>4</sup> fikrini öne sürmüştür. "Her kim bir davanın yalnızca kendi yanındaki cephesini bilirse, davayı az bilir."<sup>5</sup> sonucuna varmıştır. Bu görüşe göre hakikati, bir tartışmanın her iki yönünü de aynı biçimde ve tarafsız dinlemiş ve her iki yanın nedenlerini en güçlü bir ışık altında görmeye çabalamış olanlar gerçekten bilirler. Bu varsayım; eylem ve düşüncelerin, insani konuların gerçekten anlaşılması için o kadar sağlam bir koşuldur ki, eğer bütün önemli hakikatlere karşı çıkanlar yoksa dahi, insanın onları var olarak düşlemesi ve kendini en becerikli eleştiricilerin toplayabileceği en güçlü kanıtlarla donatması gerekir.<sup>6</sup>

Bu anlayış, insanı günlük dilde yer bulan davacı-davalı, yoksul-zengin, iktidar-muhalefet gibi bazı kavram çiftlerinin hayatiliğine götürür. Ticari alanda günümüzde en çok değer verilen **para** bile dünyada tek başına olsaydı, para da değersiz olacaktı. Hukuk olmadan yönet(iş)imin imkansızlığı açıktır. Yönetimde, insanlar arasında iktidar ve muhalefetin olması, denenmiş ve faydası en çok görülmüş temel yönetim ilkesidir. Devletlerin dayanağı adalettir. Adaletin varlığı ise demokrasilerin niteliği ile ilgilidir. Demokrasilerin vazgeçilmez niteliği ise, çoğunluk yönetimi sanılmasına rağmen, toplumdaki en küçük yapı olan tek bir insanın hakkının bile geniş kitleler karşısında korumasındaki titizliktir. Kur'an, milli, siyasal, kültürel vb. hayattaki çoğulculuğa atıf yaparken, dinde tevhit inancında ve Tek Allah'a ibadette ayrılık ve görüş farklılığı istememektedir.<sup>7</sup> Bu tevhidin, *görünüş çeşitliliği* ise insanlık ailesinin barış içinde yaşaması için kaçınılmaz bir zorunluluktur. Allah'ın acıma ve zenginliği, ona inanan ve tövbe eden kullar için hem doğrudan/sevaptan hem hatadan/günahtan kazançlar yaratır.<sup>8</sup>

Din insanları kin ve nefret tohumlarıyla, söylevleriyle bölmez. İnsanların birbirileri üzerine tahakküm kurmasına değil, birbirlerine karşı tolerans ve esneklik temelli tanışma ilkelerini önerir. Kısaca İslam, **iyilik** başlığı altındaki tüm eylemlere yönelten Tanrı kökenli motivasyon kaynağı prensiplerdir. Bu prensiplerin ne zaman, nasıl, neden, niçin ve ne kadarının var olunan noktada/durumda geçerli olacağı Müslüman zihnini çok ve etkili çalışmaya sevk etmelidir. Akıl ve karşılıklı çözüm odaklı olma insanı buhran zamanlarında da ayakta tutar. Dini anlamda ise bu vakıa, kulun dünya sınavından başarıyla çıkmasına yardım eder. Bu bağlamda işlevselliikleri

<sup>3</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an ve Diğer Dinler* (İstanbul: Destek Yayınları, 2021), 21-32.

<sup>4</sup> John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Türk Tuncay (İstanbul: Oda Yayınları, 2012), 51.

<sup>5</sup> Mill, *Özgürlük Üzerine*, 52.

<sup>6</sup> Mill, *Özgürlük Üzerine*, 53.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/285, el-İhlâs 112/1-4, el-Bakara 2/255, el-En'âm 6/159.

<sup>8</sup> el-Furkân 25/70.

açısından daha iyiye gidiş olarak tanımlanabilecek olan ateş kullanımından elektrik kullanımına geçiş ilginç de bir vakiya karşılık gelmektedir.

XX. yüzyılın önemli bir bölümünde Türkiye’imizde kullanılan aydınlatma aracı gaz lambaları ve mumlardır. Ocaklarda yemek hala ateşle pişiyor. Ateş için en gerekli olan elementlerden biri, oksijendir. Sadece bu işlevsellikler değil, insan, bitki ve hayvanlar için de oksijen vazgeçilmez bir elementtir. Olayın başka boyutu da vardır. “1878’de William Wallace’ın yaptığı 500 mum gücündeki ark lambasından etkilenen Edison, bundan daha güvenli olan ve daha ucuz bir yöntemle çalışan yeni bir elektrik lambasını geliştirme çabasına girişti. Bu amaçla açtığı bir kampanyanın yardımıyla önde gelen işadamlarının parasal desteğini sağladı ve Edison Electric Light Company’yi kurdu. Oksijenle yanan elektrik arki yerine, **havası boşaltılmış**, bir ortamda (vakum) ışık yayan ve düşük akımla çalışan bir ampul yapmayı tasarlıyordu. Bu amaçla, 14 ay boyunca filaman olarak kullanabileceği bir metal tel yapmaya uğraştı. Sonunda 21 Ekim 1879’da özel yüksek voltajlı elektrik üreteçlerinden elde ettiği akımla çalışan karbon filamanlı elektrik ampulünü halka tanıttı. Üç yıl sonra New York sokakları bu lambalarla aydınlatılacaktı.”<sup>9</sup>

Aydınlatmada mum ve gaz lambasında kullanılacak ateş için gerekli olan oksijenin, ampul içinde olmaması gerekliliğinin, zahiren, bilimsel bir çelişki veya tez-antitez/diyalektik<sup>10</sup> ilişkisi barındırdığı iddia edilebilir. Oysaki vakia temelde ve gerçekte; kullanılacak her şeyin/aletin, tüm canlıların ve özelde insanlık ailesinin hizmetinde var olması gerekliliğini hatırlatmalıdır. Dünyanın insan<sup>11</sup> medeniyetine hasredilmesi bu bağlamı açıklar. Türümüzden başka hiçbir canlı, tüm coğrafya ve zamanda bizim gibi değişim ve dönüşümü gerçekleştirememiştir. Lakin yine de insanlık tarihimizde dinsiz sözde bilim; acıma ve yardımlaşma duygudaşlığından uzak madde tapıcılığına yol açmıştır. Bilimden uzak sözde din de; yoksulluğu ve dayatmayı doğurmuştur.

“Andolsun biz, daha önceden İbrahim’e de doğru yolu bulma yeteneğini vermiştik. Zaten biz onu(n olgun insan olduğunu) biliyorduk.”<sup>12</sup> vasfıyla nitelenen Hz. İbrahim (a.s.) toplumuna şöyle seslenmişti: “Doğrusu siz de, babalarınız da açık bir sapıklık içine düşmüşsünüz! dedi.”<sup>13</sup> “Bilgi, akıl, zeka, izan, hikmet ve daha nice cömertlik ve cesaret timsali”<sup>14</sup> **dersi**, kendi toplumu tarafından Hz. İbrahim’in “ateşe atılması”<sup>15</sup> sonucunu doğurdu. Allah’ın doğru ve dürüst davrananlara mükâfâtı surenin devamında anlatılmaktadır.<sup>16</sup> Zulmet\cehalet karşısında, ilim ışığı yakanları "boğmanın\havasız bırakmanın\onlara yaşam hakkı vermemenin" sonuçları hiç de iyi

<sup>9</sup> “Thomas Edison”, *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*, ed. Philip W. Goetz (İstanbul: Ana Yayıncılık ve Encyclopadia BRITANNICA INC., 1988), 8/10-11.

<sup>10</sup> **Metodoloji**, düşüncenin durağanlıktan değil, karşıtlıklardan geçerek ilerlediğini ifade eden yöntemdir. Tek bir diyalektik tanımı yoktur. Farklı filozoflar, farklı olayları, (doğa olayları-toplum olayları) farklı bağlamlarda (tin ve ide), (tez ve antitez) açıklamak için bu kelimeyi kullanmışlardır. Sokrates ve Platon, Immanuel Kant, Georg W. Friedrich Hegel ve Karl Marx örnekleri için de bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 129.

<sup>11</sup> et-Tîn 95/1-8.

<sup>12</sup> el-Enbiyâ 21/51.

<sup>13</sup> el-Enbiyâ 21/54.

<sup>14</sup> el-Enbiyâ 21/58.

<sup>15</sup> el-Enbiyâ 21/68.

<sup>16</sup> el-Enbiyâ 21/69-72.



değildir: "Rîh" kaybolur,<sup>17</sup> "pislik yağar",<sup>18</sup> onlar "karanlıkta"<sup>19</sup> kalırlar. Kendine hikmet verilen<sup>20</sup> Lokman'ın (a.s) oğluna toleransı salık vermesi ve onu diğer nasihatlerle de beslemesi; din ve iyilik çerçevesindeki bazı güzel örneklerin yine en güzel şekilde ifade edilmişleridir.<sup>21</sup>

10 Aralık 1948 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun Paris'teki 183. oturumunda kabul edilen 30 maddede tüm insanların canı, malı, nesli, dini ve aklı güvence altına alınmıştır.<sup>22</sup> Bütün bu ilkeler farklı milliyet, ülke ve din mensuplarının hatta ateist, agnostik, deist ve şüphecilerin<sup>23</sup> üzerinde uzlaşacağı evrensel prensiplerdir. Akıl ve özgürlük sahibi insanlara, "daha iyi" olma yolunda<sup>24</sup> sorumluluklar vardır. "Bir (a) akıl yürütmesiyle, yapabilirliklerine vakıf olduğum, iyilik değerlemesi artan şekilde olan (-), (+) ve (+b)'den, (+b)'yi yapmayı tercih ettim." tanımına uygun eylemler iyi değerli eylemlerdir. Müslümanlar eylem ve seçimlerimde hem Kur'an'ı hem Rasulullah'ın örnekliğini hem de kendi kültürünün değerlerini ötekileştirmeden yapmaya özen göstermelidir.

<sup>17</sup> el-Enfâl 8/46.

<sup>18</sup> Yûnus 10/100.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/17.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/269.

<sup>21</sup> Lokmân 31/12-19.

<sup>22</sup> Birleşmiş Milletler Genel Kurulu, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, (1948). (<https://www.hsk.gov.tr/Eklentiler/Dosyalar/9a3bfe74-cdc4-4ae4-b876-8cb1d7eeae05.pdf>)

<sup>23</sup> Allah dileseydi herkes inanırdı. Bkz. Yûnus 10/99. O halde insanların dini açıdan farklılaşmaları Allah'ın bu dünyaya koyduğu bir prensiptir.

<sup>24</sup> Sürekli "daha iyi" olmaya çalışamayacağımız gibi hayatın akışında "yerimizde saymak" da mantıklı gözükmemektedir.

## Kaynakça

Atay, Hüseyin. *Kur'an ve Diğer Dinler*. İstanbul: Destek Yayınları, 2021.

Bekir Topaloğlu. *Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu. İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi, (1948).  
<https://www.hsk.gov.tr/Eklentiler/Dosyalar/9a3bfe74-cdc4-4ae4-b876-8cb1d7eeae05.pdf>

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. çev. Türk Tuncay. İstanbul: Oda Yayınları, 2. Baskı., 2012.

“Thomas Edison”. *AnaBritannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. ed. Philip W. Goetz. C. 8. İstanbul: Ana Yayıncılık ve Encyclopadia BRITANNICA INC., 1988.

Thomas, Aquinas. *Summa Theologiae: Questions on God*. ed. Brian Leftow - Brian Davies. Cambridge; New York: Cambridge University Press, Up-To-date Ed., 2006.



## Düzeltilme: İsbât-ı Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri

Correction: The Eclecticism of Proofs on the Road to Demonstrate The Existence  
of Allah: Examples of Dawwānî and Aḥmad Nūrî

Hülya TERZİOĞLU

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sakarya/Türkiye  
Associate Professor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya/Türkiye  
[hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr](mailto:hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr) | [orcid.org/0000-0001-7565-615X](https://orcid.org/0000-0001-7565-615X) | [ror.org/04ttnw109](https://ror.org/04ttnw109)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Recieved</b>
26 Eylül 2022	26 September 2022
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
11 Ekim 2022	11 October 2022
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
31 Aralık 2022	31 December 2022

### İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hülya Terzioğlu). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hülya Terzioğlu).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Terzioğlu, Hülya. “Düzeltilme: İsbât-ı Vâcibe Giden Yolda Delillerin Telfiki Devvânî ve Ahmed Nûri Örnekleri”. *Kader* 20/2 (Aralık 2022), 801-821. ”

## Öz

İslâm inanç sisteminin en temel konusu ve gayesi şüphesiz marîfetullah (Allah'ın bilinmesi) mevzuudur. Bu konuda yapılan çalışmalar literatürde daha çok isbât-ı vâcib olarak isimlendirilmekte, kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin her biri için en kıymetli mesai olarak kabul edilmektedir. Kelâm ekolleri daha çok İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) etkisiyle Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) sonrası yoğun olarak bu kavramsallaştırmayı kullanmaya başlamıştır. Sûfiyye ise daha çok vahdet-i vücûd nazariyesi temelinde bu çalışmalara katılmıştır. Kelâm ilminde bütün inanç esasları en nihayetinde Allah'a imanı açıklamak ve güçlendirmek için temellendirilir. Bu sebeple Allah'a iman aslî-usûl (bütün ilkelerin aslı) olarak anılır. Tarihi konjonktürde Kelâm ilmi içerde Müslümanların inanç meselelerini tartışırken dışarda da genişleyen İslâm coğrafyasının ortaya çıkardığı inanç meselelerine isbât-ı vâcib çalışmalarıyla cevap vermeye gayret etmiştir. Bu çerçevede nübüvvet ve âhiret konuları kelâma dahil edilmiştir. Kelâm tarihi başlangıcı itibarıyla özellikle materyalist çevrelere karşı Allah'ın varlığını savunurken büyük ölçüde atomculuk nazariyesini kullanmıştır. Zaman içinde İslâm felsefesi ve tasavvufun sistemleşmesiyle beraber kelâmın hudûs delili, felsefenin imkân delili ve sûfiyenin keşf ve ilham delili üç ayrı koldan bu mesaiyi güçlendirirken hem bu ekollerin kendi içindeki etkileşimi, hem de isbât-ı vâcib çalışmalarının muhataplarının çeşitlenmesi kullanılan delilleri birbirine yaklaştırmıştır. Özellikle Şehristânî (öl. 548/1153) ve Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) sonrası terminoloji, konu ve metodoloji anlamında gerçekleşen yakınlık felsefi kelâm geleneğini ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin kullanımında kelâmcılar hudûs ve imkân kavramlarını birlikte kullanmaya başlamışlardır. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar takip edilmesi mümkün olan bu çalışmaların önemli temsilcilerinden Celâleddin ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) çalışmamıza konu olmasının sebebi de isbât-ı vâcib delillerini birlikte kullanmadaki mahareti ve kendisinden sonraki süreci etkileme gücü olarak özetlenebilir. Onun bu toparlayıcı özelliği kendisinden önceki isbât-ı vâcib çalışmalarının eksik taraflarını ikmal edip kendi eserlerinde meseleleri birleştirmesinde görülmektedir. Bu sebeple yazdığı risâlelere uzun yıllar şerh ve hâşiyeler yapılmış ve bu süreç XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir.

Özellikle bu yüz yılda materyalizmin yeniden Batıda güçlenmeye başlaması ve Osmanlıda bir kesim ilim ve fikir adamını etkilemesi benzer bir tarihî tecrübe anlamına gelmektedir. Bu sebeple Allah'ın varlık delillerinin yine birbirini destekleyerek kullanılmasının lüzumu hâsıl olmuştur. Çalışmamızda bu münasebetle sürecin geldiği noktayı görmek bakımından İslâm düşüncesinin üç temel ekolü olan kelâm, İslâm felsefesi ve tasavvufun isbât-ı vâcib konusunda ürettikleri ortak argümanları vukûfiyetle ele alan son dönem Osmanlı âlimlerinden Ahmed Nûri'nin (19. yüzyıl) görüşlerini de ele aldık.

**Anahtar Kelimeler:** Materyalizm, İsbât-ı vâcib, Devvânî, Ahmed Nûri, Hudûs, İmkân, Keşf ve İlham.

## Abstract

The most fundamental subject and aim of the Islamic belief system is the subject of *ma'rifatullah* (knowing Allah). Studies on this subject are mostly called *ithbât al-wâjib* (the demonstration of God) in the literature. They are considered the most valuable work for kalâm, philosophy and mysticism schools. Kalâm schools started to use this conceptualization intensively after Fakhr al-Dîn al-Râzî, mainly under the influence of Ibn Sînâ. Sûfis, on the other hand, most participated in these studies based on the theory of the unity of existence. In kalâm, all the principles of belief are ultimately grounded to explain and strengthen faith in Allah. For this reason, belief in Allah is referred to as *asl al-uşûl* (the origin of all principles).

Throughout history, scholars of kalâm discussed the creedal issues of Islam in the Muslim society while it tried to answer the creedal issues abroad by the expanding Islamic geography with studies on *ithbât al-wâjib*. In this framework, the problems of prophecy and the hereafter are included in kalâm. Since the beginning of the history of kalâm, it has used the theory of atomism to a large extent, especially in defending the existence of Allah against materialists. The systematisation of Islamic philosophy and mysticism in time, the kalâm cosmological argument, the argument from contingency of philosophers and the argument from *kashf* and *ilhâm* of Sûfis strengthened this area from three different branches. On the other hand, the interaction of these schools within themselves and the diversification of the interlocutors of studies on *ithbât al-wâjib* brought these arguments closer together. The convergence in terms of terminology, subject and methodology, especially after Shahrestânî and Râzî, revealed the tradition of philosophical theology. In this process, theologians began to use both the concepts of temporality (*hudûth*) and contingency (*imkân*) to use ontological, cosmological and teleological proofs. Dawânî, one of the eminent figures of these studies in the last periods of Ottomans,

is the subject of our research, due to his skills in utilising these proofs of *ithbāt al-wājib* and his influence in the studies after him. His review of the matter can be observed in his effort in his works where he deals with the so-called deficiencies and errors of his predecessors regarding *ithbāt al-wājib*. For this reason, many annotations and commentaries were made for his treatises and ideas until the 19th century.

Especially, the advance of materialism in the West in this century showed great influence on many scholars and intellectuals in the Ottoman Empire seems to be a parallel historical experience. Therefore, it has become necessary to utilise the arguments for the existence of Allah by supporting each individual argument together. In this regard, in our study, to see the process, we also discussed the views of Aḥmad Nūrī, one of the scholars in the last period Ottoman, who dealt with the common arguments about *ithbāt al-wājib* produced by the three primary schools of Islamic thought: *kālam*, Islamic philosophy and mysticism.

**Keywords:** Materialism, *ithbāt al-Wājib*, Dawwānī, Aḥmad Nūrī, Cosmological argument, Argument from contingency, *Kashf* and *ilhām*.

## Giriş\*

İslâm düşünce geleneğinde isbât-ı vâcib çalışmalarının belli bir başlık, form, kavramsal çerçeve, istidlâl yöntemi gibi metodolojik keyfiyet kazanması milâdî XIII. yüzyıla tekabül eden bir döneme rastlar. Ancak bu mesainin bidayeti Kur’ân’ın Allah’ın birliği ve kâinatı ilim, irade ve kudretiyle çepeçevre kuşatmışlığını merkeze alan inanç sistemi ile ulemanın zât-sıfat, kadîm-hâdis, cevher-araz parantezlerinde tartıştığı en temel meselenin marifetullah (Allah’ın bilinmesi) olmasına dayanır. Ulemânın âmentüde özetlediği inanç esaslarını önce usûl-i selâseye, (Allah’a, peygambere ve âhirete iman) ardından da aslûl’-usûl diye tanımladıkları yalnızca Allah’a imana inhisar ettirmeleri esasta yalnızca marifetullah etrafında tahkim olan tek iman ilkesini ifade etmektedir. Diğer bütün inançlar aslında Allah’a imanın keyfiyetine dair temellendirme ve açıklamalar olarak anlaşılmıştır/anlaşılmalıdır.

Hicrî birinci yüzyıla beraber Müslümanların içerde kendi inanç meselelerini tartışma ve tahkik ihtiyaçları, dışarda İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber karşılaşılan farklı inanç grupları bu mesaiyi daha da yoğunlaştırmış ve çeşitlendirmiştir. Önceleri büyük günah işleyen imânî durumu, halku’l-Kur’ân tartışmaları, kader meselesi, ilâhî irade gibi konular ele alınırken süre gelen devirlerde Ebû’l-Hasen el-Eş’arî (öl. 324/935) ile konu çeşitliliği daha da artmış, nübüvvet ve âhiret mesâili de kelâma dahil edilerek yol yürünmüştür. İslâm coğrafyasının genişlediği bu devirlerde nübüvvet ve semiyât konularının temellendirilmesi lüzumu hâsıl olsa da esasta bütün konular dolaylı olarak Allah’ın varlığı ve birliğini tahkim eder bir mahiyette tartışılmıştır. Nübüvvet teorisi ve âhiretin varlığı Allah’ın kâinatın yaratıcısı olduğu kadar yöneticisi, kudret ve kuralın (sünnetin) sahibi olduğunu ortaya koyması bakımından mühimdir. İlk dönemlerden itibaren bilginin imkâmı konusunda lâ edriyye ve indiyiye tabir edilen gruplara, Allah’ın tevhidî, sıfatları ve kudreti bağlamında hulûl ve ittihatçı kimi çevrelere, nübüvvet teorisiyle Sümeniyye, Mecûsiyye ve Berâhime’ye, âhiret inancı boyutuyla Dehriyye’ye ve nihayet Ehl-i kitab’ın sapkın pek çok görüşlerine karşı kâdir-i mutlak ilâh tasavvuru temel tezi etrafında çeşitli delillendirme tarikleriyle karşı durulmuştur.

Kelâm tarihinde Gazzâlî (öl. 505/1111) sonrası her ne kadar felsefe ile mezcedilmiş kelâm dönemi olarak anılsa da detayda her iki disiplin de kendi temel tezlerinden vazgeçmemişlerdir. Özellikle

\* Bu çalışma, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında yürütülmekte olan 218K264 no’lu projenin desteği ile üretilmiştir. TÜBİTAK’a katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Fahreddin Râzî ile birlikte kelâm ilmi felsefî konuları yine felsefî kavram ve terminolojiyle tartışarak yaratma, illiyet, nübüvvet, mucize, meâd gibi konularla meşgul olmuş ve felsefenin tartıştığı hemen bütün alanlarda kendi değerlendirmelerini yapmıştır. Bütün bu başlıkların anlaşılmasında kelâmcılarda kâdir-i mutlak ilah tasavvuru, filozoflarda ise mûcibun bi'z-zât ilah tasavvuru dolaylı olarak belirleyicidir. Osmanlı'nın yükseliş dönemine denk gelen periyotta Kelâm ilminin cem ve tahkik dönemi yaşanmış ve yazılan risalelerle isbât-ı vâcib çalışmaları yaklaşık sekiz asır gibi uzun bir dönem sürmüştür.

İslâm düşüncesinin temel gayesi ve dinamik yapısını ihsas ettirmede en mühim konu olan Allah'ın varlığı meselesi her dönemde hem içerde Müslümanların inanç meselelerini açıklığa kavuşturmak, hem de dışarda farklı inanç çevrelerine İslâm itikadını doğru anlatmak için mihver mesele olarak değerlendirilmelidir. Ortaya konulan gayrette pek çok değişkenin tesiriyle delillerin birbirine çeşitli açılardan yakınlaştığını da görüyoruz. “Delillerin telfiki” diyebileceğimiz bu durum şüphesiz itikâdî “İslâm kanunu üzere” tahkim etmek ve bunu tüm inanç çevrelerine ulaştırmak gayesine matuftur. Hal böyle olunca verilen mesainin “nasıllığı” ve keyfiyeti bu mesainin “niçinliğinden” daha mühim olmayacaktır.

Bu tarihî gerçeğin önemli temsilcilerinden ikisini Celâleddin ed-Devvânî (öl. 908/1502) ve Ahmed Nûri'yi (XIX. yüz yıl) konu aldığımız çalışmamızda öncelikle tarihî materyalizmin seyrine atfi nazar etmeyi uygun görüyoruz. Zira yapılan isbât-ı vâcib çalışmalarının -ister sistemli ve metodolojik keyfiyette olsun, isterse de erken dönemde yapıldığı gibi ulûhiyyet anlayışımızı belli cihetlerle tartışın- kahir ekseriyeti Antik Çağ materyalizminin kendi yüzyıllarında güncellenen versiyonlarına reddiye anlamı taşımaktadır. Bu bakımdan materyalizmin temel iddia alanlarının kimler vasıtasıyla, hangi iddialar çerçevesinde yol yürüdüğüyle ilgili kısa bir zihin tazelemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Buna ilaveten isbât-ı vâcib mesaisinin İslam düşünce ekollerinde prensipte nasıl temellendirildiği belli mukayeselerle değerlendirilecektir. Çalışmanın ikinci temel başlığında ise öncelikle Osmanlı ve İran coğrafyasında çok mühim tesirlerle varlık gösteren Celâleddin ed-Devvânî'nin Allah'ın varlık delillerine getirdiği toparlayıcı hüviyetini analiz edeceğiz. Devvânî'nin kendinden önceki felsefî, kelâmî ve tasavvufî geleneği ikmal eden isbât-ı vâcib çalışmalarının kendisinden sonra onlarca âlim tarafından şerh ve haşiyelerle takip edilmesi<sup>1</sup> ve Osmanlı medreselerinde bu eserlerin okutulması dikkate değer bir durum arz etmektedir.<sup>2</sup> İkinci olarak özellikle Tanzimat sonrası dönemde Osmanlı aydın sınıfını da ciddi anlamda etkileyen materyalizm akımına karşı *Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûflere Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib* başlıklı risalesi bağlamında Ahmed Nûri'nin görüşleri ele alınacaktır. Risalenin tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Yazma Bağışlar, 3129, 227a/b) bulunmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca müellife nispet edilen *Bazı Âyetlerin Tercümelere* isimli Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Nusret Giresûnî,

<sup>1</sup> Söz konusu şerh ve haşiyeler için bkz. Harun Anay, *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 1994, 124-128; Hülya Terzioğlu, Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: VII, sayı: 1, 337- 339.

<sup>2</sup> Devvânî'nin risâleleri ve onlar üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler ile ilgili bir çalışma için bk. Hatice Toksöz, “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (4 Mart 2015), 25-70.

<sup>3</sup> Eserin transgrib edilmiş hali için bk. Ahmed Nûri, *Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûflere Göre Allah'ın Varlığı İsbât-ı Vâcib*, haz. Süleyman Akkuş-Hülya Terzioğlu (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

2 numarada kayıtlı ikinci bir eser de bulunmaktadır. Eserde yalnızca Fâtır Sûresi 35/32. âyetin tefsiri yapılmıştır.

Ahmed Nûri'nin delillerin medlûle ulaştırma keyfiyetinin tekrar birlikte okunmasını bize öneren bir isim olması bu çalışmanın yapılmasında etkin olmuştur. Zira Devvânî'nin bereketli usulü kendisinden sonra pek çok takipçi âlimi de benzer bir üslupla yol yürümeye sevkemiş, nihayet 19. yüzyılda başta materyalizm olmak üzere ilhâdî akımların yeniden canlanması karşısında Allah'ın varlığının ispatı yeni ve ciddi bir mesaiyi zorunlu kılmıştır. Bu yeni durumun gereği olarak mezhep taassubunun azalması, Kelâm ilminin kendini yenilemesi ve tekrar usûlû'd-din çerçevesine çekilmesi, Allah'ın sıfatlarından çok varlığının tartışılması, klâsik delillerin yanında yeni delillere ihtiyaç duyulması söz konusu olmuştur. Dinin inanç boyutu kadar ibadet, ahlâk ve toplumsal ilkeleriyle bir bütün olarak ele alınması o dönemin önemli bir diğer gerçeğidir. Dolayısıyla Ahmed Nûri'nin geçmişte isbât-ı vâcib çalışmalarında ulemanın hangi tarikten yürürse yürüsün neticede aynı noktada birleştiklerini iddia etmesi Devvânî sonrası sürecin bir izdüşümü olduğu kadar yaşadığı Yeni İlmi Kelâm Dönemi'nin kendi şartlarının onu böyle bir okumaya zorlaması olarak da değerlendirilebilir. 20. yüzyıl ve içinde bulunduğumuz milenyum çağının inanç problemleri bağlamında meseleye baktığımızda ise yapılacak isbât-ı vâcibin yalnızca kelâm ilminin kendi sınırları içinde de kalmayıp interdisipliner bir usulle çalışmaya bizi zorladığı/zorlayacağı âşikârdır.

## 1. Materyalizmin Tarihî Seyrine Kısa Bir Bakış

Bilindiği gibi akleden insanın yeme içme, barınma, can güvenliği gibi temel ihtiyaçlarının yanında kendi olma bilinci onu varoluşsal sorular sormaya da zorlamıştır. En temel ayırmda madde ve düşünce eksenli anlama gayretleri varlığa görünen yüzünün ötesinde bir anlam yüklemeyen ve varoluşu maddeye indirgeyen materyalist bakış açısı ile her şeyi zihinsel olarak gören ve varlığı metafiziksel güçlerle açıklayan idealist bakış açısı olmak üzere iki kollu bir yapı arz etmektedir. Bu tarihî düşünsel ayırım biraz da anti teziyle beslenmiş ve hem kendinde isbata imkân oluştururken hem de ötekinin ithamı ve ilzamına cevap olmak istemiştir. Meselenin belli bir düşünme geleneği çerçevesinde kurumsallaşması ise Antik Yunan felsefesi ile tarih sahnesine çıkmıştır. Bu konuda ilk temayüz eden isimler materyalizm düşüncesinin kurucu ismi Demokritos (M.Ö. 460-370) ile idealist düşüncenin temsilcisi Platon (M.Ö. 427-347) olarak anılabilir.

Demokritos'un atomculuk anlayışı etrafında şekillenen tarihî maddecilik düşüncesi bir şey yok iken var olamaz, var olan bir şey de yok olamaz diye başladığı iddiasıyla varlığı atomlar ve onları çevreleyen boşluktan ibaret görmüştür. Maddenin değişmez, aktif ve dinamik bir yapısının olduğu, bunun da ruh, bilinç, düşünce gibi manevî cevherleri de kapsadığı söylenmiş, ya da bunlar inkâr edilmiştir.<sup>4</sup> Materyalist düşüncede ruh ince, düzgün ve hareketli atomlardan müteşekkil bir yapı olarak anlaşılırken, canlıyı meydana getiren atomlar ise küre şeklinde kabul edilmektedir. Neticede evrenin asıl kurucu unsuru sayılan madde hem varlığın aslı hem de onun süreçlerinin açıklamasıdır. Nicel ve nitel anlamda sonsuz atomların birleşmesi ve ayrışmasıyla oluşan mekanizm maddenin aslî özelliği olarak bu düzeni var etmektedir. Aşkın ve müteâl bir varlığı reddeden bu felsefe evreni bizzat kendi içinden bir açıklamayla izah etmektedir.

<sup>4</sup> S. Hayri Bolay, *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1996), 256.

Tarihî izlekte önce Helenistik dönemde Epikür (MÖ. 342-270) tarafından sürdürülen materyalist teori ilk Çağ'da Kıbrıslı Zenon (M.Ö. 336-264) ile destek bulsa da Orta Çağ'da Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi ilâhî dinlerin ve özellikle de kilisenin baskın hâkimiyeti bu felsefenin taraftarlarına göz açtırmamıştır. Aslında bu dalgalı seyirden de anlaşılacağı üzere materyalizmin Batı dünyasında fâsılasız desteklenmesi söz konusu değildir, hatta zaman zaman tepkiyle karşılandığı da söylenebilir. Bu durum Platon ve Aristoteles'in (MÖ. 384-322) felsefelerinde Tanrı düşüncesinin olması ve milattan sonra da Yeni Eflâtunculuğun desteğiyle açıklanabilir. Yeni Çağa gelindiğinde İtalyan filozofu Giordano Bruno (1548-1600) ve Thomas Hobbes (1588-1679) gibi isimlerce tekrar felsefi düzleme çıkarılan materyalizm Galileo (1564-1642) ve Newton (1642-1726) gibi bilim adamlarıyla yeni bir faza döndürülmüştür. Şöyle ki; aslında her iki isim de hem inançlı hem de atomcu bir mantaliteye sahiptir. Newton Tanrı'ya inanmakla kalmayıp O'nun evrenin düzenini koruduğunu da savunmuş, ancak mekanik evren kuramı ile beslediği çalışmaları kendisinden sonra deizmin doğuşunu hazırlamıştır.<sup>5</sup> Öte yandan Descartes'in (1596-1650) Kartezyen felsefesinde ruh-beden ayrımı/düalizmi üzerine geliştirdiği tez Newton'un mekanik evren tasavvuruna farklı bir boyuttan destek vermiştir. Kartezyen felsefesinde akıl, ruh, zihin aynı keyfiyette görülmüş, bölünemeyen ve bedensiz de var olabilen bu alan dışında kalan beden ise her ne kadar Tanrı'nın eseri olsa da artık bir makine gibi anlaşılmaya başlanmıştır.<sup>6</sup> XVIII. yüzyıldaki bu düşünsel ve bilimsel altyapılarla deizmin sahaya çıkışı, devamında materyalizme yeni ve farklı bir vecheden destek verilmesi anlamına gelmektedir. Düalist evren tasavvuruna giden yolda Descartes'in derdi bu değilse de sonuç materyalizmin güçlenmesi şeklinde çıktı vermiştir.

Batı aydınlanması sürecinde materyalist dünya görüşü Jullien Offroy de La Mettrie (1709-1751), Denis Diderot (1713-1784), Ludwig Büchner (1824-1899), Ernest Haeckel (1834-1919) ve Marksizmin kurucusu Karl Marks (1818-1883) gibi bilim adamları tarafından desteklenerek yeniden canlandırılmış ve güncellenmiştir. Bu arada Darwin'in (1809-1882) XIX. yüzyılın sonlarına doğru yazdığı *Origin of Species* ve *Descent of Man* isimli kitapları canlılar dünyasını da aşkın olandan soyutlayıp, onları doğal seçimle açıklayarak meydanı bu alanda da mekanizme bırakmaktadır. Sanayi Devriminin eşlik ettiği Aydınlanma çağı bilimde materyalist, epistemolojide pozitivist çizgide seyretmiş ve bu süreçte pozitivizm materyalizmin bilgi felsefesi olarak onu daha da güçlendirmiştir.

XIX. yüzyılda Osmanlının bilim ve fikir dünyasına baktığımızda aydınlarının bir kısmının materyalist felsefeden etkilendiklerini görüyoruz. Örneğin bu dönemde Büchner'in yazdığı *Madde ve Kuvvet* adlı eser Osmanlıca'ya da çevrilmiş ve bilim çevrelerinde büyük yankı uyandırmıştır.<sup>7</sup> Aslında bu süreci yaklaşık bir asra yayarak anlamak daha açıklayıcı olacaktır. Zira Tanzimatla birlikte başlayan bu dönemde materyalizm felsefesi önceleri edebiyat sahasında kendini gösterip

<sup>5</sup> Detaylı bilgi için bk. Keith Campbell, "Materialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillian Thomson&Gale, 2005), 6/6-7.

<sup>6</sup> René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 2, 9.

<sup>7</sup> Eser döneminde dünyanın pek çok diline çevrilmiş, Bahâ Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından da Osmanlı Türkçesine tercümesi yapılmıştır. Mütercimler sunuş yazısında bu eserin ilzam ettiği dinin İslâm değil, aslı bozulmuş Hıristiyanlık olduğunu belirterek eseri yalnızca tercümeyle yetinmediklerini materyalizme hizmet gayesi güttüklerini de ifşa etmektedirler. Louis Büchner, *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matbaası, ts.)



daha sonra düşünce alanına geçmiştir. *Cemiyet-i İlmîyye-i Osmâniyye* ve *Servet-i Fünun Mecmuası* ile divan edebiyatı yerine yeni bir edebî üslup ve söylem geliştirilmiş, meselenin fikrî ve felsefî temelleri atılmaya başlanmıştır. Osmanlı'nın devlet olarak içine düştüğü siyasî, askeri ve iktisadî mâlûliyetlerine toptan bir çözüm gibi servis edilen materyalist dünya görüşü bu yönüyle Batıdaki hikâyesinden farklı bir seyir takip etmektedir.<sup>8</sup> Önceleri Avrupa'ya eğitim görmeye giden aydın sınıfı ile yine Avrupaî tarzda eğitim politikaları takip eden lise ve üniversitelerin (Mekteb-i Sultânî, Mekteb-i Harbiye, Mektebi Tıbbiye vs.) açılması bu fikrî dönüşüme hizmet etmiştir.<sup>9</sup> Temel hedef muasır medeniyeti yakalamak, bunun içinde Batılılaşmanın gereğine inanmak olarak özetlenebilir. Osmanlı'da materyalizmi çeşitli fikrî ve siyasî zeminlerde savunan isimler arasında Dr. Abdullah Cevdet, Bahâ Tevfik, Beşir Fuad, Ahmed Mithat Efendi, Ahmed Şuayb, Abdullah Cevdet ve Celâl Nuri gibi isimler vardır.<sup>10</sup>

Cemil Meriç'in (1916-1987) sıkça dile getirdiği gibi kendi öz irfanını kaybeden Tanzimat sonrası Osmanlı aydın dünyası ciddi şekilde Batı hayranlığıyla mâlûldür. Ancak bu durum bazen İslam dinini eski saflığına döndürmek, bidat ve hurafelerden temizlemek şeklinde takdim edilirken bazen de doğrudan Batıya öykünerek niyetler açık edilmektedir. Dolayısıyla bu grup için materyalizm doğrudan ya da dolaylı olarak çare ve kurtuluş reçetesidir.<sup>11</sup> Bu kişiler bir yandan İslam'ın özde bilime ve terakkiye açık olduğunu savunmuşlar, öte yandan hurafeleri İslâm'a din diye dahil ettiği iddiasıyla geleneği suçlamışlardır. Onlara göre İslâm, materyalizmi kabule müsait bir yapı arz etmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla İslâm'ın içinden bir yorum yapabilmek adına İslâm kelâmının yoktan yaratma (lâ şey'-lâ min şey') tezini anlamsız görerek bunun tarihî-geleneksel bir yanlılığı olduğunu iddia etmişler, böylece madde ve kuvvetin sonsuzluğu düşüncesine alan açmışlardır.<sup>13</sup>

## 2. İsbât-ı Vâcib Çalışmalarında Tarihî Seyir

Allah'ın varlığını temellendirme ihtiyacı insanın bizzat kendi varoluşsal meselesidir. İslâm Kelâm geleneğinde Allah'ın varlığı İmam Gazzâlî'ye kadar başat konu olarak temayüz etmektedir. Sıfatlar mevzuu, kulların fiilleri (efâlül'-ibâd), iman-amel münasebeti gibi konular Allah'ın varlığını, zât, sıfat, esmâ ve fiil teorisi ekseninde doğru anlamaya müteallik çabalarlardır. Münkir ve mühlid akımlara karşı mücadelede ilk temayüz eden isimler Mu'tezile'den Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ve Cehm b. Safvan (öl. 128/745) olmuş cevher ve arazlardan müteşekkil tanımlanan âlemin sonradan

<sup>8</sup> Osmanlı'nın son dönemlerinde İslâm dünyasını giderek daha fazla etkileyen modern Batı felsefesine eşit düzeyde bir karşılık vermek veya dinî açıdan mahzurlu görülen felsefî ekollerin zararlı etkisini bertaraf etmek adına bu dönemde kimi entelektüellerce İbn Arabî ve vahdet-i vücûd düşüncesi ön plana çıkarılmıştır. Öyle ki dönemin Baha Tevfik (ö.1335/1916) gibi pozitivist ve materyalist akımların temsilcileri de İbn Arabî felsefesine bir imtiyaz vermekten geri kalamamışlardır. Bu dönemin materyalist ve pozitivist yayın organlarında İslâm düşüncesine dair olumsuz yazılara pek rastlanmamasına rağmen İbn Arabî ile ilgili makalelerin yer aldığı görülmüştür. Abdullah Cevdet (ö.1351/1932) de İslâm hümanizminin varlığını ispat etmek için İbn Arabî'den bolca alıntılar yapmış ve onu Batılı mütefekkirlerle karşılaştırmıştır. Bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 599-603.

<sup>9</sup> Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 11-12.

<sup>10</sup> Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/140.

<sup>11</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004).

<sup>12</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti* (İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332), 10-11, 28-29, 136 vd.

<sup>13</sup> Celâl Nûri, *Târih-i İstikbâl* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936), 110-111.

yaratılmışlığı üzerinden “her yaratılmışın bir yaratıcısı vardır” tezi ortaya konmuştur.<sup>14</sup> Erken dönem kelâmcıları eserden müessire giden anlayışları ekseninde “isbât-ı sâni”, “isbât-ı muhdis” tanımlamalarıyla meseleyi tartışmışken sonraları İbn Sinâ’nın (öl. 438/1037) güçlü etkisiyle bu tanımlama “isbât-ı vâcib” olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>15</sup> Vâkıa Devvânî’nin bir risâlesinin ismi de *İsbâtu's-Sâni'* dir.<sup>16</sup>

Allah’ın varlığını ispat gibi ulvî bir gaye esasen İslâm entelektüel geleneğinin tamamı için söz konusudur. Nitekim İslâm felsefesi ve tasavvuf ekolleri de isbât-ı vâcib konusuna ciddi mesai vermişlerdir. Felsefe tarihinde genelde ontolojik delil denilen varlığı Allah’tan başlatan ve O’nun varlığının diğer varlıkların zorunlu sebebi olduğu argümanına dayanan formülasyon kullanılmaktadır. Buna ilaveten kozmoz Allah’ın varlığına delil sayan kozmolojik ve teleolojik deliller de bu skalada yer alır. Ontolojik delilde tecrübî bilgiden bağımsız zihnî bir temellendirmeye Tanrı’nın yetkin varlık oluşu esas alınırken kozmolojik delillerde âlemden hareket edilerek onu yaratan varlığa ulaşılmaktadır. Bütün bu çabaların İslâm felsefesinde hudûs ve imkân kavramlarıyla güncellendiğini biliyoruz. Zaman içinde hudûs delilinin devr ve teselsülün nefyi ile güçlendirilmesi, imkân delilinin de hudûsu da içerisine alacak biçimde genişletilerek hem İslâm filozoflarının hem de mütekelliminin yöntemi haline gelmesi söz konusu olmuştur.<sup>17</sup>

Batı düşüncesinde atomculuk özde materyalizmin temeli sayılsa da onu Tanrı tanımazlığa götüren bazı detayların da bilinmesi gerekir. Osmanlı’nın son dönem âlimlerinden Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914): “*Maddecileri inkâra götüren atom nazariyesi değil, esasında kör bir kendiliğindenlik ya da farazî övülmeye layık bir dinamiklik ile dolu bir heyulayı kabul ve böylece gerçeği ve mutlak varlığı inkâr edişleridir.*”<sup>18</sup> derken materyalizmin maddeyi adeta kutsayan yapısının harcı oluşturmanın kör tesadüf açıklaması olduğunu vurgulamaktadır. İslam düşüncesinde ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf’la (öl. 235/849?) başlayan atomculuk mesaisinde Tanrı’nın, varlığı açıklayan tek etkin kudret olduğu ve tekrar tekrar yeniden yaratma (teceddüd-i emsâl) ile varlık üzerindeki etkisinin sürekliliği ortaya konmuştur.<sup>19</sup> Atomculuk nazariyesi Batı’daki seyrinin dışında İslam düşünce geleneğinde deyim yerindeyse ehlîleştirilerek Tanrı’nın varlığına hizmet ettirilmiştir. Bir çeşit oryantasyon dönemi de diyebileceğimiz bu süreçte melek ve ruh gibi latif varlıklar mütehayyiz (boşlukta yer tutan) sayılmış, buna göre ruhun nefes türünden soluk latif bir cisim olduğu savunulmuştur.<sup>20</sup> Kelâm’da müteahhir dönem denilen Gazzâlî sonrası ise maddî olmayan cevher anlayışının mütekelliminin teveccühüne sebep olmasıyla birlikte atomculuğun keyfiyetinde belli bir değişikliğe gidilmiştir.

<sup>14</sup> Bkz. Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2015, 31-32.

<sup>15</sup> Engin Erdem, “İbn Sina’nın Metafizik Delili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2011, cilt: LII, sayı: 1, s. 109; Mustafa Akman, “Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, 2019, Editörler: Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019. 287-288, 310; Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî’nin Varlık Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2015, 44.

<sup>16</sup> Bkz. Devvânî, *Risâle fi Enne İsbât es-Sâni’ bi Hudûs el-Âlemi bi İmkânihi*, Yazma, Nurosmaniye Ktp., No: 4909; Devvânî, *Unmâzecu'l-Ulûm*, thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî, Selâsu Resâil, Meşhed, 1411 hş., 312.

<sup>17</sup> Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudiyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, (Batman: Mütercim Yayınları, 2021), 11-30, 74-98; Mustafa Akman, Devvânî’nin el-’Akâ’idü’l-Adudiyye Şerhi’nde Hudûs ve Nazar, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2020, cilt: VII, sayı: 2, s. 681-688.

<sup>18</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah’ı İnkâr Mümkün mü?* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 37.

<sup>19</sup> Otto Pretzl, “Erken Dönem İslâm’ın Atom Öğretisi”, çev. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 561-575.

<sup>20</sup> İbn Fûrek, *Müccerredü Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü’l-Meşriq, 1987), 267.

Örneğin insanın sahip olduğu ruh aynı zamanda onun irade, bilinç ve düşünce yönünün kaynağı durumundadır.<sup>21</sup>

Filozoflar Allah'ı bilmenin imkânı üzerinde dururken felsefenin birincil konusunu Allah'ı bilmek olarak tarif etmişlerdir. Kelâm uleması ise isbât-ı vâcib konusundan önce kaideten marifetullahın aklî mi yoksa naklî mi olduğunu tartışmışlar, akabinde Allah'ı bilmeyi insana vâcib kılanın akıl mı nakil mi olduğunu konu etmişlerdir. Doğrudan âlemin varlığı ve düzenli yasalarla işlemlerinden hareket eden Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler başta hudûs, imkân ve inayet delilleri olmak üzere pek çok delil grubunu kullanmışlar, zaman zaman âyetlerden destek alırken kâinatın tesadüfler ve sebep-sonuç zincirlerinin açıklayamayacağı nizamına sıkça atıf yapmışlardır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) kendi döneminde tabiatın ezeliğini savunanlara ve yıldızlara tapan Senevîlere karşı ilâhî iradenin sınırsız ve sonsuzluğuna dikkat çekmiştir. Buradaki birinci derecedeki vurgu Allah'ın kâinatı tab'an değil iradî bir şekilde var ettiği ve yönettiğidir, yoksa O kâinatın illeti değildir.<sup>22</sup>

Mütekaddim kelâm döneminin başat aktörleri olan Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ekolleri aslında birbirlerine yaptıkları/yazdıkları reddiyelerde usûlü'd-dînin hangi başlığını tartışarlarsa tartışınlar temelde tevhid ve ulûhiyyet anlayışlarını tahkim etmeye yönelik bir gayret içinde olmuşlardır. Örneğin Ehl-i sünnetin zât-sıfat ilişkisinde teşbih ve ta'tîle düşmeme kaygısı ile Mu'tezile'nin teaddüd-i kudemâya düşmeme kaygısı aynı amaca yönelik kaygılar olarak anlaşılmalıdır. Her iki taraf da ulûhiyyet anlayışlarına zarar vermektan çekinmektedirler. Kezâ Ehl-i sünnette nübüvvetin lütuf olması ile Mu'tezile'de vucûb olması arasındaki çizgide korunan alan yine Allah-insan ilişkisi zemininde ulûhiyyetin doğru anlaşılması meselesidir. Müteahhir döneme gelindiğinde her ne kadar muhatap kitle değişmiş ve kelâm ehli filozoflarla müsademeye başlamışsa da her iki grup temel iddia alanlarından vazgeçmemiştir. Bu durumun altında yatan sebep ise Müslümanların bizzat kendi inanç meselelerini dinamik bir şekilde tartışmalarıdır. Yoksa muhataplarına, muarızlarına yönelik reddiyeler amaç değil sonuç olarak okunmalıdır. İşte tam da bu sebeple olsa gerek Gazzâlî sonrası felsefî kelâm usulünün iyice tebarüz etmesi zat-sıfat ayrımının yerine varlık-mahiyet ayrımı şeklinde başlayan kavramsal benzeşmelere varmıştır. Kelâmın konusu ve gayesi bakımından tümel bir disiplin olarak yol yürümesi, yapılan varlık tartışmaları neticede disipline felsefî terminolojiyi ve metodolojiyi katsa da bütün bunlar marifetullah gayesine hizmet edebilmeye yorulmalıdır.

Sûfîlerde de durum farklı değildir; onların da nihâî hedefi marifetullah tanımlarının içini doldurabilmektir. Başlangıçta bir zühd ve takva hareketi olarak tebarüz eden tasavvuf yolu sonraları felsefî bir nazariyâta da dönüşmüş ve marifetullah gizli bir hazine olarak tarif ettikleri "Allah'ın bilinmesidir, O'nu bilmek de insanın aslî vazifesidir" noktasına gelmiştir.<sup>23</sup> Her ne

<sup>21</sup> Fahreddin Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn*, nşr. Semih Düğaym (Beirut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992), 26.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 44-46, 59.

<sup>23</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 331; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, sad. Abdülkadir Akçiçek (İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967), 33. *Kenz-ı mahfi rivâyeti için İbn Arabî ve Bursevî keşfen sahih olduğunu (İbn Arabî, el-Fütûhât'ul-Mekkiyye, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, [t.y.], II/232, IV/428; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, 10-11) söylerken hadisleri keşif yoluyla aldığı bildirilen Abdulaziz ed-Debbâğ (ö.1132/1720) ise yine keşfen buna itiraz etmiştir. Yani 'ben gizli bir hazine idim' sözü için Debbâğ, bu hadisin keşfen sahih olmadığını ve Peygamber'in (s) böyle bir şey buyurmadığını söylemiştir. Abdülaziz Debbâğ, el-İbriz: *Şeriat-Tarikat Marifet-Hakikat*. çev. C. Yıldırım, Demir Kitabevi, İstanbul, 1979,*

kadar marifetullahın insana verilen bir lütuf olduğu inancı varsa da bu yolda gösterilen gayret önemsenmektedir. Bu yolda riyazet ve nefis terbiyesinin dünya kirlilerinden arınmak anlamına geleceğine ve bu suretle de eşyanın melekûtunun kendilerine açılacağına inanılmaktadır.<sup>24</sup> Nübüvvet vahyinin kesilmesine rağmen ilham ile insanın desteklendiği kuvvetle savunulurken marifetin lütuf olma boyutuna gönderme yapılmaktadır.<sup>25</sup>

Bu yönüyle tasavvuf tarihinde metafizik düşüncenin gelişimini araştırmak, “fıkıh-ı bâtın” diye belirlenmiş bir tasavvuf anlayışından Tanrı’yı, Tanrı-âlem ve özellikle Tanrı-insan ilişkisini, bu bağlamda yaratılışı açıklayan bir yorum olarak metafizik anlayışa doğru gelişim seyrini takip etmek demektir.<sup>26</sup> Sûfiler âyetlerden, hadislerden ve keşf yolunun verilerinden hareketle tüm varlığın Allah’ın esmâsının tecellileri olduğunu (ilâhî isimler teorisi), insanın ise varlığın en önemli parçası sayılması gerektiğini iddia etmişlerdir. İnsanın en üstün varlık olması onun Allah’ın bütün isimlerini yansıtabilen tek varlık olmasıyla açıklanmış, bir anlamda insanın kıymeti “kendisiyle Allah’ın bilindiği” varlık olmasında görülmüştür.<sup>27</sup> İnsan bu müstesna konumuyla akıl ve naklin dışında bir yolla Allah’ın bilgisine ulaşma imkânına sahiptir. Bu yol marifetullah yoludur. Marifet kelimesine “bilme/tanıma” anlamı veren sûfiler Allah’ı tanımadan O’na nasıl ibadet edilebilir? demektirler. Marifet sahibi de Mevlâsı’nın tecellilerini temaşa edebilmektedir.<sup>28</sup> Gazzâlî marifeti Allah’ın kulun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi demektir, diye tarif eder.<sup>29</sup> Yani bir anlamda Allah insana kendini bizzat tanıtmakta, bildirmektedir. Bu doğrudan yol keşf ve ilham yoludur.<sup>30</sup> Sûfiler bu yolu aklî istidlâl ve kıyaslarla elde edilen bilgilerden daha üstün görmüşlerdir.<sup>31</sup>

1/115-116. Bursevî, keşfin yanılmazlığından ve keşifte vehim ve hayâlin bulunmadığından bahsetmekteyken (Bursevî, *Kenz-i Mahfi*, 10-11) buna karşın Serrâc, kalp kaynaklı bilgilerde değişik ihtimal ve ihtilafların bulunabileceği bilgisini vermektedir. (Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *İslam Tasavvufu -Tasavvufla İlgili Sorular-Cevaplar /Lüma’*, çev. H. K. Yılmaz, Altınoluk Y, İst. 1996, 111.

<sup>24</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyihi (Kahire: ed-Dâru'l Mısıriyyetü'l-Lübânîyye, 1993), 35.

<sup>25</sup> Gazzâlî, ilhâm ile meydana gelen ilmin; sebebi, mahalli ve ilim olması bakımından vahiyle aralarındaki tek farkın vahiyde ilmi getiren meleğin görülmesi olduğunu belirtmiştir. Keza o, ilhâmî bilgi ile çalışarak kazanılan (kesbî) bilginin mâhiyeti, yeri ve sebebi bakımından birbirinden yegâne farkının, ilhâmî bilginin aradaki perdenin açılması sonucu elde edilmesi olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, *İhyâü Ulumi'd-Din*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989, 3/20-28; İbnü'l-Arabî'ye göre ise sûfilerin bilgi kaynağı peygambere vahiy getiren meleğin kaynağı ile aynıdır. İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem ve't-Ta'likât Aleyh*, i'dâd: Ebu'l-A'la el-Afîfî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabîyye, [t.y.]), 1/93, 99, 2/94-95). Ayrıca bkz. İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*, çev. Kasım Yayla, İstanbul: Merve Yayınları, 1999, 1/128, 209.

<sup>26</sup> Ekrem Demirli, “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007), 31.

<sup>27</sup> İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ' el-Afîfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1992), 55.

<sup>28</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966), 604.

<sup>29</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulümü'd-dîn* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1939), 1/26-27.

<sup>30</sup> İsbât-ı vâcibe ilgili çalışmalarında -özellikle de Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatta- Tanrı'nın bir olduğunun keşifle de ortaya çıktığını, bu konuda şüphe edenlerin ise akıl eksikliğinden veya yaratılıştaki safiyetlerinin kirlenmesinden dolayı böyle düşündüklerini savunan Devvânî, bazı asfiyâdan (sûfilerden) işittim ki sıfatın (zât üzerine) zâid olup olmaması ve benzeri şeyler, ancak keşf ile idrâk olunabilecek hususlardandır, demektir. Celâleddin Devvânî, *Akaid-i Adudîyye Şerhi*, çev. Mustafa Akman, Batman: Mütercim Yayınları, 2021, 33, 51, 128; Mustafa Akman, “Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib”. *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. 296.

<sup>31</sup> Ebû Nâsir es-Serrâc, *el-Lüma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960), 239.

### 3. Devvânî'de Delillerin Telfiki

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız isbât-ı vâcib süreci içinde Devvânî'nin başta iki risalesi ve diğer eserlerindeki ulûhiyyet bahisleri kendisinden sonrasını en fazla etkileyen âlimler, eserler ve yöntemler arasında yer almaktadır. Eserin geniş bir ilgiyle karşılanmasında, müellifinin şöhreti yanında konusunda ilk müstakil eser hüviyeti taşımasının rolü büyüktür.<sup>32</sup> Bu sebeple Allah'ın varlığının delilleri başlığı altında ismi anılması gereken en önemli âlimlerden birisi de şüphesiz İran-Fars medeniyetinin yetiştirdiği Celâleddin ed-Devvânî'dir. Devvânî'yi önemli kılan bu alanda daha önce yazılan eserleri eklektik bir biçimde toparlaması kadar ikmal etmesi ve felsefe, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinden ayrı ayrı istifade ederek eserlerini kaleme almasında aranmalıdır. Bu alanda yazdığı iki risaleden<sup>33</sup> başka eserlerinde Allah'ın varlığı konusuna alan açması, çoğu şerh ve haşiye olan eserlerinde tartışılan meselelere ne kadar hâkim olduğunu da gösterdiğinden ayrıca kıymetlidir. Devvânî'nin yaşadığı yüz yılın felsefe ve kelâm ilimlerinin konu, üslup ve muhteva bakımından birbirine yaklaşmış olması onun üslubuna da yansımıştır. Bu anlamda taşıyıcı bir rol de üstlenen Devvânî konuya münhasır yazdığı risalelerinin kendisinden sonra onlarca şerh ve haşiye ile devam eden isbât-ı vâcib geleneği Osmanlı fikir dünyasını ciddi anlamda etkilemiş ve bu eserler dönemin medreselerinde uzun yıllar okunmaya devam etmiştir.<sup>34</sup>

Devvânî'nin marifetullahı ulaşmada takip ettiği usulde öncelikle bağlı olduğu Eş'arî geleneğinin izlerini sürmek mümkündür. Bilindiği gibi kendisi de bir Eş'arî âlim olan Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) "kesinliğin gerektiği aklî meselelerde nakilden destek almak kelâmcıların içine düştüğü bir zafiyettir" yorumunu yapmıştır.<sup>35</sup> Bu yoruma göre Allah'ın varlığı, O'nun ilminin sonsuzluğu ve peygamberin doğru sözlü olduğu delillendirilirken nakilden istifade edilmez. Zira Allah'a inanmayan için O'nun kitabından O'nun varlığına ve buna bağlı inanılacak meselelere delil getirmek işi fasit bir kısır döngüye vardır. Nakil ancak aklın mümkün gördüğü hususlarda delil olabilir ve iddianın muhkemleşmesi için muhbir-i sâdıkın haberine itimat edilir, bu da vahiydir. Şu halde akıl-vahiy ilişkisine dair getirilen bu yorum isbât-ı vâcib geleneğinin önemli bir prensibi olarak okunmalıdır. Nitekim Devvânî de işin başında delil olarak birinci derecede etkin gördüğü nazar ve tefekkürün bütün ehl-i hakkın icmâıyla insan için vacip olduğunu savunmuş, nassı da destekleyici olarak değerlendirmiştir.<sup>36</sup> Devvânî'ye göre Allah'ın varlığının gerekliliği, O'nun kemâl sıfatları olan selbî ve subûtî sıfatları nazar ve tefekkürle bilinecektir. Burada Şia'nın dediği gibi masum imâmın muallimliğine hâcet yoktur. Peygamber muallim, Kur'ân da imâmdır. Şu kadarı var ki; marifetullah ile bilinen hususların künhüne vâkif olmak, sırrını çözmek imkân dairesinde değildir. Bu yaklaşımlarını çeşitli hadislerle destekleyen Devvânî bir taraftan sahih

<sup>32</sup> Harun Anay, "Celâlüddîn ed-Devvânî", İstanbul: DİA, 1994, 9/260.

<sup>33</sup> Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002); Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002).

<sup>34</sup> Örneğin XVIII. yüz yılın başlarında Mestcizâde (öl. 1148-1735) *el-Mesâlik fi'l hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ* adlı eserinde Anadolu ve Hint beldelerinin Hanefî oldukları halde yaygın olarak Eş'arîlerin kitaplarını okuduklarını belirtmiştir. Mestcizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*, thk. Seyyid Bahçivan (Beyrut: Dârü Sâdır, 2007), 52.

<sup>35</sup> Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdullatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015), 1/142-144.

<sup>36</sup> Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, (İstanbul: Matbaa-i el-Hâcî Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874), 19-21; Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-kadîme*, 154-157.

itikad algısını korumayı hedeflerken öte taraftan insanın Rabbini bilme ihtiyacının sınırlarına riayeti de hatırlatmaktadır.<sup>37</sup>

Devvânî marifetullah konusunda öylesine kararlı bir duruş içindedir ki bu konuda şüpheye düşmeyi aklın eksikliği ve selim fitratın bozulması olarak yorumlamıştır.<sup>38</sup> Hal böyle olunca ustaca kullandığı yöntemlerle pek çok delilin her birinden ayrı ayrı istifade etmiştir. Allah'ın varlığı hususunda aklî delili öncelemekle beraber O'nun birliğinin ispatında aklın yanında naklî delillerin, hatta keşfin de devreye girmesini savunmuştur, lakin keşfin delalet değeri üzerinde detaylı bir şekilde durmamıştır. Gençlik yıllarında yazdığı ilk risale olan *er-Risâletü'l-kadîme fi İsbâti'l-vâcib*'in hemen başında “*Bu risâleyi kelâm ve felsefenin ortaya koyduğu isbât-ı vâcib hakkındaki burhanları açıklamak üzere yazdım.*” diyerek meramını ortaya koyan müellif merkeze imkân delilini koysa da hudûs, devr ve teselsül kavramlarını birlikte kullanarak görüşlerini açıklamıştır.<sup>39</sup> Vâcibü'l-vücûd'un ispatı yapıldığı takdirde mümkinü'l-vücûd olan, dolayısıyla aklen yokluğu caiz olan varlıklar da aklın hükmettiği bu hakikatin ortaya konmasıyla açıklanmış olacaktır. Burada filozofların kullandığı “illet” kavramıyla kelâmcıların kullandığı “fâ'ilün limâ yürîd” olmak esasta ciddi bir ayırım olarak değerlendirilmemektedir. Nitekim ileri yaşlarında yazdığı ikinci risâle *er-Risâletü'l-cedîde fi İsbâti'l-vâcib*'de yalnızca Allah'ın varlığını delillendirmeye yetinmemiş, Allah'ın zâtı, birliği, sıfatlarını da açıklamıştır. Bu girişin ardından Allah'ın âlemlerle ilişkisini (kader mevzuu) ve âlemin muazzam yapısını Allah'ın hikmet ve cömertliğini açıklamak için ele almıştır. Buradaki yöntemi de âyetlerden destek alarak Kur'ân metoduna yönelmek şeklinde olmuştur.

İsbât-ı vâcib delillerinin genel kategoride inniyet ve limmiyet olarak ayrıldığını biliyoruz. İnniyette Allah'ın zâtına dayanan delillerden (varlık burhânı) söz edilirken limmiyette (illet burhânı) Allah'tan varlığa yönelen delil kategorileri akla gelmektedir. Bu deliller varlığın farklı durumlarını anlatmaktadır. Aslında tüm deliller kaçınılmaz olarak Allah'ın zatına nispet edilecektir. Devvânî'ye göre bu deliller Vâcibü'l-vücûd'un varlığını ispat için değil diğer bazı vaciplerle ilgilidir. Bu istidlâller bütün varlıkların illeti olan Allah Teâlâ'yı da dolaylı olarak ilgilendirmektedir.<sup>40</sup> Daha önce de belirttiğimiz gibi Şehristânî (öl. 548/1153) sonrası hudûs ve imkân delillerinin birlikte kullanılması sistemli hale gelmiş ve Râzî ile beraber artık delillerde ciddi bir tedahül söz konusu olmuştur. Devvânî Tanrı'nın zât bakımından âleme mukaddem olduğunu söylerken bunu bir çeşit âlemin hudûsu ve Allah'ın ezeli oluşu şeklinde takdim etmiştir. Zira âlemin zâtî anlamda ezeli olması muhaldir. Devvânî'ye göre bu ancak zihni bir tasavvurdan ibarettir. Bu anlamda âlem hâdistir ve bir Yaratacı'ya muhtaçtır. Bu izahlardan özde delillerin birbirine dönüşebilen formülasyonlar olduğunu anlamak mümkündür.<sup>41</sup> Devr ve teselsülün nefyini de ortaya koyan Devvânî hareketin havâdisin başlangıcı olmasını açıklarken bunun istimrârî değil teceddüdî olduğunu söyleyerek meseleyi izah etmiştir. Yani hâdis varlıklardaki

<sup>37</sup> Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 18, 20, 24 vd.

<sup>38</sup> Devvânî, *Risâle-i Sayha ve Sadâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3685), 108a-119a.

<sup>39</sup> İsbât-ı vâcib ve teselsül probleminin tarihî arka planı, Devvânî öncesi dönemde isbât-ı vâcib ve teselsül tartışmaları ile Devvânî'nin kelâm sisteminde teselsülü iptal eden delilleri için bkz. Mehmet Necmeddin Beşikçi, *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018, 9 vd.

<sup>40</sup> Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde*, 120.

<sup>41</sup> Devvânî, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkili'n-nûr*, thk. Seyyid Ahmed Teviserkânî (Meşhed, y.y., 1411), 190-193.

hareket (araz) onlarda bu durumun an be an yaratılması vasıtasıyla devamlı hale gelmektedir. Aksini düşünmek her türlü alternatifte bizi teselsül fikrine mecbur kılacaktır.<sup>42</sup>

Devvânî'nin âlemin kıdemi hususunda doğrudan felsefî argümantasyona sahip çıktığı söylenemez. Meseleyi izahta her ne kadar âlemin mümkinü'l-vücûd olduğunu söyleyerek söze başlasa da imkân ile hudûsu burada da iç içe anlatmaktadır. Konu hakkında zâtî hudûs, zamanî hudûs, illet-ma'lûl, madde-sûret, halâ-melâ, eser-müessir, teselsül gibi konuyla ilgili pek çok kavram çiftini kullanmıştır. Bunu yaparken eserlerinde atıf yaptığı isimler de çeşitlenmektedir. İbn Sînâ (öl. 438/1037), Nâsirüddin Tûsî (öl. 672/1288), Gazzâlî, Râzî ve Cürçânî (öl. 816/1413) gibi isimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Kelâmcıların bu konuda çok söz söylediği halde insanları ikna edemediklerinden felsefecilere yöneldiklerini söyleyen Devvânî neticede imkân delilini tek başına yeterli görmediğini açıkça ifade etse de görüşlerini daha çok felsefî düzlemde açıkladığını ve ağırlığı bu alana verdiğini söylememiz gerekir.<sup>43</sup>

Devvânî varlığı temellendirirken yalnızca imkân ve hudûs üzerinden gitmemiş, bir yandan mümkün varlıklardaki gaye ve nizama işaret ederken, öbür yandan da âlemin, Yaraticının ilim, irade ve kudretinin bir tecellisi olduğunu söyleyerek tasavvufî söyleme yaklaşmıştır. Burada özellikle âlemdeki çeşitlilik içindeki âhenk dikkatlere arz edilmekte ve çokluk içinde birliğin sağlandığı hatırlatılmaktadır. Bunca cisim farklılıklarına rağmen eşsiz bir düzen içinde varlıklarını sürdürüyorsa bunları düzenleyen kudretin onlar gibi mümkün varlık olması ve cismânî keyfiyet taşıması düşünülemez.<sup>44</sup> Devvânî'de bütün varlıklar ilâhî kemâl sıfatlarına mazhar olmuş ve Tanrı'nın sıfatlarını yansıtmıştır. Özellikle insanın varlığına dikkat çekilerek Tanrı'nın kemâl sıfatlarını yansıtmak bakımından insan en güçlü delil olarak tarif edilmektedir. Tasavvuftaki zübde-i âlem/âlemin özü söylemine yakın bir tanımlamayla insan âfâkî ve enfüsî delilleri, maddî ve manevî bütün güzellikleri kendinde toplayan bir var oluş delili addedilmektedir. İnsanın bir ve değişmez olan hakikate yakınlığına rağmen onda hakikat, kaynağından çıkışı ve aşağı doğru seyri sebebiyle çoğalıyor gözükmektedir. İnsanın hakikate ulaşmadaki mâlûliyeti ise duyularındaki eksik algılayış ve sahip olduğu nefsin maddeye bakan yüzünün onu yanıltıyor olmasıdır. Oysa hakikat tektir, insandaki yanılısma değişen nispetler ve izafetler sebebiyledir.<sup>45</sup>

#### 4. Ahmed Nûri'de Delillerin Telfiki

*Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûfîlere Göre Allah'ın Varlığı-İsbât-ı Vâcib* isimli eseri çerçevesinde görüşlerini ele alacağımız Osmanlı âlimi Ahmed Nûri hakkında maalesef sağlıklı bilgi bulunmamaktadır.<sup>46</sup> Eserin dil ve üslubu, müellifin kullandığı terminoloji, verdiği isim ve örnekler onun XIX. yüz yılda yaşadığı kanaatini büyük ölçüde güçlendirmektedir. 227 varaklık bu çalışmayı önemli kılan ise İslâm düşüncesinin üç sacayağı olan felsefe, kelâm ve tasavvuf geleneklerinin önemli bazı isimleri

<sup>42</sup> Devvânî, *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*, 6-7, 24.

<sup>43</sup> Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 111.

<sup>44</sup> Devvânî, *Şerhu Hutbetü'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002), 189-190; *Şevâkîlü'l-hûr fî şerhi Heyâkili'n-nûr*, 176.

<sup>45</sup> Devvânî, *Risâletü'z-Zevrâ*, thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002), 181.

<sup>46</sup> Ahmed Nûri'nin hayatı hakkında son dönem Osmanlı âlimlerini tanıtan eserlerden Bursalı Mehmet Tâhir'in (1861-1926) *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342) adlı eseri, İsmâil Hakkı Uzunçarşılı'nın (1889-1977) *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965) adlı eseri, M. Şerâfeddin Yalıtıkaya'nın (1880-1947) "Türk Kelâmcıları I: Osmanlılardan Evvel", *Dârülfünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, 5/23 (1932), 1-19. adlı eserleri taranmış ancak müellif hakkında bilgiye ulaşılamamıştır.

ve temel görüşleri üzerinden isbât-ı vâcib geleneğimizi yaşadığı yüz yılın bakış açısıyla ele almasıdır.<sup>47</sup> Ahmed Nûri'nin tespitleri isbât-ı vâcib konusunda her üç disiplinin istidlâl metotlarının temelde aynı güzergâhı takip ettiği noktasındadır. Devvânî'nin delillerin telfiki diye isimlendirdiğimiz üslûbundan sonra süregelen cem ve tahkik dönemi çalışmaları daha çok şerhler ve haşiyelerle devam edip metodolojik bir farklılaşmaya yönelmemiştir. XIX. yüz yılla birlikte başlayan yeni ilmi kelâm döneminin de kendi şartlarının doğurduğu bütün delillerden istifade etme gayesi daha anlaşılabilir bir durum anlamına gelmektedir. İşte Ahmed Nûri kanaatimize göre geçmiş ulemanın isbât-ı vâcib anlayışını prototip isimler üzerinden tartışırken öne çıkardığı bu birleştirici bakış açısı asırlara sârî isbât-ı vâcib geleneğimizin o dönem için varıp geldiği noktayı da işaret etmektedir.

Ahmed Nûri'de üç temel yaklaşımdan birincisi İbn Sînâ'yı merkeze alan felsefî geleneğin imkân delilini değerlendirme şeklindedir. Ahmed Nûri kendi varlık anlayışını varlığın bilgisinin kesinliği, varlık türleri, olurlu ve imkânsız kelimelerinin keyfiyeti, varlık-mahiyet ayrımı gibi terminolojik açıklamalar yapıp ardından İbn Sînâ'yı değerlendirmiş ve zorunlu varlık düşüncesi üzerinde durmuştur. Metafiziğin konusunun “varlık olması bakımından varlık” şeklinde tanımlanması bu kavramın hem küllî, hem bedihî boyutuna işaret etmektedir. Bir şeyden bahsetmeden önce zihinde bir “varlık” fikrinin olması gerekmektedir. Zira bir şey var olması, ya da varlığının imkânı bakımından idrake konu olabilmektedir. Dolayısıyla bu küllî ve evvelî kavram başka hiçbir kavramın içinde mütalaa edilemeyeceği kadar geneldir, cinsi, faslı, türü yoktur. Varlık hakkında bu temellendirmelerin yapılması İbn Sînâ'nın isbât-ı vâcib yönteminin müessirden esere yürüyen burhân-ı limmî olduğunu göstermektedir. Ahmed Nûri Fussilet Sûresi 41/53. âyette ifade edilen âfâkî ve enfüsî delillerin zikredilmesinden sonra “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?” cümlesinin kullanılmasını İbn Sînâ'nın iki ayrı güruha hitap olarak değerlendirdiği yorumunu yapmıştır. Buna göre âfak ve enfüs avâmın anlayacağı seviyede örnekleri oluştururken, doğrudan Rabbin şehadetiyle varlığın varlık kazanması ise siddiklerin anlayışına sunulan delil olarak tanımlanmaktadır.<sup>48</sup> Bu yol daha şerefli ve izzetli sayılmakla beraber Kur'ân'da tek tek varlıkların Allah'ın yaratmasının eseri olduğu şeklindeki anlatılar tamamen anlamsız bulunmamakta, bir çeşit deliller arasında kategorik bir ayrıma işaret edilmektedir.

İbn Sînâ'nın varlık anlayışının tahkimi cihetinden kıdem-i âlem konusunu tartıştığını bildiren Ahmed Nûri varlığın tanımı yapılamayan bedihî yapısını bir anlamda varlık-mahiyet dikotomisi üzerinden tartıştığını dile getirmektedir. Zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı olamayacağını, zira böyle bir durumda Vâcib'in kendi dışında bir mahiyete muhtaç olacağını dile getirmektedir. Mümkünün vücudunu tartışırken de mevcut kavramını kullanan İbn Sînâ'nın mevcudun varlığının tartışılmazlığının yanında mevcudun bu haliyle nasıl mümkün varlık olduğu anlatılmıştır. İllet-ma'lûl ikilisiyle getirilen izahlarda devr ve teselsüle düşmeden zincirin zorunlu bir varlıkta neticelenmesinin gereği ortaya konmaktadır. İbn Sînâ'da imkân vasfı bütün hâdislere şâmil olduğu gibi ukûl, feleklerin nefsi ve heyûlâ gibi kıdem vasfı olan varlıkları da kapsamaktadır.

<sup>47</sup> Engin Erdem, “Ahmed Nuri: İbn Sina'nın İsbât-ı Vacib Yöntemi”, *Dinî Araştırmalar*, 2011, cilt: XIV, sayı: 39, s. 54-55; Süleyman Akkuş, “Ahmed Nûri'nin Üç Tarz-ı İsbât-ı Vâcibi: Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûflilerin Allah'ın Varlığını İspatlama Yöntemleri”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Editörler: Cemalettin Erdemci vd., (Ankara: Elis Yayınları, 2019), s. 235-236.

<sup>48</sup> Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 49.



Bu sebeple İbn Sînâ'da imkân kavramı muhtevâsı bakımından hudûstan daha genel sayılmaktadır. Ahmed Nûri ise bu bilgileri aktardıktan sonra felekler ve yıldızların kadîm oluşunun müsbet ilimlerdeki gelişmeler esas alındığında savunulamayacağını, bu konuda kelâmcıların hudûs teorisinin daha isabetli olduğunu iddia ederek kendi görüşünü de ortaya koymuştur.<sup>49</sup>

Kelâm ulemasının görüşlerini ele alırken daha çok Eş'ariyye mektebi üzerinden meseleleri tartışan müellif hudûs kavramını öne çıkarmış, âlemin bir yaratıcıya ihtiyacını hakkıyla ifade eden kavramın imkân değil hudûs olduğunun altını çizmiştir. Kelâm tarihinde daha çok Eş'arî âlimlerin felsefî kelâma temayül ettikleri hesaba katılırsa Ahmed Nûri'nin bakış açısının isabetli olduğu söylenebilir. Zaman zaman Kerrâmiyye, Mu'tezile ve Şia gibi mezheplerin görüşlerine çok kısa değinse de temelde Eş'arî yaklaşımı etüt etmiştir. Buna göre mümkünün yokluktan varlığa çıkışta bir müessire ihtiyaç duyacağı, mümkünün mahiyetinin zatından ayrı ve kadîm oluşu hatırda tutulursa burada yalnızca müreccihe ihtiyaç varken hudûs yokluğu varlığına tekaddüm eden hâdislerin var olmak için bir fâile ihtiyaç duyacaklarından bu da fâil-i muhtar bir ilâhı gerektirecektir, yorumunu yapmaktadır. Ahmed Nûri'ye göre kelâmcıların ısrarla hudûs delilini tercih etmesinde işte bu yoktan yaratılma teorisinin güçlü etkisi görülmelidir. Ancak müellif zaman içinde devr ve teselsülün reddi ile imkân kavramının kelâm literatürüne girdiğini hatırlatsa da kelâmcılar tarafından kıdem-i âlem fikrinin hiçbir zaman kabul edilmediğinin altını çizer. Ahmed Nûri âlemin fâile muhtaçlığının hudûsla mı, imkânla mı temellendirileceği konusunda zaman içinde kelâmcıların ihtilafa düştüğünü belirtir. Arazların cevherlerde bekâsının sağlanması ise teceddüd-i emsâl ile izah edilmektedir.

Ahmed Nûri sûfiyenin görüşlerini de etraflıca ele almış ve isbât-ı vâcib anlayışlarını irdelemiştir. Daha çok Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi (öl. 638/1240) ve vahdet-i vücûd felsefesini merkeze alarak konuyu işlemiştir. Buna göre muhakkik sûfilerin görüşlerine göre vücûd bir olup ziyade değildir, o da Hak Teâlâ'dır. Vahdet-i vücûd üzerinden meseleyi açıklayan Ahmed Nûri özetle şunları söylemektedir: *"Vücûd-ı mutlak; vücûd-ı hâricî ve zihninin gayrıdır. Çünkü bunlar vücûd-ı mutlakın neveleridir. Binaenaleyh vücûd, vücûd olması bakımından mutlaktır. Bir kayıtlı kayıtlı olmadığı gibi küllî, cüzî, âm, has, zatına zâid vahdetle vâhid ve kesîr de değildir. Belki "Dereceleri yükselten Arşın sahibi (Allah)..."(el-Mümin 40/15) âyetinde tembih buyrulduğu üzere mertebe ve makamlar hasebiyle lazım olup o da bu suretle mutlak, mukayyed, küllî, cüzî, âm, has, vâhid ve kesir olur, fakat zât ve hakikatte asla tegayyür hâsıl olmaz. O'nun evveli ve âhiri yoktur. O'nun hakkında yokluktan da bahsedilemez."*<sup>50</sup>

Vahdet-i vücûd anlayışında Vücûd dışında hiçbir varlık kendi nefsiyle kâim olamaz. Dolayısıyla esasta kendi nefsiyle kâim olmayan varlığa vücûd nispet edilemez. Allah Teâlâ dışındaki varlıklar vücûd-ı izâfî sayılmaktadır. Aynı şekilde bu varlıklara vücûd-ı hayâlî veya zillî de denilebilmektedir. Bunların karşısında Vücûd-ı hakîkî olan Hak Teâlâ zât, isim ve sıfatları bakımından kemâlât sahibidir. Hakk'ın isimleri mümkün varlıklarda zuhur ederek kemâlini ortaya koymaktadır. Sûfiyenin yolunun yanlış anlaşılma müsait yapıda olduğunu da vurgulayan müellif acımasızca eleştirilen sûfiyyeye haksızlık edildiğini düşünmektedir. Sûfiyye'nin gulâtı saydığı Bâtınıyye, Bektâşîyye ve Melâhide'yi dışarda tutmakta, panteizm ile vahdet-i vücudu bir ve aynı saymanın insaf yoksunu bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. Ahmed Nûri'ye göre

<sup>49</sup> Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 57.

<sup>50</sup> Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 138.

sûfiyye “Ma’kûlât ve mahsûsâtta her ne varsa hepsi Allah’tır.” diye düşünen bir grup değildir. Yalnızca onların varlık anlayışları felâsife ve mütekelliminden farklıdır.

Ahmed Nûri felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin isbât-ı vâcib anlayışlarını genel hatlarıyla tartıştıktan sonra “*Mesâlik-i Selâse-i Mütekaddimeyi İntikâd ve Muhâkeme*” şeklinde açtığı başlık altında bu üç ekolü birlikte değerlendirmiş, İbn Sînâ ile mütekelliminin nazar ve burhan yolunu tercih ettiklerinden aynı aileden sayılmalarının gereğini vurgulamıştır. Müellif yalnızca İbn Sînâ’nın ismini zikretse de onu takip eden bütün felsefecileri kastetmektedir. Ona göre “aynı yolun yolcuları” dediği filozof ve kelâmcıların “Biri yolun bu ucundan öbür ucuna, diğeri de öteki ucundan bu ucuna gelmektedir.” Eserden müessire veya müessirden esere giderek isbât-ı vâcib yapan bu zevatın bir yerden sonra yollarını birleştirdikleri savunulmaktadır. Ahmed Nûri felsefe tarihçisi ve Alman filozofu Albert Lange’den de (1828-1875) bahsederek bilgi elde etme yollarımızın XIX. yüz yılda nasıl da yalnızca duyulara indirildiğinden şikâyet etmiştir.<sup>51</sup> Oysaki ona göre mütekellimin hem eserden müessire, hem de müessirden esere giden yolları birlikte kullanarak Avrupa âleminde çok evvel bu uyanışı gerçekleştirmiştir. Sıfatlar konusunda filozoflar ve kelâmcıların sâlim bir delil bulamadıklarını belirten Ahmed Nûri ilâhî sıfatların zât üzerine zâid veya gayri zâid olmaları arasında herhangi bir yolun tercih edilebileceğini, nitekim Adudiddîn el-Îcî (öl. 756/1355) ve Devvânî’nin de bu kanaatte olduğunu kaynak belirtmeksizin nakletmektedir.

Sûfiyyenin yolunu daha çok keşf yolunu takip, hâl ehli olmak ve riyazet olarak tarif edildiğinden diğerlerinden farklılaştıkları belirtilir. Sâdüddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) ve İbn Teymiyye (öl. 728/1328) gibi kelâmcı ve selefi bazı âlimlerin sûfiyyeyi hulûl ve ittihad ehli saymasını doğru bulmayan Ahmed Nûri bu konuda İbn Arabî’ye yöneltilen eleştirileri insafsızlıkla suçlamaktadır. Ancak mutasavvifinin yolunu Allah Teâlâ’dan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali’ye intikal eden ve onlardan da sûfiyyenin büyüklerine geçen gizli bir hakikat olarak anlaşılması fikrini bâtıl bulmuş ve “*Dinde gizli bir hakikat yoktur. Mutasavvifinin dediklerine inanmak lazım gelirse akâid-i İslâmiyede, dinin ahkâm ve beyânâtında başka hakikatler aramak ve dinin sûri ve ca’li olduğunu kabul etmek zaruridir.*”<sup>52</sup> şeklinde görüşlerine açıklık getirmiştir. Ahmed Nûri her ne kadar tasavvufu felsefe ve kelâm yolundan farklı görse de özde sûfiyyenin âlem-i hâricîyi reddetmediğini, ancak âlemin her dakika tecelliye mazhariyyetle kâim olduğunu, yani var olabilmek için Allah’ın tecellisine muhtaç olduğunu ifade etmiştir. Hal böyle olunca kelâmcıların varlığın var olmak ve varlığını sürdürmek için Allah’a muhtaçlığını/müftekirliğini savunmalarını hatırlatarak bu iki yolun da neticede birleştiğini ifade etmektedir. “*Binâenaleyh biz; ulemâ-i zâhir ve bâtın namlarıyla ikiye ayrılan mütefekkirin-i İslâmiye beynindeki nizân nizâi lafzî olduğuna kânîyiz. Mütekellimînin mümtaz simalarından olup her ilimde yed-i tûlâ sahibi oldukları müsellemler bulunan İmam Gazzâlî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Kâdî Abdullah bin Ömer el-Beydâvî, Abdurrahman Câmî, Celâl Devvânî ve emsali zevâtın sûfiyyeyi senâ ve tasavvufu tahsin ve kabul etmeleri de fikr-i kâsırâtımızı te’yid eyler zannındayız.*”<sup>53</sup> derken kastettiği manâ budur.

<sup>51</sup> Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 170.

<sup>52</sup> Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 156.

<sup>53</sup> Ahmed Nûri, *İsbât-ı Vâcib*, 165.

## Sonuç

Allah'ın varlığı (marifetullah) mevzuunun İslâm düşünce geleneğindeki yeri ve fonksiyonu ile yapılan isbât-ı vâcib çalışmalarının tarihî seyri içinde yaşanan bazı tecrübeleri konu aldığımız çalışmamızda aşağıdaki hususlar öne çıkmaktadır:

Marifetullah İslâm düşünce geleneğinin en temel konusudur. Öyle ki diğer bütün iman esasları aslında Allah'a imanın keyfiyetine dair açıklamalar ve tahkikler olarak anlaşılmalıdır. Kelâm uleması bu itibarla Allah'a imana bütün esasların temeli anlamında "aslü'l-usûl" tanımlamasını yapmıştır. Bu hakikat bu geleneğin üç temel alanı olan felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin tamamı için geçerlidir.

Kadîm dönemlerden Osmanlı'nın son dönemine kadar olan süreçte İslâm ulemasının karşısına en etkin şekilde çıkan felsefî düşüncelerden birisi de materyalizm olmuştur. Kökleri Antik Çağa kadar dayanan bu düşünce Müslüman âlimlerin isbât-ı vâcib çalışmalarında muhatap aldıkları akım olarak dikkati çekmektedir. Hatta İslâm kelâmının atomculuk nazariyesi de kökleri itibarıyla Antik Çağ Yunan atomculuğuna dayanmaktadır.

İsbât-ı vâcib çalışmaları bir yandan İslâm toplumlarının kendi inanç meseleleri bağlamında isbat ve tahkik amacı taşıırken, diğer yandan da karşılaşılan farklı inanç topluluklarına karşı Allah'a iman konusunda sağlıklı bilgi vermeyi hedeflemiştir.

Felsefede imkân, kelâmda hudûs, tasavvufta keşf ve ilham yöntemleri ekseninde yapılan isbât-ı vâcib çalışmaları zaman içinde belli yakınlaşmalar, ortak terimler ve yöntemler kullanmaya başlamıştır. Özellikle kelâm ve felsefe VII/XIII. yüz yıldan sonra her ne kadar temel tezlerinde ayrışma devam etse de kavramsal ve metodolojik anlamda birbirine yaklaşmıştır. Bu durum bir bütün olarak ulemanın varlık anlayışının muhtevası, Allah'ın sıfatları, O'nun kâinatla ve insanla ilişkisi gibi temel konulardaki yaklaşımlarının tesiriyle oluşmuştur. Öte yandan İslâm toplumlarının muhatap olduğu farklı inançtan kimselere karşı Allah'a iman konusunu sağlıklı bir şekilde anlatabilmek de onları bu duruma zorlamıştır.

İsbât-ı vâcib geleneğinde h. X. yüz yılda yaşayan Devvânî'nin risaleleri kendisinden sonra bereketli bir sürecin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Onun kendisinden önceki çalışmaları ikmal eden risaleleri bütün delil formülasyonlarının ortaklaşa kullanıldığı önemli bir örneği oluşturmaktadır. Nitekim kendinden sonra bu eserler üzerinde yapılan şerh ve hâşiyeler Osmanlı ilim çevrelerinde ciddi anlamda takipçi bulmuş ve bu dönem XX. yüz yılın başlarına kadar yaklaşık beş-altı asır sürmüştür.

XIX. yüzyılın ortalarında başlayan ve literatürde Yeni İlmi Kelâm Dönemi olarak anılan dönemde Batı'da materyalizmin yeniden güçlenmeye başlaması tarihi tecrübede yaşanan süreçlere benzer yeni bir dönem anlamına gelmektedir. Bu dönemin materyalist akımlarına karşı üretilen isbât-ı vâcib çalışmalarında da delillerin aynı perspektifle birbirlerine yaklaştırıldığını ve birlikte kullanıldığını görüyoruz. Bu dönemin âlimlerinden Ahmed Nûri'nin düşüncelerini incelediğimizde felsefe, kelâm ve tasavvuf ekollerinin önemli isimlerinin isbât-ı vâcib anlayışlarının temelinde birbirlerine yakınlıkları ve buluşma noktaları dikkatlere arzedilmekte ve nihaî gayede birleştiklerinin altı çizilmektedir.

Yaşadığımız yüzyılda Allah'a iman konusunda yapılacak isbât-ı vâcib çalışmalarının Devvânî'den bu yana takip ettiği birleştirici ve ikmal edici yönteminin daha da güçlenerek ve genişleyerek devam etmesi zorunluluğu her geçen gün artmaktadır.

## Kaynakça

- Ahmed Nûri. *İsbât-ı Vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 3129, 1a-227b.
- Ahmed Nûri. *İsbât-ı Vâcib*. Filozoflar Kelâmcılar ve Sûfilere Göre Allah'ın Varlığı İsbât-ı Vâcib. haz. Süleyman Akkuş-Hülya Terzioğlu. İstanbul: Endülüs Yayınları. 2018.
- Akkuş, Süleyman. "Ahmed Nûrî'nin Üç Tarz-ı İsbât-ı Vâcibi: Filozoflar, Kelâmcılar ve Sûflerin Allah'ın Varlığını İspatlama Yöntemleri". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, Editörler: Cemalettin Erdemci vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019. 261-287.
- Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Akman, Mustafa. "Celâleddîn ed-Devvânî Perspektifinden İsbât-ı Vâcib". *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*. (ed. Cemalettin Erdemci vd.). Ankara: Elis Yayınları, 2019. 287-318.
- Akman, Mustafa. Devvânî'nin el-'Akâ'idü'l-Adudiyye Şerhi'nde Hudûs ve Nazar, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2020. cilt: VII, sayı: 2. 681-688.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî: Hayatı, Eserleri Ahlak Ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi. İstanbul, 1994.
- Anay, Harun. "Celâleddîn ed-Devvânî". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1994, 9/257-262.
- Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. İstanbul, 2015.
- Bekiryazıcı, Eyüp. *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Beşikçi, Mehmet Necmeddin. *Celâleddîn Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans. 2018.
- Bolay, S. Hayri. *Felsefî Terimler ve Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333-1342.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfi*. sad. Abdülkadir Akçiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1967.
- Büchner, Louis. *Madde ve Kuvvet*, çev. Baha Tevfik-Ahmed Nebil (İstanbul: Müşterekü'l-Menfa'a Osmanlı Şirketi Matbaası, ts.)
- Campbell, Keith. "Materialism", *Encyclopedia of Philosophy* (Detroit: Macmillian Thomson&Gale, 2005), 6/6-7.
- Celâl Nûri. *Târih-i İstikbâl*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1936.
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Demirli, Ekrem. "'Var Olmak Bakımından Varlık' İfadesinin Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18 (2007). 27-48.
- Descartes, Rene'. *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny] (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

- Devvânî, Celâleddin. *Celâl Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâcı Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1874.
- Devvânî. *Risâletü isbâti'l-vâcibi'l-kadîme*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Risâletü isbâti'l-vâcibi'l-cedîde*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Risâle-i Sayha ve Sadâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3685, 107a-118b.
- Devvânî. *Şevâkil el-Hûr fi Şerhi Heyâkili'n-nûr*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Meşhed: y.y., 1411.
- Devvânî. *Risâletü'z-Zevrâ'*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî. *Şerhu Hutbetü'z-Zevrâ'*. thk. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2002.
- Devvânî, *Risâle fi Enne İsbât es-Sânî' bi Hudûs el-Âlemi bi İmkânihi*. Yazma. Nurosmaniye Ktp. No: 4909.
- Devvânî, *Unmûzecu'l-Ulûm*. thk. Seyyid Ahmed Tuysirkânî. Selâsu Resâil. Meşhed. 1411 hş. 312.
- Devvânî, *Akâid-i Adudiyeye Şerhi*. çev. Mustafa Akman. Batman: Mütercim Yayınları, 2021.
- Erdem, Engin. "İbn Sina'nın Metafizik Delili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*. 2011. cilt: LII. sayı: 1. 97-119.
- Erdem, Engin. "Ahmed Nuri: İbn Sina'nın İsbât-ı Vacib Yöntemi". *Dinî Araştırmalar*. 2011. cilt: XIV. sayı: 39. 50-69.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün mü?*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Huzur-ı Akl-ı Fende Mâddiyyûn Meslek-i Dalâleti*. İstanbul: Matbaa-ı İslâmiyye, 1332.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1939; a.g.e. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Hücvârî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbat-ı İmâm-ı Rabbânî*. çev. Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. haz. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Füsûsü'l-Hikem*. thk. Ebü'l-Alâ' el-Afîfî. Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1992.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhât'ul-Mekkiyye*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- Keith Campbell, "Materialism". *Encyclopedia of Philosophy* (2nd). ed. Donald M. Borchert. 6/6-7. Detroit: Macmillian Thomson&Gale.

- Kuşeyrî, *er-Risâle*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1966.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitabü't-tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Mestcizâde, Mûsâ Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hukemâ*. thk. Seyyid Bahçıvan. Beyrut: Dâru Sâdır, 2007.
- Pretzl, Otto. “Erken Dönem İslâm’ın Atom Öğretisi”. çev. Bilal Kır, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 561-575.
- René Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes*. trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugold Murdoch [& Anthony Kenny]. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Serrâc, Ebû Nâsır. *el-Lüma’*. nşr. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse, 1380-1960.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirayeti'l-usul*. thk. Said Abdullatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015.
- Râzî, Fahreddin. *Meâlimu usûli'd-dîn*. haz. Semih Dügaym. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- Tirmizî, Hakîm. *Edebü'n-nefs*. tah. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1993.
- Terzioğlu, Hülya. Celâleddin ed-Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Anlayışı ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2018, cilt: VII, sayı: 1, 337- 339.
- Toksöz, Hatice. “İslâm Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddin ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/2 (4 Mart 2015), 25-70.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965.
- Yaltkaya, M. Şerâfeddin. “Türk Kelâmcıları I: Osmanlılardan Evvel”. *Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası*, 1932.



## 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 (dipnotlar, kaynakça, öz ve İngilizce özetler hariç) 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde giriş, yöntem, bulgular, değerlendirme ve ulaşılan sonuçlar dâhil olmak üzere araştırma içeriğini yansıtacak şekilde 350-400 kelime aralığında (boşluklar dahil 5000 karakteri geçmemeli) Türkçe özet ve muadili İngilizce özet ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ *Kader*'in yazı dili Türkçedir. Bununla birlikte her sayıda yayınlanan makalelerin üçte birini aşmayacak bir oranda İngilizce ve Arapça makaleler 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.
- ◆ Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.
- ◆ 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 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 “İsnad Font” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bu yazı karakteri İSNAD atıf sistemi sitesinden [indirilebilir](#). 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 atıf sistemi 2. Edisyonu kullanılmalıdır.
- ◆ Dergiye gönderilen yazılar intihal yazılımı ile taranarak intihal içermediği teyit edilir.
- ◆ Yazar telif hakkı devir formu imzalayarak sisteme yüklemelidir. ([Telif hakkı devir formu](#))
- ◆ **Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:**
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID ID bilgileri belirtilmelidir. Bunun yanında yazarın çalıştığı kurumun ROR Id'si belirtilmelidir (<https://ror.org/>). Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.
- ◆ **Yayın ve Değerlendirme Ücreti**
- ◆ KADER, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

## YAYIN ARALIKLARI VE MAKALE KABUL TARİHLERİ

Haziran (30 Haziran)

Makale kabul tarihleri: 1 Ocak - 15 Nisan

Aralık (31 Aralık)

Makale kabul tarihleri: 1 Temmuz - 15 Ekim

## 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 ücreti 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.
- Değerlendirme süreci tamamlanmış bir makale, yayın etiği kapsamına giren makul bir gerekçe gösterilmeksizin yazarı tarafından geri çekilemez, böyle bir talep olması durumunda ilgili makale ret işlemi ile sistemden çıkarılır.

- 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 gereksiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- **f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayınlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

## 2. Editörlerin Etik Görev ve Sorumlulukları

KADER editör ve alan editörleri, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics \(COPE\)](#) tarafından yayınlanan “[COPE Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” ve “[COPE Best Practice Guidelines for Journal Editors](#)” rehberleri temelinde aşağıdaki etik görev ve sorumluluklara sahip olmalıdır:

### **Genel görev ve sorumluluklar**

Editörler, KADER'de yayınlanan her yayından sorumludur. Bu sorumluluk bağlamında editörler, aşağıdaki rol ve yükümlülükleri taşımaktadır:

- Okuyucuların ve yazarların bilgi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik çaba sarfetme,
- Sürekli olarak derginin gelişimini sağlama,
- Dergide yayınlanan çalışmaların kalitesini geliştirmeye yönelik süreçleri yürütme,
- Düşünce özgürlüğünü destekleme,
- Akademik açıdan bütünlüğü sağlanma,
- Fikri mülkiyet hakları ve etik standartlardan taviz vermeden iş süreçlerini devam ettirme,
- Düzeltme, açıklama gerektiren konularda yayın açısından açıklık ve şeffaflık gösterme.

### **Okuyucu ile ilişkiler**

Editörler tüm okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcıların ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve deneyim beklentilerini dikkate alarak karar vermelidir. Yayınlanan çalışmaların okuyucu, araştırmacı, uygulayıcı ve bilimsel katkı sağlamasına ve özgün nitelikte olmasına dikkat etmelidir. Ayrıca editörler okuyucu, araştırmacı ve uygulayıcılardan gelen geri bildirimleri dikkate almak, açıklayıcı ve bilgilendirici geri bildirim vermekle yükümlüdür.

### **Yazarlar ile ilişkiler**

Editörlerin yazarlara karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörler, çalışmaların önemi, özgün değeri, geçerliliği, anlatımın açıklığı ve derginin amaç ve hedeflerine dayanarak olumlu ya da olumsuz karar vermelidir.
- Yayın kapsamına uygun olan çalışmaların ciddi problemi olmadığı sürece ön değerlendirme aşamasına almalıdır.
- Editörler, çalışma ile ilgili ciddi bir sorun olmadıkça, olumlu yöndeki hakem önerilerini göz ardı etmemelidir.
- Yeni editörler, çalışmalara yönelik olarak önceki editör(ler) tarafından verilen kararları ciddi bir sorun olmadıkça değiştirmemelidir.
- "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" mutlaka yayınlanmalı ve editörler tanımlanan süreçlerde yaşanabilecek sapmaların önüne geçmelidir.

- Editörler yazarlar tarafından kendilerinden beklenecek her konuyu ayrıntılı olarak içeren bir "Yazar Rehberi" yayınlamalıdır. Bu rehberler belirli zaman aralıklarında güncellenmelidir.
- Yazarlara açıklayıcı ve bilgilendirici şekilde bildirim ve dönüş sağlanmalıdır.

### **Hakemler ile ilişkiler**

Editörlerin hakemlere karşı görev ve sorumlulukları aşağıdaki şekildedir:

- Editörlerin dergiye gönderdikleri kendi yazıları, editöryal gruptan olmamak kaydıyla iki bağımsız hakem tarafından değerlendirilir.
- Hakemleri çalışmanın konusuna uygun olarak belirlemelidir.
- Hakemlerin değerlendirme aşamasında ihtiyaç duyacakları bilgi ve rehberleri sağlamakla yükümlüdür.
- Yazarlar ve hakemler arasından çıkar çatışması olup olmadığını gözetmek durumundadır.
- Körlüme hakemlik bağlamında hakemlerin kimlik bilgilerini gizli tutmalıdır.
- Hakemleri tarafsız, bilimsel ve nesnel bir dille çalışmayı değerlendirmeleri için teşvik etmelidir.
- Hakemleri zamanında dönüş ve performans gibi ölçütlerle değerlendirmelidir.
- Hakemlerin performansını artırıcı uygulama ve politikalar belirlemelidir.
- Hakem havuzunun dinamik şekilde güncellenmesi konusunda gerekli adımları atmalıdır.
- Nezaketsiz ve bilimsel olmayan değerlendirmeleri engellemelidir.
- Hakem havuzunun geniş bir yelpazeden oluşması için adımlar atmalıdır.

### **Yayın kurulu ile ilişkiler**

Editörler, tüm yayın kurulu üyelerinin süreçleri yayın politikaları ve yönergelere uygun ilerletmesini sağlamalıdır. Yayın kurulu üyelerini yayın politikaları hakkında bilgilendirmeli ve gelişmelerden haberdar etmelidir. Yeni yayın kurulu üyelerini yayın politikaları konusunda eğitmeli, ihtiyaç duydukları bilgileri sağlamalıdır.

Ayrıca editörler;

- Yayın kurulu üyelerinin çalışmaları tarafsız ve bağımsız olarak değerlendirmelerini sağlamalıdır.
- Yeni yayın kurulu üyelerini, katkı sağlayabilir ve uygun nitelikte belirlemelidir.
- Yayın kurulu üyelerinin uzmanlık alanına uygun çalışmaları değerlendirme için göndermelidir.
- Yayın kurulu ile düzenli olarak etkileşim içerisinde olmalıdır.
- Yayın kurulu ile belirli aralıklarla yayın politikalarının ve derginin gelişimi için toplantılar düzenlemelidir.

### **Dergi sahibi ve yayıncı ile ilişkiler**

Editörler ve yayıncı arasındaki ilişki editöryal bağımsızlık ilkesine dayanmaktadır. Editörler ile yayıncı arasında yapılan yazılı sözleşme gereği, editörlerin alacağı tüm kararlar yayıncı ve dergi sahibinden bağımsızdır.

### **Editöryal ve kör hakemlik süreçleri**

Editörler; dergi yayın politikalarında yer alan "Kör Hakemlik ve Değerlendirme Süreci" politikalarını uygulamakla yükümlüdür. Bu bağlamda editörler her çalışmanın adil, tarafsız ve zamanında değerlendirme sürecinin tamamlanmasını sağlar.

### **Kalite güvencesi**

Editörler; dergide yayınlanan her makalenin dergi yayın politikaları ve uluslararası standartlara uygun olarak yayınlanmasından sorumludur.

### **Kişisel verilerin korunması**

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda yer alan deneklere veya görsellere ilişkin kişisel verilerin korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan bireylerin açık rızası belgeli olmadığı sürece çalışmayı reddetmekle görevlidir. Ayrıca editörler; yazar, hakem ve okuyucuların bireysel verilerini korumaktan sorumludur.

### **Etik kurul, insan ve hayvan hakları**

Editörler; değerlendirilen çalışmalarda insan ve hayvan haklarının korunmasını sağlamakla yükümlüdür. Çalışmalarda kullanılan deneklere ilişkin etik kurul onayı, deneysel araştırmalara ilişkin izinlerin olmadığı durumlarda çalışmayı reddetmekle sorumludur.

### **Olası suistimal ve görevi kötüye kullanmaya karşı önlem**

Editörler; olası suistimal ve görevi kötüye kullanma işlemlerine karşı önlem almakla yükümlüdür. Bu duruma yönelik şikâyetlerin belirlenmesi ve değerlendirilmesi konusunda titiz ve nesnel bir soruşturma yapmanın yanı sıra, konuyla ilgili bulguların paylaşılması editörün sorumlulukları arasında yer almaktadır.

### **Akademik yayın bütünlüğünü sağlamak**

Editörler çalışmalarda yer alan hata, tutarsızlık ya da yanlış yönlendirme içeren yargıların hızlı bir şekilde düzeltilmesini sağlamalıdır.

### **Fikri mülkiyet haklarının korunması**

Editörler; yayınlanan tüm makalelerin fikri mülkiyet hakkını korumakla, olası ihlallerde derginin ve yazar(lar)ın haklarını savunmakla yükümlüdür. Ayrıca editörler yayınlanan tüm makalelerdeki içeriklerin başka yayınların fikri mülkiyet haklarını ihlal etmemesi adına gerekli önlemleri almakla yükümlüdür.

### **Yapıcılık ve tartışmaya açıklık**

Editörler;

Dergide yayınlanan eserlere ilişkin ikna edici eleştirileri dikkate almalı ve bu eleştirilere yönelik yapıcı bir tutum sergilemelidir.

Eleştirilen çalışmaların yazar(lar)ına cevap hakkı tanınmalıdır.

Olumsuz sonuçlar içeren çalışmaları göz ardı etmemeli ya da dışlamamalıdır.

### **Şikayetler**

Editörler; yazar, hakem veya okuyuculardan gelen şikayetleri dikkatlice inceleyerek aydınlatıcı ve açıklayıcı bir şekilde yanıt vermekle yükümlüdür.

### **Politik ve Ticari kaygılar**

Dergi sahibi, yayıncı ve diğer hiçbir politik ve ticari unsur, editörlerin bağımsız karar almalarını etkilemez.

### **Çıkar çatışmaları**

Editörler; yazar(lar), hakemler ve diğer editörler arasındaki çıkar çatışmalarını göz önünde bulundurarak, çalışmaların yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde tamamlanmasını garanti eder.

## **3. Hakemlerin Sorumlulukları**

Tüm çalışmaların "Körleme Hakemlik" ile değerlendirilmesi yayın kalitesini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç yayının nesnel ve bağımsız değerlendirilmesi ile güven sağlar. KADER değerlendirme süreci çift taraflı kör hakemlik ilkesiyle yürütülür. Hakemler yazarlar ile doğrudan iletişime geçemez, değerlendirme ve yorumlar dergi yönetim sistemi aracılığıyla iletilir. Bu süreçte değerlendirme formları ve tam metinler üzerindeki hakem yorumları editör aracılığıyla yazar(lar)a iletilir. Belirtilen süreç dâhilinde hakemlerin değerlendirmelerinden geçen yazılar, ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla taranarak yazıların daha önce yayımlanıp yayımlanmadığına ve intihal içerip içermediğine dair tespiti tabi tutulur. Bu bağlamda KADER için çalışma değerlendiren hakemlerin aşağıdaki etik sorumluluklara sahip olması beklenmektedir:

- Dergiye gönderilen yazılar en az iki hakemin değerlendirmesinden geçer.

- İki hakemden biri olumsuz kanaat belirttiği takdirde yazı üçüncü bir hakeme ya da son kararı vermesi için editöre yönlendirilir.
- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemlik yapanlar mutlaka görüş bildirdikleri konunun uzmanı olmak zorundadır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.
- Gizlilik ilkesi gereği inceledikleri çalışmalarını değerlendirme sürecinden sonra imha etmelidir. İnceledikleri çalışmaların sadece nihai versiyonlarını ancak yayımlandıktan 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 tabii 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, yayımlanmış her makaleyi içeren veri tabanını internet üzerinden erişime açık tutar.
- Editörlere ilişkin her türlü bilimsel suistimal, atıf çeteciliği ve intihalle ilgili önlemleri alma sorumluluğuna sahiptir.

#### **5. İntihal Tespit Politikası**

Yayılanmak üzere KADER'e gönderilen tüm makaleler, daha önce yayımlanmış olup olmadıklarını teyit etmek ve intihalden kaçınmak için Turnitin veya Ithenticate (veya başka bir uygun araç) ile kontrol edilir.



KADER, yazar haklarının korunması taahhüdü kapsamında, özellikle (şüpheli) mükerrer gönderim veya intihal durumlarında yayın etiği çerçevesinde bilim camiasına yardımcı olma yükümlülüğü taşır.

Yayınlanmak üzere gönderilen bir makalede editör kontrolü veya hakem değerlendirmesi sırasında intihalden şüphelenilmesi durumunda sorunun niteliği incelenir.

- Kaynağa atıfta bulunulmasına rağmen bilgilerin tırnak içine alınmaması gibi hata sonucu oluştuğuna inanılan ve kolayca düzeltilebilecek intihaller yazara bildirilir ve düzeltme istenir.
- İntihalin hatadan kaynaklanmadığına dair güçlü kanaat oluşması halinde makale reddedilir ve yazar bilgilendirilir.

## 6. Etik Olmayan Bir Durumla Karşılaşırsanız

KADER'de yayınlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinizde ya da yukarıda bahsedilen etik sorumluluklar ve dışında etik olmayan bir davranış veya içerikle karşılaşırsanız lütfen [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com) adresine e-posta yoluyla bildirin. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılız, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.

## DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

Kader, [İSNAD Atıf Sistemi](http://www.isnadsistemi.org) 2. Edisyonunu 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.

Kısaltmalar için lütfen İSNAD Atıf Sistemi 2. Edisyonu kılavuzunu inceleyiniz.

## PUBLISHING POLICY

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Papers may not exceed 10.000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. (and excluding keynotes, bibliographies, abstracts and summaries in English). Papers must be submitted with abstracts comprising the introduction, methodology, findings, discussions and conclusion sections briefly, both in Turkish and English (350-400 words, may not exceed 5000 characters including space) along with key words (5-7 words).
- ◆ The language of KADER is Turkish. However, each issue may include papers in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of papers in the issue.
- ◆ The editorial board peruses the submitted paper 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 paper is sent to two referees. If the paper is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any paper 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 a paper to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their papers.
- ◆ A paper cannot be withdrawn by its author after the completion of the evaluation process without a reasonable justification within the scope of publication ethics. In case of such a request, the paper is removed from the system by rejection.
- ◆ The authors have to take notice of referees' report. The authors assume the responsibility of the paper with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. The 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 without specifying name and surname, after being a member of KADER, by paper sent button.
- ◆ The texts submitted for publication should be written in A4 size with white space at the top, bottom, right 4 cm and 5 cm from the left side with at least 12nk line spacing, two sides, without line hyphenation and 10 points Isnad font (You can [download the font here](#)). However, the submitted tables, figures, pictures, graphics and etc. should not exceed 12X17 cm in order that they will not go beyond the edges of the page and will be for easy usage. Therefore, smaller points and single space could be used in tables, figures, pictures, graphics and etc. [the ISNAD Citation Style](#) 2<sup>nd</sup> Edition is highly required in footnotes and references.

- ◆ Papers will be tested in that are subjected to plagiarism detection program, whether they contain plagiarism or not.

**The information below must be given:**

- ◆ The title of the paper (both in Turkish and English), the name and surname of the author, his/her title, institution, ROR ID of the institution (<https://ror.org/>) and ORCID ID number must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

**Processing Charges**

- ◆ KADER does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

## THE PERIODICAL RANGE AND TIME

June (30<sup>th</sup> June)

Submissions: 1<sup>st</sup> January – 15<sup>th</sup> April

December (31<sup>th</sup> December)

Submissions: 1<sup>st</sup> July – 15<sup>th</sup> October

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

KADER highly requires the authors to use [the ISNAD Citation Style](#) 2<sup>nd</sup> edition. For more information you can visit the website <http://www.isnadsistemi.org/en/guide/> and download the handbook and templates from <http://www.isnadsistemi.org/en/downloads/>.

## 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.

## 1. 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.

## 2. 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.

## **3. 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.

#### **4. 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.

## 5. Plagiarism Detection Policy

All articles that sent to KADER for publication are checked by Turnitin or Ithenticate (or another suitable tool) in order to confirm that those are not published before and avoid plagiarism.

As part of KADER's commitment to the protection of author rights, KADER has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

If plagiarism is suspected in an article during editorial control or peer review, the nature of the problem is examined.

Plagiarism that is believed to have occurred as a result of error and can be easily corrected, such as not putting the information in quotation marks despite giving credit to the source, is reported to the author and correction is requested.

If there is a strong opinion that plagiarism is not caused by error, the article is rejected and the author is informed.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in KADER have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com)

We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.

## 6. Unethical Behavior

Should you encounter any unethical act or content in KADER apart from the ethical responsibilities listed above, please notify the journal by e-mail at [kaderdergi@gmail.com](mailto:kaderdergi@gmail.com).

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

Kader, uses [ISNAD Citation style](#) 2<sup>nd</sup> edition. 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/>.

For abbreviations, please see ISNAD 2<sup>nd</sup> edition handbook.