kelam

EL KİTABI

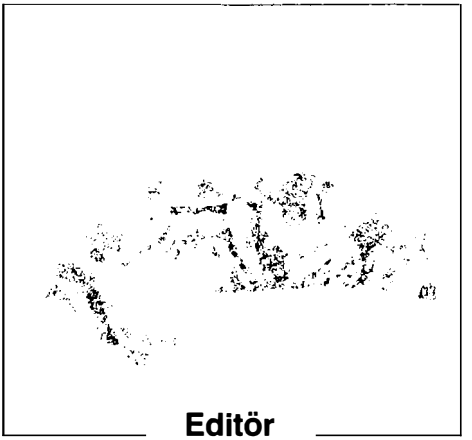
5. BASKI



Editör
Şaban Ali Düzgün

Grafiker YAYINLARI

kelam



EL KİTABI

5. BASKI

Editör
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Yazarlar
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş - Prof. Dr. İlyas Çelebi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün - Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Prof. Dr. Cağfer Karadaş - Prof. Dr. Osman Karadeniz
Prof. Dr. Metin Özdemir - Prof. Dr. Mevlüt Özler
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt - Prof. Dr. Özcan Taşcı
Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin

Ankara 2016

Kelam
El Kitabı

Proje Yürütücüsü
Prof. Dr. Eyüp Baş

Editör
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün

Yazarlar
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş
Prof. Dr. İlyas Çelebi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün
Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Prof. Dr. Cağfer Karadaş
Prof. Dr. Osman Karadeniz
Prof. Dr. Metin Özdemir
Prof. Dr. Mevlüt Özler
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt
Prof. Dr. Özcan Taşcı
Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin

ISBN: 978-605-4692-03-3

5. Baskı
Ağustos, 2016 / Ankara
3500 Adet

Grafiker
Yayınları
Yayın No: 88
Web: grafikeryayin.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı
Baskı ve Cilt
Grafiker
Grafik-Ofset Matbaacılık Reklamcılık
Sanayi ve Ticaret Ltd. Şti.
1. Cadde 1396. Sokak No: 6
06520 (Oğuzlar Mahallesi)
Balgat-ANKARA
Tel : 0 312. 284 16 39 Pbx
Faks : 0 312. 284 37 27
E-mail : grafiker@grafiker.com.tr
Web : grafiker.com.tr

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 15

1. BÖLÜM

KELAM TARİHİ / *Mevlüt Özler*

Kelam: Tanım ve Tarihçe 21
Kelam'ın Geçirdiği Evreler 29
İlk İhtilaflar ve Kelam'ın Doğuşuna Etkisi 31

KELAM'IN İLİMLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ / *İlyas Çelebi* 41

İLK KELAM TARTIŞMALARI VE İNANÇ GRUPLARI / *İlyas Çelebi*

A. BAŞLANGIÇ DÖNEMİ İNANÇ GRUPLARI 49
1. Haricilik 49
2. Şiilik 50
3. Cebriyye 55
4. Kaderiyye 56
5. Mürcie 57
6. Sıfâtiyye 58

B. SİSTEMATİK DÖNEM KELAM OKULLARI

MU'TEZİLE: ÖNEMLİ İSİMLER, TEMEL İLKELER ve ANA ESERLER / *Ramazan Altıntaş*

1. TANIM VE ADLANDIRMA 63
   1.1. MU'TEZİLE 63
   1.2. MU'TEZİLE'Yİ ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER 68
      1.2.1. Müslümanlar Arasındaki Siyasi ve Dini İhtilaflar 68
      1.2.2. Farklı Din ve Kültürlerle Karşılaşma 69
      1.2.3. Felsefi Akımların ve Tercüme Hareketlerinin Etkisi 70
2. MU'TEZİLE'NİN ÖNEMLİ TEMSİLCİLERİ VE GÖRÜŞLERİ 71
   2.1. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) 71
   2.2. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) 72
   2.3. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 135/752) 73

2.4. Nazzâm (ö. 231/845) 75
2.5. Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864) 77
2.6. Câhız (ö. 255/869) 78
2.7. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) 79
2.8. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) 79
2.9. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912) 81
2.10. Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025) 82
2.11. Zemahşerî (ö. 538/1143) 85
3. MU'TEZİLE'NİN BEŞ TEMEL İLKESİ 87
3.1. Tevhîd 87
3.2. Adâlet 88
3.3. Va'd ve Vaîd 89
3.4. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn 90
3.5. Emr Bi'l-Ma'rûf Nehy ani'l-Münker 91

EHL-İ SÜNNET / *Mevlüt Özler* 95

SELEFİYYE / *Mevlüt Özler* 105

EŞ'ARÎ KELAM OKULU / *Cağfer Karadaş*
1. EŞ'ARÎ EKOLÜN OLUŞUM SÜRECİ 111
1.1. MÜTEKADDİMÛN DÖNEMİ 112
1.1.1. Sistematikleşme Süreci 112
1.1.2. Dönemin Temel Meseleleri 113
1.1.2.1. Varlık Anlayışı 113
1.1.2.2. Allah Anlayışı 115
1.1.2.3. Alem Anlayışı 117
1.1.2.4. Alemin Unsurları 118
1.1.3. Dönemin Önemli Simaları 121
1.1.3.1. Bâkıllânî (ö. 403/1013) 121
1.1.3.2. Ebû Bekir İbn Fûrek (ö. 406/1015) 122
1.1.3.3. Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027) 122
1.1.3.4. Abdulkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037) 122
1.1.3.5. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) 123
1.2. MÜTEAHHİRÛN DÖNEM 123
1.2.1. Dönemin Ayırt Edici Özellikleri 124
1.2.1.1. Sistem ve Yöntem 124
1.2.1.2. Terim 126
1.2.1.3. Amaç ve Hedef 126

1.2.2. Dönemin Temel Meseleleri 128
1.2.3. Dönemin Önde Gelen Temsilcileri 129
1.2.3.1. İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) İlk Etkileri 129
1.2.3.2. Ebû Hâmid el- Gazalî (ö. 505/1111) 130
1.2.3.3. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) 131
1.2.3.4. Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) 131
1.2.3.5. Nasiruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) 132
1.2.3.6. Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) 132
1.2.3.7. Sadeddîn et-Teftazanî (ö. 792/1390) 132
1.2.3.8. Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö. 816/1413) 133
1.2.3.9. Ali Kuşcu (ö. 879/1474) 133
1.2.3.10. Hocazâde (ö. 893/1488) 133

MATÜRİDİLİK: ÖNEMLİ İSİMLER VE TEMEL İLKELER / *Temel Yeşilyurt*

1. Önde Gelen Mâtürîdî Alimler ve Eserleri 139
1.1. Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944) 139
1.2. Hakîm es-Semerkandî (ö.342/953) 140
1.3. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1100) 140
1.4. Ebu'l-Muin en-Nesefî (ö.508/1114) 141
1.5. Ömer en-Nesefî (ö.537/1142) 141
1.6. Nurettin es-Sâbunî (ö.580/1184) 142
1.7. Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) 142
1.8. Kemalettin el-Beyazi (ö.1097/1686) 142
1.9. İbn Hümam es-Sivasî (ö.861/1456) 143
2. Mâtürîdîliğin Temel Görüşleri 143
2.1. Bilgi 143
2.2. Uluhiyet 143
2.3. İnsanın Özgürlüğü 144
2.4. Nübüvvet 144
2.5. İman ve Büyük Günah 145

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE SEMERKANT BÖLGESİNDE ANA DÜŞÜNCE / *Şaban Ali Düzgün*

1. Semerkant'ta Mâtürîdîliğin Arka Planı Olarak Hanefîlik 150
2. İmam Mâtürîdî: Eserleri ve Mâtürîdîliğin İhmal Sebepleri 155
2.1. Eserleri 155
2.2. Mâtürîdî'nin Muhtemel İhmal Sebepleri 156

MÂTÜRÎDÎLİK-EŞ'ARÎLİK KARŞILAŞTIRMASI / *Temel Yeşilyurt*
1. Allah'ı Bilme 162
2. Güzellik ve Çirkinlik/Hüsn ve Kubh 162
3. İnsan Özgürlüğü/Cüz-i İrade 163
4. Güç Yetirilemeyen Teklif (Teklîfi Mâ-lâ-yutâk) 164
5. Tekvin 164
6. Hikmet ve Sebep 165
7. Allah'ın Kelamı'nı İşitme 165
8. Ezelde Ma'duma Hitap 166
9. Kadınların Peygamberliği 166

ÇAĞDAŞ KELAM DÜŞÜNCESİ
-Son 200 Yılın Kelamcıları, Temel Tartışmalar ve Ana Eserler- /
Özcan Taşçı
1. Mısır 168
2. Hint-Alt Kıtası 169
3. Kelam ilminin yenileşmesi döneminde ortaya çıkan ana düşünceler 170
4. Batı'da Kelama İlişkin Çalışmalar ve Değerlendirilmesi 172

TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE KELAM'I YENİLEME ÇALIŞMALARI / *Rabiye Çetin*
1. Kelam'ı Yenileme İhtiyacının ve Çalışmalarının Arka Planı 180
2. Yenilik Arayışlarının Sebepleri 181
3. Yeni İlm-i Kelam Projesinin Yöntemsel ve İçeriksel Boyutu 182
4. Kelam İlmini Yenilemeye Yönelik Farklı Bir Girişim:
İctimaî İlm-i Kelam Projesi 190
5. Cumhuriyet Döneminin İki Önemli Siması:
Hüseyin Atay-Bekir Topaloğlu 192
6. 1980 Sonrası Kelâm Çalışmaları 196

2. BÖLÜM
SİSTEMATİK KELAM

VARLIK / *Şaban Ali Düzgün*
1. Varlık Hükümleri 207
2. Varlığa Dair Temel Kavramlar 208
2.1. Varlık ve Yokluk 209
2.2. Varlık ve Mahiyet 210

2.3. Cevher ve Araz 211
2.4. Kıdem ve Hudûs 212
2.5. Fail ve İllet 212
3. Allah'ın Varlığı 214
4. İnsan Zihninin Tevhide Ulaşma Sürecinin Örnek Modeli Olarak Hz. İbrahim 220
5. Allah'ın Varlığına Dair Deliller 222
6. Allah'ın Birliğinin Delili 227

İLÂHÎ İSİM VE SIFATLAR / *Mevlüt Özler*
1. Allah'ın İsimleri 229
2. Allah'ın Sıfatları 231
2.1. Sıfatların Sayısı 233
2.2. Sıfatların Kısımları 236
2.2.1. Selbî Sıfatlar 239
2.2.2. Sübûtî Sıfatlar 243
2.2.3. Fiilî Sıfatlar 250
2.2.4. Haberî Sıfatlar 251
2.2.5. Allah'a Nisbeti Muhal/İmkânsız Olan Sıfatlar 259
2.3. Zat-Sıfat İlişkisi 260
2.4. Mutezile'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi 260
2.5. Ehl-i Sünnet'e Göre Zat-Sıfat İlişkisi 263
2.6. Fiilî Sıfatlar ve Kevn-Mükevven 267

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ: YARATMA / *Cağfer Karadaş*
1. Âlemin Yaratılması 273
2. Yoktan Yaratma 275
3. Yaratmada Süreklilik 280
3.1. Teceddüd-i Emsal ve Teâkub 280
3.2. Halk-ı Cedîd 287
4. Sebeplilik Meselesi 289
5. İllet-Ma'lûl 291

İMANIN MAHİYETİ / *Temel Yeşilyurt*
1. İman'da Tasdik ve İkrar 300
2. Bilgi-İman İlişkisi 304

İMAN-AMEL İLİŞKİSİ VE BÜYÜK GÜNAH (KEBİRE) ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR / *Osman Karadeniz* 307

BİLGİ KURAMI / *Temel Yeşilyurt*
1. Bilginin Tanımı 312
2. Bilgi İfade Eden Kavramlar 313
3. Bilginin İmkânı 314
4. Bilgi Kaynakları 316
4.1. Duyular 316
4.2. Akıl 317
4.3. Haber 318
5. Bilgi Türleri: İlahi-Beşeri, Zorunlu-İstidlâlî 320

DELİL VE DELİLLENDİRME YÖNTEMLERİ / *Ramazan Altıntaş*
1. DELİL 323
1.1. Aklî ve Naklî Delil 324
1.2. Yakîn ve Zan İfade Eden Deliller 325
1.3. Bürhân, Hatâbe ve Cedel 325
1.4. Yakîniyyât ve Zanniyyât 326
2. İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ 327
2.1. Şâhidin Gâibe Delil Getirilmesi 327
2.2. Tek Bir Mukaddimeden Sonuca Varmak 328
2.3. İttifak Edilenle İhtilaf Edilen Üzerine İstidlâlde Bulunmak 328
2.4. Sebr ve Taksîm (Bölümlere ve Kısımlara Ayırmak) 329
2.5. Bir Şeyin Doğruluğundan Benzerinin Doğruluğuna, Bir Şeyin İmkânsızlığından Benzerinin İmkânsızlığına Delil Getirmek 329
2.6. Mu'cizeyi, Mu'cize Sahibinin Doğruluğuna Delil Getirmek 329
3. MANTIK, FELSEFE VE İLİMLERDE KULLANILAN İSTİDLÂL ÇEŞİTLERİ 330
3.1. Ta'lîl/Tümdengelim (Dedüksiyon) 330
3.2. İstikrâ/Tümevarım (Endüksiyon) 330
3.3. Temsîl (Analoji) 331

NÜBÜVVET VE VAHİY / *Osman Karadeniz*
1. Nübüvvetin Gerekliliği ve Elçilerin Gönderiliş Amacı 333
2. Elçilerin Görevleri: Tebliğ, Tebyin, Tebşir, İnzar 336
3. Nübüvvetin İspatı: Mucize; Delâilü'n-nübüvvet 343
4. Kur'an Mucizesi 348
5. Ulu'l-Azm Peygamberler 349
6. Hatm-ü Nübüvvet 350
7. Vahyin Mahiyeti 351

8. Haber-i Vahidin Kelamî Değeri 354
9. Beşâirü'n-nübüvve (Peygamberin Kutsal Metinlerce Bildirilmesi) 355
10. Hz.Muhammed'in Ümmiliği Meselesi 356
11. İsra-Mi'rac 357

VAHİY VE KUR'AN / *Şaban Ali Düzgün*
1. Ana Terimler: Kitab, Vahiy ve Tenzil 359
2. Hz.Peygamberin Vahiy Tecrübesi 361
3. Vahiy Süreci ve Vahyin Bağlamsallığı 367

MÂTÜRÎDÎ'NİN KUR'AN YORUM YÖNTEMİ / *Şaban Ali Düzgün*
1. Mâtürîdî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi 372
1.1. Okuyucu Odaklı Yorum Yöntemi: Tefsir Ve Te'vîl Ayrımı 372
1.2. Üçlü Yorum Yöntemi 377
1.3. Nüzûl Ortamını Dikkate Alan Yorum 378
1.4. Genel Aklî Yorum 378
1.5. Yaşanılan Anın Zihnini ve Sorunlarını Dikkate Alan Bağlamsal Yorum 378
1.6. Akla ve İnsan Fıtratına Yaslanan Bir Yöntem: Rasyonel Teoloji 379
1.7. Delile ve Hüccete Dayalı Bir Dini Düşünce Yaratma 382
1.8. Âyetlerin Bağlamsal Okunması: İçtihatla Nesh 383
1.9. Mevcut Kelamî Terminolojiyi Yeniden Kavramsallaştırma 384

HALKU'L-KUR'AN (KUR'AN'IN YARATILMIŞLIĞI MESELESİ) / *Osman Karadeniz* 387

MECAZ, TEŞBİH VE TEMSİL / *Özcan Taşçı* 391

MUHKEM-MÜTEŞABİH / *Özcan Taşçı* 395

NÂSİH-MENSÛH VE KELAMİ DEĞERİ / *Ramazan Altıntaş* 399

İNSAN FİİLLERİ / *Cağfer Karadaş*
1. İnsan Fiilleri Terimi 403
1.1. Mu'tezile'de İnsan Fiilleri 405
1.2. Eş'arîler'de İnsan Fiilleri 407
1.3. Mâtürîdîler'de İnsan Fiilleri 409
2. Kaza ve Kader 411
2.1. Kader 412
2.2. Kaza 414

HİDÂYET VE DALÂLET / *Ramazan Altıntaş*
1. HİDÂYET 417
1.1. Kelamî Ekollere Göre Hidâyet ve Dalâlet 418
1.1.1. Mu'tezile'ye Göre Hidâyet 418
1.1.2. Eş'arîlere Göre Hidâyet 420
1.1.3. Mâtürîdîlere Göre Hidâyet 421
2. DALÂLET 423
2.1. Mu'tezile'ye Göre Dalâlet 423
2.1.1. Eş'arîlere Göre Dalâlet 423
2.1.2. Mâtürîdîlere Göre Dalâlet 423

TA'DÎL VE TECVÎR / *Ramazan Altıntaş* 425

TEVFİK-HIZLAN-LÜTUF / *Ramazan Altıntaş* 431

FİİLLERİN SONUÇLARI/MÜTEVELLİDÂT VE TAB' DÜŞÜNCESİ / *Ramazan Altıntaş*
1. TEVLÎD 437
2. TAB' 438

SALÂH-ASLÂH MESELESİ / *Ramazan Altıntaş* 443

HÜSÜN VE KUBUH / *Ramazan Altıntaş* 451

KADER/TAKDİR: HER ŞEYİN BİR ÖLÇÜYE GÖRE YARATILMASI / *Osman Karadeniz*
1. Kader ve Takdir 457
2. Takdir ve Sünnet-i İlâhiyye 458

İMAMET/POLİTİK TEOLOJİ / *Şaban Ali Düzgün*
1. Din ve Siyaset: İnsan Doğasına Yaslanan Alanlar 465
2. Din-Siyaset ve Din-Yönetim Erki İlişkisi 466
3. Din, Siyaset Kültürü ve Devlet 467
4. Siyasi Karakterli Olayları Dini Çerçevenin Dışında Tartışmak 478

KIYAMET / *İlyas Çelebi*
1. Kıyamet Kavramı 481
2. Kıyamet Alametleri 484
3. Sûr'un Üflenmesi 490
4. Kıyametten Doğa ve İnsan Manzaraları 491

ÖLÜM SONRASINA İLİŞKİN TEORİLER / *Şaban Ali Düzgün*
1. Ölüm Her Şeyi Bitirir 493
2. Ruh, Ölümden Sonra Başka Bir Bedenle Birleşir 494
3. Realist Doktrin 495
4. İdealist Doktrin 495
5. Replika/Benzer Beden Görüşü 496
6. Ölümsüzlük (Varlığa Ruhsal Olarak Devam Etmek) 498

RÜ'YETULLAH TARTIŞMASI / *Temel Yeşilyurt*
1. Rü'yetullah Düşüncesinin Temel Kavramları 507
   1.1. Görme Fiilinin Şartları 510
   1.2. Görme ve İdrâk etme Arasındaki Ayrım 513
2. Allah'ın Dünyada Görülmesi 514
3. Ahirette Rü'yetullah 515

3. BÖLÜM

GÜNÜMÜZ KELAM PROBLEMLERİ

İNKÂRCI AKIMLARIN GENEL BİR KRİTİĞİ / *Metin Özdemir*
1. Allah'ı Tanımanın İmkânı 524
2. Allah'ı Tanımanın Zorunluluğu 524
3. Vahiy Bilgisine Ulaşamayan Toplulukların Durumu 525
4. Allah'ın Varlığının Delilleri 527
5. Tabiatçı Görüşlerin Kritiği 530
6. Materyalist ve Pozitivist Görüşlerin Kritiği 534

KÖTÜLÜK PROBLEMİ / *Metin Özdemir*
1. Kötülük 537
2. Kötülüğün Kısımları 538
   2.1. Metafiziksel Kötülük 538
   2.2. Ahlakî Kötülük 539
3. Kötülük Probleminin Kapsamı 539
4. Kötülüğün Bir İnanç Problemine Dönüştürülmesinin Eleştirisi 541
5. Kötülüğün İmtihan Sırrının Hikmetleri Açısından Eleştirisi 543
6. İmtihanın Eşit Şartlarda Yapılmadığı İtirazının Eleştirisi 544
7. Kader ve Kötülük 545

NİHİLİZM VE DEĞER TANIMAZLIK SORUNU / *Mehmet Evkuran*
1. Kavram ve Sınırlar 553
2. Değer Kavramı ve Değerler Eğitimi 555

FETRET / *Ramazan Altıntaş* 559

YENİ DİNİ AKIMLAR VE NÜBÜVVETE YAPILAN SALDIRILAR / *Ramazan Altıntaş* 565

İNANÇTA KRİZ ALANLARI / *Şaban Ali Düzgün*
Giriş ve Sorunun Tespiti 571
1. Din, Din Dili ve Ortak Yaşam Formları 572
2. Total Kimlikler ve Özgür 'Ben'/'Birey' 574
3. Kriz Alanları 576

KUR'AN'IN DEĞER SİSTEMİ VE KADIN ALGIMIZ / *Şaban Ali Düzgün*
1. Kadın Rolünü Belirleyen İki Tarihsel Etken: Servet ve Güç/İktidar 581
2. Dini Antropoloji ve İslâm Evinde "Ötekileştirilen" Kadın 584
3. *Fitne* ve *Keyd* Unsuru Olarak Görülüp Dejenere Edilen Kadın 584
4. Kadının Konumunun Tartışılması Gereken Düzlemler 584
   4.1. Varoluş Düzlemi (Ontolojik Statü) 584
   4.2. Ahlak ve İbadet Düzlemi 585
   4.3. Siyasal ve Sosyal (Kamusal) Düzlem 585
5. Kadın Erkek İlişkilerinde Ahlaki Tavır 586
6. Aile İçi Geçimsizlikte Ahlaki Tavır 586
7. Miras Konusunda Takınılması Gereken Tutum 587
8. Kadının Sözleşmelere/Biata Taraf Olması 588
9. Kur'an'da Çalışan ve Haklarına Sahip Çıkan Kadın Prototipi 589
10. Aile Reisliği 590
11. Kadının Şahitliği 590
12. Eş Olarak Kadın (Hakları ve Sorumlulukları) 591

DİN-BİLİM İLİŞKİSİ / *Şaban Ali Düzgün*
1. Din-Bilim İlişkisinde Yeni Tutumlar 594
   1.1. Din ve Bilim Arasında Ayrım Yapanlar 594
   1.2. Din ve Bilimin Çatışmayacağı Düşüncesinde Olanlar 596
2. Dinsel ve Bilimsel Modeller 598

HZ. İSA HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR / *Özcan Taşçı* 603

ÇEVRE AHLÂKI VE EKOLOJİ / *Mehmet Evkuran*
1. Çevre Kavramı 608
2. Problemi Doğru Tanımlamak 608
3. Çevreci Hareketler ve Ekolojik Bilinç 610
4. Çevre Ahlâkının Temelleri 612

ECEL VE ÖMÜR / *Osman Karadeniz*
1. Ecel 615
2. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Ecel 622
3. Ecel-i Müsemmâ Meselesi 623
4. Ecelin Takdim ve Te'hiri 625
5. Levh-i Mahfûz ve Ömürde Değişiklik 626

ÖLÜM VE SONRASI / *İlyas Çelebi*
1. Kabir Hayatı 630
2. Ölüm Sonrasına İlişkin İnançlar 634
3. Ahiretin İmkânı 636
4. Yeniden Diriliş 639
   4.1. Yeniden Dirilişin Bilgisel Temelleri 639
   4.2. Yeniden Dirilişin Ahlâkî Temelleri 641
   4.3. Yeniden Dirilişin Kanıtları Karşısında İnkârcıların Tepkisi 642
   4.4. Dirilişin Keyfiyeti 643

REENKARNASYON/TENÂSÜH DÜŞÜNCESİ / *Temel Yeşilyurt*
1. Reenkarnasyon Nedir? 651
2. Reenkarnasyon Düşüncesine Götüren Nedenler 653
3. Reenkarnasyon Düşüncesinin Tarihi 653
4. İslâm Dini ve Reenkarnasyon 656
   4.1. Reenkarnasyon Düşüncesini Destekleyen Ayetler Var mı? 656
   4.2. Reenkarnasyonun Aklî İmkânsızlığı 658

CENNET VE CEHENNEM
(Ebediliklerine İlişkin Tartışma) / *Özcan Taşçı* 663

DİZİN 665

YAZAR ÖZGEÇMİŞLERİ 677

ÖNSÖZ

Hz. Peygamber sonrasında genç İslam toplumu, atlatması gereken birkaç önemli olay yaşamıştır. Toplumun Hz.Peygamber'in yaşamı boyunca mücadele ettiği ayrılıkları, iç savaşları, cahiliye adetlerini yeniden diriltmeye başlaması, "Muhammed ölür ya da öldürülürse topuklarınızın üzerine gerisin geriye döner misiniz?" (Al-i İmran 3/144) ayetinin öngörüsünü haklı çıkaracak tarzda gelişmeye başlamıştır.

İçeride bunlar olurken, hem dışarıdan bu genç topluma yönelen tehditlerin önünü kesmek hem de toplumun birbirini yiyip bitiren enerjisini dışa yöneltmek üzere, zorunlu olarak dışa açılma politikası geliştirilmiş; bu da henüz Kur'an bilgisi dışında hiçbir entelektüel birikimi olmayan bu genç toplumu kadim dinler ve kültürlerle karşı karşıya getirmiştir.

Yaşanan iç savaşlara katılanlar, ölenler ve öldürülenler hakkında öyle yargılar geliştirilmeliydi ki, hem hakkaniyet sağlanmalı hem de toplumu parçalama tehdidi içeren ayrıştırıcı söylemlere geçit verilmemeliydi. Kelam ve Fıkıh üzerinden Selef uleması bu amacı gerçekleştirmeye gayret etmiş; bu konuda onlar için "Onlardan sonra gelenler ise "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla! Kalplerimizde inananlara karşı hiçbir kin tutturma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok müşfik olansın!" diye dua ederler" ayeti (Haşr 52/10) yol gösterici olmuştur.

Ayet bizden önce geçen insanlara lanet okumayı değil, onlar için *istiğfar*da bulunmayı istemektedir. İstiğfarda bulunmak, onların giriştikleri bu olaylarda *hata* içinde bulunduklarını göstermektedir; fakat bu hataya rağmen Kur'an onları bizim için *kardeş* olarak nitelemektedir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim, politik gerekçelerle girişilen bu olayları eleştiren bir kültür yaratmayı amaçlamakta, ama insanları tekfir ederek yahut lanetleyerek toplumu parçalayan bir zihni de reddetmektedir. Selef ulemasının bu çözümlemesi, toplumun bir arada yaşama ruhu geliştirmesine büyük hizmetlerde bulunmuştur.

Coğrafi genişlemeye gelince; genç İslam toplumunun kadim din ve kültürlerle karşılaşması, hızlı bir refleks geliştirerek bu meydan okumalara cevap vermeyi gerektirmiştir. Orta Doğu'da Ortodoks Bizans Hıristiyanlarıyla; Mezopotamya İran ve Maveraünnehir'de Zerdüştlerle, Sabiiler ve Nasturiler gibi gnostik unsurlarla; Suriye, Mısır ve Ermenistan'da Monofizit Hıris-

tiyanlarla; Kuzey Afrika'da Ortodoks Latinlerle; Kuzey Mezopotamya'da Harranlılarla; Sind'de Hindular ve Budistlerle karşılaşan Müslümanların bu kadîm gelenekler karşısında yenilgi travması yaşamaması, aksine bir tartışma ortamına girerek onlara reddiyeler yazmaları, yeni gelişmekte olan İslam düşüncesinin özgüven geliştirmesi açısından hayati önemdeydi. Kur'an'ın mantık örgüsünü çok iyi kavrayan, bu örgüye dayanan delillerini, bütün insanları dikkate alarak, ortak aklî bir temelde inşa eden ve yabancı din ve kültürlerin karşı iddialarını da çok iyi bilen Kelamcılar, bu özgüvenin tohumlarını atan ilk düşünürlerdir. Bunun için, bu ilk oluşum evrelerinde, farklı ülkelere ya tartışmalara katılmaları ya da elçilik yapmaları için gönderilenlerin Kelamcı kimliği taşımalarına şaşırmamak gerekir. Tabakat kitapları, bu ilk Kelamcılar marifetiyle Müslüman olan binlerce insandan bahsetmektedir. Bu ilk Kelamcılar kuşağının tutumu günümüz genç Kelamcıları için de bir modeldir. Tekrar etmek gerekirse bu model; iyi bir Kur'an kültürü, bu kültürün başka zihinlere kolayca ulaşmasını mümkün kılacak ortak akıl zemininde yeniden inşası ve son olarak yabancı din ve kültürlerin argümanlarının çok iyi kavranması şeklinde üç sacayağına sahiptir. Unutmamak gerekir ki, önce Selef bilginleri, ardından Mu'tezile, Matüridilik ve Eş'arilik, hem daha önceki dinlerin ana akım düşünceleriyle hem de kendi dönemlerinde ortaya çıkan fikir akımlarıyla mücadele ederek Kelam'ın ana omurgasını geliştirmişlerdir.

İslam toplumunun hem kendi içinde yaşadığı kaotik yapının yarattığı sorunları aşma hem yabancı geleneklerle mücadele etme hem de ortak insan aklına hitap edecek bir entelektüel birikim meydana getirme arzusu, Kelamın kendini dinamik bir disiplin olarak kurmasını sağlamıştır. Kelamcıların ehl-i rey yahut akılcılar olarak adlandırılmaları, her ortamın düşünsel ihtiyacını karşılayacak aklî bir zemin arayışlarından dolayıdır. Bütün bu arayışlar, Kelamı İslam düşünce tarihinin ilk kurucu ilmi olma payesiyle onurlandırmıştır. Bazı disiplinler sadece veri aktarmakla görevliyken (*ulûm*u'l-Kur'an, *ulûm*u'l-hadîs gibi), Kelam kendine aktarılan verileri işleyerek insanın aklı ve vicdanı ışığında yeniden değerlendirmektedir. Bu inisiyatif kullanma özelliğinden dolayı *ulûm* olarak değil *ilim (ilmü'l-Kelam)* olarak adlandırılan disiplinler arasında yerini almıştır (*ilmü'l-fikh, ilmü'l-ahlak* gibi).

Ayrıca ifade etmek gerekir ki, İslam bilimlerinin arkaik birer çalışma alanı olarak tarihte kalma riskinden kurtulup hayatın akışına eşlik eden dinamik bir özellik kazanabilmeleri, hayatın içindeki sorunları birebir karşılarına alma cesareti göstermeleriyle mümkündür. Bu sebeple de, elinizdeki kitap, Kelamın hem klasik veri tabanını dikkate alan hem de yaşadığımız anın

bizden beklentilerini hesaba katan bir içerikle yazılmıştır. Farklı Üniversitelerden alanında yetkin isimlerce yazılan bölümler, Kelamın entelektüel arka planını ortaya koymakla birlikte güncel bazı sorunları da ele almaktadır.

Bu anlamda elinizdeki eser, üniversitelerimizin hem lisans hem de lisans üstü öğrencilerinin el altı rehber kitabı olacak kapsamda tasarlanmıştır. Kitabın Kelam Tarihi kısmı ayrı tutulacak olursa, Sistematik Kelam ve Günümüz Kelam Problemleri kısımları ise ortalama okuyucuya da hitap edecek şekilde yazılmıştır.

Üniversitelerimizde derli toplu bir Kelam kitabına ihtiyaç duyulduğu çoktandır seslendirilmekteydi. Bunu fiiliyata döken ve bu kitabın ortaya çıkmasında yönlendirici etkisi bululan Grafiker yayınları yöneticilerine teşekkür etmek, üzerimize düşen entelektüel bir borçtur.

Allah'tan çalışmamızın hem öğrencilerimize hem de entelektüel birikimimize katkıda bulunmasını ve hayırlar getirmesini diliyorum.

Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün
Editör

1. BÖLÜM

KELAM TARİHİ

KELAM TARİHİ

Mevlüt Özler

1. Kelam: Tanım ve Tarihçe

Dinin muhtevasını oluşturan iki temel alan vardır: İnanç/itikat ve Amel. Bu iki unsurun gerçekleştirilmesiyle ahlâk ortaya çıkmaktadır. Bir başka ifadeyle dini hükümlerin bir kısmı inançlarla alakalıdır. Bunlar dinin aslını oluşturur. Sonrasında bu inancın gereği olarak, günlük hayatta yaptığımız davranışlarımız, yani ameller/muamelât gerçekleştirilir.

Pratik hayatla ilgili esaslar, yani ibadetler ve varlıklarla ilişkimiz teorik bir alt yapıya yani inanca dayanır. Din, bu inanç ve pratiğin birlikteliğinin adıdır. Bu bütünlüğün kavranarak gerçekleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan ferdî ve toplumsal kabuller ise ahlâkî esasları oluştururlar. Öyleyse din, bu üç esasın oluşturduğu bütünün adıdır. Dinin inanç alanıyla ilgili hüküm ve delillerini tespit eden ilim *Kelam*, bunların doğal sonucu olan amelî alanla ilgilenen ilim ise *Fıkıh*'tır.

"Kelam" kelimesi lügatte; bir fikri, bir manâyı tam olarak anlatan söz, lafız, konuşma, nutuk, ibare anlamlarına gelir. Bu çerçevede ilâhi söz ve emirler de aynı kelimeyle ifade edilir. Nitekim Kur'an'ın bir ismi olarak söylenen "Kelamullah" ifadesinin anlamı; Allah'ın sözü, O'nun konuşması, insanlığa hitabı demektir.

Istılahî anlamda Kelam'ın tanımı ise, biri konusuna diğeri gayesine göre olmak üzere iki ayrı çerçevede yapılmaktadır.

2. Kelamın Konusu ve Gayesi

Konusuna göre Kelam; *Allah'ın zatından, sıfatlarından; nübüvvet ve risalete/peygamberliğe ait meselelerden; mebde' (yaratılışın başlangıcı)*

ve meâd (ölüm ve sonrası) bakımından yaratılmışların hallerinden İslâm esaslarına göre bahseden ilimdir, diye tarif edilmiştir.

Kelam, başta Allah'ın zatı ve sıfatları olmak üzere bütün varlıkların nasıl var olduklarını, varlıklarının mahiyetini, varlıklarını nasıl devam ettirdiklerini, bu dünyadaki varlıklarının bir sonunun olup olmadığını, bu sonun nasıl olacağını; bütün bu ilişkiler bütünlüğü içerisinde peygamberlik müessesesinin yerini ve ilgili konuları inceleyen bir ilimdir.

Kelamın ele aldığı konulardan birincisi, doğrudan dinî akideleri oluşturan konulardır ki bunlara *mesâil (ana konular) ve makâsıd (amaçlar)* adı verilir. Ana Kelam kaynakları inanç konularını üç temel esas (*usûl-i selâse*) şeklinde ele almıştır. Bunlar; uluhiyet, nübüvvet ve ahiret konularıdır.

Uluhiyet başlığı altında öncelikle Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri; yani yarattığı varlık âlemiyle ilişkisi konu edilir. İkinci temel konu olan *nübüvvet* başlığı altında, vahiy ve vahyi getiren melek ile tüm meleklere iman ve vahyin toplanıp yazıldığı Kur'an ile tüm ilâhî kitaplara iman incelenir. Üçüncü ana başlık olan ahiret konusunda ise, ölümün bir son olmayıp, yeni bir hayatın başlangıcı olduğu, ebedî hayatın âhirette yaşanacağı, bu hayatın kıyamet denilen bir hâdise ile başlatılacağı konuları işlenir.

Bu temel itikadî meseleler bütün detaylarıyla incelenirken bunların daha doğru ve kolaylıkla anlaşılabilmelerini sağlamak için adına *vesâil (ana konuları anlamaya vesile ve yardımcı olan konular)* ele alınır. Bu konular aslında ana mesele olan itikadın anlaşılmasına ve açılımına aracı olan, onları ispat etmede ve delillendirmede kolaylık sağlayan araç konulardır.

İslâm düşünce tarihi ve bilimdeki gelişmeye bağlı olarak *vesâil* konuları değişiklik ve gelişme göstermiştir. İslâmın ilk asrından sonraki dönemlerde felsefenin İslâm dünyasına girerek yayılmaya başlaması sonucunda aklî izah ve yorumlar daha çok ağırlık kazanınca Kelam da zorunlu olarak aklî izahlara yer vermeye başlamıştır. Böylece Kelamın ele aldığı konular farklılık arz etmeye başladığı gibi takip edilen metotta da değişiklikler olmuştur. Bu safhada Kelam evrende var olan her *mevcudu/varlık* konu edinmiştir.

Kelam, mevcudu ele alırken aynı konuyu inceleyen tabiat ilimleri ile Felsefeden metot ve muhteva itibariyle ayrılır. Kelam, Fizik ve Kimya gibi varlığı laboratuarda incelemediği gibi, varlıktan sadece aklî veriler ışığında da bahsetmez, varlık hakkında vahyin söylediklerini de dikkate alır; zira vahyin kaynağı olan Allah, varlığın da yaratıcısıdır.

Daha sonraki dönemlerde adına *müteahhirûn* denilen ve Gazalî ile başlayan Kelamcılar asrında, Felsefenin yanında Mantık ilmi de Kelama girmiş ve Kelamın konusu buna paralel olarak yeniden genişlemiştir. Böylece Kelam dış âlemde var olmadığı halde, dinî esaslarla uzak ya da yakın bir ilişkisi bulunmak şartıyla insanın bilgisine konu olan her şeyi *(malûm),* konularına dahil etmiştir. Sonuç olarak *ma'dûm* (yok), nazar ve istidlâl/düşünme tarzı ve yöntemi gibi Mantık konuları da incelenmeye başlanmıştır.

Gayesine göre ise Kelam*; aklî ve naklî delillere dayanarak İslâm inançları ile ilgili ortaya çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak suretiyle dinî akîdeyi ispat ve müdafaa eden bir ilimdir.*

Kelamın iki temel gayesi vardır. Bunlardan birincisi; İslâm dininin inanç esaslarını aklî ve naklî delillerle ispat etmeye çalışmaktır. İkincisi ise; bu esaslar hakkında ortaya çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak ve İslâm'a yöneltilen eleştirilere cevap vererek iddia ve delilleri çürütmektir.

Kelamın esas aldığı bu metotta akıl ile vahiy arasında bir öncelik ve sonralık belirlemekten ziyade, her iki gerçekliğin insan ve varlık âlemindeki yerini ve rolünü vurgulamak ve doğru tespit etmek söz konusudur. Unutmamak gerekir ki başlangıçta vahyin doğruluğunu anlayarak onu kabul ve tasdik eden akıldır; dolayısıyla akıl, vahyin kabulünün kaynağıdır. Onun içindir ki din, aklı olmayanı muhatap almaz ve sorumlu tutmaz. Ne var ki akıl tek başına, metafizik alana ait olan itikadî hükümlerin aslını meydana getiren konuları ortaya koyamaz; diğer bir ifadeyle akıl, itikat vaz' edemez ve din adına ilke belirleyemez. Sonuç olarak bir din ve itikattan söz edilecekse orada mutlaka vahiy olmalıdır.

Dinin muhteva ve prensiplerinde selîm akılla çatışan hiçbir şey yoktur. Şayet uyuşmayan şeylerin var olduğu iddia edilirse burada dini anlama ve yorumlama sorunu var demektir. Bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde, din ile dinin muhatabı olan insan ve varlık âlemi arasında bir uyuşmazlıktan bahsedilemez. Dinin kaynağı olan Allah ile bizzat O'nun yarattığı insan ve varlık âleminde uyuşmazlık olmasını sağlam bir akıl nasıl tasavvur edebilir?

Netice olarak; Kelam nakli ve aklı bir arada tutan, her birine yerine ve durumuna göre değer veren metoduyla; meseleleleri sadece akılla çözmeye çalışan felsefeden ayrılmaktadır. Kelam metodu genel olarak din/vahiy ile aklı bir arada tutmayı temel almaktadır. Onun için o, her ne kadar aklî delillere dayanmış olsa da sonuçta bu delillerin doğruluğuna dair vahyin rehberliğine önem verir.

Kelamın gayesi dikkate alınarak yapılan tanımdan anlaşılmaktadır ki bu ilmin temel amacı, insanın sağlam bir inançla dünyada mutlu yaşaması ve

âhirette ebedî kurtuluşu elde etmesini sağlamaktır. Kelamın bu nihaî hedefine ek olarak aşağıda sayacağımız gayelerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir:

a. Kelam sayesinde insan, aklî ve naklî delillerle desteklenmiş bir imanla taklitten uzaklaşarak tahkîkî, sahih ve sağlam, bir inanca ulaşır.

b. Kelam sayesinde elde edilen sağlam inanç bilgisi ve imanıyla insan, İslâm inançlarına ters düşen sapık akım ve cereyanlardan, her çeşit hurafe ve batıl inançtan kurtulur.

c. Kelam, doğru yolu arayanlara rehberlik ederken; hakkı, hakikati kabule yanaşmayan, ona karşı itirazlarda bulunan, şüpheler ortaya atanlara bunlardan kurtulmaları hususunda yardımcı olur.

d. Kelam, sahip olduğu yöntemiyle gerek diğer din mensupları tarafından ortaya atılan kasıtlı şüphe ve itirazları, gerekse samimi olmalarına rağmen kimi şüpheleri olan insanlar tarafından ileri sürülebilecek tereddüt ve itirazları cevaplandırarak İslâm inancını sarsıntıya uğramaktan korur.

e. Kelam, diğer dini ilimler için bir temel oluşturur. Kelam, konusu olması hasebiyle Allah'ın varlığını ve birliğini, nübüvvetin hak oluşunu, ilâhî kitapların gönderildiğini ispat edip âhiretin varlığını temellendirmedikçe diğer ilimlerin bu alanlarda yorum yapmalarından bahsetmek mümkün olamaz. Bu ilimler ancak Kelamın tespitlerine dayanarak yorumlarda bulunabilirler.

Ayrıca, Kelamın tarifi, konusu, gayesi ve mertebesi gibi konulara özel bir önem veren, büyük İslâm bilginlerinden Adudiddîn Îcî (ö. 756/1355) ile Sadüddîn Taftazânî (ö. 793/1390) Kelamın en üstün ilim/eşrefu'l-ulûm olduğuna işaret etmektedirler.

Gazalî, Kelamın avama değil, havâssa ait entelektüel bir ilim olduğunu söyler. O, bununla Kelamın özel ve dakîk/ince, hassas bir ilim olduğunu, dolayısıyla belli bir donanıma sahip olmayan insanların bu ilimle uğraşmalarının doğru olmayacağını kasteder. Ona göre Kelam, inanç alanında ortaya çıkacak hastalık ve problemler için bir ilaç konumundadır. Onun için her bölgede bu ilimle uğraşan kimselerin bulunması gereklidir ve bu bir farz-ı kifayedir. Maddi hastalıklarla ilgilenen doktorun yetiştirilmesi nasıl zorunlu ise manevî alan olan inanç alanıyla ilgilenen Kelamcının yetiştirilmesi de toplum için bir zorunluluktur. Binâenaleyh böyle bir bilginden yoksun olan, onu yetiştirmeyen toplumun tamamı sorumludur. Kelamı farz-ı kifayelerin en kuvvetlisi gören bazı âlimler, dinî alanla ilgili bir şüphe olup da bu şüphenin çözülmesinin Kelama bağlı olması dolayısıyla bu ilmin farz-ı ayn olduğunu söylemişlerdir.

Hanefî mezhebinin büyük önderi Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Kelam alanında önemli risaleler kaleme almış ve bu eserleriyle Mâtürîdî Kelam ekolünün fikrî temellerini atmıştır. Bu büyük âlim, fıkhı; insanın haklarını ve sorumluluklarını bilmesidir, diye tanımlarken, Kelam alanında yazdığı eserine *el-Fıkhu'l-Ekber* - En Büyük Fıkıh adını vererek, kişinin kendisi hakkında bilmesi gereken öncelikli bilginin inanç alanına ait bilgi olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Eş'arî, Kelam metodunu kullanmanın cevazı hakkında yazdığı risalede; bazı insanların cehaleti sermaye edinerek, tembellikleri yüzünden dini tefekkür ve araştırmadan uzak durup işin kolayına ve taklitçiliğe yöneldiklerini ifade eder. Bu insanlar, aynı zamanda dinin temel konusu olan inanç alanıyla ilgili bilim dalı Kelamla uğraşan, o alanda araştırma yapanlara dil uzatarak onları yanlış yolda olmakla eleştirmektedirler. Eş'arî, bu tip insanlara cevap vererek, Kelamcıların kullandıkları istidlâl tarzlarının asıllarının Kur'an ve Sünnet'te bulunduğunu ispat ederek onlara şöyle seslenir:

> "Siz, kelamcıları dinin asıl konusunda konuşmaktan menederken kendiniz istediğiniz meseleler hakkında konuşuyorsunuz. Ne var ki âciz kaldığınız takdirde, konuşmaktan menolunduk dersiniz. İşinize gelince de kendinizden öncekileri delilsiz ve yorumsuz taklit edersiniz. Bu bir nefis arzusundan ve başkasına tahakküm etmekten başka bir şey değildir" (Eş'arî 1952: 87–89).

3. Kelam'a Verilen Farklı İsimler

İslâm dininin inanç alanını konu edinen Kelam, çeşitli safhalar geçirmiş ve farklı isimlerle adlandırılmıştır. Bu adlandırmalar Kelamın geçirdiği çeşitli evrelere işaret ettiği gibi, bu ilmin önemli özelliklerine de işaret etmektedir.

3.1. El-Fıkhu'l-ekber

Kelam için bu adlandırmayı Hanefî mezhebi imamı Ebû Hanîfe yapmış ve bu sahada yazdığı eserine *el-Fıkhu'l-ekber* (En Büyük Fıkıh) adını vermiştir. Ebû Hanîfe, inanç alanında yazdığı eserine *el-Fıkhu'l-ekber* ismini vererek; itikadî alandaki bilgi, fıkıh ilminde konu edinilen amelî alandaki bilgiden daha üstündür; çünkü itikattaki bilgi asıldır, ameldeki bilgi ise fer'îdir, ikinci derecededir; zira sahih ve sağlam bir inanç olmadan makbul bir amelin olması düşünülemez, demek istemektedir.

3.2. Akaid

Akaid, akîde kelimesinin çoğuludur. Akîde, gönülden bağlanılan, kesin karar verilen, düğümlenmişcesine sağlam şekilde inanılan şey demektir.

Akîde adı altında yazılan eserler, bir kişi ya da grubun iman esaslarını anlayış, yorumlayış ve kabul ediş tarzı anlamına gelmektedir. Mesela, şu itikadî meselede falanca âlimin akîdesi şöyledir, denildiğinde bu sözden o âlimin o konudaki anlayış ve yorum tarzı anlaşılır. Ancak, İslâm akaidini oluşturan esaslar şüphesiz ki Kur'anda belirlenmiştir. Yani kişilerin akîde esası belirleme yetkisi yoktur. Dolayısıyla "şu âlimin bu konudaki akîdesi şöyledir" sözü ve akîde eserlerinin isimlerinde yer aldığı haliyle "Tahâvî akîdesi", "Nesefî akîdesi" gibi adlar bu kişilerin akîde belirledikleri anlamına kesinlikle gelmez.

İslâm akaidi itikadî hükümlerden bahsederken çeşitli metotlar kullanabilir. Bu muhtevada yazılmış eserler Selefin nakille yetinen teslimiyetçi metodunu kullanabileceği gibi, Kelamcıların takip ettikleri akıl ve nakil birlikteliği metodunu da kullanabilir. O halde akaid eserleri hangi devirde yazılmış ve hangi metodu kullanmış olurlarsa olsunlar onlar, İslâm'ın iman esaslarından bahseden eserlerdir. Fakat bu eserlerin müellifleri genellikle nakille yetinen bir metodu takip etmeyi prensip edinmişlerdir. Onun için akîde risalelerinde Kelam metoduyla yazılmış eserlerde olduğu gibi farklı ekollerin anlayışlarına yer verilmez, onlarla ilmî tartışmada bulunulmaz. Bu eserlerde müellifler, İslâm itikadını özet halinde zikretmekle yetinirler.

Bu muhtevada yazılmış eserlere örnek olarak; Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekberi*, Ebû Cafer Tahâvî'nin (ö. 321/933) *el-Akîdetü't-tahâviyye*'si, Ömer Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akaidü'n-nesefî*si ve Adudiddîn Îcî'nin *Adudiyye Akaidi* sayılabilir.

3.3. Tevhîd ve Sıfatlar İlmi

Bu isim Kelama konusu itibariyle verilmiştir; çünkü Allah'ın sıfatları ve tevhîd bu ilmin en önemli konusudur. Kelamla ilgili bütün meseleler Allah'ın birliği ve tevhîd inancı etrafında toplanmaktadır.

Her biri Allah'ın sıfatlarıyla doğrudan ilgili olan; başta Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti olmak üzere, kader, insan hürriyeti, büyük günah işleyen insanın (mürtekib-i kebîre) iman açısından durumu, iman-amel ilişkisi, iman-küfür konusu vb meseleler İslâmın ilk asırlarından itibaren tartışılmıştır ve bu meselelerdeki tartışmalar eserlere konu edilmiştir. Bu eserlere *Tevhîd risalesi* ismi verilirken, bu tartışmaların yapıldığı ilme ise *tevhîd ve sıfat ilmi* denilmiştir. Bu çerçevede, konusu sadece Allah'ın sıfatları olan eserlere örnek olarak İbn Huzeyme'nin (ö. 311/923) *Kitâbu't-tevhîd ve isbâtu sıfâtı'r-Rab* isimli eserini zikredebiliriz.

Daha sonraki dönemlerde Kelamın konularının gelişmeye ve genişlemeye başlayarak bütün itikadî meseleleri içine alması sonucunda, bu konuları

ele alan eserlerden bir kısmına müellifler *tevhîd kitabı* adını vermişlerdir. Mâturîdiye Kelam ekolünün fikir önderi ve imamı olan İmam Ebû Mansûr Mâturîdî'nin (ö. 333/944) eserine *Kitabu't-tevhîd* adını vermesi buna açık bir örnektir. Yakın dönemin önemli isimlerinden Mısır'lı âlim Muhammed Abduh da (ö. 1905 m.) Kelam'a ilişkin eserine *Risâletü't-tevhîd* adını vermiştir.

3.4. Usûlü'd-Dîn

"Usûl", "asl" kelimesinin çoğuludur. "Asl" ise; kök, esas, temel, kaynak, başlangıç yeri, gerçek, bir şeyin üzerine bina edildiği temel anlamlarına gelmektedir. *Usûlü'd-dîn* de dinin amel, ahlâk gibi diğer unsurlarının kendisi üzerine bina edildiği temel demektir.

İnanç konularıyla ilgili hükümlere *ahkâm-ı asliyye*, ahkâm-ı asliyyeden bahseden ilme de *usûlü'd-dîn* denilmiştir. Dolayısıyla bu ilim sayesinde Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet müessesesinin hak oluşu, ceza ve mükâfat gününün vukû bulacağı ispat edilmedikçe İslâmın ne fıkhî meselelerinden ne de ahlâkî prensiplerinden bahsetmenin anlamı vardır.

Bu düşüncelerden hareketle Kelam alanında yazılmış eserlerin bir kısmına *Usûlü'd-dîn* adı verilmiştir. Abdulkahir Bağdâdî (ö. 429/1038) ile Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî'nin (ö. 493/1099) *Usûlü'd-dîn* isimli Kelam eserleri bunun birer örneğidir. Ayrıca Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin (ö. 324/936) *el-İbâne an usûli'd-diyâne* adlı eserinde de bu isme vurgu yapılmaktadır.

3.5. Nazar ve İstidlal İlmi

Varlık hakkında düşünme (tefekkür) ve bu yolla, henüz bilgisine ulaşılamamış şeylerin bilgisine ulaşmak amacıyla zihinde önceden var olan bilgileri düzenleme, bir araya getirme ve böylece bir sonuca ulaşma çabasına *nazar* ve *istidlâl* denir. Nazar başka bir anlamıyla, varlığa bir delil bulmak amacıyla bakmaktır. Kelam, ele aldığı problemlerin çözümünde metot itibariyle tefekkürü, düşünmeyi ve akıl yürütmeyi (*nazar ve istidlâl*) esas aldığı için bu isimle adlandırılmıştır.

Kelamı diğer ilimlerden ayıran en önemli hususlardan biri akıl ve aklî düşünceye verdiği önemdir. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel nitelik onun akıllı, düşünen ve bir sonuca ulaşabilen bir varlık olmasıdır. Din de akıl temeli üzerine bina edilir. Zira öncelikle dinin, vahyin ve peygamberliğin doğruluğunu düşünerek tasdik eden akıldır. Onun için akıl dinin temelidir. Bundan dolayı aklı olmayanın dini de yoktur. Din akıllı olmayan insanı sorumlu tutmaz.

3.6. Kelam İlmi

Bu ilmin en yaygın olarak kullanılan ismi *Kelam*dır. İslâm dininin akaid esaslarını, naklin yanında aklî delilleri de kullanarak açıklamaya çalışan bu ilme *söz* anlamına gelen *Kelam* ismi verilmesinin nedenleri hakkında şunlar söylenmektedir:

a. İslâm düşüncesinin ilk asrında Allah'ın sıfatları meselesi anlaşılmaya çalışılırken bu çerçevede üzerinde en çok tartışma yapılan sıfat "Kelam sıfatı" olmuştur.

b. Bu ilim, naklî ve aklî delillerle desteklenen kuvvetli kanıtlara dayanır. Onun için kalbe en fazla etki eden ilim budur. Bundan dolayı "yaralamak" manasına gelen *kelm* kökünden türetilen Kelam bu ilme ad olarak verilmiştir.

c. Bu ilim, dinin aslı olan itikadî meselelerin hakikatini araştırırken insana Kelam, yani söz söyleme, konuşma gücü verir. Nasıl ki mantık ilmi, felsefî konulara bir giriş teşkil ediyor ve insana daha doğru ve tutarlı söz söyleme kudreti vererek ele alınan meseleleri ispata güç kazandırıyorsa, Kelam da dinî konularda söz söyleme ve onları ispat etme kudreti kazandırır. Bir diğer ifadeyle Kelamın takip ettiği akıl yürütme ve konuları delillendirme usûlü mantık ilmi ile benzerlik arz eder. Kaldı ki mantık kelimesi Yunanca'da "logos" yani "söz" anlamına gelir ki bunun Arapça'daki karşılığı "Kelam"dır. İşte bu ilim hem takip etmiş olduğu yöntemiyle mantık ilmine benzemesi hem de mantık kelimesinin kökeniyle de bir benzerliği bulunduğundan dolayı *Kelam* olarak adlandırılmıştır.

d. İlimlerin tedvin ve tasnif edildiği ilk dönemlerde herhangi bir konuya başlanırken "*el-Kelam fî keza* - şu konudaki görüş" şeklinde başlık atılırdı. Her ilmin müştereken kullandığı bu usûlde yer alan "Kelam" ifadesi, hakkında başlık atılmaya, söz söylemeye en layık konu itikattır, vurgusunu çağrıştırmak üzere, özellikle inançla ilgilenen ilme ad olarak verilmiştir.

e. Bu ilme *Kelam* adının verilişinin en önemli ve etkili nedenini, Kur'an'ın, "Kelamullah" olduğu gerçeğinde aramak daha doğru olur. İlim olarak *Kelam*'ın konusu, İslâm dininin temel meselesi, gerçekleştirmek istediği ana hedefi olan sahih ve sağlam itikattır. İtikadın değişmez ve mutlak kaynağı ise şüphesiz ki Allah'ın sözü, "Kelam"ı olan Kur'an'dır. Muhtevası açısından baktığımızda Din'in aslında tamamen bir iman meselesi olduğunu, bundan dolayı da bu Din'in temel kaynağı olan Kur'an'ın ise bütün detaylarıyla imandan, itikattan bahseden bir ilahî Kelam olduğunu görür ve anlarız.

Kelamın ana kaynağı doğrudan doğruya Kur'an ve onun bir beyanı olmak üzere Hz. Peygamber'in açıklamalarıdır; ancak, bu durum, Kelamın başka kültürlerden hiç etkilenmediği anlamına gelmez. İslam'ın yayıldığı toprakların antik felsefenin, farklı din ve kültürlerin beşiği durumundaki Mezopotamya olması dolayısıyla müslümanlar buralarda Yahudilik, Hıristiyanlık, Maniheizm gibi etkin dinler yanında özellikle Yunan kültürünün mevcut yerel dinlerle ve kültürlerle etkileşiminden doğan Helenistik kültürle de birlikte yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu din ve kültürlerle aynı ortamda yaşama zorunluluğu, yerine göre kendini savunma, yerine göre karşıdakini etkileme gibi refleksleri geliştirmiştir. Kelam'ın bu kültür ve dinlerin hakim olduğu Bağdat ve Basra'da geliştirdiği muhteva ile bu dinlerin fazla etkin olmadığı Semerkant bölgesindeki muhtevasının farklılığı, çevrenin bilimlerin gelişimine nasıl etkide bulunduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir.

Kelam iki temel bilgi kaynağına dayanarak yöntemini geliştirmiştir. Bunlardan birincisi nakil yani *vahiy*, diğeri de *akıl*dır. Bir İslâm biliminden bahsettiğimize göre onun temel kaynağının vahiy olması çok tabiidir; ancak bu temel kaynak; baştan sona hep akla hitap etmekte, akledilmesini, aklın çalıştırılmasını ve onun verilerinden yararlanılmasını istemekte ve aklın bilginin doğrusunu ve varlığın hakikatini kavramanın esası olduğunu beyan etmektedir (Mülk 67/11).

4. Kelam'ın Geçirdiği Devreler

Kelamın ana konularının ortaya çıkışı, bunları anlamaya yönelik ilmî tartışmaların doğuşu ve kazandığı muhteva açılarından Kelamın tarihi sürecini beş ayrı dönem halinde incelemek mümkündür:

a. Hz. Peygamber dönemi: Kur'an vahyinin devam ettiği dönemdir.

b. Kelamî tartışmaların ortaya çıktığı ilk fikrî hareketler ve ihtilaflar dönemi: Bu dönem, ana Kelam ekollerinin ortaya çıkmaya ve kendi düşünce sistemlerini oluşturmaya başladıkları dönemdir.

c. Mütekaddimûn dönemi: Mutezile ve Ehl-i sünnet gibi Kelam ekollerinin düşüncelerinin tam anlamıyla kökleştiği dönemdir. Hicrî üçüncü ve dördüncü asırları kapsayan bu dönemin son temsilcisinin ünlü İslam bilgini İmamu'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) olduğu kabul edilir.

d. Müteahhirûn dönemi: Hicrî beşinci asırla birlikte başlayan bu dönemin ilk mümessili ünlü İslam âlimi Gazalî'dir (ö. 505/1111).

e. Yeni İlm-i Kelam dönemi: On dokuzuncu asrın sonlarından başlayarak hâlen devam etmekte olan dönemdir.

Hz. Peygamber dönemi Kur'an vahyinin onun vefatına kadar sürdüğü dönemdir. Bu dönemde hayatın akışı içerisinde Kur'an nâzil oluyordu. Dolayısıyla bugün elimizde olduğu haliyle Kur'an-ı Kerim tamamlanmış bir kitap olarak mevcut değildi. Vahiy süreci Hz. Peygamber'in vefatıyla tamamlanmış oldu. Dolayısıyla bu dönemde bugünkü anlam ve çerçevede başka herhangi bir İslâmî ilim olmadığı gibi Kelam da yoktu.

Bu durumun temel üç sebebi vardır:

Birincisi: Yukarıda ifade dildiği üzere kaynağı Kur'an-ı Kerim olan bir ilmin o kaynağın henüz tamamlanmadığı ve her an yeni bir vahyin nâzil olmakta olduğu, dolayısıyla konular hakkında yeni ilahî bilgilerin beklendiği bir dönemde tedvin edilmesi beklenemezdi. Bir başka ifadeyle dinin inşâ edildiği bir dönemde ilimlerin tedvîn edilmesi mümkün olamazdı.

İkincisi: Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde, daha sonraki devirlerde olduğu gibi, itikadî konularda Müslümanlar arasında ihtilafa yol açacak, onların düşüncelerini sarsacak fikirler fazlaca ileri sürülmemiştir. Zira ilk Müslümanlar, Kur'an vahyinin nüzulüne bizzat şahit oluyorlar ve bu ilahî mesajın ilk ve en doğru yorumunu bizzat Hz. Peygamber'den öğreniyorlardı.

Üçüncüsü: Ashab-ı kiram, akıllarına gelen soruları doğrudan doğruya vahyin alıcısı olan Hz. Peygamber'e sorup ondan kesin cevabı aldıklarından başka bir şeye ihtiyaç duymuyorlardı.

Ancak durumun böyle olması, Hz. Peygamber hayatta iken, ilk Müslümanlar döneminde hiçbir itikadî problemin gündeme gelmediği anlamına gelmez. Zira Kur'an'ın en önemli konularını teşkil eden Allah, nübüvvet ve âhiret konuları bu dönemde üzerinde durulan konulardı. Kelamın ana konularını teşkil eden bu hususlarda; düşünmeyi, akıl yürütmeyi ve soru sormayı ne Kur'an ne de Hz. Peygamber yasaklamıştır.

Bundan dolayı, Hz. Peygamber'in ve Ashab'ın inanç konularında tartışma yapmadığı asla söylenemez. Böyle bir iddia evvela Kur'an'ın muhtevasıyla bağdaşmaz. Kur'an'ın muhtevasında yer alan birçok meselede Hz. Peygamber, insanlarla tartışmıştır. Nitekim Necran hıristiyanları ile Hz. İsa'nın şahsiyeti ve mahiyeti ile ilgili yaptığı tartışma meşhurdur.

Gerek Kur'an'ın gerekse Hz. Peygamber'in, aklî tefekkürü önemseyen ve akletmeyi teşvik eden açık beyanlarından hareketle ilk Müslümanlar, inançlarını aklî istidlâllerle teyid ve tahkik etmişlerdir. Onlar, bunu yaparken akıllarına gelen birçok şüphe ve tereddüdü doğrudan Hz. Peygamber'e açmış ve sormuşlardır. Bu suallere muhatap olan Hz. Peygamber ise, onları

ayıplamak şöyle dursun, aksine içlerindeki şüpheleri dile getirmelerini sağlayıcı ve teşvik edici ifadelerde bulunmuştur.

Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre Ashaptan bir grup Hz. Peygamber'e gelerek;

- İçimizden öyle şeyler hissediyoruz ki herhangi birimiz bunları söylemeyi bile büyük günah sayar, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber:
- Gerçekten öyle bir şey hissettiniz mi? diye sorunca, onlar da:
- Evet, dediler. Hz. Peygamber'in cevabı şöyle oldu:
- İşte bu imanın ta kendisidir, gerçek iman budur.

Bir başka rivayette Hz. Peygamber'e vesvese sorulunca; "İmanın hâlis olanıdır", demiştir. (Müslim 1981: bab no: 60; İbn Hanbel 1982: II, 456).

Ashabın, kıyametin halleri, cennet, cehennem, ruhun mahiyeti, kader ve daha başka itikadî konularda sordukları sorular ile Hz. Peygamber'in onlara verdiği cevaplar hadis külliyatımız tarafından bizlere aktarılmıştır.

5. İlk İhtilaflar ve Kelam'ın Doğuşuna Etkisi

Kelamın bir ilim dalı olarak ortaya çıkışını hazırlayan ilk nedenler, İslâm toplumunun içinden kaynaklanan dâhilî nedenlerdir. Kelam, birbirine etki eden âmillerin sonucu olarak tamamen Müslüman toplumu ve İslâm kültürünün içinden doğmuştur. Kelamın doğuşunu hazırlayan nedenler etrafında yapılan ilmî tartışmalar ve geliştirilen yorumlar Kur'an muhtevasının itikadî anlamda bir yorumu konumundadır.

Kur'an-ı Kerim'in sürekli teşvik ettiği aklî düşünce, fikir ve vicdan hürriyeti, düşünceyi ifade etme özgürlüğü yanında; insanların birbrinden farklı duygu, düşünce, karakter, zekâ ve anlayış seviyesinde oldukları gerçeği hep birlikte düşünülürse Müslümanlar arasında değişik düşüncelerin doğuşunu anlamak kolaylaşacak ve sonuçta meydana gelen farklı yorum ve anlayışlar tabii karşılanacaktır. Bir diğer ifadeyle farklı düşünmenin kaçınılmaz ve doğal birinci sebebi, insanın fıtratı ile vahyin ona tanıdığı imkândır.

Kur'an'ın bir kısmı üslûp ve muhteva bakımından kolay anlaşılır açık nasslar (muhkem) iken, bir kısmı ise sembolik ve mecaz ifadeler barındırmakta (müteşâbih), bu sebeple de asıl maksat ve manânın neden ibaret olduğu te'vil gerektirdiğinden ilk etapta kolay ve net bir şekilde bilinememektedir.

Müslümanlar arasında özellikle ilk devirlerde meydana gelen siyâsî sürtüşmeler ve neticesinde ortaya çıkan iç anlaşmazlıklar da dikkate alındığında İslâm toplumunda dâhilî sebeplerden kaynaklanan farklı anlayışların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

İslâm düşünce tarihinde oluşan bu dâhilî sebeplerin yanında, İslâm dünyasında başlatılan tercüme faaliyetleri, fetihler ve daha başka yollarla çeşitli kültürlere mensup milletlerle karşılaşılmış olunmasını da fikir ve yorum ayrılıklarına sebep olan haricî âmiller arasında saymak mümkündür.

Bu girişten sonra şimdi Kelamın doğuşuna sebep olan âmilleri ana hatlarıyla zikrederek bunlar etrafında geliştirilen Kelamî yorumları anlamaya çalışabiliriz.

5.1. Hilafet Meselesi

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Müslümanlar, halife seçimi meselesiyle karşılaşmışlardır. Halife, Hz. Peygamber'e siyâsî anlamda halef olan, onun tesis ettiği idarî yapının sürdürülmesini sağlamak üzere onun yerine siyasal anlamda seçilen kişidir. Dolayısıyla, halife seçimi aslında siyâsî bir konudur.

Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in hadîslerinde Hz. Peygamber'den sonra halifenin kim olacağı şöyle dursun, onun nasıl belirleneceğine dair bir beyan dahi bulunmamaktadır. Kur'an, genel bir ilke olarak Müslümanlar'ın işlerini şûra, yani aralarında yapacakları danışma/istişare ile yürütmelerini tavsiye ederek (Âl-i İmrân 3/159; Şûra 42/38), görevlendirmede ehliyet ve liyakata önem verilmesini (Nisa 4/58; Nahl 16/43) ve hüküm verildiğinde âdil davranılmasını istemektedir (Nisâ 4/58).

5.2. Siyasi Anlaşmazlıklar ve İç Savaşlar

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilafet görevini yürüten ilk iki halife Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer devrinde Müslümanlar arasında birlik, beraberlik ve sükûnet hâkim olmuştur; ancak üçüncü halife Hz. Osman'ın hilafetinin özellikle son dönemlerinde idareyle ilgili siyâsî sorunlar nedeniyle huzur ve sükûnet bozularak yerini çatışma ve kargaşa almış ve gittikçe büyüyen kargaşa sonucunda Hz. Osman şehit edilmiştir. Hz. Osman'ın yerine halife olarak seçilen Hz. Ali döneminde de siyâsî istikrar sağlanamamış, Hz. Osman'ın öldürülme nedenleri ve olayın sorumluları etrafında gelişen tartışma ve sürtüşmeler sonucunda adına iç savaşlar denilen ve binlerce insanın ölümüne neden olan Cemel (36 h./656 m.) ve Sıffin (37 h./657 m.) vakâları peşpeşe yaşanmıştır.

İslâm tarihinde Müslüman toplumun bizzat içerisinde meydana gelen bu üç olayın her biri siyâsîdir. Aslında Müslümanlar, daha önceleri hem Hz. Peygamber döneminde hem de ilk iki halife devrinde çeşitli savaşlara katılmışlar, ölüm ve öldürme hadîseleriyle karşılaşmışlardır; fakat bizzat kendi içlerinde ve birbirlerine karşı böyle bir mücadele yaşamamış ve bu ölçüler-

de ağır sonuçlarla karşılaşmamışlardır. Dolayısıyla bu olayların sonucunda, daha önce sorulmamış sualler sorulmuş ve bunlara cevaplar aranmıştır.

Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel ve Sıffin olayları sonucunda ortaya çıkan Kelamî problemleri başlıklar halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. *Büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) dindeki durumu.* Kur'an'da da ifade edildiği üzere adam öldürme, büyük bir günahtır (kebîre) (Nisâ 4/92–93). Yaşanan olaylarda ölen ve öldürülenlerin Müslüman oluşu 'Büyük günah işleyen bir müminin iman bakımından dindeki konumu nedir?' sorusunu gündeme getirmiştir. Soruya cevap aranırken birçok Kelamî ekol ortaya çıkmış ve konuyu detaylarıyla tartışarak cevaplandırmaya çalışmışlardır.

Bu soru etrafında ortaya çıkan görüşleri kısaca şöyle ifade etmek mümkündür:

a. Hâricîlere göre katl gibi büyük günah işleyen dinden çıkar ve kâfir olur. Ölünce ebedî olarak cehennemde kalır ve azabı kâfirlerinkinden farklı olmaz.

b. Mu'tezile'ye göre mürtekib-i kebîre dinden çıkar ise de kâfir olmaz, ikisi arasında bir konumda kalır (*El-Menziletü beyne'l-menzileteyn*). Ölünceye kadar tövbe etmesi beklenir. Tövbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalır, fakat azabı inkârcılarınkinden hafif olur.

c. Mürcie'ye göre konu hakkında hüküm vermemek ve sorunu âhirete ertelemek daha uygundur.

d. Ehl-i sünnet'e göre günahlar helal sayılarak işlenmediği müddetçe kişiyi dinden çıkarmaz. Fakat günahlar imana zarar verir ve sahibini âhirette cezalandırılmaya müstahak kılar. Allah dilerse onları affedebilir.

2. *İmanın tanımı, mahiyeti, iman-amel ilişkisi meselesi.* Bu konu doğrudan yukarıdaki hususla ilgilidir. İmanın mahiyeti nedir? İman nedir ki kişi günah işlediğinde dinden, imandan çıksın ya da çıkmasın? İman sadece sözlü bir kabul beyanı mıdır, yoksa amelle doğrudan alakalı mıdır? Mümin olduğu halde amel yapmayan kişinin durumu nedir? İman-küfür ilişkisi nasıldır? İmanın sınırı nerede biter, küfür nerede başlar? Bu ve buna benzer sorular Kelamın tartışma çerçevesi içinde yer almıştır.

3. *Kader ve insanın hürriyeti sorunu.* Müslümanlar üzerinde büyük tesirler icra eden ve acı hatıralar bırakan bu olaylar sonucunda hem hâdiselere katılanlar hem de sonrakiler ve konu üzerinde düşünen Kelam bilginleri şu önemli soruları sormaya başlamışlardır. Bu iç savaşlar niçin olmuştur? Bunlara katılan insanlar acaba Allah tarafından takdir ve tespit edilen ilâhî kaderin sonucunda mı savaşa katılmışlardır? O halde kader nedir? İnsanın

belirlenmiş, değiştirilemez bir kaderi var mıdır? Varsa insanın yaptıklarından ve yapmadıklarından sorumlu olmasının anlamı nedir? Kader ile sorumlu olma hali birbiriyle bağdaşır mı? İnsan bu hayatta iş yaparken kendi iradesiyle mi hareket etmektedir? İrade nedir? Allah'ın iradesiyle insanın iradesi nasıl bir ilişki halindedir? Hürriyet nedir, sınırları nelerdir? İnsan için mutlak bir hürriyetten bahsedilebilir mi? O halde bu hayatın ve âhiretin anlamı nedir? Âhiret niçin vardır? Mükâfat ve cezanın anlamı nedir?

Bazı sosyal-siyasî etkiler sonucunda oluşan fikirlerine, ön kabullerine Kur'an ve Sünnet metninden temel arayan Cebriyye ekolü bu sualler etrafında oluşmuştur. Sonrasında Cebriyye'ye tepki olarak Mutezile ve Ehl-i sünnet ekolleri problemi daha dikkatli bir şekilde ele almış, Kur'an'a ve akla uygun olarak çözmeye çalışmışlardır.

Dolayısıyla İslâm düşüncesinde ortaya çıkmış Kelamî ekollerin temelinde itikâdî âmillerin yanında, siyâsî ve sosyal sebepler de mevcuttur. Fırkalar, ortaya çıktıkları toplumun yaşadığı sosyal-siyâsî hadîselerden mutlak sûrette etkilenmişlerdir ve düşünce biçimleri, fikirleri, çözüm önerilerinde bu olayların izlerini taşımaktadırlar.

Bu bakımdan İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren ortaya çıkan ve günümüze kadar varlıklarını bizzat ya da fikrî anlamda sürdüren Kelam ekollerinin en azından bir kısmını, yalnız fikir hareketleri olarak değil; çeşitli zümrelerin sosyal ve siyasal düşünce yapılarını temsil eden oluşumlar olarak da görmek mümkündür. O halde bir mezhep, aynı zamanda sosyal-siyâsî bir müessesedir. Bundan dolayı ekolleri doğuran tarihî, siyâsî ve ictimâî şartları tam olarak bilmeden, mezheplerin oluşumunu ve görüşlerini doğru anlamak mümkün değildir. Bu da demektir ki şahısların veya toplulukların fikirleri, sosyal, tarihî ve siyâsî şartlar ve çevreden tecrit edilemez.

Bu durum bize İslâm tarihinde var olan fırkaların oluşumunda temel itikâdî meselelerdeki görüş ayrılıkları yanında başka unsurların ve sebeplerin de varlığını göstermektedir. Mesela Hâricîlik, tamamen siyâsî çatışma, sosyal patlama ve kabilevî taassup sonucunda doğan bir fırkadır. Aynı şekilde siyâsî boyutu hesaba katmadan ne Cebriyye ne Şîa ne de Mürcie'yi anlamak mümkünkür.

5.3. Kur'an Metninin Yorumu

Ana konularının Kur'an'dan kaynaklanması nedeniyle Kelamî meseleler üzerinde yorum yapan, onları anlamaya çalışan her fırka tabiî olarak bu anlayışlarını Kur'an ve Sünnet'le teyit etmek durumunda idiler. Toplumsal zeminde yer edinebilmek ve görüşlerinin meşruiyetini sağlayabilmek için de bu zarurî idi. Kaldı ki Kur'an, bizzat adından da anlaşılacağı üzere

okunmak ve anlaşılmak için nazil olan, Allah'ın istek ve tavsiyelerinin yer aldığı ve Müslümanların anlamakla yükümlü olduğu ilahi hitaptır.

Bu bakımdan Müslümanlar, Kur'an'ı okuyup anlamak için büyük gayret göstermişlerdir. Ancak, Kur'an âyetlerinin hepsi üslup açısından aynı özellikte değildir. Kur'an'da ifade edildiği üzere (Âl-i İmrân 3/7) bazı âyetlerin manâsı açık olup, anlaşılması noktasında herhangi bir ihtilaf olmamış, orada ilahî muradın ne olduğu kolaylıkla anlaşılmıştır. Bu âyetlere "muhkem âyetler" denir. Ancak, diğer bir grup âyet vardır ki manâları muhkem âyetler kadar açık değildir. Bu âyetlerin, metin içerisinde hakikat, mecâz, teşbih, temsil gibi kullanımları taşıması ve yorum gerektirmeleri nedeniyle kesin anlamların verilmesi muhkem ayetlere kıyasla daha fazla anlama kapasitesi gerektirir. Bu âyetlere ise "müteşâbih âyetler" denir. Bu durum çok tabiî olup, bu bir dil üslûbudur. Her dilde edebî metinlerin yanında, dilin günlük kullanımında bile böyle dil sanatı kullanımlarının olduğu bir gerçektir.

Kur'an metninde var olan bu dil üslûpları etrafında ortaya çıkan sorular şunlardır: Kur'an'ın hangi âyetleri muhkem, hangileri müteşâbihtir? Müteşâbih ne demektir? Müteşâbih âyetler anlaşılabilmeleri için te'vil edilmeli midir, edilmemeli midir? Te'vil edilmeliyseler, te'vîlin şartları ve sınırı nedir?

Bu ve benzeri sorular etrafında tabiî olarak ihtilaflar, anlamak için tartışmalar meydana gelmiş ve her bir ekol, var olan metodolojileri veya husûsen bu çerçevede geliştirdikleri yöntemleriyle meseleleri anlamaya çalışmışlardır.

5.4. Müslümanların Diğer Din ve Medeniyetlerle Karşılaşması

Kelamın ana konusunu oluşturan itikadî meselelerin etrafında oluşan ihtilaflarda yukarıda sayılan dâhilî sebeplerin yanında, haricî birtakım etkenlerin var olduğunu yukarıda ifade etmiştik. İşte bu etkenlerden birisi, Müslümanlar'ın bilhassa fetihler ve çeşitli nedenlerle farklı din ve kültürlerle karşılaşmış olması ve onlarla bir arada yaşamaya başlamalarıdır.

İslâmiyet, Hz. Peygamber döneminde Arabistan Yarımadası'nın dışına çıkmamıştır; ancak bu dönem sonrasında İslâmiyet büyük bir hızla gelişmiş ve kısa zaman içinde birçok ülke İslâm topraklarına katılmıştır. Hicrî birinci asır içerisinde Suriye, Mısır, İran ve Irak gibi ülkeler İslâm dünyasının sınırları içerisine girmişlerdir. Emevîler ve Abbasîler döneminde ise İslâm toplumunun sınırları doğuda Mâverâünnehir, batıda Kuzey Afrika ve İspanya'ya kadar genişlemiştir.

Arabistan Yarımadası sâkinleri sâde bir hayata ve pek karmaşık olmayan bir din anlayışına sahipken İslâm toplumu sınırları içine giren bu yeni

ülkeler bölgeyi, çok farklı din, kültür, medeniyet, inanış ve düşüncelerin beşiği halinde getirmiştir. Fetihlerle birlikte Suriye ile Mısır'da yaygın olan Hıristiyanlık ve Yahudilik'le, İran ve Irak'ta yaygın olan Mecusîlik, Sâbiilik, Mazdekiyye, Seneviyye ve Zerdüştlük inanışlarıyla tanışılmıştır. Hz. Ömer döneminde kurulan Kûfe şehrinde, yeni fethedilen ülkelerin insanlarının gelip yerleştiği ve kendilerine ait mahalleler kurdukları da dikkate alındığında Müslümanlar'ın erken bir dönemde çok farklı inanç, düşünce ve felsefî anlayışlara sahip kimselerle karşı karşıya geldikleri anlaşılır. Müslümanlar, aynı topraklarda bir arada yaşadıkları, hayatı birlikte paylaştıkları bu insanlarla çok doğal olarak karşılıklı etkileşim içine girmişlerdir.

Bu etkileşim farklı şekil ve muhtevada olmuştur. Yeni fethedilen ülkelerde yaşayan insanların pek çoğu eski dinlerinden vazgeçerek İslâm'a girmişlerdir; ancak, bu yeni Müslümanlar arasında, eski inançlarının etkisinden kurtulmaya muvaffak olamayanlar da tabii olarak bulunmaktaydı. Dolayısıyla dinî meselelerin bir kısmını eski inançlarının ışığı altında mütalaa etmişler ve bu yeni Müslümanlar, farkında olarak veya olmayarak eski inançlarından bazılarını İslâm'a taşımışlardır.

Ayrıca, yeni fethedilen ülke halklarından samimî anlamda Müslüman olanların yanında, art niyetliler de bulunmaktaydı. Onlar, Müslüman görünerek gizli amaçlarını İslâm kisvesi altında gerçekleştirmek, böylece İslâm akidesini bozmak istemişlerdir. Tarihte "Bâtınîlik" ve "Bâtıniyye" diye adlandırılan kimi grupları bu çerçevede mütalaa etmek mümkündür.

Ayrıca İslâm'ı gerçekten inandığı için değil de mal, mevki, şöhret ve benzeri kişisel amaç ve şahsî çıkarları için kabul etmiş görünenler de bulunmaktaydı.

Bu arada başka dinlere mensup olanlardan, kendi dinlerine bağlı kalarak yaşayanlar da mevcuttu. Müslümanlarla aynı sınırlar içinde yaşayan bu gayr-i müslimler arasında da fikir alışverişi, tartışmalar olmuş ve karşılıklı etkileşim gerçekleşmiştir.

Aslında Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki ilk tartışmalar, Hz. Peygamber hayatta iken Necran Hıristiyanlarından bir grubun gelip Hz. Peygamber'le tartışmaları ile başlamıştı. Fakat Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar; Suriye, Mısır gibi ülkelerde İran, Hint ve Yunan felsefesi türü çeşitli düşüncelerle mezcolmuş, böylece farklı muhteva kazanmış bir Hıristiyanlıkla karşılaştılar. Bu bölgelerde İslâm ile karşılaşan Hıristiyanlardan birçok kişinin İslâm dinine girmeleri sonucu Hıristiyan din adamları da Hıristiyanlığı savunmak ve müntesiplerinin İslâm'a girmeleri-

ni engellemek için yoğun bir çaba göstermişlerdir. Bu durum Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında ilmî münakaşa ve mücadeleler gerçekleşmesini sağlamıştır. Özellikle Allah'ın birliği ile zat ve sıfatlar, teşbih ve tecsîm hususunda ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Emevîler döneminde bir tabip olarak görev yapan Hristiyan ilahiyatçı Yuhanna ed-Dımeşkî, Allah'ın birliği ile Hz. İsa'nın tabiatı konularında Müslümanlarla nasıl tartışılması gerektiği hususunda metot tespit etmeye çalışmış ve İslâm'a karşı reddiyeler yazmıştır. Müslüman âlimler de Hıristiyanlık ve diğer inanç sahiplerine karşı *er-Red 'ala'n-nasârâ*, *er-Red 'ale'l-mecûs*, *er-Red 'ale's-sümeniyye*, *er-Red ale'd-dehriyyîn* ve *er-Red 'ale't-tabîiyyîn* adlarıyla reddiyeler yazmışlardır.

Öte yandan tarihte İran topraklarında vücut bulmuş olan ve ikili tanrı anlayışına sahip bulunan Maniheizm ve Mecûsilik ile İslâm toplumu arasında önemli Kelamî tartışmalar yaşanmıştır. Çünkü bu iki anlayışın sahip olduğu düalist tanrı anlayışı ile İslâm'ın mutlak tevhîd anlayışı temelde birbirine zıttır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, İslâm'ın farklı din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucunda başta; tevhid-teslis, teşbîh, tecsîm, kader, cebir ve ihtiyar, Kur'an'ın hakikati, Tevrat ve İncil'in tahrifi, Nübüvvet, Mesih, Mehdi ve daha birçok itikadî konu Müslümanlarla diğer inanç sahipleri arasında tartışılmıştır. Böylece son ve evrensel dinin müntesipleri Müslümanlar, dinin üzerine inşa edildiği temel alan olan akîde konusunda doğruyu anlatma ve ikame etme hususunda üzerlerine düşen görevlerini yapmaya çalışmışlardır.

5.5. Tercüme Hareketleri

Müslümanlar, yeni fethedilen bölgelerde eski Yunan felsefesinin iyi bilindiğini ve yapılan tartışmalarda bu felsefenin metodunun kullanıldığını gördükleri için Müslümanlar arasında felsefeye karşı merak uyanmış ve felsefî eserler Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmıştır.

Müslümanlar, eski ilmî birikime karşı bir tavır takınmayarak, kendi evrensel dünya görüşlerine destek olacak unsurları 'hikmet' adıyla kendi bünyelerine almakta sakınca görmemişler; Felsefe ile Kelam'ın, metotları ve çıkış kaynakları ayrı olsa da yaratılış, evren ve insana ait temel meseleleri birlikte konu edinmiş olmaları bu hususta onları ayrıca teşvik edici olmuştur.

Gerçekleştirilen tercüme hareketlerinde sadece felsefî eserler değil aynı zamanda tabiat ilimleri, tıbba dair ilimler, Kimya, Astroloji, Simya ve Ahlâk bilimleri de tercüme edilmişlerdir.

Eski Yunan ilimlerini Arapça'ya tercüme faaliyeti Emevîlerin son dönemlerinde başlamış, Abbasî halifelerinden Mansûr (ö. 158/775), Hârun Reşid (ö. 193/809) ve Memûn (ö. 218/833) döneminde de devam etmiştir.

Aslında ilk tercümelerin daha önce hicretin birinci asrında Halid b. Yezid b. Muaviye b. Ebî Süfyan (ö. 86/705) döneminde başladığı söylenmektedir. Bu ilk dönemde daha çok Tıp, Kimya ve Astronomiye ilgi duyulmuş ve bu tür eserler tercüme edilmiştir.

Felsefî anlamda ilk tercüme, halife Mansûr döneminde yapılmıştır. Mansûr zamanında önce Mantık ilmi Arapça'ya tercüme edilmiştir. Mantığı Arapça'ya ilk tercüme eden İbn el-Mukaffa'dır.

Felsefenin sistemli bir şekilde tercümesi halife Memûn döneminde başlamıştır ve bu dönemde ilâhiyât, tabîiyât ve ahlâka dair felsefî eserlerin Arapça'ya tercümesi yapılmıştır. Yunan felsefesi tercüme edilirken eserler doğrudan doğruya Arapça'ya çevrildikleri gibi, bazen de Yunanca'dan, önce Süryânîce'ye, daha sonra Arapça'ya tercüme edilmiştir. Yapılan tercüme faaliyetlerinde pek çok Dâru'l-hikme (Felsefe Akademisi) kurulmuştur. Bu tercüme faaliyetleriyle Müslümanlar, Yunan felsefesiyle doğrudan ilişki içine girmişlerdir.

Yunan felsefesinin İslâm dünyasına aktarılmasında dönemin birer ilim merkezi olan ve felsefeden tabiat bilimlerine kadar pek çok ilmin okutulduğu, bir kısmında Yunanca, bir kısmında Süryanice, diğer bir kısmında ise Pehlevîce dillerinin konuşulduğu İskenderiye, Cundişapur, Harran okullarının rolü büyüktür.

Müslümanlar'ın felsefeye ilgisi dolayısıyla ya da Müslümanlarla daha fazla tartışma imkânı bulabilmek için İskenderiye Okulu İslâm'ın ilk dönemlerinde Mısır'dan Antakya'ya taşınmıştır. Bu okul yaklaşık 130–140 yıl Antakya'da devam ettikten sonra da Harran'a taşınmıştır. Harran, Yunan kültürünün önemli merkezlerinden biriydi. İskenderiye okulunun Antakya'dan Harran'a intikalinin halife Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde olduğu söylenmektedir.

İskenderiye, Antakya ve Harran'da mevcut olan okullar, Müslümanlar'ın herhangi bir şekilde engeliyle karşılaşmamıştır. Urfa, Nusaybin, Medain ve Cundişapur'da bulunan ilmî ve felsefî okulları Nastûrî bilginler idare ederken, Antakya ve Amid'de bulunan okulları ise Yakubiyye'den olan bilginler idare etmiştir. Müslümanlar, daha sonraları İslâm öncesi bu okulların mensuplarını ve okumuş oldukları ilimleri öğrenmiş oldular.

İslâm Kelamıyla Yunan felsefesi arasındaki etkileşim ve yakınlaşmaya İslâm dünyasından en çok meyledenler Mutezile mensupları olmuştur. Fel-

sefenin tercüme edildiği bu dönemde bir Müslüman Kelam ekolü olarak fikrî gelişimini sürdürmekte olan Mutezile, tercümeler yoluyla olup bitenin farkına varmış ve bir sorumluluk üstlenmiştir. Felsefî kaynakları inceleyen Mutezile bilginleri, önce onların metotlarını öğrenmiş, sonra aynı metotla dine aykırı bulunan hususlara cevap vermeye başlamıştır. Mutezile, maksadını gerçekleştirmek, yani dinin inanç ilkelerini savunabilmek için felsefeden bazı şeyleri Kelama almış, böylece aynı yöntem ve âletle yani muhataplarının anladıkları dilden konuşarak onlara cevap vermiştir.

Mutezile ekolü, yabancı tesirlere karşı İslâm inancını savunmak amacıyla önemli işler başarmıştır. Mutezile, bir taraftan felsefeyle ilgilenip orada İslâm akidesiyle bağdaşmayan düşünceleri cevaplandırmaya çalışırken, diğer taraftan yeni fethedilen ülke halklarına İslâm'ı tebliğ etmek ve İslâm inancına yöneltilen eleştirileri cevaplandırmak için büyük gayretler göstermiştir. Mutezile'nin fikir önderi ve imamı olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'nın Horasan, Mağrip, Yemen, Kûfe ve Ermeniyye bölgelerine davetçiler göndermesi bunun en açık delilidir. Mutezile, bu önemli sorumluluğu yerine getirirken mezhebinin beş ana usûlünden (usûl-i hamse) birisi ve aslında Kur'ânî bir emir ve ilke olan "emr bi'l-mârûf ve nehy ani'l-münker", yani iyiliği, güzelliği, doğruyu emredip, yanlıştan insanları koruma sosyal prensibinden güç almıştır.

Tercüme hareketleri sonucunda felsefî düşünceden en çok etkilenen ve faydalanan Mutezile olmuşsa da Müslümanların tamamı, erken dönemlerde yapılan bu tercümeler yoluyla değişik felsefe ve düşüncelerle karşı karşıya gelmişlerdir. Bu düşünce sistemlerine karşı İslâm'ı savunma rolünü üstlenen Kelamcılar, İslâm'ın inanç sistemini akıl yoluyla temellendirmeye, yani metodunu daha da etkin ve muhataplarının anladığı dili konuşur hale getirmeye çalışmışlar; bu çabalar esnasında da onlar, muhataplarının gündeme getirdikleri konularla ilgilendikleri gibi, görüşlerini de onların anladığı kavramlar ve yöntemlerle ifade etmişlerdir.

Kaynaklar

Bilmen, Ö. N. (1959), *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul.

Buhârî (1981), *es-Sahîh*, İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerif (1216), *Şerhu'l-mevâkıf*, Bulak.

Cürcânî, Seyyid Şerif (1300), *Ta'rîfât*, İstanbul.

Düzgün, Ş. A. (2005), "*Kelamın Doğuşu Gelişimi ve İslâm Bilimleri İçindeki Yeri*", Sistematik Kelam (İlitam), Ankara, Ankuzem.

Ebû Davud (1981), *es-Sünen*, İstanbul.

Ebû Hanîfe (1981), *el-Fıkhu'l-ekber*, Çev. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, İstanbul, Kalem Yayıncılık.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan (1952), *Risâle fî istihsâni'l-havdi fî ilmi'l-Kelam*, Nşr. R. McCarthy, Beyrut.

Ebû Zehrâ, Muhammed (1983), *İslâm'da Siyâsî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, İstanbul.

Erdemci, C. (2009), *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat.

Fığlalı, E. R. (1980), *"Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler"* İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara.

Gölcük, Ş.-Toprak, S. (1996), *Kelam*, Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları.

İbn Asâkir (1347), *Tebyînu kezibi'l-müfterî fî mâ nusibe ile'l-imâm ebi'l-Hasan el-Eş'arî,* Dımaşk.

İbn Hanbel (1982), *el-Müsned*, İstanbul.

İrfan, Abdulhamid (1981), *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, Çev. M. S. Yeprem, İstanbul, Marifet Yayınları.

İsmail Hakkı, İzmirli (1340–1343), *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul.

Kılavuz, A. S. (2004), *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul, Ensar Neşriyat.

Kutlu, Sönmez (2006), *"İslam Bilimleri", İslam Bilimlerinde Yöntem (İlitam)*, Ankara, Ankuzem.

Müslim (1981), *Sahîh-i Müslim*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

Özler, Mevlüt (2010), *İslam Düşüncesinde 73 Fırka Anlayışı*, İstanbul.

Rahman, Fazlur (1981), *İslam*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul, Selçuk Yayınları.

Şâfiî, Hasan Mahmûd (2009), *Kelam'a Giriş*, Çev. Süleyman Akkuş, Sakarya, Değişim Yayınları.

Şehristânî, Ebu'l-Feth (1395/1975), *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut.

Taftazanî, Sa'düddîn (1310), *Şerhü'l-Akâid*, İstanbul.

Taftazânî, Ebu'l-Vefâ (2000), *Ana Konularıyla Kelam*, Çev. Şerafeddin Gölcük, Konya, Kitap Dünyası.

Topaloğlu, Bekir (1981), *Kelam İlmi-Giriş*, İstanbul.

Tunç, Cihat (2001), *Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, Kayseri.

Yazıcıoğlu, M. Sait (1987), *Kelam Ders Notları*, Ankara.

Yeprem, M. Saim (2010), *"Kelam", İslam'a Giriş, Evrensel Mesajlar*, İstanbul, DİB Yayınları.

KELAM'IN İLİMLER HİYERARŞİSİNDEKİ YERİ

İlyas Çelebi

Dinî hayat; çerçevesi vahiyle belirlenen inanç, düşünce ve davranışlar bütünü olarak tanımlanabilir. Bu hayata kaynaklık eden vahiy, çoğunlukla insanın kendi imkân ve yetenekleri ile ulaşamayacağı konular hakkında bilgi verir, müspet veya menfi olarak algılanmaya müsait alanlarda inşâî ifadelerle tercihlerde bulunup, seçenekler sunar. Birincisi daha çok dinin gayb merkezli konularını kapsayan inanç cihetini oluşturur ve *akaid* olarak isimlendirilir; ikincisi ise görünür âlem merkezli olup amelî meseleleri düzenler ve *ahkâm* olarak isimlendirilir.

Din, bu konularda ihbarî veya inşâî ifadelerle esaslar koyar, istikamet belirler, insan düşüncesine temel oluşturacak malzemeler sunar. Bu malzemeleri sistem haline getirmek ve hayatı idame ettirirken karşılaşılan ihtiyaç ve imkânlar ölçüsünce bir düzen oluşturmak insana, onun takdir ve değerlendirmesine kalmaktadır. Dolayısıyla dinin merkezinde Allah olsa da, dinî düşüncenin merkezinde insan, onun aklı ve değerlendirmeleri yer almaktadır. İnsan; Allah'ın Kelamı ile tabiatı, kavlî olan ile fiilî olanı birleştiren, gök ile yerin arasını bulan ve fizik ile metafizik arasında dengeyi kuran özel bir konuma sahiptir. Bu nedenle din Allah'a ait olsa da, onun bizim hayatımıza yansıması olan *tedeyyün,* insan tarafından geliştirilen bir düşünce ve yorum biçimidir.

İnsan, bu yorumları yaparken Allah'ın Kelamı ile tabiî ve sosyal çevreyi göz önünde bulundurarak kendi idrâk ve algısını ortaya koyan yorumlarda bulunmaktadır. İşte bu yorumlara *dinî bilgi* (*ulûm-i diniyye*) diyoruz. Dolayısıyla dinî ilimlerin malzemesi kısmen ilâhî olsa da kendileri kutsal ve do-

kunulmaz değildir. Çünkü burada vahyin yorum yoluyla hayatımıza dahil edilmesi söz konusudur. Sözü edilen te'vil ve yorum da tabiî ve sosyal çevre ya da felsefî, kültürel ve siyâsî faktörler bağlamında din âliminin mantık, aklî yetenek ve idrâk düzeyine dayanmaktadır. Din ile vâkıa, bilgi ile hayat arasında uyum ve paralelliğin sağlanabilmesi için de böyle bir operasyona ihtiyaç vardır. Aksi takdirde anakronizme düşülür ve günümüzde kısmen görüldüğü gibi bilgilerimiz, bilim dünyasında toplumsal karşılığı olmayan ütopik düşünceler olmaktan öteye gidemezler.

Dinî ilimler yanında yaşadığı dönemin doğa ve soyal bilimlerine da vâkıf olan erken dönem Kelamcılarından Ebû Osmân el-Câhız (ö. 255/868), dinî ilimlerin merkezinde Kelam ilminin bulunduğunu, hattâ bütün ilimlerin Kelama dayandığını iddia etmektedir. O, *Kitâbü'l-Hayevân* isimli eserinde "Kelamcıların Vasıfları" başlığı altında şunları söylemektedir:

> "Mütekellim, din konusundaki uzmanlığını, felsefe konusundaki uzmanlığı düzeyine getirmedikçe, Kelamın tüm sahalarını idrak edemez, bu disiplinde uzmanlaşıp lider mertebesine ulaşamaz. Bizim nezdimizde âlim, her iki uzmanlığı kendisinde birleştirebilen kişidir..."

Câhız'ın, söz konusu yazısının devamında dînî uzmanlık ile "tevhîd inancını", felsefedeki uzmanlık ile de "doğa felsefesini" kastettiği anlaşılmaktadır. Ona göre âlemi terk ederek sadece din konusunda uzmanlığı/tevhîdi gerçekleştirebileceğini zannedenler yanılmakta, hatta farkında olmadan tevhîd konusundaki fikirlerini zayıflatmaktadırlar; çünkü Tanrı'nın varlığına ve birliğine delâlet eden en güçlü ipuçları âlemde bulunmaktadır.

Klasik dönem Kelam alimleri, Allah ve sıfatları, vahiy ve nübüvvet, ahiret gibi Kelam konularının nasslar çerçevesinde ele alınmasını "Celîlü'l-Kelam", aynı konuların akıl ve bilim perspektifinden ele alınıp açıklanmasını da "Dakîku'l-Kelam" olarak isimlendirmişlerdir. Örneğin İmâm Eş'arî *Makalâtü'l-İslamiyyîn* adlı eserinde Kelamcıların görüşlerini bölümlere ayırarak aktarmakta, "Celilü'l-Kelam" olarak isimlendirdiği bölümde Kelamcıların Allah'ın zatı, sıfatları, vahiy, peygamberlik, ahiret vb konulardaki görüşlerine yer vermekte; "Dakiku'l-Kelam" olarak isimlendirdiği bölümde ise âlem, cevher, araz, cisim, hareket gibi kozmolojik yaklaşımlara temas etmektedir. Bu durum, erken dönem Kelamcılarının din sahasında uzman oldukları kadar; mantık, kozmoloji ve antroploji gibi felsefi alanlarla da meşgul olduklarını ortaya koymaktadır.

Meşhur Mu'tezilî Kelamcı Kâdî Abdü'l-Cebbâr (ö. 415/1025) *el-Muhît bi't-teklîf* isimli eserinde "tevhîd" konusunda mükellefin bilmesi gereken esasları belirttikten sonra, bu asılların ancak *dakik* olarak isimlendirilen

kozmolojik esaslarla temellendirilebileceğini iddia etmektedir. O'na göre "Allah'ın maddenin özünü yaratmaya güç yetiremeyeceğini" iddia eden Zekeriya er-Râzî'nin karşısına ancak doğa konusunda uzman olmakla çıkabilmek mümkündür.

İmamü'l-Harameyn Cüveynî de *eş-Şamil* adlı eserinde "Ulûhiyet bahislerine geçmeden önce niçin cevher, araz, cisim, hareket gibi kozmolojik konuları tartışma konusu ettiği" sorusuna, "Evren hakkında bir kanaatte bulunmadan Tanrı hakkında konuşulamaz" şeklinde cevap vermiştir. *El-İrşâd* isimli eserinin girişinde ise "Şer'an buluğ çağına ulaşıp âkil bâliğ olan bir kimsenin üzerine düşen ilk iş, âlemin hâdis olduğu bilgisine ulaştıran sahih nazara yönelmektir." ifadesine yer vermektedir.

İslâm düşüncesine yön veren bu önemli alimlerin görüşlerini aktardıktan sonra evren ile meşgul olurken Tanrı'nın varlığını ve tekliğini ispatlamaya çalışmakla yetinmeyip hem din hem de evren konusundaki uzmanlığını topyekün bir varlık anlayışına dönüştüren ve böylelikle diğer dini ilimlere zemin oluşturacak bir dünya görüşü ortaya koyan İmam Gazalî'nin perspektifini aktaralım. Esasen onun Kelama çizdiği rol de bu perspektifle paralellik arz etmektedir. O, *el-Mustasfa* isimli eserinde Kelam ilminin ilimler hiyerarşisindeki yerini ve işlevini şu şekilde ortaya koymaktadır:

> "İyi bil ki ilimler aklî ve dinî olarak ikiye ayrılır. Tıb, Hesap, Hendese gibi doğa ve zihinle ilgili olanlara aklî; Kelam, Fıkıh ve usûlü, Hadis, Tefsir, Ahlâk gibi insan ve tabiatın Allah'la irtibatını kuran ilimlere ise dinî ilimler denilmektedir. Aklî ve dinî ilimlerin her biri küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayrılır. Dinî ilimlerin içinde küllî olanı Kelamdır. Geri kalan Fıkıh ve usûlü, Tefsir, Hadis gibi ilimler cüz'î ilimlerdir. Çünkü müfessir sadece Kur'an'ın mânasına bakar, muhaddis hadisin sübût tarikiyle uğraşır, fakih mükellefin işledikleri fiillerin ahkâmını tespit eder, usûl-i fıkıhçı ise ahkâm-ı şer'iyyenin delillerini ortaya koyar. Kelamcılara gelince; onlar eşyanın en umûmi ve şümullü olanı olan mevcûd üzerinde araştırma yaparlar; mevcûdu kadîm ve hâdis olarak ikiye ayırır, hâdisi de cevher ve araz diye taksim ederler. Arazı da ilim, irade, kudret, kelam, semî, basar gibi mevcûdiyeti için hayatın şart olduğu kısım; renk, koku, tat gibi hayatın şart olmadığı kısım şeklinde ayırırlar. Cevheri ise hayvan, bitki ve cemâd olarak taksim ettikten sonra bunların da taşıdıkları arazlara göre tür ve çeşitlere ayrıldıklarını kaydederler. Kadîm varlık hakkında da O'nun tek olduğu ve hâdis varlıklar gibi taksime tâbi tutulmadığını; tek oluşu ve sıfatları ile hâdis varlıklardan ayrılması gerektiğini; bu vasıfların bir kısmının vâcib, bir kısmının mümteni ve bir kısmının da caiz olduğunu söylerler. Kelamcıların burada sözü biter ve kendi başlarına idrak edemeye-

> cekleri gibi meselelerde peygambere kulak verirler. Taatin ahirette saadete, isyanın da bedbahtlığa neden olacağı gibi aklın müstakil olarak idrak edemeyeceği konularda peygamberin beyanına göre hareket ederler. Kelam ilminin konusu işte bundan ibarettir."

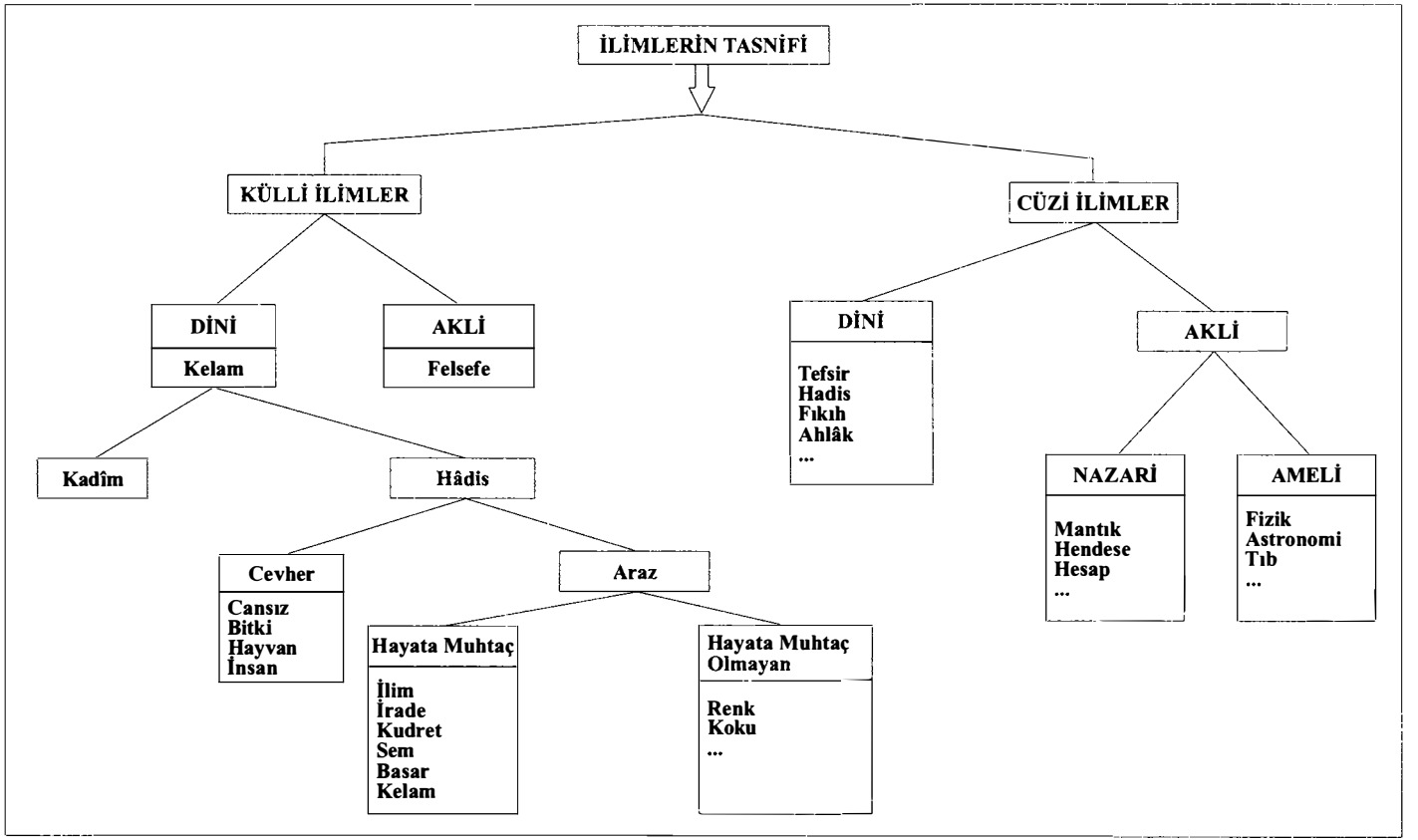
Gazalî'nin yukarıdaki görüşlerini nakleden Muhammed Tavît et-Tancî şu değerlendirmede bulunmaktadır: Bu duruma göre Kelamcı eşyanın en kapsamlısı olan mevcûd hakkında düşünmekle işe başlar, sonra aşama aşama tafsîlata girer ve kitap, sünnet gibi ilimlerin esaslarını ve peygamberin doğruluğunu ispat eder. Müfessir, Kelamcının araştırma alanından sadece kitabı alır ve tefsir eder. Muhaddis diğer bir araştırma alanı olan sünneti alır ve onun sübût yollarını tetkik eder. Fakih de mükellefin fiillerini ele alır; onun farz, haram ve ibaha bakımından şer'in hitabına olan nisbetini ortaya koyar. Usûlcü ise Kelamcının doğruluğunu ispat ettiği peygamberin sözünün ahkâma delalet nevini, lafzıyla mı, mefhumuyla mı, yoksa mânasıyla mı olduğunu inceler. Onun tetkiki bunun ötesine geçmez.

Dinî deliller kitap, sünnet ve icmâdan ibaret olup Resûlullah'ın sözünün doğruluğu ve hüccet oluşu ancak ilm-i Kelam yoluyla ispat edilebilir. Bu nedenle bütün dinî ilimler Kelam ilmine nisbetle cüz'idir ve cüz'i ilimlere oradan geçildiği için Kelam ilmi en yüksek mertebede bulunan ilimdir (Tancî 2011: 254-256).

Ayrıca Kelam ilminde "i'tikad alanında nassdan hareket etmekle birlikte nassı anlayıp yorumlamak için aklî istidlâle baş vurma yöntemini benimseyenler" için *usûliyye* tabiri kullanılır. Şehristânî'ye göre din ma'rifet ve itaattan oluşan iki esasa dayanır. Bilgi ve iman aslı, itaat ve ibadet fer'i oluşturur. Birinci alan hakkında konuşanlar usûlcü, ikinci alan hakkında konuşanlar ise furû'cudur. Bu durumda şöyle bir ilimler tasnifi ortaya çıkmaktadır:

Gazalî bu tasnifte "küllî ilim" olarak nitelendirdiği Kelama, İslâm dininin varlık anlayışını tesis etme görevi vermektedir. Buna göre Tefsir, Fıkıh, Usûl-i fıkıh, Ahlâk ve Hadis gibi cüz'î ilimler Kelam ilmi tarafından ortaya konulan Allah ve âlem tasavvurunu esas almak, faaliyetlerini bu zemin üzerinden yürütmek durumundadırlar. Cüveynî *el-Burhân* isimli eserinde Kelamın diğer ilimlerle ilişkisine değinirken başta Usûl-i fıkıh olmak üzere bütün dini ilimlerin, Kelam ilmi şemsiyesi altında konumlandığını belirtmektedir.

Anlaşıldığı üzere klasik dönemde Kelamın dini ilimler içerisindeki temel işlevi, dinî ilimleri ortak bir varlık anlayışı ve dünya görüşü etrafında toplamaktır. Câhız, Cüveynî, Gazalî, Teftazânî ve Cürcânî gibi alimlerin Kelam


İLİMLERİN TASNİFİ
KÜLLİ İLİMLER
CÜZİ İLİMLER
DİNİ
Kelam
AKLİ
Felsefe
DİNİ
Tefsir
Hadis
Fıkıh
Ahlâk
...
AKLİ
Kadîm
Hâdis
NAZARİ
Mantık
Hendese
Hesap
...
AMELİ
Fizik
Astronomi
Tıb
...
Cevher
Cansız
Bitki
Hayvan
İnsan
Araz
Hayata Muhtaç
İlim
İrade
Kudret
Sem
Basar
Kelam
Hayata Muhtaç Olmayan
Renk
Koku
...

ilmini "eşrefü'l-ulûm", "reîsü'l-ulûm", "usûlü'd-din" olarak nitelendirmelerinin, cüzi ilim olarak nitelendirdikleri diğer dinî ilimleri de Kelama tabi kılmalarının arka planında bu perspektif bulunmaktadır.

Kaynaklar

b. Tavît et-Tancî, Muhammed (2011), İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler, Ankara.

İLK KELAM TARTIŞMALARI VE İNANÇ GRUPLARI

İlyas Çelebi

Asr-ı saadette, diğer İslâmî ilimler gibi Kelam da henüz teşekkül etmemiş olmakla birlikte, onun uğraş alanını oluşturan problemler bir şekilde bulunmaktaydı. Sözgelimi daha sonraları Kelam ilmi tarafından ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret başlıkları ile sistematize edilen meseleler, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in gündeminde olan, sahabe-i kirâmın da merak ettiği ve ilgi duyduğu konulardır. Onlar, söz konusu hususları merak etmekle yetinmemiş, aralarında konuşmuş, hatta Hz. Peygamber'e baş vurarak kendilerini tatmin edecek bilgileri ondan öğrenmişlerdir. Aralarında Resûl-i Ekrem gibi bir otoritenin bulunması, konuların askıda kalmasını veya tartışma konusu olmasını ortadan kaldırmıştır.

Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte Müslümanlar büyük bilgi kaynaklarını ve garantili referanslarını yitirmiş ve bundan sonra yaşamlarında karşılarına çıkacak problemleri, kendilerine emanet olarak bırakılan Kur'an ve Sünnet'in ışığında okuma, anlama ve değerlendirme durumunda kalmışlardır. Şüphesiz sözünü ettiğimiz kaynaklar herkesin idrak düzeyine ve beklentilerine göre anlaşılmaya ve yorumlanmaya müsait ifade tarzına sahipti. İlk müslümanlar da Hz. Peygamber'den öğrendikleri müstakil düşünme ve düşüncelerini hür bir şekilde ifade etme hakkını kullanarak görüşlerini ortaya koymuşlardır. Söz gelimi Resûlullah'tan sonra onun halefinin kim olacağı konusu, ifade etmeye çalıştığımız tarzda bir hususstur. Herkes bu konuda kendi penceresinden vicdanî kanaatini açıkça dile getirmiştir. Medineliler, halifenin kendilerinden olmasını isterken, Mekkeliler bu görevi Kureyşli birinin üstlenmesi gerektiğini söylemiştir. Daha sonraki süreçte Kureyşli kişinin Benî Hâşim'den mi yoksa Benî

Ümeyye'den mi olması gerektiği görüşü tartışılmış; bir sonraki aşamada ise Benî Haşimciler, onun Ehl-i Beyt'e mensup birisi (Hz. Ali) mi yoksa bunun dışından birisi (Hz. Abbas) mi olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Böylece tek bir problem etrafında birden fazla çözüm önerisi ortaya atılmıştır. Sonuçta bu görüşlerden biri gerçekleşmiş; fakat diğer görüş yanlıları kendi doğrularını savunmaya devam etmişlerdir. İlk önce Hz. Aişe-Hz. Ali şeklinde oluşan bu gruplaşma, daha sonra Hz. Ali-Muaviye tarzında devam etmiştir. Cemel ve Sıffîn savaşları bu gruplaşmanın zirve yaptığı olaylardır. Daha sonraki dönemlerde ise bu problem etrafında Bekriyye, Ömeriyye, Osmâniyye ve Aleviyye gibi gruplaşmalar olmuştur.

"Hz. Ebu Bekir'in ashabın en faziletlisi ve meşrû halife" olduğunu savunanlardan oluşan *Bekriyye*, Hz. Ali'nin Resûlullah'tan sonra en faziletli kişi ve Hz. Peygamber'in vasîsi olduğuna iddia eden Şîa'ya, Ebû Bekr'in faziletine ve Resûlullah'a yakınlığına dair rivayetlerle mukabelede bulunmuştur. Bunlara göre Hz. Peygamber tarafından bir vasi tayini söz konusu ise, bu kişi Ebû Bekir'dir.

Üçüncü halife Hz. Osman'ın şehit edilmesinin ardından ortaya çıkan siyasi ihtilaflar -Hâriciler gibi bazı gruplar istisnâ edilirse -, Müslümanları iki siyasi gruba ayırmıştır. Büyük çoğunluk Hulefâ-i Râşidîn'in hilâfetini tarihte gerçekleştiği şekliyle meşrû kabul etmiş ve hepsine -kendilerine özgü faziletleri çerçevesinde- hurmet göstermiştir. Sonraları Ehl-i sünnet diye anılacak bu çoğunluk, Kelam ve mezhepler tarihi eserlerinde bir süre ve nadir olarak *Osmâniyye*, daha nadir bir şekilde de *Ömeriyye* diye anılmıştır.

"Hz. Ali'ye mensup olan" mânasına gelen *Aleviyye* ise, Hz. Ali'nin soyundan gelen veya ona ve soyundan gelenlere tâbi olanlar için kullanılan bir tabirdir. Ayrıca Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra şiddetlenen hilafet tartışmalarında Hz. Osman tarafında olanlara *Osmaniyye*, Hz.Ali taraftarlarına ise *Aleviyye* denilmiştir. Bunlar, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından vasî tayin edildiğine ve bundan dolayı onun halifeliğe en layık kimse olduğuna inanmaktadırlar.

Ayrıca Hz. Peygamber sonrasında "büyük günahlarda kulun sorumluluğu ve Allah'ın müdahalesi" şeklinde ifade edilebilecek tartışma konuları (kader ve kaza) etrafında *Kaderiyye, Cebriyye, Mürcie, Cehmiyye* gibi fırkalar zuhur etmiştir. Aynı şekilde Allah'ın zâtı-sıfatları etrafında da *Sıfâtiyye, Müşebbihe, Mücessime, Cehmiyy*e gibi gruplar oluşmuştur.

A. BAŞLANGIÇ DÖNEMİ İNANÇ GRUPLARI

1. Haricilik

"Çıkmak, itaatten ayrılıp isyan etmek" anlamındaki *hurûc* masdarından "ayrılan, isyan eden" mânasında sıfat olan *hâric* kelimesine nisbet ekinin ilave edilmesiyle meydana gelen *hâricî* sözcüğünün çoğul şekli olan *Havâric*, gerek dinî gerek siyasî konularda aşırı görüşleri ve faaliyetleri olan bir fırkadır. Hasımları tarafından "Hz. Ali'ye karşı gelen ve cemaatten uzaklaşanlar" anlamında bu isimle anılırken, kendileri, Havâric ismini "kâfirlerin arasından çıkarak Allah'a ve Peygamber'ine hicret edenler, kâfirlerle her türlü bağı koparanlar" anlamında yorumlamıştır.

Sözü edilen grupların tercih ettikleri başka bir isim ise "Allah yolunda savaşıp O'nun rızası için canlarını ve mallarını satan ve Allah'ın da bunları cennet karşılığında satın aldığı kimseler" anlamında *Şürât*'tır (Tövbe 9/111). Hasımları onlar için bir hadis rivayetine dayanarak "dinden çıkanlar" anlamında *Mârika* adını da kullanırlar. Havâric, Sıffîn savaşı dolayısıyla zuhur eden "hakem olayı"nı benimsemedikleri için *Muhakkime* diye de isimlendirilmiştir. Bu olaydan sonra ortaya çıkan Hâricîler, niyet olarak samimi olmakla birlikte, görüş olarak yüzeysel kalmaları ve kendi anlayışlarına uymayan görüş sahiplerini tekfir edip günah işleyeni kâfir saymaları sebebiyle *Vaîdiyye* diye de anılmışlardır. Ayrıca Hâricîler, kendi yurtlarını *Dârü'l-İslâm*, bu yurtların dışındaki bölgeleri ise *Dârü'l-küfr* olarak kabul etmişlerdir.

Farklı düşüncelerinden dolayı *Harûriyye, Ezârika, Necedât, Sufriyye, Acâride, Seâlibe, İbâziyye* gibi kollara ayrılan Havâric; müminin müttaki bir kimse olması, hakem olayını kabul etmeyenin kafir kabul edilmesi ve zalim imama isyan etmenin vacip olması konularında ittifak etmişlerdir. Bu fırkaların içerisinde en ılımlı kolu teşkil eden, itidâle ve Ehl-i sünnete en yakın olan, varlığını günümüze kadar da sürdürebilen *İbâziyye*'dir. Adını Emevilerden Mervan b. Muhammed zamanında huruç eden ve bu fırkanın kurucusu olan Abdullah b. İbaz'dan alır. Abdullah b. İbaz başkanlığında Basra'da Hâriciliğin bir kolu olarak ortaya çıkan İbâziyye, daha sonra Hicaz, Umman, Kuzey Afrika ve Mağrib'de taraftar bularak yayılmıştır. İbâziyye, Kur'an merkezli bir devlet kurmayı esas alır ve onlara göre bu devleti yönetecek başkanın seçimle belirlenmesi gerekli olup Kureyş'ten olması şart değildir. İmanın ikrar, amel, niyet, sünnete uymak, haramlardan kaçınmak ve takva yoluna girmekten ibaret olduğunu söylerler. Farzların ihmali veya haramların işlenmesi durumunda iman ortadan kalkar. Onların bu konudaki görüşleri Mu'tezile'ye yaklaşır. Bugün Zengibar'ın resmî mezhebi İbâziyye'dir. Umman sultanları da İbâzî'dir. Ayrıca Hadramut,

Libya, Tunus, Cezayir ve Batı Sahra'nın çeşitli yerlerinde İbâzî grupları bulunmaktadır.

Hâricîliğin diğer önemli bir kolu ise Ebû Râşid Nâfi' b. Ezrak (ö. 65/685) çevresinde oluşan *Ezârika*'dır. Geçmişte kalabalık bir topluluğa sahip olmalarına rağmen varlıklarını uzun süre devam ettirememiş olan Ezârika; Basra, Ahvaz, Hûzistan bölgelerinde faaliyet göstermiştir. Bunlar, kendi görüşlerini benimsemeyen, kendilerine fiilen katılmayan ve düşmana karşı kendi saflarında savaşmayan müslümanları kâfir kabul edip gerekli cezaya müstehak saymaktadırlar.

Şîa, genelde Hz. Ali'ye, evlatlarına ve taraftarlarına karşı olan zümreleri, özel olarak da Hâricîleri *Nâsıbe/Nâsıbiyye* (kin ve düşmanlık besleyenler) olarak nitelemiştir.

2. Şiilik

Sözlükte "ortaya çıkıp insanlar arasında yayılmak" anlamına gelen *şuyû'* kökünün, "başkasının taraftarı olmak" mânasındaki tef'îl ve tefe'ul bâbıyla bağlantılı olarak "fırka, cemaat, taraftar" demektir. Kelam ve mezhepler tarihinde "Hz. Ali taraftarları", "Hz. Peygamber'in vefatından sonra devlet başkanlığı görevinin Hz. Ali ve onun nesline ait olduğunu benimseyen grupların oluşturduğu mezhep" diye tanımlanır. Söz konusu gruplar önceleri "Şî'atü Alî" diye anılırken sonraları Ali kelimesi kaldırılarak Şîa diye kullanılmıştır. Şîa yerine *Ehlü't-teşeyyu'* ve *Râfıza* kelimelerine de rastlanmaktadır. Ancak Râfıza küçültücü bir muhtevaya sahip olup, imamları olan Zeyd b. Ali'yi yüzüstü bırakıp öldürülmeye "terk edenler" gibi bir mâna taşır.

Mezheplerin tasnifinde Şîa, itikadî veya amelî (fıkhî) maksat ve gerekçelerle değil, daha çok siyasî sâiklerle ortaya çıkmış bir harekettir. Mezhebin hareket noktası devlet başkanlığı, yani tercihen imamet veya hilâfet diye anılan siyâsi otoritedir. Mensuplarının genel kanaatine göre söz konusu otorite Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'nin, ondan sonra da aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte, genelde Ali evladının hakkıdır; ancak fiilî durum Hz. Ali ve çok az bir süre onun oğlu Hasan'dan sonra tamamen başka türlü seyretmiş, sonuçta Şîa ideolojisine uygun bir devlet kurulamamıştır.

Siyasî erk etrafında şekillenmiş bulunan Şîa, kendi içinde birçok alt gruba ayrılmıştır. Bunların en yaygın olanları *İsnâaşeriyye, İsmâiliyye ve Zeydiyye'dir.*

a. İsnâaşeriyye (On iki İmamcılık)

Resûlullah'tan sonra Hz.Ali ve onun Hz.Fâtıma'dan devam eden neslinden sırasıyla on bir kişiyi meşrû imam kabul eden, on iki imama inanmayı dinî

bir esas olarak benimseyen Şiî fırkasının adıdır. On iki imam: *Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Ali Zeynelabidin, Muhammed el-Bâkır, Cafer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım, Ali er-Rıza, Muhammed el-Cevâd, Ali el-Hâdî, Hasan el-Askerî, Muhammed Mehdî el-Muntazar'dan* oluşmaktadır. İsnâaşeriyye imameti inanç konusu haline getirdikleri için *İmâmiyye*, fıkhî görüşlerini Cafer es-Sâdık'a nisbet ettikleri için *Caferiyye*, Mehdî için çokça kullanılan "kâim" unvanına nisbetle *Kâimiyye* diye de anılmaktadır. Ayrıca Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'ye biat ettikten sonra, onu düşmanı karşısında yalnız bırakarak ayrıldıkları için Râfıza, Hz. Ali'nin lakabına nisbetle *Türâbiyye* diye de bilinmektedir. Şîa adı, başlangıçta Şîatü Ali (Hz. Ali'yi siyâsî yönden destekleyenler) şeklinde terkip olarak kullanılırken zamanla terkipteki Ali kelimesi hazfedilerek tek başına Şîa şeklinde kullanılmaya başlanmıştır. Söz konusu hareket zamanla fikrî ve itikadî karaktere bürünerek sadece siyasî değil, aynı zamanda itikadî ve fıkhî fırka haline dönüşmüştür. Temel inanç esasları *tevhîd, adl, nübüvvet, imâmet ve meâd* şeklinde ifade edilebilir.

Şîa'yı özgün kılan, inanç sisteminde aşağıdaki hususlara yer vermesidir:

aa. Recâ: Sözlükte "dönmek, geri gelmek" manasındaki *rücû'* kökünden masdar ismi olan rec'at "geri dönüş" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de rucû kavramı "öldükten sonra tekrar dirilme" veya "son nefeste iken ölmeyip tekrar hayata iâde edilme" mânasında kullanılmakta (Mü'minûn 23/99-100) fakat bu, kâfirlerin gerçekleşmesi imkânsız bir temennisi konumunda bulunmaktadır. Rec'atın terim anlamında kullanılışı Şîa'ya mahsustur. Onlara göre rec'at "12. imam Muhammed Mehdî'nin ortadan çekilip gizlenmesinden (*gaybet-i kübrâ*) sonra geriye dönüp zuhur etmesi"dir. Güvenilir nass veya nakillere dayanmayan, akıl ve realite ile bağdaşmayan rec'at anlayışı Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âlimlerince benimsenmemiştir.

ab. Mehdî: Sözlükte "doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek" anlamındaki *hüda (hedy, hidâyet)* kökünden türemiş bir sıfat olan *Mehdî*, "hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi" demektir. Terim olarak "dünyanın sonuna doğru ortaya çıkıp hak inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı" demektir. Kur'ân'da mehdî şeklinde bir kullanım mevcut değildir. Buhârî, Müslim ve Muvatta' gibi hadis kaynaklarında Mehdî rivayetlerine rastlanmazken, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Ebû Davûd ve Tirmizî'nin *Sünenleri* gibi eserler mehdî haberlerine yer vermiştir. Söz konusu rivayetlerde Mehdî'nin Hz. Hasan veya Hüseyin'in soyundan geleceği, adının Resûl-i Ekrem'in adını (Muhammed), baba adının da onun babasının adını (Abdullah) taşıyacağı bildirilmektedir. Mehdî inancı ilk olarak Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin ölümünün (81/701) ardından onun ölmediğini, Radva da-

ğında gizlendiğini ve kıyametin yaklaştığı bir zamanda mehdî olarak zuhur edip dünyayı adaletle yöneteceğini iddia eden Keysâniyye'de ortaya çıkmıştır. İsnâaşeriyye kaynaklarında ise Mehdî'nin on ikinci imam Muhammed b. Hasan olduğu, onun ölmeyip 260 (874) yılında gaybete girdiği, kıyametin yaklaştığı dönemde ortaya çıkacağı; beş, yedi veya dokuz yıl hüküm sürüp bütün müslümanları hakimiyeti altına alacağı, iktidarı sona erince de kıyametin kopacağı kaydedilir. Şîa'nın Mehdî inancına karşılık Emeviler *Süfyânî* adını verdikleri bir kişinin ortaya çıkarak Müslümanlara hükmedeceğini ileri sürmüşlerdir.

Sünnî kaynaklarda geçen rivayetlerde Mehdî, tarihî bir şahsiyet olarak nitelendirilmezken Keysâniyye ve Şîa'da onun Muhammed b. Hanefiyye veya Muhammed b. Hasan olduğu kabul edilmiştir. İslâm'dan önceki asırlardan itibaren tarih boyunca toplumların karşılaştıkları siyâsî ve sosyal sıkıntılar, özellikle kendilerine özgü ideolojileri bulunan grupların maruz kaldıkları yenilgiler sebebiyle harikulâde yetenek ve imkânlara sahip kurtarıcının gelmesini arzu etmiş ve bunun gerçekleşeceği ümidini taşımıştır. *Sâhibu'z-zaman* (her asırda dünyanın hâkimi) diye de ifade edilen bu kurtarıcının (Mehdi), eski toplum ve ümmetlerde zuhur etmediği bilinmektedir. Hem vahiy hem de akıl açısından mehdi meselesi ciddi problemler taşımaktadır.

ac. Bedâ: Sözlükte "önceden farkına varılmayan bir şeyin sonradan ortaya çıkması; kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" mânalarına gelen *bedâ,* terim olarak "Allah'ın belli biçimde vukû bulacağını haber verdiği bir şeyin, daha sonra farklı şekilde gerçekleşmesini" ifade eder. Yaygın kanaate göre Cafer-i Sâdık, kendisinden sonra oğlu İsmail'in imam olacağını söylemiş fakat kendisi hayatta iken İsmail vefat etmiştir. Bunun üzerine Allah'ın, daha önce haber verdiği şeyden sarf-ı nazar ettiğini söyleyerek İsmail için evvelce belirttiği hususun ilâhî kaynaklı olduğunu iddia etmiştir. Bedâ, temel görüşleri siyaset ve iktidar teorilerine dayanan Şîa gruplarının düşüncesinde önemli bir yer tutar. İmamların daha çok siyasî gelişmelerle ilgili olarak önceden haber verdikleri olaylar, bilâhare farklı veya aksi şekilde gerçekleşince, ortaya çıkan kusuru bedâ teorisi ile izah etmişlerdir.

ad. Tevellî ve **Teberrî:** Sözlükte "Birine yardım etmek, dost edinmek, onu sevmek" anlamına gelen *tevellî,* terim olarak "Resûlullah'tan sonra imamet hakkının Hz. Ali'ye ait olduğunu benimseyen grupları sevip dost edinme" prensibini ifade etmekte iken; sözlükte "uzaklaşmak, ilgiyi kesmek, iyi ve güzel olmayan fiil ve kişilerden uzak durmak" mânalarına gelen *teberrî* ise "Şiî gruplarının başta imamet olmak üzere kendi görüşlerini benimsemeyen müslümanlardan uzak durma ları" prensibini ifade etmektedir.

ae. İmâmet: Şîa'ya göre imanın şartlarından biri, hatta en önemlisi imâma inanmaktır. Şiî inanca göre Hz. Peygamber kendisinden sonra kimin imam olacağını vasiyyet etmiştir. Dolayısıyla imamete bîat yoluyla değil, Peygamberin nasb ve tayini ile gelinir. Bu çerçevede Peygamberimiz kendisinden sonra imam olacak kişinin Hz. Ali olduğunu ümmetine bildirmiştir. Ondan sonra da her imam kendisinden sonra imam olacak olan kişiyi belirleyip atamıştır. Şîa'nın imametle ilgili esas ve ilkelerini şöyle sıralayabiliriz: Hz. Ali ve evladının imameti nassla belirlenmiştir; bu nassa uymayan müslümanlar günaha girmiş, hatta İslâm dairesinden çıkmışlardır. İmamlar toplumun ihtiyaç duyduğu her şeye vâkıf ve günah işlemekten korunmuşlardır. On ikinci imam Mehdî el-Muntazar âhir zamanda dönüp dünyaya gelecek, dünyayı adaletle yönetecektir.

af. Takiyye. Sözlükte "sakınma, korkma, kendini koruma" mânasına gelen takiyye, terim olarak "baskı ve tehlikenin bulunması halinde kişinin gerçek inanç ve telâkkisini gizleyip çevresindeki insanlara uyum sağlaması" şeklinde tanımlanır. Kur'an'da takiyye kelimesi geçmez ancak aynı kökten gelen *tükât* (Âl-i İmrân 3/28) yakın anlamda kullanılır. Ehl-i sünnet âlimleri, söz konusu ayette "müminlerin kâfirlerle içli dışlı dost olmamaları" emredildiği sırada "onlardan gelebilecek bir tehlikenin bulunması" halinin istisna edilmesine ve Mekke döneminde anne ve babası (Sümeyye ile Yâsir) feci bir şekilde öldürülen Ammâr gibi bazı müslümanların işkenceye maruz bırakılmasının doğurduğu dehşet karşısında küfrü gerektiren şeyler söylemelerini Resûlullah'ın sakıncasız bulmasına (Nahl 16/106) dayanarak bunu mubah görmüşlerdir. Şiî fırkalarının âlimlerine göre ise öldürme, yaralayıcı/iz bırakıcı darp veya ağır baskı şöyle dursun hafif bir sıkıntının bulunması halinde bile takiyye mübahtır. Söz konusu fırkaların anlayışına göre, Hz. Ali'nin kendisinden önceki üç halife; Hz. Hasan'ın da Muâviye karşısındaki tasvipkâr tutumu takiyye niteliğindeydi. Şiî literatüründe takiyyenin dinin onda dokuzu konumunda bulunduğu, takiyyesi olmayanın dininin de olmayacağı, takiyyeyi terk edenlerin, imamların yolundan ayrılmış sayılacağı gibi kanaatler nakledilmiştir.

b. İsmâiliyye

İsmâîl b. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen aşırı Şiî mezhebi olup yedi imamı (Hz. Ali, Hüseyin, Ali Zeynelâbidin, Muhammed Bâkır, Cafer es-Sâdık, İsmâîl b. Ca'fer es-Sâdık, Muhammed b. İsmâil) kabul ettikleri için *Seb'iyye,* hakikatin ancak mâsum imamın öğretmesiyle (*tâlîm*) bilinebileceğini söyledikleri için *Ta'lîmiyye,* dinî gerçeklerin sadece nassların bâtınî yorumlarıyla anlaşılabileceğini ileri sürdükleri için *Bâtıniyye,* Hamdan el-Karmat'a intisap etmeleri sebebiyle de *Karmatiyye* olarak anılmışlardır.

İsmâîliyye, dinî gerçeklerin sadece imamın öğretmesiyle bilinebileceğini savunmakta olup, onlara göre nassların bir zahiri bir de batınî anlamı vardır. Nasslarda asıl olan herkesin anladığı zâhirî mâna değil, bâtınî mânalardır, bunları da sadece imamlar bilir. Bu nedenle hakikati öğrenmenin yolu ta'lîmîdir. Onlara Ta'lîmiyye adını ilk olarak İmâm Gazalî'nin verdiği tahmin edilmektedir. Ta'lîmiyye, hakikatin "verilmiş/öğretilmiş" olduğunu kabul ettiği için bir hakikat arayışını ve bu çerçevede ortaya atılan fikirleri tartışma dışı bırakıp kendi ideolojilerini yaymaya çalışmışlardır. Bunlar kelimenin tam anlamıyla dogmatik olup İslâm tarihinde en acımasız fanatikler bu fırka içerisinden çıkmıştır.

İsmâiliyye içinde Şiîlikten başlayarak dinden çıkmaya kadar varan farklı görüşleri savunan gruplar vardır. İmamlarını nübüvvet veya ulûhiyyet derecesine kadar çıkarmayanları İmâmiyye'den sayılır, nübüvvet veya ulûhiyyete çıkaranları ise *gâliyye (gulât)* içinde mütalaa edilir. İsmâiliyye'nin mağrip kolunu *Fâtımîler*, doğu kolunu ise *Nizârîler* ve *Müsta'lîler* temsil eder. Hasan Sabbah Nizârîlere mensuptur. Günümüzde Suriye, Hindistan ve Yemen'de bulunurlar. Nizârî İsmâîlileri Ağa Han ailesi devam ettirmektedir.

İsmâiliyye nassların zâhirini terk ederek bâtınına yönelme, devir ve tenasüh inancını benimseme, biri susan (*sâmit*), diğeri konuşan (*nâtık*) olmak üzere iki imamın varlığını kabul etme gibi görüşlere sahiptir. Kurdukları güçlü örgütler ve eğittikleri dâîler (misyonerler) vasıtasıyla görüşlerini benimsetmeye gayret göstermektedirler.

c. Zeydiyye

Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn'e nisbet edilen mezhep olup, itidali temsil eden Ehl-i sünnet'e en yakın Şîa fırkasıdır. Zeyd, Kûfelilerin ısrarlı talepleri üzerine imam olarak ortaya çıkıp onlardan bîat almış, fakat Emevîlere karşı giriştiği mücadelede kendi mensupları tarafından yüzüstü bırakılarak şehit edilmiştir (122/740). Onu terk eden taraftarlarına *Râfıza* denilmiştir. "Terk edenler, yüzüstü bırakanlar" anlamına gelen bu kelime (Râfıza), o tarihten itibaren aşağılayıcı bir terim olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Akaidde Mu'tezilî olan Zeydiyye, fıkıhta ilk devirlerde Hanefî iken zamanla kendilerine özgü bir fıkıh anlayışı geliştirerek müstakil bir hüviyete bürünmüştür. Onlara göre Resûlullah'tan sonra en faziletli insan Hz. Ali'dir, Resul-i ekrem onun hilafetini ismen değil, vasfen belirlemiştir. Daha üstün derecede bulunan biri varken onun fazilet bakımından altındakinin hilâfeti câizdir. Dolayısıyla Hulefâ-i Râşidîn'in hilâfetleri de meşrûdur.

Zeydiyye İsnâaşeriyye'nin bedâ, takiyye, imamın masumiyeti ve gaybı bilişi gibi görüşlerini kabul etmemektedir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i hayırla anması ile de onlardan ayrılmaktadır. Zeydiyye bugün az bir nüfusla Yemen'de bulunmaktadır.

3. Cebriyye

Sözlükte "bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek; birine zor kullanarak iş yaptırmak" gibi mânalara gelen *cebr* kelimesine nispet ekinin ilâve edilmesiyle elde edilen terim olup, insanlara ait fiillerin oluşmasında kulun seçim hürriyeti (ihtiyar) ve kudretinin bulunmadığını, tek failin Allah olduğunu savunanları ifade etmek için kullanılır. Aynı mânada *Mücbire* adı da zikredilir. Cebriyye'nin kurucusunun Cehm b. Safvân (ö. 128/745) olduğu kabul edilir.

Cebriyye'ye göre kul itaat ve mâsiyet niteliğindeki fiillerinde herhangi bir seçim hürriyetine ve dolayısıyla kudrete sahip değildir. Buna göre Allah'ın, kuluna –imtihana tâbi tutma hedefine yönelik olarak- güç yetiremeyeceği şeyi yüklemesi mümkündür. Cebriyye Allah'a tâzîm unsuruna ağırlık verip O'nun irade, kudret ve hâkimiyetine sınır getirmeme düşüncesiyle kulun mükellefiyet ve sorumluluğunu bir anlamda temelsiz hale getirmektedir. Fakat irade ve seçim hürriyetine sahip bulunmayan birini sorumlu tutmak ilâhî adalet ilkesiyle bağdaşmaz.

İslâm mensupları arasında taraftarları fazla olmayan bu anlayışın karşısına büyük çoğunluğu temsil eden Ehl-i sünnet mensupları çıkmış ve kullara ait ihtiyarî fiillerin pratikte onların iradesi ve dilemesi ile kendileri, ilâhî plan açısından ise Allah tarafından meydana getirildiğini söylemiş ve bu görüş genel kabule mazhar olmuştur. Bu mezhebe Cehm b. Safvân'dan dolayı *Cehmiyye* de denilmiştir. Cehmiyye, İslâm dünyasında ilk ortaya çıkan itikadî mezheplerden olup *Muattıla* ve *Cebriyye-i hâlisa* diye de anılmaktadır.

Cehm b. Safvan'ın ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşleri II. Mervan'ın hocası Ca'd b. Dirhem'e dayanmaktadır. Müşebbihe ve Mücessime'ye tepki olarak doğmuş bulunan Cehmiyye Allah'ın sıfatlarını, rü'yetullahı ve irade hürriyetini inkâr etme; cebir anlayışını, cehennemin fâni oluşunu ve Kur'an'ın yaratılmışlığını savunma gibi görüşlere sahiptir. Her türlü araz ve oluşun (havâdis) cisimlerle kaim olduğunu söyleyen Cehm'e göre cismiyyetten münezzeh olan Allah'a sıfat nispet edilemez. Hâdis olması sebebiyle Allah'a Kelam sıfatı da izafe edilemeyeceğinden, Kur'an mahlûktur. Aynı şekilde bir şeyin görülebilmesi için cisim olması ve bir cihette (mekânda) bulunması gerekir. Allah Tealâ cisim olmayacağı ve bir cihette bulunmaya-

cağı için görülemez. Bir mekân olan arşta ancak cisim niteliği taşıyan veya cisim ile kaim olan şeyler bulunur. Bunlardan münezzeh olan Allah'a ne *uluv* (yukarıda oluş) ne de *istivâ ale'l-arş* (arşta bulunuş) nispet edilebilir. Cehmiyye karşısında ilâhî sıfatları zatına nispet edenlere *Sıfâtiyye* denilmiştir. Cehmiyye ilâhî sıfatlar konusunda Mu'tezile ve Şîa'yı etkilemiştir. Ayrıca Cehmiyye içinde Mu'tezilî olanlar yanında Bişr el-Merîsî gibi ircâ telakkisini benimseyenler de vardır.

Mutlak cebri benimseyen Cehmiyye, irâde meselesinde Kaderiyye ve Mu'tezile'nin tam karşısında yer alırken, ilâhî sıfatlar ve bunlar hakkındaki değerlendirmelerin devamı olan halku'l-Kur'an ve ru'yetullah konularında ta'tîli benimseyerek Kaderiyye ve Mu'tezile ile paralel düşünceler sergilemiştir.

Kendilerini aklamaya ve icraatlarını meşrû göstermeye imkân sağlayan Cebir telakkisi, Emevîler tarafından benimsenmiş ve zorba yönetimlerine karşı çıkanlara "yapıp edilenlerin birer takdir-i ilâhî olduğu" şeklinde takdim edilmiştir.

4. Kaderiyye

Kader kelimesinin sonuna nisbet yâ'sı ve kesret tâ'sının eklenmesiyle elde edilen bir isim olup "kadere mensup olanlar" anlamına gelir. Terim olarak "insanın hür ve bağımsız iradesi ile hareket ettiğini ve fiillerini sadece kendi gücüyle yaptığını savunan mezhep" diye tanımlanır. Söz konusu mezhep mensuplarının kaderi reddetmelerine rağmen "kaderiyye" diye anılmaları değişik sebeplere bağlanmıştır. Bazıları bunların ilâhî kaderi reddettikleri halde her şeyi insanın irade ve kudretine bağladıkları ve kaderi kula nisbet ettikleri için bu isimle anıldıklarını, bazıları dildeki kullanımlarda bazı şeylerin karşıt kavramla adlandırılmasından dolayı kendilerine bu ismin verildiğini söylerken, diğer bir grup âlim ise kader meselesini merkeze yerleştirip birçok problemi bu açıdan değerlendirdikleri için bu ismi aldıklarını söylemiştir.

Kaderiyye, İslâm toplumunda Cemel Vak'ası ve Sıffîn savaşının simgelediği iç çekişmelerin ardından zuhur eden Havâric ve Şîa'dan sonra ortaya çıkmış olup ilmî ve itikadî bağlamda ilk fırka olarak kabul edilir. Bu mezhep zaman içinde etkisini kaybederken, daha mûtedil bir anlayış çerçevesinde Mu'tezile tarafından temsil edilmiştir. İlk temsilcileri Mabed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimaşkî ve Katâde'dir.

Kaderiyye ile Mu'tezile arasındaki ilişki "farklı zamanlarda ortaya çıkmış iki farklı hareket mi yoksa aynı esas ve ilkeleri savunan muhtevaları aynı, lafızları farklı isimler mi oldukları" şeklinde tartışma konusudur. İbn Fûrek

gibi bazı alimler onları farklı hareketler olarak değerlendirirken, Abdülkahir el-Bağdâdî gibileri aynı anlama geldiğini kaydetmektedir. İki hareket arasında düşünce yakınlığı bulunmakla beraber Kaderiyye'nin daha katı, Mu'tezile'nin ise onlara göre daha esnek bir anlayışa sahip oluduğu söylenebilir.

Kaderiyye'nin ana konusunu, daha sonraları Mu'tezile'nin *adalet ilkesi* içinde ele alacağı konular oluşturmaktadır. Söz konusu hususların merkezinde "insan fiillerinin, Allah tarafından değil, fiilin sahibi olan insan tarafından yaratıldığı" görüşü bulunmaktadır. Kaderiyye bu görüşü ile biri Allah ve diğeri insan olmak üzere iki fâilden söz etmekte, insan fiillerinin bir kısmını Allah'a, diğer kısmını ise fiili işleyen insana havale etmektedir. Bu nedenle onlara *Müfevvida* adı da verilmiştir. Ayrıca söz konusu ayrım ile düalizmi çağrıştırdıklarından "İslâm ümmetinin Mecûsîleri olmakla" da itham edilmişlerdir (bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 86; V, 407).

5. Mürcie

Sözlükte "ertelemek, sonraya bırakmak" anlamındaki *irca* veya "beklenti içinde olmak, ümit etmek" mânasındaki *recâ'* kökünün *if'âl* kalıbından türemiş bir isim olup "büyük günah işleyenlerin mânevî sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyenler" için kullanılmış bir terimdir. İrcâ düşüncesi, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden itibaren o günkü İslâm dünyasında ortaya çıkan ve acı sonuçları *Cemel Vak'ası* ile *Sıffîn* savaşında görülen öldürme olayları, sosyal hayatı ilgilendiren ve hem çalkantı hem de gelişme özelliği taşıyan hâdiseler, özellikle Emevî idaresi ile Hâricîler arasındaki mücadelelerin sonunda ortaya çıkmıştır. Haricîlerin, küçük veya büyük farkı bile gözetmeksizin günah işleyen her mümini tekfir eden katı ve radikal tavrına karşı; ılımlı ve hoşgörülü yaklaşımı temsil eden bir harekete ihtiyaç duyulmuş ve Mürcie böyle bir ortamda zuhur etmiştir. Bu yönüyle bir tür aksülamel olarak görülebilir. Mezhebin kurucusu ve ileri gelenleri olarak Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, Saîd b. Cüreyc, Hammâd b. Ebî Süleyman bilinir. Bilhassa Hasan b. Muhammed'in *Kitâbu'l-İrcâ* adlı risalesi mezhebin görüşlerinin tanınması ve yayılmasında etkili olmuştur. Hem Emevîler hem de Abbasîler döneminde yönetimler Haricîlerin yayılmasına karşı Mürcie'yi desteklemişler, bu sayede Bağdad ve Kûfe yanında Horasan ve Mâverâunnehir'de Mürcie gelişip yayılmıştır.

Bişr b. Gıyâs el-Meîsî'nin öncülüğünü yaptığı görüşe göre iman, Allah'ın varlığını ve birliğini kalbin tasdikinden ibaret olup uhrevî saadet için yeterlidir. Mürcie'nin çoğunluğuna göre ise iman Allah'ın varlığını, birliğini ve O'ndan gelen her şeyi kalben tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir, amel imandan bir cüz değildir. Bu, başta Ebû Hanîfe olmak üzere Ehl-i sünnet

mensuplarının da kabul ettiği bir hususdur. Buna göre büyük günah işleyen kimse "fâsık" diye nitelendirilirse de imandan çıkmış olmaz. Tövbe etmeden öldüğü takdirde durumu Allah'ın takdirine bağlıdır, dilerse bir süre cezalandırdıktan sonra cennete koyar, dilerse doğrudan bağışlar. Sonuç olarak Mürcie'ye göre mürtekib-i kebîre mü'mindir.

Mürcie -Havâric ve Mu'tezile'nin aksine- günah işleyen mümin için iyimser bir anlayışa sahip olduğundan *Ehl-i va'd* olarak da anılmıştır.

Öte yandan Mürcie, bazı İslâm mezheplerinde olduğu gibi belli bir imam veya otorite etrafında kurulmuş bir mezhep olmayıp İslâm dünyasında meydana gelen siyasî ve sosyal gelişmelere paralel hareket etmeyi ve siyasî mücadelelerde birinin yanında yer alma yerine tarafsız olmayı yeğlemiştir.

Hâlis Mürcie'ye göre amel çerçevesinde değerlendirilen dünyevî konular imandan bir cüz olmadıkları ve kişinin saîd veya şakî olmasında etkileri bulunmadığı için sadece dünya nizamı, onun maslahat ve menfaatleri ile sınırlı bir önem ve gerekliliğe sahiptirler.

Sistematik bir mezhepten daha çok belli konularda görüş ve tavırlar oluşturan bir akım (meşreb) şeklinde gözüken Mürcie, bu tavır ve yaklaşımı ile geniş çevreleri etkilemiştir. Örnek olarak ameli imandan bir cüz kabul etmeyen Ehl-i Sünnet, özellikle de Hanefî-Mâtürîdî câmia gösterilebilir.

6. Sıfâtiyye

"İlâhî sıfatların Allah'a nisbetini benimseyenler" anlamında Sıfâtiyye, Allah'a sıfat nispet eden bütün fırkaları içine alan şemsiye bir terimdir. Aynı anlamda *Ehl-i isbat* ve *Müsbite* tabirleri de kullanılır. Buna mukabil sıfat nispetini reddedenlere *Nüfât* veya *Muattıla* adı verilmiştir. Ehl-i sünnet'in yanı sıra Kerrâmiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi fırkalar da Sıfâtiyye içinde yer alırlar. Buna karşılık Cehmiyye, Mu'tezile ve İslam filozofları da Muattıla'yı temsil ederler. Buradaki nefy ve ta'tîl ile mutlak yokluk değil, Allah'a sıfat olarak bazı mânaların nispet edilip edilmeyeceği kastedilmektedir. Çünkü sayıları çok az olan Gâliyye ve Bâtıniyye'ye mensup bazı fırkalar hariç, hiçbir İslâm fırkası özellikle Kur'an'da yer alan ilâhî isim ve sıfatları inkâr etmez. Bu hususdaki tartışmalar te'vîl (yorumlamada) ile sınırlıdır.

Sıfâtiyye içinde mütalâa edilebilecek erken dönem fırkaları şu şekilde sıralanabilir:

a. Ashâbu'l-hadîs

"Hadisçiler, hadis taraftarları" anlamına gelir. Başlangıçta hadis öğrenimi ve öğretimiyle meşgul olanlar için kullanılan *ehl-i hadis* tabiri zamanla

hadîslere göre iman ve amel etmeye çalışan, bunun için belli usûller geliştiren kimseler, mânasını kazanmıştır.

Fetihlerle İslâm coğrafyasının genişlemesi, diğer din ve akımlara mensup toplulukların İslâm dünyasının içinde yer alması ile ortaya çıkan yeni problemler karşısında üretilen çözümlerde takip edilen yöntemler re'y ve hadîs ehli diye iki farklı ekolün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Ehl-i re'yin akla vurgu yapmasına mukabil ehl-i hadis nassları esas almakta ve onların zâhirî yorumları dışına çıkmayı bid'at saymaktadır. Ehl-i hadisin en belirgin özelliği, "hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma (te'vil) tâbi tutmadan ve kıyasa baş vurmadan uygulamak, aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek" şeklinde ifade edilebilir. Ashabü'l-hadîs özellikle Allah'ın sıfatlarını konu edinen müteşâbih nassları lafzî ve zâhirî anlamları ile alarak olduğu gibi kabul etmeyi esas alır. Aynı yöntemi sem'iyyât konularına da uygulayarak melekler ve ahiret ahvali ile ilgili nasslarda geçen ifadeleri de zahirî anlamları ile kabul ederler. Bu hareketin öncüleri içinde Ahmed b. Hanbel, İmam Buhârî, Müslim, Hatîb el-Bağdâdî gibi alimler yer alır. Ayrıca ilk selefîler, Hanbelîler, Zâhirîler, bazı Şâfiî ve Malikî âlimleri Ashâbü'l-hadisten sayılırlar.

b. Küllâbiyye

Abdullah b. Sa'd b. Küllab el-Basrî (ö. 240/854)'nin görüşlerini benimseyenlere verilen addır. İbn Küllâb önceleri Ahmed b. Hanbel, Hâris el-Muhâsibî ve Ebü'l-Abbas Ahmed b. İbrâhim el-Kalânîsî gibi selef âlimleri içinde yer alırken daha sonraları İslâm dünyasında meydana gelen fikrî gelişmeler karşısında Selef metodunun yetersiz kaldığı kanaatine vararak, onlardan ayrılıp Allah'ın isim ve sıfatlarının zatı ile beraber kadim olduklarını, O'nun vücûd ile mevcûd, ilim ile âlim, kudret ile kâdir olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde Allah'ın yed, nefs, vech gibi sıfatları olduğunu ve bunların zatla ilişkisinin ayniyyet veya gayriyyet ilişkisi şeklinde olmadığını kaydetmektedir. İbn Küllâb bu fikirleri ile Selefiyye'nin özellikle Cenâb-ı Hakk'ın Kelam sıfatı ve dolayısıyla halku'l-Kur'ân meselelerinde ortaya koyduğu görüşlerinden uzaklaşarak bilâhare Sünnî Kelam içinde yer alacak olan ilâhî Kelam ve ona delalet eden lafız şeklinde bir anlayışa meyletmiştir. O, bu ve benzeri fikirleri ile Ehl-i Sünnete zemin hazırlayan öncülerden sayılmıştır.

Küllâbiyye'ye yakın fikirleri paylaşan akımlardan biri de *Lafzıyye* olup, Kur'ân lafızlarının ve bunları okumanın mahlûk olduğunu kabul edenlere verilen addır. "Kur'ân'ı telaffuz edişin" mahluk oluduğunu ilk olarak Ebû Ali el-Kerâbîsî (ö. 248/862) dile getirmiş olup, Ahmed b. Hanbel ve taraftarları bunun bid'at olduğunu söyleyerek ona ve taraftarlarına bu lakabı takmışlardır. Ancak Kerâbisî'yi Buhârî, Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Kuteybe gibi hadis âlimleri takip etmiştir.

c. Müşebbihe ve Mücessime

"Allah'ı yaratıklara veya yaratıkları Allah'a benzeten yahut bu sonuçları doğuran inançları benimseyenler" diye tanımlanır. Teşbîh ilk olarak büyük bir ihtimalle nasslarda Allah'a nispet edilen müteşâbih ifadeleri mecâzî anlamda yorumlayanlara karşı tepki niteliğinde ortaya çıkmış bir harekettir.

Bu hareket, Beyân b. Sem'ân, Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî gibi aşırı Şîa mensupları, yahut Cehm b. Safvân gibi ilâhî sıfatları inkâr edenlere karşı Allah'ın sıfatlarını ispat konusunda ileri giden *Haşviyye* mensuplarınca gerçekleştirilmiştir. Kerrâmiyye ve bazı sûfî grupları da hareketin tutunmasında etkili olmuştur. Teşbîh Allah'ın zatını yaratıklara benzetme, sıfatlarını yaratıklarınkine paralel görme veya yaratıkları Allah'a benzeterek Cenâb-ı Hakk'ın bazı insanlara hulûl ettiğini benimseme biçiminde olur. Teşbîh anlayışını kabul eden şahıs veya gruplar, telakkilerini sistemli bir şekilde ortaya koymuş ve onlara belli bir mezhep özelliği kazandırmış değildir. Hareket daha çok ulûhiyete dair nassları, insanı muhatap ve mükellef kılan aklın istidlâl ve mukayesesi çerçevesinde anlayamayanların veya menfaate dayalı bazı gayr-ı sünnî tasavvuf istismarcılarının ürünü olarak göze çarpmaktadır.

Müşebbihe ile paralellik arzeden akımlardan biri de "Allah Teâlâ'yı cisim olarak düşünüp O'nun üç boyutlu olduğunu kabul eden kimselerden oluşan topluluk" anlamına gelen *Mücessime* tabiridir. Kâinatı yaratan ve yöneten yüce varlığın duyular yoluyla algılanamadığı bilinmektedir. Ancak bu, Allah'ın sadece zihinde bulunan soyut bir varlık olduğu mânasına gelmez. Bütün ilâhî kitaplarda farklı yoğunluklarda da olsa "haberî sıfatlar" diye anılan ve ilk bakışta "madde" özelliği taşıyan bazı sıfatlar Allah'ın zatına nispet edilmektedir. Maddeyi aşan âlemden söz ederken mecâz yönteminin kullanılması kaçınılmazdır. Kur'an'da yer alan istivâ (arş üzerinde karar kılma), yed (el), vech (yüz) ve ayn (göz) gibi kavramlar bunlardan bazılarıdır. Bu tür kavramları mecâzî mânaya gitmeden zâhirî/maddî muhtevalarıyla anlayıp Allah'a nisbet etmek tecsim sonucuna götürür. Mücessime'nin ortaya çıkışında, zât-ı ilâhiyyeyi yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh kılma endişesiyle O'na sıfat (sübûtî sıfatlar) nispet etmeyen Muattıla'ya tepkinin rol oynadığı kabul edilir. Bundan başka aklî istidlâli akaid alanında kullanmayı doğru bulmayan veya böyle bir yeteneğe sahip olmayan muhafazakâr âlimlerin tutumu da etkili olmuştur. Bu sebeple Kelamcılar özellikle de Mu'tezilîler Mücessime ile Haşviyye arasında paralelliğin bulunduğunu kabul ederler ve inanç konularını akla ve tecrübeye dayanarak temellendiremeyen, ibarenin sadece lafız yönünü göz önünde bulundurarak ona kaba bir anlam veren kimselere *Nâbite* (yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz) demektedirler.

d. Kerrâmiyye

Adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan (ö. 255/869) almış olup Müşebbihe ve Mücessime'den sonra Horasan ve Mâveraünnehir'de ortaya çıkan itikadî bir mezheptir. İmanın ikrardan ibaret olduğunu söyleyen Kerrâmiyye'ye göre Allah arşta mekân tutmuştur; dolayısıyla O cisimdir fakat bilinen cisimler gibi değildir. Ayrıca Allah hayat, ilim, kudret, irade gibi sıfatlara sahiptir ve bunlar O'nun zatından ayrı niteliklerdir. Öte yandan Kerrâmîler nübüvvetin doğuştan sahip olunan bir vasıf özelliği taşıdığını, peygamberlerin mutlak mânada masum olmayıp günah işleyebileceklerini, peygamber gönderilmeden de aklın hüsün ve kûbuhu bilebileceğini, hayır ve şerrin murat edicisinin Allah olduğunu kabul ederler. İmamet konusunda ise onlara biri nassı esas alan, diğeri içtihada ve seçime dayanan iki görüş nispet edilmektedir. Birinci görüşe göre Hz. Ebu Bekir nassa dayanarak imam olmuştur, ikincisine göre ise ümmetin içtihadı ve icmaı ile belirlenmiştir.

Kerrâmiyye'nin devamı olarak Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî **(ö. 297/909)** tarafından kurulan ve tasavvufî eğilimler taşıyan bir Kelamî fırka olan Sâlimiyye mezhebi gelir. İbn Sâlim ve oğlu Ebü'l-Hasan Ahmed, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin önde gelen öğrencilerinden olmuş, onun fikirlerinin devamını sağlamışlardır. Sâlimiyye Allah'ın sıfatları, kader, İblis'in Hz. Âdem'le ilişkisi gibi konularda farklı bazı görüşler ileri sürmüştür.

Sonuç olarak Hz. Peygamber sonrasında, İslâm'ın tanıdığı hoşgörü ve düşünce hürriyeti kapsamında bu ve benzeri itikadî akımlar ortaya çıkmıştır. Şüphesiz İslâm'da, Allah'ın gönderdiği ve Hz. Peygamber'in bize tebliğ ettiği değişmeyen hakikatler vardır. Bunlar, Akaid veya usûlü'd-dîn gibi adlarla adlandırılan hakikatlerdir. İslâm bilginleri bu sabiteler etrafında tefsirler, yorumlar, şerhler yaptılar, karşılıklı fikir tartışmaları meydana getirdiler. Herkes kendi ortamı, bilgi düzeyi, anlayış seviyesi ve ihtiyaçları çerçevesinde fikirler üretti ve kendi penceresinden dışarıya baktı. Bu yadırganacak bir gelişme değil, aksine hem Şâri'in maksadına uygun, hem de tabiî ve beşerî bir durumdur. Aslolan Şâri'in maksadı ile beşerin yorumunu birleştirmek, bu hususta büyük çoğunluğun katılacağı bir uzlaşmayı sağlamaktır. Beklenen uzlaşma, çok dalgalı sayılacak bir dönemden sonra suların durulmasıyla, Ehl-i Sünnet çerçevesinde büyük oranda gerçekleşmiştir; ancak hayat devam ettiği müddetçe İslâm'ın tanıdığı "hoşgörü ve hürriyeti" kulanarak, yeni yorumlar yapılması gerekmektedir; çünkü din yeni yorumlar sayesinde etkisini sürdürmektedir.

B-SİSTEMATİK DÖNEM KELAM OKULLARI
MU'TEZİLE: ÖNEMLİ İSİMLER, TEMEL İLKELER VE ANA ESERLER

Ramazan Altıntaş

1. TANIM VE ADLANDIRMA

Mu'tezile sözcüğü, İslam düşünce tarihinde hicrî II. asrın başlarında ortaya çıkan ve İslam akaidini aklî ilkelerle temellendiren Kelam akımına verilen bir isimdir. Birbirinden farklı fikri eğilimleri ve dini görüşleri bünyesinde toplamış olan bu ekol, Basra'da doğmuştur. II. ve III. hicrî yüzyıllar boyunca Kelam ilmine işlevsellik kazandıran Mu'tezile, kendisinden sonra ortaya çıkacak olan Sünni kelamın fikri temellerinin atılmasında da büyük rol oynamıştır. Onlar, vahyedilen her şeyin teorik mantıkla tartışılması gerektiğine inanmışlardır.

"Bir şeyden uzaklaşmak", "çekilmek" ve "ayrılmak" anlamındaki *azl* kökünden türemiş bir sıfat olan Mu'tezile, "uzaklaşan" ve "ayrılarak bir köşeye çekilen" demektir. Kur'an-ı Kerim'de: "Bana inanmazsanız başımdan çekilin" (Duhân 44/21) ayetindeki *fa'tezilûnî* lafzı, eğer bana inanmıyorsanız benimle birlikte olmayın, anlamına gelir (İbn Manzûr 1970: II, 767).

Mu'tezile isminin menşei hakkında farklı görüşler vardır. Bu ismin, içeriden bir adlandırma mı yoksa dışarıdan bir tanımlama mı olduğu konusunda yoğun tartışmalar yapılmıştır. Mu'tezile kelam ekolüne verilen isimlerden bazıları şunlardır:

1.1. MU'TEZİLE

Mezhepler tarihi yazarlarından bir kısmına göre Mu'tezile ismi, özünde tanımlama kokan, kötüleme ve dışlayıcı anlamlar taşıyan bir adlandırma olup, muhalifleri Ehl-i sünnet tarafından verilmiştir. Çünkü onlar Ehl-i

sünnetin, "büyük günah işleyen" (mürtekib-i kebire) kimsenin dini durumu hakkındaki görüşünden ayrılmışlardır. Rivayetlere göre Hasan el-Basrî (ö. 110/728) Basra mescidinde talebelerine ders verirken dışarıdan bir adam gelir. Ona: "Ey imam! Zamanımızda bir topluluk ortaya çıkmış, büyük günah işleyen kişinin kâfir olduğuna hükmediyor ve onları İslam dairesinin dışına çıkarıyorlar. Bir başka grup da, büyük günah işleyenlerin öbür dünyada kurtulacağı ümidini veriyorlar. Bunlara göre, eğer sahibinin imanı varsa, büyük günah zarar vermez. Hatta onlar, mezheplerinde ameli, imanın bir rüknü saymıyorlar, aksine, ibadetin nasıl bir kâfire faydası yoksa günahın da bir mü'mine zararının olmayacağını söylüyorlar. Bunlar hakkında itikadi durum nedir, nasıl hükmedersiniz?" diye sorar. Bunun üzerine Hasan el-Basrî daha cevap vermeden ilim halkasında bulunan öğrencisi Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) bu soruya şöyle cevap verir:

"Ben büyük günah işleyen bir kimse hakkında kesin olarak mü'mindir ya da kâfirdir, diyemem. Belki o iki mertebe arasında bir yerdedir (*el-Menzile beyne'l-menzileteyn*). O, mü'min de değildir, kâfir de değildir." Sonra Vasıl b. Atâ ayağa kalkar ve cemaatten ayrılarak mescidin sütunlarından birisinin yanına gider. Hasan el-Basrî'nin cemaatinden kendisine katılan bir cemaate bu görüşünü anlatmaya başlar. Bu gelişmeler üzerine hocası Hasan el-Basrî *i'tezele 'annâ Vâsıl* (Vâsıl bizden ayrıldı) der. İşte Vasıl ve taraftarlarına böylece Mu'tezile (ayrılanlar) adı verilir (Şehristanî 1928: I, 60).

Bir başka rivayette ise Vâsıl b. Atâ, bu ümmete mensup olan fâsığın ne mü'min ne de kâfir olduğunu söyleyerek, o kimsenin itikadi açıdan durumunu, iman ile küfür arasındaki bir yere yerleştirmiştir. Hasan el-Basrî, bu görüşleri işitince onu mescidinden kovmuştur. Rivayetlere göre, Vâsıl b. Atâ'ya, arkadaşı Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) de katılmıştır. Bunun üzerine Müslümanlar, onlar hakkında: "Bu ümmetin görüşünden ayrılmışlardır" demişlerdir. Bu iki kimsenin görüşlerine tabi olanlara, o günden itibaren Mu'tezile (ayrılanlar) ismi verilmiştir (Bağdâdî 1990: 118). Bazı müellifler ise, bunların Mu'tezile olarak adlandırılmalarını, Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılmalarına ve Müslümanların görüşlerinden itizal etmiş olmalarına bağlamaktadır (İsferâyînî 1983: 68)

Öte yandan İslam kaynaklarında 'i'tizâl kelimesinin Amr b. Ubeyd'e de nispet edildiğini görüyoruz. Burada i'tizâl, ictinâb demektir (Makrizî tsz.: IV, 165). Mu'tezile ismini veren kimsenin meşhur hadis bilgini Katâde b. Diâme es-Sedûsî (v.118/736) olduğu zikredilmektedir. Katâde, Basra bilginlerinden olup, Hasan el-Basrî'nin ashabından ve tabiînin büyüklerindendir. Görme engelli olan Katâde, birgün Basra mescidine girer. Yanlışlıkla Hasan el-Basrî'nin ilim halkası sanarak Amr b. Ubeyd'in yanına

gider. Gerçeği anlayınca, bunlar ancak Mu'tezile'dir (ayrılanlar) der ve yolunu değiştirir. Onun bu adlandırmasından da Mu'tezile isminin ayrılanlar anlamında kullanıldığını görüyoruz (İbn Murtaza 1902: 24).

Yukarıda geçen bütün rivayetleri değerlendirdiğimizde şöyle bir sonuçla karşılaşıyoruz. Genel manada Mu'tezile ismi, muhalifler tarafından dışarıdan yapılmış tanımlayıcı bir adlandırmadır. Her ne kadar bu adlandırma muhalifler tarafından yapılmış ise de, bizzat bu ismi alan dini akım zaman içinde bu sıfatı benimsemiştir. Örneğin, Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) eserlerine *Tevhid ve'l-Adl Topluluğu* ismini vermiş olsa da Mu'tezile ismini kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Nitekim eserlerinden birisinin adı *Tabakâtü'l-Mu'tezile*dir. Kelam tarihinde *Ehlü't-Tevhîd ve'l Adl* ünvanından daha çok, Mutezile ismi şöhret bulmuştur.

Akılcı bir kelam ekolü olan Mu'tezile, muhaliflerine karşı cedelci bir yöntem izlemiştir. Onlarla yaptıkları kelami tartışmalarda her birisi aklı kullanmanın enstrümanları olan *cedel, nazar, temyiz, hüccet* ve *kelam* diliyle konuşmuşlardır. Yerine göre, muhaliflerinden kendilerini ayırmak için, Mu'tezile ismini seçmişlerdir. Nitekim Malatî (ö. 377/987), onların Mu'tezile ismini almalarını, Hasan b. Ali'nin Muaviye'ye (ö. 60/680) biat etmesiyle ilişkilendirir. Bilindiği gibi Hasan b. Ali ve taraftarları, siyasetten çekilerek akideye sığınmışlardır. Böylece, evlerine ve mescitlere yeniden dönmüşler, hayatlarını ilim ve ibadetle meşgul olmaya adamışlardır. Bundan dolayı kendilerine Mu'tezile ismi verilmiştir (Malâtî 1968: 35-36). Bu olaydan hareketle İslam düşünce tarihinde Mu'tezile kelimesi âbid ve zâhid kelimeleriyle eş anlamlı olarak da kullanılmıştır. Nitekim ilk Mu'tezile âlimlerinden Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd sadece fikirleriyle değil, daha çok zühd ve ibadetleriyle de şöhret bulmuşlardır. Onların, âbid ve zahitlikleriyle ilişkili olarak birçok darb-ı mesel anlatılır (İbn Murtaza 1960: 32).

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile teriminin ifade ettiği iki anlam vardır. Bunlardan ilki, büyük Müslüman kitlenin itikadi görüşlerinden ayrıldıkları için menfi, diğeri ise, bizzat Mu'tezile âlimlerinin "i'tizâl" sözcüğünü Kur'an'la irtibatlandırmaları suretiyle müspet manada kullanılmıştır. Örneğin, gerek Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) ve gerekse İbn Murtaza, (ö. 840/1437) Kur'an-ı Kerim ayetlerinde geçen 'i'tizâl' sözcüğünü, batıldan i'tizâl anlamında yorumlamışlar, bu ayetlere atıfla (Meryem, 48; Müzzemmil, 10) i'tizâl isminin övgü ve yüceltme olduğunu vurgulamışlardır (Kâdî Abdülcebbâr 1974: 7) Yine Mu'tezili bir âlim olan Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/912); "bir kimse beş temel esası (usûl-i hamse); *tevhid, adl, va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr bi'l-ma'rûf ani'l-münker*,

benimsemedikçe Mu'tezile ismini almaya hak kazanmaz; bir kimsede bu hasletler kemalini bulursa işte o insan Mu'tezilîdir" demek suretiyle, kendi fırkalarını isimlendirmede Mu'tezile ismini uygun görmüştür.

Tarih içerisinde onlara, Mu'tezile isminden başka şu isimler de verilmiştir:

Adalet ve Tevhid Topluluğu (Ehlü'l-adl ve't-tevhîd)

Mu'tezile Kelam ekolü, bizzat kendilerini, Tevhid ve Adalet Topluluğu olarak isimlendirmişlerdir (İbnü'l-Murtaza 1960: 2). Çünkü onların kelami görüşlerinin temelini, tevhid ve adalet ilkelerine sımsıkı bağlılık oluşturmaktadır. Mutezile'ye göre tevhid, Allah'a sadece selbî ve manevi sıfatların nispet edilmesi demektir. İnsanın ihtiyari fiillerini yerine getirmeleri tamamen kendi eylemlerinin bir sonucudur. Bu da Allah'ın *adl* ismine dayanır. Bu bağlamda Mu'tezile, tevhid ve ilahî adl ilkelerini en doğru şekilde kendilerinin anlayıp açıkladıklarını vurgulamak suretiyle *ehlu't-tevhid ve'l-adl* ismini kullanmayı tercih etmişlerdir.

Hakikat Topluluğu (Ehlü'l-Hak)

"Hakka ve hakikate uyanlar" anlamına gelen bu tabir, Nâşî el-Ekber (ö. 293/906) tarafından, fırka-i nâciye'nin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Hatta bu konuda şöyle bir rivayet de üretilmiştir: "Ümmetim yetmişten fazla fırkaya ayrılacaktır. Bunların içinde en takvalı olanı ve en iyisi Mu'tezile fırkasıdır" (İbn Murtaza 1902: 11). Dolayısıyla Mutezile, kendisini ehl-i hak olarak gördüğü için, diğer dini grupları da *Mücbire, Kaderiyye, Müşebbihe ve Haşeviyye* olarak isimlendirmiştir (Carullah 1990: 14).

Kaderiyye

Tarihte, Mu'tezile, Kaderiyye lakabıyla da anılmıştır (Bağdadi 1990: 114). Bu adlandırma Ehl-i sünnet çevreleri tarafından yapılmıştır. Onlar bu ismi, insanın hür iradesiyle hareket ettiğini ve fiillerini kendi gücüyle yaptığını savunmalarından dolayı almışlardır. Ayrıca, Mu'tezile'nin kaderi inkâr görüşü de onlara aittir. Kaderiyye, Mu'tezile'ye öncülük eden bir zihniyetin genel adıdır. Zaman içinde etkisini kaybedince görüşleri Mu'tezile tarafından temsil edilmiştir. Bu anlayışın ilk temsilcileri, Ma'bed-el-Cühenî, (ö. 80/699) Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 125/742) ve Katâde'dir.

Seneviyye ve Mecusiyye

Mu'tezililer "hayrın yaratıcısı Allah, kötülüğün yaratıcısı da insandır" dedikleri için karşıtları tarafından *Seneviyye* şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bilindiği gibi, Senevîyye, varlığı açıklamada ikili bir sistem benimsemiştir. Kâinatı nur ve zulmet adlı iki tanrının yaratıp yönettiğine inanmışlardır;

onlara göre nur, iyiliği; zulmet de kötülüğü simgelemektedir. Mu'tezile, hayır ve şerrin failini iki ayrı varlığa nispet etmesinden dolayı, Mecûsî ve Seneviyye'ye benzetilmiştir. "Kaderiye bu ümmetin Mecusileridir" (Ebû Davud: 16; İbn Mâce: 10, 35) rivayeti de, Mu'tezile'yi kötülemek için üretilmiştir. Mu'tezile, hiçbir zaman bu çirkin adlandırmayı hak etmediği gibi, kabul de etmemiştir.

Cehmiyye

Mu'tezile'ye öncülük eden diğer bir itikadi akım da Cehmiyye'dir. Kurucusu Cehm b. Safvan'dan (ö. 128/745) dolayı bu ismi almıştır. Cehmiyye; Allah'ın sıfatlarını, rü'yetullahı ve irade hürriyetini inkar eder. Cebir anlayışını, cehennemin fani oluşunu ve Kur'an'ın yaratılmışlığını savunur. Tarih içinde Cehmiyye'nin bu görüşlerinden bir kısmı, Mu'tezile'yi etkilemiştir. Bundan dolayı, Mu'tezile'ye Cehmiyye ismi verilmiştir.

Havâriç

Şehristanî'ye (ö. 548/1153) göre, büyük Müslüman kitlenin ittifak halinde kabul ettiği hak imama karşı çıkan herkes "Hâricî" ismi ile adlandırılır (Şehristani 1928: I, 132). İlk Mu'tezile düşünürlerinden Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in; "büyük günah işleyen kimse tövbe etmeden ölürse cehennemde ebedi olarak kalacaktır" görüşleriyle, hâricilerin görüşleri arasında kurulan paralellik dolayısıyla bu isimle de anılmışlardır.

Vaîdiyye

Yüce Allah, dünya hayatında sevap işleyen mü'minlere cenneti vaat etmiş, günah işleyen kimselere de cehennemi hatırlatmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile, el-va'd ve el-va'îd ilkelerini benimsemiştir. Mu'tezile'ye göre el-va'îd ilkesinin bir gereği olarak, tövbe etmeden ölen bir kimse, şefaatten yararlanamayacağı gibi, cehennemde de ebedi olarak kalacaktır. İşte, va'îdi öne çıkardıkları için Mu'tezile'ye, el-Va'îdiyye denilmiştir.

Muattıla

Mu'tezile'ye, Allah'ın zatını sıfatlarından soyutladıkları için Muattıla da denilmiştir. Hâlbuki Mu'tezile, sıfatı, Allah'ın zatına nispet edilen mana olarak anlamıştır. Mu'tezile'ye bu ismin verilmesinin arkasında, Cehmiyye'yi kötülemek ve onları eleştirmek vardır. Mu'tezile'ye bu isimlerden ayrı olarak; Mücebbire, Mücevvize, Müşebbihe ve Haşviyye isimleri de verilmiştir.

Mu'tezile yukarıda saydığımız bütün bu isimler içerisinden; Mu'tezile, Ehl-i tevhid ve'l-adl ve Ehl-i hak isimlerini benimsemiştir. Mu'tezile Ke-

lam ekolünün ortaya çıkmasında; büyük günah işleyen kimsenin itikadi durumu ve siyasetle doğrudan ilişkili olan imamet meselesi kadar başka hususlar da etkili olmuştur.

1.2. MU'TEZİLE'Yİ ORTAYA ÇIKARAN SEBEPLER

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile'nin ortaya çıkışını ve düşüncelerinin yayılışını birçok faktöre bağlamak mümkündür. Bu faktörlerden en yaygın olanları şunlardır:

1.2.1. Müslümanlar Arasındaki Siyasi ve Dini İhtilaflar

Hz. Peygamber döneminde İslam, Hicaz bölgesinin dışına çıkmamıştı. İlk iki halife dönemi, fetihlerle geçmiş; Hz. Osman'ın hilafetine kadar Müslümanlar, bütün güçlerini İslam'ın yayılmasına ve dış tehditlerle mücadeleye ayırmışlardır. Hz.Osman'ın halife olmasıyla birlikte Ümeyye oğulları kaybettikleri nüfuzlarını yeniden kazandılar. Hz. Osman'ın yakın akrabalarını iktidara ortak etmesi, savaşta ele geçirilen ganimetlerin paylaşımında yakınlarını tercih etmesi, halife aleyhine bazı şahsi kırgınlıklar yaratmıştır. Kimi valilerin hukuk dışı uygulamaları da kamuoyunda Hz.Osman'ın yönetiminin meşru olup olmadığını tartışmaya açmıştır. Bu hoşnutsuzluk, sonunda, onun öldürülmesine kadar varmış ve böylece İslam toplumunda sükûn ve istikrar dönemi kapanmıştır. Bu durum Müslümanların arasında iç çatışmaların mayalanmasına da yol açmıştır.

Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra, hilafet makamına Hz. Ali geçmiştir. Hz. Ali'den, çözmesi beklenen sorunlar arasında Hz. Osman'ın katillerinin bulunması ve hak ettikleri cezaya çarptırılmaları da bulunmaktaydı. Hz.Ali döneminde iç karışıklıklar daha da artış kaydetti ve bu olayların akabinde, İslam toplumunda dini ve siyasi ayrışmayı derinleştirecek olan iki büyük olay yaşandı. Bunlardan biri, Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında meydana gelen ve karşılıklı olarak birçok Müslümanın öldürülmesine yol açan Cemel Vak'ası, diğeri ise, Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında meydana gelen Sıffin savaşıdır. Bu iki vak'a sonucunda İslam toplumu; Hz. Ali'yi devlet başkanı olarak destekleyenler, ona karşı muhalefet gösterip karşı çıkanlar ve tarafsız kalan şeklinde üç kampa bölünmüştür. Hz.Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin vak'alarında Müslümanların birbirlerini öldürmesi "büyük günah" ve "tekfir etme" problemlerini gündeme taşımış; "Bile bile bir Müslümanı öldüren kimse, ebedi olarak cehennemde kalacaktır" (Nisa 4/93) ayetinden hareketle, büyük günah işleyen kimsenin durumu nedir?, Mü'min midir, kafir midir, münafık mıdır?, Bunlar öldükleri zaman cennete mi yoksa doğrudan cehenneme mi gideceklerdir?, Cehenneme giren bir kimse tekar oradan çıkacak mıdır? gibi inanç sorunları ortaya çıkmıştır.

Kelam tarihinde, Hariciler, kendilerinin dışındakileri tekfir etmek suretiyle aşırı dini yorumculuğa dayalı dışlamacılığa giderken; Mürcie ise, aşırı uzlaşmacı bir yol takip ederek, karşıt görüşteki insanları da mü'min saymıştır. İşte Mu'tezile'nin bu iki aşırı uç arasında konumlandığını görüyoruz. Onlara göre büyük günah işleyen kimse, ne mü'mindir ne de kâfir; aksine, fasıktır. Görüldüğü gibi Mu'tezile, iman ve küfür arasında üçüncü bir yolu benimsemiştir. Mu'tezile bilginleri bu anlayışlarını *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesiyle ifade etmişlerdir. Vasıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in Cemel ve Sıffin vak'alarına katılanlardan birinin mutlaka hatalı olduğunu söylemeleri de bu prensiple ilgilidir. Ayrıca Mu'tezile'nin el-va'd ve'l-va'îd prensibi de büyük günah işleyen kimselerin ahiretteki durumları hakkındaki tartışmaları çözümlemek için geliştirilmiştir. Mu'tezile'nin adalet ilkesinin arka planında da Emevi yöneticilerinin kader konusunu istismar etmelerinin büyük payı olduğunu söyleyebiliriz. İşte Mu'tezile fırkası, bu ve benzeri konuların tartışıldığı bir dönemde ortaya çıkmıştır.

1.2.2. Farklı Din ve Kültürlerle Karşılaşma

İslam, Hz. Peygamber döneminden sonra Arabistan yarımadasının dışına çıkmıştır. Fetihler sonucu ilk dört halife döneminde İslam coğrafyası genişlemeye başlamış; fethedilen topraklarda yaşayan farklı din mensupları İslam kültürünün şemsiyesi altına girmiştir. Buna örnek olarak; Suriye ve Mısır'da Hıristiyan ve Yahudiler; Irak ve Fars'ta Mecusi fırkalar ve Zerdüştlük, Sâbiiler, Semeniyye, Mazdekiyye gibi farklı inanç mensupları gösterilebilir. Onlar, tamamıyla eski inançlarından kurtulmuş değillerdi. Bu sebeple bazı inançları İslam kültürünün içine sızmıştır. Bunun sonucunda, felsefeden yalıtılmış dindarlıkları tartışma götürmeyen ilk dönem Mu'tezile âlimleriyle Helenistik Kelam arasında karşılıklı bir etkileşim meydana gelmiştir. Bu karşılaşmada her ne kadar farklı din ve kültürlerle karşılıklı etkileşim yaşanmışsa da, bunlar Mu'tezilenin doğuşunda ikinci derecede rol oynamış, görüşlerinin ortaya çıkmasında değil, gelişmesi ve derinleşmesinde etkili olmuştur.

Selefi bir bakış açısıyla haraket ederek; salah-aslah konusunu, kelamullah tartışmalarını, zat-sıfat meselesini, teşbih ve tecsim ifade eden ayetlerin te'vilini, iyi ve kötüyü (*hüsün ve kubuh*) bilmenin akli oluşunu, hayır ve şer problemini tamamen Hıristiyan ve Yahudi kelamına bağlamak büyük bir tutarsızlık ve haksızlıktır.

Burada sıraladığımız birçok kelami problem, doğrudan Kur'an'ın diliyle alakalıdır. Temelinde lafız-mana ilişkisi vardır. Dolayısıyla, dil felsefesi bağlamında mecaz ve te'vil konularının ilk defa Helenistik teoloji kanalıyla İslam Kelam'ına geçtiğini savunmak nesnel bir değerlendirme değildir. İnsanın fiilleriyle ilgili meselelerin Kur'an'dan bağımsız olduğu iddia

edilemez. Çünkü Kur'an'da özgür iradeye atıf yapan birçok ayet vardır. Mu'tezile eliyle te'vil metodunun geliştirilmesinin arka planında Kur'an'ın teşbihî dili büyük rol oynamıştır. Kaldı ki, farklı din ve kültürlerle meydana gelen bu karşılaşmada İslam baskın bir yapıda olduğu için diğer kültürleri etkisi altına alarak belli oranda içinde eritmiştir. Bu konuda Mu'tezile âlimlerinin büyük gayretleri inkar edilemez. Özellikle Vasıl b Ata, Amr b. Ubeyd, Allaf ve Nazzam gibi Mu'tezile bilginleri, kendi dönemlerindeki materyalist ve düalistlerin görüşlerini eleştirmek adına hem neşriyatta bulunmuşlar hem de onlarla fikri tartışmalar yaparak, İslam'ı savunmuşlardır. Bununla da kalmamışlar, İslam'ı tebliğ etmeleri için Mağrip ve Horasan'a heyetler göndermişlerdir. Onların çabalarıyla birçok insan İslam'a girmiştir. Bu konuda Mu'tezile'ye muhalif olan eski ve yeni ulema onların İslam tefekkürüne yaptıkları katkı konusunda görüş birliğine sahiptirler.

1.2.3. Felsefi Akımların ve Tercüme Hareketlerinin Etkisi

Müslümanlar ilk defa hicrî II. yüzyılla birlikte, Yunan aklı ve bilimiyle yüzleştiler. Emevi halifelerinden Mervan b. Hakem (ö. 65/685) ve Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) dönemlerinde Arapçaya tercüme edilen eserler tıpla sınırlı kalırken; Yunan, Hint ve Fars düşüncesine ait büyük felsefi ve teolojik metinler hicri II. ve miladi VIII. asrın sonlarına doğru Abbasi halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (ö. 158/775) halifeliği zamanında hız kazanmıştır. Halife Harun Reşid (ö. 193/809) döneminde tercüme faaliyetleri artarak devam etmiş; 215/830 yılında Abbasi halifesi Me'mûn (ö. 218/833) tarafından kurulan Beytü'l-Hikmenin de tercüme faaliyetlerinde büyük rolü olmuştur. Böylece İslam toplumunda biri Mu'tezile Kelam âlimlerinden gelen İslam kültürü, diğeri Yunan felsefesinden gelen yabancı kültür olmak üzere iki farklı kültür karşılaşmıştır.

İki kadim bakışın en açık alâmet-i farikalarından örnekler vermek mümkündür. Meselâ, Kelam ilmi, akli ve nakli delillere dayanmasına karşılık, felsefe, sadece akli delile dayanır. Aristo'ya göre Allah yaratıcıdır ama âleme müdahale etmez. Mu'tezile'ye göre Allah, âleme müdahale eder. Mu'tezile'nin Allah tasavvuru, aktif olup, her an yaratmaya devam etmektedir. Bu sebeple Mu'tezile'nin akılcılığını salt tercümenin etkisine bağlamak eksik bir değerlendirmedir; çünkü Kur'an, sürekli aklı kullanmayı emretmektedir. İslam tarihinde ekonomik, sosyal, dinî, felsefî ilimler alanında üretilen bilginin hepsi, bütün açılardan İslam uygarlığının akılcı gelişimiyle ilişkilidir. Bağımsız analitik aklın çatışması Mu'tezile kelam hareketiyle özel bir şekilde, daha sonra analitik akıl, özel bir biçimde salt ilim kelimesi manasında felsefî hareketle somutlaşmıştır. İslâm akılcılığı Câhız gibi geniş bilimsel birikimi olan şahsiyetler nezdinde yüksek bir düzeye ulaşmıştır.

2. MU'TEZİLE'NİN ÖNEMLİ TEMSİLCİLERİ ve GÖRÜŞLERİ

Mu'tezile, biri Basra, diğeri de Bağdat olmak üzere iki kola ayrılmaktadır. Her iki kola ait âlimler arasında bazı konu ve ayrıntılarda farklı anlayışlar varsa da beş ana ilkede görüş birliği mevcuttur.

Mu'tezile ilk defa Basra'da ortaya çıkmıştır. Buradan Bağdat'a uzanarak İslam dünyasının her tarafına yayılmıştır. Basra ekolü, iktidar ilişkilerinden uzak olduğu için, doğal olarak siyasi tartışmalardan da uzak kalmıştır. Onlar daha çok fikri mücadele içinde bulunmuşlar, akla ve vahye birlikte değer vermişlerdir. İslam'ın hem doğru anlaşılmasında hem de inanca içeriden ve dışarıdan yöneltilen itirazlara karşı en iyi savunmayı yapmışlardır.

Mu'tezile'nin Bağdat ekolü ise, Basra ekolünden bazı tali konularda ayrılmışlardır. Örneğin, dört halifeden Hz. Ali'yi en üstün olarak nitelendirmişlerdir. Bu da onların, Hz. Ali'ye ve nesline yakın duran siyasi bir anlayışı benimsediklerini göstermektedir. Ayrıca Bağdat Mu'tezilesi siyasetle de çok yakın ilişki halinde olmuş, mezhebin görüşlerinin iktidar eliyle yayılmasında büyük gayret göstermişlerdir. Yöneticilerle iyi geçinmişler, eserlerinde imamet konusuna daha çok değinmişlerdir. Basra ekolü, Allah'ın sıfatlarına, Bağdat ekolü de, varlık meselelerine ağırlık vermiştir. Bağdat ekolü, Halife Me'mun'un Bağdat'ta başlattığı tercüme sebebiyle Yunan Felsefesiyle daha erken tanışmışken, Basra ekolünün biraz geç tanışmış olduğu söylenebilir. Mu'tezilî düşüncenin önde gelen bazı isimleri şunlardır:

2.1. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)

Mu'tezile mezhebinin kurucusu olan Vâsıl b. Atâ, hicri 80 yılında Medine'de doğmuştur. Mevâlidendir; Hasan el-Basrî'nin ders halkasından, büyük günah işleyen kimsenin durumu konusunda onunla anlaşmazlığı sonucu ayrılmıştır. Kolay bir üslupla kelam konularını anlatan belagat sahibi edip bir kimsedir. Hitabetiyle de şöhret bulmuştur. Mu'tezile'nin dördüncü tabakasına mensuptur. Mu'tezile içinde Vâsıliyye zümresinin de başkanıdır. Zühd ve vera' sahibi bir kimsedir. Basra'da, fiillerini gerçekleştirmede insanın müstakil kudret sahibi olduğunu savunan Mabed el-Cühenî ve Allah'ın sıfatlarının kadim olduğunu inkâr eden Cehm b. Safvan'la karşılaşmıştır. İ'tizali ilkelerin oluşmasında bu iki âlim, ona etki etmiştir. Ayrıca, kendi döneminde İslam'ın yayılmasında büyük katkıları olmuştur. Öğrencilerinden Hasan b. Zekvân'ı Kufe'ye, Abdullah b. Hâris'i Mağrib'e, Hafs b. Salim'i Horasan'a, Kâsım'ı Yemen'e, Eyyub'u Arap yarımadasına ve Osman et-Tavil'i Ermenistan'a İslam'ı anlatmaları için göndermiştir. (Kâdı Abdülcebbâr 1974: 251). Vâsıl b. Atâ, hicri 131'de 51 yaşında iken vefat etmiştir.

a. Eserleri

Vâsıl b. Ata'nin pek çok kitabı zikredilmesine rağmen çoğu bize kadar gelmemiştir. Manihiezme karşı mücadele etmek için yazdığı *el-Elfü Mes'ele fi'r-Redd 'ale'l-Mâneviyye* bunlardan birisidir. Bunun dışında *Tabakâtü'l-Mürcie, Kitâbu't-Tövbe, Kitâbu'l-Menzile beyne'l-Menzileteyn, (Râ harfinden hali olan) Hutbe, Maâni'l-Kur'an, el-Hutbe fi't-Tevhîd ve'l-Adl, et-Tarîk li'Ma'rifeti'l-Hakîka, el-Kitâb fi'd-Da've, el-Kitâb fi Tabakâti'l-Ulemai ve'l-Cühelâ.* Ayrıca Amr b. Ubeyd'le aralarında geçen tartışmalarla ilgili bir kitaptan da söz edilir. Onun iki sandık dolusu eserinin Ebu'l-Huzeyl'e ulaştığı bilinmektedir.

b. Kelamî Görüşleri

Vâsıl; Allah'ın ilim, kudret, hayat ve irade sıfatlarını nefyetmiştir. Eğer bu sıfatlar kadim olursa, iki ezeli kadim ilah ortaya çıkar, bu da insanı şirke götürür, demiştir.

Vâsıl'ın ikinci görüşü ise, kaderle ilişkilidir. "Allah hakîm ve âdildir. O'na şer ve zulüm isnat edilemez. İnsan, hayrın ve şerrin, iman ve küfrün, taat ve masiyetin fâilidir. Allah, bütün bunları yapmaya kulunu güç sahibi kılmıştır" diyen müellif, kaderi inkar etmiştir.

El-Menzile beyne'l-menzileteyn inancı da Vâsıl b. Atâ'ya aittir. Bu ilkeye göre, büyük günah işleyen kimse imanla küfür arasında yer alan "fâsık" konumundadır. Fâsık niteliğini taşıyan kimse, tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde kalacaktır. Fakat onun azabı, kafirin azabından daha hafif olacaktır.

Vâsıl b. Atâ, Kur'an'da geçen muhkem ve müteşabih hakkında da konuşmuştur. Vâsıl'a göre muhkem, Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah'ın fasıkları cezalandıracağını bildirdiği ayetlerdir. Müteşâbih ise, Allah'ın kullarını azaplandıracağını gizli tuttuğu ve onları muhkem ayetlerde olduğu gibi açıkça beyan etmediği âyetlerdir.

Öte yandan Vâsıl, imamette Hz. Ali'yi Osman'a üstün tutuğu için Şii diye isimlendirilmiştir (Şehristânî 1928: I, 48-49; Kâdî Abdülcabbâr 1988: 767).

2.2. Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)

Amr b. Ubeyd, Basra ekolüne mensuptur. İran asıllıdır. Basra'da hac işleriyle görevli polis teşkilatında çalışmıştır. Vâsıl b. Atâ'nın yakın arkadaşı ve Hasan el-Basrî'nin öğrencisidir. Ondan ayrıldıktan sonra, Vâsıl b. Atâ'ya katılmıştır. Her ikisi de itizal mezhebinin kurucusudur. Amr b. Ubeyd, hadis ravilerindendir. Hitabeti kuvvetli bir âlim, zâhit ve fazilet sahibi bir kimse olarak bilinmektedir. Vâsıl'dan sonra, Mu'tezile'nin reisi

olmuştur. 144/761 yılında Mekke yakınlarında Merân bölgesinde vefat etmiştir (Kâdî Abdülcebbâr 1974: 242).

a. Eserleri

Amr b. Ubeyd'in itikadi konularda muhtelif risaleleri, hutbeleri ve Hasan el-Basri'ye dayanan tefsirinin olduğu kaydedilmektedir. Ayrıca, Kaderiyye'ye yazmış olduğu bir reddiye ile çok sayıda adalet, tevhid ve diğer konuları içeren kitapları mevcuttur. Bunlardan hiçbirisi bize kadar gelmemiştir.

b. Kelamî Görüşleri

Amr b. Ubeyd kaderi inkar etmiş, büyük günah işleyen kimseyi, fâsık olarak nitelendirmiştir. Cemel ve Sıffin vak'alarına katılan grupların her birini fasık kabul ederek, cehennemde ebedi olarak kalacaklarını ileri sürmüştür. Ona göre bu iki gruptan Hz. Ali ve askerleri başta olmak üzere Talha ve Zübeyr'in şahitliklerinin kabul edilemeyeceğini iddia etmiştir. O, Hz. Ebubekir'i, Hz.Aliden üstün görmüştür (Bağdâdî 1990: 121).

2.3. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 135/752)

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Basra Mu'tezile'sinin fikir önderlerinden ve Mu'tezile'nin altıncı tabakasındandır. Hayvan yemi ticaretiyle uğraştığı için *Allâf* lakabıyla anılmıştır. Basra'lı olup, mevâlidendir. Hicrî 131 ya da 134'de doğduğu rivayet edilir. Halife Mütevekkil zamanında h.235 ya da 237'e vefat etmiştir.

Vasıl b. Atâ'nın öğrencisi Osman et-Tavîl'den itizali düşünceleri öğrenmiştir. Farklı hocalardan dil, edebiyat, fıkıh ve felsefe okuyan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf Yunan felsefesinden de haberdardır. Meşhur tercüme hareketiyle oluşan felsefi hareketle çağdaştır. Bu hareketin de etkisiyle felsefi düşünceyi ilk defa önceleyen Ebu'l-Huzeyl olmuştur. Cedel ilminin üstadı sayılan Ebu'l-Huzeyl, Abbasi halifelerinden Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık zamanında yaşamıştır. Me'mun'un huzurunda birçok felsefi tartışmaya katılmış ve rakiplerini felsefi bilgisiyle etkisiz hale getirmiştir. Bunlar arasında ateist tabiatçılar da vardır. Gnostik mezheplerin görüşlerini de derinliğine bilmektedir. Bu sebeple Mecusilerle ve Senevîye önderleriyle tartışmıştır. Onun aracılığıyla üçbinden fazla insanın Müslüman olduğu söylenir (İbn Murtaza 1960: 44).

a. Eserleri

Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın, kaynakların zikrettiğine göre, altmış kitabı vardır ama hiçbirisi günümüze kadar ulaşmamıştır. Malatî ise, iki bin iki yüz

konuda değişik kitapları olduğunu zikreder. Müellifin bu eserlerinde, muhaliflerinin itirazlarına cevaplar verdiği ve onların kitaplarını eleştirdiği dile getirilir. (Malatî 1968: 39). Ebu'l-Huzeyl'in kaybolduğu ifade edilen kitaplarından bazılarının isimleri şunlardır: *Tevhid ve Mülhidlere Cevap. Hüccetü'l-Kitab. Nazzam'a Cevap. Milas Kitabı. el-Usûlü'l-Hamse. Kitâbu'l-Hucce. er-Reddu 'ale'n-Nazzâm.*

b. Kelamî Görüşleri

İslam düşünce tarihinde *cüz-ü lâ yetecezzâ* (parçalanmayan en küçük parça) fikrini ilk defa ortaya atan Ebu'l-Huzeyl olmuştur. Ayrıca o, zat ve sıfat ilişkileri üzerinde durmuştur. Ebu'l-Huzeyl, zat ile sıfat arasında bir ayrım yapmamıştır. Bu konudaki kanaati şöyledir: Allah, ilim sahibidir; ilim sıfatı, kendisinin aynıdır. Kudret sahibidir; kudret, O'nun aynıdır. Hayat sahibidir; hayat sıfatı zatının aynıdır. Ebu'l-Huzeyl, aynı genellemeyi görme, işitme, kıdem, izzet ve azamet, celal ve kibriya ile zatına ait diğer sıfatlar konusunda da yapmıştır. "Sıfatları, Allah'ın zatının aynısıdır" şeklindeki yorumu, onun zatın taaddüdünden kaçınmak amaçlıdır. Allâf, müteşâbih ayetleri de benzer bir şekilde yorumlamıştır. Örneğin, Allah'ın vechi, O'nun kendisidir. Allah'ın yed'i (eli), nimetidir. "Gözümün önünde" (/Taha 2039) tabirini, ilmim dâhilinde şeklinde; Allah'ın ahirette gözle görülebilmesini de ilim olarak te'vil etmiştir.

Ebu'l-Huzeyl'e göre, cennet ve cehennem ehlinin hareketleri nihayete erer ve onlar daimi sürecek bir sükûna ulaşırlar. Bu sükûn halinde bütün lezzetler cennetlikler, bütün elemler de cehennemlikler için bir araya toplanır. Onun bu görüşü, cennet ve cehennemin yok olacağını ileri süren Cehm b. Safvan'ın mezhebine yakın olarak nitelendirilmiştir (Şehristanî 1928: I, 65). El-Hayyât, Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşünü eleştirerek, lezzet ile elemin aynı yerde toplanmasının imkânsız olduğunu vurgulamıştır.

Ebu'l-Huzeyl, sükûn nazariyesini, Dehriyye fırkasının hareketin kıdemi ve sürekliliği görüşlerini çürütmek için geliştirmiştir. Dehriyye'nin, "her hareketin sonunda sonu olmayan bir hareket, her hâdisin sonunda sonu olmayan başka bir hâdisin olduğu caiz ise, her hareketten önce de bir hareketin olduğunu ve her hâdisten önce de bir hâdisin olduğunu sananların dedikleri doğru olmuş olmaz mı?" sorusuna el-Allâf, bunların ikisinin aynı olduğunu belirterek; "havâdisin, kendisinden önce başka bir hâdis olmadan bir başlangıcı olduğu gibi, kendisinden sonra da bir hâdisin olamayacağı bir son vardır. Bu sebeple, Allah'ın makdûrâtının da bir sonu olacaktır" demiştir (Bağdâdî 1990: 124). Allaf bu görüşlerle, Dehriyye'nin hareketin kıdemi fikrini çürütmeyi hedeflemiştir.

Müellif, istitâatın, selamet ve sıhhatten sonra araz olduğunu iddia edip fiilleri, kalbin ve organların fiilleri olmak üzere ikiye ayırır. Kudret bulunmadan kalbi fiillerin mevcut olamayacağını, istitâatın fiili işleme sırasında kalbi fiillerle beraber bulunacağını belirtir (Şehristanî 1928: 66).

Allaf'a göre, din gelmeden önce, mükellefin aklıyla Allah'ı bilmesi zorunludur. Bundan kusur işlendiğinde, böyle bir kimse ebedi olarak cezayı hak etmiş olur. İyinin iyi olduğunu, kötünün de kötülüğünü bilip doğruluk ve adalet gibi iyiye yönelmesi, yalan ve zulüm gibi şeylerden de uzak durması gerekir. Zorlama altında yalan söyleme hakkının bulunduğunu, bunun günahının kendisinden düşeceğini ifade etmiştir.

Ebu'l-Huzeyl ecel konusunda da farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Ona göre, şayet bir kimse öldürülmemiş (maktûl) olsaydı, yine de o saatte ölürdü. İnsan ömrünün artması ve eksilmesi caiz değildir. Allâf'a göre, Allah'ın helal kıldığı şeyler rızık, haram kıldığı şeyler ise rızık değildir.

Ebu'l-Huzeyl, mütevatir haberin itikatla ilgili konularda delil olması için, yalan üzere aklen birleşmeleri mümkün olmayan çok sayıda ravinin rivayet ettiği haberler yeterli değildir. Bu raviler içinde biri ya da daha çoğu cennetlik olan en az yirmi kişi bulunmadıkça, kabul edilemez, demektedir. Delil olarak da Enfal suresi'nin 65. ayetini getirmektedir (Bağdâdî 1990: 125-126).

2.4. Nazzâm (ö. 231/845)

İbrahim b. Seyyâr b. Hani el-Basrî en-Nazzâm mevâlidendir (Arap değildir). Hicri 185'de Basra'da doğmuş ve hicri 231'de Bağdat'ta vefat etmiştir. Çok güzel manzum eserler yazdığı için *Nâzzâm* lakabıyla meşhur olmuştur. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın yeğeni ve öğrencilerindendir. İtizali görüşleri ondan almıştır. Fars, Hint ve Yunan kültürünü yakından tanımıştır. Ciddi anlamda felsefe kitapları okumuştur. Basra'da Mu'tezile'nin en önemli kelamcı ve felsefecilerinden birisidir. Harun Reşîd ve Me'mûn dönemlerinde yaşamış ve Bermekîlerle yakın ilişki içinde olmuştur. Zaman zaman Halife Me'mûn, onu ilim meclisine davet eder farklı görüşlerdeki âlimlerle tartıştırırdı. Gençliğinde, Seneviyye/Düalist ve delillerin eşitliğine inanan Sümeniyye/Sofist topluluklarına zaman zaman katılmıştır. Râfizî Hişâm b. Hakem'den bölünemeyen bir parçanın (*cüz'ü lâ yetecezza*) olamayacağı hakkındaki görüşünü alarak, bu görüş üzerine *tafra/sıçrama* görüşünü dayandırmıştır. O, aklını kullanarak her türlü hurafeden uzak bir din anlayışına sahip olmuştur. Zühd ve takvasıyla şöhret bulan Nazzâm, kendi çağında İslamı müdafaa etmiş, başta ateistler olmak üzere, Sümeniyye, Seneviyye, Dehriyye ve bir kısım felsefecilerle derin tartışmalar yapmıştır (Kâdî Abdülcabbâr 1974: 264; İbnü'l-Murtazâ 1960: 50).

a. Eserleri

Nazzam'ın kaynaklarda kırk küsur eseri olduğu bildirilmektedir. Bunlardan hiçbirisi günümüze kadar ulaşmamıştır. Kelam ve felsefi anlayışıyla ilgili belli başlı eserleri şunlardır:

el-Cüz veya *Kitabu'z-zerre. Hareketü'l-ecsâm. Kitâbu'r-redd ale's-seneviyye. Kitâb fi't-tevhîd. Kitâbu'l-'âlem. Nakdu Kitab-ı Aristo. Er-Reddu 'ale'l-mâneviyye. Kitâbu'n-nüket.*

b. Kelamî Görüşleri

Nazzam, kader kelimesinin sonuna, hayır ve şer bizdendir, ilavesini yaparak Allah'ın şer ve masiyeti yaratmadığını, ancak dünya işleriyle ilgili kullarının yararına olacak olan şeyleri yarattığını ileri sürmüştür.

İnsanın irade özgürlüğüne halel gelmemesi noktasında, Allah hakikatte irade ile vasıflanamaz, diyen Nazzâm, O'nun şer'î yönden irade ile vasıflanması, fiilleri yaratması anlamındadır, şeklinde yorum yapar. Nazzâm'a göre insanların fiillerinin hepsi, hareketten ibarettir. Hareket, nerede ve ne zaman gibi sorulara cevap veren değişikliklerin başlangıcıdır. Sükûn ise, bir dayanma hareketidir (Bağdadî 1990: 135).

İnsan, ruh ve nefisten ibarettir. Beden ise, sadece alet ve kalıptır, diyen Nazzâm, ruh beden ilişkisini de şu misallerle anlatır. Ruhla bedenin ilişkisi, güldeki gülyağı, susam ve sütteki yağ gibidir. Ruhun kuvveti, istitaatı, hayatı ve iradesi mevcut bulunmaktadır. Ruh fiilden önce istitaata sahiptir (Bağdâdî 1990: 135-136).

Nazzâm atom konusu üzerinde de durmuştur. Onun anlayışına göre parçalanmayan cüz (cüz'ü lâ yetecezza) yoktur. Cüz, sonsuz bir şekilde parçalanmayı kabul eder. O bu görüşe bağlı olarak kümûn ve tafra nazariyelerini ortaya atmıştır.

Yine Nazzâm'ın tabiat görüşüne göre cevherler, bir araya gelmiş olan arazlardan oluşmuştur. Renk, tat ve koku gibi arazlar cisimdir. Bazen cisimler araz, bazen de arazlar, cisimdir.

Allah varlıkları bulundukları hal üzere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bir defada yaratmıştır. Hz. Âdem'in yaratılışı çocuklarından önce değildir. Allah bazı şeyleri bazı şeylerde gizlemiştir. Buna *kumûn* denir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık varlıkların yaratılışında ya da var oluşlarında değil, ortaya çıkışlarındadır. Buna da *zuhûr* denir. Dolayısıyla varlıkta hem *kumûn* ve hem de *zuhûr* vardır.

Kur'an'ın nazmı ve kelimelerinin edebi bakımdan güzelliği, Hz. Peygamberin mu'cizesi değildir. Bunlar onun peygamberlik davasındaki doğrulu-

ğuna delalet etmez. Peygamberin doğruluğuna delalet eden, içindeki gayba ait haberlerdir. İnsanlar, Kur'an'ın nazmını ve kelimelerini, edebi güzelliğini ortaya koyabilirler. Ayın yarılması, Hz. Peygamberin elindeki taşın Allah'ı tesbih etmesi ve parmaklarının arasından suyun akması gibi hissi mucizeler yoktur.

Mütevâtir haberin, bu haberi nakledenlerin sayısı işitenlerinkinden fazla olabilmesine ve nakledilenlerin onlara verdikleri öneme ve önem sebeplerindeki farklılıklara rağmen yalan olması caizdir. Âhâd haberler, zorunlu ilmi gerektirmez. İcma, şeriatta delil olmadığı gibi, şer'î hükümlerde de kıyas, delil değildir.

İmamet, açık ve zahir olarak nass ve tayinledir, diyen Nazzâm, siyaset teorisinde Şia'ya meyletmiştir. Bazı sahabiler hakkında hoş olmayan ifadelere yer vermiştir. Örneğin, Hz. Peygamber, Hz. Ali'nin imametini ortaya koymuş, fakat bunu Hz. Ömer gizlemiş ve Sakife günü Hz. Ebubekir'e biat etmiştir.

Şeriat gelmeden önce, kişi, akıl ile Allah'ı bilmekle mükelleftir. Hüsun ve kubhu bilmek aklidir (Şehristanî 1928: I, 58).

2.5. Abbâd b. Süleymân es-Saymerî (ö. 250/864)

Basra Mu'tezile'sinin önde gelen isimlerindendir. Mevâliden olan Abbâd b. Süleyman, Mu'tezile'nin yedinci tabakasındandır. Doğum tarihi ve doğduğu yer hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Hişâm b. Amr el-Fuvâtî'nin talebesidir (Kâdî Abdülcabbâr 1074: 285). Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm'ın çağdaşıdır. İ'tizâl görüşlerini Osmân et-Tavîl'den almıştır. Meânî konusunda ilk konuşan kelamcıdır. Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Hem mihne öncesi hem de sonrası dönemin önemli tanıklarındandır.

a. Eserleri

Kitâbu'l-inkâr en yehluka'n-nâse ef'alehüm. Kitâbu tesbîti Delâleti'l-a'râz. Kitâbu İsâbeti'l-cüz'illezî lâ yetecezzâ. el-Ebvâb.

b. Kelamî Görüşleri

Ona göre, duyuların sayısı, yedidir. Elem ve lezzeti hissetme de ayrı duyulardır. Allah iyi olarak yaptığı şeyin dışında, başka bir şeyi yapmayı kudreti içine almaz.

Allah, mü'minleri ve kâfirleri yarattı demek caiz değildir. Bunun aksine, Allah insanları yarattı demek caizdir. Mü'min, iman ve insandır. Kafir ise, insan ve küfürdür.

Nübüvvet, işledikleri amellerin bir sonucu olarak peygamberlere verilen mükâfattır.

Ümmet uyum içinde yaşarsa, onları yönetecek bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Fakat ümmet isyan edip ayrılacaksa, onları yönetecek bir yöneticiye ihtiyaç yoktur (Bağdâdî 1990: 154-163).

2.6. Câhız (ö. 255/869)

Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, Nazzâm'ın öğrencisi ve Basra ekolünün reisidir. Kendisi mevâlidendir. İ'tizâl görüşlerini hocası Nazzâm'dan almıştır. Mu'tezile'nin yedinci tabakasındandır. Basra'da yetişen Câhız, Mu'tezilî düşüncenin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Basra'nın önde gelen bilginlerinden Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Asmaî gibi edebiyatçılardan dersler almıştır. İlm-i kelam, fesâhat, ahbâr, şiir, fıkıh ve te'vîlü'l-kelam alanında önde gelen bir kelamcıdır. Halife Me'mûn döneminde Kufe ve Bağdat'ta düzenlenen ilim meclislerine katılmıştır. Yaşadığı dönemde Mecusiler ve Maniheistlere karşı İslam'ı savunmuştur (Kâdî Abdülcabbâr 1974: 275). Ayrıca, *Kitâbu'l-İmâme* isimli eserinde yer alan görüşlerinden dolayı, Halife Me'mûn tarafından takdir edilmek üzere Bağdat'a davet edilmiştir. Câhız'ın, 255/869 yılında Basra'da vefat ettiği bilinmektedir.

a. Eserleri

Câhız birçok alanda kitaplar yazmıştır. Kelami konularla ilgili belli başlı eserleri şunlardır:

Kitâbu'l-huceci fi'n-nübüvve. Kitâbu'l-ma'rife. Kitâbu halki'l-Kur'an. Nazmu'l-Kur'an. Kitabu'r-red ale'l-müşebbihe. Kitâbu'r-redd 'ale'n-nasârâ. Kitâbu'l-va'd ve'l-va'îd. Kitâbu'r-redd 'ale'l-cehmiyye. Kitâbu'l-imâme. Kitâbu fazileti'l-mu'tezile. Risâle ilâ Ahmed b. Duâd, Risâle fî beyâni mezâhibi'ş-Şia.

b. Kelamî Görüşleri

Câhız, birçok konuda bağlı olduğu Mu'tezile kelam ekolünün görüşlerinden ayrılmıştır. Meselâ, ona göre bilgilerin hiçbiri insanın fiilerinden değildir. Bütün bilgiler tabiatı gereği zorunludur. İnsanın, irade dışında bir kesbi yoktur. Fiilleri de tabiat gereği ortaya çıkar (Bağdâdî 1990: 175).

Câhız'a göre, cehennemliklerin cehennemdeki azapları ebedî değildir. Belli bir süre sonra ateşin tabiatına dönüşeceklerdir. Kaldı ki Allah, hiç kimseyi cehenneme sokmaz. Ancak cehennem, kendi halkını, tabiatı gereği kendine doğru çeker. Sonra onları, temelli olarak kendinde tutar. Cennet de bunun gibidir. Kendi halkını, tabiatı gereği kendine çeker. Yoksa Allah hiç

kimseyi cennete sokmaz (Bağdadî 1074:176). Görüldüğü gibi Câhız, hem bilgi hem de cehennem konusunda doğacı bir söylem diline bağlı kalmıştır.

2.7. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915)

Hicrî 235 yılında Huzistan'ın Cübbâ kasabasında dünyaya gelmiştir. Sonra Basra'ya gitmiş, Ebu'l-Huzeyl'in öğrencileri arasında yer almıştır. Ayrıca, Ebû Yusuf eş-Şahhâm'dan (ö. 270/883) kelam dersleri almıştır. Basra ve Bağdat'ta Cebriyye taraftarlarıyla münazaralar yapmıştır. Hocası eş-Şahhâm'ın vefatından sonra, Basra Mu'tezile'sinin başkanı olan Cübbâî'nin talebeleri arasında oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî yer alır. Bilindiği gibi, Eş'arî, "üç kardeş meselesi" diye bilinen kelami tartışmadan sonra Mu'tezile mezhebinden ayrılır. Ebû Ali el-Cübbâî, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasındandır. Derin bilgi sahibi olmasına rağmen mütevazılığı elden bırakmamıştır.

a. Eserleri

Ebû Ali el-Cübbâî'nin Usul-i Fıkıh, Tefsir ve Kelam alanında yüz elli bin sayfa tutarında eserinin olduğu ifade edilir. Bunlardan hiçbiri günümüze kadar ulaşmamıştır. Bunlar arasında *Tefsîru'l-Kur'an, Nakdü İbni'r-Râvendî, Nakdü'l-Eş'arî, Lüğatü ehli Cübbâ* gibi eserler meşhurdur (İbnü'l-Murtazâ 1960: 82).

b. Kelamî Görüşleri

Allah'ın isimleri, kıyas esaslarına göre çıkarılır. Allah'ın işlediği her fiilden, O'na bir isim türetilir.

Bir tek araz birçok yerde ve bir milyondan çok yerde bulunabilir. Bir tek kelam, bir milyon yerde bulunabilir. Bir yerde yazılı olan bir kelam, kendisinden başka bir yerde daha yazılmış ise, ilk yerden ikincisine geçmeksizin ve ikinci yerde hâdis olmaksızın, iki yerde bulunur. Bir yerde ya da bir milyon yerde yazılmış olsa bile bu böyledir.

Allah, âlemi yok etmek istediği takdirde, kendisiyle bütün cisim ve cevherleri yok ettiği mekânsız bir araz yaratır.

Allah bir mahalde yarattığı kelam ile mütekellimdir. Kelamın hakikati, parça parça sesler ve bir arada düzenlenmiş harflerden ibarettir. Mütekellim ise, kelamın kendisi ile kâim olduğu kimse değil, kelam yapan kişidir (Şehristanî 1928: I, 80, 81).

2.8. Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)

Behşemiyye diye anılan ve Büveyhiler döneminde etkin olan Mu'tezile'nin önemli düşünürlerindendir. Babası Ebû Ali el-Cübbâî gibi Basra

Mu'tezile'sinden olan Ebû Hâşim, 277/890 yılında Basra'da doğmuş, babasından ve devrin önemli bilginlerinden olan Müberred'den ilim öğrenmiş, özellikle Kelam konusundaki dirayeti sayesinde Mu'tezile'nin dokuzunca tabakasında yer almıştır. Babasının ölümünden sonra Bağdat'a giderek öğretim ve te'lif çalışmalarını burada sürdürmüştür. 321/933 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

a. Eserleri

Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin kısa süren ömründe üretken bir kalem olarak 160 civarında eser yazdığı söylenir. Ama bu eserlerden hiçbirisi günümüze kadar gelmemiştir. Ona nispet edilen bazı eserler şunlardır: *Kitâbu'l-Câmii'l-Kebîr, Kitâbu'l-ebvâbi's-sağîr, Kitâbu'l-ebvâbi'l-kebîr, Kitâbu'l-insân, Kitâbu'l-avd, Kitâbu'l-mesâili'l-askeriyye, Kitâbu'n-nakd 'alâ Aristalis fi'l-kevni ve'l-fesâd, Kitâbu'l-İctihâd, İstihkâku'z-zemm, Kitâbu't-tabâii.*

b. Kelami Görüşleri

Ebû Hâşim el-Cübbâî, cennet ve cehennemliklerle ilgili çok ilginç görüşler serdetmiştir. O, cennette, cezası bulunmayan birçok sevabın; cehennemde, cezası bulunmayan birçok azabın olmasını caiz görür.

Günah işlemeyecek bir durumdan (acz) sonra günahtan tövbe etmek geçerli değildir. Aynı şekilde, konuşamaz halde iken yalan söylemekten tövbe etmek geçerli olmadığı gibi, cinsî bakımdan iktidarsız iken zinadan tövbe etmek de bir şey ifade etmez.

Ayrıca Ebû Hâşim, *ahvâl* konusundaki görüşüyle meşhurdur. Allah'ın sıfatları meselesinin çözümü konusunda bu teoriyi ilk kez o kullanmıştır. *Ahvâl* teorisi, Allah'ın sıfatlarının O'nun zatıyla ilgisini, geniş anlamda ise, küllilerin varlıklarla ilişkisini açıklama tartışmalarından doğmuştur. Ahvâl teorisinin özeti şudur: Cevherle araz, varlıkla yokluk arasında üçüncü bir kavram vardır. Bu da cevhere çok yakından bağlı bulunan, ondan ayrı olarak var olamayan, kendi başına bir gerçekliği bulunmayan ve cevherin varoluş biçimi demek olan ahvâldir. Haller arazları cevhere bağlayan ve cevherle araz arasında bulunan vasıtalardır. Hallere varlık ve yokluk, ezelilik ve sonradan olma gibi nitelikler yüklenemez. Böylece hallerin bağımsız varlıkları bulunmadığı için gerçek anlamda var sayılmazlar. Eğer müstakil olarak var olabilselerdi "şey" olmaları gerekirdi. Hâlbuki hallere "şey" denemez. Bununla birlikte haller, varlığın zatıyla ilişkilerinin bulunması ve varlığı tanımanın ancak onlar sayesinde mümkün olması sebebiyle, yok da sayılamazlar. Kısaca haller, varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan zihni ve itibari nitelikler ve durumlardır (Yavuz 1989: II, 190).

2.9. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/912)

Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne mensup olan el-Hayyât, Mu'tezile'nin sekizinci tabakasındandır. Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmemektedir. Yusuf b. Musa el-Kattân'dan hadîs, İsa b. Heysem es-Sûfî'den Kelam dersleri almıştır. Bu sebeple, kelamcıların görüşleri konusunda geniş bilgisiyle temayüz etmiştir. İslam'a ve Mu'tezile'ye karşı yapılan saldırılara fikri planda cevaplar vermiştir. İbnü'r-Râvendi'ye karşı yazdığı reddiye olan *Kitâbu'l-İntisâr* günümüze kadar gelmiştir. Ebu Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, onun yetiştirdiği öğrencilerdendir (Kâdî Abdülcabbâr 1974: 296).

a. Eserleri

Hayyât'ın günümüze kadar gelebilen tek eseri, *Kitâbu'l-İntisâr*'dır. Bu eser, H.S.Nyberg tarafından 1925 yılında Kahire'de neşredilmiştir. Mu'tezile mezhebinin üstünlüğünü beritmek ve mezhebe yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla Câhız tarafından yazılan *Fazîletü'l-Mu'tezile* adlı esere İbnü'r-Ravendi'nin yazdığı *Fadîhatü'l-Mu'tezile* isimli reddiyeye cevap mahiyetinde te'lif edilmiştir. Hayyât'ın *el-İntisâr*'dan başka şu eserlerinden de söz edilir:

Nakzu Kitâbi'l-Cârûf: Mu'tezile'den ayrılıp Râfıza'ya meyleden Ebu Hafs Ömer b. Ziyâd el-Haddad'ın *Kitâbü'l-Cârûf fî Tekâfüi'l-Edille* adlı eserine reddiyedir.

Er-Re'ddü men Esbete Habere'l-Vâhid. Haber-i vahidin itikatta delil olamayacağıyla ilgili bir eserdir.

El-İstidlâl bi'ş-Şâhid ale'l-Gâib. Olgusal âlemden hareketle duyu-ötesi âlem hakkında bilgi elde etme yöntemiyle ilgili bir eserdir.

Nakzu'l-Kitâbi'l-Aks: Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden olan Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin Kitâbu'l-Aks'ine yazdığı bir reddiyedir.

Er-Red alâ Kitâbi'l-Burhân. Mantıkla ilgili bir reddiyedir. Hayyât, ayrıca, İbnü'r-Ravendî'nin eserlerine de reddiyeler yazmıştır.

b. Kelamî Görüşleri

Hayyât'ın kelam alanında öne çıkan temel görüşü *ma'dûm* konusudur. Ma'dûm, Mu'tezile'nin çoğunluğunun kabul ettiği gibi, yalnızca bir "şey" ve "cevher" değil, aynı zamanda bir "cisim"dir. O, bu konuda şunları söyler: "Şey, bilinen ve kendisinden haber verilendir. Cevher, adem (yokluk) halinde de cevherdir. Araz, adem (yokluk) durumunda da arazdır. Aynı şekilde, bütün cins ve sınıflar için de kullanılır. Örneğin, siyah, adem (yok-

luk) halinde iken de siyahtır. Ancak onun varlık sıfatı ya da varlığını ve hudûsunu gerektiren sıfatlar bulunmamaktadır. Ma'dum hakkında sübut lafzı kullanılır." (Bağdâdî 1990: 179; Şehristanî 1928: I, 77, 78). Bütün bu görüşlerden dolayı Mu'tezile'nin Hayyâtiyye koluna el-Ma'dûmiyye adı da verilmiştir.

Hayyât, itikadi konularda haber-i vahidi, zan ifade ettiği için delil olarak kabul etmez. Öte yandan Hayyât'a göre, mütevâtir haber, ister mü'minler isterse kâfirler tarafından rivayet edilsin, değerinde bir fark söz konusu olmaz. Ancak, mümine yalnızca dine bağlılığı sebebiyle bir öncelik hakkı tanınır.

2.10. Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025)

Abdülcabbâr Ahmed b. Halîl b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî, Batı İran'ın Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, vefat tarihinin 415/1025 olduğu düşünülmektedir. Kâdî Abdülcabbâr, ilk eğitimini Esterâbâd ve Hemedân'da yapmıştır. Şafii fıkhı başta olmak üzere hadîs ve Eş'arî kelamı okumuştur. Hocaları arasında Zübeyr b. Abdülvâhid el-Esedâbâdî (ö. 347/958), İbrahim b. Seleme el-Kattân (ö. 345/956), Abdullah b. Cafer b. Faris el-İsfehânî (ö. 346/957) gibi hocalar sayılmaktadır. Kâdî Abdülcabbâr, Basra'ya giderek Ebî İshâk İbrahim b. Ayyâş (ö. 386/996)'dan Mu'tezilî Kelamı okumuştur. Daha sonra Bağdat'a gitmiş ve orada Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali el-Basrî'den (ö. 369/979) kelam dersleri almıştır. Büveyhî hükümdarı Müeyyidüddevle'nin danışmanı Sâhib b. Abbâd'ın daveti üzerine İsfehân'a giderek orada ilmi tartışmalara katılmıştır. Sâhib b. Abbâd, onu Rey şehrine davet ederek baş kadılığa atamıştır. Kâdî Abdülcabbâr, *Kâdî'l-Kudât* ve *İmâdüddîn* lakablarıyla anılır. 415/1025 yılında Rey'de vefat etmiştir (İbn Hacer 1995: III, 386).

a. Eserleri

İslami ilimlerin pek çok alanında eser vermiş olan Kâdî Abdülcabbâr'ın altmış civarında eseri olduğu söylenir. Bu eserlerin bir kısmı henüz, tespit edilip gün yüzüne çıkarılmamıştır. Bununla birlikte tespit edilip yayınlanan bazı eserleri şunlardır:

Müteşâbihü'l-Kur'an (thk., Adnan Muhammed Zerzur, Kahire, 1969). Müellif bu eserinde, müteşâbih kabul ettiği bazı Kur'an ayetlerini incelemektedir. Eser, iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümün başında, "mesele" başlığı altında on iki maddelik bir giriş bulunmaktadır. İkinci bölüm ise, Ra'd suresiyle başlayıp mushafın sonuna kadar devam etmektedir. Sonuç da ise, cebir taraftarlarının kendi görüşlerine mesnet

yaptıkları ayetler tahlil edilmektedir. Bu eserde, müteşabih, ilca, teklif, lütuf, mefsedet, tevfik-hızlan ve dua gibi konulara Mu'tezili bakış açısıyla yer verilmektedir.

Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-Metaîn (Beyrut, 1329). Tefsirle ilgili bir çalışmadır. Her ne kadar bu eserde Kur'an'ın bütün sureleri söz konusu ediliyorsa da, her bir ayet yorumlanmamaktadır. Bunun yerine sure içinden bazı ayetler seçilerek yorumlanmıştır. Ayrıca, müellifin tefsirlerine yöneltilen eleştirilere yine müellif tarafından cevaplar verilmektedir.

Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve (thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, 1966). Hz. Peygamberin nübüvvetini savunmak gayesiyle yazılmış bir eserdir. Bu eserde, nübüvveti inkar eden, başta Mekke'li müşrikler olmak üzere, Hz. Peygamberin nübüvvetini kabul etmeyen Hıristiyan ve Yahudilere, nübüvvet inancını hiç kabul etmeyen Berahime ve Dehriyye'ye karşı, İslam'ın ortaya koyduğu nübüvvet inancı delilleriyle anlatılmaktadır.

El-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, Kahire, 1963). Mu'tezile'nin beş temel ilkesinin yanında, nübüvvet ve şerâ'i gibi konuları kapsayan bu ansiklopedik eser, Mu'tezi'lenin doğuşundan hicri V. yüzyılın başına kadar geçen bütün kelami tartışmaları ihtiva etmektedir. Ayrıca, Mu'tezile'nin önde gelen önemli temsilcilerinin görüşlerine de sık sık atıflarda bulunulmaktadır. Bu eser, ilk defa 1951 yılında Yahya Nami başkanlığında Yemen'e gönderilen Mısır'lı ilmi bir heyet tarafından tespit edilerek ilim dünyasına tanıtılmıştır. 20 cüz'den oluştuğu tahmin edilen bu eserin; 1, 2, 3, 10, 18 ve 19. cüzlerinin varlığı bilinmemektedir. Yayınlanan 6 ve 20. cüzleri ikişer cüzden oluştuğundan dolayı, mevcut eser onaltı cilt tutarındadır. Tam bir Mu'tezile Kelamı klasiğidir.

El-Muhtasâr fî Usuli'd-Dîn (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhid içinde) (thk. Muhammed Amâra, Kahire, 1971). el-Muğnî isimli ansiklopedik Kelam kitabının Vezir Sahib b. Abbâd'ın talebi üzerine müellif tarafından yapılmış bir özetidir. Tevhîd, Adâlet, Va'îd, peygamberlik, dini hükümler ve iyiliği emretmek-kötülükten sakındırmak gibi konular yer almaktadır.

Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile (thk. Fuâd Seyyid, Tunus, 1974). Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirileri cevaplandıran, Mu'tezile'nin düşünce sistemini ele alan ve önemli temsilcileri hakkında bilgi veren bir tabakat kitabıdır. Ebu'l-Kasım el-Belhi ve Hâkim el-Cüşemî'ye ait risalelerle birlikte neşredilmiştir.

Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (thk. Abdülkerim Osman, Mısır, 1298). Mu'tezile'nin beş temel esasını yorumlayan bu eser, el-Muğnî'nin fihristi gibidir. Usûlü'l-Hamse adlı eserin doğrudan Kâdî Abdülcabbâr'a, Şerhu

Usûl-i Hamse adlı eserin ise, öğrencisi Zeydî Kıvâmuddin Mankdîm'e ait olduğu söylenmektedir.

el-Muhît bi't-Teklîf (thk. Ömer Seyyid Azmi, Kahire, 1965). Bu eserin Kâdî Abdülcabbâr'ın öğrencisi İbn Metteveyh'e ait olduğu söylenmektedir. Teklif, nazar, istidlâl, tevhid, sıfatlar, rü'yetullah, adl, hüsün, kubuh, kelamullah, tevellüd gibi konuları ihtiva etmektedir.

el-Münye ve'l-Emel (thk. Isâmuddîn M. Ali, Kahire, tsz.) Bazı araştırmacılar bu eseri İbnü'l-Murtazâ'ya nispet etmektedirler. Bu eseri tahkik eden M.Ali, eserin İbnü'l-Murtaza'ya nispet edilmesinin doğru olmadığını vurgulamaktadır. Eserde Kâdî Abdülcabbâr, Mu'tezile'nin onikinci tabakasından sayıldığına göre, İbnü'l-Murtaza'ya ait oluş iddiası kuvvetlenmektedir. Eserin başında, "toplayan" diye İbnü'l-Murtaza'ya atıf yapıldığına göre, Kâdî Abdülcabbâr'ın görüşleri bir araya getirilmiş olabilir. Eserin her iki müellifin müşterek bir çalışması olduğu anlaşılıyor. Eserin muhtevasında; Mu'tezile'nin doğuşu, tabakaları, felsefesi, önemli kelami görüşleri işlenmektedir.

Kâdî Abdülcabbâr'ın bu eserlerinden başka, kelama dair ayrıca; *el-Hılâf beyne'ş-Şeyhayn, Nakzu'l-Lüm'a, Reddü'n-Nasârâ, Kitâbu't-Tabâi ve'n-Nakz ale'l-Kâilîn, el-Cedel, el-Hılâf ve'l-Vifâk, el-Men ve't-Temânü, el-Hikme ve'l-Hakîm*'dir. Usul-u Fıkh'a dair ise; *el-Umed ve'n-Nihâye fî Usûli'l-Fıkh, Kitâbu'l-İ't imâd, Kitâbu'l-İçtihad*'ı vardır. *Nazmü'l-Fevâid ve Takribü'l-Murâd li'r-Râid* adlı hadisle ilgili eseri bulunmaktadır.

b. Kelamî Görüşleri

İnsanın yapması gerekli olan ilk şey, Allah'ı bilme yolunda aklını kullanarak tefekkürde bulunmasıdır. Allah'ı bilmede taklit caiz değildir. Mükellef avamdan bile olsa, icmali bir şekilde istidlâlde bulunması gerekir.

Âlem; araz ve cevherlerden yaratılmıştır. Araz, varlığı arızi olandır. Cevher ve cisimde olduğu gibi, arazların kalıcılığından bahsedilemez. Fakat bekâ arazları, bundan istisnadır. Onlar kendi zıtlarıyla ortadan kalkıncaya kadar devam ederler. Cevher ve cisimlerin sürekliliği sabittir. Âlemin hudûsuna delil cisimlerdir. Cisimler, var oluşta önlerine geçemeyecekleri muhdeslerdir. Muhdesler ise, hareket, sükûn, yakınlık ve uzaklık gibi arazlardır. Cisim ve arazların muhdes olduğu ispat edilince, bunların bir muhdisi olduğu da ispat edilmiş olur. O da kadîm olan Yüce Allah'tır.

Mütekellim, kelamın failidir. Diğer duyularla algılanan şeyler gibi, kelam da bir mahalde idrak olunur. Bu sebeple Kur'an mahlûktur, muhdestir ve mef'ûldür. Allah'ın bütün sözleri muhdestir.

Allah'ı gözle görmek muhal, ilim ve marifetle görmek ise, mümkündür. Kıyamet Sûresi'nin 22 ve 23. ayetlerinde geçen *nâzır* tabiri, bakmak değil, Allah'ın rahmetini beklemek manasına gelir.

Adalet, Allah'ı her türlü çirkinlikten, yararlı şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ya da çirkin olan vasıtalarla kulluğa çağırmaktan tenzih etmek, bütün fiillerinde hikmet ve isabetin bulunduğunu kabullenmektir. Allah, adil ve hâkimdir. Ondan çirkin iş meydana gelmez. Onun bütün fiilleri güzeldir.

Hüsün ve kubhu bilmek aklidir. Sem', bir şeyin güzel ve çirkin olmasını gerektirmez. O sadece akıl gibi, delalet yoluyla fiilin halini açıklar. Kurban kesme gibi bazı fiiller, vahyin bildirimine ihtiyaç duyar.

Allah, gerçekte müriddir. O'nun mürid olması, mürid olmadığı bir andan sonradır. O, irade ettiğinde mürid olur. Allah, muhdes bir irade ile diler.

Kudret, fiilden öncedir. Fiilden önce bulunan bu kudret, fiille bağlantılı değildir. Allah insanın fiillerinin yaratıcısı değildir. İnsan kendi yaptıklarına kadirdir.

Teklîf, kişiye yük olan iştir. Âdil olan Allah'tan, insanların zararına, zulüm türünde bir teklifin gelmesi beklenemez. Allah, güç yetirilemeyeni insana teklif etmez.

Allah herhangi bir yönden kâfirlere hidayet etmemiş, sadece yol göstermiştir. O'nun beyan ve çağrısı, kabul eden için hidayettir. Mü'minlere Allah'ın hidayeti, onları hidayete ermişler diye isimlendirmesidir. Dalalet ise, insanların şaşkın ve sapıklar olarak isim alıp hüküm giymeleridir.

Rızık, kendisiyle yarar sağlanan şeydir. Rızık, mutlak ve tayin edilmiş olarak ikiye ayrılır. Ot, su, mutlak rızk'a örnektir. İnsanın özel mülkiyeti olan eşya ise, tayin edilmiş rızka örnektir. Haram olan rızk değildir.

Ecelin kelime anlamı, vakittir. İnsan Allah tarafından bilinen bir hayatı yaşayacaktır. Fakat öldürme olayında kâtil/öldüren kişi, Allah'ın maktûle/ölene tanıdığı hayatı kısa kesmiş olur.

Allah'ın peygamber göndermesi caizdir. Mu'cize, nübüvvete delildir.

İman artar ve eksilir. İman, mükellefin yerine getirmesi gereken bütün vaciplerdir.

2.11. Zemahşerî (ö. 538/1143)

Asıl adı, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerîdir. 467/1075'de Harezm'e bağlı Zemahşer beldesinde doğmuş-

tur. İlim ve âlimleri seven, toplum hayatını huzur ve sükûna kavuşturan Selçuklu Sultanı Melikşah (ö. 485/1092) ve Nizâmü'l-Mülk'ün döneminde yaşamıştır. Zemahşerî'nin yaşadığı çağ, İslam âleminde; ilmi, fikri ve felsefi canlılığın ortaya çıktığı, her türlü görüşe karşı, engin bir müsamaha ve hoşgörünün bulunduğu bir dönemdir. Zemahşeri okuma-yazma ve Kur'an'ı ezberleme alanında ilk eğitimini annesinden almıştır. Babası, erken yaşta iken vefat etmiştir. Onun yetişmesinde Ebu Mudar Mansûr Mahmud b. Cerir ed-Dabbi el-İsfehânî (ö. 507/1113) büyük rol oynamıştır. Bu hocasından Mu'tezili Kelam, Dil ve Edebiyat dersleri almıştır. Ayrıca Ebu'l-Hasan Ali b. el-Muzaffer en-Nisâbûrî'den (ö. 493/1100) edebiyat, Şeyhu'l-İslam lakablı Ebû Mansûr b. Nasri'l-Hârisî'den hadis dersleri; Hanefi fakihlerinden olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Damegânî'den (ö. 498/1104) fıkıh dersleri almıştır. İtikatta Mu'tezili olan Zemahşerî, fıkıhta ise Hanefi mezhebini benimsemiştir. Zemahşerî, Buhâra, Horasan ve Bağdat'ta da bulunmuştur. Temel İslami ilimleri tahsil ettiği Bağdat Nizamiye Medresesi'nin onun yetişmesinde büyük katkısı vardır. Kendisine, "Cârullah/Allah'ın misafiri" denilmesinin sebebi, Mekke'de uzun müddet kalmasından dolayıdır. Mekke'de iki yıl kaldıktan sonra Harezm'e, oradan da Bağdat'a geçen Zemahşerî, 538/1144'de burada vefat eder. (Hûfî 1980: 35 - 50).

a. Eserleri

el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl. Zemahşerî bu tefsiri, Mekke'de dostu, Vahhâs'ın teşvikiyle yazmıştır. Yöntem olarak dirayet yolunu tercih etmiş, Kur'an dilinin inceliklerine önem vermiş, itikâtla ilgili ayetleri Mu'tezile, Fıkıhla ilgili ayetleri de Hanefi mezhebine göre yorumlamıştır.

Esâsu'l-Belâğa. Kelimelerin ilk harflerine göre alfabetik bir sırayla hazırlanmış Arapça bir sözlüktür. Kelimelerin lügat ve mecazi manaları verilirken Arapça şiirlerden bol bol istifade etmiştir. Kur'an araştırmalarında yararlanılması gereken bir başucu lügat kitabıdır.

el-Mufassal. Dilciler tarafından takdir gören bir gramer kitabıdır.

Ruûsu'l-Mesâil. Fıkhî açıdan Hanefi ve Şafii mezhepleri arasındaki konuları ihtiva etmektedir.

el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs. Muhtasar bir hadis terimleri sözlüğüdür. Hadislerde geçen garip kelimeler teferruatlı bir şekilde açıklanır.

b. Kelami Görüşleri

Zemahşerî'ye göre, şer'î deliller dörttür: Akıl, Kitab, sünnet ve icmadır. İcma, itikatta delil olmaz.

Tevhid, İslam'ın en önemli ilkelerindendir. Allah'ın vahdaniyet ve kıdemi, O'nun iki sıfatıdır. Allah'ın sıfatları zatının aynıdır. Haberî sıfatlar, aklî te'vile tabi tutulur.

Allah'ın kelam sıfatından hareketle, kelamullah yaratılmıştır.

İnsan, eylemlerinde hür olarak yaratılmıştır. Allah iyi ve güzel olanı yaratır, çirkin ve kötü olanı değil. Aslah prensibine riayet etmek, Allah'a vaciptir.

Allah'ın fiillerinde hikmet aranır.

Tövbe etmeden ölen kimselere Hz. Peygamberin şefaati söz konusu değildir. Kaldı ki, şefaat, cennetliklerin sevaplarının artırılması ve derecelerinin yükseltilmesi manasına gelir.

Kabir azabı ve nimeti yoktur.

3. MU'TEZİLE'NİN BEŞ TEMEL İLKESİ

Her ne kadar Mu'tezile kelam ekolü Bağdat ve Basra Mu'tezilesi şeklinde ikiye ayrılmış olsa da, tüm mezhep mensupları beş temel ilkeyi ittifakla kabul etmişlerdir. Onlar, bu beş temel ilkeyi benimsemeyen kimseyi, Mu'tezili saymamışlardır. Mu'tezile'nin beş temel ilkesi şunlardır:

3.1. Tevhîd

Mu'tezile literatüründe tevhîd, Yüce Allah'ın bir olduğunu, nefy ve ispat yönünden O'nun müstahakkı olan sıfatlarda ortağı olmadığını bilmek ve bunu ikrar etmektir. İlim ve ikrar şartının her ikisinin bir arada bulunması şarttır. Eğer bu iki şart gerçekleşmezse, tevhid/iman gerçekleşmiş olmaz. Tevhid, Allahu Teâlâ'nın kendine ait sıfat ve bunlara ilişkin hükümlerde birlenmesidir. Allah kadim olup, O'nun dışındakiler ise, muhdestir. O, ikincisi olmayan tektir. O'nun dışındakiler, bunun tersinedir. (Kâdî Abdülcabbâr 1988: 127). Allah'ın bir ve kadim oluşu, O'nun en özel iki sıfatıdır. Eğer Allah'ın kadîm oluşu dışında O'na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, Allah'tan başka birçok kadim varlık kabul edilmiş olur. Böylece *teaddüd-i kudemâ* ortaya çıkar. Bu da Allah'ın birliği gerçeğine aykırıdır. O'nun sıfatlarından hiçbiri beşerin sıfatlarına benzemez. Eğer benzemiş olsaydı, Allah'la kul arasında benzerlik meydana gelirdi. Bu sebeple Mu'tezile, vahdaniyet ile kıdem haricindeki Allah'ın diğer sıfatlarını te'vil etmiştir. Mu'tezile *meani* sıfatlar denilen, Allah'a ait mastar kalıplarıyla ifade edilen hayat, ilim, kudret, irade gibi subuti sıfatların varlığını kabul etmez. *Sığa* bakımından sıfat olan, hayy, alîm, kadîr gibi mastardan türetilen bu ma'nevi sıfatları Allah'a izafe eder. Buna göre, Mu'tezile *Allah, âlimdir* önermesini kabul eder. "Allah ilim sahibidir" önermesini kabul etmez. Allah zatı ile âlim,

zâtı ile kâdir ve zatı ile diridir (Şehristani 1928: 57). Kısaca, Allah'ın sıfatları zatının aynısıdır.

Öte yandan Mu'tezile, Allah'a isnat edilen ve harfî olarak yorumlandığı zaman insanı Allah biçimci bir tasavvura götüren sıfatları te'vil etme cihetine gitmiştir. Onlar Kur'an ve hadislerde geçen Allah'ın eli, yüzü, sureti, gitmesi, gelmesi, gülmesi gibi tabirleri zahiri manalarıyla değil mecazi olarak ve te'vil edilen manalarıyla anlamışlardır. Çünkü Allah, her türlü hâdis nitelikten münezzehtir. Bu sebeple O, yaratıkların, sonradan olmalarına delalet eden sıfatlarıyla nitelenemez.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelam sıfatı da yoktur. Onlara göre Allah'ın kelamı, harf ve seslerden meydana gelen muhdes bir özellik taşır. Kelimelerden meydana gelen Kur'an, hâdistir, kadîm değildir. Çünkü kelam, Allah'ın sıfatlarından bir sıfat değildir. Kelam; halk, rızık ve irade gibi O'nun fiillerinden bir fiildir. Allah kelamını, ya levh-i mahfuzda, ya Cebrail'de ya da peygamberde, yani bir mahalde yaratır. O'nun yarattığı bir şeyde ancak mahlûk olur.

3.2. Adâlet

Mu'tezile'nin en önemli prensiplerinden olan adalet, Allah'ı her türlü çirkinlikten, yararlı olan şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ya da çirkin olana kulluğu çağırmaktan soyutlama ile bütün eylemlerinde hikmet ve isabetin bulunduğunu kabullenmek demektir. Allah, âdil ve hakîmdir. O'ndan çirkin iş sadır olmaz. O'nun bütün fiilleri güzeldir. Zulüm ve diğer kötü olan şeyler Allah'ın değil, insanın fiillerindendir. Kim Allah'a zulüm ve sefeh nispet ederse, o kimse, adâlet sözünün dışına çıkmış olur. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de zulmün faili olarak insan gösterilir: "Rabbin kullara zulmedici değildir" (Fussilet 41/46)."Biz (bununla) onlara zulmetmedik. Fakat onlar, kendilerine zulmediyorlardı" (Nahl 16/118). Eğer Allah, insanın fiillerinin yaratıcısı olsaydı, bu takdirde O'nun zalim olması gerekirdi. Oysa Allah, her türlü zulüm eyleminden münezzehtir.

İnsan eylemlerini hür olarak meydana getirebilmesi için önceden istidat sahibi olması gerekir. Yani, güç, fiilden öncedir. Allah, kullarına güçlerinin yetmeyeceği bir yük yüklemez ve onları sorumlu tutmaz. Kâfirin küfrü, müminin imanı tamamen kendi özgür iradesiyledir. Kul, fiil ve amellerini özgür bir şekilde yaratır. İlahi iradenin bu fiillere müdahalesi söz konusu değildir. Eğer aksi olsaydı, cennet ve cehennemin, sevap ve günahın bir anlamı kalmazdı. Allah, âdildir: "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin" (Kehf 18/29) buyurmaktadır. İnsan, ancak hür olan eylemleri sebebiyle sorumlu tutulur. Kaldı ki, âdil olan Allah'ın, insanların zararına bir teklifte

bulunması da düşünülemez. Çünkü O, hiç kimseye zulmetmez. Ma'siyet ve taat fiilini meydana getirmede hiç kimseyi zorlamaz. Eğer Allah, masiyet ve şerri dilemiş olsaydı, kullarını yaptıkları fiillerinden dolayı cezalandırmazdı. Allah, masiyetleri dilemez. Hiçbir suçlu, başkasının suçunu çekemez. Bu sebeple Allah, babalarının günahları sebebiyle müşrik çocuklarına azap etmeyeceği gibi, başkalarının günahından dolayı kimseyi azaba uğratmaz. Herkes yaptığı şeyden sorumludur. Allah insanlara uysunlar diye hakkı, kaçınsınlar diye batılı (Enfal 8/42) vahiy yoluyla açıkça göstermiştir (Kâdî Abdülcabbâr 1988: 299-345).

Mu'tezile Kelam ekolü, *"tevellüd"* düşüncesini adalet ilkeleri doğrultusunda ele almışlardır. Onlara göre insanın fiilleri ya doğrudan (*el-mübâşir*) ya da dolaylı (*el-mütevellid*) olarak meydana gelir. İnsanın bir aracı kullanmadan özgür iradesiyle yaptıklarına doğrudan (*el-mübâşir*); fiil ile fail arasında bir aracı kullanarak yaptığı fiillere dolaylı (*el-mütevellid*) fiiller denir. Elin hareketiyle dolaylı olarak anahtarın hareket etmesi buna bir örnektir. İşte sebep-sonuç (tevlîd-mütevellidât) ilişkisine bağlı olarak meydana gelen fiiller ihtiyari fiiller kapsamındadır.

Diğer yandan, Allah hayrı yapar ve onu diler. Şerri yapmaz ve onu dilemez. Bu sebeple, adalet sıfatının bir gereği olarak kulları hakkında daha iyi ve yararlı olanı yaratmak, Allah'a vâciptir. Bu bağlamda peygamber göndermek de aynı hükümdedir. Bir fiilin hüsün/iyi ve kubuh/kötü oluşunu bilmede akıl asıl, nakil fer hükmündedir. Fiillerin iyi ve kötü olarak nitelendirilmesi, vahyin gelişine bağlı değildir. Akıl, sadece şer'î hitaplara muhatap kılınamaz. Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, adalet, iyilik, iyilikte bulunana teşekkür etmek gibi bazı fiiller vardır ki, akıl bunların güzelliğini; küfür, yalan söyleme, zarar verme, adam öldürme gibi bazı fiiller de vardır ki, akıl bunların çirkinliğini nesnel olarak bilir. Fakat güzelliği ve çirkinliği gizli olan ibadet nev'ilerini idrak etmede akıl, vahye muhtaç olur. Kurban kesmek gibi. Bir şeyi farz ya da haram kılma yetkisi sadece Allah'a aittir.

3.3. Va'd ve Vaîd

Mu'tezile'nin terminolojisinde va'd, insanın, itaat ve tövbe üzere mü'min olarak bu dünyadan ayrıldığında ahirette karşılık olarak sevabı hak edeceği; vaîd ise, tövbesiz ve işlediği büyük günahlardan dolayı ahirette cezayı ebedi olarak cehennemde kalmak şeklinde hak edeceği manasına gelir. Allah va'dinde ve vaîdinde sâdıktır (Âl-i İmrân 3/194). O'nun katında söz değişmez. Kul, günahlarından dolayı tövbe etmediği sürece bağışlanmaz. Mü'min kul, itaat üzere ve tövbe ederek ruhunu Allah'a teslim ederse, ahirette sevabı hak eder. Eğer günahlarından dolayı, tövbe etmeden ölürse, kıyamet gününde kâfirlerin azabından daha hafif olmak kaydıyla cehen-

nemde ebedi olarak kalacaktır. Bundan dolayı, Mu'tezile, şefaati, Sünniliğin aksine farklı bir bakış açısıyla benimsemiştir. Bakara 2/48; Ğâfir 40/18 ayetlerini şefaatin olmadığına delil olarak getirirler. Ayrıca Mu'tezile: "Şefaatim, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir" rivayetini, âhâd haber olarak değerlendirir. Âhâd haberlerle itikat oluşturulmayacağı için de kabul etmezler. Şefaatin kabulünü, tövbe şartına bağlarlar. Onlara göre şefaat, günahların affına vesile olmadığı gibi, insanın cehennemden çıkarılıp cennete girmesini sağlamaya dönük de değildir. Tam tersine cennete giren mü'minlerin sevaplarının artırılmasına ve makamlarının yükseltilmesine yöneliktir. Cehenneme giren bir kimse ebedi olarak orada kalır, bir daha oradan çıkamaz (Kâdî Abdülcabbâr 1988: 690-91). Cehenneme ya kâfir ya da işledikleri günahlardan dolayı tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi kimseler girecektir. Büyük günah işleyenler ise, cehennemde ebedi olarak kalacaklardır (Bakara 2/81; Nisa 4/14, 93).

İslam düşünce tarihinde Allah'ın kendisine itaat edenlere sevapla va'di, isyan edenlere de ceza ile va'îdi konusundaki tartışma Mürcie fırkası ile yapılmıştır; çünkü Mutezile'ye göre Mürcie'nin "imanla birlikte günah zarar vermez, küfürle birlikte itaat yarar sağlamaz" şeklindeki iman tanımı, imanı sloganlaştırmış ve amelleri değersizleştirmiştir. Bu anlayışın doğal sonucu da, ahlaki alanda toplumun düşüşünü hızlandırmaktır. Yine bu iman tanımı, toplumun irade beyanına müracaat etmeden, zorla iktidarı ele geçiren bazı Emevi yöneticilerinin halka karşı sorumsuz davranışlarına gerekçe oluşturmaktaydı. Böylece Mürcie, topluma, yöneticilerin halkına karşı sorumluluk ve hesap verme duygusu taşımama ilkesine dayalı despotizminin yolunu irca ilkeleriyle aşmış oluyor; bu düşünce de İslam'ın insanlara bahşettiği özgürlüğü elinden alıyor, onları köleleştiriyordu.

3.4. El-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse ne mü'min, ne de kâfirdir, aksine fasıktır. Onlar, fıskı, imanla küfür arasında müstakil üçüncü bir makam saymışlardır. Fısk, zina, zina iftirası, hırsızlık gibi had uygulanmasını gerektiren ve büyük günahlar olduğuna dair Hz. Peygamberden sahih yollarla bildirilen ve hakkında icma bulunan her günahtır. Her ne kadar böyle bir kimse mü'min sayılmamışsa da, kendisiyle izdivaç yapılamayan, Müslüman mezarlığına gömülmeyen mutlak bir kafir hükmünde de görülmemiştir. Büyük günah işleyen bir kimsenin puta tapıcılarla aynı kefeye konulması yanlıştır. Mu'tezile'ye göre böyle bir kimse öldüğünde normal şartlarda bir Müslüman'a nasıl muamele yapılıyorsa o kişiye de öylece muamele yapılır. Kebire sahibi bir kimse, mutlak kâfirle karşılaştırıldığı zaman iman mertebesine yükseltilmediği gibi, kâfirlerin derecesine de dü-

şürülmez. (Cârullah 1990: 62). Mu'tezile, *el-Menzile beyne'l-menzileteyn* fikrini İslam kaynaklarından çıkarmıştır (Bakara 2/137; İsra 17/13, 110).

Mu'tezile'nin "iki menzil arasındaki menzil" prensibi şu anlamlarda kullanılmıştır: Büyük günahlardan herhangi birini işleyip de tövbe etmeden ölen kimse, cehennemde ebedi olarak kalacaktır. Bir farkla ki, azabı, kâfirlerin azabı gibi değil, onların azabından biraz hafif olacaktır. Büyük günah işleyen kimse Mürcie'nin iddia ettiği gibi ne mü'min, ne haricilerin iddia ettiği gibi kafir, ne de Hasan el-Basrî'nin iddia ettiği gibi münafıktır. Aksine, o, mü'min ile kafir arasında bir konumdadır. Bu konum, onu cehennem ateşinden çıkarmaya yeterli gelmese de, onun için kâfirlere verilen azaptan daha aşağı bir azab verilmesini sağlar (Kâdî Abdülcabbar 1974: 208–209).

El-menzile inancı, Mu'tezile'nin iman-amel ilişkisiyle de ilgilidir. Onlara göre taatların hepsi, imandandır. Taatlar gittiği zaman, iman da tehlikeli bir konuma girer. Bu prensip, *el-esmâ ve'l-ahkâm* olarak da adlandırılmaktadır (Kadî Abdülcabbâr 1988: 123). Büyük günah işleyen kimseye hangi ismin ve hükmün verileceği adı geçen tabirle de ifade edilmektedir. Onlara göre her kâfir fasıktır ama her fasık kafir değildir. Onlar, fâsığın hükmü ile, kafirin hükmü arasında ince bir ayrıma gitmişlerdir. Dolayısıyla ahiretteki cezaları da bir olmayacaktır. Kur'an'da geçen vaîd ayetleri sadece kafirler için değil, fasıklar için de geçerlidir. Cennette olmak bakımından mü'minlerle peygamberlerin durumları eşit olmadığı gibi, cehennemde olmak bakımından kâfirlerle fasıkların durumu da eşit değildir.

3.5. Emr Bi'l-Ma'rûf Nehy ani'l-Münker

Sağlıklı düşünen aklın ve dinin; iyi ve güzel gördüğü şeylere ma'rûf; sağlıklı düşünen aklın ve dinin; iyi ve güzel bulmadığı şeylere de münker denilir. Mu'tezile'ye göre iyiliği/ma'rufu emretmenin birinci anlamı, farzlar; ikinci anlamı ise, nafileleri emretmektir. Münkerin ise, hepsinden nehyetmek vaciptir. Çünkü münkerin hepsi, kötüdür. İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak emri, Kur'an'ın muhkem ayetleriyle sabittir (Âl-i İmrân 3/104, 110). Kur'an'da bu görev açıkça geçtiği için, inkârı küfrü gerektirir. Bu görevi Şia'nın yaptığı gibi, sadece yöneticilerin varlığı şartına bağlayan kimse hata etmiş olur. Bu konuda mükellefe gerekli olan şey, iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevinin dinin inanç esaslarından olduğunu bilmektir (Kâdî Abdülcabbâr 1988: 126). Mu'tezile'ye göre dinin esaslarından olan iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak görevi, sadece yöneticinin değil, tüm insanların özgürlüğünü ilgilendiren bir haktır. Bu sebeple her mü'min ahlaki anlamda bundan sorumludur. Şu ayette bu sorumluluk açıkça geçmektedir: "Mü'minlerden iki topluluk çarpışacak olursa..." bu ayetin devamında: "aralarını bulup düzeltin" buyruluyor

(Hucurât 49/9). Bu ifade, sorumluluğun genel olduğunu ortaya koymaktadır. Ardından şöyle buyruluyor: "Saldırıda bulunanla Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşın." (49/Hucurât 9). Dolayısıyla bu yükümlülüğü Şia'nın yaptığı gibi sadece imama özgü kılmak ayetin mantığını anlamamak anlamına gelir (Kâdî Abdülcabbâr 1988: 124, 741).

İyiliği emretmenin ve kötülükten sakındırmanın vücubu şeriatla bilinir. Bu konuda sem' asıl, akıl ise, fer hükmündedir. Çünkü bunda bir zararı defetmek ve bir menfaati celb etmek anlamı vardır. Mu'tezile iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevini hüküm olarak vacip ve mendub şeklinde ikiye ayırır. Sorumluluk açısından; cezaları uygulamak, sınırları korumak, orduyu techiz gibi görevlerin yöneticiye; namazı emretmek, içkiden, zinadan ve hırsızlık gibi menhiyat işlerden sakındırmak gibi görevlerin ise, bütün Müslümanlara ait olduğunu beyan eder. Ayrıca Mu'tezile: "Sizden birisi bir kötülük gördüğü zaman onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbi ile buğzetsin ama bu, imanın en zayıfıdır" rivayetindeki kötülükle mücadelenin araçlarının sıralanmasını Hucurat Suresi'nin 9. âyetine aykırı bulur. Çünkü bu ayette, kolaydan en zora doğru gidiş öğretilmektedir. Dil ile önce ıslah emredilir, eğer bu yerine getirilmezse, en son çare olarak mukatele emredilir. (Kâdî Abdülcabbar 1988: 144). Kaldı ki Mu'tezile, eğer zalim sultan dille mücadele sonunda ikna edilemezse, kılıçla karşı çıkmanın gerekli olduğunu savunur.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde akla büyük değer veren Mu'tezile, insanı eksen alan bir bakış açısıyla Allah'ın eylemlerine bakmışlar ve bu eylemlerin akla aykırı olamayacağına, O'nun eylemlerinin hikmetten bağımsız düşünülemeyeceğine inanmışlardır. Onlar, Abbasi devletinin temellerini oluşturan akılcı fikirleriyle, yeni medeniyetin ruhunu temsil etmişlerdir. Mutezile ekolünün bütün görüşlerinin oluşumunda *İlâhi Olan*'a ileten akıl anlayışlarının çok önemli payları olmuştur.

Hicrî III. /m. IX. yüzyılda İslam kültürü alanında iki ana grup arasında aşırılıklara varacak düzeyde karşılaşmalar meydana gelmiştir. Taraflardan ilki, dinî ilimlerle bağlantılı olan mukallitler ve ehl-i hadis; ikincisi ise, o dönemin tabirine göre, yabancı ilimlerle bağlantılı olan akılcılardır. Bu akılcılara aşağılayıcı bir nitelik olarak verilen ve *'ecnebi/yabancı'* anlamına gelen *ed-dahîle* tabiri, İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi felsefi düşüncenin karşıtları tarafından kullanılan hicvedici bir adlandırmadır (İbn Kuteybe 1988: 9-21). Bu iki taraf arasında meydana gelen fikri çatışma, salt, teorik ve soyut değil, açıkça *sosyal farklılık* diye tabir edilen ve toplumda karşılığı olan pratik bir

çatışmadır. Sosyal iki grup arasında meydana gelen çatışmanın arka planında iktisâdi ve kültürel farklılıklar büyük rol oynamıştır. O dönemde özellikle yenileşmeden yana olan akılcı grup, maddi yöne nispetle kültürlü ve zengin kimselerden oluşurken; yenileşme hareketlerine ve akılcılığa tavır takınan nassçı grup ise, maddi yöne nispetle yoksul bölgelerdeki mescid imamlarının, vâiz ve hadisçilerin etkisi altında kalan bilgi ve kültür düzeyi düşük kimselerden oluşmaktadır. Bu gruplardan ilki, akılcılığı, diğer grup ise, nakilciliği temsil etmektedir. Artan gelir düzeyi ve kültürel farklılıklara paralel olarak yeni sosyal statü kazanan ve kaybeden sosyal gruplar arasında meydana gelen bu çatışma, bilhassa Abbasi Halifesi Me'mun'un himayesinde Mu'tezile'nin başarısıyla özel bir biçimde ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Halife Me'mun, Mu'tasım (ö. 227/841) ve Vâsık (ö. 232/846) dönemlerinde Mu'tezilenin akidesi devletin resmî ideolojisi haline gelmiş, özellikle bu akideye karşı çıkanlar şiddetli takibata maruz kalmışlardır. Bu halifelerden Me'mun ve Mu'tasım'ın Mu'tezile'yi yanına çektiği ve onların muhalifleri olan, Hanbelîlerle özel bir tarzda mücadele verdikleri bilinmektedir. Tarihte din-siyaset; akıl-nakil eksenli ilk ciddi tartışmanın hicri III. yüzyılda, Abbasi iktidarını da arkalayan Mu'tezile ile Ehl-i Hadis görüşünü temsil eden ünlü muhaddis Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) arasında meydana geldiği bilinmektedir. İslam tarihinde, yönetimin Mu'tezile'nin görüşleriyle şekillendiği, yani, akılcıların başarı elde ettiği tek aşama bu üç halife dönemidir.

İslam düşüncesinin inkişafına büyük hizmetlerde bulunmuş olan Mu'tezile, belli bir tarihsel süreçten sonra Yunan felsefe ve kültürünün etkisiyle gerek akla büyük alan açarak, nakli gölgelemesi ve gerekse ehl-i hadise karşı katı tutumu sebebiyle halk nezdindeki itibarını kaybetmeye başlamıştır (Cârullah 1990: 260-262). Abbasi Halifesi Mütevekkil'in (ö. 232/847) iktidara gelmesiyle de, kamuoyu nezdinde etkin gücünü kaybetmeye başlamıştır. Artık yeni iktidarla birlikte entelektüel tartışmalar da yasaklanmış; halk, nassa teslim olmaya ve taklitçiliğe özendirilmiş ve Ehl-i hadis, hayatın her alanında öne çıkarılmıştır. Mu'tezile mensupları iktidardan uzaklaştırıldığı gibi, onlar hakkında kovuşturma da başlatılmıştır. İnançla aklı bağdaştırmaya çalışan Mu'tezile hareketinin yıldızı, her ne kadar Abbasi Halifesi el-Mütevekkil'in iktidara gelmesiyle birlikte fiziki-somut anlamda sönmüşse de, fikir düzeyinde yanmaya devam etmiştir. Bu ekolün yeni kelam anlayışı, kendisinden sonra gelen Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi kelam ekollerini de etkilemiştir. Kendilerini özgür irade ve akılcılıkla özdeşleştirmiş olan Mu'tezile kelam ekolü, doğuşundan sonra bin yılı aşkın bir süre Avrupa sömürgeciliği dönemi Müslüman yenilikçilerinin düşüncelerini biçimlendirmekte de önemli bir rol oynamıştır. Etkinliği bugün bile yenilikçi Müslüman düşüncesinde hissedilmektedir.

Kaynaklar

Bağdâdî, Abdülkâdir (1990), *el-Fark beyne'l-Firâk*, tahk. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut.

Ebû Davud, "Sünen".

Eş'ârî, Ebu'l-Hasan (tsz.), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, tahk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, I, Beyrut.

Hûfî, Ahmed Muhammed (1980), *ez-Zemahşerî*, Kahire.

Işık, Kemal (1967), *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, Ankara.

İbn Hacer (1995), *Lisânü'l-Mîzân*, Beyrut, III.

İbn Hanbel, Müsned, (III).

İbn Mâce, "Mukaddime".

İbn Manzûr (1970), *Lisânü'l-Arab*, II, Beyrut.

İbn Murtaza (1960), Ahmet b. Yahya, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, tahk. Z.D. Wilzer, Beyrut.

İbn Murtaza (1902), Ahmed b. Yahya, *Kitâbu'l-Münye ve'l-Emel*, tahk., T. W. Arnold, Leipzig.

İlhan, Avni, "*Ebu Haşim el-Cübbâî*", DİA, X.

İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer (1983), *et-Tabsîr fi'd-dîn*, takh. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut.

İbn Kuteybe (1988), *Edebü'l-Kâtib*, Beyrut.

Kâdî Abdülcabbâr (1988), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, tahk. Abdülkerim Osman, Kahire.

Kâdî Abdülcebbâr (1974), *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. F. Seyyid, Tunus.

Kâdî Abdülcebbâr (1965), el-*Muğnî*, tahk. M. Ali en-Neccâr, XI, Kahire.

Kâdî Abdülcebbâr (1965), *el-Muğnî*, thk. Mahmud el-Hudayri- M. Kâsım, XV, Kahire.

Kâdî Abdülcabbâr (1968), *el-Münye ve'l-Emel*, Tah. Muhammed Ali, Kahire.

Kâdî Abdülcebbâr (1329), *Tenzîhu'l-Kur'an*, Kahire.

Makrizi, *Hıtat* (tsz.), IV, Beyrut.

Malâtî, Ebu'l-Hüseyn (1968), *et-Tenbîh ve'r-Red*, tahk. M. Zahid el-Kevseri, Beyrut.

Şehristanî, Abdülkerîm (1928), *el-Mile'l ve'n-Nihal*, I, Mısır.

Yavuz, Yusuf Şevki (1989), "*Ahvâl*", DİA, İstanbul, , II.

Zühdî Cârullah (1990), *el-Mu'tezile*, Beyrut.

EHL-İ SÜNNET

Mevlüt Özler

Ehl-i sünnet Kavramı

Kökeni ve Anlam Alanı

Ehl-i sünnet ifadesinde yer alan "ehl" kelimesi nisbet ifade eder. Bu durumda Ehl-i sünnet, sünnet ehli, sünnete mensup olanlar demektir.

"Sünnet" kelimesi ise lügatte; ister iyi ister kötü olsun; yol, gidiş, tarz, üslûp, âdet, davranış manâlarına gelir (İbn Manzûr 1968: XIII, 225-226). Gerek Kur'an-ı Kerim'de, gerekse Hadîslerde bu anlamda kullanılan Sünnet kavramı Allah'a nisbet edildiğinde; O'nun hükümleri, emir ve yasakları, değişmez kanunu, muamele şekli anlaşılır (İbn Manzûr 1968: XIII, 225).

Kur'an'da yer alan *Sünnetü'l-evvelin* (Enfâl, 8/38; Hicr, 15/13; Kehf, 18/55; Fâtır, 35/43) ifadesi, kelimenin lügat anlamına uygun olarak, geçmiş ümmetlerin gittikleri yol, karşılaştıkları muamele, uğradıkları ceza ve âkibet manâlarına gelirken; yine Kur'an'da Allah'a nisbetle yer alan *Sünnetullah* (Ahzâb, 33/38,62; Fâtır, 35/43; Ğâfir, 40/85; Feth, 48/23) ifadesi; Allah'ın kanunu, O'nun muamele şekli anlamını taşımaktadır.

Kelimenin lügat anlamına uygun olarak, Resûlüllâh (s.a.v.) bir Hadîslerinde şöyle buyururlar:

"İslâm'da kim güzel bir sünnet ortaya koyarsa ve kendisinden sonra onunla amel edilirse, o güzel sünneti ko*yan onu tatbik edenlerin sevabına da nâil olur ve o sünneti işleyenlerin ecirlerinden de hiçbir şey eksilmez. Fakat İslâm'da kim kötü bir sünnet koyarsa ve kendisinden sonra onunla amel edilirse, o kötü sünneti işleyenlerin günahı, o sünneti çıkaranın boynuna*

olduğu gibi, ötekilerin günahlarından da bir şey eksilmez." (Müslim, 1981: Hadîs no: 15).

Lügatte, yukarıda zikredilen manâlarda kullanılan Sünnet kavramı, İslâm'ın başlangıcından itibaren hususi bir anlam kazanmış ve yine yol, gidiş, tarz gibi lügat manâlarını korumuş olmakla birlikte, bu manâlar sadece Hz. Peygamberin yoluna, onun gidişatına tahsis edilmiştir. Ancak, Hz. Peygamberin yol ve gidişatının, Allah'ın, kendisini tebliğine memur ettiği din ile ilgili olması dolayısıyla, kelimenin lügatte görülen kötü yol manâsı ıstılahta kaldırılmıştır. Çünkü Hz. Peygamberin sünneti söz konusu olduğunda, bu sünnetin kınanacak bir yol ve gidiş olması mümkün değildir. Aksine bu yol ve gidiş, Kur'an'ın açıkça ifade ettiği şekilde, övülmeye ve örnek alınmaya lâyıktır.

Istılahî anlamdaki Sünnet, Kur'an'dan sonra İslâm'ın ikinci temel kaynağıdır ve bundan dolayı her ilmin konusuyla ilgili olması açısından değişik tarifleri yapılmıştır.

Kelam ilminde ise Sünnet kavramı, bid'atın karşıtı olarak kullanılır. Bu anlamda Sünnet; Hz. Peygamber (s.a.v.)'in düşünce ve davranışlarına uygun bir yolu, O'nun emir ve yasaklarını, ilk müslümanların Resûlüllah'tan tevarüs ederek takib ettikleri anlayış ve çizgiyi bu yönüyle övgüye lâyık, dosdoğru yolu ifade eder (Isfahânî tsz.: 245; Ebu'l-Bekâ 1992: 497).

Ehl-i sünnet ifadesinde yer alan Sünnet kelimesi, yukarıda kaydedilen manalara uygun olarak, biri metot, diğeri Peygamber'in (s.a.v.) hadisi, O'nun sünneti olmak üzere iki anlama gelir. Kelimenin birinci anlamıyla Ehl-i sünnet terkibi; müteşâbihatın derinliklerine dalmaksızın, sahabe ve tâbiûnun takib ettikleri teslimiyetçi metodu, bir başka ifadeyle; Hz. Peygamber ile onun ashabının akaid sahasında takip ettikleri yolu izleyenleri ifade eder (Pezdevî 1963: 235; İbnü'l Cevzî 1989: 16-17; İbn Hazm 1982: II, 113; Taftâzânî 1310: 16-17).

Dikkat etmek gerekir ki, bu anlamda Ehl-i sünnet herhangi bir ekol ve fırkanın ismi olmayıp; aksine bir metodolojinin adıdır. Tarihte bu teslimiyetçi metodu izleyenler ise özellikle hicretin ilk asrında, yani Mu'tezile, Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye gibi kendilerine has bir metodolojileri olan itikâdî fırkaların ortaya çıkışından önceki dönemde yer alan ve çoğunlukla Selef diye isimlendirilen nesildir. Bu anlamda Selefi bir ekol ya da fırka ismi olarak anlamamak gerekir. Selef, bir mezhebin değil, ilk neslin ve onun izlemiş olduğu metodun adıdır. Çünkü farklı anlayışların daha yeni ortaya çıkmaya ve itikadî ekollerin henüz oluşmaya başladığı bir dönemde, hakiki anlamda bir fırkalaşmadan söz edilemeyeceği için hicretin birinci

asrında Selef denilen bu ana kitle ve yolu bir fırka olarak kabul etmek doğru olmaz. Buradan hareketle şunu ifade etmek gerekir ki daha sonra hicrî üçüncü asırda teşekkül edecek olan ve Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye'nin temsil etikleri Ehl-i sünnet çizgisi, metodik anlamda Selefin teslimiyetçi metoduna çoğunlukla uymadığından, onları bu çerçevede değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü sonradan oluşmuş olan Mâtürîdî ve Eş'arî metot, Selefin aksine, itikâdî konularda onların tartışmadıkları meseleleri tartışmış, teslimiyetçi metoda karşın, nakille birlikte akla ve aklî te'villere önemli ölçüde yer vermiş, bu çerçevede müteşâbihatla uğraşmayı uygun görmeyen Selefe karşın müteşâbih nassları te'vîl etmişlerdir.

Ehl-i sünnet terkibinde yer alan Sünnet kelimesini ifade ettiği ikinci manâ olan Peygamber (s.a.v.)'in hadîsi, O'nun sünneti anlamıyla tarif edersek o zaman Ehl-i sünnet; sahih bir rivayetle Hz.Peygamber'den rivayet edilen hadîslere onları tevîl etmeksizin inananları ifade eder (Emin 1969: IV, 96). Bu ikinci tanımda da kavramın içeriğinde bir teslimiyet, yani aklî yorum ve tevîllere tabi tutmaksızın Kur'an ve Hadîslerin metinlerini olduğu gibi kabullenme anlamı olduğu açıktır. Şu halde birinci tanımda kavram için söz konusu olan itirazlar bu tanım için de geçerlidir. Kaldı ki Sünnet kelimesini, bu ikinci anlamıyla, Hz.Peygamber'in hadîsi olarak anlarsak bu takdirde de Ehl-i bid'at denilen fırkaları Ehl-i sünnet dışında saymak, dolayısıyla kavramı sadece belli zümrelere nisbet etmek doğru olmaz. Zira İslâm'a mensup hiçbir fırka Sünnet'in geçerliliğini asla inkâr etmemiş (Fazlur Rahman 1995: 81), aksine Hz. Peygamber'in hadîsine sahip çıkarak onu kabullenmiştir. Binâenaleyh bu hususta Eş'ariyye, Mutezile, Havâric, Şîa ya da bir başka fırka arasında fark gözeterek kavramı bunlardan hususiyle birisine nisbet ve tahsis etmek isabetli olmaz. Burada şu husus önemle vurgulanmalıdır ki Hadîs'i kabullenme konusunda itikâdî İslâm fırkaları arasında herhangi bir itiraz yoktur. Ancak hadislerin tesbiti metoduyla, onların yorum ve tevîlleri, yani kısaca hadis metodolojisi açısından farklar mevcuttur. Onun içindir ki Ehl-i sünnet kavramını bu tanım ve içerikleriyle özellikle bir ekole tahsis çok doğru gözükmemektedir. Ancak kavramda yer alan Sünnet'in ifade ettiği Hadisle, içeriklerini yorum ve te'vîle tabi tutmaksızın, Hadis metinlerini olduğu gibi kabullenmeyi anlarsak- ki bu anlamda sünnet, taklit ve muhafazayı ifade eder- o zaman bu isimlendirme kendilerine Ashâbu'l-hadîs denilen ilk dönem Selef ulemasını ve bazı konularda nassın zahirine tutunan kimi fırkaları ifade eder (Ammara 1971: I, 63-64).

Çağdaş müsteşriklerden Montgomery Watt her ne kadar Ehl-i sünnet adlandırmasının, kendi başına veya bir terkip içinde üçüncü/dokuzuncu asırdan

beri kullanıldığını söylüyor ise de (Watt, 338). bu kavram hicretin ikinci asrının başlarından itibaren kullanılmaya başlanmıştır. İlk olarak, her ikisi de aynı tarihte vefat eden Hasan Basrî (v.110/728) (Dârimî, 1981: bab no: 23) ve Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728) (Müslim, 1981: I, 15, bab no:5) tarafından kullanılan Ehl-i sünnet kavramı Eyyub Sıhtiyânî (ö.131/748), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyan es-Sevrî (ö.161/777), Fudayl b. Iyâz (ö. 187/802), halife Me'mûn (ö.218/833), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ebû Davud Sicistânî (ö.275/888), Ebû Hâtim Râzî (ö. 275/888), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve daha başkaları tarafından da kullanılmıştır.

Bu kavramı ilk defa kullanan Muhammed b. Sîrîn (ö.110/728) ve Hasan Basrî (ö.110/728)'den bu yana bu kavram, tam bir tanımı yapılmaksızın toplumsal şuurda oluşan zihnî bir geleneğin nakli yoluyla Ehl-i bidat karşılığı olarak kullanılagelmiştir.

Bu tarihi kulanımından anlaşılıyor ki, yaygın olan kanaatin aksine Ehl-i sünnet doktrininin kurucuları Eş'arî ve Mâturîdî değildir. Zîra bizzat Eş'arî Ehlü's-sünne doktrininin kendisinden önce belirlendiğini gösteren ve adına *Ashâbu'l-Hadîs ve Ehlü's-sünne'nin Görüşleri* ismini verdiği bir akîde metni sunmaktadır. (Eş'arî 1980: 290-297). Bu metin tetkik edildiğinde anlaşılmaktadır ki buradaki Ehl-i sünnet'ten kasıt; kendisinden önceki dönemin metodolojisini temsil eden Selef ya da bir başka isimlendirmeyle *Ashâbu'l-hadîs'*tir. Onun için Ehl-i sünnet tabirinin hicrî üçüncü asra kadar olan devredeki kullanılışı ile günümüze kadar devam edip gelen kullanımının aynı olduğunu söylemek mümkün değildir.

Bugünkü manada Ehl-i sünnet, akaid konusundaki tavırları Eş'arî ve Mâturîdî'den farklı olan Hanbelî ve Mâlikîleri de içine almak üzere büyük çapta Eş'arî ve Mâturîdî ekolleri tarafından temsil edilegelmiştir.

Ne var ki hicrî üçüncü asrın sonlarına kadar Eş'arilik veya Mâtürîdîlik tarafından temsil edilen bir Ehl-i sünnet'ten bahsedilemeyeceğine göre, bu devirde Ehl-i sünnet'i kimlerin temsil ettiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sualin cevabı, yukarıda ismini zikrettiğimiz, Eş'arî'nin kaydettiği akîde metninin başlığında verilmektedir. Eş'arî bu metne "Ashâbu'l-hadîs ve Ehlu's-sünne'nin Görüşleri" ismini koyarken bu suali cevaplamış olmaktadır. Şu halde Ehl-i sünnet doktrininin ilk temsilcileri, Eş'arî ve Mâtürîdî'den önce, kendilerine *Ashâbu'l-hadîs* denilen kimselerdir. Dikkat edilmelidir ki Eş'arî mezkûr akîde metnine bu ismi koyarken "Ashâbu'l-Hadîs"le Ehl-i sünnet'i özdeşleştirmektedir. Öyleyse Eş'arî öncesi dönemde Ehl-i sünnet demek "Ashâbu'l-hadîs", yani Selef demektir. İlgili metnin sonunda kendisinin de bu görüşleri paylaştığını kaydeden Eş'arî böylece

Ehl-i sünnet'in kendisinden önce mevcut bir sistem ya da metodolojiyi ifade ettiğini anlatmış olmaktadır.

Eş'arî öncesi dönemde Ehl-i sünnet'in "Ashâbu'l-hadîs" demek olduğunu şu rivayetler de bize göstermektedir:

Eş'arî (ö. 324/933), İbn Küllâb'dan (ö. 240/854) bahsederken, onun kader görüşünün "Ehlü's-sünne ve'l-hadîs"in, daha önce anlatmış olduğu görüşü gibi olduğunu söyleyerek (Eş'arî 1980: 298) Ehl-i sünnet ile Ashâbu'l-hadîs'i kasdettiğini göstermiş bulunmaktadır.

Ebû Hâtim Râzî (ö. 275/888) de; Ehl-i sünnet'e ancak tek bir isim yakışır ki o da "Ashâbu'l-hadîs"tir derken (Sâbûnî, 1343: 133), yaşadığı dönemde Ashâbu'l-hadîs dışında bir Ehl-i sünnet'ten bahsedilemeyeceğini, bir başka ifadeyle, o çağda Ehl-i sünnet'i Ashâbu'l-hadîs'in temsil ettiğini anlatmış olmaktadır.

İbn Kuteybe de (ö. 276/889) bu konuda şunları söylemektedir: Bir adam bir şehre gitse ve orada Kaderiyye veya Mürcie'yi kendisine göstermelerini istese, insanlar, küçük-büyük, kadın-erkek, avâm-havâs, sokaktaki herkes şüphesiz bu isimde kim varsa onu gösterirler. Eğer Ehl-i sünnet'i göstermelerini istese, ona Ashâbu'l-hadîs'i gösterirler (İbn Kuteybe 1973: 82).

Bu dönemde Ashâbu'l-hadîs, "Kitabu's-sünne" adıyla pek çok eser telif etmiştir. Buradaki "sünne" tabiri tamamen akîdeyle ilgili olarak Ashâbu'l-hadîs'in inanç esaslarının bütününü ifade etmek için kullanılmıştır. Yani "sünne" Ashâbu'l-hadîs'in akaid sistemine verilmiş bir isimdir (Kırbaşoğlu 1983: 53). Onun için, bu eserlerin "sünne" adını taşımalarına bakarak bunların bir Hadis mecmuası veya "Sünen" tipi eserler oldukları sanılmamalıdır. Bu isim altında yazılmış eserler tamamen Ashâbu'l-hadîs'in akaidine dairdir. Ehl-i sünnet'in ilk temsilcileri konumunda bulunan Ashâbu'l-hadîs'in, "Sünnî" "Eseriyye", "Ehl-i hadîs" ve "Selef" gibi başka isimleri de vardır.

Ehl-i sünnet terkibine özellikle hicrî üçüncü asırdan sonra bazı kavram ilâveleri de yapılmış olup, bunlardan birisi de "el-Cemâa"dır. Terkip bu ilâveyle *Ehlü's-sünne ve'l-cemâa* diye ifade olunur (Şa'rânî : I, 3). Meşhur Mutezilî bilgin Câhız (ö. 255/868)'a göre Ehlü'l-cemâa kavramının ortaya çıkışı itikâdî bir muhtevadan çok, tamamen siyâsî içerikli olup, Emevî idaresi menşelidir. Hz.Hasan hilâfetten vazgeçip devlet idaresini bütünüyle Muaviye'ye teslim edince Muaviye bu yılı "âmu'l-cemâ'a" diye adlandırdı ise de Câhız'a göre bu yıl birlik yılı olmamış; aksine insanların fırkalara ayrıldığı, zorbalığın hâkim olmaya başladığı yıl olmuştur. Aynı görüşü çağ-

daş araştırmacılardan Muhammed Ammara da benimsemektedir (Ammara 1971:, I, 64).

Fazlur Rahman'a göre de Ehlü's-sünne ve'l-cemâa'nın ortaya çıkışı siyâsî içeriklidir. O, bu konuda daha ufuklu bir yaklaşımla şunları söylemektedir: İslâm'ın dinî tarihinin çok önemli bir özelliği -ki bu özelliğin ihmal edilmesi ya da dikkate alınmaması bu tarihin tamamıyla yanlış anlaşılmasına yol açabilir- siyâsî, dinî ve fıkhî ayrılıklar cemaatin bütünlüğünü tehdit ettiği andan itibaren onun birliğini koruma fikrinin kendini göstermesidir. Bu birliğin bir çeşit sentez ya da orta yol "sünne" olacağı fikri, aynı düşüncenin zorunlu bir sonucudur. Bundan dolayıdır ki, *sünne ve'l-cemâa* terimleri sadece yanyana gelmiş iki terim değil, aynı zamanda birbirleriyle ilgisi olan iki kavram olarak da kabul edilmiştir. Gerçekten de daha başlangıcından beri İslâm ortodoksluğunun (sünnîliğinin) en temel işlevi, dinî gerçeği dikte etmek ya da tarif etmek değil, onu desteklemek ve ifade etmek olmuştur. Yine onun işlevi, Allah ile insan arasında bir aracı ya da gruplar arasında savaşan bir grup olmak değil, istikrarı sağlamak ve dengeyi korumak olmuştur. Sünnîliği ortaya koyan failler özellikle Hadîsçilerdir (Ehlu'l-hadîs) (Rahman 1995: 65-66.).

Ehl-i sünnet ile Ehl-i Hadîs'in aynı manâda kullanıldığını kabul eden Fazlur Rahman'a göre, İlk dönemlerde Ehlü'l-hadîs ya da Ehl-i sünnet isimleri belli bir zümre veya hizbin adı değildir. Ona göre Ehlu's-sünne ve'l-cemâa fikri, her ne kadar ilk dönemlerde siyâsî zorunluluktan ortaya çıkmış ise de, daha sonraları Kelamî ve fıkhî alanlarda da kendini göstermesi kaçınılmaz olmuştur. Zira siyâsî fırkalar, kendileri için Kelamî, ahlâkî ve fıkhî bir temel ortaya koymaya yönelmişlerdir (Rahman 1995: 70).

Şu halde Ehl-i sünnet kavramı, ilk dönemlerde doktrin farklılıklarından ötürü onu diğerlerinden ayırmak için değil, siyâsî ve ictimâî zorunluluktan doğmuştur. Bu zorunluluk ise, çeşitli siyâsî-sosyal olayların zuhuru neticesinde cemaatın dağılması ve ictimâî bütünlüğün kaybolması tehlikesidir. Bu çerçevede, parçalanma tehlikesi gösteren bütünlük, içeriği itikâdî ve fıkhî bir muhteva ile de doldurularak bu isimlendirme ile sağlanmaya çalışılmıştır. Bu anlamda kavramda yer alan "cemâa" kelimesi tamamen siyâsî-sosyal bir içerik arz ederken, "sünne" kavramı Hz. Peygamber'in hadîslerinden tamamen bağımsız olmasa da, daha çok, eskiden beri süregelen anlayış, gelenek, örf ve genel kabul anlamında kullanılmış olmalıdır. Bu anlamda kavramın zıttı olan Ehl-i bid'at ise, süregelen anlayışa karşın yeni fikir beyan edenler, farklı yorum ve izahlarda bulunanlar anlamında olmalıdır.

Ehlu's-sünne ve'l-cemâa'daki "cemâa"nın toplulukları dışlamaksızın, toparlayıcı ve kuşatıcı bir anlam ifade edebilmesi ancak böyle bir anlayışla

mümkün olabilir. Bu anlamda kavram belli bir zümreyi değil; bütün fırkaları kuşatıcı olmuş olur. Değilse, sonradan ortaya çıkan yeni ve farklı anlayışları bid'atlikle suçlamak bu birliği zedeleyici olacaktır. Öyle yapılmayıp, yeni düşünceler "cemaat"in bir yeni bakışı olarak değerlendirilirse Ehlu's-sünne ve'l-cemâa kavramı diğer ekolleri de kapsayarak onları da bu bütünlüğün içinde eritmiş, böylece gerçek muhtevasına kavuşmuş olacaktır. Zira "sünne" kavramını bütünüyle Hz.Peygamber'in hadîsleri ile eşitlersek hicrî iki ve üçüncü asırlarda ortaya çıkan Kelamî-felsefî tartışma konularının tamamını Hz. Peygamber'in sünnetinde bulmak imkânsız, dolayısıyla bu tartışan taraflardan birini ya da bir kısmını sünnet ehli Ehl-i sünnet olarak isimlendirmek zor olur.

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: İlk devirlerde Selef uleması akîde (Kelam) alanında, dönemlerinde felsefî tartışmaların fazla olmaması nedeniyle nakille yetinmişler, aklî tartışma ve münakaşalara fazla girmemişlerdir. Bu dönemde yazılan eserlere bakıldığında bu durum açıkça gözükür. Bu anlayış o dönem için normal ve geçerli bir metot olup, bir akîde sistemini değil, sadece bir metodolojiyi ifade eder.

Ancak, sonraki dönemlerde, özellikle hicrî üçüncü asırdan itibaren gelişen zihnî ve kültürel şartlar sonucunda Kelam sahasına akıl da bir değer olarak katılmış; naklin yanında akla, aklî düşünceye de gerekli yer verilmiştir. Metodolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıkan bu durum aslında gayet isabetli olmuştur. Bunun Kur'an ve Sünnet'e ters düşen hiç bir tarafı da yoktur. Bilakis bu durum Kur'an'ın da bir emridir. Başından sonuna kadar, insanları aklî tefekkür ve istidlâle çağıran bir Kitab'ın böyle bir metotla çatışması düşünülebilir mi?

Şu halde, Kelam sahasında aklı ilk kullananlar Ehl-i bid'at diye isimlendirilmişler ise bu suçlama, sadece o döneme kadar süregelen nakilci metottan ayrılmayı ifade etmekten başka bir anlam taşımamalıdır. Bu anlamda Ehl-i bid'at, o devre kadar kullanılmayan bir metodu kullanmaya başlamayı icat edenler anlamında anlaşılmalı, bir suçlamayı ifade etmemelidir. Aksine, çağın gereklerini göz önünde bulundurarak itikâdî düşünceye yeni bir yön ve metot kazandıranlar anlamında, bir orjinaliteyi de ifade etmelidir. Onun için, kavramdaki *bid'at* tabiri olumsuz anlamda anlaşılmamalıdır. Kaldı ki, bu aklî metodu kullananlar menfi anlamda bid'at ehli olacak iseler, Mâturîdî ve Eş'arî sonrası sünnî Kelamcılar da bu anlamda Ehl-i bid'at olmuş olacaklardır. Çünkü onlar da bu alanda aklı yeterince kullanmışlardır. Durum böyle ise, bu takdirde Ehl-i sünnet isimlendirmesi sadece, hicrî üçüncü asra kadar devam etmiş olan Selef ya da bir başka adlandırmayla Ehl-i hadîs'in temsil ettiği metodolojiyi ifade eder, ama ondan sonraki dev-

reyi yani Mâturîdiyye ve Eş'ariyye'yi asla ifade etmez. Bu yönüyle Kelam ehlinin tamamı; akîde alanında akla rol ve yer verenler anlamında Ehl-i bid'at olmuş olurlar. Bu ise bir suçlamayı değil, ancak bir metodu ifade edebilir ve bu anlamda mesela Mutezile ile Maturîdiyye ya da Eş'ariyye arasında bir fark kalmamış olur.

Mutezile'nin kaynaklarında Hadîse yer verildiği bilindiğine göre, tartışılan; onların, ilk üç asırdaki ulema kadar Hadîs'e yer verip vermedikleri meselesidir. Bu tartışma ile Hadîs'i kabul edip etmedikleri tartışması birbirinden tamamen farklıdır. Birisi, İslâm'ın temel kaynaklarından birini yani Hadîs'i reddi ifade ederken; diğeri bir metot olarak Hadîs'e yer vermenin azlık ya da çokluğunu ifade eder. Bu iki şey ise tamamen farklıdır. Hicrî üçüncü asırdan sonra gelişen fikrî yapı içerisinde ilk üç asırda olduğu şekliyle nakilci ve teslimiyetçi bir metot izlenemeyeceğine göre naklin, özellikle Hadîs'in bu cedel ve tartışma ortamında önceden olduğu kadar yer alamayacağı açıktır. Bir mukayese yapıldığında; bid'at ehli olmakla suçlanan sadece Mutezile ve diğerlerinin değil; bizzat Mâtürîdî ve Eş'arî'nin de ilk dönem (Selef) uleması kadar Hadîse yer vermedikleri görülür. Hele onlardan sonraki dönemde Kelam ilminde Hadîs'in yeri iyice azalmıştır.

Şu halde tarihî gelişim iyi takip edilmeli ve tarihî şartlar doğru değerlendirilmeli ve ondan sonra bir hükme varılmalıdır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet ve Ehl-i bid'at isimlendirmeleri bu tarihî gelişim sürecinde yeniden ele alınmalıdır. Çağın şartlarına uygun bir metodu benimseme anlamında, bugün zihinlerimizde yerleşmiş olan Ehl-i bid'at ile Ehl-i sünnet arasında çok ciddî ve böyle bir ayrımı gerektirecek yeterli sebepler ve köklü doktrin farklılıklar mevcut değildir. Şu halde tarihî mirasımızı ikiye bölerek Ehl-i bid'at diye isimlendirilen kültürün sanki bize ait değilmiş gibi bir muameleye tabi tutulması doğru değildir. Fikrin, düşüncenin sünnîsi bid'îsi olmamalıdır. Var olan problemi, halis niyyet ve samimiyetle çözmeye çalışan her fikir, yanlışlar da taşısa hüsn-ü kabul görmelidir. Ve biz, bugün karşılaştığımız her hangi bir problemi çözmeye çalışırken, tarihî geleneğin aksine, kaynakların tamamından, hiçbir ayrım gözetmeksizin istifade etmeli, edebilmeliyiz. İlmin ve düşüncenin evrenselliğinden hareketle kendi kültür ve medeniyetimizin dışındaki dünyadan istifade ederken, kendi kültürümüzün ve fikrî birikimimizin bir kısmını Ehl-i bid'at damgasıyla yaftalayıp dışlamak, "ötekiler" anlayışıyla onları görmezden gelmek hiç doğru olmasa gerektir.

Kaynaklar

Ammara, Muhammed (1971), *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, Kahire.

Cürcânî, Seyyid Şerif (1300), *Tarîfât*, İstanbul.

Dârimî, Ebû Muhammed (1981), *es-Sünen*, İstanbul.

Ebu'l-Bekâ (1992), *el-Külliyyât*, Beyrut.

Emin, Ahmed (1969), *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan (1980), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Rıtter, Wıesbaden.

Isfehânî, Râğıb (tsz.), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut.

İbn Hazm (1982), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tah. M. İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, Cidde.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed (1973), *Tevîlu Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut.

İbn Kuteybe (1349), *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Mısır.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn (1968), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut.

İbnü'l-Cezvî, Cemaleddîn (1989), *Telbîsü İblîs*, Beyrut.

İzmirli, İsmail Hakkı (1339-1341), *Yeni İlm-i Kelam,* İstanbul.

Kırbaşoğlu, M. Hayr, (1983), *Ashâbu'l-Hadîs'e Göre Allah'ın Sıfatları Problemi*, basılmamış doktora tezi, Ankara.

Kırbaşoğlu, M. Hayri (1986), *"Ehlü's Sünne" Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülahazalar*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, sayı: 1, Temmuz.

Müslim (1981), *es-Sahîh*, İstanbul.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1985), İslâm, İdealler ve Gerçekler, çev. Ahmet Özel, İstanbul.

Özler, Mevlüt (2010), *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili, Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at,* Ankara.

Rahman, Fazlur (1995), *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev: Salih Akdemir, Ankara.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm (1963), *Usûlü'd-Dîn*, nşr. Hans Peter Linss, Kahire.

Sâbûnî, Ebû Osman İsmail (1343), *Akîdetü's-Selef ve Ashâbu'l-Hadîs*, (Mecmuatu'r-Resâili'l-münî-riyye içinde), Mısır.

Şa'rânî, Abdulvehhâb (tsz.), *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

Taftâzânî, Sa'düddîn (1310 h.), *Şerhu'l-akâid*, İstanbul.

Watt, W. Montgomery (1981), İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara.

SELEFİYYE

Mevlüt Özler

Lügat anlamı; öncekiler, zaman itibariyle önce gelmek, gelip geçmiş olmak, geçmişte kalmak anlamındaki "selef" kelimesinden gelen selefiyye; ilk âlimler, geçmiş İslam büyükleri, önceki insanlar demektir.

Terim olarak selef; ilim açısından Müslümanların önderleri sayılan sahabe ve tâbiûn ile daha sonraki dönemlerde de olsa onların görüş ve metodlarını benimseyen İslam alimleri anlamına gelmektedir. "Selefiyye" ise "selef" kelimesinin nisbet ifadesi olup selefe mensup olanlar, onların yöntem ve düşüncesini benimseyenler demektir.

Metod olarak Selefiyye şöyle tanımlanır: İnanç esaslarıyla ilgili konularda müteşâbihler de dahil olmak üzere ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinip, bunları aynen kabul edip, teşbih ve tecsime düşmemekle beraber, te'vil yoluna da gitmeyen ilk Ehl-i sünnet topluluğu ile daha sonraki çağlarda bu yöntemi kabul edenlerdir.

Metodik anlamda böyle tanımlanan Selefiyye, zamansal çerçevede; ilk iki asırda varolan sahâbe ve tâbiûn ile onlara tabi olan muhaddisler ve fakihlerin yolunu ifade eder.

Buna göre sahabe ve tâbiûn nesli başta olmak üzere Ehl-i sünnetçe bilinen fıkıh mezheplerinin ilk fikir önderleri olan müctehid mezhep imamları ve ilk dönemlerdeki büyük fukaha ile muhaddisler Selefiyye'dir (İzmirli 1339-1341: I, 105).

Selef, itikadî meselelerde akıl ve re'ye başvurmazdı. Kur'an ve Sünnette beyan edilenleri, herhangi bir yorum ya da te'vil yapmadan aynen kabul

ederler, başta müteşabihat olmak üzere Allah'ın sıfatları ve kader gibi konularda tartışmaya girmez ve te'vile başvurmazlardı.

Ehl-i sünnet-i hâsse, Eseriyye, Sıfatiyye, Ehlü'l-hadis ve's-sünne gibi isimler de Selefiyye ile eş anlamda kullanılmıştır.

Hicretin ikinci asrından itibaren teşekkül etmeye başlayan Kelam ekollerine kadar İslâm dünyasında akîde alanında hâkim olan metod Selef metodu idi. Bu tarihlerden sonra, Selef akidesini benimseyenler her asırda mevcut olmakla birlikte sayısal olarak azalmıştır. İlk dönemden itibaren bu metodu benimsemiş olan meşhur isimlere örnek olmak üzere; ilk dönemden; Hasan Basrî (ö. 110/728), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Cafer et-Tahâvî (ö. 321/933)'yi; son dönemlerden İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbnu'l-Vezîr (ö. 840/1436) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'yi (ö. 1250/1834) zikredebiliriz.

Her devirde değişik mezheplere bağlı bazı âlimler itikadî konularda Selefiyye metodunu benimsemişlerse de bu çizgiyi hararetle benimseyen ve onunla özdeşleşmiş gibi görünenler; başta İbn Hanbel olmak üzere daha çok Hanbelî âlimler olmuştur. Bununla beraber Hanbelî olmayan, farklı mezheplerden âlimler de Selefiyye metodunda eserler telif etmişlerdir. Ebû Cafer et-Tahâvî'nin *el-Akîdetü'n-Tahâviyye* isimli eseri buna bir örnektir (Tahâvî 1982: 25-35). Selefîliğin sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi ise daha sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye (ö.728/1328) zamanında gerçekleşmiştir. Selef ekolünün temel eserleri incelendiğinde onların, akîde alanında Kelam metodunu benimsemiş olanlara karşı olumsuz bir tavır içinde oldukları görülür. Ancak Selefiyye yöntemini benimseyenlerin temel görüşleri bakımından Ehl-i sünnet'in diğer kollarıyla önemli bir ihtilaf içinde bulundukları söylenemez. Zira onlar genel olarak nassların, özellikle haberi sıfatların te'vili, felsefî delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, Kitap ve Sünnet'te bulunmayan terimlere akaidde yer verilmesi gibi konulardaki itirazları dışında itikâdî konularda Ehl-i sünnet'le aynı görüşleri paylaşmışlardır (Özervarlı 2009: XXXVI, 400-401).

Bu bakımdan Selefiyye'yi müstakil bir ekol olmaktan çok itikadî alanda kendine has bir yöntemi benimsemiş metodolojik bir yaklaşım olarak görmek daha doğru olur (Şafiî, 2009: 81).

Selefiyye, sadece nassın belirlediği çerçeveyi esas aldıklarından Kur'an ve Sünnet'in muhtevasında yer almayan bir meselenin itikad alanında tartışılmasına genelde cevaz vermemiştir. Onlar, Kur'an'ın yanı sıra, mütevatir

olmasa da Hz. Peygamberden sahih olarak nakledilen akideye dair rivayetlere iman etmeyi gerekli görürler.

Selefiyye'ye göre nasslarda Allah'a nisbet edilen ve müteşabihattan sayılan yed-el, vech-yüz, ayn-göz gibi özellikler beşerî vasıflara benzemez. Ancak bunların keyfiyetlerinin tartışılması ve te'vil edilmeleri doğru değildir. Selefiyye, bu tür nassların te'vilinden kaçındığı gibi aynı şekilde teşbih ve tecsime düşmemek hususunda da oldukça titizlik göstermiştir. Aslında teşbih ve tecsimin reddi tafsili olmasa da bir nevi icmali te'vil anlamına gelir. Çünkü nasslarda Allah'a nisbet edilen yed, vech, ayn gibi vasıfları, Arap dilinde ifade ettikleri hakiki anlamlarına alacak olursak bu bir teşbih ve tecsim olur. Selefiyye bunu kabul etmez. O halde, bu vasıflar Allah'ın zatı için kullanıldıkları zaman hakikat manasına alınamazlar, diyeceğiz. İşte bu bir te'vildir. Fakat bu te'vil tafsili değil icmâlî bir te'vildir. Selef bu icmâlî te'vilde durur, ileri gidip, murâd-ı ilâhî şudur demez. Halef ise müşebbihenin uygun ve doğru olmayan iddialarını reddetmek için nassta var olan karinelere ve Arap dilinin anlam çerçevesine dayanarak bunları te'vil eder ki bu ise tafsili bir te'vildir (Topaloğlu 1981: 116).

Selefiyye, bir prensip olarak itikadî konularda nassların beyan ve işaretleri dışında felsefî bir yaklaşımla akıl yürütmeyi doğru bulmaz. Fakat bu durum, aklın ihmal edilmesi anlamına da gelmez. Çünkü bizzat nasslar kendi muhtevalarında aklî bir takım delil ve istidlâlleri de kapsamaktadır. Aklî deliller ise dinin ve akidenin muhtevasıyla çelişmezler (Şâfiî 2009: 80).

Öyle anlaşılıyor ki Selef ile Halef'in bu konudaki ortak endişesi teşbihten kaçınmaktır. Selef, bunun, ilgili nassların muhtevasını tartışmaktan kaçmakla sağlanacağını düşünürken, Halef ise bu endişeyi bertaraf etmenin tafsili bir te'ville gerçekleştirilebileceğine inanır.

Ne var ki Selefiyye'nin teşbih endişesiyle te'vilden kaçışını, dolayısıyla nassları zahirleri üzere bırakmasını Müşebbihe ve Mücessime gibi bazı gruplar istismar etmek istemişlerdir.

İmam Gazalî (ö. 505/1111) Selef'in takip ettiği metodu istismar etmek isteyenleri reddetmek ve Selef akidesinin temel esaslarını ortaya koymak için yazdığı *İlcâmu'l-'avam an ilmi'l-Kelam* isimli eserinde Selefiyye'nin yöntem açısından temel özelliklerini yedi madde halinde sayar. Bu yedi esas şunlardır:

1. *Takdis*: Allah'ı şanına layık olmayan her şeyden tenzih etmek, cisim ve yaratılmışlara benzemekten münezzeh olduğuna inanmak.
2. *Tasdik*: Allah'ın isim ve sıfatları hakkında Kur'an ve sahih Sünnette mevcut olan yed-el, vech-yüz, ayn-göz gibi lafızların O'nun yüceliğine

yakışır bir manada olduklarını kabul etmek ve Allah'ı kendisi ve Hz. Peygamber nasıl tavsif etmişse ona öylece iman etmektir.

3. *Aczi İtiraf*: Nasslarda geçen ve kavranılması zor olan müteşâbihattan maksadın ne olduğunun bilinemeyeceğini itiraf etmektir.
4. *Sükût*: Müteşâbihât başta olmak üzere künhüne vâkıf olunamayacak konulara dalmamak.
5. *İmsâk*: Müteşâbihât gibi manaları anlaşılmayan lafızlar üzerinde aklî tasarruf ve yorumlarda bulunmamak, bu nassları kullanıldıkları bağlamın dışına taşımamak.
6. *Keff*: Müteşâbihat ile kalben (zihnen) dahi meşgul olmamak, onlar üzerinde düşünmemek.
7. *Marifet Ehline Teslim*: İlimde derinleşmiş kimselerin rehberliğine güvenerek, avamdan olan kişinin, kendisine kapalı görünen müteşâbih nassların herkese kapalı olduğunu zannetmemesi ve Hz. Peygamber ile büyük din bilginlerinin kendisinin bilemediği şeyleri bilebileceklerini kabul etmesi (Gazalî 1986: 61-62).

Bu prensipler doğrultusunda müteşâbihatı te'vilden kaçınan Selef'in bu tutumu hakkındaki önemli bir dayanağı ise müteşâbihatı yorumlamanın zanna dayalı olması dolayısıyla ilâhî sıfatların anlamı gibi önemli bir konuda zan ve şahsi kanaatle hareket etmenin uygun görülmemesidir (Şehristanî 1975: I, 104).

Selefiyye mezhebi üzere ilk maruf olan eser İmam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhu'l-ekber'idir (İzmirli 1339-1341: I, 105).

Selefiyye'nin temel bazı itikadi konulardaki düşüncelerine örnek olmak üzere Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-ekber*'inden birkaç konuda kısa nakillerde bulunmak faydalı olacaktır.

Allah'ın Sıfatları

Yüce Allah, sıfatları ve isimleri ile ezeli ve ebedidir. O'nun isim ve sıfatlarından hiçbiri sonradan meydana gelmiş değildir. O ilmiyle daima bilir, ilim O'nun ezelî sıfatıdır. O kudretiyle daima kadirdir, kudret O'nun ezelî sıfatıdır. Kelam ile konuşur, Kelam O'nun ezelî sıfatıdır. Yaratması ile daima hâlıktır, yaratmak O'nun ezelî sıfatıdır. Fiili ile daima faildir, fiil O'nun ezelî sıfatıdır. Fâil Yüce Allah'tır, fiil ise O'nun ezelî sıfatıdır. Yapılan şeyler mahlûktur. Yüce Allah'ın fiili ise mahlûk değildir. Yüce Allah'ın ezeldeki sıfatları mahlûk ve sonradan olma değildir.

Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği gibi yed'i (eli), vechi (yüzü) ve nefsi (zatı) vardır. Yüce Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği el, yüz ve nefs gibi sıfatları,

onun keyfiyeti (nasıllığı) bilinmeyen nitelikleridir. 'O'nun yed'i (eli); kudreti veya nimetidir' denilemez. Böyle söylemek, (yed) sıfatını iptal etmek anlamına gelir ki bu, Kaderiye ve Mu'tezile mezhebinin görüşüdür.

Yüce Allah'ın (kula) yakınlığı ve uzaklığı, mesafenin uzunluk ve kısalığı değil, (kula) ikramda bulunması ya da onu zillette bırakması manasınadır. İtaatli olan kul, yüce Allah'a keyfiyetsiz olarak yakın, âsi kul ise keyfiyetsiz olarak yüce Allah'tan uzak olur. Yakınlık, uzaklık ve yöneliş ona yönelen kula racidir.

Kader-Kaza

Yüce Allah, eşyayı bir şey'den yaratmadı. Yüce Allah, eşyayı (varlıkları) oluşundan önce, ezeli olarak biliyordu. Eşyayı takdir edip oluşturan o'dur. Dünya ve ahiretteki her şey, sadece Yüce Allah'ın dilemesi, ilmi, kazası, kaderi ve Levh-i Mahfûz'da yazmasıyla meydana gelir. Ancak, onun (Levh-i Mahfûz'daki) yazışı, hüküm olarak değil, sadece vasıf itibariyledir. Kaza, kader ve meşîet, O'nun nasıl olduğu bilinemeyen ezeli sıfatlarıdır.

İnsan Hürriyeti

Yüce Allah, kullarını hiç birini iman veya küfre zorlamamış, onları 'mümin' veya 'kâfir' olarak yaratmamıştır. Onları (bu niteliklerden hâli) sadece şahıslar olarak yaratmıştır. İman ve küfür kulların fiilleridir.

Mürtekib-i Kebirenin (büyük günah işleyenin) Durumu

Bir müslümanı, helâl saymaması kaydıyla, büyük günahlardan birini işlemesinden dolayı kâfir saymayız. Bu durumdaki bir kimseden 'iman' ismini kaldıramayız, ona gerçek anlamda mümin deriz. Bir müminin kâfir olmamakla beraber günahkâr/fâsık olması mümkündür. Ancak, 'günahlar, mümine zarar vermez' demeyiz. Yine, 'günah işleyen kimse Cehennem'e girmez' de demeyiz. 'Dünyadan mümin olarak ayrılan kimse, fâsık da olsa Cehennem'de ebedî kalacaktır', demeyiz. Mürcie'nin dediği gibi; 'iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir', demeyiz. Fakat 'kim bütün şartlarına uygun, ifsat edici ayıplardan uzak amel işler, onu küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmaz ve dünyadan mümin olarak ayrılırsa şüphesiz yüce Allah onun amelini zayi etmez, bilakis kabul eder ve ondan dolayı sevap verir', deriz.

Yüce Allah'a ortak koşmak ve küfür dışında, büyük ve küçük günah işleyen, fakat tövbe etmeden mümin olarak ölen kimsenin durumu Yüce Allah'ın dilemesine bağlıdır. Dilerse ona Cehennem'le azap eder, dilerse affeder ve hiç Cehennem azabına uğratmaz.

İman-İslam

İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. İslâm, Yüce Allah'ın emirlerine teslim olmak ve itaat etmek demektir. Lügat itibariyle iman ve islâm arasında fark bulunmakla birlikte islâmsız iman olmadığı gibi imansız da islâm olmaz. Bu iki sıfat bir şeyin içi ve dışı gibidirler. Din ise; iman, islâm ve şeriatlerin hepsine birden verilen bir isimdir. Ebu Hanîfe 1323: 167-170).

Rü'yetullah

Müminler, yüce Allah'ı, Cennet'te, aralarında bir mesafe olmaksızın, teşbihsiz, keyfiyetsiz ve niceliksiz olarak baş gözleriyle göreceklerdir.

Kaynaklar

Ebu Hanîfe (1323), *el-Fıkhu'l-ekber* (Aliyyu'l-kârî şerhiyle birlikte), Mısır.

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed (1986), *İlcâmu'l-'avam 'an İlmi'l-Kelam,* (Mecmuatu Resâili'l-İmam el-Gazalî içinde) Beyrut.

Gölcük, Şerafeddin, (2009), *Kelam Tarihi*, Konya.

Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman (1996), *Kelam*, Konya.

İbn Kudame, Abdullah b. Ahmed (1993), *Lum'atu'l-i'tikad*, Nşr. Bekir Topaloğlu, İstanbul.

İzmirli, İsmail Hakkı (1339-1341), *Yeni İlm-i Kelam*, I. cilt, İstanbul.

Öz, Mustafa (2011), *İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul.

Özervarlı, M. Sait, (2009), *DİA*, XXXVI, "*Selefiyye*" mad., İstanbul,

Şafiî, Hasan Mahmud, (2009), *Kelam'a Giriş*, çev. Süleyman Akkuş, İstanbul.

Şehristânî, (1975), Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut.

Tahâvî, Ebu Cafer (1982), *el-Akîdetü't-Tahâviyye* (el-Meydânî'nin şerhiyle birlikte), Dımaşk.

Topaloğlu, Bekir (1981), *Kelama Giriş*, İstanbul.

EŞ'ARÎ KELAM OKULU

Cağfer Karadaş

1. EŞ'ARÎ EKOLÜN OLUŞUM SÜRECİ

Abbasî halifelerinden Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde, Mu'tezile bizzat devlet tarafından desteklenmiş, ilkeleri topluma resmi yollardan kabul ettirilme cihetine gidilmişti. 'Mihne Olayı' diye adlandırılan bu uygulamaya, İslam düşünce tarihinde kutuplaşmaya neden olan ilk siyasî/itikadî tartışma denilebilir. Devletin desteğini arkasına alan Bağdat Mu'tezile Okulu, halkın inancını düzeltmek adına başta "Kur'an'ın yaratılmışlığı" inancı olmak üzere Mu'tezilî ilkeleri halka kabul ettirmeye çalıştı. Aslında Allah'ın her şeyden münezzeh olduğu samimi fikrinden hareket eden Mu'tezile, adalet ve ilahî sıfatlar probleminde aşırı giderek Kur'an ve hadîste teşbih ifade eden bütün sözleri akılcı bir yaklaşımla izah etmek suretiyle bütün ilahî sıfatları inkar etmek gibi bir görüntünün oluşmasına zemin hazırladı. Bu da halkın tepkisine yol açtı ve ona bağlı olarak Sünnî inancın korunması fikrini öne çıkardı.

Ehl-i Hadis grubu içinde Ahmed b. Hanbel, Mu'tezile'ye karşı yürüttüğü bu mücadele ile Sünnî kesimin doğal lideri konumuna yükseldi. Ancak hadisçilerin bu çabalarının muhatabı kınama ve görüşlerini reddetmenin ötesine geçemediği ve bir tez ortaya koymaktan uzak olduğu da bir gerçektir. Çünkü her ne kadar hadisçilerin kullandığı bu iknaî yöntem yardımıyla muhatapla duygusal bir ilişki ve psikolojik yakınlık kurulabilse de zihninde bir takım "şüphe"ler bulunan veya İslâm inancına karşı "önyargı" taşıyan kişilere karşı başarılı olması mümkün değildi. Nitekim bu ihtiyaca binaen hicri III. asrın başlarında yavaş yavaş Mu'tezile'nin bıraktığı boşluğu doldurmaya aday Sünnî Kelam oluşumu başlamıştır.

Böyle bir ortamda İbn Küllâb (ö. 240/854), selefin itikat esaslarını Mu'tezile metoduyla mezcedip, bu esasları yeni bir forma dökerken, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/858), buna zühd boyutunu da ilave ederek zahir-batın uzlaşmasını sağlama girişiminde bulundu. Ancak İbn Küllâb hareketi daha çok revaç bulduğundan Eş'arî Kelamının öncüsü oldu ve onun temelini oluşturdu.

Ancak Mu'tezile'ye karşı büyük bir zafer elde etmiş ve halife Mütevekkil'in desteğini kazanmış olan Hadisçiler bu çalışmalardan memnun olmamış hatta hareketin önderi Ahmed b. Hanbel, dostu olan Haris el-Muhasibî'yi terk etmiştir. Bu tavırlar itikadî alandaki yeni oluşumların gelişip sürdürülmesi önünde büyük bir engel teşkil etmişti. Ancak o dönemdeki gelişmeler inanç esaslarını Kelam metodu ile ifade etme ve savunma çabası içinde olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye hem yol göstermiş hem de Kelamî fırkaların oturacağı zemin için bir ön çalışma olmuştur. Nitekim Eş'ari bu zemin üzerinde Mu'tezile'den edindiği Kelamî tecrübe ve birikimi de ustaca kullanarak Ehl-i Hadîs kesimin inanç değerlerini Kelami ilkelerle mezcederek yeni bir Kelamî çığır açmıştır. İbn Haldun'a göre Eş'arî, İbn Küllâb, Kalânisî ve Muhasibî'in görüşlerini benimsemiş ve kelamî delillerle bunların görüşlerini pekiştirmiştir. Her ne kadar selef akidesini destekleyen eserler kaleme almış ise de *el-Luma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* ve *Risâle fî istihsâni'l-havd* adlı eserlerinde kendi görüşlerini savunmuş, aklî çıkarsamanın doğruluğunu ve meşruluğunu ispata çalışmıştır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ölüm tarihi olan 324/935, Abbasî Devleti sınırları içerisinde merkezi otoritenin zayıfladığı buna paralel olarak sultanlık şeklinde devletçiklerin oluştuğu bir zamana tesadüf eder. Bu dönemde Taşköprüzâde'nin (ö. 1030/1621) tespit ettiği gibi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin kelam mezhebi önderi olarak iki kişi ön plana çıkmıştır: Irak ve horasan bölgesinde Eş'arî, Maveraünnehir'de ise özellikle Hanefî ulema arasında şöhret kazanmış olan Ebû Mansûr Mâtürîdî'dir (ö. 333/944) (Malatî 1388/1968: 39; Şehristanî 1410/1990: I, 44, 150-151; Taşköprîzâde tsz.: II, 151-152).

1.1. MÜTEKADDİMÛN DÖNEMİ

1.1.1. Sistematikleşme Süreci

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin açtığı çığır, öncelikle talebeleri Ebu'l-Hasan el-Bahilî, Ebu'l-Huseyin eş'Şirâzî (353/), Ebû Muhammed el-Irakî (ö. 359/) ile devam etmiş, ardından Ebu'l-Hasan el-Bahilî'nin öğrencileri olan Ebû Bekir Bâkıllânî (404/1013), Ebû Bekir İbn Furek (ö. 406/1015) Ebû İshak İsferâyînî (ö. 418/1027) ile Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi isimlerle sistematikleşme sürecine girmiştir (İbn Asâkir 1404/1984: 177-182).

Sistemleşme döneminin en önemli isimleri yukarıda geçtiği gibi hiç şüphesiz Bakıllanî, İbn Fûrek ve İsferâyînî'dir. Büveyhîlerin 334/945'te Bağdat'ı kontrol altına aldıkları düşünülürse, bu şehirde yaşadığı bilinen Bâkıllânî'nin hayatının neredeyse tamamını bu hanedanın iktidar bölgesinde geçirdiğini söylemek mümkündür. Bölgede Büveyhîlerin yerini alan Selçukluların Bağdat'a girişi (447/1055) O'nun ölümünden (403/1013) yaklaşık 40 yıl sonradır. Deylemlilerin çoğu gibi Büveyhilerin de Şiîlerin Zeydiyye koluna mensup oldukları kuvvetle tahmin edilmektedir. İktidarları döneminde her ne kadar Bağdat Abbasi halifesinin kudreti ve maddî kaynakları sınırlandırılmış ise de, Sünnî kesimi kontrol etmek ve Fatimîlere karşı iktidarlarını güçlendirmek ve siyasî-askerî rekabeti sürdürebilmek için halifeliğin Sünnî görüntüsüne dokunmamışlar hatta manevî gücünden yararlanma yoluna gitmişlerdir. Bu hanedanın sadece halifeye yönelik değil, tüm Sünnî kesime yönelik ılımlı bir siyaset güttüklerini söylemek de mümkündür. İhtişamlı hükümdarları Fenâ Hüsrev Adüdüddevle'nin Eş'arî kelamcısı Bâkıllânî'yi meclisine çağırması, Bizans'a elçi olarak göndermesi, daha da önemlisi oğluna hoca olarak tayin etmesi bu ılımlı ve hoşgörülü yaklaşımı göstermesi bakımından kayda değerdir. Onların bu tavrını Sünnîler ile Şiîler arasında bir uzlaştırma çabası olarak görmek de mümkündür. Ancak duygusal yakınlıkların onları doğal olarak Şiîliği desteklemeye ittiği de bir gerçektir. Nitekim bu dönemde Şiî bayramları resmileştirilmiş ve Şiî Kelamcılar desteklenmek suretiyle mezhebin entelektüel temelleri atılmıştır. Nitekim "Şiîlerin Altın Çağı" olarak nitelenen bu dönemde Şiîler, kültürel ve bilimsel alanda önemli başarılara imza atmışlardır. Ancak görünüşteki bu avantajlarına rağmen Şiîler siyasî alanda kalıcı bir başarı elde edemedikleri gibi, kültürel alanda da Sünnîlik aleyhine baskın bir gelişme gösterememişlerdir. Bunda Büveyhilerin ılımlı politikasının yanında Abbasi Halifelerinin Sünnî kesimi destekleyecek ve teşvik edecek özerkliğe ve gelire sahip olmalarının büyük payı vardır. Böylelikle Sünnî medreseler varlığını sürdürmüş ve ulema bilimsel ve kültürel faaliyetlerine devam etmiştir.

1.1.2. Dönemin Temel Meseleleri

1.1.2.1. Varlık Anlayışı

İlk devir Mu'tezile ve Sünnî Kelamcılarda felsefî çerçevede mutlak bir vücûd ve mevcûd tartışması söz konusu değildir. Zaten onların temel amacı, felsefî anlamda vücûd ve mevcûd tartışması olmayıp âlemin geçiciliğinden (hudûs) hareketle Allah ve sıfatlarının kadîmliğini ispat etmektir. Mutlak anlamda vücûd ve mevcûd kavramları, felsefenin etkisiyle Gazalî'den sonra Kelamcılar arasında tartışma konusu olmaya başlamıştır. Bu dönem-

de "Allah mevcut mudur?" gibi sorulardan ziyade "Allah nasıl bir mevcuttur?", "Allah'ı diğer mevcutlardan ayıran temel hususlar nelerdir?", "Allah ile diğer mevcutlar arasında ne gibi bir ilişki vardır?", "Kadîm ile hâdis arasında bir benzerlik kurulabilir mi?" ve "İlahi sıfatlar mevcut mudur, değil midir?" gibi bir çok soru ya da sorun dönemin kelamcılarının gündemini işgal etmiştir. Bu sorularda anahtar kelime dış dünyada (haricî âlem) zat ve mahiyeti bulunanı ifade eden 'mevcûd' kavramıdır. Zira kelamcılar soyut anlamda, karşılığı sadece zihinde olan varlıkla değil, zihin dışında gerçekliği olan varlıkla ilgilenmişlerdir. Örneğin Sünnî Kelamcılar, Allah'ın mevcudiyeti gibi, sıfatlarının mevcudiyetinin de zihin dışında harici âlemde bir gerçekliğinin varolduğu görüşündedirler.

Bununla birlikte Bâkıllânî *mevcûd* kavramını "sâbit ve kâin olan şey" diye tarif eder. Mütekaddimûn dönemde *vücud*un (varlık) sıfat kabul edilmesinden hareket ettiğimizde "mevcûd"u "kendisine vücûd sıfatı nisbet edilen" diye tarif etmemiz gerekecektir. Zira "vücûd"un sıfat olması onunla nitelenenin mevcûd olmasını gerektirir. Bu da, bir şeyi sıfatı ile izah etmek olacağından tariften çok tavsif anlamı taşır.

Bâkıllânî'nin tarifini açacak olursak onun "mevcûd" karşılığında "sâbit", "kâin" ve "şey" kelimelerini kullandığını görürüz. Bu demektir ki, tarifte asıl kelime *şey*, diğerleri ise bunun niteliğidir. Bu durumda "mevcûd"un karşılığı, nitelik ve kayıttan soyutlanmış *şey* değil, *sâbit ve kâin* nitelikleri bulunan şeydir. Şey ise, hariçte gerçekliği bulunan varlık demektir.

Mevcûdun zıttı olan 'ma'dûm' kavramına gelince Eş'arî kelamcılar, "ma'dûm"u "hiçbir şey olmayan, müntefidir" şeklinde tanımlar. Bu tanımda da anahtar kelime "şey"dir. Bu yaklaşım, Sünnî Kelamcıların düşüncelerinin doğal sonucudur. Zira mevcûd için "şey olan" tanımlaması doğal olarak ma'dûm için "şey olmayan" şeklinde olacaktır. Ma'dûm, mevcûd olmamakla birlikte ma'lûmdur.

Kelam literatüründe özellikle Gazalî (ö. 505/1111) öncesinde varlık iki kategoride ele alınır: Kadîm ve Hâdis. "Hâdis", "sonradan olma"; aynı kökten türetilmiş olan "muhdes" ise "sonradan var edilmiş" anlamındadır. Bu anlamlarına ilave olarak "önceden yok iken sonradan olma", "yoktan var edilme" anlamları yüklenerek; bunların mukabilinde ise "önce olan" anlamı yerine "öncesi olmayan" anlamı yüklenerek "kadîm" kelimesi Kelamda terimleştirilmiştir. Kadîm varlık ile sadece "Allah" ve O'nun zatî sıfatları ifade edilirken, hâdis varlık ile "Allah'ın dışındaki her şey=mâ sivâ" ifade edilmektedir. Kadîm "öncesiz olması, kendisi varken başka bir varlığın olmaması" anlamları ile felsefecilerin kullandığı "vâcib" teriminden ayrılır. Felsefecilerin "vâcib" terimi her ne kadar öncesizliği ifade ediyorsa da "bir

başka varlığın bulunmaması" anlamını ifadede güçlük söz konusudur. Sözgelimi, "heyulâ"nın ezeliliğinin kabulü, Tanrı-âlem ilişkisini illet-ma'lul ilişkisi biçiminde değerlendirmeleri bu zorluğu gösteren önemli problemlerdir. Zira illetin zorunlu olarak ma'lulu gerektirmesi, illet ile ma'lulun eşzamanlı olarak birlikte bulunduğunun ifadesidir (Bâkıllânî 1407/1987: 25, 34; 1369/1950: 14; İbn Fûrek 1999: 83; Bağdâdî, 1346/1928: 128; Cürcânî tsz.: 81, 172).

1.1.2.2. Allah Anlayışı

Bu dönemde Allah anlayışı konusunda "sıfat kavramı", "Allah'a sıfat izafe edilmesi", "izafenin ayniliği ya da gayriliği" ve "hangi sıfatların Allah'a nispet edileceği" gibi konular gündemi işgal etmiştir. Bir önceki dönemde özellikle "mâna, araz, na't, sıfat ve vasıf" kelimeleri bir birine yakın anlamlı olmaları hasebiyle tartışılmış ve bunlardan hangisinin Allah'ın özellikleri anlamında kullanılacağı konusunda uzlaşma noktası aranmıştır.

Eş'arîlerden Bâkıllânî sıfat ile vasfı anlamdaş (müteradif) gören ve sıfatları "vasıf" kabul eden Mu'tezile ile yine bu iki kavramı anlamdaş kabul etmekle birlikte vasıf değil de sıfat kabul eden mezhep önderi Eş'arî'nin aksine, bu iki kelimeyi anlam bakımından iki ayrı kavram olarak değerlendirir. Ona göre "vasıf", "bir kişi (süje) tarafından bir şeye (obje) bir nitelik nispet edilmesidir; "na't" kelimesi de bu anlamda "vasıf" ile anlamdaştır. "Sıfat" ise bir şeyde (obje) gerçek anlamda bir niteliğin bulunmasıdır. Sıfat objede "gerçeklik" olarak bulunduğundan süjenin ona bu niteliği nispet edip etmemesi o niteliğin gerçekliğine artı ya da eksi bir katkı sağlamaz. Ayrıca Bâkıllânî Mu'tezile'nin kullandığı "manevi sıfatları" vasıf, "maanî" kalıptaki sıfatları ise "sıfat" olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Sözgelimi, "Zeyd âlimdir" sözündeki "âlimlik" süje tarafından verilmiş, eşit oranda doğru ve yanlış olma ihtimali bulunan bir vasıftır. Ancak "*ilmu Zeyd*=Zeydin ilmi" dediğimizde buradaki "ilim" sıfattır, bulunmama ya da sözün yanlış olma ihtimali yoktur. Birinci örnekte Zeyd'in âlim olduğuna dair bir hüküm veriyoruz, mantık tabiriyle bir önerme (kaziyye) kuruyoruz; ikinci örnekte ise varolan bir gerçeği dile getiriyoruz, bir nevi "malumu ilam" etmiş oluyoruz. Allah'ın nitelikleri bu anlamda sıfat mıdır, vasıf mıdır? Bâkıllânî'nin yukarıdaki tarifine göre Allah'a nispet edilen nitelikler, gerçekliğinin bulunması bakımından sıfattır. Bizim o niteliği Allah'a nispet etmemiz noktasından ise vasıftır. Nitekim, çağdaşı ve aynı mezhebe mensup olan İbn Furek'in sıfatı "nitelenen kimsede bulunması zorunlu hüküm", vasfı ise "bu sıfata (hükme) delalet eden söz" olarak tarifi de Kelamcımızın izahı ile örtüşmektedir. Bu durumda Allah'a nispet edilen özelliklere "sıfat" demek daha uygun düşmektedir. Ayrıca bu, Sünnî kesimin "sıfatlar birer gerçek-

liklerdir" şeklindeki düşüncelerinin kavramsal bazda temellendirilmesidir; çünkü Sünnî Kelamda sıfat "zat'a nispet edilen zâid manalar" olarak tarif olunur (Bâkıllânî 1407/1987: 244; İbn Fûrek 1999: 95-96; Ebu'l-Bekâ 1412/1992: 545-548).

Sünnî Kelamcılarla Mu'tezile Kelamcıları arasındaki bu tartışma, onların ilim-ma'lûm konusundaki yaklaşım farkını ortaya koyması bakımından da ilginçtir. Sözgelimi Mu'tezile ilim-malum ilişkisinde ilim yapan âlimi (süje) dikkate alırken, Sünnî Kelamcılar malumu (obje) göz önünde bulundurmaktadırlar. "Allah" burada "obje" konumunda olduğuna göre O'nun sıfatlarını belirleyen süje, bu eyleminin sonucunu "hüküm" olarak ortaya koyacaktır. Örneğin "Allah âlimdir" önermesi, süje tarafından ortaya konulmuş bir hükümden ibaret olup, gerçekliğin bu hükme tekabül edip etmediği göz ardı edilmiş gibi görünmektedir. Sünnî Kelamcılar bu subjektiflikten kurtulmak için, objenin dikkate alınması gereğini görmüşler ve bunu sağlayacak bir düşünce kalıbı ve yapısı oluşturma çabası içerisine girmişlerdir. Bu da ancak süjenin yargısına muhtaç etmeyecek derecede hakikatin ifadesi olan "meânî" kalıptaki sıfatları tercih etmekle mümkün olur. Örneğin "Allah'ın ilmi" ifadesi önermeye uygulanan doğrulama ya da yanlışlamaya imkan vermez. Süje burada Allah'ın ilminin var olup olmadığını değil, bir gerçeği dile getirmektedir. Bu takdirde Allah alemi yaratmazdan önce bu sıfatlarla muttasıf mıydı? sorusu da cevabını bulmuş olmaktadır. Çünkü sıfatlar objede bulunan gerçekliklere tekabül ediyorsa, diğer bir deyişle var olan gerçeklikleri bildiriyorsa, "ilahî sıfatlar"ın da âlem yaratılmadan önce bulunması gerekir. Bâkıllânî, "Allah mahlukatı yaratmadan önce bu sıfatlarla muttasıftı" derken bunu ifade eder ve Sünnî anlayış ile paralel bir tutum sergiler. Aksi takdirde genelde Sünnî kelam özelde kendi düşüncesi açısından tenakuz teşkil ederdi. Sonuç olarak Sünnî anlayışa göre Allah'ın sıfatları mahlukata bağlı olarak bulunan gerçeklikler değil, her türlü dış unsurdan bağımsız olarak var olan gerçekliklerdir. Buna göre, Allah, yaratılan ve güç yetirilen (makdur) olmadan "kudret", tercih edilen olmadan "irade" sıfatlarına sahiptir. Bâkıllânî'nin takipcisi olan Cüveynî bu konuda "sıfatlar varolanlardır (mevcûdât), zat ile birlikte ilim iki varolandır" (Cüveynî 1950/1369: 138) şeklinde daha açık ve keskin ifade kullanır ve sıfatın adeta zattan bağımsız gerçekliğini vurgular. Bâkıllânî, yukarıdaki düşüncesinin doğal sonucu olarak Allah'ın sıfatlarının akıl tarafından belirlenmesini tutarlı bulmaz. Çünkü yaratılmışlara ya da görünene (şâhid) "kıyas" yoluyla yani akıl yürütme ile Allah'a sıfat izafe edilmesi bizim sübjektif çıkarsamamız olur ki, bu, yukarıda öngörülen sıfatların gerçeklikler olduğu düşüncesi açısından açık bir çelişkidir.

Selef döneminde her ne kadar "ezelî sıfatlar"ın varlığı kabul edilmişse de, bir taksime gidilme ihtiyacı duyulmadığı gibi, böyle bir girişim sakıncalı bulunmuş ve ulûhiyyet noktasında aklî yorum (te'vil) gerektirecek, zihni bulandıracak, karmaşaya yol açacak konuları "Onun yorumunu Allah bilir, ilimde mesafe almış olanlar 'Ona inandık hepsi Rabbimizin katındandır' derler" (Al-i İmran 3/7) mealindeki ayetinin gereği olarak Allah'a bırakılmıştır. Bundan dolayı da Selef arasında sıfatlar konusunda bir taksim düşüncesinin oluşması mümkün olmamıştır. İbn Furek'in naklettiğine göre İmam Eş'arî, sıfatları hayat, ilim, kudret, irade gibi müteallakatıyla anlaşılabilenler; semi, basar, kelam ve bekâ gibi zattan noksanlığı kaldıranlar; yedeyn, vech, cenb gibi haber yoluyla bilinenler ve istivâ, mecî', nüzûl gibi zatta fiile delalet edenler olarak dört gruba ayırmıştır. Bâkıllânî ise sıfatları "siyahta siyahlığın bulunması" gibi bir illete dayanmaksızın zatın aynı olanlar ve "âlimde ilmin âlimliğin illeti olması" gibi bir illete bağlı olarak bulunanlar olmak üzere temelde ikiye ayırmıştır. Bunları *zatın aynı olan sıfatlar* ve *zatî sıfatlar* şeklinde adlandırmak mümkündür. Ayrıca Bakillanî, müteşâbihât'ın aklî ölçülere oturtulması anlamında te'vil'i kabul etmediğinden, yani bu konuda selef gibi düşündüğünden geç dönemde *haberî sıfatlar* olarak nitelenecek *müteşâbihât*ı, zatî sıfatlar kategorisine dahil etmiştir. Ancak Allah'ın fiillerini açıkça zatî sıfatlardan ayırmış ve onları ayrı bir kategoride ele almıştır. Bu durumda sıfatları zatın aynı, zatî ve fiilî olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Eş'arî sisteminde sübutî sıfatlar "hayat, ilim, kudret, semi', basar, kelam ve irade" şeklinde yedi ile sınırlıdır (Bâkıllânî 1407/1987: 21, 286-287, 297-298; 1369/1950: 21-22, 34-36; İbn Fûrek 1987: 41; Şehristânî 1410/1990: I, 104).

1.1.2.3. Alem Anlayışı

Kelam âlimleri yukarıdaki bilgileri büyük ölçüde paylaşmaktadırlar. Sözgelimi Cüveynî, "âlem" kelimesinin "a-l-m" ve kökünden geldiğini ve cevheri, arazı, cüzleri ve parçaları ile Allah'ın varlığına delalet ettiği görüşünü ileri sürer. Ona göre aynı kökten gelen "ilim" kelimesi de sahibinde ilmin bulunduğuna delalet etmektedir (Cüveynî 1987: 76). Kelam kaynaklarında terim anlamında "âlem", "Allah ve sıfatları dışındaki her şey" şeklinde tarif edilir. Tarifte "dışında=siva" tabiri, hulûl (enkarnasyon), tenasuh (reenkarnasyon), sudûr (taşıp gelme) ve panteizmi (varlığın birliği) dışarda bırakmak içindir. Zira Hıristiyanlar ve bazı aşırı mezhep taraftarları, Tanrının insana hulul ettiğini (*enkarne*), felsefeciler âlemin tanrıdan sudûr yoluyla ortaya çıktığını, panteistler ise tanrının âleme içkin (*mündemiç*) olduğunu iddia ederler. Bütün bu düşüncelerde Allah ile âlem arasında sanki iç içelik şeklinde bir alaka söz konusudur. Kelamcılar

ister zihinsel isterse dış dünyada olsun böyle bir anlayışın önüne geçmeyi hedeflemişlerdir.

Kelamcılara göre "Allah'ın ve sıfatlarının dışındaki her şey" olan bu âlem, bir mekanda (*hayyiz*) kendi başına durabilen atomlar (*cevher-i ferd*) ile bu atomlara bağlı olarak durabilen arazlardan meydana gelmiştir. Bu ifadelerle, Allah'ın bölünmesi ve parçalara ayrılması tasavvur edilemeyen varlığına karşılık, âlemin parçalı yapısına dikkat çekmek amaçlanmıştır. Birbirinden ayrılabilen atom parçacıklarından oluşan bir varlığın kendi kendine birleşerek bütün ya da bütünler oluşturması imkansızdır. Bu takdirde dışarıdan bir müdahale kaçınılmaz olarak gereklidir. Bu müdahaleyi yapacak olan da parçalara ayrılması söz konusu olmayan bir varlık olmalıdır. Bu durumda âlemin tanınabilmesi ve Allah'ın varlığından farkının ortaya konulabilmesi için onun yapı taşları konumunda olan atomlar ve onlara nitelik kazandıran arazların bilinmesi gereklidir.

1.1.2.4. Alemin Unsurları

Atom kelimesi karşılığında İslâm Kelam düşüncesinde "cevher-i ferd" ve "cüz ellezî lâ yetecezzâ" kelimeleri kullanılmıştır. Sözlükler "cevher" kelimesi için "kendisinden yararlanılacak bir şey çıkarılan her taş" anlamını verirler. Ayrıca "bir şeyin cevheri" denildiğinde "onun aslı ve özü"nün kastedildiğini ileri sürerler. Dilsel açıdan bu kelimenin Farsça "gevher" kelimesinin Arapçalaşması (muarrab) ile oluştuğu kanaati yaygın olmakla birlikte bazı Arap sözlük yazarları, bu kelimenin Arapça "açığa çıkmak/ortaya çıkmak" anlamına gelen (*c-h-r*) kökünden geldiğini iddia ederler. Yukarıdaki anlamlarından hareketle felsefe ve Kelam disiplinlerinde terim olarak kullanılan cevher kelimesi her iki disiplin arasındaki ihtilafı yansıtacak bir anlama kavuşmuştur. Nitekim felsefede cevherin "kendi kendine kâim, kendi başına bulunan ve bir konuda bulunmayan" anlamı tercih edilirken, Kelamda "özü itibariyle yer kaplayan arazın mukabili mevcûd" anlamı tercih edilmiştir. Kelamda "cevher" kavramı ilk zamanlarda hem cisim hem de cismin bir cüzü; hem madde hem de cevher için kullanılmış, daha sonraları "bölünemeyen en küçük parça=cüz ellezî lâ yetecezzâ" anlamında terimleşmiştir (Eş'arî 1980: 301-306; İbn Manzûr ts: IV, 152-153; Feyruzâbâdî 1407/1987: 472; Âsım 1305: II, 233; Pines 1365/1946: 4).

Kelamcılar "parçalanamayan en küçük varlığın" bulunduğunu vurgulamak için bir terkip olmasına rağmen söz konusu "cüz ellezî lâ yetecezzâ"yı terim olarak kullanmayı tercih etmişlerdir. Cevher kelimesini kullandıklarında "tek/bir/biricik" anlamlarına gelen "ferd" kelimesini ilave ederek, diğer bir deyişle "ferd" kelimesiyle kayıtlayarak "cevher-i ferd" şeklinde kullanmaya özen göstermişlerdir. Onlara göre cevher, mütehayyiz, hacmi olan ve

arazları kabul eden şeydir. Kelamcıların genelde benimsedikleri cevher-i ferd, filozofların anladığı manadaki mücerred cevherlerden farklı olup, en belirgin özelliği mütehayyiz oluşu ve maddeden mücerred olmayışıdır. Kelamcıların bu tanımı onların âlem ve tanrı tasavvurlarının bir gereğidir. Zira "parçalanamayan en küçük parça" anlamındaki cevher-i ferd, onların âlem ve tanrı tasavvurlarının vazgeçilmez öğesidir. Bundan vazgeçmeleri, tanrı ve âlem tezlerinin bütünüyle değişmesi veya çökmesi anlamına geleceğinden, diğer bir ifade ile cevher, araz ve cisim onların âlemin geçiciliğini ve tanrının kadîmliğini ispat teorileri olan "hudûs teorisi"nin birbiri ile sıkı irtibatlı temel unsurlarını teşkil ettiğinden bu hususa özen göstermişlerdir. Bu da onları, felsefecilerle aralarındaki farkı lafız düzeyinde de göstermek ve vurgulamak için söylenmesi ve yazılması zor bu terkipleri (*cüz ellezî lâ yetecezzâ* ve *cevher-i ferd*) kullanmaya itmiştir.

Kelam ilminde bu nazariyeyi ilk ortaya atan Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/850) olarak görülür. Nazzam (ö. 231/845) dışında genelde Mu'tezile tarafından benimsenmiş ve mütekellimînin âlem tasavvurunun ayrılmaz unsuru olmuştur. Tanrı'nın varlığının ispatı için ortaya konulmuş olan "hudûs delili" atom nazariyesi ile desteklenmek suretiyle Kelamcıya "âlemin sonluluğu"nu ispatta büyük kolaylık sağlamıştır. Mu'tezile Kelamının devamı sayılan Sünnî Kelam "hudûs teorisi"ni olduğu gibi kabul etmekle kaçınılmaz olarak atom nazariyesini de kendi sisteminin içine almıştır. Sünnî Eş'arî Kelamı içerisinde "atom nazariyesi"ni ciddi ve özgün olarak ilk ele alan şahsın Bâkıllânî olduğu görüşü ağırlıklı bir yere sahiptir. Ancak İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) Eş'arî'nin görüşlerini naklettiği *Mücerred makâlâti'l-Eş'arî* adlı eseri dikkate alındığında, Eş'arînin -eğer bu görüşleri Mu'tezile'den koptuktan sonra terk etmediyse- atomculuk hakkında ayrıntılı bilgi ve görüşe sahip olduğu görülmektedir. Bu eserin İbn Fûrek'e aidiyyeti hususunda şüphe bulunmadığına göre, Bâkıllânî'nin çağdaşı hatta ders arkadaşı olan İbn Furek'in de bu bilgiye ayrıntılı bir şekilde sahip olduğu kesindir. *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl* adlı eserinde "cevher", "araz" ve "cism"in tariflerini vermesi de bunu doğrulamaktadır. Ancak ne Eş'arî ne de İbn Furek bu konuda bilgi sahibi olarak anılmaktadır. Bunun sebebi Eş'arî'nin özellikle Ahmed b. Hanbel taraftarlarının tepki gösterdiği bu gibi fikirlerinin göz ardı edilmiş olması söz konusudur. Bunu derleyip ortaya koyan İbn Furek de "nübüvvet görüşü" dolayısıyla devrinde şiddetli tepkiye maruz kalmış bu yüzden Sünnîlik içerisinde güçlü bir konuma ulaşmamıştır. Kitaplarının çoğunun günümüze ulaşmamış olması ve şöhret bakımından çağdaşı Bâkıllânî'nin gerisinde kalması da bu yargıyı güçlendirmektedir. İkinci bir ihtimal de Mu'tezilî bir düşünce olan "atomculuk"un Sünnî mezhepler içerisinde yer edinmesinin zorluğu nede-

niyle zamana ve şartların oluşmasına ihtiyaç duyulmasıdır. Denilebilir ki, Bâkıllânî bu zorluğu aşmada, ortamı ve şartları oluşturmada ve Sünnîlik içinde bu görüşün meşruiyet kazanmasında başarılı olmuş ve bu alanda önemli rol oynamış ilk otoritedir. Onun Eş'arîliği sistematik düşünceye kavuşturmasını da hesaba katarsak, atomculuğun Sünnî düşünce içerisinde kurumsallaşmasındaki rolünü kabul etmek gerekir. Bâkıllânî cevher-i ferdi şöyle tanımlar: "*Cevher-i ferd*, görünüşte (şâhid) bulunan, araz kabul eden mütehayyiz ve makul bir varlıktır." Tanımdan cevher-i ferd'in üç temel özelliğinin bulunduğu söylenebilir: Görünüşte bulunan bir varlıktır, kendisiyle birlikte araz bulunur ve yer kaplayandır (*mütehayyiz*).

İbn Furek'in naklettiğine göre Eş'arî, âlemin tümüyle dolu olma görüşünü reddederek *halâ*nın (boşluk) varlığını kabul etmiş ve *halâ*yı "içinde cisim bulunmayan boş mekan" şeklinde tarif etmiştir. Ona göre, bir atom (cüz/cevher) bir mekandan diğer bir mekana geçtiğinde, bu mekanlardan biri boş diğeri dolu olacaktır. İşte bu mekan *halâ*dır. Zira bir mekanda iki cevher bir zaman diliminde bulunamaz. Cevherlerin hareket edebilmesi için boşlukların bulunması zaruridir. Bâkıllânî'de *halâ* ile ilgili bir fikre rastlanmamakla birlikte Cüveynî kainatta bu tür bir boşluğun varlığını kabul eder ve hatta bunu zorunlu görür.

Eş'arî kelamcıları cismi "atomların birleşmesi (te'lif) ile meydana gelen varlıktır" şeklinde tanımlamışlardır. Bir cismin teşekkülü için de en az iki atomun birleşmesi (telif) yeterlidir. Sünnî Kelamcılar burada cismi, atomdan ayıran en temel ve basit ayrım olan "birleşik olma" özelliğini öne çıkarmışlardır. Mu'tezile'nin kabul ettiği üç boyutlu olmak cismin önemli bir özelliği ise de üç boyutlu olmayan ve bileşik olmak ile cevherden ayrılan maddeler bulunması zihinsel planda bile olsa mümkündür. Bu durumda bu tür varlıklara ayrı bir kategori belirleme ihtiyacı doğacaktır. Cisim için "bileşik olandır" şeklindeki tarif, bu ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Mu'tezile ise boyut ve yönleri oluşturamayacak sayıdaki atomların birleşmesi sonucu meydana gelen oluşumları ya görmezden gelme ya da başka isim bulmaya yönelmiştir. Sözgelimi, iki atomun birleşmesi ile teşekkül eden oluşuma çizgi (hat), dört atomun birleşmesi ile meydana gelen oluşuma yüzey (satıh), sekiz atom ile üç boyutu gerçekleşen teşekküle ise cisim demektedirler (Bâkıllânî 1407/1987: 97; İbn Furek 1987: 206; Cüveynî 1399/1979: 17; Tûsî 1403/1992: 22).

Araz, Arapçada bir kimse hasta olduğunda ya da karnı ağrıdığında "Falana bir şey arız oldu" anlamında " '*Arada fülân 'ârıdan*" cümlesindeki anlamının yanı sıra "önceden yok iken sonradan olan" ve "yok olmaya yüz tutmuş bir şey" gibi anlamlarından hareketle; "bir zaman diliminde ortaya çıkan

ve aynı zaman diliminde yok olan vasıf, mâna ve sıfatlar" anlamı yüklenerek terimleştirilmiştir. Arazın terim anlamını desteklemek ve dini meşruiyetini sağlamak için Kur'an'dan, "Siz dünya arazını (=dünyanın gelip geçiciliğini) istiyorsunuz" (Enfâl 8/67) mealindeki ayet ile "Nihayet onun (azabın) bir bulut (=arız) halinde vadilerine doğru geldiğini görünce, bu bize yağmur yağdıracak bir bulut (=arız)tur dediler" (Ahkâf 46/24) mealindeki ayet delil getirilmiştir. Zira Araplar bu ayetlerde geçen "dünya malı" ve "bulut" gibi yok olması, var olmaya başladığında düşünülen şeyler için bu kelimeyi kullanmışlardır (Bâkıllânî 1369/1950: 15).

Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin "Arazlar, cevher ile kâim sıfatlardır" ifadesinden hareket edildiğinde "araz" ile "sıfat" arasında temel bir farklılık yoktur. Ancak "araz"ın sözlükteki "önce yok iken olan" veya "yok olmaya yüz tutan" anlamlarından hareketle cisimlerdeki sıfatlar için kullanılması yani terimleştirilmesi uygun bulunmuştur. Sıfat ise sözlük itibariyle daha kalıcı mânaları çağrıştırdığından Allah'ın nitelikleri için terim yapılmıştır. Araz, haricî âlemde (dış dünyada) mevcut bulunan bir varlık türü olup, her ne kadar bulunması (kaimiyyet) itibariyle cevhere muhtaç ise de ondan bağımsız bir varlığa sahiptir. Bundan dolayı da Abdulkâhir el-Bağdâdî, arazı, başkasının nitelemesinden ibaret olan "vasıf değil, gerçekliği bulunan, cevher ile kâim olan "meânî sıfat" grubundan saymaktadır (Bağdâdî 1346/1928: 33, 129).

1.1.3. Dönemin Önemli Simaları

1.1.3.1. Bâkıllânî (ö. 403/1013)

Asıl adı Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer el-Bâkıllânî olan, Basra'da doğup Bağdat'ta ikamet eden ve 403/1013 tarihinde orada hayata veda eden Bâkıllânî, İbn Mücahid (ö. 370/980) ve Ebheri (ö. 375/985) gibi Eş'arî mezhebinin önemli simalarından devraldığı mirası Büveyhîlerin ılımlı dini politikaları ve Sünnîliği destekleyen halifenin yardımı ile geliştirmiş ve mezhep içinde "kâdı" unvanı ile anılır olmuştur. Eş'arî Kelamını aklî ilkelerle destekleyerek daha metodik bir yapıya kavuşturması, atomculuğun Sünnî çevrelerde meşruiyetini sağlaması, Mu'tezile ve Selefîler karşısında Eş'ariliği güçlü bir yapıya kavuşturması, yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı kitaplarla gelecek nesillere önemli bir miras bırakması onun başarıları olarak kaydedilebilir. Devrinde siyasetle de meşgul olan Bâkıllânî, Büheyhî Sultanı Adudüddevle tarafından Bizans'a elçi olarak gönderilmiş ve Bizans kralının huzurunda Hıristiyan din adamları ile dinî ve bilimsel tartışmada bulunmuştur. Günümüze ulaşmayan *el-Mesâilü'l-Kostantiniyye* ve *Fî enne'r-Rûm leyse bi şey* adlı eserleri muhtemelen bu İstanbul'a yaptığı seyahatin sonucunda yazılmış ve orada yapılan

tartışmaları ihtiva etmektedir. Dinin amelî konularında İmam Malik'in yolunu takip eden Bakıllânî'nin günümüze ulaşan ve henüz üç cildi yayınlalan *et-Takrîb ve'l-İrşâd* adlı fıkıh usûlü kitabı onun bu yönünü ortaya koymaktadır.

1.1.3.2. Ebû Bekir İbn Fûrek (ö. 406/1015)

Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsfehânî en-Nisâburî, 330/941 tarihi civarında İsfehan'da doğdu. İlk tahsilini doğduğu şehirde aldı, ardından Bağdat ve Basra'ya giderek Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin öğrencisi İbn Mücahit et-Tâî'den ders okudu. Irak bölgesindeki tedris hayatının ardından önce İsfehan'a ardından Nişabur'a gitti. Buralarda Ehl-i Sünnet'in görüşünü karşıtlarına karşı başarı ile savundu. Nişabur'da hem öğrenen hem de öğreten bir konumda oldu. İbn Hafif eş-Şirazî aracılığı ile sufilikle tanıştı. Gazneli Mahmut tarafından Gazne'ye davet edildi, burada Kerramilerle yaptığı tartışmalarda büyük başarı göstermesinin ardından onların kıskançlıklarına maruz kaldı. Gazne'den dönerken yolda öldü ve naşı Nişabur'a defnedildi. Başta kelam olmak üzere fıkıh, usul, tefsir, hadis, tasavvuf alanlarında eserler telif eden İbn Fûrek çok yönlü âlimler arasında sayılır. Bakıllanî'nin de ders arkadaşı olan İbn Fûrek, ünlü sufî Kuşeyrî ve Ahmed el-Beyhakî'nin de hocalığını yapmıştır. Kelam alanındaki en önemli eserleri, Eş'arî'nin fikirlerini topladığı *Mücerret Makâlâti'l-Eş'arî* ile Ebû Hanife'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim*'e yazdığı şerhtir. Onun ayrıca kelam ve usul terimlerini açıkladığı *el-Hudûd fi'l-usûl* adlı eseri önemlidir.

1.1.3.3. Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)

Ebû İshak Rukneddîn İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî, Nişabur yakınlarındaki İsferâyin'de doğdu. Eş'arî'nin öğrencisi Bahilî'nin Bağdat'taki ders halkasında bulundu. Tahsil hayatının akabinde Nişabur'a döndü ve kendi adına inşa edilen medresede dersler verdi. Kendi ders halkasında Ebu't-Tayyib et-Taberî ve Kuşeyrî gibi âlimler yer aldı. Fıkıh, kelam ve hadîsle meşgul olan Ebû İshak, fıkıh alanında müçtehit olarak nitelendi. Genelde Eş'arî düşünceyi benimsemekle birlikte insan fiileri konusunda Mâtürîdîlere paralel görüş ileri sürdü. Kerramilere bakışı ve eleştirisi hususunda ünlü Mâtürîdî âlim Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi, sıfatlar konusunda ise, ünlü sufî Muhyiddîn İbn Arabî'yi etkilemiştir. Zamanımıza çok az eseri gelen İsferâyînî'nin kelam alanında bilinen en önemli eseri *el-Akîde* adlı risalesidir.

1.1.3.4. Abdulkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037)

Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdadî, Bağdat'ta 350/961 civarında doğdu. İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî'den ders aldı. Hocası Ebû İshak'ın ölümü üzerine onun kürsüsünden ders okutmaya başladı. Başta ke-

lam olmak üzere fıkıh ve matematiğin de içinde bulunduğu on yedi ilim dalında ders okuttuğu bilinmektedir. Yerleştiği ve ders okuttuğu İsferâyin'de 429/1037'de vefat etti. Günümüze bir çok eseri gelen Bağdadî'nin kelam alanında en meşhur eseri *Usûlü'd-dîn* ile dinler ve mezhepler tarihi alanında yazdığı *el-Fark beyne'l-Fırak* ve *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserleridir.

1.1.3.5. İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)

İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî en-Nisaburî, 419/1028 yılında Nişabur yakınlarında bir köyde dünyaya geldi. Başta İbn Fûrek'in öğrencisi olan Ahmed el-Beyhakî'den fıkıh olmak üzere birçok hocadan istifade etti. Kelam ve fıkıh alanında oldukça yetkin ve derinlik sahibi bir âlim oldu. Selçukluların birinci veziri Kundurî'nin Eş'ariler aleyhine yürüttüğü politika yüzünden ünlü sufî Kuşeyrî ile birlikte Hicaz'a gidip yerleşmek zorunda kaldı. Alparslan döneminde Nizamülmülk'ün vezir olmasıyla birlikte tekrar Nişabur'a döndü ve vezir tarafından kurulan Nişabur Nizamiye medresesine müderris olarak tayin edildi. 478/1085 yılında Nişabur'da vefat etti ve kendi evine defnedildi. Gazalî gibi bir öğrenci yetiştiren Cüveynî'nin kelam alanında yazdığı *eş-Şâmil, el-İrşad, el-Akîdetü'n-Nizamiyye* ve *Lumaü'l-edille* adlı eserleri meşhurdur. Ayrıca o, Şafî fıkhının ilk sistematik usûlünü yazan âlim olarak da bilinir.

1.2. MÜTEAHHİRÛN DÖNEM

Mütekaddimûn dönem ile muteahhirûn dönemi zamansal olarak ayrıştırmak gerekirse, genel kabul gören ayrım mütekaddimûn kelamının V./XI. asır ve öncesini, müteahhirûn kelamının ise VI./XII. asır ve sonrasını içine aldığı şeklindedir. Çoğunluk, kesişim noktasının Gazalî olmasında müttefik gibi görünmekle birlikte, Taceddîn es-Subkî (ö. 771/1370) gibi bazı âlimler, Şafiî/Eş'arîleri felsefeye mesafeli göstermek için bu dönemi Nasuriddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ile başlatma eğilimindedirler. Ömer Nasuhi Bilmen (1391/1971) ise ilmî birikimi ve kudreti dolayısıyla Teftazanî'nin kesişim noktası olduğunu, bu yüzden ondan öncesine mütekaddimûn, sonrasına ise müteahhirûn ismi verildiğini kaydeder (Bilmen 1985: I, 448). Ancak gerçek şu ki, kelamın felsefeden, sistem, kavram, yöntem, anlayış ve birikim olarak etkilenmesi özellikle İbn Sina'nın baskın felsefî kişiliği ile ortaya çıkmış ve bunun ilk izleri dönemindeki Mu'tezili, İsmailî, Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri üzerinde görülmeye başlamıştır. Gazzali, aslında bu etkiye karşı hesaplaşmaya giren ve deyim yerindeyse etkinin boyutunu tespit ve sonraki gelişmeleri kontrol altına almaya çalışan ilk kişi ünvanına sahiptir. Kesişimin onda ve onunla başlatılmasının nedeni de bu olsa gerektir.

Paralel bir hesaplaşmayı Mu'tezile içinden İbnü'l-Melahimî (ö. 536/1141) de gerçekleştirmiştir ancak Gazalî'nin bu alandaki şöhreti onu gölgede bırakmıştır. Çünkü Gazalî, bu çıkışında dönemin güçlü devleti Selçukluları, Abbasî halifesini ve tüm zamanların en büyük veziri Nizamülmülk'ü (ö. 485/1092) arkasına alarak yapmıştır. Gazalî'yi başarılı kılan da arkasındaki söz konusu siyasi, toplumsal ve psikolojik destektir. İbnü'l-Melahimî ise bunlardan mahrumdu ve ilaveten o dönemde Eş'arîliğin yükselen değer olmasına karşın inkıraz dönemine giren Mu'tezile'nin mensubuydu ve belki de mezhebin son çırpınışını temsil ediyordu.

Bu dönemin İbn Sina ile başlamasının temel nedeni, onun baskın felsefî kişiliği, etkileyici üslubu ve aklı cezbeden sistemidir. İster felsefeci isterse kelamcı olsun ondan sonra gelen herkes onu ve felsefesini dikkate almak zorunda kalmıştır. Nitekim felsefeye eleştiri getiren kelamcıların tümüyle onu esas kabul etmeleri ve hedef seçmeleri bu gerçeğin açık teyididir. Zaten o dönemde felsefe ve felsefeci denildiğinde İbn Sina'nın adı ve sistemi öne çıkmaktaydı. Sözgelimi Gazzali, *Makasıdü'l-Felâsasife* ve *Tehâfütü'l-felasife*'de, İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*'de İbn Sina felsefesini esas almış ve onun üzerinden değerlendirmelerde ve eleştirilerde bulunmuşlardır. Şehristani *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde müteahhirûn felsefecileri diye nitelediği şahısları sadece isim olarak zikrettikten sonra "Felsefecilerin allâmesi Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sinâ'dır, bunların tamamı Aristo'nun yolundadır. İbn Sinâ'nın yol ve yöntemi daha ince, hakikatler konusundaki düşüncesi daha derinlikli olduğundan diğerlerini göz ardı ederek onun görüşlerini özetleyerek burada aktarmayı tercih ettim" kaydını düşer. Öyleyse Gazzali gibi felsefeye eleştiri getiren kelamcılar, aslında başlangıç değil bir sonuçtu. Gazzali'nin ve İbnü'l-Melahimî'nin ifadelerinden de bu çok açık anlaşılmaktadır. Onlar, özellikle İbn Sina felsefesinin âlimler üzerindeki etki boyutunu gördükten sonra, harekete geçip bir savunma ve karşı hamlede bulunma gereği hissetmişlerdir. Aksi takdirde etkilenmeyi Gazalî ile başlatmak, başlangıcı değil, sonucu görmek anlamına gelir.

1.2.1. Dönemin Ayırt Edici Özellikleri

1.2.1.1. Sistem ve Yöntem

Bu dönemde kelam sisteminde ciddi değişim görülür. Mukaddimûn kelam sistemi; bilgi, mevcut, Allah'ın sıfatları ile peygamberlik konularından oluşmaktaydı. Bunların yanına bazen daha az tartışmalı olan ahiret konuları ilave edilir, yanı sıra aslında kelamın konusu olmayan imamet meselesi tetimme olarak ele alınırdı. Müteahhirûn dönemde en temel konu *varlık* olmuş, Allah'ın sıfatları ve diğer konular varlık konusunun uzantı-

ları ve ayrıntıları şeklinde yer almıştır. Cüveynî'den itibaren dönemin kitapları ilahiyyât, nübüvvât ve semiyyât şeklinde tasnif edilmeye başlanmış; Adüdüddîn İcî'nin *el-Mevâkıf*'ı ile birlikte de nübüvvât, semiyyât içine dahil edilmiştir.

Sonuçta kelam ilmi, mantık konularının işlendiği girişin ardından ilâhiyyât, nübüvvât ve semiyyât şeklinde üçlü bir yapıya kavuşturulmuş ve ardından aslında İbn Sina'nın sistemine uygun düşecek şekilde ilahiyyât ve semiyyâta indirgenmiştir. Çünkü İbn Sina'nın *en-Necât* ve Uyûnu'l-hikme kitaplarında nübüvvât bahsi semiyyât içerisinde işlenmektedir. İlahiyyât bölümü bünyesinde varlık konusu ön plana çıkmakta, semiyyât bölümünde ise yine varlık konusunun bir uzantısı olan madumun (yok olanın) iadesi yani haşrın cismaniliği incelenmektedir. Nübüvvât bahsi ise dinin pratik yönü yani şeriat bahsi adı altında ele alınmaktadır.

Önceki dönemde bütün kelam mezheplerinde kullanılan yöntem aşağı yukarı benzerdir. Öte yandan kelam ve fıkıh ilmi adeta bir elmanın iki yarısı gibi birbirin tamamlayan ve destekleyen iki ilim dalı idi. Zihniyet olarak kelamın belirleyiciliği söz konusu iken gelişen hayatı takip etmek ve uyum sağlamak görevi fıkha aitti. Bu yüzden her iki ilmin kullandıkları yöntemin aynılık/benzerlik göstermesi doğaldı. Sözgelimi kelamcıların mütekaddimûn dönemde en çok başvurdukları yöntem "gaibi şahide kıyas", aslında fıkhî kıyas idi. Ayrıca kıyasın mutlaka nassa dayanması veya nassa aykırı olmaması gibi bir kuralı vardı. Dolayısıyla kelam; kitap, sünnet ve icma esası üzere işleyen bir yönteme sahipti. Mütevatir nassın kesinliği ve inkar edilemezliği prensibi üzerinde mezhepler arasında veya içinde hiçbir şekilde tartışmaya konu olmuyordu.

Müteahhirûn dönemde felsefenin giriş ilmi olan mantığın esas alınması, fıkıhtan uzaklaşmayı hatta fıkhı da yedeğine alarak hem dinin usûlünde hem de fıkhın usûlünde mantık kurallarının ve yönteminin geçerli olmasına yol açtı. Gazzali'nin fıkıh usûlü kitabı *el-Mustasfâ*'da "Mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmez" sözünü sarfetmesi bu durumun açık belgesidir. Nitekim daha sonra İbnü'l-Melâhimî'nin tespiti doğrultusunda hem mütekellimûn usûlünü takip eden Şafiîlerin hem de fukahâ usûlünü kullanan Hanefilerin aynı kulvara girdikleri görülecektir. Bu gelişmeyle birlikte yukarıda sözü edilen Kur'an veya Sünnet fark etmez, mütevatir nassın kesinliği ortadan kalkmış ve tartışma gündemine taşınmıştır. Mantık kuralları gereği aklî kat'î delil olan burhanın kesin delil kabul edilmesi, mütevatir nassı tahtından indirmiş ve hatabî/zannî bir pozisyona mahkum etmiştir. Bu tartışmaları Fahreddîn er-Razî'nin *Esâsü't-takdîs*, Şatibî'nin (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât* ve Beyâzîzâde'nin (ö. 1098/1687) *İşârâtü'l-*

merâm adlı eserlerinde görmek mümkündür. Nitekim Beyazîzâde anılan kitabında mütevatir haberin mutaahhirûn kelamcılarca zannî delil kabul edildiğini açıkça zikreder ve buna yönelik eleştirilere yer verir. Fahreddîn er-Razî'nin *el-Metâlib'*deki şu sözü aklî ve naklî ilimlere bakışın belgesidir: "Aklî deliller sözümüzün doğruluğuna delâlet ediyorsa, sonra Kur'an ve hadîslerinin zahirinin bunu desteklediğini görüyorsak, kesinlik kuvvetlenmiş ve şüpheler ortadan kalkmış olur" (Razî 1407/1987: IX, 214)

1.2.1.2. Terim

Terimsel düzlemde de bu dönemde ciddi değişimler olduğu bir gerçektir. Özellikle İbn Sina sisteminin varlık kategorilerini ifade eden hâkim terimleri olan vâcib, mümkün ve mümteni gibi terimler, Eş'arîlerde Cüveynî'den, Mâtürîdîler de ise Ebu'l-Muîn en-Nesefî'den itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Halbuki bir önceki dönemde bu kavramlar, daha çok bilgi kategorilerini/aklî hükümlerin çeşitlerini ifade etmek için kullanılan terimlerdi. Bunun yanı sıra ahiret yerine meâd, ilk yaratılış yerine mebde kavramları zaman içinde kelam kitaplarının hakim terimleri oldular. Varlık tartışmalarına paralel olarak vücud, mahiyet, hüviyet gibi kavramlar sıkça kullanılmaya başlandı. Bu durumun çarpıcı örneği mütekaddimûn âlimlerinden olan İbn Furek'in terimleri/ıstılahları açıklayan sözlüğü *el-Hudûd fi'l-usûl* ile Müteahhirûnun temsilcilerinden Âmidî'nin yine aynı amaçla yazdığı *el-Mübîn fî meânî elfazi'l-hukema ve'l-mütekellimîn* adlı eserleridir. Birinci eserde kelam ve fıkıh kavramları birlikte ele alınırken ikinci eserde fıkıh dışlanmış, kelam ve felsefe kavramları bir arada ele alınır olmuştur. Hatta eserlerin isimlerinden hareketle anılan bu farkı çıkarmak mümkündür. Çünkü birinci eserin ismi, *usûl alanında kullanılan terimlerin tarifleri* anlamına gelirken ikinci eserin ismi, *felsefecilerin ve kelamcıların kullandığı lafızların manasın açıklayan kitap* anlamına gelmektedir. Artık kelam kavramsal düzlemde fıkıhtan kopmuş felsefeye yaklaşmış ve ona yaslanmıştır. Diğer bir deyişle mütekaddimûn dönemde fıkıh ilminin partneri hatta onun düşünsel dayanağı olan kelam, müteahhirûn dönemde felsefenin partneri ve ondan beslenen bir ilim konumunu kabullenmiştir.

1.2.1.3. Amaç ve Hedef

Mütekaddimûn dönemde kelamın amacı, itikadî ya da fıkhî dinin tartışma gündemine taşınan konularını ele almak, izah etmek ve savunmaktı. Bu alanların başında da İslam'ın ilk yayıldığı Hıristiyan, Yahudi ve Senevî dinlere karşı Allah'ın birliği, sıfatları ve fiilleri gelmekteydi. Hz. Muhammed'in peygamberliği ise diğer din mensuplarının itirazı dolayısıyla önemli bir yer tutmaktaydı. Halbuki müteahhirûn dönemde varlık konusu ağırlıklı yer işgal etmeye başlamıştır. Dinlerden gelen itirazlar geri

plana itilmiş daha çok felsefecilerin itirazları ve delilleri önemsenmeye ve ona yönelik izah ve savunma mekanizmaları geliştirilmeye odaklanmıştır. Bu çerçeveden olmak üzere Allah'ın varlığını ispat ön plana çıkmıştır. Bütün bunlara rağmen Teftazanî'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'da ifade ettiği gibi kelamın amacı noktasında köklü bir değişim söz konusu değildir; değişim öncelik ve sıralama hususundadır. Kelamın temel amacı olan dinin asıllarını ve tamamlayıcı unsurlarını izah, savunma ve koruma çağları aşan bir amaç olarak yerini korumuştur. Ancak yukarıda değinildiği gibi kullanılan araçlar ve yöntemde bir farklılık söz konusudur. Özellikle Kitap, Sünnet ve icmaya dayanma ve bunun sonucunda ortaya koyduğu her meseleyi "ilahi kanun üzere" prensibi çerçevesinde tutmaya çalışan kelam, felsefe ile olan temel ayrılığı hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Bu onun bağımsızlığını ve özgünlüğünü bir ölçüde de olsa sağlamıştır.

Mütekaddimûn dönemde kelamın iki hedef kitlesi vardır: Müslümanlar ile diğer din ve düşünce mensupları. Müslümanlara yönelik kelamcı, dinini izah etme ve inancını kuvvetlendirme hedefini güderken, diğer din mensupları ile felsefecilere yönelik savunma pozisyonunda olmuştur. Ancak burada yöntemini hiç değiştirmemiş, sözgelimi felsefecileri tek başına değil diğer din mensupları ile aynı kategoride ele almıştır. Müteahhirûn dönemde ise gelişmeler paralelinde hedef hasım, neredeyse sadece felsefeciler olmaya başlamıştır. Kelamcıyı buna sürükleyen dönemin şartlarıdır. Gazzali'nin *el-Munkız*'da felsefecilerin sağlam aklî esaslar ve delillere dayandıklarını, bunu okuyan ve dinleyen din müntesiplerinin bu aklî muhakemeye hayran kaldıklarını ve etkilendiklerini dile getirir.

Kelamın felsefeleşmesi sürecinde bunun sorumluluğunu bütünüyle kelamcılara yıkmak doğru olmaz. Yukarıda değinildiği gibi kelamın o dönem partneri olan fıkhın temsilcileri fakîhlerin de burada epey paylarının olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim felsefeye reddiye yazan Mu'tezilî âlim İbnü'l-Melahimî *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* (İbnü'l-Melâhimî 1387: 3) adlı eserinde şunları kaydeder: "Zamanımızda gördüm ki, fakih geçinen bir çok kimse Farabî ve İbn Sina'nın felsefelerini öğrenmeyi tutku derecesinde arzu ediyorlar. Bunlardan bir kısmı Şafiî mezhebine mensup olanlardır. Bunlar felsefenin kendilerini fıkıh ve usûlü de dahil bütün ilimleri anlamaya muktedir kılacağını zannediyorlar. Halbuki onlar boş bir ümit, yalan bir hayal, olmayan bir arzu peşindedirler. Bazı Hanefî fakihleri de bu yolda onlara tabi oldular. Kanaatimce onlar bu gidişle Hıristiyanların düştüğü duruma düşecekler. Çünkü onların büyükleri Yunan felsefesine meylederek Hz. İsa'nın (as) dinini felsefe yoluna soktular ve böylece teslis, birleşme/ittihad ve İsa'nın ilahlığı gibi olmadık yanlışlıklara düştüler."

İşte bu şartlar dönemin bazı âlimlerinin ve devlet adamlarının felsefecileri bir tehdit olarak algılamalarına ve hedef almalarına neden oldu. O dönem felsefecilerinin bir kısmı Batınîlik kisvesi altında faaliyet gösteriyordu. Zaten Gazalî'nin felsefecilerle birlikte Batınîleri hedef seçmesinin nedenlerinden biri de bu olsa gerektir. Öte yandan Zerdüştlük gibi birçok senevî inanç inkıraz bulmuş, Hıristiyan ve Yahudilerle ilgili bol miktarda reddiye yazılmış, dönemin yükselen değeri felsefe olarak ortaya çıkmıştı. Bütün bunlar, felsefenin hem hedef hem de hasım olmasını beraberinde getirdi. Şu doğal bir gelişmedir ki, bir düşünceyi reddederken aynı zamanda farkında olmadan onu öğrenmek ve içselleştirmek gerçeği/mahzuru ile yüz yüze kalındı. Gazalî'nin çaba ve çalışmasında bütün bunları görmek mümkündür. Reddetmeye çalışılan felsefe, zaman içinde bir düşünce kaynağı ve dayanağı konumuna yükselmiş ve neticede kelam, felsefenin etki alanına girmiştir.

1.2.2. Dönemin Temel Meseleleri

Muteahhirûn döneminin temel problemleri, yukarıda anılan özellikler çerçevesinde şekillenmiştir. Aslında özellikler, problemlerin tezahürleridir. Yukarıda değinildiği gibi hangi mezhepten olursa olsun mütekaddimûn kelamcılarının öncelikli meselesi Allah'ın zatı ve sıfatları idi. Bu dönemde ise temel mesele varlık konusuna kaymıştır. Dönemin hem fikir babası hem de imamı kabul edilen Fahreddîn er-Razî'nin *Muhassal* adlı eserinin konularını özet olarak vermemiz, temel konular hakkında belli ölçüde fikir edinmemizi sağlar. Eserde ilk olarak mantık bahisleri olan tasavvurât ve tasdîkât konularına yer verilir. Ardından uzun bir varlık bahsi yer alır ki, bunun içinde varlık, yokluk, illet, ma'lul, vacib, mümkin, mümteni, cisim, cevher ve araz konuları özellikle felsefecilerin bakış açıları dikkate alınarak işlenir. Varlık bahsi çerçevesinde Allah'ın varlığı ve sıfatları işlenir. Yine ahiret yerine kullanılan mead konusu yani insanın nefsi, bedeni ve bunların haşrı (ruhun bedene iadesi) meselesinin imkanı varlık konusunun bir uzantısı olarak ele alınır. Sonunda ise ek olarak imamet/hilafet konusu bulunur. Bir kelam kitabı olarak telif edilen bu eser ile İbn Sina'nın *en-Necât* veya *Uyûnü'l-Hikme* adlı eserlerini karşılaştırdığımızda içerik ve yaklaşım olarak büyük benzerlik arz ettiğini görmek mümkündür. Öte yandan bir kelamcı olan Fahreddin er-Razî'nin *el-Metâlibü'l-Aliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî* adlı eseri ise, bundan daha ileri boyuttadır ve bir kelam eseri değil de felsefe eseri gibidir. Metekaddimûn dönemde nasıl ki, fıkıh ile kelam bir elmanın iki yarısı ve mütekellim aynı zamanda fakîh veya fakîh aynı zamanda mütekellim ise, bu dönemde kelam ile felsefe aynı duruma gelmiş ve kelamcı aynı zamanda felsefeci olmuştur. İbnü'l-Melahimî'nin

öngörüleri tamamıyla gerçekleşmese bile, dinin felsefe doğrultusunda yorumlanması ve şekillenmesi hususunda epey bir mesafe alınmıştır.

Mütahhirûn döneminin sembol kitabı olan ve üzerine yüzlerce şerh ve haşiye yazılan Nasiruddin et-Tusî'nin *Tecrîdü'l-Akâid* adlı eserinin içeriği de yine bu dönemde ne tür konulara yer verildiğini yansıtır mahiyettedir. Maksatlar şeklinde bölümlenen kitap altı maksattan oluşmaktadır. İlk maksat genel hususlar dediği varlık-yokluk meselesi, ikinci maksat cevher-araz meselesi, üçüncü maksat sânîin sıfatlarının ve eserlerinin ispatı, dördüncü maksat nübüvvet, beşinci maksat imamet, altıncı maksat ise meâd/ahiret hakkındadır. Görüldüğü gibi varlık konusu merkezi konumda diğerler konular ise onun etrafında şekillenmektedir. Bu dönemin kelamını bir daire şeklinde düşünürsek, dairenin merkezini varlık, çemberini ise diğer konuların oluşturduğu söylenebilir. Öte yandan eski kitaplarda hudûs bahsi olarak yer alan mevcut/varolan konusunun yerini burada vücud/varlık konusu almıştır. Çünkü önceki kelamcılar zihin dışında gerçekliği bulunan varlığı konu edinirken, bu dönemin kelamcıları zihni varlığı konu edinmekte ve çok boyutlu bir varlık tasavvuru ortaya koymaktadırlar. Sözgelimi bunlara göre varlığın dört boyutu vardır. Bunlar 1. Haricî varlık denilen zihin dışında gerçekliği bulunan varlık, 2. Zihnî varlık denilen, söz konusu haricî varlığın zihindeki izdüşümü/tasavvuru, 3. Hattî varlık denilen yine aynı varlığın yazıyla ifadesi ve 4. Lafzî varlık denilen söz konusu varlığın sözlü ifadesidir. Bu çerçeveden olarak eskiden konu edinilmeyen bir varlığının ne olduğundan yani özünden haber veren mahiyet, bir şeyin varoluş nedeni anlamına gelen illet ve bu nedenin sonucu olarak var olan ma'lul gibi hususlar, temel konular konumuna yükselmiştir.

Nitekim dönemin âlimlerinden Teftazanî, *Şerhu'l-Akâid*'de felsefe konuları olan felekler, yıldızlar, hava, su, toprak ve ateş gibi dört unsurdan bahseden tabîiyyâtın; vacib, mümkin ve mümteni gibi varlık konusundan bahseden ilahiyyâtın ve hesap ve hendese konularını ihtiva eden riyaziyyâtın kelam konularına dönüştürüldüğünü ve peygamberlik, mucize, görünmeyen varlıklar, vahiy, haşır, ikab, sevap, cennet ve cehennem gibi ahiret hallerini ihtiva eden semiyyât bahsinin, adeta eklenti konumuna düşürüldüğünü itiraf eder. Yukarıda verdiğimiz içeriklerden de anlaşılacağı gibi dönemin kelam kitapları incelendiğinde Teftazanî'nin aslında bir hakikati dile getirdiği açıkça görülür.

1.2.3. Dönemin Önde Gelen Temsilcileri

1.2.3.1. İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) İlk Etkileri

Gazalî öncesinde Hanefi usûl âlimi Debûsî'nin (ö. 430/1039) *el-Emedü'l-aksâ* adlı eseri ve Eş'arîlerden Ragıb el-İsfehanî'nin (ö. V./XI. asrın ilk

çeyreği) kelama dair *el-İ't ikâdât* ile insanla ilgili *Tafsîlü'n-neş'eteyen ve tahsîlü's-saâdeteyn* adlı eserlerinde felsefenin derin izlerini bulmak mümkündür.

Nizamülmülk'ün kurduğu Nişabur Nizamiye Medresesinin ilk müderrisi ve Gazalî'nin hocası olan Cüveynî, Bakıllanî'den sonra kelam ilminde çok önemli bir yere sahiptir. Yazdığı kelam kitapları büyük ölçüde takipçisi olduğu Bakıllanî'nin izlerini taşırsa da, kelam sistemini özellikle *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye* adlı eserinde ilahiyyât, nübüvvât ve semiyyât şeklinde yeni bir sisteme sokması ile câiz adı altında mümkün kavramını kelama dahil etmesi Gazalî'den önce İbn Sina etkisini gösteren önemli bir delildir.

Aynı durum Gazalî'nin çağdaşı olan Semerkand'da Mâtürîdî mezhebinin düşünsel temellerini atan ve bu mezhebin yerleşmesinde büyük emeği olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de (ö. 508/1115) de görülür. Sözgelimi aynı mezhep mensubu halefi Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. IV./X. asır) *Cümeli usûlü'd-dîn*'de vacib, mümkün ve mümteni kavramlarını bilgi kategorisi/aklın verdiği hükümler şeklinde kullanırken Ebu'l-Muîn en-Nesefî *Tebsıratü'l-edille*'de aynı kavramları İbn Sina felsefesi doğrultusunda varlık kategorileri şeklinde kullanmıştır.

1.2.3.2. Ebû Hâmid el- Gazalî (ö. 505/1111)

Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, Tus'ta dünyaya geldi, Nişabur Nizamiyesinde Cüveynî'nin ders halkasında yetişti ve Hocasının ölümü üzerine Nizamülmülk'ün istişare heyetine katıldı. Otuzlu yaşlarda iken Bağdat Nizamiye Medresesine müderris tayin edildi. Burada ünlü kelam eseri *el-İktisâd fi'l-İtikâd* adlı eserini yazdı. Dönemin Selçuklu Devletinin Sünni politikasının bir gereği olarak Batınîlere yönelik *Fadâihu'l-Bâtıniyye* ile Felsefecilere reddiye olarak önce *Makâsidu'l-Felâsife* ardından *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserlerini kaleme aldı. Nizamülmülk'ün ve Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra bozulan siyasî ortamda bunalan Gazalî, Bağdat'ı terk etti ve Şam-Hicaz-Tus üçgeninde on yıllık bir seyahate çıktı. Seyahati sırasında *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı ünlü eserini yazdı. Selçuklu veziri Fahrulmülk'ün ısrarlı daveti üzerine Nişabur Nizamiyesinde derslere başladı. Burada ünlü fıkıh usûlü eseri *el-Mustasfâ* ile düşünsel serüvenini anlattığı otobiyografik eseri *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserlerini kaleme aldı. *Mi'yaru'l-ilim ve Mihakku'n-nazar* onun mantık alanında kaleme aldığı eserlerdir.

Felsefeyi ciddi anlamda eleştiriye tabi tuttu. Onun insanlar üzerindeki etkisini fark ederek yararlı ve zararlı şeklinde ayrımını yaptı, yararlı olanların

medrese sistemi içine girmesinde rolü oldu. Bu anlamda ilk defa Gazzali ile birlikte felsefe medrese müfredatına girmiş oldu. Dinî ilimlerin manevi tarafını güçlendirmek için sufi kesimden yararlanmanın gerekliğine inanandı ve Ebû Talib el-Mekkî ve Hâris el-Muhasibî'nin düşüncesinin yeniden yeşermesine ve yayılmasına katkı sağladı. Kelam, felsefe ve tasavvuftan aldığı unsurları yeni bir yapı içinde birleştirerek eklektik bir sistem oluşturdu.

1.2.3.3. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)

Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahdreddîn er-Râzî bugün Tahran yakınlarında bulunan Rey'de doğdu, ilk tahsilini babasından aldı; fıkıh ilmini Kemaleddîn es-Simnânî'den, felsefe ve Kelamı Suhreverdî el-Maktülün öğrencisi Mecdüddin el-Cîlî'den öğrendi. Râzî Mu'tezile'nin son kalesi olarak bilinen Harezm'de de bulundu, orada Mutezile mezhebine mensup ilim adamlarıyla çeşitli tartışmalar yaptı ve ayrıca Rey, Buhara, Harezm ve Merağa gibi merkezlere ilmî seyahatler yaptı. Râzî orta yaşlarda Maveraünnehir ve Hind bölgelerine uğradı, Nureddin es-Sabunî gibi âlimlerle yaptığı tartışmalarını *Münâzarâtü'r-Râzî fi Mâverâinnehr* adlı eserinde topladı. Ölümünden sonra *el-İmam* diye anıldı. Tüm İslam coğrafyasını etkiledi. Düşüncesi torunu Cemâlüddin Aksarâyî tarafından Osmanlı coğrafyasına taşındı ve *Fahreddîn er-Razi Ekolü* oluştu. Son zamanlarını vefat ettiği adına medrese inşa edilen Herat'ta geçirdi ve orada vefat etti. Fahruddîn er-Râzî'nin çok çeşitli sahalara ait 200'ü geçen telifleri içerisinde önemlileri şunlardır: Kelam ve felsefe konuların içerin dokuz ciltlik bir eser oln *el-Metâlibu'-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî, et-Tefsiru'l-Kebîr* olarak da bilinen *Mefâtîhu'l-Gayb*, İbn Sina felsefesi çerçevsinde fizik ve metafizik konuları işlediği *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *Muhassalü Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimin* ve *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*.

1.2.3.4. Seyfeddîn el-Âmidî (ö. 631/1233)

Seyfeddîn Âmidî bugün Diyarbakır'ın merkezi Âmid'de dünya geldi. İlk tahsilini beldesinde aldıktan sonra dönemin ilim merkezlerinden Bağdat'a intikal etti. İlk dönemler Hanbelî fıkhına ilgi duyan Amidî, hocalarından İbn Fadlân'ın etkisiyle Şafiî mezhebine meyletti. Akli ve felsefî ilimleri yönelmesi Bağdat'ta bulunduğu ilim çevrelerinde problem olunca önce Şam'a ardından Mısır'a geçti. Ancak Mısır'da kazandığı ün ve yazdığı kitaplar ona hem avantaj hem de dezavantaj getirdi. O dönem Mısır âlimlerinden bazılarının, yazdıkları ve okuttukları dolayısıyla onu yargılamaları hatta dini yönden itham etmeleri onu gizlice Şam'a gitmeye mecbur bıraktı. Şam'da da rahat bırakılmayan Amidî, ev hapsindeyken son

nefesini verdi. Çok önemli eserlere imza attı. Bunların başında muteahhirin dönemin önemli eseri *Ebkâru'l-Efkâr* gelmektedir. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-Kelam* yine bu dönemin özelliklerini yansıtır. Dönemin genel havası içinde mantıkla ilgilenmiş ve *Dakâiku'l-hakâik* adlı eseri kaleme almıştır. İbn Sina felsefesinin etkisini yansıtması bakımından *Keşfu't-temvîhât fî şerhi'l-İşârat* adlı eseri de önemlidir.

1.2.3.5. Nasiruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274)

Nasiruddin et-Tûsî, Horasan'ın Tus şehrinde dünyaya geldi, Nişabur'da eğitimini tamamladı ve 672/1274 tarihinde Bağdat'ta hayata gözlerini yumdu. Bir süre İsmailîlerin karargahı olan Alamut kalesinde kalan Tusî, Hulagu'nun gelişi ile birlikte onunla birlikte çalıştı. Tusî, İbn Sina geleneğinin Fahreddin er-Razî tipi takipçisidir. Felsefe ve kelam alanında çok önemli eserler verdi. Şiî dünyanın müteahhirûn kelamı benimsemesinde önemli rolü oldu. En ilgi toplayan ve meşhur olan eseri *Tecrîdü'l-Akaid*'dir. Bu eser, Osmanlı medreseleri dahil uzun süre bütün medreselerde ders kitabı olarak okunmuş ve üzerine çok önemli şerhler yazılmıştır. *Şerh-i Cedîd* olarak bilinen Ali Kuşcu'nun şerhi en şöhretlilerinden biridir.

1.2.3.6. Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355)

Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffar el-İcî, Şiraz'da dünyaya geldi. Öğrenimini Şiraz ve Sultaniye'de tamamladı. Kirman valisi tarafından tutuklanan İcî, Diremyan'da 756/1355'te vefat etti. Kelamda Eş'arî geleneğin temsilcisi ve müteahhirûn dönemin belirleyici isimlerinden olan İcî, özellikle üzerine Cürcanî'nin şerh yazdığı *el-Mevâkıf* ve Devvanî'nin şerh yazdığı *el-Akide*'si ile meşhur oldu. Belirlediği ilahiyyât ve semiyyât şeklindeki ikili sistem kendisinden sonra kelam ilminde devam etti.

1.2.3.7. Sadeddîn et-Teftazanî (ö. 792/1390)

Mesud b. Ömer Sadeddîn et-Teftazanî, bugün Türkmenistan sınırları içinde kalan Horasan'nın Nesâ civarındaki Teftazan kasabasında doğdu. Kutbuddîn er-Razî ve Adudduddîn el-İcî'den ilim öğrenen Teftazanî, Timur'un isteği üzere Semerkand'da ders verdi, birçok alanda otorite kitaplar yazdı ve Semerkand'da 792/1390 tarihinde vefat etti. Fıkıh okulu itibariyle Hanefi olan Teftazanî, kelamda Eş'arî ekolüne mensuptur. Ömer en-Nesefî'nin *Metnü'l-Akâid*'i üzerine yazdığı *Şerhu'l-Akâid* ile hem metnini hem de şerhini kendisinin kaleme aldığı *Şerhu'l-Mekâsıd* adlı eserleri müteahhirûn dönemin sembol eserlerindendir ve medreselerde takip edilen otorite kitaplar arasındadır.

1.2.3.8. Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö. 816/1413)

Ali b. Muhammed el-Cürcanî, Cürcan'da doğdu, Mısır'da Molla Fenarî ile birlikte Ekmeleddin el-Babertî'den ders aldı, Timur'un Şiraz'ı ele geçirmesiyle Semerkand'a götürüldü ve tedris hayatına orada devam etti. Timur'un ölümüyle oradan ayrılıp Şiraz'a yerleşti ve orada 816/1413 yılında vefat etti. Teftazanî gibi çok yönlü âlimlerden olan Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinin medreselerde ders kitabı olarak okunması ile ünlendi. Anılan eseri ile kelamî, felsefî, tasavvufî terimlerini içeren *et-Ta'rifat* adlı sözlüğü, müteahhirûn döneme ve bu dönemle birlikte oluşan kelam zihniyetindeki dönüşüme şahitlik eder.

1.2.3.9. Ali Kuşcu (ö. 879/1474)

Alaeddin Ali Kuşcu, Semerkand'da dünyaya geldi. Babası Uluğ Bey'in doğancıbaşısı olduğundan 'kuşçu' lakabı ile anıldı. İlk hocası Bursa'lı Kadızâde Rûmî idi. İlim öğrenmek amacıyla Kirman'a gitti, Nasiruddîn et-Tusî'nin *Tecrîdü'l-akâid* adlı eserini orada okudu ve bu eser üzerine *Şerh-i cedîd* diye anılan meşhur eserini yazdı. Dönüşünde Uluğ Bey'e Kirman'da kaleme aldığı *Hallü eşkâli'l-kamer* adlı risalesini sundu. Uluğ Bey bu jestinden çok memnun kaldı. Astronomi ve Matematik bilgilerini ilerletmesi için onu Çin'e gönderdi. Dönüşünde Dünyanın yüz ölçümünün ve meridyenin hesaplanması yaptı ve sultana sundu. Uluğ Bey'in öldürülmesinin akabinde Semerkand'ı terk etti önce Tebriz'e yerleşti ardından Sultan Fatih'in daveti üzerine İstanbul'a geldi ve Ayasofya'ya müderris tayin edildi. Molla Hüsrev ile birlikte Sahn-ı Seman medresenin ders programını yapmakla görevlendirildi. Bu arada İstanbul'un koordinatlarını yeniden belirledi ve eski bilgileri tashih etti. *Risâle fi'l-hey'e, Risale fi'l-hisâb* ve *er-Risaletü'l-fethiyye* matematik ve astronomi alanında yazdığı önemli eserlerdir. 879/1474'de İstanbul'da vefat etti.

1.2.3.10. Hocazâde (ö. 893/1488)

Muslihuddîn Mustafa b. Salih b. Yusuf Hocazâde, 838/1434 senesi civarında Bursa'da doğdu. Babası Hoca Salih tüccar idi. O dönemde ticaretle uğraşanlara 'hoca' denildiğinden 'hoca oğlu' anlamında 'hocazâde' lakabı verildi. Babasının ticaret yapması için yaptığı baskıya rağmen ilme yöneldi. İlk tahsilini Emir Sultan'ın öğrencilerinden Şeyh Velî Şemseddîn'den, usul, belâgat ve meânî derslerini Ayasuluk Çelebisi Mehmed'den aldı ve Hızır Bey'in derslerine devam etti. Kabiliyetini keşfeden Hızır Bey, onu padişah II. Murat'a takdim etti. Önce Bursa Kestel kadılığına ardından da Bursa Esâdiye Medresesi müderrisliğine atandı. Fatih Sultan Mehmet onu kendisine hoca tayin etti. Bir süre kazaskerlik yapan Hocazâde, ardın-

dan önce Bursa Sultaniye Medresesine, oradan da İstanbul Sahn-ı Semân Medresesine müderris tayin edildi. Fatih Sultan Mehmet'in talebi üzerine dört ay gibi kısa bir zamanda *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserini kaleme aldı. Padişah Sultan Beyazıd'ın ısrarlı bir şekilde *Şerhu'l-Mevakıf*'a bir haşiye yazması teklifi üzerine talep edilen haşiyeyi yazmaya başladı ancak temize çekemeden 893/1488'de vefat etti.

Kaynaklar

Abdulhamid, İrfan (1404/1984), *Dirâsât fi'l-firak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrut.

Abduh, Muhammed (1960), *Risâletü't-Tevhîd*, Tah. Reşid Rızâ, Kahire, Mektebetü'l-Kahire.

Ahmed Ebû Zeyd, Munâ (1414/1994), *et-Tasavvuru'z-zerrî*, Beyrut.

Bağçeci, Muhittin (2000), *Kelam İlmine Giriş*, Kayseri.

İsmail, Hakkı İzmirli (1927), "Ebû Bekir Bâkıllânî", *Darulfünün İlahiyat Fak. Der.*, sene 2, sy. 5-6. İstanbul.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir (1346/1928), *Usûlü'd-dîn*, İstanbul.

Âmidî, Ali b. Ebu Ali 1403/1983, *el-Mübîn fî şerhi meâni'l-elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, Tah. Hasan Muhammed eş-Şafiî, Kahire.

Aydın, Hüseyin (1976), *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara.

Aydınlı, Abdullah (1986), *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul.

Bâkıllânî (1369/1950), *el-İnsâf*, Kahire.

Bâkıllânî, *et-Temhîd* (1407/1987), nşr. İmadüddîn Haydar, Beyrut.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1985), Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kamusu, Bilmen Yayınevi, İstanbul.

Bosworth, C.E. (1980), *İslâm Devletleri Tarihi* (trc. E. Merçil-M. İpşirli), İstanbul.

Cabirî (1999), *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, İstanbul.

Cürcânî, *et-Ta'rifât,* (tsz.), İstanbul.

Cüveynî (1399/1979), *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, Kahire.

Cüveynî (1950/1369), *el-İrşâd*, Bağdat.

Cüveynî (1987), *Lumau'l-edille*, (nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd), Beyrut.

ed-Dîb, Abdulazim (1993), "Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn", DİA, VIII, 141-144, İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (1998), *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Ankara.

Ebu'l-Bekâ (1412/1992), *el-Külliyât,* Beyrut.

Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî (1406/1986), *İştikâku esmâi'l-lâh*, Beyrut.

Erdemci, Cemallettin (2009), *Kelam İlmine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Eş'arî (1952), *Kitabü'l- Luma'*, Beyrut.

Eş'arî (1980), *Makâlâtü'l-İslâmiyyînü'l-İslâmiyyîn*, Weisbaden.

Fahreddîn er-Razî (1407/1987), *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Beyrut.

Fahreddîn er-Razî, *Muhassalü Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-ulemâi'l-Hukemâ ve'l-mütekellimîn*, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire.

Harpûtî, Abdullatif (1330), *Tenkîhu'l-Kelam*, İstanbul.

Feyruzâbâdî (1407/1987), *el-Kamûsü'l-muhît*, Beyrut.

Fığlalı, Ethem Ruhi (1998), "Abdülkahir el-Bağdâdî", *DİA*, I, 245-247, İstanbul.

Frank, Richard M. (1984), "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, edit: Micheal E. Marmura, Albany.

Frank, Richard M. (1966), *The Metaphysics of created being according to Abû l-Hudayl al-Allâf*, İstanbul.

Gazalî, Ebû Hamid (2003), *el-Munkız mine'd-dalâl*, tah. Cemil Salîba, Beyrut, Dâru'l-Endelüs.

Gölcük, Şerafeddin *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul (1979).

Gölcük, Şerafeddin – Toprak, Süleyman (1988), *Kelam*, Konya.

İbn Asâkir (1404/1984), *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî*, Beyrut.

İbn Fûrek (1999), *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, Beyrut.

İbn Fûrek (1987), *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut.

İbn Haldun (1983), *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul.

İbn Haldûn (1986), *Mukaddime*, trc. Kadir Zakiri Ugan, İstanbul.

İbn Hazm (1406/1986), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut.

İbn Manzûr (tsz.), *Lisânü'l-Arab*, Daru7s-sadr.

İbn Sinâ (1412/1992), *en-Necât*, Tah. Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Cîl, Beyrut.

İbnü'l-Melâhimî (1387), Rukneddin el-Harezmî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi'r-red ale'l-felâsife*, tah. Hasan Ensari-W. Madelung, Tahran.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ İbn Salâh*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Diyarbakır.

Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf*, Mektebetü'l-Mütenebbî, Kahire.

İzmirli İsmail Hakkı (1341/1339), *Yeni İlm-i Kelam,* İstanbul.

Kâdî İyâz (tsz.), *Tertîbü'l-Medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, (nşr. Ahmed Bekir Mahmud), Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut.

Karadaş, Cağfer (2006), "Semerkand Hanefî Kelam Okulu: Mâtürîdîlik" Usûl İslam Araştırmaları, 6, Adapazarı.

Karadaş, Cağfer (2003), *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa.

Karadaş, Cağfer (2011), *Kelamda Evren ve İnsan*, Bursa.

Kılavuz, A. Saim (1987), *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul.

Kılavuz, U. Murat-Kılavuz, A. Saim (2010), *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul

Koloğlu, Orhan Şener (2010), *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Bursa, Emin Yayınları.

Kraemer, Joel L. (1992), *Humanizm in the Renaissance of Islâm*, Brill (Leiden, New York, Köln).

Kutluer, İlhan, "Cevher", *DİA*, VII.

Macit, Nadim (1995), *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum.

Malatî (1388/1968), *et-Tenbîh ve'r-red*, Beyrut.

Macit, Muhittin (1998), "İmkan Metafiziği Üzerine", Divan İlmi Araştırmalar, yıl 2, sy. 3, İstanbul.

Muhammed eş-Şafiî, Hasan (1411/1991), *el-Medhal ilâ dirâseti ilmi'l-Kelam*, Mektebetü Vehbe, Kahire.

Mütercim Âsım (1305), *Kamus Tercemesi*, İstanbul.

Nesefi, Ebu'l-Muîn (2005), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûlid'-Dîn* (nşr. H. Atay-Ş.A. Düzgün), Ankara.

Pines, Solomon (1365/1946), *Mezhebu'z-zerre inde'l-müslimîn* (trc. Muhammed Abdulhadî Ebû Rîde), Kahire.

Plessner, M. (1971), "Mihne", *İA*, İstanbul, VIII.

R.J. Mccarthy, "Al-Bâkıllânî" *EI,* New Edition, I, 958-959.

Râgıb el-Isfahânî (1408/1988), *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-seâdeteyn*, Tah. Abdulmecid en-Neccâr, Beyrut.

Rahman, Fazlur (1992), *İslâm,* trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul.

er-Razî, Fahreddîn (1373), Şerhu'l-Uyûni'l-Hikme, tah. Ahmed Hicazî es-Sakka, Tahran, Müessesetü's-Sâdık.

Şehristanî (1410/1990), *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut.

Şibay, Hâlim Sabit, "Bâkıllânî", İA, II, 255-256.

Taşköprîzâde, *Miftâhu's-seâde*, (tsz.) Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire.

Topaloğlu, Bekir (1993), *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul.

Tusî, Nasiruddîn (1996), *Tecrîdü'l-Akâid*, Kahire, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Camiiyye.

Tûsî, Nasîruddîn (1403/1992), *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, Beyrut.

Yavuz, Salih Sabri (2000), "Ebû İshak İsferâyînî", *DİA*, İstanbul, XXII, 515-516.

Yavuz, Yusuf Şevki (1989), *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul.

Yavuz, Yusuf Şevki (1999), "İbn Fûrek", *DİA*, İstanbul, XIX, 495-498.

Yazıcıoğlu, M.Said (1987), *Kelam Ders Notları*, Ankara.

Zebîdî (tsz.), *Tâcü'l-arûs*, Daru's-sadr, Beyrut.

MATÜRİDİLİK: ÖNEMLİ İSİMLER VE TEMEL İLKELER

Temel Yeşilyurt

Mâtürîdîlik, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye nispet edilen ve daha çok Türkler arasında yaygın olan itikadi düşünce sisteminin adıdır. Mâtürîdîlik, Sünni Müslümanlığı meydana getiren iki temel ekolden biri olup, Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye (ö.333/944) nispetle bu adı almıştır. Takip ettiği yöntem ve temel kelami görüşleri itibarıyla Ebu Hanife çizgisini izlemesi nedeniyle zaman zaman Hanefiyye olarak da anılmaktadır ve başlangıcı Ebu Hanife'ye kadar da götürülebilir. Mâtürîdî, Mavevaünnehir bölgesine giden Hanefi kadılarının oluşturdukları ilmi atmosferde yetişmiş ve aklî yönelişleriyle öne çıkmış bir Türk-İslam düşünürüdür ve düşüncesinin arka planını Hanefi düşüncesi oluşturmuştur. Hanefi geleneğe bağlı olarak ortaya çıkan itikadî görüşleri ve din anlayışlarını sistemleştirmiş, geliştirmiş ve özellikle başta Türkler olmak üzere Hanefi geleneğe bağlı milletler arasında gelişen bir Sünni ekol haline dönüşmüştür. (Yavuz 2003: 28/166). Mâtürîdî, yaşadığı dönemde Eş'arî'nin Bağdat'ta yaptığının bir benzerini Semerkant'ta gerçekleştirmiş ve Mâverâünnehir ulemasının kendisine tabii olduğu bir lider konumuna yükselmiştir (Düzgün 2011: 11). Eş'arî, Mu'tezile'nin Basra ekolüne karşı mücadele yürütürken, aynı mücadelenin bir benzerini Maturidî, yaşadığı bölgedeki Mu'tezile'nin Bağdat ekolüne karşı yürütmüştür. Ebu'l-Muin en-Nesefî, Ebu Hanife'yi bu düşüncenin en büyük lideri olarak görürken, Mâtürîdî'yi de Ebu Hanife'nin görüşlerini en iyi bilen kişi olarak zikretmiştir (Nesefî 1993: I/210).

Mâtürîdîliğin Hanefilikle olan yakın ilişkisi nedeniyle kimileri Mâtürîdîliği Hanefiliğin bir devamı veya geliştirilmiş şekli olarak görmek istemişler

ve hatta Pezdevi ve Ebu'l-Muin'i Hanefi âlimler olarak nitelemekten çekinmemişlerdir. Her ne kadar Hanefilik ile Mâtürîdîlik arasında yakın bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkün olsa da bu iki mezhebi aynileştirmek mümkün görünmemektedir. Zira Mâtürîdîlik, Ebu Hanife'nin görüşlerinden esinlenerek ve ondan etkilenerek ortaya çıkmış olsa da Hanefilikte olmayan birçok görüşe yer vermesi ve olaylara yaklaşım biçimi dolayısıyla farklı bir yönde durmaktadır (Erdemci 2009: 66). Mâtürîdîlik'te hem epistemoloji hem de ontolojiye ilişkin Ebu Hanife'de olmayan önemli düşünceler mevcuttur. Bu nedenle Mâtürîdîlik, Hanefilikten ayrı bir ekol olarak temayüz etmiştir. Mâverâünnehir'de yaşayan Hanefiler, itikatta Mâtürîdîyye diye anılmaya başlayınca, bu tarihten sonra artık Hanefilik yalnızca bir fikhî mezhep olarak kalmıştır. Bu durumda Mâtürîdîliği, Ebu Hanife'nin fikirlerini ve rey metodunu kabul edip geliştiren, onun düşüncelerini savunup sistematik hale dönüştüren müstakil bir düşünce ekolü/mezhep olarak görmek gerekir.

Dinde yalnızca nakille yetinen Selefiyye ile karşı uçta yer alan Mu'tezile düşünceleri karşısında orta bir yol geliştiren Mâtürîdîlik, nakil ile akıl arasında bir denge oluşturmaya çalışmıştır. Mâtürîdî, nassları ihmal etmemekle birlikte inancın temel konularını akli olarak da temellendirmiştir. O, temel inanç problemlerine nakle dayalı aklî bir zeminde çözüm aramıştır. Nassları ise akılcılık ya da hikmet felsefesi denilebilecek bir yöntemin ışığında yorumlamıştır. Ancak onun bu aklî yönelişleri, Mu'tezili yöntemi benimsemiş olması anlamına da gelmez; çünkü Mâtürîdî akılcılığı, akıl adına nakli ihmal eden değil, her ikisine de hakkını veren bir akılcılıktır. Bu nedenle Mâtürîdî, eserlerinde Mu'tezile'nin pek çok düşüncesine de ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Mâtürîdî'ye göre akıl ile nakil, insanı aynı hedefe götüren aslında birbirinin benzeri iki vasıtadır. Bu sebeple kesinlikle birbiriyle çelişmezler. Bununla birlikte ahiret halleri gibi metafizik konuların insan aklıyla bilinmesi mümkün olmayıp, bu tür konular ancak vahiyle bilinir (Ak 2006: 31). Aklı önemli bir araç olarak görmekle beraber, bazı nedenlerden dolayı aklın zaafa uğraması ve tam anlamıyla kullanılmaması gibi bazı sınırlılıklara da dikkat çekmektedir. Bütün noksanlığı ve sınırlılıklarına rağmen akıl, doğru karar verebilmek için elimizdeki vazgeçilmez vasıtadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre renklerin karışması durumunda sağlam bir göze, seslerin karışması durumunda sağlam bir kulağa, birbirine karışan görüşlerin doğrusunu bulmak için de düşünmeye ve akıl yürütmeye ihtiyaç vardır (Mâtürîdî 1979: 17).

Mâtürîdîliği Hanefilikten ayıran kendine özgü orijinal özellikleri de mevcuttur. Mâtürîdî, bilgiyi salt bilgi oluşu yönüyle önemsemiş, değer atfetmiş

ve onun kuramsal yönünü tespit için kitabında müstakil bir başlık olarak tartışmıştır. Ondan önce bilginin tanımıyla ilgili irili ufaklı görüş beyan edenler varsa da, bilgiyi müstakil bir konu olarak ele alan ilk düşünür Mâtürîdî'dir.

Ebu Hanife ile başlayan muhalif fırkalarla mücadele faaliyetleri ve bu çerçevede oluşan entelektüel birikimi de arkasına alan Mâtürîdî, bu sistemi geliştirip olgunlaştırarak kendi sistemini oluşturmuştur. O, Kur'an ve sünnetin hakikî ve mecazî anlamlarından hareketle, Resulullah'ın ve ashabının akaid anlayışlarını eserlerinde dile getirmiştir. Nass esas olmakla birlikte, nassın anlaşılıp tahlil edilmesi ve hedefledikleri amacın tespiti noktasında aklî istidlâlleri de kullanmıştır. Bu gayretleri onu Mâveraünnehir bölgesinde yaşayan Hanefi ulemanın imamı konumuna yükseltmiştir. Onun görüşleri yaşadığı bölgede rağbet görmüş ve ölümünden sonra da sevenleri tarafından geliştirilip yaygınlaşmış ve bir asrı aşkın bir zaman içinde de ekolleşmiştir.

1. Önde Gelen Mâtürîdî Alimler ve Eserleri

Mâtürîdîliğin gelişip ekolleşmesinde pek çok düşünürün ve telif ettiği eserlerin büyük payı olmuştur. Bu konuda pek çok eser ismi saymak mümkün olmakla birlikte, bu eserlerin çoğu günümüze kadar gelememiştir. Mâtürîdîlik kelam düşüncesiyle ilgili eseri bulunan ve günümüze kadar gelmiş olan Mâtürîdî alimlerinin bazıları şunlardır.

1.1. Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö.333/944)

Mâtürîdî düşüncenin tespiti ve ekolleşmeye giden süreçte sonraki nesillere taşınmasında başat rol kuşkusuz Mâtürîdî'nin kendi telifi olan eserlere ait olacaktır. O'nun pek çok eseri olduğu kaydedilse de, maalesef günümüze kadar gelen ve yaygın olarak bilinen iki eserinden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki *Te'vilâtü'l-Kur'an* isimli tefsir çalışmasıdır. *Te'vilâtü Ehl-i Sünne* adıyla da bilinen eser, çok önemli bir tefsir çalışması olmasının yanında, Kelam ve fıkha dair önemli tespitler de içermektedir. Ayrıca İslami fırkalar ve İslam dışı akımlar konusunda da önemli bir kaynaktır. Te'vilât, Mâtürîdî'nin kendi telif ettiği bir eser olmayıp, ders mütalaaları esnasında öğrencilerine yaptırdığı takrirlerden ibarettir. Belki de bu nedenle, bu eserin dili, *Kitabu't-Tevhid'e* nazaran çok daha kolaydır. Her ne kadar öğrencileri tarafından bir araya getirilmiş olsa da, bu eserin Mâtürîdî'ye nispetinde bir şüphe yoktur. Çünkü Mâtürîdî sonrası kaynaklar, bu eserden de ismen söz etmektedirler. Ayrıca Mâtürîdî'nin her iki eseri arasındaki görüşlerin paralellik arz etmesi de, bunu doğrulamaktadır. Eserin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde pek çok yazması mevcuttur. Eserin 2000'li yıllar sonrasında neşirleri de yapılmıştır. Bunlardan daha aslına sadık ve kapsamlı

olanı ise Bekir Topaloğlu yönetiminde Ahmet Vanlıoğlu tarafından neşredilmiştir.

Mâtürîdî'nin günümüze kadar ulaşan diğer çalışması *Kitâbü't-Tevhid*dir. Kelam ilmiyle ilgili olup, sistematik kelamın temel konularını ele almaktadır. Eser Ehl-i Sünnet düşüncesi ve Mâtürîdîyye akâidiyle ilgili bilgiler veren önemli bir kelam çalışmasıdır. Ebu'l-Muin en-Nesefî, bu eseri ismen zikrederek atıfta bulunmaktadır. (Nesefî 1993: I/359). Eser Mu'tezile başta olmak üzere pek çok fırkaya karşı eleştiriler ihtiva etmektedir. Eserin Fethullah Huleyf tarafından yapılan ve pek çok yanlış içeren ilk neşrinden sonra, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri yeniden yayınlamış ve ayrıca Bekir Topaloğlu *Kitabü't-Tevhid Tercümesi* adıyla eseri Türkçe'ye de çevirmiştir.

1.2. Hakîm es-Semerkandî (ö.342/953)

Mâtürîdî düşüncenin geliştirilip yaygınlaşmasına katkı sağlayan düşünürlerden biri kuşkusuz Hakîm es-Semerkandi'dir. Semerkandî, Hikmetli öğütleri ve Semerkant Kadılığı sırasında verdiği isabetli kararları nedeniyle "Hakîm" lakabıyla bilinen Hanefî-Maturidî geleneğine bağlı düşünürlerden biridir. Mâtürîdî'nin çağdaşıdır ve düşünceleri arasında paralellik söz konusudur. İtikadî konularda Selefî ve Maturidî bir çizgide hareket etmiş ve bütün Mâveraünnehir ulemasında olduğu gibi düşüncelerini aklî istidlâllerle temellendirmiştir. Başlangıçta Mütiridilik adıyla teşekkül etmiş bir mezhep var olmadığından, Semerkandî'yi de "Hanefi fakihi" ve eseri olan *es-Sevadü'l-A'zam'ı* da Hanefi akâidi şeklinde niteleyenler olmuştur (Can 1997: 15/193). Oysaki Ebu'l-Muin en-Nesefî, kendi ekolünün ilk kelamcılarını sayarken Hakim es-Semerkandî'ye de yer vermekte ve onun çağdaşı olan Maturidî'ye ise hayranlık duyduğunu ifade etmektedir (Nesefî 1993: I/358). Dolayısıyla Hakim es-Semerkandî Mâtürîdî mezhebinin ilk kelamcılarından biridir ve onun telif ettiği *es-Sevâdü'l A'zam* ise Mâtürîdîyye akaidi alanında telif edilmiş çalışmalardan biri olarak görülmelidir. Bu eser, Hakim'in yaşadığı dönemde Samani yönetiminin talebi üzerine yazılmış ve resmi Samâni akide ilmihali olarak ders kitabı olarak okutulmuştur. Eser, Mâtürîdî akidesini 62 madde halinde sıralamakta ve yorumlamaktadır (Ak 2006: 10). Hakim es-Semerkandî, Mâtürîdî kelamının Semerkant'taki ilk temsilcisidir ve onun düşüncelerinin tanınıp yapılmasında önemli payı olmuştur.

1.3. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö.493/1100)

Pezdevî, eserleri günümüze kadar ulaşmış önemli Mâtürîdî âlimlerden biridir. Yaşadığı tarih itibariyle onu, Mâtürîdîliğin kuruluş dönemi âlimlerinin

sonuncularından görmek mümkündür. *Usûlu'd-Din* isimli kitabının girişinde, kendi dönemine kadar yazılmış kelam eserlerine genel bir giriş yapıp bazı eleştiriler yönelttikten sonra, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*ini beğenmekle birlikte anlaşılmasının zor olduğunu söylemiş ve aynı mezhep dairesinde kalarak kendi eserini telif ettiğini belirtmiştir. Pezdevî, Mâtürîdî ile başlayıp sonraki kelam kitaplarında yer alan tüm konulara temas etmiştir. O, Mâtürîdî'den farklı olarak, sem'iyyat konularına kısa da olsa temas ettikten sonra imâmet meselesine oldukça hacimli yer ayırmıştır. Böylece Sünni-Mâtürîdî kelamını plan ve muhteva bakımından nihai şekline yaklaştırabilmeyi başarmıştır (Aruçi 2007: 34/267). Değişik kütüphanelerde yazmaları bulunan Hens Peter Linn tarafından (Kâhire 1383) yayınlanan kitabı, Şerafettin Gölcük *Ehl-i Sünnet Akaidi* adıyla tercüme etmiştir (İstanbul, 1980).

1.4. Ebu'l-Muin en-Nesefî (ö.508/1114)

Mâtürîdîlik, asıl belirginleşme ve ekolleşmesini büyük ölçüde Ebu'l-Muin en-Nesefî'ye borçludur. Ekolün gelişmesine önemli katkılarda bulunan Nesefî, Gazzâlî'nin Eş'ariyye içindeki konumuna benzer bir mevkide bulunmuştur. (Yavuz 2003: 28/166). Nesefî, özellikle *Tabsıratü'l-edille fî usûlid'-dîn* ve *et-Temhid fî Kavâidi'd-Tevhid* adlı eserlerinde hem Mâtürîdîyyenin görüşlerini açıklayıp geliştirmiş hem de ekolün temsilcileri ve tarihçesi hakkında değerli bilgiler vermiştir. Nesefî'nin eseri, Mâtürîdî'nin en güçlü yorumlarından biri olarak kabul edilir. Bu yönüyle *Tabsıratü'l-Edille*, Mâtürîdî düşüncenin şârihidir ve Mâtürîdîliğin temel referans kitaplarından birisidir. Bilgi konusu başta olmak üzere, ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiretle ilgili konuları belli bir düzen içinde ele alması yönüyle de sistematik bir çalışmadır. Ebu'l-Muin en-Nesefî, Matudiyye tarihi ve ricali hakkında önemli bilgiler vermek, Mâtürîdîyye' ye ait Kelamî görüşleri kullandığı semantik yöntemle sistemleştirip derinleştirmek ve bu görüşleri muhalif mezhep ve fırkalar karşısında savunmak suretiyle Mâtürîdîyye'nin köklü bir Sünnî kelam okulu haline gelmesine önemli katkılarda bulunmuştur (Yavuz 2006: 32/569). Ebu'l-Muin en-Nesefi'nin söz konusu kitabında Hanefiliğin yanı sıra Mâtürîdîlik şeklinde bir mezhepten söz etmesi, Mâtürîdîliği Hanefilikten farklı bir ekol olarak gördüğünü göstermektedir (Nesefî 1993: I/310; Erdemci 2009: 69). Eserin tahkikli neşirleri mevcuttur. Bunlar arasında en kapsamlı ve güvenilir olanı ilk cildi Hüseyin Atay tarafından ve ikinci cildi de Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün tarafından gerçekleştirilen 2003 yılında Ankara'da yayınlanan neşridir.

1.5. Ömer en-Nesefî (ö.537/1142)

Nesef'li Mâtürîdî alimlerden biri olan Ömer en-Nesefî, *Nesefî Akaidi* olarak bilinen meşhur eserin müellifidir. Mâtürîdîliğin önemli kaynaklarından

biridir. Eser üzerine yazılmış pek çok şerh mevcutsa da bunların en şöhret bulanı Sa'duddin Taftazanî'nin (ö.793/1390) yapmış olduğu şerhtir. Yapılan bu şerhle birlikte Şerhu'l-Akaid uzun yıllar hem Osmanlı medreselerinde hem de Ezher Üniversitesinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şerh bugün de Kelam dünyasının muteber kitabı olma özelliğini sürdürmektedir. Teftazani'nin felsefi dönem müelliflerindendir ve bu şerhte de bunun izlerini görmek mümkündür.

1.6. Nurettin es-Sâbunî (ö.580/1184)

Nuretten es-Sabunî, Buhara'da yaşamış Mâtürîdî kelamcılarından biridir. Nurettin es-Sâbûnî'nin (ö.580/1184) *el-Bidâye fi usûli'd-din*'ini de önemli Mâtürîdî kaynakları arasında yer alır. Kelam alanındaki düşünceleri İmam Mâtürîdî ile paraleldir ve hatta O'nun sadık bağımlısıdır denilebilir. Sâbûnî, Kelam İlmi alanında önce *el-Kifâye fî'l-hidâye*'yi yazmış, sonra bunu fazla mufassal görerek kısaltmış ve *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*'i telif etmiştir. Bu çalışma, Bekir Topaloğlu tarafından *Mâtürîdîyye Akâidi* adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir.

1.7. Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310)

Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin oynadığı rol kadar olmasa da, Mâtürîdîliğin gelişiminde önemli rol oynayan, ikinci Nesefî'den söz etmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki Ebu'l-Berekât en-Nesefî'dir. Kelam, fıkıh ve tefsir alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan Mâtürîdîyye geleneğe bağlı düşünürlerden biridir. Fıkha ilişkin eserleri medreselerde ders kitabı olarak okutulduğu gibi, tefsiri de ülkemizde Nesefî tefsiri olarak tanınmakta ve sevilerek okunmaktadır. Kelam alanında telif ettiği ilk eseri *el-Umde*'dir. Ehl-i Sünnet akaidinin bir özeti konumunda olup, büyük ölçüde Ömer en-Nesefi'nin *Akaid*'ine benzer olsa da, daha tafsilatlıdır. Ebu'l-Berekât'ın kelamla ilgili asıl kapsamlı çalışması bu eseri üzerine yazmış olduğu *el-İ'timad* isimli kendi şerhidir. Eser bilgi başta olmak üzere sistematik Kelamın tüm konularını muhtevidir.

1.8. Kemalettin el-Beyazi (ö.1097/1686)

Asıl adı Kemalettin Ahmet b. Hasan el-Beyazi olan müellif daha çok Beyazizade diye tanınmaktadır. Mâtürîdîliğin önde gelen simaları arasındadır. Bilinen eserinin adı *İşâratü'l-Merâm*'dır. Müellif Ebu Hanife'nin görüşlerini şerh ederken, belli başlı Mâtürîdîyye kaynaklarına başvurmuş, bunları ismen zikretmiş, özellikle Mâtürîdîyye ve Eş'ariyye arasındaki ihtilafları belirlemiş ve kendisinden sonra bu konuda eser yazanların kaynağı haline gelmiştir.

1.9. İbn Hümam es-Sivasî (ö.861/1456)

Aslen Sivaslı olup, Mısır'da doğup büyümüştür. Sivasî nispesiyle meşhur olan İbn Hümam, devrinin bilginleri arasında seçkin bir yere sahiptir. Pek çok bilim dalıyla uğraştığı aktarılsa da günümüze kadar Fıkıh ve Kelamla ilgili eserleri ulaşmıştır. O'nun telifleri arasında yer alan *Kitâbu'l-Müsâyere fi'l-Akideti'l-Münciye fi'l-Ahire* isimli eseri, akide türü eserlerin nadir yazıldığı dönemlerde yazılmış önemli Mâtürîdî kaynaklarından biridir. Bu eserde aklî delillere dayalı olarak, Mâtürîdîyye çizgisinde Sünnî-Mâtürîdî düşünce savunulurken, Ehl-i Bid'at grupların düşünceleri ise eleştirilmiştir. *Müsâyere*'nin pek çok yazması yanında yapılmış muhtelif baskıları da mevcuttur. Üzerine şerhlerde yapılmıştır. Bunlardan en bilineni Kemâl b. Ebi Şerif'in yapmış olduğu *el-Müsâmere* isimli şerhtir.

2. Mâtürîdîliğin Temel Görüşleri

2.1. Bilgi

Mâtürîdî bilgi konusunu ilk defa müstakil bir bölüm olarak ele alan ve onun kuramsal çerçevesini belirlemeyi deneyen düşünürdür. O bilgide kesinlik unsuruna dikkat çekmiş, taklitle elde edilen bilginin geçersizliğini vurgulamıştır. Mâtürîdîlik, haricimizdeki varlığın nesnel gerçekliğine dikkat çekmiş ve ona ilişkin bilgimizden hareketle bilginin imkânını temellendirmiştir. Bilgi kaynakları duyular, doğru haber ve akıldan ibarettir. Mâtürîdîyye'nin epistemolojisinde, diğer bilgi kaynakları yanında aklın ayrıcalıklı bir yeri vardır. Birey, aklî istidlâller yoluyla, iyi ile kötüyü ayırt edebilir; yerilecek fiillerden uzak durabilir ve hatta yüce bir varlık fikrine bile ulaşabilir. Bununla birlikte Mâtürîdîlikte, aklın epistemolojik gücü mutlak değildir. Onun ulaşamadığı ve eksik bıraktığı noktaları diğer bilgi kaynakları tamamlamaktadır.

2.2. Uluhiyet

Allah'ın varlığı, insanların evren hakkındaki basit tefekkürleri sonucunda bilebilecekleri bir husustur. Bu çerçevede hem insanın iç dünyasından hem de dış dünyadan hareketle Allah'ın varlığına ilişkin hudûs, imkân, fıtrat, gaye-nizam delilleri gibi aklî istidlâllerle hareket edilebilecek bir alan mevcuttur. Mâtürîdîliğe göre, evrenin varoluş açısından incelenmesi, onun ilim, irade, kudret sahibi bir yaratıcı tarafından yaratıldığını anlamak için yeterlidir. Dolayısıyla Allah'ı inkâr etmek, aklî delillere dayalı bir nedenden değil, tümüyle psikolojik bir durumdur (Yavuz 2003: 28/169). Bu nedenle Allah'ın varlığını bilmek insanlar için aklen zorunludur. Allah peygamber gönderip insanlara doğru yolu göstermeseydi de, akıllarıyla Yüce Yaratıcıyı bulmaları gerekir.

Bununla birlikte Allah'ın zatı hakkında sahip olduğumuz bilgiler, O'nun isim ve sıfatlarına dayanırlar. O'nun zati ve fiili sıfatları vardır. Bu sıfatlar olmaksızın O'nu düşünmek imkânsızdır. Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre, Allah'a isim ve sıfat nispet etmek tevkifidir; yani O'nu ancak Kur'an ve Hadis'te nispet edilen isim ve sıfatlarla çağırabiliriz. Ayet ve hadislerde Allah'a izafe edilen el, yüz, ayak gibi müteşabih sıfatlar, yaratılmış varlıklara herhangi bir benzerliği akla getirmeyecek şekilde anlamlandırılmalıdır.

2.3. İnsanın Özgürlüğü

Mâtürîdî'ye göre insan, kendi fiillerinin sahibidir. Bununla birlikte Allah, zâtî iradesiyle her şeyin irade edicisidir ve her şeyi O, yaratır. O'nun dışında bir yaratıcı bulunmamaktadır. Benzer şekilde Allah, insan fiillerinin de yaratıcısıdır. Ancak insan kendine özgü irade ve gücüyle fiillerini gerçekleştirdiğinden, fiillerini kendine mal etmektedir ve bunun sonucunda işlediği fiillerinden sorumludur. İnsanın davranışlarından sorumlu oluşunu, bu davranışlar karşısında ceza-mükafat verileceğini ifade eden (Fussilet 41/40; Zilzal, 99/7-8) Kur'an ayetleri de doğrulamaktadır. Yüce Allah insana fiillerini meydana getirecek gücü/*istitaa* vermiştir. Bu güç fiilden önce ve sonra olmak üzere iki şekilde anlaşılabilir. Fiilden önce olanı, fizik organların sağlamlığı ve işler vaziyette olmasıdır. İkincisi ise iyi ve kötü sonuç doğuracak fiilin işlenmesi sırasında insanda bulunan güçtür. İnsan sorumluluk doğuran bütün fiillerini kendisine verilen bu irade ile tercih eder ve güç ile de yerine getirir. Dolayısıyla Mâtürîdîlere göre fiillerde iki yön vardır. Fiiller; irade, tercih ve meyil anlamında insana ait olurken, onları yaratma yönüyle de Allah'a aittir.

2.4. Nübüvvet

Mâtürîdî'ye göre nübüvvet hem nakli açıdan hem da aklî açıdan gereklidir. İnsanlık doğru bir nasihat ediciye her zaman muhtaçtır ve bu nedenle peygamber göndermek Allah'ın hikmetinin bir gereğidir. Akıl peygamberlerin hallerini incelediğinde, onlarda kendi milletleri için tertemiz, her bakımdan örnek insanlar görür. İnsanlar, bireysel ve toplumsal düzeyde varlıklarını sürdürebilmek için, çeşitli bilgilere muhtaçtırlar. İnsanlarda bulunan güçlü nefsani arzular aklının gösterdiği yolda hareket etmesini engelleyebilir; bu da dirliğin bozulmasına neden olur. Nefsani arzulara uymanın kötülüğünü öğretecek, toplumun dirliğini sağlayacak bilgileri getirip hayata geçirecek bir kılavuzun varlığı aklen gereklidir. Mâtürîdî ve Ebu'l-Muin en-Nesefî gibi kelamcılar, mucizeyi nübüvveti ispat eden deliller arasında zikretmekle birlikte, daha çok imkân, gereklilik, tarihi gerçeklik ve beşerî ihtiyaç gibi sosyolojik açılardan konuyu temellendirmişlerdir.

Peygamberler doğru, dürüst, güvenilir, akıllı ve zeki erkekler arasından gönderilmişlerdir. Kadınlardan peygamber gönderilmemiştir. Peygamberler günah işlemekten korunmuşlardır. Peygamberlik müessesesinin en mükemmel özellikleri son peygamber Hz. Muhammed'de toplanmıştır. O nübüvvette zirve noktasını teşkil eder.

2.5. İman ve Büyük Günah

İman'da asıl olan kalbin tasdikidir; dil kalpteki imanın tercümanıdır. İnsanın diğer uzuvlarına müdahale edilebilirse de, insan istemediği sürece kalbine asla müdahale edilemez. İman amellerin geçerlilik şartı olarak görüldüğünden, en ileri düzeydeki amel kalbin ameli olarak görülen imandır. Sözlük anlamları itibariyle, farklı anlamlar taşısa da, dinin amacını gerçekleştirme açısından iman ve İslâm aynı anlama gelmektedir. Kişi de biri varsa diğeri de vardır. İman tasdike dayanması nedeniyle kesinlik taşır; imanda istisna yapılamaz. İnanan insan, gerçekten mümin olduğunu söylemeli, "inşallah müminim" gibi ifadeler kullanmamalıdır. Bir kimsenin mümin olabilmesi için asıl olan tasdik olduğundan, amelinde noksanlık bulunan veya ameli terk eden kimse imandan çıkmaz, mümin olma vasfını yitirmez.

İşlediği günahı hafife almama ve helal saymama şartıyla, büyük-küçük günah işleyen Müslüman imandan çıkmaz; çünkü onda tasdik mevcuttur. Bir insan imandan, ancak imana girdiği yoldan çıkabilir (Mâtürîdî 1979: 396-397). Bu nedenle büyük günah işleyen kimse mümin olmakla birlikte emre muhalefeti nedeniyle âsi, itaati terk ettiği için de fâsıktır. Büyük günah işleyenin ebedi olarak cehennemde kalması düşünülemeyeceği gibi, zemmedilip lanetlenmesi de uygun düşmez; çünkü kalbindeki tasdiki nedeniyle imanı hâlâ mevcuttur. Böyle bir büyük günahı işleyerek ölen kişinin durumu Allah'ın iradesine kalmıştır.

Kaynaklar

Ak, Ahmet (2006), *Mâtürîdî Kaynaklarda Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (Yayınlanmamış Doktor Tezi), Ankara Ü. Sosyal bilimler Enstitüsü, Ankara.

Aruçi, Muhammed (2007), "*Pezdevî*", D.İ.A, İstanbul.

Can, Mustafa (1997), *"Hakim es-Semerkandi"*, D.İ.A, İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (2011), *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (ed.), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. Ankara.

Erdemci, Cemalettin (2009), *Kelam İlmine Giriş*, İstanbul.

Gölcük, Şerafettin, (2009), *Kelam Tarihi*, Konya.

Işık, Kemal (1980), *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara.

Kutlu, Sönmez (2007), İmam Mâtürîdî ve *Mâtürîdîlik*, Ankara.
Macdonal, D.B (tsz.), "Mâtürîdî", İ.A, İstanbul.
Mâtürîdî, Ebu Mansur (1979), *Kitâbü't-Tevhid*, tah.Fethullah Huleyf, İstanbul.
Nesefî, Ebu'l-Muin (1993), *Tabsıratü'l-Edille,* tah.Claude Selame, Dımaşk.
Şükrü, Özen (2003), "Mâtürîdî", DİA, İstanbul.
Topaloğlu, Bekir (1988), *Kelam'a Giriş*, İstanbul.
Yavuz, Yusuf Şevki (2003), "*Mâtürîdîyye*", DİA, Ankara.
Yavuz, Yusuf Şevki (2006), "*Ebu'l-Muin en-Nesefî*", D.İ.A, İstanbul.

İMAM MATÜRİDİ VE SEMERKANT BÖLGESİNDE ANA DÜŞÜNCE

Şaban Ali Düzgün

Kur'an'ın Mekke'de indiği, Mısır'da okunduğu, İstanbul'da yazıldığı ve Maveraünnehir bölgesinde,[1] özelde de Semerkant'ta anlaşıldığı söylenir. Bütün dinler gibi İslam da, medeniyetini doğduğu değil göç ettiği topraklarda kurdu. Şam, Endülüs, Bağdat, İstanbul ve Semerkant İslam'ın medeniyet başkentleridir. Farklı merkezlerin varlığıyla birlikte, İslam düşüncesi adına üretilen eserlerin çok büyük bir kısmı Maveraünnehir ve daha özelde de Semerkant'ta yazılmıştır. Hicaz bölgesinde ve Bağdat merkezli Batı İslam dünyasındaki siyasi tartışmaların uzağında, Semerkant bölgesi, kendi aydınlık ortamında yeni bir söylem yaratmıştır.

Bu bölge, İslam düşüncesinin en büyük usulcülerini, kelamcılarını, fakihlerini, muhaddislerini, müfessirlerini ve filozoflarını yetiştirmiştir. Bir şehirde yüzlerce medresenin eğitim verdiğini dikkate aldığımızda, buranın Kur'an'ı en iyi anlayan bölge olarak gösterilmesinde şaşılacak bir şey olmadığı anlaşılır. Mesela, Yâkut el-Hamevî, Merv kentindeki kitaplardan ve kütüphanelerden bahsederken büyük şaşkınlık içindedir. 12 ayrı kütüphanenin her birinde bulunan Arapça, Farsça, Yunanca ve Süryanice 12.000 cilt kitaptan bahsetmekte ve bu kitapların kendisi için ev, eş, çocuk gibi bütün bağlılıkları unutturacak bir cazibeye sahip olduğunu aktarmaktadır. Hamevî, bu bölgede dönemin Ruha (Urfa) ve Cund-i Şapur Okulu'na ek olarak, felsefi tartışmaların yapıldığı ve özellikle Hıristiyanlara, Düalistlere (Seneviyye) ve Zerdüşlere karşı reddiyelere odaklanan Merv Okulu'ndan

[1] Maveraünnehir, Semerkant. Buhara, Taşkent, Merv, Tirmiz, Fargana ve Nesef gibi şehirlerden oluşan bölgeyi tanımlamaktadır.

bahsetmektedir (Yâkut el-Hamevî 1873:112). Semerkant bölgesiyle ilgili bilgi veren 10. asır İslam coğrafyacılarından İran'lı âlim el-İstahrî Semerkant'ı ve halkını öve öve bitirememektedir (İstahrî 1906: 393). Aynı şekilde, İstahrî'nin eserindeki bölge haritalarının kaynağı olan İbn Havkal (İbn Havkal 1906:345) ve Makdisî (Makdisî 1906: 323), Mâtürîdî'nin yaşamış olduğu Hicrî 4. asrın dinî, kültürel ve siyasi hayatının canlılığını ve cazibesini bütün ayrıntılarıyla anlatmaktadırlar. Bu döneme canlılığını kazandıran en önemli özelliklerden biri Mutezile, Kerramiye, Şia ve Hariciler gibi Müslüman gruplar arasındaki keskin tartışmaların yoğunluğuydu. Makdisî, bölgede sultanın organize ettiği akşam tartışma meclislerinin varlığını haber vermekte ve Şafiiler ve Hanefîler arasındaki keskin rekabetin ve yine Şi'a ile Kerramiye arasındaki itikadi tartışmaların bu meclislerde yapıldığını anlatmaktadır (Makdisî 1906: 323; İbn Havkal 1906: 242). Makdisî aynı zamanda bölgede Mücessime, Karâmita ve Rafızîlerin varlığından bahsetmektedir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde, bölgeye Sünniliği destekleyen Samaniler hâkimdi. Bu hanedanlığın yarattığı hoşgörü ortamı, İslam düşüncesinin sonraki gelişim tarihine yön veren tarihsel bir belirleyiciliğe sahip olmuştur. Bir taraftan bu bölgenin düşünce üretimi için en verimli ortamı sunması, diğer taraftan İslam dünyasının başka bölgelerinde siyasi kavgaların dini sonuçlara bağlanarak âlimlere büyük baskıların yapılmış olması, başka bölgelerden buraya bir beyin göçü yaşanmasını sağlamıştır. Bu bölgenin dışındaki İslam coğrafyası, bölgenin kültürel ve dinî olarak canlılığa kavuşmasını ve İslam düşüncesinin ana damarlarından birine dönüşmesini tetikleyen birçok siyasi olay yaşamıştı; mesela, Abbasi halifesi Mütevekkil'in Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi etrafında yaratılan mihne (engizisyon) olayını resmi olarak bitirip Mu'tezile'yi hicri 234 itibariyle devletin önemli merkezlerinden uzaklaştırmasıyla, Mu'tezile kendine gidecek yer aramış ve bu bölgeyi tercih etmişti. Samanilerin daha önce bazı müritlerini himaye ettiği Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesinden (ö.309/922) sonra mutasavvıflar, daha güvenli bir yer arayışına girdiklerinde, yine bu bölgeyi seçmişlerdi. Aynı şekilde, Büveyhîler'in hakimiyetine geçen Bağdat (945 m.) Şîî bir merkez kimliği kazanmaya başlayınca, alternatif bir ilim merkezi arayışına girilmiş, bu arayış da Semerkant'ı öne çıkarmıştır. Müslümanların İran ve Irak coğrafyasını fethinden önce bölge idarelerince büyük baskı gören Maniheistler, İslam fetihleriyle rahat bir nefes almış ve Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö.124 h./741 m.) tarafından himaye edilmişlerdi. Maniheist doktrin ilerleyen zamanda İslam toplumları için bir tehdit olarak algılandı ve zındıklıkla suçlandı. Örneğin Câhız, Maniheizm gibi pasif ahlak görüşünü öngören doktrinlerin insanları ve toplumları

zayıflatarak çöküşe sürüklediğini iddia etmektedir (Câhız 1965-1969: V, 428). İslam coğrafyasında, özellikle de azınlıkta oldukları Bağdat civarında büyük bir dirençle karşılaşan ve haksızlığa uğrayan ve *zındık* olarak adlandırılan Mani taraftarları, daha müsamahakâr bir ortam olan Maveraünnehir bölgesine göç etmiş ve Maniciliğin bir devlet dini haline geldiği Uygur ülkesinde büyük etkinlik göstermişlerdir. Dolayısıyla Bağdat'ın aksine Semerkant bölgesi, bilinen dinlerin yanında gnostik düşünceyi reddeden yahut onlarla mücadele eden bir diyalektik geliştirmek durumunda kalmıştır. Sağlanan güven ve özgürlük ortamı, yaşadıkları bölgelerde sorunlarla karşılaşan bilim adamlarını buraya yöneltmiş, bu da uzun vadede bölgeyi bir kültür merkezine dönüştürmüştür. Fetihten sonra İstanbul'u bir kültür başkenti yapma projesini yürürlüğe koyan Fatih'in ilim adamı transfer etmek için yöneldiği ilk bölge bütün bu zenginlikleriyle Semerkant havzası olmuştur. Ali Kuşçu ve daha birçok bilgin, bu çabaların bir sonucu olarak bölgeden İstanbul'a transfer edilmiştir.

Bilginlerin büyük bir kısmı ise ilmi kurumların yeni yeni oluşturulmaya başlandığı İstanbul'u taşra olarak görüp gelmeyi reddetmiştir. Bunun üzerine yeni kurulan medreselere Mısır'dan hocalar getirilmiştir. Bu olay, Osmanlı medreselerinde Matüridi düşüncenin değil de Eş'arî düşüncenin hâkim olmasında belirleyici bir etkiye sahiptir.

Semerkant, Bağdat'ın aksine kendi kültür ve dinî gündemine sahipti. Örneğin 3. yüzyılın son yarısında kurulan ve İran coğrafyasında ciddi etkilere sahip olan Maniheizm'in yıllık toplantıları burada yapılırdı. Bağdat'ta yazılan eserlerin aksine, Maniheizm'in Semerkant bölgesinde kaleme alınanlarda daha sık eleştirildiği ve yapısındaki düalizmin tevhid'e aykırı olduğu söylenerek reddedildiği görülür. Örneğin Mâtürîdî "geceyi gündüzden, gündüzü de geceden çıkaran Allah'tır" (Fatır 35.13) ayetini yorumlarken, Maniheist anlayışın aksine gece-gündüz gibi düalizmi çağrıştıran iki zıt alanının işleyişinin de Bir olan Allah'ın kontrolünde olduğunu ve varlıkların işleyişinde düalizmin değil tevhid'in etkin olduğunu söyler (Mâtürîdî: XII, 26). Düalistlerle bu tarz bir diyalektik, Semerkant'a özgü bir tartışma ortamı yaratmıştır. İslam Kelamı'nın farklı din ve düşüncelere karşı kullandığı delil havuzu, Semerkant bölgesiyle daha da zenginleşmiştir.

Merv bölgesinin iki önemli Mutezile Kelamcısı, Mâtürîdînin yaşadığı bölgede Mutezilî fikirlerin yayılmasının ana kaynağı durumunda oldukları için, Mâtürîdî'nin diyalektiğinde önemli yer tutmuşlardır. Hem Mâtürîdî hem de ondan sonraki Mâtürîdî kelamcılar, bu iki Kelamcının görüşlerini reddetmek için büyük gayret sarfetmektedirler. Bunlar Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (ö.317 h./927 m.) ve Ebû Zeyd el-Belhî'dir (ö.322 h./934 m.).

Mâtürîdî'nin Eş'arî Kelam kitaplarında yer almayan birçok fırka ve düşünce ekolünü anarak eleştirmesi, yaşadığı bölgede farklı bir düşünce ortamının var olduğunu göstermektedir. Örneğin, Eş'arî Kelam eserlerinde hiç rastlanmayan ve imanın yaratılmamışlığı konusundaki tartışmalarda adı geçen Mefrûğiye mezhebi,[2] bu bölgenin kendine has bir gündemi olduğunu göstermektedir. Hanefî-Mâtürîdî çizginin önemli firak yazarlarından Ebû Muti' Mekhûl en-Nesefî *Kitâb er-red 'ale'l-bida'*da Eş'ârî firak eserlerinden farklı olarak yine bu bölgenin bir gündemi olarak Mefruğiye'den uzun uzadıya bahsetmektedir.

1. Semerkant'ta Mâtürîdîliğin Arka Planı Olarak Hanefîlik: Dinin Farklı Bir Coğrafyadaki Tezahürü: Din, Dini Düşünce ve Çoklu Kültürel Yorumlar/Mezhepler

Kur'an-ı Kerim, yorumlandığı farklı kültür ortamlarında ve coğrafyalarda, farklı anlam evrenleri yaratmıştır. Bu aynı zamanda İslam'ın tarihte farklı görünümleri demektir. Mekke ve Medine'de yorumlanıp yaşanan İslam'la; Şam, Mısır, Bağdat, İstanbul, Mâverâünnehir gibi bölgelerdeki İslam yorumları, doğal olarak farklılık göstermektedir. Göç ettiği farklı coğrafya ve kültürlerde, ana doktrinini korumak kaydıyla, din farklı şekillerde tezahür etmekte ve çoklu kültürel kimlikler dediğimiz düşünce ekollerini/mezhepleri yaratmaktadır.

İslam farklı kültürlerle karşılaştığında, insan doğasına ve evrensel ahlak yasasına uygun mevcut uygulamaları kabul etmiş, bunlara aykırı olanları aşama aşama değiştirmiştir. Farklı coğrafyalarda ortaya çıkan düşünce ekollerinin, Kur'an'ı yorumlamak suretiyle elde ettikleri rafine bilgiyi, o coğrafyanın iklimine uygun bir formda insanlara sunduklarını görürüz. "Kur'an'ın, dünyanın en ücra köşesindeki insana ve tüm zamanlara hitap etmesini mümkün kılacak bir söylemin (*belâğ*)" geliştirilmesinde, bu farklı kültür ve coğrafya tecrübesi büyük rol oynamıştır.

Toplumda yerleşik örf ve adetlerin, genel eğilim ve sosyokültürel şartların, bir toplumun mezhebe yatkınlığını zorlaştırdığı ya da kolaylaştırdığı açıktır. İranlıların, İslam fetihleriyle birlikte yıkılan devlet ve medeniyetlerine olan özlemlerini ve Araplar'a karşı tepkilerini, itikadi ve fıkhi alanda İmamiyye, Ca'feriyye-Zeydiyye gibi mezheplerle ifade etmeleri; Kuzey Afrikalılar'ın Hicaz ekolünü (Malikîliği) kendi sade hayat tarzlarına ve kültür seviyelerine daha uygun bulmaları gibi; Mâverâünnehir, Horasan, Hint, Batı Türkistan da yeni fethedilen bölgelerde yaşayan yeni müslüman

[2] İmanın yaratılmış olduğunu iddia eden Semerkant'lı âlimlerin aksine, imanın yaratılmamış olduğunu savunan Fergana'lı bilginlere nispetle bu ismin verildiği anlaşılmaktadır.

olmuş kavimler de Hanefîliği kendi örf ve adetlerine, dünya görüşlerine ve tabiatlarına daha uygun bulmuşlardır. Zira Hanefîlik, dinin ameli yönünün anlaşılmasında re'y ve içtihadı ön planda tutarak, Hicaz-Arap toplumunun baskın örf ve kabullerini kısmen yumuşatmış ve farklı çevrelerce daha kolay benimsenebilen bir İslam anlayışının gelişmesini sağlamıştır. İmam Ebû Hanife'nin hem fıkıhta hem de bu fıkıh kuramının temelini oluşturan Kelam anlayışındaki tutumu Hicaz ekolünden köklü bir kopuşu temsil eder. Ebû Hanîfe, *el-'âlim ve'l-Müte'allim* ve *el-Fıkhu'l-ekber*'de (asıl yazma nüshada eser *el-Fıkhu'l-ebsat* olarak geçmektedir), daha sonra Mâtürîdî'nin geliştireceği bir omurga kurmuştur.

Ebû Hanife'nin biyografi yazarlarından Bezzâzî (ö.827/1424), İmamın öğrenci halkasında İsfahân, Hemedân, Rey, Cürcân, Merv, Buhârâ, Semerkant, Belh ve Hârizm gibi merkezlerden çok sayıda öğrenci bulunduğunu kaydetmektedir. Bir fıkıh akademisi niteliğindeki bu halkada eğitimini alan öğrenciler, yeni İslamlaşmakta olan adı geçen bölgelere döndüklerinde, Hanefîliğin gönüllü temsilcileri olarak görev yapmışlardır. Buna bağlı olarak, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinin tamamının, Merv ve Belh gibi şehirlerin baştan beri *usûl*/itikad ve *furû'*/fıkıh yönünden Ebû Hanife'nin mezhebine bağlı olduğunu söyler.

Ebû Hanife'nin görüşlerini bu bölgeye taşıyan ilk isim ise Ebû Mukâtil es-Semerkandî'dir. Ebû Bekr Ahmed el-Cüzcânî, Mâtürîdî'ye ve Ebû Nasr el-İyâdî'ye hocalık yapmıştır. Cüzcânî'nin bu halkadaki önemi şudur: Bu zat İmam Muhammed'in öğrencisi Ebu Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencisidir. Mâtürîdî'nin düşüncelerini sistemli bir tarzda oluşturmasında Cüzcânî Ekolü olarak bilinen bu medresenin rolü büyüktür. Cüzcânî Ekolü, hadis ekolü olarak şöhret bulan İyâzî Ekole karşı kendini konumlandırmaktaydı. Her ikisi de Hanefî olan bu iki ekolden Cüzcânîye Medresesi, Mâtürîdî'ye meseleleri kavramsallaştıracağı rasyonel bir zemin hazırlaması açısından önemlidir.

Harun Reşid'le (ö.193/809) Abbasi halifelerinin başlattıkları başkadılık (kâdılkudât) uygulaması da, dolaylı olarak Maveraünnehir bölgesine Hanefîliğin taşınmasını sağlamıştır. İlk baş kadı olan Ebû Yusuf bu bölgeye atadığı kadıların Hanefî olmalarını dikkate almıştır. Ebû Yusuf'un inisiyatifini bu yönde kullanması, Hanefîliği Bağdat merkezli Abbasilerin resmi mezhebi olma yoluna sokmuştur. Ayrıca daha önce Ebu Hanife başta olmak üzere Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Züfer gibi ilk nesil Hanefî âlimlerin Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni Müslüman olmuş bölgelere gidip çalışmaları da Hanefîliği buralarda etkinleştirmiştir. Kadılık makamına Abbasilerin, Emevi dönemi Hicaz-hadis fıkhına alternatif oluşturan Irak fıkıh ekolüne –sonraki adlandırmayla Hanefî mezhebine – mensup hukukçuları tayin etmeleri, mezhebin yayıl-

dığı Horasan ve Batı Türkistan'da da bir Hicaz fıkhı karşıtı eğilimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Daha sonra Selçuklu sultanları da Sünniliğin Hanefî yorumunu tercih edecekler ve Türklerin mezheplerine olan bağlılıklarını, 1055'te Bağdat'a geldiklerinde baş kadılığa Hanefî âlim Ebu Abdullah ed-Dâmegânî'yi getirerek göstereceklerdir. Alparslan'ın Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanına Hanefîler için bir medrese yaptırmasını da, bu bağlılık çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Kerderî, Ebû Hanife'nin bu bölgede etkinliğini artıran talebelerini şöyle sıralar: Ebu Mukâtil Hafs b. Sehl el-Fezzârî, Nasr b. Ebî Abdilmelik el-Atekî, Şerik b. Ebî Mukâtil, Ma'rûf b. Hasan, Yûnus b. Sabîh ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî şeklinde sıralamaktadır. (el-Kerderî 1981: 514). Semerkant, Buhârâ ve Belh'de teşekkül eden Hanefî anlayış, bölge dikkate alındığında Mâverâünnehir Ekolü; bu ekollellerden ikisi Dâru'l-Cüzcânîyye ve Dâru'l-İyâziyye'nin Semerkant'ta bulunmasından dolayı da Semerkant Ekolü olarak anılmıştır (Ashirbek Müminov-Anke Von Kügelgen 2003: 266).

İslam'ın ilk dönemlerinde kurumsallaşan ve köklerini Arap toplum yapısında bulan hukuki kurumlar, aynı coğrafyaya hitap eden Hicaz ekolünce nassların zahirine dayalı olarak devam ettirilmiştir. Ancak Arap toplum geleneğinden ve kültüründen farklı yeni fethedilen coğrafyalar, nassları kendi ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlama yöntemini geliştirmişlerdir. Hicaz ekolünden farklı olarak, Irak merkezli coğrafyada, Hanefî fıkhının *muâmelât*, *ukûbat* ve kısmen de *ahvâl-i şahsiyye* alanında aksi istikamette bir gelişim gösterdiğine şahit olmaktayız. Bu durum, siyasal planda Emevilere karşı Abbasilerin reaksiyonunu, entelektüel planda da katı bir metin yorumuna karşı akılcı Hanefî tutumu temsil etmektedir. Baştan beri Kûfe merkezli fıkıh (Irak fıkhı), re'y ehli olarak adlandırılarak, Hicaz (Medine merkezli) fıkhına karşı görülmüştür (İbn Abdilber trz: II, 158). Irak fıkhı, meselelerin çözümünde Kur'an ve Sünetin yanında re'y ve içtihada dayanmış, nassların izin verdiği ölçüde hükümleri doğrudan Kur'an metninden çıkarsama yolunu tercih etmiştir. Bu, kendi aklî çıkarımlarıyla ve tecrübesiyle hükümler koyan, gerektiğinde Kur'an'a ve Sünnet'e başvuran bir usuldür. Mâtürîdî "*Eğer bir konuda anlaşamazsanız, meseleyi Allah'a ve Resulüne götürün*" (Nisa 4.59) ayetini yorumlarken, bu usûlün ipuçlarını vermektedir. Mâtürîdî'ye göre, âlimlerin bir konuda anlaşamama durumunda Kur'an'a ve Sünnete başvurmasının istenmesi, anlaştıkları zaman böyle bir başvuruya ihtiyaç duyulmayacağı anlamına gelir: Bu da icma'ın delilidir (Mâtürîdî III/293).

Hicaz kültürünün en fazla kendini ifade etme aracı olarak kullanılan hadisler konusunda da Hanefîlerin tutumu oldukça dikkat çekicidir. Hadisi mütevâtir ve âhâd şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutan genel kanaatin aksine,

Hanefîler bu ikisi arasına *meşhûr sünnet* adını verdikleri bir kategori yerleştirirler. Hanefîlerde *meşhûr sünnet*, Peygamberden âhâd olarak aktarılan ama tabiîn ve tebe-i tabiîn tabakalarında tevatür derecesine ulaşan hadisi ifade etmektedir. Hanefîlerin bu meşhur sünnet kategorisiyle, Kur'anda olmayan bazı uygulamalara meşruiyet kazandırmayı, Kur'anın bazı mutlak ifadelerini takyîd etmeyi, senedi itibariyle sağlam görünen ama metin itibariyle Kur'an'a aykırı görünen âhâd haberlerin geçerliliğini ortadan kaldırmayı hedefledikleri görülür.

Hanefîlerin hadislerle ilgili en önemli tutumu, Malikilik hariç, diğer mezheplerde görülmeyen metin tenkidine başvurmaları ve hadis metnini Kur'an'a arz etmeleridir. Onlara göre âhâd sünnet asıllara aykırı olamaz. Asıllardan kasıt da Kitap, maruf sünnet, umûmu'l-belvâ ve sahabenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki ittifakıdır. Hanefîlerin, Hz.Peygamber'den aktarılan hadislerin peygamberin ilk dönemlerine değil, son dönemlerine ait olması gerektiği gibi ilginç bir yöntemlerini de burada anmak gerekir.

Yine ilginç bir şekilde Hanefîler sahabenin icma'ına da, sünnette olduğu gibi tevâtür şartı getirmişlerdir. (Serahsi: I, 302). Halifelerden de sadece ilk iki halifenin dini konulardaki otoritesini kabul etmişlerdir. Bununla Hanefî âlimler, Arap toplumunun siyasi kargaşalara bulaştığı üçüncü halife ve sonrasında üretilen dini bilginin içindeki siyasi tartışmaları, dinin kendi halis söyleminden uzak tutmayı hedeflemiş olmalıdırlar. Başka gerekçelerin yanında bu endişelerden kaynaklı olarak Kerhî ve Debûsî gibi Hanefî âlimler, re'y ve içtihatla kavranabilecek bir konuda sahabî sözünün şer'î delil olamayacağı kanaatindedirler (Abdülaziz el-Buharî 1308: III, 2-13, 217).

Hanefî âlimler, "bir hukuki olayın benzerlerine bağlanan hukuki sonuçtan vazgeçip başka bir sonuca varma" şeklinde tanımlanan istihsana vurgu yaparak, genel şer'i kuralı her coğrafyaya uygulamanın önüne geçmek istemişlerdir. İstihsan vurgusuyla Hanefîler, "genel nitelikli şer'î nas, yerleşik genel kural" olarak hemen ulaşılan kıyasa dayalı çözümlerin ötesine geçerek, her coğrafyanın kendi hukuki çözümlerini üretmesinin yolunu açmışlardır. Bu metotla Hanefî bilginlerin, kuralların katılığı içinde sıkışıp kalmayarak ve nassların *hikmet-i teşrî'*ine dayalı olarak, hakkaniyete uygun hukuki düzenlemeler getirdikleri görülmektedir. Bu *hikmet-i teşrî'* felsefesiyle Hanefîlik, daha liberal ve esnek bir hüküm çıkarma zeminine sahiptir. Özellikle *nevâzil* ve *vâkıât* eserlerine bakıldığında,[3] Hanefî

3 Ebu Hanife ve talebelerinin ardından içtihat asrının sonlarına kadar gelen Müteahhirûn müçtehidlerin kendi zamanlarında ortaya çıkan ve mezhep imamı ve talebelerinden herhangi bir rivayet bulamadıkları yeni meseleler hakkında verdikleri hükümleri ihtiva eden kitaplar.

âlimlerin meselelere çözüm ararken delil ve sebepleri gerekçe göstererek mezhep imamlarına muhalif bile olsa, rahatça hükümler çıkarabildiklerini görüyoruz. Hanefî ve Mâtürîdî geleneğin daha çok *hikmet-i teşrî'* üzerinde durması ve diğer ekollerden farklı olarak kıyasa karşılık *istihsan* ilkesini benimsemeleri, karşılaşılan sorunların çözümü için esnek bir alan yaratmıştır.

Hükümlerin gerekçelendirilebilir oluşlarını bir ilke olarak benimseyen Hanefîlik, *hîle-i şer'iyye* olarak adlandırılan uygulamalarıyla da, rasyonel bir zeminde hareket ettiğini göstermektedir. Bir şeyin şer'i kaynaklara dayalı olarak temellendirilmesi mümkün olmadığında, *hile-i şer'iyye* ile meşrû olması sağlanıyordu: Şer'î'ye karşı meşrû. Kanuna karşı hile ile bir çıkış yolu arayışını gösteren hile-i şer'îyyeyi kullanan Hanefî fıkhında, kişileri meşru yolla meşru neticelere ulaştıran, günaha girmekten koruyan, darlık ve sıkıntıdan kurtaran hukuki çözümlerin caiz görüldüğü; harama, bir hakkın iptaline veya bir vacibin iskatına yol açan hilelerin caiz görülmediği anlaşılır" (Bardakoğlu, *DİA*, "Hanefî Mezhebi" mad.) Hanefîliğin kanun yapmadaki bu esnekliği ve gücü, özellikle İslam'a yeni katılan coğrafyalarda karşılaşılan ve Kur'an'ın indiği coğrafyada benzeri görülmeyen sorunların çözümünde âlimlere rahat bir nefes aldırmıştır.

Hanefîlik bütün bu usûl yapısıyla Mâtürîdîliğin neşv ü nemâ bulabileceği münbit bir zemin yaratmıştır. Osmanlı dönemi bilim tarihçisi Taşköprüzâde (ö.1560), *Miftâhu's-sa'âde*sinde "Ehl-i Sünnet arasında Kelam ilminin iki öncüsü vardır, biri Hanefî olan Mâtürîdî, diğeri Şafiî olan Eş'arî'dir", demektedir. Mâtürîdî'nin Hanefî geleneği içine yerleştirilerek değerlendirilmesi, Mâtürîdî algısının Hanefîlik algısıyla paralel bir oluşum içinde olduğunu göstermektedir. Böyle bir algının yaratılmasında Mâtürîdî'nin özel bir gayretinin olduğunu da söylemek gerekir. Zira Mâtürîdî kendisini özellikle Ebû Hanife'nin talebesi olarak takdim etmiş ve her fırsatta Hanefîlikle irtibatını gösterme gayretine girmiştir. Mâtürîdî, Ebû Bekr Ahmed b. İshâk b. Sâlih el-Cüzcânî (200/815'ten sonra), Ebû Bekr Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (248/862), Nasîr b. Yahya el-Belhî (268/881), Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbas b. Hüseyn es-Semerkandî el-İyâzî (301/914 veya 331/943), Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkandî (208/823) gibi âlimler vasıtasıyla Ebû Hanife'nin Kûfe'de temeli atılan itikâdî ve fıkhî görüşlerini geliştirmek suretiyle yeni bir Kelamî sistem geliştirmeyi başarabilmiştir. Mâtürîdî'nin eserleri kanalıyla sonraki âlimler, Mâtürîdîliğin oluşmasında ve fikirlerinin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır. Bunlar arasında Ebû Seleme es-Semerkandî (IV. asrın ikinci yarısı) Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1100) ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî önemli isimlerdir.

2. İmam Mâtürîdî: Eserleri ve Mâtürîdîliğin İhmal Sebepleri

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (238-333 h./852-944 m.), günümüz Özbekistan'ı sınırları içinde kalan Semerkant'a bağlı Mâtürit bölgesinde doğmuş ve buraya nispetle Mâtürîdî olarak anılmıştır. Semerkant bölgesine aidiyetini göstermek üzere de adının sonuna Semerkandî eklenerek Ebû Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkandî şeklinde anılmıştır. Hem mezhep içindeki yerini göstermek hem de âlimler arasındaki saygınlığına işaret etmek üzere imam, şeyh, 'alemü'l-hüdâ, imâmu'l-hüdâ ve imâmu'l-mütekellimîn gibi sıfatlarla anılmıştır. Adına atfen kullanılan Mâtürîdilik, günümüzde Hint Alt-kıtası, Orta ve Uzak Asya (Endonezya, Malezya) Kafkaslar, Orta Doğu gibi geniş bir coğrafyada bir mezhep olarak takip edilmektedir.

2.1. Eserleri

Kitâbu't-tevhîd: Kelam alanında yazılan ilk sistematik kitaptır ve bu yönüyle Mâtürîdî'den sonraki kelamcıların model olarak aldıkları bir eser niteliğindedir. Örneğin, bilgi meselesini ilk defa sistematik bir tarzda kelami literatüre dahil eden bu eserden sonra, Kelam kitapları bilgi meselesini tartışan bir bölümle yazılmaya başlanmıştır. Eser, İslam'ın tevhid eksenli ulûhiyet doktrinini merkeze yerleştirir ve Maniheizm, Deysâniyye ve Markûniyyûn gibi düalist öğretiler başta olmak üzere kendi dönemindeki dini akımlara ciddi eleştiriler yöneltir.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân: Mâtürîdî'nin Kur'an'ı baştan sona yorumladığı eseridir. Te'vilat hakkında Kâtip Çelebi şu övgüde bulunmaktadır: *Keşfü'z-zünûn*'da haklı olarak iddia edildiği gibi, şimdiye kadar bu tefsir ayarında bir eser kaleme alınmamıştır" Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi 1360/1941: I, 335-336).

Er-Reddü evâili'l-edille li'l-Ka'bî: Mâtürîdî'nin, Mu'tezili âlimlerin yeryüzünün imamı olarak yücelttikleri bir isim olan el-Ka'bî'ye reddiyesidir. Hem Mâtürîdî'nin hem de Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'nin Mutezile içinde en fazla atıfta bulunup eleştirdikleri isim Ka'bidir. Mâtürîdî Ka'bi'nin fikirlerini reddetmek için ayrıca *er-Reddü tehzîbü'l-cedel li'l-Ka'bi* ve *er-Reddü va'îdi'l-füssâk li'l-Ka'bî* adlı eserleri kaleme almıştır. Yine bir bütün olarak Mutezilî görüşleri red için, *Beyânu vehmi'l-Mu'tezile*'yi yazmıştır. Mu'tezilenin meşhur beş prensibini eleştirmek için ise *Er-Reddü usûli'l-hamse li Ebî Ömer el-Bâhilî* adlı eseri telif etmiştir.

Karmatîlere ve Rafızilere karşı *Er-Reddü 'alâ usûli'l-Karâmita* ve *Er-Reddü kitâbi'l-imâme li ba'di'r-revâfiza* eserlerini kaleme almıştır.

Kitâbu'l-makâlât fi'l-kelam adlı eseri ise Kelam fırkalarıyla ilgilidir. Mâtürîdî'nin böyle bir eserinin varlığını ilk kez, Mâtürîdî Kelamcı Ebu'l-Yüsr el-Pezdevi *Usûl*'ünde zikretmektedir ama eserin Mâtürîdî'ye aidiyeti konusunda şüpheler vardır. Mâtürîdî'nin rakibi olarak görülen Eş'ârî, fırkalarla ilgili Makâlât adlı bir eser yazdığı için, Mâtürîdî'yi mezhep imamı olarak görenler, Mâtürîdî'nin de fırak türü eser verdiğini göstermek ve Eş'ârîyle rekabette mezhep imamlarını geride bırakmamak için böyle bir eseri kendisine ithaf etmiş olabilirler.

Keşfü'z-Zünûn'da Kâtip Çelebi; *Miftâhu's-sa'âde*'de Taşköprüzâde; *Tâcu't-terâcîm*'de Kasım b. Kutluboğa, Mâtürîdî'nin *Meâhizü'ş-Şerâi'* ve *Kitâbu'l-cedel* adlı usul eserlerini anmaktadırlar.

Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân* ve *Kitâbu't-tevhîd*'in dışındaki eserleri maalesef elimizde bulunmamaktadır.

2.2. Mâtürîdî'nin Muhtemel İhmal Sebepleri

Doğrusu bir mezhep imamı olarak kabul edilen kişinin, otorite olmasını sağlayacak genişlikte bilinir olması, ürettiği düşüncenin tüketilmesine aracılık eden öğrencilerinin bulunması ve ana ekseni oluşturan tartışmalarda sürekli atıf alması beklenir. Mâtürîdî'yi bir mezhep imamı olarak düşündüğümüzde, yukarıda anılan kriterlerin pek çalışmadığı ve birkaç atfın dışında Mâtürîdî isminin pek bilinmediği gerçeğiyle karşılaşırız. Dinin ana kaynağı Kur'an'ın sağduyu, insaf ve vicdan sahibi her insana ulaşmasını sağlayacak bir düşünce sistematiği geliştiren bir âlimin, neden böyle bir ihmale uğradığı ciddi tahlili gerektirmektedir.

Öyle görünüyor ki bu ihmal, salt Mâtürîdî'yi değil, bu âlimin temsil ettiği düşünce tarzını yok saymaya yönelik bir tutumdur. Bu tutumun, Mâtürîdî'nin bağlı olduğunu beyan ettiği büyük âlim Ebû Hanife'yle başladığını biliyoruz. Re'y taraftarı olduğu için Ebû Hanîfe'ye uygulanan ambargo, doğrudan ona da yansımıştır. Fıkıh biliminin kurucusu durumundaki Ebû Hanife'ye İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında sadece birkaç satır ayırması, onu yok saymanın bir göstergesi durumundadır. Aynı şekilde, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed Sem'ânî'nin *el-Ensâb*'ı, Mâtürîdî dönemi hakkında bilgi veren en eski kaynaklardandır, ama Mâtürîdî'yi ihmal etmiş görünmektedir. Yine Hanefî ulema hakkında bilgi veren en önemli eserlerden biri durumundaki *el-Cevâhirü'l-mudîe* adlı eserinde Ebu'l-Vefâ, Mâtürîdî ve hocası Ebu Nasr el-İyâzî hakkında çok sınırlı bilgi vermektedir. Hanefî âlimler konusunda biyografi kitabı niteliğindeki *Tâcu't-terâcîm*'inde İbn Kutluboğa, Mâtürîdî'nin eserlerinden bahsetmekte ama hayatı hakkında bilgi vermemektedir. Bu eser, Mâtürîdî'nin hocalarından Ebu Nasr el-İyazî dışında kimseden bahsetmemekte, öğrencilerine de değinmemekte-

dir. İslam âlimleri ve eserleri hakkında temel bilgi kaynaklarımızdan olan İbnu'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, Mâtürîdî'ye hiçbir şekilde işaret etmemektedir. Semerkant bölgesi bilginlerinden bahseden, *El-Kand fî ricâli Semerkand* adlı eserde de, Abdurrahman Bedevî'nin işaret ettiği gibi, Mâtürîdî hak ettiği değeri görmemiştir. Usulcüler hakkında bilgi veren Abdullah Mustafa el-Merâğî *el-Fethül mübîn fî tabakâti'l-usûliyyîn* adlı eserinde daha önceki tabakat kitaplarında Mâtürîdî'nin hayatı hakkında bilinenleri anlatmakla yetinmekte, yeni bilgiler ilave etmemektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında Mâtürîdî'nin hem *tabakât* kitaplarında hem de İslam düşünce sistematiğini irdeleyen eserlerde neden anılmadığını birkaç muhtemel başlık altında toplamak mümkün görünmektedir:

1. Eş'ârîliğin özellikle Selçuklular eliyle kurulan ve geliştirilen ve meşhur vezir Nizamülmülk'ün koordine ettiği Nizamiye medreselerinde resmi doktrin olarak desteklenmesi, Nisabur ve Bağdat gibi merkezlerde Eş'ârîliği hâkim kılmıştır. Eş'ârîliğin devlet doktrini olarak desteklendiği diğer yerler Selçuklular döneminde İran ve Irak coğrafyası, Memluklüler ve Eyyûbiler döneminde Şam ve Mısır, İbn Tumert'in Muvahhidin devleti döneminde de Mağrib olmuştur. İtikadi mezheplerin gelişip yayılmasında fıkhi mezheplerin rolü de hesaba katıldığında, anılan bölgelerde Mâlikî ve Şâfiî fıkıh mezheplerinin baskın doktrin olması, bu doktrinlerin itikadi ayağı durumundaki Eş'ârîliğin yayılmasını kolaylaştırmıştır. Hanefîliğin ağır bastığı yerlerde ise Mâtürîdîliğin yayıldığını görmekteyiz.
2. İmam Eş'ârînin takipçileri durumundaki Bâkıllâni, Gazâlî, Cüveynî gibi isimlerin hilafet merkezinde bulundukları ve bu merkeze eğitim için gelenlerin bu doktrini öğrendikten sonra kendi memleketlerine dönüp yaydıkları dikkate alındığında, Eş'ârîliğin daha geniş bir yayılma alanı kazandığı anlaşılmış olur. Benzer bir öğrenci yoğunluğu Mâtürîdî kanatta yaşanmamıştır.
3. Ebû Yusuf, Ebû Muhammed ve Züfer gibi önde gelen büyük Hanefî âlimlerin dışındaki Hanefî âlimlerin büyük oranda itikadi düşüncelerinde Mu'tezilî düşünceyi benimsemiş olmaları, Mâtürîdî'nin de kendini sürekli Hanefîliğe bağlı bir âlim olarak öne çıkarması, onun Mu'tezili olarak değerlendirilip ihmal edilmesine sebep olmuş olabilir. Hanefîliğin Mürciî kökleri dikkate alındığında, mezhep bağnazlığının böyle bir yok sayma sonucunu yaratmış olması çok muhtemeldir.
4. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde biyografik eser yazma (*terâcim* ve *tabakât* kitapları) geleneğinin zayıf oluşu, Mâtürîdî isminin fazla anılmasını engellemiş olabilir. Eş'ârî geleneği bunun tam tersidir. Soy kütüğüne büyük önem veren Arapların biyografik eserler konusunda bir adım önde olduğu söylenebilir.

5. Samanoğulları yönetimi altında Hanefîlik resmi mezhep durumundaydı. Öyle görünüyor ki yaşadığı zaman diliminde Mâtürîdî, Ebu Hanife'ye bağlılık gösteren ve Ehl-i Sünnet'e sözcülük yapan birçok isimden biri durumundaydı. Ebû Hanîfe yahut Hasan el-Basrî örneğinde olduğu gibi, Mâtürîdî siyasi otoriteyle bir tartışmaya girmek ve muhalif bir grubun sesi olmak gibi bir konuma gelip simge bir şahsiyete dönüşmemiştir. Bu durum, Mâtürîdî'nin adının IV./X. Yüzyıl metinlerinde anılmama sebeplerinden biri olabilir. V./XI. yüzyılda bölgede etkinliğini artırmaya başlayan Eş'ârîlerle durum değişmiş, Eş'ârîlerle mücadele eden ve kullandığı deliller herkes tarafından savunulabilecek durumda olan sembol bir isim arayışına girilmiş ve bu aşamada Mâtürîdî ismi öne çıkmaya başlamıştır.
6. Siyasi erkle arasına mesafe koyması veya böyle bir mesafenin varlığı, Mâtürîdî ismini ön plana çıkarmamış olabilir. Mâtürîdî Samanoğullarıyla ciddi bir problem yaşamamış gibi görünmekle beraber, yönetimle arasında bir mesafenin olduğu da ortadadır. Halka bir itikad metni hazırlama gereği duyduğu zaman, Samanoğulları idaresi bunu Mâtürîdî'den değil, Hakîm es-Semerkandî'den istemiş ve o da *es-Sevâdu'l-a'zam* risalesi yazılmıştır. Bu durum, Mâtürîdî ve idare arasında bir mesafe bulunduğunu göstermektedir.
7. Mâtürîdî'nin hilafetin merkezi durumundaki Bağdat'tan uzakta, Orta Asya'da oluşu da *tabakât* kitaplarında anılmama sebeplerinden biri olabilir. Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant bölgesi, merkez durumundaki Bağdat'a kıyasla çevre sayılırdı. Çevrenin merkezde olup bitenle ilgilenmeye çalışması, merkezin ise taşrayla fazla ilgilenmemesi olağan sayılmalıdır. Bu durum, Semerkant'ta olup bitenin geç tarihlere kadar farkına varılmamasına sebep olmuş olabilir. Abbasilerin düşüşe geçmesi ve merkezleri durumundaki Bağdat'ın güç kaybetmesi, başka Müslüman coğrafyaları ve oralardaki düşünce eğilimlerini öne çıkarmıştır. Mâtürîdîliğin yavaş yavaş bilinir hale gelmesini bu siyasi gelişmelerden uzak görmemek gerekir.
8. Özellikle Eş'arî âlimler cephesindeki eserlerin Mâtürîdîye atıfta bulunmama sebeplerinden biri, Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet akidesinin tek temsilcisi olarak gösterme arzusu da olabilir.

Bağdat'ı başka bir deyişle Batı İslam dünyasını merkeze alan çalışmalarda anılmasa da, Mâtürîdî İslam dünyasının Doğu bölgesinde ihmal edilmemiştir. Örneğin Pezdevî *Usulu'd-dîn*de onu anmaktadır. Pezdevi'nin (ö. 493 h.) *Usûl*'ü, Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-tevhîd*'inin özeti gibidir. Bunu Pezdevî *Usûl*'de kendisi de ifade etmektedir. Nesefi *Tabsiratü'l-edille*de, Nûreddin es-Sâbûnî *el-Bidâye*de, İbn Hümam *el-Müsâyere*de Mâtürîdî'yi

üstad ve imam olarak anmaktadırlar (Yazıcıoğlu 1985: 281). Mâtürîdî'yi mezhep imamı olarak öne çıkaran bir başka âlim ise Necmeddin Ömer en-Nesefi'dir (ö. 537 h./1142 m.). Anılan bu âlimlerden es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* adlı eserinde Mâtürîdî'nin görüşlerini etraflıca açıklamaktadır. Ama bu âlimler içinde Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'nin, hem Mâtürîdî'nin ismini bir mezhep önderi olarak sürekli anması hem de Mâtürîdî'nin argümanlarını sistematik bir formda yeniden ifadelendirmesi yönünden ayrı bir yeri vardır. Bu katkısıyla Nesefi, Mâtürîdî düşünce ekolüne sistemleştirici bir etkide bulunmuştur. Bâkıllânî, Şehristanî ve Gazâlî, Eş'arî için ne ifade ediyorsa Ebu'l-Muin en-Nesefi de Mâtürîdî için onu ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin itikâdî görüşlerinin, Mâtürîdî'nin şu öğrencileri kanalıyla Nesefi'ye ulaştığı kabul edilmektedir: Ebu'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Hakîm es-Semerkandî (340/951), Ebu'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstuğfenî (345/956), Ebû Ahmed b. Ebî Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî ve Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Musa el-Pezdevî (390/1000).

Kaynaklar

el-Buharî, Abdülaziz (1308), *Keşfü'l-esrâr 'ala usûli'l-Bezdevi,* I-IV, İstanbul.

Câhız (1965-1969), *Kitâbu'l- hayevân*, tahk. Abdusselâm Muhammed Hârun, Mısır.

Ebu İshak İbrahim b. Muhammed İstahrî (1906), *el-Mesâlik ve'l-memâlik,* Leiden.

Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (1360/1941), *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, c.I, İstanbul.

el-Hamevî, Yâkut (1873), *Mu'cemü'l-büldân*, Leipzig, c.5 (Merv maddesi).

İbn Abdilber (tsz.), *Câmi'u beyâni'l- 'ilm*, (Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye), II, Beyrut.

İbn Havkal (1906), *Sûretü'l- 'arz*, Leiden.

Makdisî (1906), *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, Leiden.

el-Kerderî, Hafuziddin b. Muhammed (1981), *Menâkıbu Ebî Hânife*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Mâtürîdî (2005-2010), Te'vîlât (Bekir Topaloğlu gözetiminde bir tahkik heyetince 17 cilt ve fihrist olarak basılmıştır, İstanbul: Mizan Yayınevi.

Kutlu, Sönmez (1994), Mürcie ve Horasan-Maveraünnehirde Yayılışı, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora tezi) Ankara.

Müminov, Ashirbek – Kügelgen, Anke Von (2003), *Mâturîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları* (4/10. Asır), Ankara.

Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, III, 8.

Serahsî (tsz.), *Usûl*, I.

Yazıcıoğlu, M.Sait (1985), "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî", *Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* XXVII.

MÂTÜRÎDÎLİK-EŞ'ARÎLİK KARŞILAŞTIRMASI

Temel Yeşilyurt

Mâtürîdîlik ve Eş'arilik, itikadî açıdan Ehl-i Sünnet düşüncesini temsil eden iki ekoldür. Her iki ekol de, ortaya çıkan farklı anlayışlar karşısında, Hz. Peygamber ve ashabının takip ettiği ana çizgiyi takip etmiş ve aykırı düşüncelere karşı bunu savunmayı amaç edinmişlerdir. Her iki ekole adını veren Mâtürîdî ve Eş'arî aynı asrın insanı olmalarına karşılık, birbirleriyle görüştüklerine ilişkin bir kayıt bulunmamaktadır. Her iki düşünür de Ehl-i Sünnetin temel meselelerini ele almış, tartışmış, temellendirmiş ve aykırı düşüncelere karşı savunmuşlardır. Düşüncelerini açıklarken ya da belli bir iddiayı savunurken, iki düşünürün yüzde yüz birbiriyle aynı çizgide hareket ettiğini söylemek mümkün değildir, Her şeyden önce yaşadıkları sosyo-kültürel çevre, farklı olduğu için nassları açıklarken ve düşüncelerini temellendirirken izledikleri metodoloji farklılık arz etmektedir.

Mâtürîdîlik ve Eş'arilik arasındaki görüş ayrılıklarının öze ilişkin olmayıp daha çok ayrıntıya ilişkin oluşu yaygın olarak kabul edilen bir husustur. Kur'an ve Sünneti delil olarak kabul etme ve temel inanç esasları konusunda iki ekol arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Ayrılık daha çok asla taalluk eden konuların açıklanması esnasında başvurulan metodolojiden kaynaklanıyor görünmektedir. Başka bir deyişle farklılık asılda değil fer'dedir. Biri diğerine bid'at ve sapıklığı nispet edecek derecede köklü muhalif değildirler.

Eş'arilik, Mu'tezilenin etkin olduğu Bağdat kültür ortamında ortaya çıkmıştır. Kurucusu konumunda olan Eş'arî, bilindiği üzere eski bir Mu'tezilîdir. Sonrasında Mu'tezile'den ayrılmış, Mu'tezile'nin aklî metodu/kelam metodu temelinde kendi sistemini kurmuş ve çeşitli fırkalara karşı savunmuştur.

Dolayısıyla kendi düşünceleri ile biraz daha katı rasyonel çizgide ilerleyen Mu'tezilî düşünce arasında oluşturduğu ayrım daha keskin ve daha radikaldir. Yalın aklın yanılabileceğinden ve hataya düşebileceğinden endişe etmekte, onun için biraz daha teslimiyetçi ve nassa dayalı bir yöntem izlemektedir. Buna karşılık Mâtürîdîlik, Kelam metoduna dayalı olarak düşüncelerini temellendirip savunmakla birlikte, kendi fikirleriyle Mu'tezile arasında oluşturmuş olduğu ayrım çok sert ve keskin değildir. Nassı esas kabul etmekle birlikte, aşırıya kaçmamak şartıyla aklı da nassı anlamada vazgeçilmez görmekte; hem nassa hem de akla hakkını veren bir duruş sergilemektedir.

Mâtürîdîlik ve Eş'arilik arasındaki görüş ayrılıklarının sayısı için bir rakam verebilmek mümkün değildir. Bu ekollerin kurucuları olarak kabul edilen Mâtürîdî ve Eş'ari'nin yaşadıkları dönemde de böyle bir tespit yapılmış değildir. Bu konuda yapılan tespitler ve ortaya konan fikirler, her iki düşünürün hayatına ve fikirlerine ilgi duyan sonraki dönem düşünürleri tarafından yapılmış ve hatta bu konuda müstakil kitaplar bile yazılmıştır. Şeyhzâde'nin *Nazmu'l-Ferâid*'i bunun tipik örneğidir. İki düşünür arasındaki görüş ayrılıklarının sayısı, bu konuda eser yazan ve fikir üretenlerde de farklılaşmaktadır. Mâtürîdîlik ve Eş'ariliğin farklılaştığı temel alanlardan bir kısmı, yaygın olarak kabul edilen şekliyle şöyle sıralanabilir:

1. Allah'ı Bilme

Hanefî-Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre eğer Allah insanlara bir peygamber göndermemiş olsaydı, bu durumda onlar akıllarıyla Allah'ın varlığını ve onun hayat, ilim, kudret ve benzeri sıfatlarla vasıflandığını ve âlemin yaratıcısı olduğunu bilmeleri elbette vaciptir; çünkü Hanefilerin çoğuna göre insan aklı, Allah'ın varlığını bilebilecek özelliktedir. Yaratılanlara bakıp, akıl yürüterek onu anlamak insanın özelliklerinden biridir. Şu halde, Mâtürîdîlerce, akıl yalnız bir alet olmayıp, bazı şeyleri şeriat bildirmeden önce de anlayabilecek donanımdadır (Yüksel 2012: 51) ve göklerin ve yerin harika yaratılışını gören insan için, O'nun yaratanını bilmeme noktasında hiçbir mazereti olamaz.

Eş'arilere göre ise Allah'ı bilmek dinen vacip olur. Akıl yalnızca ilahi emirleri anlamak için bir alettir. Peygamber gönderilmemişse, insan aklıyla Allah'ı ve diğer dini hükümleri bilemez, dolayısıyla aklıyla bunları bilmekle sorumlu da olmaz; çünkü insan aklı bunları bilebilecek yeterlilikte değildir.

2. Güzellik ve Çirkinlik/Hüsn ve Kubh

Mâtürîdîlere göre eşyanın güzellik ve çirkinliği kendi özünden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hüsn ve kubh, başka bir deyimle bir şeyin iyi/güzel veya kötü/çirkin olduğunun akılla bilinmesi mümkündür. Akıl ile idrak edilen hüsn/iyi, Allah tarafından da emredilir, aynı şey kötü/kubh için de geçerlidir.

Eş'arîlere göre ise, husun ve kubuh dinîdir, akıl ile idrak olunamaz; ancak Allah'ın emir ve yasağı ile bir şeyin iyi ya da kötü olduğu bilinir. Yani bir şey emredilmiş ise iyidir, nehyedilmiş ise kötüdür. Emir ve nehiy olmadan iyilik ve kötülük bilinemez. Çünkü Eş'arîlere göre, güzellik ve çirkinlik eşyanın zâtî niteliklerinden değildir. Allah'ın emrettikleri güzeldir; yoksa önceden zatında güzellik olduğundan dolayı emredilmiş değildir. Allah'ın yasakladıkları şeyler de çirkindir; yoksa aslında çirkin olduğu için yasaklanmış değildir. Bir şeyin güzel olup olmadığını aklımızla bilemeyiz. Akıl yalnızca dini teklifi anlamak için bir vasıta olmaktadır.

3. İnsan Özgürlüğü/Cüz-i İrade

Eş'arîler, iradeyi 'iki yönden birinin meydana gelişini tahsis eden bir nitelik' olarak görürken, Mâtürîdîler 'fâili iki eşit taraftan birinin yapılıp yapılmamasına götüren özellik' olarak tanımlamaktadır. İki irade tanımı büyük ölçüde birbirine paraleldirler. Her iki ekolce de, Allah'ın iradesi mutlak ve ezelidir. İyi kötü, hayır-şer her şey O'nun iradesiyle olmaktadır. Bu mutlak irade karşısında insanın sorumluluğunu korumak için, bir şekilde bireyin kendi fiillerini meydana getirmede etkin olması ve bu etkinliğin tutarlı bir şekilde temellendirilebilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Eş'ariler, her ne kadar insanda, cüz-i bir iradenin varlığını kabul ederek, kendilerini Cebriyye'den ayrı bir konuma yerleştirseler de, insan irade ve gücünün fiilin meydana gelmesindeki etkisini kabul etmemeleri, onların bu konudaki konumlarını belirsizliğe itmektedir. Bu tutumlarından dolayı, orta yollu bir Cebriyecilikle bile itham edilmişlerdir. Eş'arîlere göre, kudret ve istitaat denilen şey, insanda fiille birlikte meydana gelir. Fiilden önce insanın gücü yoktur. İnsandaki kudret de, meydana gelen fiil de Allah tarafından yaratılmıştır. İnsanın ne kudrete ne de fiile tesiri vardır. Ancak kesb (fiili elde etme) insana aittir ve bundan dolayı da insan yaptıklarından sorumludur. Aslında fiillerin meydana gelişine hiçbir tesiri olmayan bir kesbi kabul etmenin anlamını açıklamak zordur; ancak Eş'ariler, Kur'an'da insana "kesb" kavramının atfedilmesi (Bakara 2/286) nedeniyle bu terimi kullanırlar.

Mâtürîdîlere göre, insanın Allah tarafından yaratılmış bir *külli irade*si vardır ki, belli tikel fiil ve davranışlarla ilgisini açıklamak için kullanılan *cüz-i irade* de bu külli iradenin bir parçası olmaktadır. Külli irade bir işin yapılmasını ve terk edilmesini veya başka bir deyimle bütün mümkün olan fiilleri tercih etme niteliğine haiz olduğu için küllidir. İşte bu irade insanda potansiyel olarak mevcuttur. Cüz-i irade ise, bu külli iradenin belli bir fiile yönelmesi ve kullanılması anlamına gelmektedir. Bu cüz-i irade, başlangıçta Allah tarafından değil, kul tarafındandır. Bunun bir harici varlığı mevcut olmadığından yaratıcısının kul olması da gerekli değildir (Yüksel:

2012: 66). İşte Mâtürîdîlerin cüz-i irade, kesb, azm ya da ihtiyar adını verdikleri şeyler, insana aittir. Eğer bunlar insanda önceden mevcut değilse ve Allah tarafından yaratılıyorsa, bu durumda insanın sorumlu oluşundan söz etmenin bir anlamı olmaz. Başka bir deyişle bizdeki irade ve kudretin, fiiller üzerinde bir tesiri söz konusudur. Aksine bir durum, insanı fiillerinden mecbur konuma düşürecektir. Bir yerde sorumluluk varsa, orada irade, fiil seçimi ve kudret de var olmalıdır. Allah'ın adaleti de bunu gerektirir.

4. Güç Yetirilemeyen Teklif (*Teklîfî Mâ-lâ-yutâk*)

Buradaki tartışma, Allah'ın insanı gücünün ve kapasitesinin dışında bir şeyle sorumlu tutup tutamayacağına ilişkin bir tartışmadır. Arapça terkipte geçen *teklif,* birine sorumluluk ve meşakkatli bir iş yükleme; *mâ-lâ-yutâk* ise insanın gücü dâhilinde olmayan şey anlamına gelmektedir. Eş'ariler, Allah'ın insanı gücünün yetmeyeceği bir şeyle sorumlu tutabileceğini, bunun caiz olduğunu ifade etmişlerdir. "Onlar hakkı işitmezler, gerçeği görmezler" (Hud 11/20) "Kelamını işitmeye de güçleri yoktur" (Kehf 18/10) gibi ayetlerden anlaşılanın da bu olduğunu ifade ederler. Allah mutlak kudret ve irade sahibi olduğuna göre, dilediğini yapabilir. Öyleyse O'nun mutlak kudretine nispetle güç yetirilemeyen bir şeyle insanı sorumlu tutması caiz olmalıdır. Aksi takdirde kudretine bir sınırlama getirilmiş olacaktır.

Mâtürîdîlere göre, insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyle mükellef tutulması caiz değildir. "Allah her şahsı ancak gücünün yettiği şeyle mükellef tutar" (Bakara 2/286) ayeti de bunun delilidir. Çünkü gücünün yetmeyeceğini bile bile, insanın ondan sorumlu tutulması faydasız bir fiildir. Çünkü teklifin faydası, yüklenen sorumluluğun yerine getirilebilmesidir. Oysaki insanın gücünün yetmeyeceği bir sorumluluğu yerine getirmesi aklen mümkün değildir. Faydasız bir işin yapılması ise, Allah'ın hikmetine aykırıdır.

5. Tekvin

"Bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak" şeklinde tarif edilen tekvîn, Yüce Allah'ın yaratıcılığını ifade eder. Eş'ariyye ekolüne göre tekvîn, hakikî bir sıfat olmayıp, itibarî, izafî ve diğer fiilî sıfatlar gibi hâdis olduğundan Allah'ın zatıyla da kâim değildir. Zira onlara göre tekvin sıfatının rolü, yaratmaktır. Halbuki kudret sıfatı bu fonksiyonu yerine getirmekte, dolayısıyla da başka bir sıfata ihtiyaç kalmamaktadır. Kudret sıfatının âlemin meydana gelmesine taalluku "ol" hitabıyladır. Böylece onlara göre tekvîn, "ol" hitabı olmaktadır. Allah'ın Kelamı kadim olduğundan, "ol" hitabı da kadim ve Allah'ın zatıyla kâimdir. Eş'arileri böyle bir görüşe sevk eden diğer önemli bir neden de, "tekvînin ezelî kabul edilmesi halinde mükevvenin de ezelî olacağı şeklindeki endişe olmaktadır. O halde tekvîn mükevvenin aynı kabul edilmelidir.

Mâtürîdî düşünce ekolü ise, tekvini hakiki ve müstakil bir sıfat olarak kabul etmekte ve Eş'arilerin endişelerini, tekvîn ile mükevveni birbirinden ayırmakla gidermektedir. Tekvîn, Allah'ın ezelî sıfatı olup kadîm iken, mükevven yaratılmış ve hâdistir. Yani tekvin yaratılanın değil, yaratanın sıfatıdır. Tekvîn Allah Teâlâ'nın âlemin her cüzünü var oldukları anda halk ve icad etmesidir. Böylece ilim ve kudret sıfatlarının taalluklarının hâdis oluşu, kendilerinin de hâdis olmasını gerektirmediği gibi, tekvîn sıfatının kadim oluşu, taallukunun da kıdemini gerektirmez (Nesefî 1993: I/306).

6. Hikmet ve Sebep

Eş'arîlere göre Allah'ın fiilleri bir hikmet ile muallel olmadığı gibi, bir sebebe de bağlı değildir. Allah fiillerini herhangi bir sebepten dolayı yapmaz, çünkü o yaptıklarından sorumlu tutulamaz. Dolayısıyla onlar, ayetlerde geçen, hikmet kavramını da Allah'ın ilim ve iradesine irca ederek anlamlandırır. Eş'arîlerin bu düşüncesi Allah'ın fiillerinde hikmet bulunmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü onlara göre Allah'ın fiillerinde hikmet vardır. Ancak O'nun fiillerinde hikmetin bulunması bir zorunluluk değil, cevaz yoluyla düşünülebilir. Başka bir anlatımla Allah, mahlûkatı yaratmamış olsaydı da hikmetten çıkmazdı. O'nun hikmet sahibi oluşu, mahlûkatın var oluşuna bağlı değildir. Aslında Eş'arilerin bu anlayışları sıfat problemine bakışlarıyla ilgilidir. Çünkü onlar, Allah'ın zâtî sıfatlarını ezelî kabul ederken, fiilli sıfatlarını izafi sıfatlar olarak görürler. Dolayısıyla hikmeti zati bir sıfat değil, Allah'ın ilim ve iradesinin mahlukata taallukundan ibaret görürler ve bu nedenle de hakiki bir sıfat olarak kabul etmezler.

Mâtürîdîler ise, Allah'ın fiillerinin bir hikmet ile muallel olduğunu ve bunların bir sebebe dayandığını ileri sürerler. Sebepsizlik ve hikmetsizlik, abes bir iştir; Allah ise abes bir iş yapmaz. Bu nedenle O'nun fiilleri hikmeti gereğidir. Fiillerinin hikmete dayanmasından, fiillerinin zaruretle meydana gelmesi değil, hikmeti gereği meydana gelişi anlaşılmalıdır. Allah'ın bütün fiillerinde hikmet vardır, ancak biz bu hikmetin bir kısmını kavrayamayabiliriz. Mâtürîdîlerde hikmet, fiilin sağlam ve muhkem kılınması anlamında da olsa, Allah'ın ezeli sıfatıdır.

7. Allah'ın Kelamı'nı İşitme

Eh-i Sünnetin her iki mezhebi de, Allah'ın Kelamı'nın zatıyla kaim ezeli bir sıfat oluşunda müttefiktirler. Mâtürîdî ve Eş'ariler arasında Kelam sıfatıyla ilgili ihtilaf, sıfatın kendisiyle ilgili olmayıp, onun işitilip işitilmeyeceğine ilişkindir. Eş'arîlere göre Kelam-i Nefsî'nin işitilmesi caizdir. Çünkü Eş'arilerin tercihine göre, var olan her şeyin görülmesi nasıl mümkün ise, işitilmesi de mümkündür (Eş'arî tsz.: 20-28). Mâtürîdîler ise Kelam-ı

Nefsî'nin bizzat işitilemeyeceğini, ancak ona delalet eden şeyin duyulabileceğini söylerler. Çünkü Mâtürîdîlere göre, işitilmek, maddi ve hâdis olanlara ait bir niteliktir. Kadim olan Kelam-ı Nefsi, hadîsata mahsus olan böyle bir keyfiyetle vasıflandırılamaz (Mâtürîdî 1979: 58-59).

8. Ezelde Ma'duma Hitap

Eş'arîlere göre Ma'dum'a (yokluk) ezelde ilahi hitap taalluk eder. Buna göre Allah ezelde Mükellimdir. Buradaki tartışmanın özü, kelam sıfatının zat ile kaim ve ezeli olup olmaması meselesi değildir. Her iki mezhep de kelam sıfatının ezeli oluşunda müttefiktirler. Mâtürîdîlerin kabule yanaşmadığı nokta, kelam sıfatının ezeli olup olmaması meselesi değil, ezelde mütekellim olup olmadığıdır; çünkü Mâtürîdîlere göre, eğer muhatap yoksa mütekellim olmak hikmetsiz olacaktır.

9. Kadınların Peygamberliği

Mâtürîdîlere göre peygamberler zamanının en akıllısı ve yaratılış bakımından en iyisi olmaları yanında; aynı zamanda erkek olmalıdırlar. Peygamberin cinsiyeti konusu Eş'ariler ile Mâtürîdîler arasında ihtilaflı bir konudur. Her iki ekol de gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin erkek olduğunu kabul etmelerine rağmen, Eş'ariler kadınlardan da peygamber olabileceğini belirtirler (Şeyhzâde, 1317: 49-50). Risâlet görevinin tebliğ, kaza, emanet gibi zor ve ağır işleri bünyesinde topladığı, insanlarla iç içe olmayı gerektirdiği dikkate alınırsa, bundaki güçlük ve sıkıntılar karşısında, kadınların erkeklere nispetle daha zarif ve zayıf yaratılışta oluşları da göz önünde bulundurulursa Mâtürîdîlerin görüşünün daha kolay anlaşılabileceği kanaatindeyiz.

Kaynaklar

Bahçeci, Muhittin (1997), *Peygamberlik ve Peygamberler*, İstanbul.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen (tsz.), *el-İbâne An Usûli'd-Diyâne,* Beyrut.

Fığlalı, Ethem Ruhi (1991), Çağımızda İtakadi İslam Mezhepleri, İstanbul.

Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman (1988), **Kelam**, Konya.

Kalaycı, Mehmet (2011), *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Maturidî, Ebu Mansur (1979), *Kitâbü't-Tevhid*, tah. Fethullah Huleyf, İstanbul.

Şeyhzâde, Abdurrahim (1317), *Nazmu'l-Ferâid*, Mısır.

Taşpınar, Halil (2006), "*Mâtürîdîyye ve Eş'ariyye Mezhepleri Arasındaki İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı*?", Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: X/1, Sivas.

Yüksel, Emrullah (2012), *Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul.

ÇAĞDAŞ KELAM DÜŞÜNCESİ
-Son 200 Yılın Kelamcıları, Temel Tartışmalar ve Ana Eserler-

Özcan Taşcı

İslam Dünyasında 12. yüzyıldan itibaren belirtileri ortaya çıkan; takip eden yüzyıllar içerisinde de iyiden iyiye kendisini gösteren duraklama ve gerilemenin nedenleri üzerinde, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren birçok İslam bilgini tarafından teoriler geliştirilmeye başlanmıştır. İslam düşünce çevrelerinde, özellikle de kelamcıların bu konuda büyük çaba harcadığı söylenebilir. Zira kelam ilmi ve kelamcıların İslam'ın yayıldığı ilk yüzyıllardaki misyonları ne ise kelamın etkisinin azaldığı hissedilen son yüzyıllarda da asli misyonu üstlenmek durumunda kalmışlardır: Bu misyon da, İslam'ın saf tevhid akidesini içte ve dıştaki bid'atlere karşı muhafaza etmek ve asli kimliği ile yaymaktır. Bundan dolayıdır ki bu dönemdeki kelamcılar, "değişen felsefeyi elemeye tabi tutup İslam'a uyan görüşleri hemen tespit edip almak, böylece onlardan yararlanma imkanı bulmak; uymayan görüşleri ise, eğer te'vil ve uzlaştırmaya müsait değillerse reddetmek ve bu suretle yeni bir kelam ilmi tedvin etmek amacındaydılar. Zira ilk dönem kelam alimleri de o zamanın felsefesine aynı tavrı göstermişlerdir (Harputi 1332/1913:111; Özervarlı, Kelamda Yenilik Arayışları, İstanbul 2008, s. 58).

19. yüzyılda başlayan ve günümüze kadar devam eden kelamda yeni arayışların temelinde, akaidin kelamın yerini almasıyla uzun zamandan beri unutulmaya yüz tutmuş olan kelam-felsefe, daha doğru bir anlatımla akıl-vahiy arasında bozulan dengenin yeniden kurulması yer almaktadır. Bu dönem kelamcılarına göre akıl ile nakil, asla tenaküz etmez. Bu düşünceyi savunan kelamî düşünce Batıda yeni-mutezilecilik adıyla kavramsallaştırılmıştır ve temel felsefesi şudur: İslam dünyasının geri kalma nedeni asla dinin kendisi değildir. Bundan dolayıdır ki, kelamın ortaya çıkmasını ha-

zırlayan ilk dönem ile kelamın yeni arayışlar içerisine girdiği son dönem arasında sebepler ve metot açısından büyük benzerliklerin varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır. İlk dönem kelamcıları mücadelelerini o dönemde yaygın olan Seneviyye, Dehriyye ve tanrı danımaz materyalist felsefi gruplara karşı verdikleri gibi, 19. ve 20. yüzyılda da Batıda tüm dinleri aynı kefeye koyup indirgemeci/toptancı bir yaklaşımla hepsini reddeden pozitivist ve materyalist-tanrıtanımaz felsefe çevrelerine karşı bir mücadele yürütme durumunda kalmışlardır.

Dikkat edildiğinde her iki dönemde de "iman ve imanın temellendirilmesi" üzerinde yoğun bir şekilde durulduğu görülür. İlk dönemde Kelamın ortaya çıkmasında her ne kadar iç amiller önemli bir rol oynamış olsa da, onun sistematik bir disiplin haline gelmesi yabancı unsurlarla, özellikle de materyalist-felsefi cereyanların etkili olduğu çevrelerle karşılaşılmasından sonra olmuştur. Şu halde her iki dönemde de sebeplerin benzerlik arz etmesi, metodun da aynı paralelde olmasını gerektirmekteydi. Esasen ilk dönemde olduğu şekliyle, kelamın yeni arayışlara giriştiği bu son iki asırlık dönemde, İslam'ın ve Kur'an'ın, diğer dinlerden ve onların kutsal kitaplarından farklı olarak, akla ve bir o kadar da bilime büyük önem vermesi, dinde reform yapmaya lüzum duymadan "akıl ile nakli" uzlaştırabilmek adına kelamcıların elini kuvvetlendiren önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten, Batı Dünyasından farklı olarak, ateizmin/tanrıtanımazcılığın "yaygın bir akım" olarak tarihin hiçbir döneminde İslam Dünyasında zuhur etmemesi bunun en önemli göstergesi durumundadır.

Bu dönemde yenilik arayışlarında büyük çaba sarf etmeleriyle ön plana çıkan kelamcıları ülkelerine göre şu şekilde bir tasnife tutmak mümkündür:

1. Mısır

Mısır'da yenilikçi kelamcılar arasında ilk olarak zikredilmesi gereken kişi, Muhammed Abduh'tur (1849-1905). Cemaledin Efgani'nin (1838-1897) öğrenciliğini yapmış olan, ancak daha sonra onun metodunu terk edip, daha ziyade İslam düşüncesi ve kelama yönelen Abduh, döneminde hemen hemen Ehl-i sünnet'e ait olanlar dahil, hiç kimsenin kelam eserleriyle ilgilenmemesini şiddetle eleştirmiş, bunun en önemli nedeni olarak da o dönemdeki geleneksel kelam eğitimi ile Müslümanların akla yeterince önem vermemesini işaret etmiştir. Muhammed Abduh bu bağlamda şerh ve haşiye okutulmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Abduh, kelam alanında kaleme aldığı *Risaletü't-Tevhid*i kolay anlaşılmasını sağlamak için kısa ve özet bir şekilde yazmıştır. Bunda elbette ki onun felsefileşmiş kelamı terk ederek yerine ilk dönemdeki Müslüman mütekellimlerin yaptığına benzer şekilde halkın anlayabileceği bir tevhid risalesi yazma düşüncesinin rolü büyüktü.

Eserin birinci bölümünde; ma'lum, vacib, Allah ve insanın fiilleri (Hüsünkubuh dahil); ikinci kısmında, risalet, insanların risalete ihtiyacı, vahyin imkanı, resullerin görevleri, Hz. Muhammed'in görevi ve Kur'an; üçüncü bölümde ise İslam Dini, İslam'ın yayılması ve Hz. Muhammed'in getirdiklerini tasdik etmek gibi konular ele alınmaktadır (Özervarlı 2008: 79). Görüleceği üzere eser, klasik kelam kitaplarının felsefe ile mezcedilmiş konumundan oldukça uzak ve sade bir şekilde kaleme alınmıştır. Abduh'un görüşleri büyük oranda öğrencisi Reşid Rıza aracılığıyla yaşatılmaya çalışılmıştır. Muhammed Abduh, Batıda Mu'tezile'nin en önemli modern temsilcilerinden sayılmaktadır (Hilderbrandt 2007: 18).

2. Hint-Alt Kıtası

Şah Veliyullah Dehlevi'yi (1699-1766) Hindistan'da kelamın yenilenme sürecini başlatan kişi olarak göstermek mümkün gözükmektedir. Ancak o, her ne kadar Kelamla ilgilenip kelam eserleri yazmış olsa da kelamın yenileşmesinde öncülük etmenin ötesinde çok fazla bir katkı sağlamadığı görülmektedir (M. İlhan, Şah Veliyullah Dehlevi'nin Kelami Görüşleri, 2007).

Hindistan'da bu bağlamda ilk olarak en önemli katkıyı Seyyid Ahmed Han (1817-1898) yapmıştır. (Ş. A. Düzgün, Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi, 1997). Ahmed Han, eski Yunan felsefesiyle karşılaşan Kelam ilminin artık tecrübeye dayalı modern bilim ve bilimsel gerçeklerle karşı karşıya olduğunu; dolayısıyla da bu yeni bilimle uyuşan yeni bir kelam anlayışının tesis edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Aksi takdirde İslam'ın modern bilimle uyum içerisinde olduğunu ispatlamak imkansız olacaktır. Seyyid Ahmed Han'ın bu düşüncede olması, onun modern Batı bilimiyle temas halinde olmasına bağlanmaktadır. Şah Veliyullah'ın, "delillere dayalı bir kelam ilminin zamanı gelmiştir" sözünün de bunda etkili olduğu ileri sürülmektedir. Allah'ın sözlü vahyi (Kur'an) ve yaratılmış vahyi (tabiat) arasında bir çatışmanın olamayacağı, zira ikisinin de tek bir Varlığın eseri olduğu yönündeki düşünce, Ahmet Han'ın temel felsefesini oluşturmaktadır.

Hindistan'da kelamın yenileşme hareketlerinde zikredebileceğimiz önemli bir kişi de Şibl-i Nu'mani'dir (1857-1914). O, kelamla ilgili kaleme aldığı, "İlm-i Kelam-ı Cedid" adlı eseriyle "Gençlerin şüphesini giderecek modern koşullara uygun izahlar getirmeyi zorunlu görmüştür. Kadim kelamda sadece İslam akaidinden bahsedildiği için itirazların sadece akaide geldiğini, oysaki dinin tarihi, ahlaki ve sosyal yönlerinin de artık sorgulanmaya alınması ve yeni kelamın bu konularla da ilgilenmesi gerektiği" üzerinde durmuştur.

Hindistan'da bu konuda en son olarak Pakistan'ın meşhur milli şairi Muhammed İkbal'i (1876-1938) zikredebiliriz. İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası) adlı eserinde, klasik kelam hakkında çeşitli mütalaalarda bulunarak, bu bağlamda klasik kelamı bazı yönlerden eleştirmiş, en son olarak da "Kur'an'daki sürekli yenilenen-dinamik düşüncenin kabullenilmesini talep etmiştir. İkbal İslam toplumunu temelde üç esas üzerinde yeniden inşa etmek istemiştir: Bu esasların birincisi akıl ve vahiy dengesinin kurulup, uzlaştırıldığı yeni bir kelam ilmi; diğeri yeni bir İslam Fıkhı; sonuncusu ise, Müslümanlar için yeni bir siyasal ve ekonomik düzendir. İkbal'e göre, günümüz Müslümanlarını bekleyen en önemli sorumluluk, gelenekle bağlar koparılmadan, "İslam'ın bütün sisteminin yeniden gözden geçirilmesidir. Bu bağlamda Müslümanlara Şah Veliyyullah ile Cemaleddin Efgani'nin (1839-1897) yaptıklarını güzel bir örnek olarak vermektedir (Özervarlı 2008: 72-73).

Yukarıda zikredilenlerden başka yakın dönemdeki önemli kelamcılardan da bahsetmek mümkündür. Bunlar arasında son dönemin önemli kelamcılarından biri Hasan Hanefi'dir (d. 1935). Günümüz İslam Dünyasında düşünce ve fikirleriyle etkisini hissettiren Hasan Hanefi, Müslümanların bulundukları kötü durumdan kurtulmaları hususunda kelam ilminin önemli bir yere sahip olduğu üzerinde durarak, bu bağlamda kelam ilminin asrın sorunlarına çözüm üretebilecek şekilde, "dinamik bir insani bilim haline getirmeye ve onu aklileştirmeye" yönelik çalışmalar yapılmasını önermektedir (H. Karaağaç, Doktora Tezi, 2008, s. 5). Hanefi, klasik kelamın görevini tamamladığını ve yerini artık bir tür "antropolojik kelam"a bırakması gerektiğini söylemekte, *mine'l-akide ile's-sevra* adlı eserinde de bunun nasıl olması gerektiğine dair bir deneme yapmaktadır. Eserin adından da anlaşılacağı üzere Hanefi'ye göre bu kelam Müslümanları topyekün ayağa kaldıracak adeta bir "toplumsal devrim" görevi üstlenecektir (Karaağaç 2008: 23).

3. Kelam ilminin yenileşmesi döneminde ortaya çıkan ana düşünceleri şu şekilde ortaya koymak mümkündür:

1. Kelam ilminin ortaya çıkmasında en etkili ve önemli dış amil durumunda olan Yunan felsefesi ile modern dönemdeki felsefenin içerik ve metotları birbirinden oldukça fazla ayrışmaktadır. Antik Yunan felsefesi akla ve kıyasa dayandığından onun İslam inançlarına uymayan düşünceleri akıl ve kıyasla çürütülebilirdi. Oysa modern felsefe tecrübe/deney ve gözleme dayanmaktadır. Bundan dolayı da onların İslam inançlarına yaptıkları itirazlara ancak onların metotlarına uygun deney ve müşahedeye uygun bilimsel yöntemlerle cevap verilebilir (Karaağaç 2008: 12).

2. Kaderiye, Cebriye, Cehmiye, Mürcie, Hariciler, Şia, Ehl-i Re'y, Ehl-i Hadis gibi Müslüman fırka ve gruplar arasında cereyan eden tartışmalar Kelam ilminin ortaya çıkmasındaki en önemli iç amilleri oluşturmaktadır. Modern dönemde madem ki bu tür fırkalar tarih sahnesinden silinmiştir; artık onların tartıştığı konularla uğraşmak gereksizdir (Karaağaç 2008: 13).
3. Kelam Kur'an'da olduğu gibi güncel değişimler karşısında dinamik bir yapıda olmalıdır. "Çünkü savunmanın malzemesi; günün sorunları, kültürü, toplumsal yapısı ve dilidir. Bugünün sorunlarını bin yıl öncesinin kültürü ve diliyle çözmeye çalışmak, sonuç elde edilemeyecek bir uğraştır. Her dönem insanının bir zihniyeti bulunduğu için, bugünün insanının eskinin mantık ve bilgileriyle ikna olması mümkün değildir (Karaağaç 2008: 13-14). O, bu yüzden, eski klasik kelama takılıp kalmamalı, kelam ilminin *mesâil*'i, yani temel ilkeleri ve konuları değişmemekle birlikte onun tali-ikincil konuları demek olan *vesâil*'i zaman ve mekana göre değişebilecek esnek bir karakterde olmalıdır. Bunun önemli bir sonucu olarak, kelam ilminin yenileşme döneminde ele aldığı konularda da önemli farklılıklar göze çarpmaktadır. Örneğin Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ru'yetullah gibi daha ziyade *vesail*'e dahil olan konuların yenilik taraftarı kelamcılar tarafından pek de işlenmediği göze çarpmaktadır. Buna karşın, yine *vesâil*'e dahil edebileceğimiz insan hakları, kadının sosyal konumu, ibadetlerin lüzum ve gayesi, İslam'ın diğer dinlerle mukayese edilmesi, (Özervarlı 2008: 152-160) yeni dini akımlar, misyonerlik, laiklik ve din gibi konuların kelam ilminin ilgi alanına girdiği görülmektedir. Bununla birlikte kelam ilminin *mesâil*'i durumunda olan Allah'ın varlığı ve birliği (Uluhiyet), peygamberlik ve mucize (nübüvvet), insan fiilleri ve kader, ruh ile ahiret gibi 'iman'a yönelik meseleler yenilik taraftarı kelamcılar tarafından ele alınıp işlenmeye devam edilmiştir. Çünkü bunlar güncelliğini hala korumakta olmasının yanı sıra modern felsefi ve dini akımların hücumlarına maruz kalmaktadır.
4. Kelamın yenileşme dönemi de diyebileceğimiz son iki yüzyıllık süreç içerisinde yukarıda da işaret edildiği üzere, en az 800 sene üzerinde durulmadığından zihinlerden kazınan bir olgu yeniden canlandırılmıştır. Bu da inanç konularında teorik hususlardan ziyade Müslümanların zihinlerini pratik hayatla bağlantılı olarak meşgul eden hususlara ağırlık verilmesidir. Bu teorik mevzuyla ilgilenilmediği anlamına gelmez. Esasen bununla kelamın ilk dönemindeki işlevselliğine dönülmüş olundu. Çünkü kelam bir ihtiyaçtan ortaya çıkmıştı; bu da pratik hayatla bağlantısı olan Müslümanlar arasında ortaya çıkan mezhepsel kavga

ve haksız yere kan dökülmesiydi. Bunun sonucunda tezahür eden büyük günah işleyenin durumunun ne olacağına ilk dönemde kelamcılar cevaplar aradı. Bu durum üç asır, Mütekaddimûn kelamcıları devrinde bu şekilde devam etti. Müteahhirin kelamcıları döneminde ise kelamın felsefileşmesiyle kelam artık halkın ihtiyaçlarından ziyade bir grup elit ulemanın teorik tartışmalarından hareket eden bir konuma geldi. Bu durum 800 sene bu şekilde devam etti. Ancak 19. yüzyılla birlikte kelam artık asıl fonksiyonuna dönmeye yönelik çabalar sarf etmeye başladı. Bunun sonucunda da klasik dönemdeki felsefi tartışmalardan bir anlamda sıyrılıp, halkın pratik hayatta karşılaştığı sorunlara cevaplar aramaya başladı. Bugün itibariyle günümüz kelamının klasik kelamdan tam anlamıyla sıyrıldığını söylemek mümkün değildir. Ancak en azından kelam ilmi ilk asırlardaki ödev ve sorumluluklarının farkına varabilmiştir.

5. Bu yeni dönemde gerek Batıda gerekse Müslüman kelamcılar arasında Mu'tezile ile ilgili oldukça fazla araştırma yapılmıştır (Hilderbrandt 2007). Batılı müsteşriklerin Mu'tezile'yi, İslam'ın tabiri caizse Rafızi/heretik bir bid'at mezhebi olarak görmelerine karşın, son dönem Müslüman kelamcılar Mu'tezile'nin esasen bid'at/heretik bir mezhebi olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Bundan dolayı da zikredilen bu kelamcılar, Ehl-i sünnet çevrelerinde sürekli olarak Mu'tezile ile özdeşleştirilmek suretiyle eleştirilmişlerdir. Ancak bununla birlikte Ehl-i sünnet de dahil son dönemde Mu'tezili fikirlerin kelamcılar tarafından oldukça yoğun bir şekilde ele alınıp tahlil edildikleri görülmektedir. Ancak onlar yine de ilk dönemlerde, geleneksel çevrelerin etkisiyle Mu'tezili fikirleri kabullendiklerini açıkça dile getirememişlerdir (T. H. Hilderbrandt, Neo-mu'tazilismus, 2007).
6. Yenileşme dönemi kelamcıları, klasik-geleneksel kelamın işlevselliğini sorgularken onu tamamen reddetmemişler, yapılacak işin, klasik kelamın yeniden ele alınarak, iyi ve tutarlı taraflarının alınmasını, günümüze hitap etmeyen ve önemini yitirmiş olanların ise devre dışı bırakılması fikrini ön plana koymaya çalışmışlardır.

4. Batı'da Kelama İlişkin Çalışmalar ve Değerlendirilmesi

Müslüman Arapların İspanya'yı fethetmeleri (92/711) temel olarak oryantalistik çalışmaların başlaması neticesini doğurmuştur. Gerek dini gerekse siyasi nedenlerle bir çok Hıristiyan din adamının Endülüs'te Kur'an ve tefsir çalışmaları yaptıkları bilinen bir gerçektir. Bu çalışmaların başlama nedenleri konusunda J. Pederson şunları söylemektedir: "Batı başlangıçta bu çalışmaları İslam'la mücadele etmek için bir araç olarak kullanırken daha

sonraları onları dinden döndürmek ve kendilerine kazandırmak gayesiyle yapmıştır." (Goldzieher, hrsg. J. Desomogy, C. I, s. VII). İşte tüm bu çalışmaların neticesinde, Kur'an ilk olarak 1503 tarihinde Venedik'te basılmış ve özellikle de Batı Avrupa'da İslam üzerine araştırma yapan bir çok enstitü kurulmak suretiyle, çok sayıda oryantalist yetiştirilmeye başlanmıştır (Taşcı, D. Arş., C. 6, s. 18, ss. 211). Bu dönemlerde Kur'an tercümelerinden başka Müslüman dünyanın kültürünü yansıtan önemli eserlerin de tercüme edildiği müşahade edilmektedir. Örneğin Binbir Gece Masalları ilk olarak Fransız Antoine Galland (1646-1715) tarafından Fransız anlayışına uygun bir şekilde çevirilmiştir (Rudi Paret, Arabistik und Islamkunde an Deutschen Universitäten, 1966, s. 6). 17. yüzyılda doğrudan Kelamla ilgili olmasalar da Hollandalı oryantalist Adrian Reland (1676-1718) ve George Sale`nin (takriben 1697-1736) çalışmalarını zikretmek gerekir. Özellikle Sale'nin İngilizce Kuran tercümesi ayrıca bir öneme sahiptir. 1676 yılında ölen İngiliz Henry Stubbe'nin üç asır boyunca el yazması olarak saklanan ve ancak 1911 yılında Londra'da basılan, "An Account of the Rise and Progress of Mahometanism with the Life of Mahomet" adlı çalışması da bu bağlamda değerlendirilmelidir (Karl-Josef Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen, 1998, s. 89).

Batıda Kelam alanında araştırma yapan oryantalistlerin ağırlıklı olarak üzerinde çalıştığı alan Kelam/mezhepler tarihi; fırkalardan ise Mu'tezile'dir. Ancak bu, Kelamın diğer alanları ve diğer fırkaları üzerinde çalışılmadığı anlamına gelmez. Bu bağlamda oldukça fazla araştırma ve çalışma yapılmıştır. Kelami fırkalar ile ilgili olarak Batı dillerine çevrilen ilk eser Şehristani'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri olmuştur. Eser, 1842-1846 yılları arasında İngilizceye tercüme edilmiştir (W. Cruton 1842-1846). Ancak Şehristani'nin bu eserinin bir kısmı, el yazması halinde bulunmakta olup, İngiliz müsteşrik Edward Pocock (1604-1691), 1650 tarihinde yazdığı "Specimen Historiae Arabum" adlı eserde *el-Milel ve'n-Nihal*'e bir çok atıf yapmıştır. Pocock'un verdiği bu bilgiler Batı oryantalist sahası için yüzyıllar boyu belirleyici olmuştur (Sabine Schmidtke, "Neuere Forschungen Zur Mu'tazila, Arabica, 1998, s. 384). Örneğin, August Schmoelders'in "Essai sur les ècoles philosophiques chez les Arabes, et notamment sur la doctrine d'Algazzali" adlı Fransızca eseri (Paris 1842) büyük oranda Pocock'tan, dolayısıyla da Şehristani'den faydalanmıştır (Schmidtke 1998: 386). 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında özellikle Mu'tezile kelamcıları üzerine araştırmalarda bulunup eser veren, Fransız Salomon Munk (1803-1867), Alman Heinrich Ritter (1791-1869) ve August Schmoelder'in (1809-1880) eserleri günümüzdekiler açısından bakıldığında çok yetersiz olsalar da o gün itibariyle Batıda oldukça önemli

bir boşluğu doldurmuşlardır. (Schmidtke 1998: 386). Salomon Munk'un "Mèlanges de Philosophie Juive at Arabe", (Paris 1857-59) ve Johann Jakob Brucker'in (1696-1770) 1742-1744'de yayımlanan, "Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta" adlı eseri ile Ernst Renan'ın "Avèrroes et l'avorroisme, Essai Historique" (Paris 1866) eseri Fransızca yazılmış kelami-felsefi eserler arasında yer almaktadır.

Dikkat edildiği üzere ilk dönemlerde Fransızca eserler oldukça ön plandadır. Ancak daha sonra yavaş yavaş Almanca eserler ön plana çıkmaya başlamışlardır. Diğer taraftan Avrupa'da oryantalist çalışmalar konusunda ön plana çıkan ülkelere bakıldığında, dikkat çeken husus, bu ülkelerin Müslüman ülkelerle doğrudan bağlantısı olan, bir başka deyişle o dönemde Avrupa'nın büyük bölümünü eline geçiren Osmanlı İmparatorluğuyla ilişki içerisinde bulunan ülkelerin olduğudur. Bunlardan belki de ilk sırada Almanya gelmektedir.

Almanya oryantalist çalışmalara önemli katkıda bulunan ülkelerin başında gelmektedir. Bunun en önemli nedeni, muhtemelen 1529'dan itibaren Viyana kapılarına dayanan Osmanlıları, dolayısıyla da Müslümanları tanıma istekleridir. Almanlar özellikle II. Viyana kuşatmasından sonra (1683), kapılarına kadar dayanan, kendi dinlerinden olmayan insanların gerek kültürleri gerekse dinleri hakkında araştırma yapma ihtiyacını çoktan hissetmişlerdi. Bunun sonucu olarak başta Tübingen ve Heidelberg olmak üzere bir çok Alman üniversitesinde şarkiyat bölümleri açılmıştır (T.D.V.İ.A., 1989, c. II, s. 522). Bu bölümlerde Arapça, Türkçe ve Farsça gibi Doğu dillerinin öğretilmesinin yanı sıra İslami ilimlerle de meşgul olunmuştur. Günümüz Almanya'sında takriben yirminin üzerindeki üniversitede İslami Bilimler (Islamwissenschaft) bölümünün bulunması bu konudaki önemi gözler önüne sermektedir. Ancak Almanya bu sahada en önemli atağını 18. yüzyılda yapmıştır. Felsefe alanında önemli bir geleneğe sahip olan Almanya, Kelam sahasında da kendisini ispat etmiştir. Örneğin Şehristani'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eseri Dr.Theodor Haarbrücker tarafından 1850 yılında Almanca'ya tercüme edilmiştir. Daha sonra bir çok önemli kelam eseri Almanca'ya tercüme edilmeye devam edilmiştir. Tercümelerin dışında ciddi sayılabilecek çalışmaların olduğu da gözden kaçmamaktadır: W.L.Schrameier'in "Über den Fatalismus der Vorislamischen Araber" (İslam Öncesi Arapların Cebriyeciliği Üzerine) adlı eseri bunlara örnek verilebilir.

Almanya'da Kelam çalışmaları ele alındığında karşımıza özellikle üç şahıs çıkmaktadır: Bunlar Max Horten, Josef Van Ess ve Tilman Nagel'dır.

Max Horten (1874-1945)

Bonn üniversitesinde dersler vermiş olan Horten, Kelam sahasında ilk defa kapsamlı bir şekilde eserler veren Alman müsteşrikidir. Onun önemli eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. **Die Philosophische Ansichten Von Razi und Tusi (Razi ve Tusi'nin Felsefi Görüşleri):** Eser 1910 yılında Bonn'da yayınlanmıştır. Yazar eserinde, Yunan felsefesi etkisinde felsefe yapan ve İbn-i Sina'nın iki büyük şarihi olarak takdim ettiği (s. III-IV), Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210) ve Nasıreddin et-Tusi'nin (ö. 669/1273) hayatı ve eserlerinden yer yer tercümeler yapmak suretiyle görüşleri hakkında bilgiler sunmaktadır.
2. **Die Philosophischen Probleme der Spekulativen Theologie im Islam (İslam Kelamı'nın Felsefi Problemleri):** Eser 1910 yılında Bonn'da yayınlanmıştır. Yazar eserin giriş kısmında dikkat çekici ifadeler kullanmaktadır. Ortaya konulmuş bu eserin ana kaynağı Avrupa'da Rönesansın gerçekleştiği zamanda yazılmıştır. Bu dönemde İslam muzaffer bir şekilde Batı'ya doğru ilerlemekte ve Garbı çeşitli yönlerden etkilemekteydi. Bundan dolayı Rönesans felsefe tarihi, Müslüman Doğu'yu gözden kaçırmamalıdır.
3. **Die Spekulative und Positive Theologie des Islam Nach Razi Und Ihre Kritik Durch Tusi (Razi'ye Göre Nazari ve Pozitif İslam Kelamı ve Tusi Tarafından Eleştirisi):** 1912 tarihinde Lepzig'de yayımlanmış olup, Razi'nin "el-Muhassal" adlı eseri ele alınmaktadır.
4. **Die Phislosophie des Abu Raschid (Ebu Raşid'in Felsefesi):** Kitap 1910 Bonn basımlıdır. Eserde 10. yüzyılda Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasında cereyan eden felsefi tartışmalar Ebu Raşid Nisaburi'ye dayanılarak aktarılmaktadır.

Josef Van Ess (D. 1934)

Günümüzün yaşayan belki de en önemli Alman müsteşriki ve kelamcısıdır. İslami İlimler, Semitistik ve klasik filoloji öğreniminden sonra 1953-58 yılları arasınsında Bonn ve Frankfurt Üniversitelerinde felsefe öğrenimini tamamlamıştır. Van Ess Beyrut ve Los Angeles'ta misafir hoca olarak dersler vermiştir. 1968 yılından emekli oluncaya kadar Tübingen Üniversitesi oryent enstitüsünde görev yapmıştır. Kelam alanı açısından Almanya'da yayımlanmış bir çok eseri mevcuttur. Bunlardan önemlilerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. **Die Gedankenwelt des Haris el-Muhasibi (Haris el-Muhasibi'nin Düşünce Dünyası):** Eser 1961 yılında Bonn'da basılmıştır.

2. **Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Icı (Adudidin el-İci'nin Bilgi Teorisi):** 1966'da Wiesbaden'da basılan eser tek cilt, 500 sayfadan fazla hacimli bir kitaptır. Eserde müteahhirin kelamcılarından el-İci'nin ö. 756/1355) başyapıtı da diyebileceğimiz (Gölcük 2000: 251), "el-Mevakıf" adlı eseri, bilgi teorisiyle bağlantılı kısmı Almanca'ya tercüme edilmek suretiyle yorumlar yapılmaktadır.
3. **Traditionistische Polemik Gegen 'Amr b. Ubeyd (Amr b. Ubeyd'e Karşı Geleneksel Polemik):** Eser 1976 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Hacim olarak küçük bir kitaptır. 'Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) hakkında varid olan rivayetleri içerisinde toplayan Ebu'l-Hasan Darakutni (ö. 375/986) tarafından yazılan Ahbaru Amr b. Ubeyd adlı eserin Van Ess tarafından tercüme dilip yorumlanmasından ibarettir.
4. **Frühe Mu'tazilitische Häresiographie (İlk Dönem Mu'tezili Rafıziliği):** Eser 1971 yılında Beyrutta basılmıştır.
5. **Anfänge Muslimische Theologie (Müslüman Kelamının Başlangıcı):** Kitap 1974 yılında Beyrutta basıldı.
6. **Ungenützte Texte Zur Kerramiya (Kerramiye'nin Kullanılmayan Eserleri):** Eser 1980 yılında Heidelberg'de basılmıştır. Eserde İslam Dünyas'ında çok da fazla üzerinde çalışılmamış olan Kerramiye ekolünün görüşleri, önemli şahsiyetleri ve onların temel eserleri hakkında bilgiler sunulmaktadır.
7. **Theologie und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert (2. ve 3. Yüzyılda Kelam ve Toplum):** Van Ess'in baş yapıtı da diyebileceğimiz eser, onun kelam sahasındaki birikiminin bir göstergesi durumundadır. Eserde İslam Kelamı, teşekkülü (2. asır) ve gelişimi (3. asır) süreci açısından geniş bir tahlile tabi tutulmaktadır. Oldukça hacimli bir eserdir. 7 ciltten oluşmaktadır. İlk cilt 1991 Berlin basımlıdır. Diğer ciltler de birer yıl arayla basılmıştır.

Tilman Nagel (D. 1943)

Tilman Nagel da Van Ess gibi günümüz Alman müsteşriklerinin kelam sahasında eser vermiş olanlarından bir diğeridir. Onun en önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

1. **Die Festung des Glaubens, Triumph und Scheitern des Islamischen Rationalismus Im 11. Jahrhundert (Akidenin Sağlamlaştırılması, İslam Akılcılığının 11. Yüzyıldaki Çöküşü):** Eser 1988'de Münih'te basıldı. Nagel kitabında, Ortaçağ'da Avrupa'dan kat kat üstün olan Müslüman Dünya'nın nasıl olup da çöktüğünün nedenlerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre bu çöküşün nedenleri her şeyden önce 11. yüz-

yılda aranmalıdır. Nagel 11. yüzyılda içtihad kapısının kapanmasını İslam Dünyası'ındaki çöküşü beraberinde getirdiğini söylemektedir. Ona göre sultanların halk nazarında dokunulmaz ve ulaşılamaz olarak görülmeleri de bunda etkilidir (Nagel 1988: 9). Kitabının ikinci bölümünde bu içtihat kapısının kapanmasında önemli bir rolü olduğuna inandığı İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni'yi ve kelami görüşlerini ele almaktadır. Nagel İslam'da akılcılığın çöküşünde İslam Hukuku ve Kelamda Şafii hakimiyetinin olumsuz bir etkisinin olduğunun altını çizmektedir (Nagel 1988: 351-360; Taşcı :218-219).

2. **Geschichte der Islamischen Theologie Von Mohammad bis zur Gegenwart (Muhammed'den Günümüze Kadar İslam Kelam Tarihi):** Eser 1994 yılında Münih'te yayınlanmıştır. Yazar eserinin başında bu kitabın 1983/84 yılında verdiği "İslam Kelamının Tarihi" adlı dersin bir ürünü olduğunu belirtmektedir (Taşcı :220).

Bu konuyla ilgili son olarak Almanya'da İslam üzerine uzun zamandan beri yayınlanan iki önemli dergi olan "Der Islam" ve "Die Welt des Islam" dan bahsetmek istiyoruz:

Der Islam'ın ilk sayısı Ocak 1910 tarihinde yayınlanmıştır. Bu ilk sayıda, "Bir Problem olması açısından İslam", "İslam sanatının Doğuya ait unsurlarına dair", "Almanya ve İslam", "Doğu Sudan Tarihi hakkında" gibi İslam'ı ve Müslümanları daha ziyade politik ve siyasal açıdan değerlendiren yazılara yer verilmiştir. Die Welt des Islams ise ilk olarak 1913 yılında yayınlanmıştır. (Bilindiği üzere bu iki dergiden çok önce 1847 tarihinde de "ZDGM" Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft yayınlanmaya başlamıştır). Derginin Berlin'de Mart 1913 tarihinde Prof. Dr. Georg Kampffmeyer tarafından yayımlanan ilk sayısında (Band I, Heft I) "İslam Boşanma Hukuku", "Avusturya'nın İslam'ı Hanefi mezhebi bağlamında resmi Din olarak kabul etmesi", "Doğu Afrika İslamı'nın edebi karakteri", "Balkan yarımadası ve Avusturya'da Muhammedilere dair istatistikler", "Muhammedilerin Balkanlardan göçü" gibi ağırlıklı olarak, der Islam'a paralel bir şekilde İslam toplulukları ve kültürü üzerinde durulmaktadır (Taşcı, "www.kelam.org" Cilt 9, Sayı 2 (2011), s. 41).

TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE KELAM'I YENİLEME ÇALIŞMALARI

Rabiye Çetin

Tarihsel süreç içerisinde kurulup gelişen her ilmî disiplin gibi Kelam da belirli şartların ve ihtiyaçların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kelamın geçirdiği tarihsel süreçte her dönem, kendine özgü sorunları ele almasına ve kullandığı yöntemin farklılığına göre de birbirinden ayrışmıştır.

Kelam ilminin kurucusu olan Mutezile ekolünün ortaya çıktığı başlangıç döneminde konuların Allah tasavvuru çerçevesinde ele alındığı ve tartışıldığı görülmektedir. Ehl-i Sünnet Kelam ekolünün oluştuğu süreç ise ikinci dönem olarak bilinmektedir. Geçirdiği üçüncü dönemde Felsefenin Müslümanlarca benimsenmesiyle Kelam'ın hem konusu hem de yöntemi değişmiş, var olan her şey, var olması bakımından Kelam'a konu edilmiş ve mantıksal yöntem de Kelam'a dâhil edilmiştir. Kelam'ın felsefeyle iç içe geçtiği bu dönem Kelam'ın hayattan koptuğu ve insanın ihtiyaçlarına cevap veremeyen sorunlarla uğraştığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve Kelam'ın gerileme dönemi olarak adlandırılmıştır (İzmirli 1981: 54; el-Cabiri 2000: 321).

Son dönemde Kelam'ın hem yöntem hem de içerik olarak yenilenmesine yönelik çabalar çerçevesinde ele alacağımız âlimlerimiz arasında Abdüllatif Harputî (1842-1914), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946), Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1956), M. Şerafettin Yaltkaya (1879-1947), Ömer Nasuhi Bilmen (1882-1971), Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu bulunmaktadır. Ayrıca 1980 sonrası Kelam düşüncesini yenileme bağlamında yapılan çalışmalara ilişkin değerlendirmelere de yer verilmiştir.

1. Kelam'ı Yenileme İhtiyacının ve Çalışmalarının Arka Planı

Düşünce akımları, kendisini var eden toplumsal şartlar tarafından belirlenmektedir. Kelam ilmini yenileme düşüncesi de diğer düşünce akımları gibi söz konusu yenilenmeye ihtiyaç oluşturan toplumsal şartlardan bağımsız olarak ele alınamaz. Kelam ilminin yenilenmesi ihtiyacının dillendirildiği ve bu ihtiyaca yönelik çabaların ortaya konulduğu dönem 19 yüzyıldır. Bu ihtiyacın ve çabanın nedenlerini ve yenilik düşüncesinin temellerini tespit etmek 19. yüzyılda Osmanlı'da ortaya çıkan yenilik düşüncesinin arka planını oluşturan siyasi, sosyal, ekonomik ve düşünsel arka plan hakkında bilgi sahibi olmaya bağlıdır.

Tarihsel olarak bilinmektedir ki, Osmanlı Devleti'nin 1699 Karlofça ve 1718 Pasorofça Antlaşmalarıyla birlikte Avrupa'daki askerî üstünlüğü sona ermiştir. Ekonomik üstünlüğünü ise sanayi devrimiyle kaybetmiştir. Çözüm arayışları daha çok bu başarısızlıkların muhtemel sebeplerinin tespit edilmesine ve buna yönelik çözümler bulmaya dayandırılmıştır. Osmanlı'nın topyekûn içine düştüğü başarısızlık durumundan kurtarılması amacıyla "Batılaşma" veya "Batılılaşma" sürecine girildi. "Batılaşma, Batılı olmayan bir toplumun Batı normlarına göre yeniden yapılanması" (Kılıçbay trsz.: I/147) anlamına geliyordu; ancak bu süreçte asıl problem Batılılaşmanın nasıl, ne derecede ve hangi yollarla yapılacağı noktasında düğümleniyordu.

Batı tarafından sunulan Batılılaşma modeli "Osmanlı devlet adamlarının ve aydınlarının kendi toplumlarının gerçeklerinden hareket ederek, özgürlük içinde ve karşılaştırmalı bir biçimde geliştirdikleri bir model olmayıp daha çok Batılı devletlerin Osmanlılara empoze ettikleri eylemler bütünüdür" (Timur trsz.: I/139). Dolayısıyla Osmanlının Batılılaşmayı kabulü Batı'ya karşı duyulan hayranlığın bilinçli bir sonucu olarak değil zorunluluk olarak gerçekleşmiştir (Ortaylı trsz.:I/137). Bilinçli bir tercihin sonucu olmayan *Batılılaşma*, kamuoyunun gündemine "zihnen değil, fiilen ve zarureten girmiştir" (Akgül 1999:126). Batılılaşma talebinde bulunan "Osmanlı düşünürü inkılâpçıdır, daha demokrat ve özgür bir rejim istemektedir; aile, toplum hayatı, eğitim ve yönetimde daha özgür, daha katılımcı hedefleri vardır. Batı toplumunun kurumları ve yaşamı bu insanları etkilemiştir" (Ortaylı trsz.:I/137).

Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumdan kurtuluşunu sağlamak amacıyla ortaya çıkan Batıcılığın yanı sıra İslamcılık ve Türkçülük de aynı gayeyle var olmuşlardı. Osmanlının içinde bulunduğu krizi tespit etme ve çözmede Batıcı Osmanlı düşünürleri Batı normlarını tek çözüm aracı olarak kabul ederken, İslamcılar Batılı somut verileri Osmanlının kendi düşünce verile-

riyle sentezlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, temel problem *dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin değişmesidir.*

Osmanlı'nın, Batı karşısında topyekûn başarısızlığa uğramasında söz konusu alanlardaki başarısızlıkların belirli oranda payı olmakla birlikte "genelde İslam dünyasının özelde Osmanlı'nın yüzleştiği problemlerin temelinde *düşünce krizi* bulunmaktadır (Akgül 1999:76-77). Mevcut düşünce krizinin üzerinden yürütüldüğü kavram ise *din*dir. Bu süreçte "Müslümanlar, daha önceden yabancılarla tartışmaya bile gerek duymadıkları inançlarının, bu kez tam aksine, Batılı kültürden aşağı kalmadığını, geri kalmışlıklarında dinlerinin bir suçu olmadığını ispatlama gayretine düşeceklerdir" (Gencer, 2008: 236). Bu amaçla üretilen çözüm önerileri, karşısında başarısızlığa uğranılan Batı'ya ne ölçüde yaklaşılacağı, Batı'dan ne tür yeniliklerin alınacağı noktasında düğümlenmekteydi. İslam Ümmetinin geleceği, yapılacak yeniliklerle şekillenecekti. Dolayısıyla "din" söz konusu süreçte birçok tartışmanın etrafında döndüğü en temel olguyu oluşturuyordu.

Bu dönemde her ne kadar İslami ilimlerin geneli için yenilik ihtiyacı hissediliyor olsa da merkezde Kelam bulunmaktaydı. Kelam âlimlerini yenilik arayışlarına sevk eden en önemli etken Batı düşüncesinde meydana gelen yeni görüşlerdir. Büyük bir arzuyla yeni felsefeyi ve ilmi buluşları kelama uyarlamak isteyen dönemin kelamcıları, bu düşünceyle Kelam ilmini güncelleştirmek, geçerliliği kalmayan ilmi verilerden kurtarmak, sağlam ve doğru temellere dayanma amacını gütmüşlerdir. Dolayısıyla bu yaklaşımın tabii bir neticesi olarak Batı bilim ve felsefesi onlar için öğrenilmesi ve metotları tespit edilerek kendi disiplinlerine uygulanması gereken önemli bir referans haline gelmiştir.

2. Yenilik Arayışlarının Sebepleri

Batı'da tartışmaların odağında bulunan Darwinizm, Materyalizm, Pozitivizm gibi akımların bir şekilde Kelamcılar tarafından tartışılıp reddedilmesi gereği ortaya çıktı. Özellikle İsmail Hakkı İzmirli devlet eliyle yeni ilm-i kelam kitabı yazmakla görevlendirilmiştir (İzmirli 1981:7). İzmirli'nin yanısıra Harputî de, kelam ilmini yenileme ve medresede okutmak amacıyla *Tenkîhu'l-Kelam* isimli bir Kelam eseri yazmıştır. Harputi, Darü'l-Fünun'u Osmaniye'de Kelam dersi okutmakla görevlendirildiğinde, dinin inanç esaslarını içeren, bid'atçıları reddeden ve çağdaş dinsiz akımlara karşı görüş ortaya koyan kitap arayışına girdiğini ancak klasik Ehl-i Sünnet kitapları arasında bu nitelikte bir eser bulamadığını belirtmektedir. Zira bu döneme ait eserlerin, o zaman diliminde ortaya çıkan sapkın İslâmî fırkaların bid'atlarını ve Yunan filozoflarının görüşlerini reddiyeyle sınırlı olduğunu ve dolayısıyla bu kitaplarda çağımızda ortaya çıkan bid'at ve dini korumak

için ortadan kaldırılması gereken modern duyumcu felsefenin görüşlerini reddetmeye yönelik bir içerik bulunmadığını ifade etmektedir. Harputi, Kelam ilminin zamana ve zemine uygun olarak tedvin edilmelisi gerektiği kabulüyle *Tenkîhu'l-Kelam* adlı Kelam kitabını yazmıştır (Harputi 1327:4-5). Musa Kazım Efendi de Harputi ile aynı görüşü paylaşarak medreselerde okutulan kelam kitaplarının yeni yöntemler kullanılarak yeniden yazılması gerektiği kanaatindedir (Musa Kazım Efendi 1336: 292-293).

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ise, *yenilik* ismine sıcak bakmamaktaydı. Bununla birlikte O da Allah'a dair Batı'da gelen fikirlerle mücadele ettiğini ve mücadelesini sadece Batı'dan gelen fikirlerle sınırlı tutmadığını eski doğunun bazı görüşlerini de eleştirdiğini ifade edip sergilediği bu tavrın zorunlu olduğunu belirtmektedir (Sabri 1921: III/86).

3. Yeni İlm-i Kelam Projesinin Yöntemsel ve İçeriksel Boyutu

Kelam ilmini yenilemenin iki boyutunun olduğu vurgulanmaktadır. Bunlardan ilki Klasik kelamın konularına ek olarak çağın ihtiyaçlarına cevap verecek bir içeriğin belirlenmesi, ikincisi ise belirlenen bu içeriğe uygun argümanların oluşturulacağı yöntemin ortaya konulmasıdır.

Kelam ilminin geçirdiği evreler dikkate alındığında, dönemleri birbirinden ayıran temel unsurun ya yöntem ya da içerik yani tartışılan problemlerin farklılığından kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla Yeni İlm-i Kelam çalışmaları beraberinde yeni bir metodolojiyi gerektirmektedir. Metodolojiyi " bilinmeyen bir şeyi keşfetmek veya bilinen bir şeyi ispat etmek için takip edilmesi gereken kurallar" (İzmirli 1329:4; Çapak 2000:307) şeklinde tanımlayan İzmirli, her ilmin kendine özgü bir metodolojisinin olması gerektiğini belirterek, Yeni İlm-i Kelam'ın benimsemesi gereken yöntemi şu şekilde açıklamaktadır: Müteahhirun dönemi kelamcılarının kabul edip kullandığı Aristo felsefesinin üç asırdan beri geçerliliğini yitirmesi dolayısıyla günümüz kelamcılarının söz konusu felsefenin ilkelerini bir kenara bırakıp çağdaş Batı filozoflarının görüşlerini inceleyip İslam'a uygun olanları alıp olmayanları reddetmelidirler. Ona göre, kelamda skolâstik metot yerine modern metodolojinin ilkeleri benimsenmeli ve kullanılmalıdır (İzmirli 1981: 56; İzmirli 1336: 13-14).

Kelam'ın konuları arasına Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm, Pantezim gibi yeni temaların yerleştirilmesine ek olarak Kelam ilminin temel konuları olan ilahiyat, nübüvvet ve meâd konularının çağın ihtiyaçlarına göre yeniden argümante edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Yeni İlm-i Kelam'ın hangi içeriğe sahip olması gerektiği şu şekilde açıklanmaktadır: "Tedvin edilecek olan üçüncü dönem son Kelam ilminde de, âlemin yaratıcısı Vacip

Teâlâ'nın mevcut olduğu, kemal sıfatıyla muttasıf ve noksanlıklardan münezzeh olduğu, O'nun âlemin ibadet edilecek tek yaratıcısı olduğu; vahyin ve nübüvvetin, haşir ve neşrin, mükâfat ve cezanın ve ahiretin gerçek ve sabit olduğu şeklindeki usul-i din ve akaidi muhafaza edilmelidir. Aksine bunlardan herhangi biri korunup muhafaza edilmez de yok edilip kaybedilirse, bunlardan birini bile zayi etmek dinde küfrü gerektirdiğinden, o zaman bu akaid, İslam akaidi olmaktan çıkar; o Kelam'a da, Müslüman kelamı denmez. Bu gibi eserlerin İslam dinine nispet edilmesi uygun olmadığı gibi, İslam mecmuası adlı risale-i mevkûte'de *Din Felsefesi* başlığı altında dinden sayılan; Yaratan'a itaatin gerekliliği, mucize ve nübüvvet, haşir ve ahiret ahkâmının dışında neşredilecek felsefenin de İslam Dini'yle alakası olamaz. Böyle bir eser, felsefenin ilahiyat kısmıdır" (Harputi 1332: 114-115).

Yeni İlm-i Kelam çalışmalarında yöntem ve içerik olarak kabul edilen temel hareket noktası, din ve bilim arasında bir çatışmanın olmadığı ön kabulüdür. Bu amaçla kaleme alınan eserlerde konular bu kabul üzerinde ele alınıp değerlendirilmektedir. Yeni İlm-i Kelam çalışmalarının başladığı dönem Materyalizm, Pozitivim ve Darwinizm gibi düşünce akımların gündemde olduğu bir zaman dilimidir. Söz konusu düşünce akımların temel eleştirileri *Vacibu'l-Vücud*'u reddetmeye dayandığı için, bu dönemde oluşturulmaya çalışılan *Yeni İlm-i Kelam* çalışmalarındaki temel kabül *Vacibu'l-Vücud*'u inkâr etmenin aklen mümkün olmadığı kabulü ve bu kabule ilişkin aklî delillerin tartışılması üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu bağlamda öne çıkan en önemli kişi Filibeli Ahmet Hilmi'dir. O, aklen Allah'ı inkârın mümkün olmadığı kanaatindedir. Materyalist, Pozitivist felsefeyi benimseyen düşünürlerin söz konusu düşünce akımlarını benimsemesinin Tanrı'yı inkârı gerektirmediğini ifade etmektedir. O, Allah'ın varlığını ise dini bir kabul olmanın ötesinde felsefi bir kabul olarak değerlendirmektedir (Filibeli 1327: 35).

İzmirli de Allah'ın varlığına ilişkin Kelam'ın ortaya koyduğu delillerin yanı sıra felsefi delilleri de ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemekte deliller hakkında bilgi vermektedir. O da Filibeli gibi Allah'ın varlığını kabul etmenin dini bir kabul olmaktan çok felsefi bir eylem olduğu kanaatindedir. Bu kanaatini desteklemek amacıyla tarihsel süreçte Allah'ın varlığına ilişkin filozofların ileri sürdükleri deliller hakkında bilgi vermektedir (İzmirli 1329: 192-194; İzmirli 1981: 204-237). Mustafa Sabri de Allah'ın varlığını kabul etmenin aklî ve felsefi bir iş olduğu kanaatindedir. Mustafa Sabri rasyonel açıdan Allah'ın varlığı delillendiren en önemli delili gaye ve nizam delili olduğunu ve günümüzün bilimsel verilerinin de bu delili kuvvetle

desteklediğini ifade etmektedir. Allah'ın varlığının akılla bilinemeyeceği kabulüne ise şiddetle karşı çıkmaktadır (Sabri 1921:II/343-386).

Kelamcılar Materyalizm, Darwinizm, Pozitivizm ve Panteizme yönelik görüşlerini ilahiyat konusu içinde ele almışlardır. Bu nedenle tek tek söz konusu her akım hakkında kelamcıların görüşlerine ve eleştirilerine değinmek yerinde olacaktır.

Materyalizm, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, tecrübe ettiğimiz maddi alanın dışında başka bir gerçeklik bulunmadığını ve var olan şeylerin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini iddia ederek başta Tanrı olmak üzere, yaratılış, melek, vahiy ve ahireti reddederek bünyesinde metafiziğe yer vermeyen ateist karakterli bir görüştür. Tanrı karşıtı tavrı dolayısıyla kelamcılar tarafından ele alınan ilk akımdır (Bolay 1979: 153-vd). Harputi, materyalizm düşüncesini çürütmek amacıyla kelamcıların izlemesi gereken yöntemi şu ifadeleri ile açıklamaktadır: "Kelamcılarımız Yeniçağ felsefesine karşı, Kelam ilmimizde madde ve kuvvetlerinin, esîr ile fezanın hâdis olup, onların kâinatın aslı olmadıklarını ispat etmelidir. Maddenin ataletini ve maddede görünen alametler ile varlıklarına hükmolunan kuvvetlerinin bizzat maddenin kendisinin icat edemeyeceğini de göstermelidir. Âlemdeki varlıkların madde ve maddiyata münhasır olmadığını, mevcudat-ı âlemin var edilmesinde kendisi dışında ve onun üstünde hâkim bir müessir yaratıcı güce muhtaç bulunduğunu ortaya koymalıdır. Madde ve maddiyat âleminin üstünde mana âlemi, mücerret âlem ve ruhlar âleminin mevcut olduğu da hâlihazırdaki felsefesinin metot ve ilkeleriyle ispat etmelidir" (Harputi 1332: 113).

Her ne kadar Harputi materyalizme karşı kelamcıların izlemesi gereken yöntemi belirlese de bu yönteme kendisinin ne kadar uyduğu tartışılır. Onun konuya ilişkin görüşlerini *Tenkihu'l-Kelam* adlı eserinde bulmak mümkündür. Adı geçen eser çerçevesinde Harputi'nin konuya ilişkin görüşleri dikkate alındığında Materyalistlere karşı çok ciddi bir eleştiri yönelttiğini söylemek pek mümkün değildir.

Musa Kazım Efendi özel olarak İsbat-ı Vacip konusunu ele alıp hudus ve imkân delillerine ilişkin görüşlerini açıklarken, hudus delili bağlamında materyalistlerin iddiaları çerçevesinde konuyu ele alıp onların sunduğu delillerin geçersizliğini, akıl yürütme yoluyla eleştiriye tabi tutmuştur. O, bu bağlamda özellikle maddecilerin maddenin varoluşu ve devamlılığı ile ilgili görüşlerini eleştirmektedir (Musa Kazım Efendi 1336: 161-164). İmkân delilini açıklarken de özellikle Herbert Spencer'in *binefsihi mevcut* kavramını reddetmesine itiraz ederek cevap vermektedir (Musa Kazım Efendi 1336: 165-168).

Materyalizm konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alan ve bu konuya ciddi sorular ve eleştiriler yönelten dönemin önde gelen iki Kelam âliminden biri İzmirli diğeri ise Filibeli Ahmet Hilmi'dir. İzmirli, Materyalizmin dışarıdan bilimsel bir görüş gibi göründüğünü; ancak ayrıntılı incelendiğinde söz konusu görüşün bilim ve deneye aykırı olup, bilimsel araştırmaya tahammül edemeyeceğini belirtmektedir. O, Materyalizmin bilimsel şeklinin tabiattaki işleyişi Determinizmle açıklayan, âlemi matematik kanunlarına dayandıran ve her şeyin kaynağının madde olduğu kabul eden görüş olarak tanımlamaktadır (İzmirli 1981: 248-250). İzmirli, söz konusu görüşü yeni fizikte maddenin önemini yitirmesi ve yerine enerjinin geçmiş olması bakımından geçersiz kabul etmektedir. Bu kabulden hareketle her şeyin kaynağının ezeli ve ebedi madde olduğunu iddia etmenin mümkün olmadığını belirtmektedir. İzmirli materyalizme, sürekli değişen bazı nazariyeleri temel alarak genel geçer hükümlere varmalarından dolayı yöntemsel bir eleştiri yöneltmektedir. Bu eleştirisini ise H. Pioncare ve E. Boutroux'un çalışmalarına dayandırarak kesin kabul edilen şeylerde bile göreliliğin olduğu görüşü ile desteklemektedir (İzmirli 1981: 241).

Materyalistlerin kullandıkları yöntemleri eleştiren bir diğer Kelamcı ise Şeyhülislam Mustafa Sabri'dir. O da Filibeli Ahmet Hilmi gibi materyalistlerin bilgiyi deney ve gözlem verileri ile sınırlayıp aklî çıkarımları kabul etmemelerinin yanlışlığı üzerinde durur ve akli çıkarımı kabul etmeyen her görüşün doğrulanabilir bir temelden yoksun olacağına vurgu yapar. Böyle bir kabulün mantık, felsefe ve matematik gibi akli çıkarımlara dayalı olarak işleyen ilimleri de inkâr etmeyi gerektireceğini ifade eder. (Sabri 19201 II/77-78, III/63).

Darwinizm, daha önce kurgusal olarak açıklanmaya çalışılan evrim ve dönüşüm anlayışlarının Darwin ve Lamark tarafından sistemleştirilmiş hâlidir. Buna göre insanın da içinde olduğu canlı doğa evrimle meydana gelmiştir. Evrimin itici gücü yaşam kavgası ve doğal ayıklanmadır ve insan da bu evrim sürecinde hayvandan meydana gelmiştir. Bu düşünce tarzlarında temellerini bulan ve *yaratılış* düşüncesi ile evrenin varlığını açıklayamayanlar, tekâmül başka bir deyişle evrim teorisini kabul etmektedir (Hançerlioğlu 2000: I/270). Evrenin varlığını yaratılışla değil de evrimle açıklaması dinlerin özellikle de İslam'ın vurguladığı evrenin yaratılmışlığını reddetmesi dolayısıyla kelamcılar tarafından bu teoriye karşı reddiyeleri içeren eserler yazılmıştır.

Evrim teorisi konusunda İsmail Hakkı İzmirli'yi dönemindeki diğer kelamcılardan ayıran yönü, teoriye doğrudan karşı çıkmayıp bilakis bu düşüncenin ilk olarak Darwin tarafından değil Müslüman düşünürler tarafın-

dan ortaya atıldığını ifade etmesi ve bu görüşü benimseyen düşünürler ve onların görüşleri hakkında bilgi vermesidir (İzmirli 1973:35-38). İzmirli, evrim teorisinin saygınlığını kaybetmiş, yetersiz bir teori olduğuna işaret etmektedir. Teorinin yetersizliğini, insanın yüz açıklığı ile maymunun yüz açıklığının birbirinden farklı olmasına ve insan sırtını eliyle kaşıyabilirken maymun için bunun mümkün olmamasından hareketle insan ve maymun arasındaki biyolojik farklılığa dikkat çekmekte ve maymun ile insan arasında bir evrimin mümkün olamayacağını ifade etmektedir (İzmirli 1973:39). İzmirli, evrim teorisinin geçersizliğini bu iki delile dayandırarak yetersizliği kanıtlanmış bir teori olarak kabul etmektedir. İnsan ile maymun arasındaki biyolojik farklılıktan hareketle bu teorinin bütünüyle yanlışlandığını düşünmekte ve konuya ilişkin ciddi bir delillendirmede bulunmamaktadır. Bu durumun sebebi ya evrim teorisini delillendirmeyi gerektirecek kadar ciddi bulmamasına ki bu ihtimal, içinde bulunulan şartlar dikkate alındığında pek muhtemel görünmüyor, ya da buna ilişkin ciddi bir delillendirme sistemi geliştirememiş olmasına bağlanabilir.

Filibeli Ahmet Hilmi ise konuyu sadece felsefi açıdan ele alıp değerlendirmektedir. O, evrim teorisinin geçersizliğine ilişkin görüşlerini Heackel'in evrim teorisinin haklılığını ortaya koymak için ortaya koyduğu çabanın bilim dışılığına ve yönteminin geçersizliğine vurgu yaparak açıklamaya çalışmıştır. Konuyu ele alırken hiçbir dini kaynak kullanmayan Filibeli özellikle Heackel'in görüşlerinin tutarsızlığını, konuyu nasıl ideolojik bir tarzda ele aldığını ve bu tavrını itiraf eden eserlerinden yaptığı alıntılarla ve Heackel hakkında yine dönemin ilim adamlarınca yazılan eserlerden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca evrim teorisindeki fikirlerin yeni olmadığını, söz konusu teorinin din düsturlarında ve eski filozofların görüşlerinde de bulunduğuna işaret edip, bugünkü şeklinin Lamark ve Darwin tarafından ileri sürülen görüşler üzerine kurulduğunu ifade etmiştir. Buna ek olarak adı geçen filozofların görüşlerinin ruhu ve Allah'ı inkâra götürmeyeceğini, ruhu inkâra dayanan bugünkü şeklinin maddecilerin görüşünden ibaret olduğunu belirtmiştir (Filibeli 1979: 115-126).

Evrim teorisi konusunda görüşlerine yer verilmesi gereken bir diğer kelamcı da Mustafa Sabri'dir. O, doğrudan evrim teorisini hedef alarak görüş beyan etmemektedir. Onun bu konu hakkında görüşlerini beyan etmesinin asıl sebebi, Mısır'da Darwin nazariyesinin yayılması ve bazı kimselerin ayetlerden hareketle Kur'an'ın evrim teorisine karşı olmadığını dile getirmeleridir. Mustafa Sabri, Nisa Suresi 1. ayetinde geçen *nefs-i vahide* ifadesinin Hz. Adem'e işaret etmediği kabulünden hareketle insanın maymundan türemiş olabileceği görüşünü dile getirenleri şiddetle eleştirmekte

ve ayetlerden yeni anlamlar çıkarmak amacıyla yapılan tefsir faaliyetinin, tefsirden ziyade *tahrif* olduğunu ifade etmektedir (Sabri 1989: 18-20). O, söz konusu ayete ilişkin görüşlerini ayrıntılı bir şekilde açıklayarak (Sabri 1989: 17-18) Kur'an ayetlerinden hareketle böyle bir teorinin Kur'an tarafından onaylandığını kabul etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ayrıca o, insan ile maymun arasındaki tek benzerliğin organik yönden olabileceğini ifade ederek bu durumun söz konusu iki varlık arasında ittisal ve intikal aracı olamayacağını vurgulamaktadır (Sabri 1989: 20). Ömer Nasuhi Bilmen ise tekâmül nazariyesinin hayale dayalı, hayatın kaynağını açıklama yetkinliğinden uzak, fenni ve tecrübî değeri olmayan bir faraziye olarak tanımlamaktadır (Bilmen 1962: 25-27). O, Allah'ın önce maddeleri sonra birtakım hayvanları ve sonra da insanı yaratmasının birer tekâmül safhası olarak anlaşılabileceğini ve bu durumun da Allah'ın hikmetinin bir gereği olduğunu ifade etmektedir. İddia edildiği gibi bir tekâmülün ancak kesin delil olan nassa dayalı olması gerektiğini ve böyle bir nassın da bulunmadığını belirtmektedir (Bilmen 1962: 26). Bilmen'e göre, kâinatta bir tekâmül kanununun varlığı kabul edilebilir. Ancak bu tekâmül hayvanın bitkiden, insanın hayvandan türediği şeklinde değildir. Bu, anne karnındaki ceninin bebeğe ve daha sonra yetişkin insana dönüşmesi süreci gibi varlıkların kendi iç dinamikleri ile yine kendi içlerinde yaşamları boyunca geçirdikleri değişim ve dönüşüm şeklinde olabilir. Ona göre hayvanın bitkiden, insanın da hayvandan türediği düşüncesi kabul edilemez (Bilmen 1955:267-277).

Pozitivizm, Aguste Comte tarafından ortaya atılan bu doktrine göre; insan zihni tabiatın ve eşyanın mahiyetini ve asıl sebebini bilme yeteneğine sahip değildir. Aklın, bilimin oluşum sürecinde kurucu ve yapıcı hiçbir etkisi yoktur. Bu nedenle insan müşahedeye dayanan tecrübî bilgiyi elde edebilir. Deneyle elde edilmeyen bütün bilgiler teolojik ve metafizikseldir ve dolayısıyla hayal ürünüdür. Pozitivizm var olanın sebebinin bilinmesini reddettiği için bu konuya ilişkin yapılan teolojik ve metafiziksel açıklamaları da reddetmektedir (Bolay 1979:208; Korlaelçi 1986:16-17). Dine, metafiziğe karşı bir tavır sergilemesi dolayısıyla pozitivizm, Yeni İlm-i Kelam çalışmalarında ela alınan konulardan biri olmuştur.

Pozitivizm ile birlikte klasik bilgi anlayışı bütünüyle kırılmaya uğramış, deneyle ispatlanamayan her şey ilim/bilim dışı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla vahye dayanan din, bu süreçte ağır bir darbe almış yalnızca insan aklına dayalı "doğal din" düşüncesi kabul görmeye başlamıştır. Mustafa Sabri, Pozitivizm ve doğal din düşüncesine yönelik görüşlerine İslam'ın iman esaslarından biri olan nübüvvet konusu içinde yer vermiştir. Çünkü

Mustafa Sabri, pozitivizmin deney dışı bilgiyi kabul etmemesini nübüvvete ilişkin bir saldırı olarak algılamakta ve Batılı filozofların doğal din düşüncesine bağlı olarak peygamberin gerekliliğini kabul etmemelerini hayret verici bir durum olarak nitelendirmektedir (Sabri 1361:154-159. Pozitivizmle yaratılan din bilim çatışmasının tutarsızlığına da değinen M. Sabri, bilim ile ilgili genel bir yöntem sorunu olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda deneye dayalı olan ilimlerin müspet ilimler olarak adlandırılmasına itiraz ederek, iddia edildiği gibi deneye dayalı ilimlerin daha kuvvetli deneye dayanmayan ilimlerin ise daha zayıf olmadığını vurgulamaktadır. Bir ilmin bilimselliğini gösteren şey, deneye dayanması değil, sonuca ulaşırken kullandığı muhakeme mantığının doğru ya da yanlış olmasıdır (Sabri 1989:21). M. Sabri yöntem felsefesi yaparak muhakeme mantığının önemine işaret etmektedir.

İzmirli, pozitivizmi fizikî dogmacılık ve metafizikî şüphecilik olarak kabul edip, pozitivizmin söz konusu iki ismin dışında objektif rölativizm olarak da anıldığını belirtmektedir (İzmirli 1329: 23-24). O, Pozitivizmin üç hal kanununun tarih ilmi açısından gayet yerinde bir açıklama sunduğunu belirtmiştir. Bu açıklamaya göre; Pozitivizm olayların nasıl meydana geldiği üzerinde dururken teoloji ve metafizik olayın ortaya çıkış sebebini açıklamaya çalışmaktadır. Bu nedenle Pozitizimin ilahiyat alanı ile ilgili herhangi bir şey söylemesi mümkün olmadığından üç hal kanununun fiziğin ve pozitif bilimlerin oluşumu için gerekli, metafiziği inkâr etmek için yeter sebep olmadığını iddia etmektedir. (İzmirli 1981: 252-253).

Filibeli de pozitivizmi kullandığı yöntem açısından eleştirmektedir. Pozitivizmin duyu verileri ve deney dışında bilgi elde edilemeyeceği iddiasına yönelik olarak Filibeli, insanın duyuları yoluyla elde ettiği şeyin eşyanın hakikati olmayıp, eşyanın insan zihninde bıraktığı izdüşüm olması dolayısıyla, duyu verilerinin aklın anlamlandırma sürecinden geçmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bilim üretme noktasında bu izdüşümden hareket edilemez, zira duyularla elde edilen bu izdüşüm yetersiz kalmaktadır (Filibeli 1332:7-12).

Panteizm: Yeni İlm-i Kelam çalışmaları çerçevesinde ele alınan Panteizm, Allah ile evreni bir ve aynı şey olarak kabul edip Allah'ın evrenden ayrı bir varlığı olduğu düşüncesini reddeden teizme karşı olan görüştür. *Varlığın birliği* esasına dayanan, evrenin Allah'ın sıfatlarının yansıması olduğu ve dolayısıyla hakiki varlığın Allah olduğu kabulünü benimseyen tasavvufî görüştür (Bolay 1979:196; Hançerlioğlu, 2000: 7/127).

İzmirli ve Mustafa Sabri özellikle Panteizm konusunu ele alan kelamcılardır. Hem İzmirli hem de Mustafa Sabri, Panteizme karşı görüşlerini Allah

ile âlem arasındaki ontolojik farklılıktan hareketle temellendirmeye çalışmaktadırlar. İzmirli, Allah ve âlemin ayrı ayrı varlıklar olması gerektiğini ve bu gerekliliğin tabiattaki cevherlerin çokluğundan ve birbirinden farklılığından hareketle gözlemlendiğini ve tecrübe edildiğini belirtmektedir. Oysa panteizm düşüncesi benlik ve şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmeyip, var olan her şeyi bütünden bir parça olarak görmekte, varlıkların ayrı ayrı şahsiyetlerini ve bu şahsiyetlerin çokluğunu kabul etmemektedir. Bu durumda Allah ile âlem arasındaki ontolojik farklılık ortadan kalkmaktadır (İzmirli1981:308-309).

Panteizm ve vahdet-i vücud konusunu ayrıntılı bir şekilde ele alarak her iki düşünce arasındaki farka dikkat çeken İzmirli, vahdet-i vücutta ittihad ve hululün olmayıp yalnızca bir tek mevcudun olduğunu, panteizmde ise ittihad ve hululün olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Allah ile âlem arasında taayyünat ademîdir, insan Zat-ı Hakk'tan ayrı bir varlığa sahip değildir gibi bazı noktalarda da aralarında benzerlik olduğunu ifade etmektedir (İzmirli 1981:311). İzmirli'ye göre bu konuda takınılacak en doğru tavır inanıp tasdik etmek ya da inkâr etmek olmayıp, konuyu Allah'a havale etmektir. Söz konusu düşünceyi kabul edip söylem ve eylem olarak Hz. Muhammed'e tabi olanları tekfir etmemek gerektiğini ifade ederek Allah, âlemin bütününden ibaret olduğu görüşünde olanları ise bu hükmüm dışında tutmak gerektiğini belirtmektedir (İzmirli 1981:325).

Mustafa Sabri konuyu Allah'ın varlığı ve O'nun varlığından ayrı bir varlığa sahip olan evren hakkındaki dört görüşü ele alarak detaylandırmaktadır. Bunlardan ilki, her ikisinin varlığını kabul edip Allah'a *vacibu'l vücud*, kainata ise *gayr-ı vacibul vücûd* diyenler; ikincisi hem Allah'ın hem de kainatın varlığını inkar edenler; üçüncüsü evrenin varlığını kabul edip Allah'ın varlığı inkar edenlerdir. Son grup ise Allah'ın varlığını kabul edip evrenin varlığını reddedenler ki bu grup vahdet-i vücûdu benimseyenlerdir. Bu gruba göre Allah'ın hakikati varlıktır ve evrenin varlığı Allah'ın varlığıdır, evrenin varlığından başka Allah'ın ayrı bir varlığı yoktur, her ikisi tek varlıktır (Sabri 1921:III/86). Mustafa Sabri, vahdet-i vücûd düşüncesiyle var olanların varlıklarını inkâr etmeyi değil varlığı birleştirmenin amaçlandığını ve bu amacın da insanı Allah'ın evrenle birleştiği inancına götüreceğine işaret etmektedir (Sabri 1921:III/88). O, Allah ile âlem arasına fark koymamaları ve kâinatın içindeki tek tek her varlığı ve bu varlıkların oluşturduğu bütünü Allah olarak kabul etmeleri dolayısıyla, vahdet-i vücûdu benimseyenlerin naturalist olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu düşünceye göre, dış dünyada Allah'tan başka varlığın bulunmaması sebebiyle Allah ile varlık arasında birleşme esas olup ayrılık itibaridir (Sabri 1921:III/89-

90; Sabri 1989:312). M. Sabri, bu düşünceyle vahdet-i vücûtçuların aslında kâinatın varlığını reddetmedikleri gibi, duyuları da reddetmediklerini ve aslında kâinatın varlığının kendi varlığı olmayıp Allah'ın varlığı olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir (Sabri 1921:III/93). Mustafa Sabri, Vahdet-i vücûdun panteizmden doğduğunu, Kelam açısından her iki dünce sisteminin de batıl olduğunu ifade etmektedir. (Sabri 1921:III/93). Ona göre, vahdet-i vücûdun yaratan ile yaratılan arasındaki farkı kaldırması sorun olsa da asıl sorun Allah'ın hakikatini tayin etme noktasındadır. M. Sabri varlığı, Allah'ın hakikati olarak kabul etmeleri dolayısıyla hem Panteizm hem de vahdet-i vücûd düşüncesinin Allah'ın hakikatinin neliği bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Kelamcıların konuyu bu bağlamında ele almalarının zorunluluk olduğunu belirtmektedir (Sabri 1921:III/96-97, 101).

4. Kelam İlmini Yenilemeye Yönelik Farklı Bir Girişim: İctimaî İlm-i Kelam Projesi

M. Şerafeddin (Yaltkaya), Kelam ilminin yenilenmesi gerektiği konusunda dönemindeki kelamcılarla aynı görüşteyken, yenilenmenin içeriği noktasında onlardan ayrılmakta ve Kelamı yenilemenin farklı bir yöntemine işaret etmektedir. O, Kelam ilminin Batı düşüncesi ve modern bilimin verileri ışığında günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir yapıya kavuşturulması olarak ifade edilen, İzmirli, Harputî, Kazım Efendi, Filibeli Ahmet Hilmi gibi kelamcılarca temsil edilen *Yeni İlm-i Kelam* projesine alternatif bir proje önermektedir. Onun alternatif bir yenilenme projesi önermesinin temel nedeni, din ile fennin birleştirilmesinin mümkün olmadığını düşünmesidir. O, bu görüşünü "din ile fenni birleştirmek istemek her noktada müşkilata tesadüf eden bir hayaldir" (Şerafeddin1333: 653) şeklinde ifade etmektedir. Ona göre din ve fen farklı alanlara sahiptir. Dinin kaynağı vahiydir ve dolayısıyla Kur'an bir bilim kitabı olmayıp itikad ve ibadetin esaslarını insanlara bildiren kitaptır. Fennin kaynağı ise akıldır. Kur'an'ın bazı ayetleri ile fennin verileri uyumlu olsa da bu durum birbiri ile uzlaşacağı anlamına gelmez. Bu kabulünü, din ile bilim uzlaşsaydı Allah'ı inkâr eden kimsenin olmaması gerektiği çıkarımı ile desteklemektedir (Şerafeddin 1331: 651-652). Din ile fenni/bilimi birleştirme çabasında olan âlimlerin bulunduğunu ifade ederek bu çabanın ancak bu iki alandan birinden fedakârlıkta bulunmakla mümkün olacağını belirtmektedir (Şerafeddin 1331: 651-652). Bu kabulden hareketle Yaltkaya, İctima-i İlmi Kelam projesini önermekte ve savunmaktadır.

M. Şerafeddin'in *İctimai İlm-i Kelam* konusunu ele almasında Ziya Gökalp'in fıkhın sosyolojik boyutunu ele alan "Fıkıh ve İctimaiyat" (Gö-

kalp 1329:40-44) ve "İctima-i Usul-i Fıkh" (Gökalp 1329:84-87) başlıklı makalelerinin etkisi olduğu ve adı geçen çalışmalardan hareketle kelamın sosyolojik boyutunu dikkate alan bir çalışma kaleme alma gereği hissetmiş olduğu söylenebilir. O, sosyal Kelam'ın, farklı, muhalif görüşlere karşı savunma yapan bir ilim değil Müslümanların itikatlarını güçlendirecek, bu amaca hizmet edecek bir mahiyet taşıması gerektiğini belirtmektedir (Şerafeddin 1330: 436). İçeriği çok net olmayan bu yenilik projesinde Yaltkaya, dini olguların insandan, onun duygu ve düşünce dünyasından, kültüründen ve alışkanlıklarından bağımsız olarak anlaşılmasının ve yaşanmasının mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. M. Şerafeddin, dinin sosyal yaşam alanındaki etkisini göz ardı etmemek gerektiğini belirterek bu bağlamda dinin kollektif bir bilinç yarattığına işaret ederek bir anlamda *Kelam Sosyolojisi* yapmaktadır. Bu görüşünü Yaltkaya'nın Kelam tarihine ilişkin değerlendirmelerinde görmek mümkündür. O, Kelam tarihindeki düşünsel serüvenden hareketle, Müslümanlar arasında farklı itikadi mezheplerin doğmasındaki temel etkenin toplumsal nitelikli olgular olduğunu ifade etmektedir (Şerafeddin 1932: 18-32; 1330: 435).

Yaltkaya'nın ulûhiyete ilişkin en temel vurgusu *tevhid* esasınadır. M. Şerafeddin, tevhid ilkesini de sosyal boyutu ile ele alarak Hz. Peygamber'in öğrettiği şekilde bir ulûhiyet tasavvuru oluşturmayı önermektedir. O, bu ulûhiyet tasavvurunun içeriğini Allah'ın isimlerine yüklediği sosyal anlamlarla açıklamaktadır. Allah'ın merhamet sahibi olmasını, insanlar arasındaki dayanışmayla ilişkilendirerek, dayanışmanın milliyetçilik vs. gibi belirli kavramlar üzerinden anlamlandırılarak sınırlarının daraltılmasına itiraz etmektedir. M. Şerafeddin, Allah'ın merhamet sahibi varlık olmasını, söz konusu sıfatın insanların eylemleri üzerinden gerçekleşeceğini vurgulayarak, dayanışmanın geniş sosyal kitlelere ulaştırılmasıyla mümkün olacağını ifade etmektedir. Bu durumu Hz. Muhammed'in kabileler arası yönetime dayalı feodal yapı yerine sosyal sözleşmeye dayalı, herkesin sürece dâhil edildiği genel bir yönetim tarzı oluşturmasını tevhid esasına dayandırmaktadır (Şerafeddin 1331: 604-605; Altıntaş 2010: 238).

Yaltkaya'yı Kelam ilmi bağlamında önemli kılan bir diğer yönü ise Kur'an merkezli kelam yapma vurgusudur. Onun bu vurgusunu şu cümlelerinde bulabiliriz, "Kur'an'a dayalı Kelam yapmanın ameli ve yaşamsal faydaları daha önce kelam kitaplarına geçmiş olsaydı şimdi elimizde kaynağını Kur'an'dan almış mükemmel kelam kitapları bulmak mümkün olacaktı" (Şerafeddin 1331: 651; Altıntaş 2010: 239).Yaltkaya tarafından dile getirilen Kur'an merkezli Kelam vurgusu hayati önem taşımaktadır. Klasik Kelamın tartışmalara boğulup hayatla bağını kopardığına işaret eden

Yaltkaya'nın Kur'an merkezli Kelam vurgusu aslında, İctimaî İlm-i Kelam projesinin temel ayaklarından birini oluşturmaktadır. Dinin bireysel ve sosyal boyutunu vurgulayan Yaltkaya, insanın dinle buluşmasının ve Kur'anî bir dünya görüşü, yaşam felsefesi oluşturmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bireyden ve toplumdan bağımsız bir Kelam projesini eksik görmekte ve söz konusu ihtiyaçlara cevap verecek bir Kelam'ın inşa edilmesi noktasında bir girişimde bulunmaktadır. M. Şerafeddin'in üzerinde durduğu Kur'an merkezli kelam vurgusu kendisinden sonraki kelamcılardan özellikle Hüseyin Atay tarafından da vurgulanmış ve uygulanmıştır.

5. Cumhuriyet Döneminin İki Önemli Siması: Hüseyin Atay-Bekir Topaloğlu

a. Hüseyin ATAY

Hüseyin Atay'ın İslam düşüncesinin yenilenmesine ilişkin görüşlerini iki temel başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, Kur'an'a dönüş ve Kur'an'ın anlaşılması, diğeri ise eleştirel düşünme ve bu sayede din ile kültürün birbirinden ayrılmasıdır.

Atay'ın Kur'an'a dönüş projesinin temelini "Bu ümmetin başı Kur'an'la ıslah oldu, sonu da Kur'an'la ıslah olur" (Onat 2006: 8) yargısından takip etmek mümkündür; O, Kur'an'a dönüş düşüncesinin ilk pratik karşılığını "Kur'an'a Göre İman Esaslarının Tespit ve Müdafaası" başlığıyla hazırladığı doktora tezinde ortaya koymuştur. O, adı geçen teziyle iman esaslarını sadece Kur'an'ı temel alarak yeniden tespit etmiş ve insanın tüm yapıp ettiklerinin önceden Allah tarafından belirlenmesi anlamında kullanılan kaderin bir iman esası olmayıp Kur'anî bir kavram olduğuna dikkat çekmiştir. Bu çalışmasıyla iman esaslarının Kur'an merkezinde belirlenmesine yönelik bir yöntem önerisinde de bulunan (Atay 2009) Atay, Kur'an anlaşılmasına yönelik de ilkeler ve önerilerde bulunmaktadır. Bu ilkelerin temel unsurlarını şu şekilde sıralamak mümkündür.

1) Kur'an'ın, peygamberin ve indirildiği toplumun yapısına bağımlı bir kitap olmadığı için ayetlerin nüzul ortamından bağımsız olarak ele alınıp yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın tarihsel bir bakış açısıyla okunmasını ve yorumlanmasını reddetmektedir.
2) Kur'an'ın anlaşılmasında keyfiliğin olamayacağını belirterek, anlamadaki keyfiliğin önüne geçmenin yolunu Kur'an metni *ne dedi, ne demek istedi* şeklinde yaptığı ayrımla açıklamaktadır (Onat, 2006: 14). Atay, Kur'an'ın belirli bir dili kullanması dolayısıyla ne dediği noktasında ciddi bir problemin ortaya çıkmayacağını, ancak ne demek istediği noktasında bireysel anlama biçimleri işin içine gireceği için sorun oluşabi-

leceğini ifade edip Kur'an'ın ne demek istediğini tespit etme noktasında uyulması gerek temel ilkeleri belirlemektedir. Bunlar;

a) Bir kelimenin anlamını tespit etmek için kelimenin köküne ilişkin bütün türevlerinin sözlüklerden taranması gerekmektedir. Bu tarama sürecinde dikkat edilmesi gereken şey, türemiş kelime ile kök kelime arasında anlam değişikliğinin olup olmadığının tespitidir.

b) Kök kelimenin hangi türevi Kur'an'da kullanılıyorsa o anlam gözden kaçırılmamalıdır.

c) Türemiş kelimelerin bazıları başka kelimeden türeyen kelimelerle eşanlamlı olabileceği için bu ilişkinin de dikkate alınması gerekmektedir.

d) Kelimenin anlamını tespit etmek için başvurulan sözlüklerin H. III. asırdan önce yazılmış olmasına özen gösterilmelidir. Çünkü bu tarihten sonra yazılan sözlükler mezhep içtihatlarının etkisinde kalarak kök kelimenin anlamına mezheplerce verilen anlamı vermektedir. Atay, dil konusunda hiçbir mezhebe güvenilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır (Atay 2013: 2).

Atay'ın İslam düşüncesinin yenilenmesine ilişkin projesinin ikinci ayağını ise eleştirel düşünce ve geleneğin eleştirisi oluşturmaktadır. Ona göre, İslam'da yeni bir anlayış ortaya koymanın ve geleneksel düşünme biçiminin tahakkümünden kurtulmanın öncelikli yolu; din yani şeriat ile kültür yani fıkıh arasındaki ayrımın ortaya konulmasından geçmektedir. Atay, diğer dinlerdeki durumun aksine İslam'da din ve kültürü birbirinden ayırmanın kolay olduğunu ifade ederek, bunun yolunu şu şekilde açıklamaktadır: "Din, akıl ve Kur'an'dan ibarettir. Din kültürü ise, Kur'an'ı açıklayan hadiste anlatılan ilkeler ve din namına konuşanların, dinin kaynağına dayanarak fikir beyan eden ve hüküm çıkaranların düşünce ve sözleridir. Böylece İslam'da ilahi unsur ile insani olanı, yani din ile kültürü ayırmak mümkün olur. İlahi olan zaman ve mekânı aşkın olarak devam eder. İnsani unsur ise zaman ve mekâna bağlı olarak devam eder." (Atay 2008: 88-vd.) Ona göre Kur'an'ın dışında kalan her şey kültürün sınırları içindedir. Kültürün sınırları içinde olan her şey eleştiriye tabi tutulmalı ve bu eleştirinin sonucuna göre değerlendirilmelidir (Düzgün 2006: 47). O, kültürün eleştirisini yapabilmek ve kültürel yapıya bağlı olarak ortaya çıkan yanlışları tespit edip ayıklayabilmek için İslam'ı; Kur'an'ın İslam'ı, ulemanın İslam'ı ve halkın İslam'ı şeklinde sınıflandırmaktadır. Atay, hem halkın hem de ulemanın anladığı dinin içinde birbirine uymayan noktalarının olduğunu ifade ettiği gibi her iki din anlayışının da Kur'an'la uyuşmayan noktaları olduğunu da belirtmektedir. Buna karşın Kur'an'ın dininin akıl, bilim ve insanın doğa-

sıyla uyumlu olduğunu ve insanın problemlerine çözüm önerileri sunduğunu vurgulamaktadır (Düzgün 2006: 47). Ona göre; Ulema ve halkın dini ile Kur'an'ın dini arasında ortaya çıkan uyumsuzlukları gidermenin yolu, "inananlar topluluğunun ata dini tapıcıları ve gelenek bağımlıları haline dönüşmelerini engellemek ve ulemanın ve avamın dininde olan yanlışları Kur'an'a ve akla giderek düzelttikten sonra İslam'da bir yenilenmenin yolunu açmaktır" (Düzgün 2007: 300)

Hüseyin Atay, amacının fıkıh hükümlerinin koyduğu engelleri aşıp doğrudan Kur'an'a gitmek ve ondan hareketle bir zihniyet değişimi ve dönüşümü gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir. Ancak bu yöntemle İslam'ın yeniden hayata geçirilmesinin ve hayat dini haline getirilmesinin mümkün olacağını vurgulamaktadır (Atay 2008: 17). Bu amaçla kaleme aldığı Kur'an'a Göre Araştırmalar serisi fıkhî hükümler temelinde Kur'an'a gidişi örneklemesi açısından önemli bir kaynak eser konumundadır (Atay 1995; Atay 1997).

Atay, 19. yüzyıl ve sonrasında tartışma konusu haline gelen ve kelamcıların üzerinde durduğu Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm vb. akımlar bağlamında genel bir ilke ortaya koymaktadır. Buna göre o, Kur'an'ın; fizik, kimya, astronomi, matematik vb. modern ilimler ve teknikle hiçbir sorunu olmadığını belirterek asıl çözülmesi gereken problemin sosyal, siyasi ve hukuk içerikli olduğunu ifade etmektedir. Bu sorunların da Kur'an'a gidilip yeni içtihatlar yapılmasıyla çözülmesinin mümkün olacağı kanaatindedir. Bu kanaati sebebiyle Atay, 20. asır âlimlerinin yenilik arayışlarının söz konusu alanlara ilişkin çözüm önerileri getirememesini, bu konularda geçmiş kültürün ürettiği önerilerin dışına çıkamamalarına, daha da önemlisi çıkma ihtiyacı hissetmemelerine, hissetseler bile buna cesaret edememelerine bağlamaktadır (Atay 2008: 19). Yenilenme ihtiyacı hisseden ve bu ihtiyaca yönelik çabaları olan son dönem Osmanlı âlimlerinin eserlerini incelediğini belirten Atay; M. Sabri, M. Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, İzmirli İsmail Hakkı, Şerafeddin Yaltkaya gibi âlimlerin İslam ve medrese kültürünü çok iyi bildiklerini ancak bu kültüre mahkûm olduklarına işaret etmektedir. Bu âlimlerin geleneğin dışındaki yeni konuları, bu konulara ilişkin teori ve görüşleri rahatlıkla tartışabildiklerini, deneye dayalı bilimlere olumlu baktıklarını belirtmektedir. Atay bu noktada asıl problemin, âlimlerin ulaştıkları bilgileri geçmişteki yanlışları düzeltmek için kullanmayıp, elde ettikleri yeni bilgileri geçmiş bilgileriyle uyumlu hale getirme ihtiyacı hissetmeleri olduğunu ifade etmektedir (Atay 2008: 19). Kelam'ı yenileme çalışmaları bağlamında Atay'ın bu eleştirisi ve tespiti çok önemlidir. Düşünsel yenilenmenin ilk ayağı; Kur'an'dan hareketle

geleneğin eleştirisiyle bugünü kurmak, ikinci ayağı ise günün ortaya çıkardığı düşünce akımlarına karşı Kur'an'î bir perspektif ortaya koymaktır.

b. Bekir TOPALOĞLU

Tanzimatla başlayan Kelam'ı yenileme çalışmaları çerçevesinde ele alınması gereken bir diğer önemli isim Bekir Topaloğlu'dur. Ona göre Yeni İlm-i Kelam; materyalizmi ve pozitivizmi reddeden, Darwincilik, Freudçuluk gibi dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik eleştirilere cevap veren, yeni felsefi akımları eleştirerek günümüzün bilimsel verileri ışığında Allah'ın varlığını ispat eden, iman esaslarını ispat ve izah ederek savunan ilimdir (Topaloğlu trsz: 39). Topaloğlu Kelam ilmini, İslam'ın iman esaslarını ve davranış boyutuna ilişkin temel ilkelerini, nasslardan hareketle belirleyen ve bu ilkeleri savunan bir disiplin olarak da tanımlamaktadır (Topaloğlu 2004: 5). Yapılan bu tanımla iman esaslarının ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret olarak ifade edilen üç esastan ibaret olmadığı ve bu esasların yeniden tespit edilmesi gerektiği vurgulanmakta, iman esaslarının yanı sıra davranışlarla ilgili ilkeleri de nasslardan hareketle belirlenmesi gerektiği ve davranış ilkelerinin de iman esasları ile aynı derecede öneme sahip olduğu belirtilmektedir. Dini davranışa yapılan vurguyla dini davranışta bulunmak değil, davranış ilkelerinin dinden kaynaklandığının kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir (Topaloğlu 2004: 5-6).

Topaloğlu tarafından yapılan Kelam tanımında yöntemsel bir farklılıktan bahsetmek mümkündür. Bu da *nass*'a verilen anlama göre şekillenmektedir. O, Kur'an ve Sünnet'ten hareketle itikad esaslarının ve İslam'ın kesin hükümlerinin belirlenmesi gerektiğini belirtmektedir (Topaloğlu 2004:11). Dolayısıyla ona göre *nass, Kur'an* ve *Sünnet*'tir. Topaloğlu bilgiye ulaşmanın yolları olarak sağlam duyular, doğru haber ve aklı kabul edip, Kur'an ve Sünneti doğru haber içinde değerlendirmektedir.

Topaloğlu günümüzde çeşitli bilim dallarınca ortaya konulan olumlu gelişmelerin, Kelam'ın *vesaili* içinde değerlendirilmesini ve inanç konularının açıklanmasında, savunulmasında bu gelişmelerden yararlanılması gerektiğini belirtmektedir (Topaloğlu 2004: 60-61). Ayrıca o, Kelam ilminin yenilenmesi sürecinde tasavvuf dâhil disiplinler arası çalışmanın önemine işaret ederek Kelam'ın Kur'an, esma-i hüsna, sünnet, Hz. Muhammed'in hayatından hareketle kendisine özgü bir gönül ve duygu yöntemi üretip sunması gerektiğini de ifade etmektedir (Topaloğlu 2004:14).

Topaloğlu'nun yenilenme projesi de diğer kelamcılar gibi Kelam'ın temel esasları noktasında değil üslup ve kullanılan deliller noktasında bir yeniliği içermektedir. Kur'an mesajının evrenselliğini yaşatabilmenin yolu olarak,

sıyla uyumlu olduğunu ve insanın problemlerine çözüm önerileri sunduğunu vurgulamaktadır (Düzgün 2006: 47). Ona göre; Ulema ve halkın dini ile Kur'an'ın dini arasında ortaya çıkan uyumsuzlukları gidermenin yolu, "inananlar topluluğunun ata dini tapıcıları ve gelenek bağımlıları haline dönüşmelerini engellemek ve ulemanın ve avamın dininde olan yanlışları Kur'an'a ve akla giderek düzelttikten sonra İslam'da bir yenilenmenin yolunu açmaktır" (Düzgün 2007: 300)

Hüseyin Atay, amacının fıkıh hükümlerinin koyduğu engelleri aşıp doğrudan Kur'an'a gitmek ve ondan hareketle bir zihniyet değişimi ve dönüşümü gerçekleştirmek olduğunu belirtmektedir. Ancak bu yöntemle İslam'ın yeniden hayata geçirilmesinin ve hayat dini haline getirilmesinin mümkün olacağını vurgulamaktadır (Atay 2008: 17). Bu amaçla kaleme aldığı Kur'an'a Göre Araştırmalar serisi fıkhî hükümler temelinde Kur'an'a gidişi örneklemesi açısından önemli bir kaynak eser konumundadır (Atay 1995; Atay 1997).

Atay, 19. yüzyıl ve sonrasında tartışma konusu haline gelen ve kelamcıların üzerinde durduğu Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm vb. akımlar bağlamında genel bir ilke ortaya koymaktadır. Buna göre o, Kur'an'ın; fizik, kimya, astronomi, matematik vb. modern ilimler ve teknikle hiçbir sorunu olmadığını belirterek asıl çözülmesi gereken problemin sosyal, siyasi ve hukuk içerikli olduğunu ifade etmektedir. Bu sorunların da Kur'an'a gidilip yeni içtihatlar yapılmasıyla çözülmesinin mümkün olacağı kanaatindedir. Bu kanaati sebebiyle Atay, 20. asır âlimlerinin yenilik arayışlarının söz konusu alanlara ilişkin çözüm önerileri getirememesini, bu konularda geçmiş kültürün ürettiği önerilerin dışına çıkamamalarına, daha da önemlisi çıkma ihtiyacı hissetmemelerine, hissetseler bile buna cesaret edememelerine bağlamaktadır (Atay 2008: 19). Yenilenme ihtiyacı hisseden ve bu ihtiyaca yönelik çabaları olan son dönem Osmanlı âlimlerinin eserlerini incelediğini belirten Atay; M. Sabri, M. Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen, İzmirli İsmail Hakkı, Şerafeddin Yaltkaya gibi âlimlerin İslam ve medrese kültürünü çok iyi bildiklerini ancak bu kültüre mahkûm olduklarına işaret etmektedir. Bu âlimlerin geleneğin dışındaki yeni konuları, bu konulara ilişkin teori ve görüşleri rahatlıkla tartışabildiklerini, deneye dayalı bilimlere olumlu baktıklarını belirtmektedir. Atay bu noktada asıl problemin, âlimlerin ulaştıkları bilgileri geçmişteki yanlışları düzeltmek için kullanmayıp, elde ettikleri yeni bilgileri geçmiş bilgileriyle uyumlu hale getirme ihtiyacı hissetmeleri olduğunu ifade etmektedir (Atay 2008: 19). Kelam'ı yenileme çalışmaları bağlamında Atay'ın bu eleştirisi ve tespiti çok önemlidir. Düşünsel yenilenmenin ilk ayağı; Kur'an'dan hareketle

geleneğin eleştirisiyle bugünü kurmak, ikinci ayağı ise günün ortaya çıkardığı düşünce akımlarına karşı Kur'an'î bir perspektif ortaya koymaktır.

b. Bekir TOPALOĞLU

Tanzimatla başlayan Kelam'ı yenileme çalışmaları çerçevesinde ele alınması gereken bir diğer önemli isim Bekir Topaloğlu'dur. Ona göre Yeni İlm-i Kelam; materyalizmi ve pozitivizmi reddeden, Darwincilik, Freudçuluk gibi dine karşı yapılan biyolojik ve psikolojik eleştirilere cevap veren, yeni felsefi akımları eleştirerek günümüzün bilimsel verileri ışığında Allah'ın varlığını ispat eden, iman esaslarını ispat ve izah ederek savunan ilimdir (Topaloğlu trsz: 39). Topaloğlu Kelam ilmini, İslam'ın iman esaslarını ve davranış boyutuna ilişkin temel ilkelerini, nasslardan hareketle belirleyen ve bu ilkeleri savunan bir disiplin olarak da tanımlamaktadır (Topaloğlu 2004: 5). Yapılan bu tanımla iman esaslarının ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret olarak ifade edilen üç esastan ibaret olmadığı ve bu esasların yeniden tespit edilmesi gerektiği vurgulanmakta, iman esaslarının yanı sıra davranışlarla ilgili ilkeleri de nasslardan hareketle belirlenmesi gerektiği ve davranış ilkelerinin de iman esasları ile aynı derecede öneme sahip olduğu belirtilmektedir. Dini davranışa yapılan vurguyla dini davranışta bulunmak değil, davranış ilkelerinin dinden kaynaklandığının kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir (Topaloğlu 2004: 5-6).

Topaloğlu tarafından yapılan Kelam tanımında yöntemsel bir farklılıktan bahsetmek mümkündür. Bu da *nass*'a verilen anlama göre şekillenmektedir. O, Kur'an ve Sünnet'ten hareketle itikad esaslarının ve İslam'ın kesin hükümlerinin belirlenmesi gerektiğini belirtmektedir (Topaloğlu 2004:11). Dolayısıyla ona göre *nass, Kur'an* ve *Sünnet*'tir. Topaloğlu bilgiye ulaşmanın yolları olarak sağlam duyular, doğru haber ve aklı kabul edip, Kur'an ve Sünneti doğru haber içinde değerlendirmektedir.

Topaloğlu günümüzde çeşitli bilim dallarınca ortaya konulan olumlu gelişmelerin, Kelam'ın *vesaili* içinde değerlendirilmesini ve inanç konularının açıklanmasında, savunulmasında bu gelişmelerden yararlanılması gerektiğini belirtmektedir (Topaloğlu 2004: 60-61). Ayrıca o, Kelam ilminin yenilenmesi sürecinde tasavvuf dâhil disiplinler arası çalışmanın önemine işaret ederek Kelam'ın Kur'an, esma-i hüsna, sünnet, Hz. Muhammed'in hayatından hareketle kendisine özgü bir gönül ve duygu yöntemi üretip sunması gerektiğini de ifade etmektedir (Topaloğlu 2004:14).

Topaloğlu'nun yenilenme projesi de diğer kelamcılar gibi Kelam'ın temel esasları noktasında değil üslup ve kullanılan deliller noktasında bir yeniliği içermektedir. Kur'an mesajının evrenselliğini yaşatabilmenin yolu olarak,

yenilenmeyi görmektedir (Toplaoğlu trsz: 51; Çelebi 2007: 355). O, Allah ve Rasulünün sözü dışında herhangi bir fikrin kutsallaştırılıp eleştiri dışı görülmesini reddetmektedir. Topaloğlu, mütevatir nassla bağdaşmayan ve İslam'ın inanç sistemiyle uyuşmayan rivayetler konusunda ihtiyatlı davranılması gerektiğini ifade etmektedir (Topaloğlu 2004:42; Topaloğlu 2000: 260-261; Çelebi 2007: 362). Ayrıca Topaloğlu Klasik Kelam ekollerini Kur'an'dan uzaklaştıkları noktasında eleştirerek, Kelam kitaplarındaki ayet fihristinin azlığı ile bu eleştiriyi delillendirmektedir. Söz konusu durumun Kelamcıların fikir ortaya koyarken karşıt görüşü dikkate almalarına ve buna bağlı olarak da tepkisel kalmalarına bağlamaktadır. Bu nedenle o, Klasik Kelam literatürünün insanı Kur'an'dan uzaklaştırdığına işaret etmektedir (Topaloğlu 2000: 266-267; Çelebi 2007: 352).

6. 1980 Sonrası Kelâm Çalışmaları

1980 sonrasına ilişkin Kelâm çalışmalarında Hüseyin Atay ve Bekir Topaloğlu'nun ve bu iki önemli ismin yetiştirmiş olduğu kişilerin etkisi büyüktür. İlahiyat fakültelerinin sayısının artırılmasına paralel olarak diğer disiplinlerde olduğu gibi Kelâm alanında da lisansüstü çalışmaların sayısı artmıştır. Bu çalışmalar genel olarak Klasik Kelâm birikiminin günümüze aktarılması yoluyla yapılmıştır. Böylece Kelâm alanında birçok eser gerek telif, gerek tahkik ve gerekse tercüme olarak günümüz insanının kullanımına sunulmuştur. Söz konusu çalışmalarla ilgili derli toplu bilgiyi *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve Îlmî Çalışmaları*[1] adlı kitapta bulmak mümkündür. Bu çalışmada yayınladığı tarih olan 1997 yılına kadar Kelâm alında yapılmış tezler, yazılmış makale ve kitaplara ilişkin bilgiler yer almaktadır. Bu konu ile ilgili daha ayrıntılı bilgiye ise Mehmet Baktır tarafından hazırlanan *Kelâm Eserleri: Günümüz İlahiyat Fakültesi Hocalarının Çalışmaları* (Baktır 2007) adlı eserde ulaşılabilir. Söz konusu eser Kelâm alanında 2007 yılına kadar yapılan çalışmaları içermektedir.

Son dönem Kelâm çalışmalarında ele alınan bir diğer önemli konu ise Sosyal Kelâm anlayışıdır. Klasik Kelâm daha çok Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve âlemle ilişkisi üzerinden konuları ele alıp tartışırken insanın var olma sürecini ve bu sürecin temel unsuru olan hayatı anlamlandırma ve buna bağlı olarak bir dünya görüşü ortaya koyabilme, bu dünya görüşünün hayatın her alanında var olabilmesine ilişkin öneriler konu edinilmemiştir. Dolayısıyla dinin insanı yeniden inşa etmek amacıyla gönderildiği dikkate

[1] Bkz. *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve Îlmî Çalışmaları*, Konya 1997

alındığında bireyi Kur'an merkezinde yeniden inşa etmenin bir denemesi niteliğini taşıyan bireyi ve bireylerin oluşturduğu toplumu inşa etmeye yönelik önerileriyle *Sosyal Kelâm*, Kelâmın vazgeçilmez ayaklarından birini oluşturmaktadır (bkz. Düzgün 2012). Bu süreç daha çok insan merkezli Kelâm anlayışı olarak ifade edilmektedir. Bu alan içinde ele alınması gereken ve tarihsel süreç içerisinde ihmal edilen bir diğer konu ise ahlaktır. Aslında ahlak, üretilen teorik Kelâmın pratiğe yansımasıdır, ancak bu alan Klasik Kelâm kitaplarının içeriğinde yer almamaktadır. Son dönemde yapılan veya yapılması hedeflenen çalışmalar arsında Kelâmın ahlak vurgusu da dikkate alınmaktadır.

1980 sonrası Kelâm çalışmaları bağlamında ele alınan konulardan bir diğer ise *günümüz Kelâm problemleri*dir. Bu üst başlık altında din bilim ilişkisi, metodoloji sorunu, yeni selefiye ve fundamentalizm, şiddet, terör ve din, küreselleşme ve din, dini çoğulculuk, reenkarnasyon, satanizm, astroloji ve burçlar, kök hücre-organ nakli, ötenazi-intihar, kürtaj -taşıyıcı annelik, dünyevileşme ve sekülerizm konuları ele alınmaktadır. Söz konusu başlıklar aynı zamanda yüksek lisans ve doktora tezi olarak da çalışılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalara ilişkin bir örnek vermek gerekirse Lütfiye Gülay Bayraktar'ın Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'ün danışmanlığında hazırladığı doktora tezi *Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım* (Bayraktar 2012) adı ile basılıp okuyucuya sunulmuştur. Prof. Dr. Saim Yeprem'in çabaları ve çalışmalarıyla Biyoetik de Kelâm'ın konuları içerisinde ele alınmaya başlanmıştır. Prof. Dr. Mahmut Ay'ın *Theo-Etical Admissibility and Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology* (Ay 2011) başlıklı tebliğ çalışması, bu çabanın devamı niteliğindedir.

Günümüz kelamcılarının birikimini sanal ortamda paylaşıma açan bir portal olarak Kelam Araştırmaları Dergisi yani kısa adıyla KADER'e de işaret etmek de yarar var. Adı geçen sanal kelam dergisi, www.kelam.org sitesinde okuyucuyla buluşmaktadır. Söz konusu site hem kelamcıların birbirleri ile iletişim sağlamalarında hem de Kelamî birikimin okuyucuya ulaşmasında ciddi bir işlev görmektedir.

Kaynaklar

Altıntaş, Ramazan (2010), "Sosyal Kelam Projesi: M. Şerafeddin Yaltkaya Örneği", *Dârülfünûn İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, İstanbul.

Atay, Hüseyin (2009), *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay ve Atay Yay., Ankara.

——— (2011), *İslam'ı Yeniden Anlama*, Atayy Yay., Ankara.

Ay, Mahmut (2011), *Theo-Etical Admissibility and Limitations of Tampering with Human Nature in Islamic Theology,* Islam and Bioetik, edt. Berna Arda-Vardit Rispler-Chaim, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

——— (2011), "Kelam'ın Doğuşu, Gelişimi ve İslam Bilimleri İçindeki Yeri", *Sistematik Kelam*, edt. Ahmet Akbulut, Ankara Üniversitei Uzaktan Eğitim Yay., Ankara.

Akgül, Mehmet (1999), *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Kaitabevi, Konya.

Baktır, Mehmet (2007), *KELÂM ESERLERİ Günümüz İlahiyat Fakülteleri Hocalarının Ç*alışmaları, Sivas.

Bayraktar, Lütfiye Gülay (2012), *Kök Hücreye Etik ve Teolojik Bir Yaklaşım,* Sinemis Yay, Ankara.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1955), *Muvazzah İlm-i Kelam*, Fethi Demir Matbaası, İstanbul.

——— (1962), *Mülahhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslamiyye*, Cevat Şen Kitabevi, İstanbul.

Bolay, Süleyman Hayri (1979), *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Yay., İstanbul.

——— (1979), *Türkiye'de Maddeci ve Ruhçu Görüşün Mücadelèsi*, Töre Devlet Yayınevi, İstanbul.

Çelebi, İlyas (2007), "Bekir Topaloğlu", *Çağdaş İslam Düşünürleri*, edt. Cağfer Karadaş, İstanbul.

Dardağanzade, Ahmet Nazif (1339), "Yeni ilm-i Kelam'a Luzum Var mı Yok mu?", *Sebilu'r-Reşad*, C.XXII, S. 561-562, İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (2012), *Sosyal Teoloji*, Lotus Yay, Ankara.

——— (Güz 2006), "Kur'an'a Dönüşte Öncü Bir İsim Hüseyin Atay", *Demokrasi Platformu*, Yıl, 2, S. 8, ss. 41-70.

——— (2007), "Hüseyin Atay, Çağdaş İslam Düşünürleri, edt. *Çağdaş İslam Düşünürleri*, edt. Cağfer Karadaş, İstanbul.

Filibeli Ahmed Hilmi, Filibeli (1332), *Huzur-u Aklu Fende Maddiyyun Meslek-i Dalaleti*, Matbaa-ı İslamiyye, İstanbul.

——— (1327), *Allahı İnkar Mümkün Müdür*?, Matbaa-ı İslamiyesi, İstanbul.

Gökalp, Ziya (1329),"Fıkıh Ve İctimaiyat", *İslam Mecmuası*, C. I, S. 2, İstanbul.

——— (1329), "İctima-i Usul-i Fıkh", *İslam Mecmuası*, C.I, S. 3, İstanbul.

Hançerlioğlu, Orhan (2000), *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Harputî, Abdüllatif (1332), *Kelam Tarihi*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul.

——— (1327), *Tenkihu'l Kelam fi Akaid-i Ehl-i İslam*, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul.

Gencer, Bedri (2008), *İslam'da Modernleşme*, Lotus Yay., Ankara.

İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Elemanları ve ilmî Çalışmaları (2007), Konya.

İzmirli, İsmail Hakkı (1973), *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayase*, sad. Süleyman Hayri Bolay, Ayyıldız Matbaası, Ankara.

——— (1336), *Muhassalü'l- Kelam ve'l- Hikme*, Daru'l- Hilafeti'l Aliye Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, İstanbul.

——— (1981), *Yeni İlm-i Kelam*, Sad. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara.

——— (1329), *Fenni Menahic*, Hukuk Matbaası, İstanbul.

——— (1329), *Muhtasar Felsefe-i Ula*, Hukuk Matbaası, İstanbul.

Kazım Efendi, Şeyhülislam Musa (1336), *Külliyât; Dini, İctimai Makaleler*, Evkaf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul.

Kılıçbay, Mehmet Ali (trsz), "Osmanlı Batılılaşması", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay., İstanbul, I/148.

Korlaelçi, Murtaza (1986), *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İnsan Yay., İstanbul.

Nuri, Celal (1331), *Tarih-i İstikbal*, s. Yeni Osmanlı Matbaası, İstanbul.

Onat, Hasan (Güz 2006), "Türkiye'de Din Anlayışı ve İslam'ın Geleceği: Prof. Dr. Hüseyin Atay'la Bir Mülakat", *Demokrasi Platformu*, Yıl, 2, S. 8, ss. 1-40.

Ortaylı, İlber (trsz), "Batılılaşma", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay., İstanbul, I/137.

Özervarlı, Mustafa Sait (1998), *Kelamda Yenilik Arayışları,* İSAM Yay., İstanbul.

Sabri, Mustafa (1921), *Mevkıfu'l Akl ve'l İlm ve'l Alem min Rabbi'l Alemin ve İbadihi'l Murselin*, Daru'l İhyai't- Turasi'l Arabi, Beyrut.

——— (1989), *İnsan ve Kader*, Çev. İsa Doğan, Kültür Basın Yayın Bitliği, İstanbul.

——— (1969), *Dini Müceddıtler*, Sebil Yay., İstanbul.

——— (1361), *Kavlü'l-Fasl*, Kahire.

——— (1337/1335), *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyesi*, Daru'l-Hilafeti'l- Aliyye Matbaası, İstanbul.

Strobel, Lee (2011), *Hani Tanrı Ölmüştü*, Çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin, Edt., Emre Özbay, Ufuk Yay., İstanbul.

Şeyh Muhsin-i Fani ez-Zâhirî (1338-1339), "Yeni İlm-i Kelam Yazılmalı mı Yazılmamalı mı?", *Sebilü'r- Reşad*, C. XXI, S. 532-533, İstanbul.

Timur, Taner (trsz), "Osmanlı ve Batılılaşma", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yay., İstanbul, I/139.

Topaloğlu, Bekir (1991), *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yay., İstanbul.

——— (2004), *Kelam Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İFAV Yay., İstanbul.

——— (2000), "İslamî İlimlere Kaynak Olması Açısından Kur'an-ı Kerim", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar III,* Rağbet Yay., İstanbul.

Yaltkaya, M. Şerafeddin (1333), "Din Aklî Değil Makuldür", *İslam Mecmuası*, C. III, s. 28, İstanbul.

——— (1330), "İctima-i İlm-i Kelam: Cenâb-ı Hak Bilinmez Sezilir", *İslam Mecmuası*, C.2, S.15, İstanbul.

——— (1330), "İctimaî İlm-i Kelam: Rasul-i Zişan Efendimizin Tanıttığı Uluhiyet", *İslam Mecmuas*ı, C. II, S.25, İstanbul.

——— (1932), "Kelam Savaşları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Burhaneddin Matbaası, İstanbul, 1. Kanun.

——— (1944), *Dinî Makalelerim*, İdeal Basımevi, Ankara.

2. BÖLÜM

SİSTEMATİK KELAM

VARLIK

Şaban Ali Düzgün

Varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir. Gerek felsefi gerekse bilimsel bilgi de bu şekliyle 'var olan' bir şeyin bilgisidir. Bu anlamda bütün insan bilgisinin 'var olan' bir şeyin bilgisi olması, dini, felsefi, bilimsel, vs. her türlü bilgiyi birbirine bağlamakta ve onları bütünleştirmektedir. Bütün bilgisel etkinliklerin ortak kaynağı olan ve onları birbiriyle birleştiren bu 'var olan' da, yine özel bir bilginin araştırma alanıdır. İşte böyle bir bilgi alanına varlıkbilim (ontoloji) adı verilmektedir. Varlıkbilim içinde de, en genel anlamıyla, bütün varlık çeşitleri ve varlık tarzları irdelenmektedir.

Ontolojiyi *metafiziksel ontoloji* ve *fiziksel ontoloji* olarak ikiye ayırabiliriz. Metafiziksel ontoloji görünmeyen varlık alanıyla ilgilidir. Bu alanı keşfeden insani yeti akıldır. Fiziksel ontoloji ise, görünür alemle ilgilenir. Bu alan ise insanın beş duyusuna konu olur.

Varlıkla ve varoluşla birebir ilgili anlam kaynağımız olan Tanrı, sadece varolan değil, varlığı hem kendinden olan, hem de diğer tüm varlık tarzlarından farklı olandır, yani O, O olandır. Varlık tarzıyla, bütün diğer varlıklardan farklı olan Tanrı, bu varlıkların var olmalarının ve varlığa devamlarının da kaynağıdır. Fiziki varlıkların tabi oldukları kanunlara tabi olmayan bu Varlık, metafiziksel ontolojinin konusudur.

Tanrı kelimesini, bir varlık ilkesi olarak kullanmak ve başkalarının da anlamlı bir şekilde kullandığını bilmek, gerçekliğin dünyadaki gerçekliklerle tüketilmediğini gösterir. Bu durum, doğal olarak, 'bunun ötesinde' ve 'başka bir seviyede' de gerçeklik tarzlarının varlığını mantıksal olarak önümüze koymaktadır.

Somut, soyut ve zihinsel gibi varlıksal düzlemlerde kendilerini gösteren varlıkların farklı olması gibi, bunlardan bahsederken kullanacağımız kavramlar dünyasının da, doğal olarak, farklı olması gerekir. Tanrı söz konusu olunca, kullanılan dilin sözle anlatmaktan daha çok sembolik ve mecazi bir anlatıma kayması ise, Tanrı'nın farklı bir varlıksal düzlemde bulunmasının zorunlu sonucu olarak görülmelidir.

Teizmin 'varlık' çerçevesinde sunacağı bir Tanrı doktrini öncelikle şu konularda net olmalıdır. İlk olarak "Tanrı" kelimesi, gözlemlenebilir evreni oluşturan gerçeklerin toplamından başka bir şeye veya varlığa işaret etmelidir. Ancak Zorunlu Varlık olan Tanrı'ya dair bilgisel çıkarımlarımızın, diğer varlıklar hakkındaki çıkarımlarımızdan farklı olması da, bu iki varlık tarzı arasındaki farkın gerekliliği kadar gereklidir.

İkinci olarak, vahiy geleneği içinde Tanrı'ya inanan bir mümin, Tanrı kendisini dünyaya açtığı için, Tanrı hakkında bilginin imkânını kabul edecektir. Tanrı her zaman *yaratıcı* ve *vahyedici* olarak yarattıklarıyla ilişkilidir. Buna bağlı olarak da, evren O'nun her zaman her yerde oluşuna şahitlik eden simgelerle donatılmıştır. Bu simgeler, sürekli olarak Tanrı hakkındaki bilgimizi ve daha da önemlisi farkındalığımızı ve bilincimizi geliştirir.

Görülüyor ki, Tanrısal olana dair bilgi elde etmemize zemin hazırlayan anahtar kavramlar, *yaratma* ve *vahiy*dir. Yaratma simgesi olgusal olarak, yaratılan her şeye sinmiştir. Bunlara dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da bize gerçek bilgi vermektedir. Bu durumda, başka gerçekliklerin de, kendi gerçekliklerinde Tanrı'yı yansıtabilecekleri anlaşılmaktadır.

Vahiy ve yaratma ile, Tanrı kendisini alemle öyle ilişkilendirir ki, kendisine dair bilgi, istidlâli ya da mantıksal yolla elde edilebilir hale gelir. Ancak bu istidlâli ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; varlıksal ve bilişsel olarak bir varoluş durumunu gerektirir. Başka bir ifadeyle, alemden hareket ederek Tanrı'ya ulaşma, önce ilgi sonra da bu ilgiyi takip eden bilgi ile mümkün hale gelebilir. Her akıl sahibinin bu bağlantıyı kurması mümkün olmayabilir. Onun için Kur'an aklını kullanan insanların yanında bilgi sahibi insanlara özel bir vurgu yapmaktadır. "Ancak bilgi sahibi olanların Allah'tan huşû duyacakları" (Fatır 35/28) yahut "Ancak bilgi sahiplerinin akledebileceği" (Ankebut 29/43) yönündeki ayetler, aklın gerçek anlamda iş görebilmesi için gerçek bir bilgisel donanıma kavuşturulması gerektiğini göstermektedir.

"*Hakk*a yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı *Allah'ın fıtratına* sımsıkı tutun..." (Rum 30/30) ayetinde bu istidlâl ve mantıksal çıkarıma imkan veren varlıksal yapı, *fıtrat* olarak

karşımıza çıkmaktadır. İnsanın hakikati bulmada dayanacağı kaynaklardan biri bu *fıtrat*'tır. Bu fıtratın izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. Zira, fıtrat; insanın kendisine göre yaratıldığı ilk modeldir ve bu da insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir. İnsanın bu varlıksal yapısının çerçevelediği alanda iş görmesi ise, ancak bilişsel bir yapının, zihinsel bir ön hazırlığın ve bilincin varlığıyla mümkün olabilmektedir.

Fıtrat kavramı, Allah ile insanlar arasındaki farklılığın zeminidir. Rum Suresinin 30. ayetinde, '*Allah'ın insanları üzerine yarattığı Allah'ın fıtratı*' ifadesinde, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasında farklılığı getirmektedir: Zira kök olarak yarmak ve ayırmak suretiyle yeni bir şey yaratmak anlamlarına gelmektedir. Bu da, Allah'ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve bu varlığın kendine özgü kurallarını yapısına yerleştirdiği bir varlık alanı demektir. Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu, hem insan hem de diğer varlık tarzları için geçerlidir.

İnsanda bulunan ve kendi dışındaki varlık alanını keşfedip anlayacak yeteneği gösteren kavramlardan bir diğeri ise *hidayet*tir. Hidayet, insana verilen bilme yeteneğidir. Bu yeteneğin irtibat kurup keşfedeceği varlık alanına yerleştirilen varlıksal nitelik ise *hakk*'tır (Yunus 10/36). *Hidayet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliği, *hakk* ise varlıkların ortak niteliğidir. Zira ilahi irade yaratılanlara ihtiyaçlarına uygun olarak bir hayat tarzı verdiğinde, yaşam yolunda şaşmadan yürümeleri için onları doğal gereçlerle donatmaktadır" (Ebu'l-Kelam Azâd trz: II, 179). Bunun örneklerini şu ayetlerden takip edelim:

"Bizim Rabbimiz, her şeye varlık ve özelliğini (fıtrat) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle donatandır (hidayet)" (Tâ-Hâ 20/50).

"Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidayet ettiği) halde, ne diye biz, Allah'a dayanıp güvenmeyelim?" (İbrâhim 14/12).

Kur'an'ın *hidayet* kavramı ile beraber kullandığı ve aralarında bir ilişki kurduğu kavramlardan biri de *takdir*dir (A'lâ 87/3). Bu çerçevede *takdir*, varlığın yapısına yerleştirilen kurallar bütününü ifade etmektedir. *Hidayet* ise insanın bu kuralları ve yasaları, hem dış dünyada bulması, hem görünen bu varlık yapısının ötesinde bir anlam alanın bulunduğunu fark etmesi, hem de bütün bu varlık düzeylerini teolojik bir düzeyde yorumlayıp dini tecrübesine kaynak yapması demektir.

Kendini yarattıkları yoluyla ortaya koymayı tercih eden Yaratıcı'yı tecrübe etme, hakkında fikir sahibi olma ve O'nu keşfetme ancak bu varlık alanı içinde mümkündür. Bunun dışındaki imgeler, hayaller, akıl yürütmeler

daha çok olmasını arzu ettiğimiz kişisel kabullerimiz olmanın ötesine geçemezler. Yaratıcı'nın bize dönük yüzü olan bu varlık alanını, sıradan bir tecrübe alanı olmaktan çıkarıp dinsel ve teolojik bir tecrübe alanına dönüştürmek de ancak Kur'an'ın takva adını verdiği 'bilinç hali' ile mümkün olabilmektedir.

Dış dünya yahut fiziksel ontoloji alanı, Mutlak Varlık hakkında fikir edinmemize imkân veren bir simgeler alanı olduğuna göre; bu alana dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da, sembolik yahut mecazi bir konuşma olacaktır. Bundan daha önemlisi, Mutlak Varlık'ı sebep-sonuç zincirinin hakim olduğu dış dünyanın dışına çıkmamıza imkân veren kavramlar yardımıyla, bu alemin dışında da keşfedebilmektir. Bu da bu zincirin, dolayısıyla da bu alemin dışına bizi çıkaracak kavramları ve bunların paylaşımını mümkün kılacak bir dil geliştirmeyi gerektirmektedir. Kelamcılar, bu sebep-sonuç zinciri dışına *'akıl'* kavramıyla, sufiler ise *sezgi* kavramıyla çıkmışlardır. Böylece her iki taraf da kendi bakış açılarına göre, sıradan varlık alanının dışına birer pencere açmışlardır.

İnsan, varlık olarak *geçicilik*, *nedensellik* yahut öncesi olan bir şartlanmışlık gibi kümelerle çepeçevre kuşatılmıştır. Bütün algılamaları ve yargıları bunların etkisi altındadır. Bu durum, şüphesiz, Tanrı için böyle değildir. Bu çok önemli bir farktır. Bunun için de zamana, mekâna ve mantıksal yoldan akıl yürütmeye bağımlı olan insanın Tanrı hakkında düşünce üretecek bir yorum açısı oluşturması pek kolay değildir. Çünkü Tanrı'yı nesnelleştiremeyiz.

Doğrusu burada en büyük güçlük, Tanrı'ya ilişkin söylemlere açıklık kazandırmak veya bu söylemlerin kaynağını saptamaktır. Tanrı'ya ilişkin kelimelerin, O'na sözlük anlamıyla işaret etmeleri mümkün değildir. Zira, O, "biricik"tir ve zaman ve mekân ile kayıtlı değildir. Buna Allah'ın *ehadiyyeti* denmektedir. Vâhid benzeri olan bir'i tanımlarken, ehad, benzersiz Bir'i tanımlamaktadır. Ayet-i kerime 'Allah'ın benzeri yoktur' değil, 'O'nun benzeri gibi bile yoktur' (Şûrâ 42/11) diyerek, O'nu bütün algı ve tasavvurlarımızın ötesine geçirmektedir.

Zaman ve mekândan uzak olan Tanrı'nın, bütün algı ve tasavvurları zaman ve mekânla kayıtlı olan insan zihniyle anlaşılması ve açıklanması nasıl mümkün olacaktır? Öyle görünüyor ki, bu isimlendirmenin dayanağı, insanda varolan ve zaman ve mekâna bağımlılığı en az düzeyde bulunan *soyut nitelikler* olabilir.

Bu konuda insanların salt maddi terimlerle çözümlenmesi mümkün olmayan niteliklerini dikkate alarak belli bir fikre ya da kanaate ulaşmak

mümkündür. Sevme, güvenme, bağlanma gibi mekândan nispeten bağımsız niteliklerimizi göz önünde bulundurarak, mekândan uzak olan varlık'a ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder (Swinburne 1993: 51-54).

Allah'ın *insanı görür ve işitir kılması,* (İnsan 76/2) ve *ruhundan ona üflemesi*,yani can vermesi (Hicr 15/29; Sâd 38/72) insanın hem bilişsel hem de varlıksal olarak nasıl bir planın parçası yapıldığına işaret eder.

Allah'ın isimleri insana geniş bir yorum alanı açmaktadır. Bu isimler, insanı doğası gereği *yorumlayan bir varlık* yapmakta ve simgeleri, mecazları, meselleri insan zihninde anlamlı bir bütüne dönüştürmektedir. Sözkonusu bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak akıl sahibi olan insan *takdir* edebilir. Kısacası, Tanrı'nın her bir isimi, *Allah'ı layıkıyla tanımanın* (En'am 6/91) ve *takdir etme*nin (Zümer 39/67) tek yoludur:

Allah'ın *Tevhid*i sebebiyle Müslümanların yalnız Allah'a dayanmaları istenir; Allah'ın *Samediyyet*i dolayısıyla hayatlarının her alanında başkalarından bağımsız olmaları emredilir; Allah'ın Mutlak Varlık olması sebebiyle yaşamı ilgilendiren hiçbir şeyden vazgeçmemeleri; Allah'ın yüceliği sebebiyle de her şeyde mükemmelliğin en yüksek mertebelerini yakalamaya çalışmaları istenir (Baljon 2000: 77).

Varlığı bu şekilde kavrama çabamız ve Allah ile aramızdaki ilişki biçimini karşılıklı bir ilişki olarak düşünmemiz, dinle ilgili çözümlemelerimizi ve yaşamımızı şekillendirme biçimimizi de belirler. Bu sebeple de, dini yaşamın içinde olmayan ve iradesini bu yönde bir şekillendirmeye tabi tutmayan bir kimsenin, dini bağlamdaki çözümlemeleri eksik kalacaktır. Bilimin ne olduğunu ve bilimsel alanla ilgili kavramların nasıl işlediğini bilmeyen bir kimsenin, bu alanı anlamasının olanaksız olması gibi, dinin ilkeleri konusunda bilgisi olmayan insanların da, dinî terim ve kavramları anlamaları ve yorumlamaları olanaksızdır. Zira, metafiziksel bir yapı içinde Tanrı'dan söz etme ile, ibadet ettiğimiz, başka bir ifadeyle kişisel tecrübemizin içine katmayı planladığımız bir Tanrı'ya referansta bulunma arasında çok fark vardır. Dinin ve dindarın kullandığı dil, bu varoluşsal bağlam dikkate alınarak yorumlanmalıdır.

1. Varlık Hükümleri

1.1. Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd): Allah

Allah'ın yokluğunun düşünülemeyişi, varlığından önce bir yokluğun bulunmayışındandır. Varlığının sebebini kendi içinde gördüğümüz ve bütün diğer varlıkların varolmalarını da kendisine bağladığımız bu Varlığın üze-

rinden yokluk geçmiş olsaydı, onu da bir var eden gerekirdi. Böyle bir varsayım ise, zincirleme olarak her varı bir önceki varedene bağlayarak gitmeye çalışan düşüncenin gelip bir yerde tıkanması demektir. Varlığı kendinden olan ve Varlığına bir başlangıç gösterilemeyen Varlık'ın, yok olması da düşünülemez. Bu sebeple de O, Ezelî ve Ebedî'dir.

1.2. Mümkün varlık (olurlu varlık): Allah'ın dışındaki her şey, Alem

Mümkün Varlık, Allah'ın dışındaki her şey olarak da tanımlanmaktadır. Var olması da olmaması da birbirine denk olduğu için, mümkün varlık, varlığını kendi dışında bir sebebe muhtaçtır. Mümkün varlık yok iken sonradan var olduğu için, sonradan var olan varlık hükümlerine bağlıdır: hâdis olması, bâkî olmaması, gibi. Kelamcıların alemi 'mümkün' kategorisi içinde görmeleri, alemde zorunluluğu da dışlamaktadır.

Sebeplerin sonuçları doğurduğu zorunlu bir sebepliliği öngören Müslüman filozofların aksine, kelamcılar âlemi mümkün olarak niteleyerek, varlıklar arasında sebepsel zorunluluğu reddetmişlerdir. Bu ön kabule bağlı olarak, örneğin, A mekânında bulunan bir kişinin A mekânında değil de B mekânında bulunması mümkün müdür, sorusuna İbn Sina 'mümkün değildir, orada bulunması zorunludur' cevabını verirken Gazali 'B mekânında bulunması mümkündür' demektedir. Başka bir ifadeyle, olmakta olan bir şey olduğundan başka bir şekilde olma imkânına da sahiptir, zira alem mümkünler dünyasıdır. O halde mümkün varlık tanımlaması, sadece varlıkların var olmasıyla değil, varlıklarına devamları ile de ilgili bir hükümdür.

1.3. Mümteni' (imkânsız) varlık: Varlık alanına çıkması düşünülemeyen her şey

Tek sayının çift olduğu veya üçgenin daire olduğunun iddia edilmesi gibi. Böyle bir şeyin olamaması, kendi tanımı ve varlığı gereğidir, bu ona dışarıdan yüklenen bir hüküm değildir.

2. Varlığa Dair Temel Kavramlar

Varlıklar arasındaki karşıtlık, ya gerçek karşıtlıktır ya da değildir. Örneğin; Aydınlık-Karanlık, karşıtlığında karanlık ışığın olmaması durumunu tanımlamaktadır: Karanlık, ışık olmayandır. Karanlık, karşıtı durumundaki ışığa referansta bulunmadan tanımlanamamaktadır.

Varlık-Yokluk, karşıtlığında yokluk, varlığın olmaması durumunu tanımlamaktadır: Yok, var olmayandır. Yok, varlığa referansta bulunmadan tanımlanamamaktadır.

Erkek-Kadın, karşıtlığında ise kadın, erkek olmayandır, şeklinde tanımlanamaz. Kadının tanımına değilleme (negation) ile ulaşılmaz. Kadın, erkek olmayandır diyemeyiz. Kadın, karşıtı olan erkeğe referansta bulunmadan tanımlanabilecek kendine has bir gerçekliğe sahiptir.

Aşağıdaki kavram ikizlerini bu karşıtlık tarzlarını dikkate alarak irdeleyelim:

2.1. Varlık ve Yokluk

Kelamcılar, varlıklar arasında en temel ayrımı Ezeli Varlık-hâdis varlık, yani Allah ile sonradan olmuş varlıklar şeklinde yapmaktadırlar. Bu ayrım Allah ve Allah'ın dışındaki her şey olarak tanımlanan alem dikkate alınarak yapılmaktadır.

Ancak bu apaçık olma durumu sadece kavram seviyesi için geçerlidir. Bu özel anlamda varlık kavramı bizim zihnimize doğal olarak kendiliğinden doğar. Gündelik hayatımızda 'masa vardır' sözünü duyduğumuz zaman bunun ne anlama geldiği üzerinde düşünmeye gerek kalmadan apaçık olarak zihnimizde belirir. İşte düşünmeye gerek bırakmadan zihnimizde doğrudan beliren bu şey varlık'ın kavramsal seviyesidir. Bu kavram başka hiçbir şeye indirgenemez, ama diğer bütün kavramlar ona indirgenebilir. Zira varlık'ın bu kavramsal seviyesini anlamadan başka bir şeyi anlamamız mümkün değildir.

Varlık kavramı konusundaki tartışmalar 'varlığın her şeyi içine aldığını' iddia eden Parmenides'e kadar götürülebilir. Ona göre. "Görünümleri ne olursa olsun her şey varlıkta birleşmektedir". Parmenides varlığın birliği ve çokluğu meselesini tartışıyordu. Duyularımız bize bir çok varlığın mevcut olduğunu söylemektedir. Ama zihnimizle bir araştırmaya koyulduğumuz zaman, sonuçta varlığın tek olduğunu görürüz. Bu durum, Parmenides'in bilgi teorisini de etkilemiş ve onu çokluğun bir hayalden ibaret olduğunu söylemeye vardırmıştır. Bu filozofun tersine Heraclitus varlığı, bütünüyle inkar edip her şeyi varoluş'a indirgemiştir. Varlık problemini ilk defa ela alan Eski Yunan filozofları temelde iki soru üzerinde durdular: Ne vardır? ve Varlık nedir?

Eflatun problemi çözmek için iki alem teorisini geliştirmiştir: Oluş alemi ve onunla sürekli ilişkide bulunması gereken varlık alemi. Bu tez temel olarak, bir taraftan belirlenen ve fakat diğer taraftan belli bir derecede var olan ancak belirlenemeyen bir varlığın mevcudiyetine dayanır.

Kendisinde sürekli değişmelerin olduğu olağan dünyayla, böyle bir değişime uğramadığı kabul edilen tecrübe ötesi bir dünyanın kabulü zaten ilk

defa metafizik terimini gündeme getirmiştir. Bu konuda Yunan geleneğinde Parmenides ve Eflatun aynı çizgiyi temsil ederler.

Aristo da bu problemi varlığı formlar olarak gören Parmenides geleneği içinde ele aldı. Aristo her ne kadar müslüman filozofları etkilemişse de, bu etki Parmenides geleneği çerçevesinde olmamıştır. Müslüman felsefeciler varlığı genellikle var olan her şeyin paylaştığı bir yüklem olarak algılamışlardır.

2.2. Varlık ve Mahiyet

Mahiyet yahut modern dönemde kullanıldığı haliyle bir varlığın doğası, bir şeyin varlığını kabul ettikten sonra onu daha ayrıntılı tanımaya yönelik sorulan soruya verilen cevabın içeriğini oluşturur. Bu tanıma ise, ya gözleme dayalı delillendirmelerle veya haberle yani bildirimle gerçekleşir.

Allah'a, varlığına ilave olarak, bir mahiyet isnat edilip edilemeyeceği, kelamcılar arasında tartışmalıdır. Mütekaddimûn kelamcıları, dildeki anlamıyla, Allah'ın mahiyetinden bahsedilebileceğini, zira bu durumda sıfatlarının sorulmuş olacağını söylerler. Mahiyetin mantıksal kullanımını dikkate alan müteahhirûn kelamcıları ise, Allah'ın mahiyetinden bahsetmenin O'nun hakkında varlık-mahiyet ayrımını akla getireceğini söyleyerek uygun olmadığını ifade ederler. Varlık ve mahiyetin ayrılığı, bu iki unsuru bir araya getiren bir başka varlığa ihtiyacı ortaya çıkaracağı için, Allah'ta varlık ve mahiyet ayrımının olamayacağı Müslüman filozoflarca ileri sürülmüştür.

Allah'a mahiyet isnat edilemeyeceği düşüncesi, mahiyet terimine nasıl bir anlam verildiğine bağlıdır.

Kur'an'ın Allah'ın mahiyetine ilişkin ifadesi salt kurgusal bir bildirimin ötesinde, O'nun fail niteliğine dikkat çekmektedir. Firavun Musa'ya 'Alemlerin Rabbi dediğin nedir (mahiyeti nedir) ?, (Şuara 26/23) diye sorduğunda, aldığı cevap, mahiyetin içeriğini vermektedir: "... O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir" (Şu'ara 26/24).

İmam Maturidî, mahiyetin hem bir şeyin ismini hem de sıfatını sormaya yönelik olabileceğini belirtir. Ona göre, bir varlığın mahiyetini öğrenmek üzere sorduğumuz 'mâ hüve' (o nedir?), yaratılmışların statüsünde mahiyetleri bilinenler için sorulan bir sorudur. Allah ise modeli ve benzeri bulunmaktan münezzehtir. Bu sebeple, Firavun'un normal cisimler için sorulan 'mâ' edatını kullanarak Allah'ın neliğini sormasına Musa'nın verdiği cevap, O'nu cisimlerden ayıran bir içerik taşımaktadır: "O takdirine uygun şekilde ve ilk olarak yaratan ve hakkıyla bilen bir Rabdır'. Dolayısıyla

mahiyet, Allah'ın kendini isimlendirdiği özelliklere isnatta bulunmamıza imkân verecek şekilde Allah'a isnat edilebilir.

2.3. Cevher ve Araz

Cevher'in karşılığı Latince'de *substantia*, Yunanca'da ise *hypostasis*tir. Bu kelimeler, 'altta duran, bir şeye dayanak teşkil eden şey ve taşıyıcı varlık' karşılığında kullanılmaktadır. Cevher, Aristo'da hem mantık hem de metafizik terimi olarak kullanılmıştır.

Aristo cevheri insan gibi somut varlıklar için kullandığında 'ilk cevher', bu ilk cevherlerin türleri ve türleri içine alan cinsleri için kullandığında ise 'ikinci cevher' olarak adlandırmaktadır. Cevherleri temel kabul edip, kendi arasında birinci ve ikinci cevherler şeklinde ayrımıyla Aristo, hocası Eflatun'un tümeller yani ideler görüşünden ayrılmış, hakiki varlıkların gözümüzün önündeki somut varlıklar olduklarını savunmuştur.

Gazali tarafından cisim, madde, suret, nefis ve akıl şeklinde beşe ayrılan cevher türleri İslam felsefe geleneğindeki ortak şemayı oluşturmaktadır.

Mâtürîdî arazı, "cisimlerde bulunan haller ve sıfatlar" şeklinde tanımlamaktadır. Bu durumda, araz cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey" (Enfal 8/67), "Bizzat mevcut olmayan, başkasıyla var olan sıfat" şeklinde tanımlanmaktadır.

Bütün maddi cevherler mahiyet itibariyle birbirinin aynı olduğu halde farklı niteliklere sahiptirler. İşte aynı mahiyetlerden farklı varlıkların meydana gelmesini sağlayan şey arazlardır. Arazlara bu özelliği veren de Allah'tır.

Bölünmez cevher anlayışı, İslam dünyasında ilk defa kelamcılarca geliştirilmiş olması sebebiyle dini bir karaktere büründürülmüştür. Bu dini karakter, Tanrı'ya cevher denilip denilemeyeceği gibi bir ihtilafın ötesinde bir öneme sahiptir. Cevher'e dayalı İslam atomculuğu, materyalist Yunan atomculuğundan farklı olarak, cevher ve araza dayalı atomculuk anlayışından yaratma modeline ulaşmayı amaçlıyordu. Erken devir İslam atomculuğuna göre atomlar, Demokritos atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılırlar. Oluş, Demokritos'ta görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrılması ile meydana gelir, fakat oluşta mekânik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira zorunluluk ve sebeplilik doktrini ilahi iradenin hürlüğü ile çelişir.

Kelamcılar, boşlukta duran dolayısıyla sınırlı ve sonlu atomları sebebiyle kendisi de sonlu olan alem tasavvurlarını geliştirmede atom teorisini çok iyi kullanmışlardır.

Kelamcılar Allah'ın 'kün' emrinin nesnesi olarak atomları görmüşler ve 'Allah'ın her an bir işte olduğunu' (Rahman 55/29) bildiren ayeti de, atomların her an yaratılmakta ve yok edilmekte olduklarını söyleyerek, atomculuk teorileriyle uyumlu olarak yorumlamışlardır.

2.4. Kıdem ve Hudûs

Kıdem, yani Allah'ın varlığının başlangıcının olmaması, genel ve temel bir ilke olarak İslam ekolleri tarafından paylaşılmaktadır.

İslam mezheplerinin bu görüş birlikteliğine, selef alimleri karşı çıkmaktadır. Bu alimlerden İbn Hazm, kadîm kelimesinin Kur'an'da 'üzerinden uzun geçmiş eski inançlar ve nesneler' için kullanıldığını (Yusuf 12:95; Ya-Sin 36/39) söyleyerek, bu nitelendirmenin Allah'a isnat edilmesinin uygun olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu anlamı karşılamak üzere Kur'an'ın tercih ettiği terim Allah'ın 'el-Evvel' ismidir ve bunun kullanılması gerekir. Zira bu isim Allah'ın zaman üstü olduğunu gösteren en güçlü tanımlamadır.

Allah'ın varlığını ispat etmek ve alemin yaratılmış bir varlık alanı olduğunu kanıtlamak için delillendirmeler hicri II. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Delillendirmenin başlangıcından başlayarak kıdem ve hudûs kavramlarına başvurulduğunu, aynı şekilde Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalarda da bu kavramların öne çıktığını görmekteyiz. 'Sonradan meydana gelmek' anlamında kullanılan hudûs terimi, Allah'ın varlığını kanıtlamak için başvurulan kozmolojik delilin Kelam bilimi alanındaki karşılığıdır.

Sünni kelamcılardan hudûs delilini sistemli bir şekilde inceleyen ise, Ebu Mansur el-Maturidî'dir. Maturidî, hudûs delilini Mu'tezilenin kullandığı mantıki formunun ötesine taşımış ve haber, duyu ve istidlâl yoluyla hudûsun ispatlanabileceğini belirtmiştir. Onun haberden anladığı, Kur'an'ın, tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatleri çekmesidir. Bu ise gözlem ve istidlâle dayanan bir delildir. Dolayısıya hudûs delili kaynağını hem nasslarda hem de insanda bulmaktadır. Maturidî'ye göre, hiç kimsenin kendini ezeli bir varlık olarak düşünmemesi de hudûs delilinin örneklerindendir.

2.5. Fail ve İllet

Kelamcılara göre fail, irade ve bilgi sahibi varlığa verilen isimdir. Bu sebeple sadece canlı varlıklara atfedilebilir. Filozoflar, Tanrının zorunlu olarak yarattığını ve iradesinin bulunmadığını varsaymaktadırlar. Onlara göre, güneş nasıl ışınlarının yayılmasına, ateş ısıtıcılığına engel olamıyorsa, aynı şekilde Tanrı da kendisinden alemin çıkmasına engel olamaz. Güneşin ışın-

larının yayılmasını gerekli kılması gibi, Tanrı'nın cevheri de eşyanın varlığa çıkmasını gerekli kılmaktadır (Gazali 1927: 168-69). Kelamcılara göre, filozofların fail terimini, Allah için kullanmaları yanlıştır.

Allah'ın fail olarak adlandırılması, yaratma aktını bir iradenin önceledini, bu da alemin fail durumundaki Allah ile birlikte varolmadığını ifade eder.

Kelamcılara göre, filozofların fiil görüşü kabul edilirse Allah-alem ilişkisi bir Yaratan-yaratılan ilişkisi olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, dünya Allah'ın fiili olamıyacaktır. Allah'ın fiili yoktan yaratmadır. Fiilin anlamı budur. Ama filozoflar dünyayı ezeli kabul etmektedir. Ezeli olarak varolan, yokluktan sonra meydana getirilemez. Bu durumda filozoflardaki Allah-alem ilişkisi, bir Yaratan-yaratılan ilişkisi değil, bir neden-nedenli ilişkisidir.

Fail'in en önemli niteliği irade sahibi olmasıdır. Allah'ın failliğinin irade sıfatının algılanışıyla doğrudan ilişkisi vardır. Özellikle kozmolojik delil üzerinde duran kelamcılar, 'mürîd' ve 'müreccih' bir varlığı gerektirdiği için alemi sözkonusu ettikleri her yerde iradesiyle hareket eden bir faili de ele almışlardır. Zira, hem varlığı hem de yokluğu 'mümkün' olan bir şeyin varolabilmesi için varlık imkânının tercih, belli bir zamanda varlığa çıkışının tahsis edilmesi gereklidir. Bu tercih ve tahisis de ancak mürid bir Tanrı'nın varlığıyla açıklanabilir.

İllet-ma'lul ilişkisinde iradenin işaret edilebilecek rolü, şayet varsa, bu sürecin gerçekleşmesine Allah'ın muhalefet etmemesi yanı rıza göstermesidir. Dolayısıyla müslüman filozoflarda irade, rıza'ya dönüşmektedir. İbn Sina, sudur'u *inayet*'le eşitlemekte ve bunu da şöyle tanımlamaktadır: "Tanrı bilgisinin bütün varlığı kuşatması ve varlığın en güzel bir nizama göre meydana gelmesine *rıza* göstermesidir".

Kelamcıların, müslüman filozoflara Allah'ın iradesi dolayısıyla illet-ma'lul bağlamında yaptıkları eleştiriyi yakında incelediğimizde filozofların da kelamcılarla benzer endişeleri taşıdıklarını görmek mümkündür. Özellikle, Farabi'nin alemin yaratılışı bağlamında gündeme getirdiği sudur nazariyesindeki zorunluluk, fiili bir zorunluluk değil mantıki bir zorunluluktur. Bu zorunluluk Allah'da değil yaratılmış varlıktadır. Bu varlık, varolmamazlık edemez. Yoksa Allah istese de istemese de alem ondan sudur edecek anlamında değildir. Zira Farabi Allah'ı rızası ve iradesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir.

Alemin yaratılışını anlatırken Farabi aynen şu ifadeleri kullanmaktadır: "Yüce Allah eşyanın zuhurunu ve gayb aleminden şehadet alemine intikalini irade ettiği zaman, nefse hayırlarını ve şerlerini ilham etmiş; nefsin

iradesi, Yüce Tanrı'nın iradesiyle ve ona verdiği tabiatla hareket gelmiştir (Farabi 1951: 93-113). Bu ifade, alemin yaratılışında Allah'ın iradesinin sözkonusu olduğunu açıkça göstermektedir.

3. Allah'ın Varlığı

Kelam İlminde Allah anlayışı, bütün diğer dini tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük önem taşımaktadır. Allah'ın varlığına ilişkin tartışmaların ayrıntılarına girmeden önce, Allah'a ilişkin farklı felsefi tasavvurlara göz atmakta yarar var:

Teizm: Allah'ın varlığını bir ön kabul olarak benimseyen ve bu varlığın insanlarla iletişim kurmak için peygamberler seçtiğini ve yarattığı alemle sürekli ilişkili olduğunu kabul eden düşünce sistemidir. Semavî dinlerin Allah tasavvurları teistiktir.

Ateizm: Tanrı tanımazlık demektir. Ateizmin iki kabulden hareket ederek Tanrı'yı inkâr ettiği bilinmektedir. Bunlardan biri, âlemin akıllı bir tasarımın, planlı bir yaratmanın ürünü olmadığı, aksine tesadüfen meydana geldiği şeklindedir. Ancak fizik teorilerinin, içinde yaşadığımız evrenin tesadüflerle izah edilemeyecek hassas bir ayara (fine tuning) bağlı bir sisteme sahip olduğu fikri, ateizmin bu tesadüf iddiasını çürütmüştür.

Ateistlerin Tanrıyı inkârlarındaki ikinci temel, kötülük problemidir. Hastalıklar, ölümler, savaşlar, depremler, seller ve bütün bunların getirdiği yıkımlar, ateistlere göre, var olduğu kabul edilen Allah'ın iyi niyetli olmadığına, iyi niyetli olsa da bu iyi niyetini hâkim kılacak bir kudrete sahip bulunmadığına işaret etmektedir.

Kötülük problemi konusunda ateistler kadar dindarların da hatalı kabullerden hareket ettiği görülmektedir. "Âlemde meydana gelen kötülüklerin insanların kendi elleriyle kazandıklarının sonucu olduğunu" (Rûm 30/41) belirten Kur'an ayeti, Allah'a fatura edilen kötülüklerin gerçek kaynağına işaret etmektedir.

Politeizm: Çok tanrıcılık anlamındadır. Bu inanışta değer olarak birbirine eşit çok sayıda tanrının varlığı kabul edilmektedir. Yer tanrısı, güneş tanrısı, vs.

Monoteism: Tek tanrıcılık anlamında kullanılmaktadır. Monoteizm, insanın yaratılışı itibariyle tek Tanrıcılığa eğilimli olduğunu ve bu eğilimin sonucu olarak da insanların tarihin başından beri tek Tanrıcı olduklarını kabul etmektedir. İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olarak kabul edilmesi, bu iddiayı doğrulamaktadır.

Henoteizm: Çok sayıda tanrının varlığını kabul etmekle birlikte tek yüce bir tanrıyı da (Yunanca, *heis theos*) kabul edip ona ibadet etmeyi öngören düşünceyi tanımlamaktadır. Politeizm ile Monoteizm karışımı bir düşüncedir ve monoteizm öncesi aşamayı temsil etmektedir. Bununla birlikte, birçok düşünür İbrahimî geleneğin öngördüğü 'insanlığın başından beri monoteist olduğu' önkabulünden hareketle, henoteizmin monoteizmin ön aşaması olarak görülmesini reddettikleri bilinmektedir. Ancak insan zihninin gelişimine paralel olarak, hakikatle birebir örtüşen bir Allah tasavvurunun gelişiminde de aşamalar olması doğal karşılanmalıdır. Etrafında gördüğü her şeye bir anlam yüklemesi, doğasının gereği olan insanın, tabiattaki varlıklara yanlış anlamlar yükleyerek onları tanrısallaştırdığı da bir gerçektir. Gök gürültüsünden korkan insanın, onun kötülüğünden emin olmak için onu tanrısallaştırdığı ve kurbanlar kestiği tarihsel bir vakıadır. Kur'an, korkunun kaynağı durumundaki gök gürültüsünün aslında Allah'ı hamd etmekten başka bir şey yapmadığını belirterek (Ra'd 13:13), bu korkunun kaynağını ortadan kaldırmakta ve bu yanlış bağlılığı sona erdirmektedir.

Dinsel gelişim aşamalarının kabul edilmesi, monoteizmin tarihin başından beri etkin olan ana inanç damarı olduğu fikriyle çatışıyor olarak görülmemelidir. Fıtrat olarak insanlar monoteist eğilimlidirler, ama bu fıtratın bozularak farklı inançlara sapıldığı da tarihsel bir gerçektir. Hinduların Veda'larında bu gelişimi gösteren kayıtları görmek mümkündür. Benzer şekilde Yahudilerin tek bir Tanrı fikrine yani monoteizme gelinceye kadar henoteist oldukları bilinmektedir. Yahudiler, Yahova'yı tek olarak görüp ona ibadet etmekteydiler, ama aynı zamanda yerel kabile tanrıları da vardı. Benzer bir inanışın cahiliye Araplarına da egemen olduğu görülmektedir. "Sen inkârcılara, "Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yararlanmanıza sunan kimdir?" diye soracak olsan kesinlikle, "Allah'tır" derler" ('Ankebût 29:61) ayetinin ifade ettiği gibi, Araplar yüce bir Tanrıyı kabul etmekle birlikte, başka tanrılara da inanıyorlardı. Bu sebeple İslam öncesi Arap toplumunun inancını politeizm değil, henoteizm olarak tanımlamak daha doğru olsa gerektir. Peygamberlerin mesajındaki ana eksenin, her türlü kabulü ve bağlılığı dışlayan bir *tevhid* vurgusu olduğu dikkate alındığında, henoteizm ve benzeri sapmaların yaygın inanç biçimleri olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Agnostisizm: Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun şu an için bilinemeyeceğini öngören felsefi bir akımdır. Yunanca *agnostos* yani *bilinemez olan* kelimesinden türetilmiştir. Agnostisizm, Allah'ın varlığı, ölüm sonrası yaşam gibi insan tecrübesinin tamamen dışında kalan alanlarda insan zihninin, bunların varlığına ya da yokluğuna dair eşit derecede deliller ürete-

bildiğini söyleyerek, üretilen delillerin bir anlamı olmadığını, dolayısıyla bu alanların bilinemez olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Agnostisizmde vurgu Tanrı'ya değil, insanın bilme yeteneğinin sınırlı oluşunadır. 'Sınırlı imkânlarıyla sınırsız Tanrı hakkında fikir yürüten insanın olumsuzlanamayacak veya yanlışlanamayacak hiçbir yargısı yoktur' diyerek agnostisizm Tanrı hakkında konuşmayı gereksiz görmektedir.

Panteizm: Metafiziksel ve dinsel bir terim olarak panteizm, alemi Tanrıyla özdeş kabul eden yahut her şeyi Tanrı'nın tecellisinden ibaret gören anlayıştır. Farklı görünüşlere sahip olsa da varolan her şey aslında birdir ve birlik peşindedir. Doğrusu evrende tek gerçek Tanrıdır.

Panteizm, teist dinlerin kabul ettiği, 'duyan', 'yardım eden', 'karar veren' gibi kişisel özellikler atfedilen Tanrı fikrini reddeder. 'Aşkın Tanrı' fikrini de kabul etmez. Panteizm, hem teizmi hem de ateizmi dışlar. 'Her şey tanrıdır demek aslında tanrı yoktur' demekten başka bir şey değildir, diyerek panteistleri ateizme kaymakla suçlayanlara karşı, panteistler kendilerinin farklı bir tür monoteizm peşinde olduklarını iddia ederler. Plato, Spinoza, Hegel gibi filozoflar bu kategori içinde anılmaktadır.

Tartışmalı olmakla birlikte Vahdet-i vücûd görüşüyle panteizmin özdeş olduğu ileri sürülmektedir. Panteizmin en güçlü ismi Spinoza'nın bu görüşünü, Endülüs göçmeni olan ailesinden, onların da İbn Arabî'den miras aldıkları iddia edilmektedir. Ancak Spinoza'nın 'Tanrı evrendedir' kabulüne karşı İbn Arabî'nin 'evren Tanrı'dadır' görüşü arasında fark olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia sahipleri, birincisine panteizm, ikincisine ise vahdet-i vücûd adını vermektedirler.

Deizm: Tanrı'nın alemi yarattığını kabul eden ve fakat onunla sürekli ilişkide bulunmadığını ileri süren görüştür. Aristo, Newton gibi isimler deizmin önemli temsilcileri durumundadırlar. Özellikle Newton'un bu konudaki açıklamaları deizmin daha iyi anlaşılmasına ışık tutacak niteliktedir: Ona göre Tanrı kudretiyle o kadar mükemmel yaratır ki, yarattıklarına bir daha müdahale etmesine gerek kalmaz. Ürettiği makineye ömür boyu garanti veren bir firmaya kıyaslanırsa, Allah sınırsız kudretiyle yarattığı âlemi kurallarla donatmış ve kıyamete kadar işleyecek bir sistem olarak planlamıştır. Aslında deizm, mutlak determinist bir sistem öngörmektedir.

Deistik Teoloji de bireyle değil, mekanik evrenle ilgilidir. Evrenin sürdürülebilirliği, Tanrı'nın bireyin ve toplumun hayatında yer tutmasından, ahlaka kaynaklık etmesinden daha önemlidir. Deizm Tanrı'nın bilen, peygamber gönderen, duaları kabul eden bir Varlık olarak sadece insanla değil, alemin içindeki varlıklarla da ilişkisi olduğunu bir kenara koymuş ve

Tanrı'nın sadece *kudret* sıfatına odaklanan bir Allah-alem ilişkisi tasavvuru geliştirmiş görünmektedir.

Söz konusu teolojide, Tanrı 'boşlukların Tanrı'sı gibi resmedilmiş, teolojik teorileri destekleyen her bilimsel gelişme, Tanrı'nın ispatı için boşluğu dolduran yeni bir değer olarak sahiplenilmiştir. Deizm, 'neden'den daha çok 'nasıl' üzerinde durur. Başka bir ifadeyle, algıladığımız dünyayı açıklamayı birinci öncelik olarak görür.

Tanrı tasavvuruna ilişkin bu farklı kabulleri verdikten sonra Tanrı'nın Teist sistem içinde nasıl anlaşıldığına daha yakından bakabiliriz:

Kendi dışındaki varlıklarla ve doğal olarak tabiatla ilişkisinde, Kur'anın öne çıkardığı Yaratıcı sadece yaratan değil, yaratmasını adalet üzere yapan, yaratmasına rahmet ve merhametini eş kılandır. Yaratması sadece açıklamaya çalıştığımız duyu verilerinin algıladığı alemle (*âfâk*) sınırlı olmayan ve anlamaya çalışmamız gereken bir iç dünyanın (*enfüs*) da nesnesi olan Allah'tır.

Bu yaklaşım, Allah ile yarattığı alan arasındaki ilişkiyi, felsefenin ve din felsefesinin algıladığı gibi, sadece varlıksal ve bilişsel bir ilişki olmaktan çıkarır. Bu işin içine uygulamayı, ahlakı, değerleri (aksiyoloji) ve estetiği de yerleştirir. Sonuçta bu kurulu düzende bizim görmek isdeğimiz, Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişki içinde ortaya çıkan isim ve sıfatlarıdır. Bu nedenle, teolojik açıdan önem taşıyan, ilişkinin ötesinde ilişkinin niteliğidir.

Bir inanç ve düşünce sistemine rengini veren Varlık olan Allah'ın ispatının mümkün olup olmadığı ise düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Ateistler ve agnostikler, fizik alemin dışında bir varlık alanı kabul etmedikleri için, bu delillendirmelerin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Ancak, Allah'ın yokluğuna dair delillendirmelerde de bulunamamaktadırlar.

Allah'ın varlığını kabul eden teist düşünürler ise, ispatı mümkün görmekle birlikte, duyularla idrak edilemeyen bir varlığın ispatının farklı bir ispat düzeyi olduğunu belirtmektedirler. Bu farklı ispat düzeyinde etkin olan, herhangi bir fiziksel nesnenin yahut matematiksel aksiyomun aksine, insanın kalp ve zihin birlikteliğidir. Bu kalp ve zihnin oluşturduğu birlikteliğin adı olan akıl, bu ispat amacında Allah'ın mahiyetini anlama ve keşfetmeye yönelik bir çabanın ötesinde, alemin bir Varlık tarafından yaratıldığını, akla uygun sebeplerle temellendirmeye çalışır.

Allah'ı delillendirmeye götüren sebep; mümin için, bir varlığa körükörüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, bu bağlılığı hayatını anlamlandıracak bir bağlılık durumuna yükseltmektir. Bu ispat delilleriyle, sürekli

iman alanı etrafında varlık zemini bulan şekk, şüphe, reyb gibi zihin hallerinin ortadan kalkması ve 'bilgi' seviyesine çıkan bir imanın gerçekleşmesi amaçlanır. Sadece böyle bir iman 'insanın zihninde bir kesinlik hissi yaratarak, onu tatmin edebilir. ' Ayrıca, Allah'ın ispatı için kullanılan her türlü gerçeklik zemini de, yeniden tanımlanmış ve anlamlandırılmış olur.

Allah'ın Birliği: Allah'ın hem iç dünyamızda hem de dış dünyada '*bir*'liğini göstermek için iki terim kullanılmaktadır: Vahid ve Ehad. Kelam'ın ilk dönemde '*ilmü't-tevhid*' olarak adlandırılması bile, bu disiplinin yaptığı bütün delillendirmelerin, aslında, tevhid'in iyice anlaşılıp yerleşmesini sağlamaya yönelik olduğunu göstermeye yeter. Bu anlamda *tevhid,* inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dini ilkedir.

Allah kavramı etrafında örülen bir hayat görüşü ve yaşam tarzına dayanan sistem fikrinin çekirdeğinde *tevhid* kavramı yatmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, *tevhid*in bozulmasıyla bozulmakta ve yokolmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak *tevhid*, dini unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arzetmesine imkân vermektedir.

Diğer yandan tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan ve hatta bu aidiyetleri ortadan kaldıracak şekilde Allah'ı bütün insanların Tanrı'sı olarak sunma, yaşamı Allah'ın bütün insanlara ortak ihsanı olarak görme noktalarında İslam, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslam dininin ve onun asıl kaynağı durumundaki Kur'anın temeli, tartışmasız, tevhiddir:

> "O doğunun ve batının Rabbidir; O'ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O'nu vekil tut" (Müzzemmil 73/9).
>
> "O'ndan başka ilah yoktur. Dirilten ve öldüren O'dur. Sizin de Rabbiniz, atalarınızın da Rabbidir" (Duhân 44/8).

Allah'ın tarihin bir kesitine müdahalesi olarak adlandırabileceğimiz peygamber göndermenin arkasındaki temel sebep de, tevhidi aslî yapısına kavuşturma ve uğratıldığı bozulmayı düzeltmektir. Bu yönüyle İslam dininde tevhid, o ana kadar yapılan hem semavi dinlerdeki hem de diğerlerindeki her türlü hatalı vurguyu yeniden düzeltme iddiası sebebiyle en kapsamlı onarım hareketi olarak görülebilir. İslam Dini'nin temeli durumundaki tevhid akidesini en özlü biçimde belirten Kur'an suresi, bu özelliğinden

dolayı, '*ihlas*' yani dini halis şekline kavuşturma ve ona eklenen tortuları ayıklama, olarak adlandırılmıştır.

Tevhid, sadece gördüğüne inanan ve ilk değerlendirmeleri her zaman yüzeysel olan ilk dönemlerdeki insan zihninin gelişerek ulaştığı bir anlayış seviyesidir. Kozmosda olup biten her şeyi kanun ve kurallarıyla Tek bir kudretin iradesine bağlayabilmek, her zihnin başarabileceği bir şey değildir. Bunun için insan zihninin bunu kavrayabilecek bir gelişim seyrini tamamlaması gerekiyordu. Allah'ın birliğinin vurgulandığı "İlahınız *tek bir* Allah'tır. O'ndan başka ilah yoktur. O rahman ve rahimdir" (Bakara 2/163) ayetini takip eden ayette bu durum açıkça vurgulanmaktadır:

"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için deliller vardır" (Bakara 2/164).

Kur'an'da Yüce Allah'ın alemde kendinden başka bir ilah olmadığı, göklerdeki ve yerdeki mutlak egemenliğin O'na ait olduğunu belirtmesi de tevhidi vurgulamaktadır.

Karmaşık bir dünyayı ve bütün varlıkları tek bir Tanrı'nın idare edebileceğini akıllarına sığdıramayan putperest Araplar, Hz. Muhammed için, "Ne o, tanrıları bire mi indirdi? " (Sad 38/5) derken de ilkel bir zihniyeti temsil ediyorlardı.

Görünen fiziki alemin ötesine geçip, her şeyin temeline Allah'ı yerleştirebilmeyi başarabilme anlamındaki bu *muvahhit* insan zihninin gelişim seyri,Kur'an'da İbrahim peygamberin kişiliğinde şöyle örneklendirilmektedir:

"İşte böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. "İşte Rabbim! " dedi. Yıldız batınca da, "Ben öyle batanları sevmem" dedi. Ay' doğarken görünce de, "İşte Rabbim" dedi. Ay da batınca, "Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum" dedi. Güneşi doğarken görünce de, "İşte benim Rabbim! Bu daha büyük" dedi. O da batınca, "Ey kavmim! " Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım" dedi. "Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah'a ortak koşanlardan değilim" (En'am 6/75-79).

4. İnsan Zihninin Tevhide Ulaşma Sürecinin Örnek Modeli Olarak Hz. İbrahim

Yüce Allah, insan cinsi için sınırları belirlemiş, bu cinsin neleri bilip neleri bilemeyeceğini bir kanuna bağlamıştır.Kur'an bunu, Allah'la insan arasında bir **ahit** yahut **mîsak** olarak adlandırmıştır. Allah'ın insan cinsiyle yaptığı bu ahdin ana konularından biri, insanın salt maddi gerçekliğe gömülüp kalmaması, bu gerçekliğin temsil ettiği soyut anlamlar dünyasına ulaşma başarısını (*azm*) gösterebilmesidir. Ancak insanın yapısında varolan yeteneklerin bütünüyle işler hale gelmesi, bir süreç içinde olabilmektedir. İnsan cinsinin zihinsel gelişim aşamaları, bir çocuğun zihinsel gelişim aşamalarından farklı değildir. İlk insandan itibaren, insan zihninin bir tekamül yani gelişme sürecine girdiği ve nesneleri gerçek anlamıyla kavraması için uzun bir sürecin işlemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Aslında somut ve soyut boyutlarıyla âlemi algılama ve kavrama kudretinde olan insanın bu iki yeteneğini ilk aşamada birlikte gerçekleştiremediği görülür. Gelişim mantığına uygun olarak, ilk insan Âdem, fiziki âlemi algılamasını ve ötesini kavramasını mümkün kılacak bir donanıma kavuşturulmuştur. Bu donanıma Kur'an, **isimler** (**el-esmâ**) olarak atıfta bulunmaktadır: "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti" (Bakara 2:31). Ama öyle görünüyor ki, insan Hz. İbrahim'e kadar bu isimlerin sadece fiziki boyutunda kalmıştır. İsimler, fiziki âlemde yer tutan yıldız, ay, güneş gibi varlıkların nominal değerleri olarak iş görmüştür. Bu evrede, yıldız yıldız, ay da ay olarak kalmıştır. Hz.İbrahim'e kadar insanlığın zihnine, varlıkların kendilerinde taşıdıkları isim değerleri hâkim olmuş, bu isimlerin görünen yüzlerinin ötesinde taşıdıkları simgesel anlam kavranamamıştır. Hz.Âdem kıssasındaki insanın cennetten dünyaya düşüşü, kendisinden beklenen kavrayış düzeyini ortaya koyamadığını gösteren bir anlatım olsa gerektir.

Bu kavrama zayıflığından dolayıdır ki, Allah'la insan cinsi arasında yapılan ahit, henüz fiziki dünyaya uyarlanma aşamasında bulunan insanda arzu edilen sonucu vermemiştir. Bunun için kavramsal zeka gelişiminin başlatılacağı İbrahim peygambere kadar geçmesi gereken bir süreç gerekmiştir. Aşağıdaki ayeti celile bu durumu belirtmektedir:

"Gerçek şu ki Biz daha önce Âdem'e de ahit vermiştik ama o bunu unuttu; ahdimiz konusunda onda bir başarı (azm) göremedik" (20:115).

Kelimeler Dünyası

İbrahim'e kadar varlıklara, somut anlamlarının dışında bir anlam yüklenememiştir. Yıldız sadece yıldız olarak görülmüş, kendi reel gerçekliğinin ötesinde bir Varlığa işaret edecek simgesel değeri keşfedilemediği için,

insanın öteleri kavrama kudreti perdelenmiştir. İkinci olarak, bu somut varlıklar anlamlandırılmaya başlanınca da, yanlış anlamlar yüklenmiştir. Bu kez de yıldız; yıldız olmaktan çıkarılmış, tapılan bir nesneye dönüştürülmüştür. Bu ikinci aşama, peygamberlerin mücadelesinin ana eksenini oluşturur.

İbrahim'e kadar, **insan-insan** ve **insan-doğa** ilişkisini aşamayan Âdemoğlu, İbrahim'le birlikte kavramsal zekâ gelişimini tamamlayarak metafiziği yani insan-Allah ilişkisini kavrayabilecek bir bilinç düzeyine yükselmiştir. Bu bilinç düzeyi, **isimler**in içini **kelimeler**le doldurmayı, isimleri birer **delil** olarak kullanabilmeyi ve sonuç olarak somut dünyanın ötesine uzanabilmeyi mümkün kılmıştır. Bunu sağlamak üzere İbrahim'e önce **kelimeler** verilmiş ardından da **delil**li düşünme tarzını geliştirdiği için de insanlığın derecesi, kendinden önceki döneme kıyaslandığında, bir üst seviyeye yükseltilmiştir. Kur'an'ın konuyu ele alış tarzına bir göz atalım:

> "Bir vakit İbrahim'i Rabbi kelimelerle sınadı. O, onların gereğini yerine getirince, "Ben seni bütün insanlara önder yapacağım" buyurdu. ..." (2:124).
>
> "Allah, delillerle İbrahim'in derecesini yükseltti" (6:83).
>
> "Andolsun ki Biz, İbrahim'e daha önce olmayan bir rüşt yani ergin bir zihin verdik" (21:51)

Hz.İbrahim'in tarihte yarattığı bu zihinsel devrim, insanlığın yeniden bir düşüş yaşamaması için, İbrahim'in dininde (**milleti İbrahim**) içerilen ve insan doğasına yaslanan **hanif**liğin temel ilkelerine bağlanmaya çağırır. Kendini bilmezlerden başka hiç kimsenin de İbrahim'in dinine sırt çevirmeyeceği vurgulanır (2/130).

Kur'an'a göre, Hz.İbrahim'e insanlığa çağ atlatacak gücün verilmesi,bir sınamanın ardından gerçekleşmiştir. Âyetin anlatımına göre, İbrahim bazı kelimelerle (*kelimât*) sınanmış, bu sınamadan başarılı bir şekilde geçtiği için de, **kavm**inin onu sıkıştırdığı sığ bir zihnin ürettiği inkar ve zulüm kalıplarından (9:72; 22:44) kurtarılarak, **kelimeler**in hâkim olduğu bir dünyanın insanlarına önder yapılmıştır.

İbrahim'le ilgili Kur'an pasajları bir bütün halinde okunduğunda, İbrahim'in sınandığı *kelimeler*in, insanlığın gelişim aşamalarından en ciddi olanına işaret ettiği görülecektir. Bu aşamada İbrahim, metafizik sorgulamaları yapmasını mümkün kılacak kelimelerle ve bu kelimelerin temsil ettiği anlam dünyasıyla ilk kez karşı karşıya getirilmiş ve metafizik sorgulamaları İbrahim'in kaldırıp kaldıramayacağına yönelik sınama, başarıyla sonuçlanmıştır.

İbrahim'in tarihte kırılma yaratan (*ulu'l-'azm*) Peygamberler (Nuh, Musa, İsa, Muhammed (a.s.) (33:7; 48:35) arasında sayılmasının yegâne sebebi, insanlığa bu metafizik sorgulamaların kapısını açmasında yatmaktadır. İbrahim aklın, insafın, vicdanın ve sezgilerin, insanı kaçınılmaz olarak çekip götürdüğü metafizik sorgulamaları başlatan ve Allah'ın varlığına ve birliğine, delile dayalı olarak ikna olan ilk örnek modeldir (6/74-87).

Unutulmamalıdır ki, İbrahim, insanın bozulmamış zihnini ve fıtratını temsil eder. İbrahim'in yaşamındaki her evre ve sorgulama, farklı şüpheleriyle, ikna olma ihtiyacıyla ve sorgulamalarıyla bir insan zihnini temsil etmektedir. O halde, İbrahim'in başardığı şey, rüşt sahibi olan (Enbiya 21:51) ve sağduyuya dayanan bir insanın başarması beklenen şeydir.

Doğrusu İbrahim modeli, Allah'ın tabiatın içinde değil de ötesinde aranması gerektiğini ortaya koymuştur. O'nu insanın beş duyusunun doğrudan keşif alanının dışına çıkararak, iman, güven, bağlanma gibi soyut *kelimeler*in nesnesi haline getirmiştir.

5. Allah'ın Varlığına Dair Deliller

Kur'an, Allah'ın varlığından daha çok birliği üzerinde durmaktadır. Zira, insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah'ın varlığına zorunlu olarak gidebileceğini öngörmekte, bu zorunluluğa direnenleri, sağ duyudan sapmış, kalplerinde hastalık bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır (Neml 27/14; Kehf 18/32-37). Bütün olağanüstülükleriyle gözler önüne serilen tabiatın gözlemlenmesine rağmen, Allah'ın varlığı hakkında hala bazılarının şüphe duyması anlaşılmaz bir durum olarak nitelenmektedir.

"Hayy ve kayyûm olan Allah'tan başka ilah yoktur" (Al-i İmran 3/2).

"Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır; O hayydir, kayyumdur... Göklerde ve yerdekilerin hepsi O'nundur..." (Bakara 2/255).

"Allah kendisi, melekler ve adaleti ayakta tutan ilim sahipleri Allah'tan başka tanrı olmadığına tanıklık ederler, O'ndan başka tanrı yoktur" (Al-i İmran 3/18).

Allah'ın varlığı genelde, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu delillendirme yöntemi klasik döneme aittir. Modern dönemde bunlara dini tecrübe ve ahlak delili de eklenmiştir.

Alemden hareket eden ontolojik delilin tersine deney ve tecrübeyle elde edilen verilerden hareket eden kozmolojik delilin birkaç türünden söz etmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı 'havadis' kavramını, bir kısmı 'ha-

reket' ve 'değişme' kavramlarını, bazıları da 'imkân' kavramını merkeze alarak alemin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğunu ispatlamaya çalışır.

Kozmolojik (hudûs) delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kavramlar, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Alemle ilgili olarak da bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah'a muhtaç olmasıdır.

Hem Platon'un hem de Aristo'nun kozmolojik delilde kullandıkları en temel kavram *hareket*ti. Platon'a göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir, veya kendi kendine vücud bulur. Sadece canlı varlıklar hareketin kaynağı olabilirler.

Bu çerçevede, Kelamcılar alemi bir imkânlar alanı olarak algılamışlardır (Fahreddin Razi 1978: 137). Mümkün olan alemin kendisi gibi mümkün olmayan ezeli, vacib bir Varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.

İmkan Deliline göre her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan varolan, yok iken varolan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti, yokluğa ve varlığa kabiliyeti olandır. Varolma ve varolmama niteliklerini

içinde taşıyan (mümkün) nesnenin varolmasını sağlayan, kendi dışındaki mümkün değil zorunlu bir varlıktır, yani Allah'tır. Nesefi, *hudûs* ve *imkân* delillerini birleştirerek şu şekilde anlatmaktadır:

"Alem sonradan olmuştur. Her sonradan olan varlık da vacibu'l-vücûd değil *caizü'l-vücûd*'dur. Aksi taktirde, alemin yokluğunu düşünmek imkânsız olurdu ve kadim olması gerekirdi. Alem hudûsundan önce ma'dûm idi. Alemin varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür. Alem var olma ya da olmama tercihini kendi kendine yapamaz. Bu durumdaki alemin bir Yaratıcısı vardır ki, onu bilerek, bir hikmet üzere var etmiştir" (Ebu'l-Muîn en-Nesefi, *Tabsiratu'l-edille,* I, s. 105).

Onun varolması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle mümkünün yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde çelişki doğurmaz. Oysa 'vacib'in durumu bunun tam tersidir. 'Varlığı Zorunlu Olan'ın yokluğu düşünülemez. Bu çelişki doğurur (Farabi 1926: 308-309).

Allah ve tabiat arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın Allah'ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabul, Allah'ın bize kendisini doğrudan gösteremeyeceği ve zihnin bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır. Allah'ın kendini bize mantıksal ve rasyonel olarak açacağını ve buna giden

yolun düşünsel bir çabaya bağlı olduğunu söyleyen ontolojik delile karşı geliştirilen bu kozmolojik delilde tecrübe ön plana çıkmaktadır. .

Ontolojik delilin kozmolojik delil taraftarlarınca kabul görmemesinin bir başka sebebi, içinde kıyası barındırmamasıdır. Zira Aristocu mantık açısından bakıldığında, bir şeyin *ispatı* kıyasa dayanır. Kıyasın mantığı, özne ve yüklemin bir *orta terim* ile birbirine bağlanmasıdır. Örneğin;

Bütün x'ler y'dir
P bir x'tir
O halde, P y'dir.
Burada kullanılan orta terim x'tir.

Buna göre, Allah Vardır, ifadesinin orta terimle birbirine bağlanması bu ifadeyi ispat edilebilir kılacaktır. Peki, Varlığı Allah'a bağlayan orta terim nedir?

Yukarıda gördüğümüz gibi, bu soru Ontolojik delil taraftarlarınca anlamsızdır, zira yüklem ve özne arasında bir ilişkinin varlığından bahsetmek için başka bir varlığa ihtiyaç yoktur.

Ontolojik delilin ihtiyaç duymadığı bu varlıklar ya da şeyler, kozmolojik delilde tabiatta gözlemlediğimiz sonuçlar şeklinde karşımıza çıkar. Bu sonuçlar, sebebe yani Allah'a dayanan bir alan olarak yorumlanır ve bir anlamda özne ile yüklem arasında orta terim görevi görürler. Fakat bu süreç hiçbir zaman Allah'ın özü hakkında bize bilgi veremez, zira O algılanan her şeyin üstünde ve ötesindedir.

Sisteminde İnayet kavramına en fazla ağırlık veren düşünür İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün Allah'ın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biri inayet, diğeri *ihtira'*dır. Filozofun, Kur'an'ın üzerine dikkat çektigi ve dine en uygun yol olarak nitelediği bu iki delilden inayet iki esasa dayanır: Birincisi, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın varlığına uygunluğu, ikinci de bu uygunluğun zorunlu olarak onu kasteden irade sahibi bir fail tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. Gece ile gündüzün, güneşle ayın, mevsimlerin birbiri ardınca gelişi, dört unsur ve onlardan meydana gelen cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla tabiat olayları insanın ihtiyacına uygunluk hususunda birer örnek teşkil ederler (İbn Rüşd 1964: 150). Zira Allah insanı çok sevdiğinden onu bütün varlıkların en şereflisi kılmış ve kainattaki her şeyi onun ihtiyacına uygun düzenlemiştir. Bu uygunluk Allah'ın insana inayetinin bir sonucudur; çünkü uygunluğun tesadüf eseri veya kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez, aksine ancak irade ve kasıt sahibi bir gücün eseri olmak zorundadır. Bu güç de Allah'tır.

Kelamcılara göre inayet, Allah'ın alem üzerinde etkin olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamın yanı sıra, kullara fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Onlar inayette hem alemi hem de kulları ilgilendiren ikili bir yapı bulmaktadırlar. Kelamcılar, İbn Sina ve Farabi örneğinde olduğu gibi inayetin sudurla eşitlenmesini, yoktan yaratma kavramı ile çeliştiği için eleştirirler.

Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve delil olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da, tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçerek Allah'a işaret eden bir simgeler dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata yerleştirilen *anlam*la mümkün olmaktadır.

> "Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. ....
> "(Al-i İmran 3/191). ;
>
> "... Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın" (Sad 38/27).

Canlı ve cansız bütün varlıkların insanda yarattığı ihtişam hissi, bu anlamın varlığı sebebiyledir. Afakta ve enfüste Allah'ın kendini göstermesi de budur. Farklı varlık tarzları arasında iletişimi ve keşfi mümkün kılan bu anlama dayalı *varlıksal bağlılaşımla* tabiat, insan karşısında salt tabiat olarak kalmamakta, insanı görünen yapısının ötesine taşıyacak bir basamağa dönüşmektedir. Kur'an'da bu anlamda alemin varlığı, insan için bir imtihan alanı olarak sunulmaktadır:

"O, hanginizin işinin daha güzel olacağı konusunda sizi sınamak için ... alemi yaratandır" (Hûd 11/7).

Bir bütün olarak evrenin neyi gerektirdiği, bizi algıladığımız alanın dışına taşan bazı sonuçlar çıkarmaya yönlendiren şeyin ne olduğu, *Tabii Teoloji* içinde sorgulanmaktadır. Bu çerçevede Tabii Teoloji, *tümevarımsal akıl yürütme süreci* içerisinde geliştirdiği kozmolojik delillerle, zorunlu sonuçlara varmaktadır. Ulaşılan sonuçlara '*zorunlu*' niteliğini vermek için de, hem algıladığımız alanın kendinden şüphe edilmez bir yapıda bulunduğunu, yani varlığın gerçekliğinin sabit olduğunu, hem de insanın bu yapıyı olduğu gibi algılayacak ve yargılamalarda bulunacak temel yapısal ve bilişsel yeteneklere sahip olduğunu kabul etmektedir.

Dış dünyanın, Kelam'da Allah'ı ispat temeli olmak üzere *Tabii Teoloji*'ye taban sağlayacak şekilde kullanıldığını ve *benzeşim dil*inin başka bir ifadeyle *istişhad biş-şahid ale'l-ğayb* ilkesinin bu amaçla geliştirildiğini biliyoruz. Bu dil ve ilke, tabiatta bizim Allah hakkında bilgi sahibi olmamızı

mümkün kılan kavram ve grupların varlığına hükmetmektedir. Başından beri, tabiatı esaslı bir inceleme alanı ve sağlam bir veri kaynağı olarak görmeye imkân verecek şekilde, Kelam'ın bilgi teorisini, akıl ve doğru haber yanında tecrübeyi yani yargılarımıza kaynaklık eden beş duyu da eklemesi bu amaca yönelikti.

5.1. Alemin Nizamı Delili: Hikmet, takdir ve itkân delili olarak da adlandırılan bu delil, varlığın üzerine kurulduğu düzen, mükemmel işleyen sistem, ince ayarlara dayanan işleyiş tarzı bir tesadüfün eseri olarak görülemez, kabulüne dayanmaktadır. Alemde hiçbir düzensizliğin olmadığını söyleyen (Mülk 67:3); her şeyin bir sistem dahilinde yürüdüğünü beyan eden (Ra'd 13:8; Furkan 29:2) Kur'an ayetleri nizam deliline işaret etmektedir. Tesadüf ve ince ayar işleyen sistem arasındaki zıtlıktan hareket eden Mâturîdî de, bu ince ayar işleyen sistem fikri üzerinden, alemin yaratılış hikmetine geçmektedir.

5.2. Değişim Delili: Alemdeki değişim ve çeşitlilik, bütün bunların arkasındaki bir iradeye ve kudrete işaret etmektedir. Maturidî Al-i İmrân sures 190 ayetini bu çerçevede yorumlamaktadır: "Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün ardarda gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır."

Yeryüzündeki işaretere (**âyât**), insanın duyularından uzakta bulunan metafizik evren için başvurulur. Bu işaretler üzerinde düşünerek insan metafiziksel olana geçiş yapar. Mâturîdî metafiziğe geçebilmeyi insan zihninin bedîhî ve zorunlu olarak yapabileceği bir iş olarak görmez. Bunun için insan zihninin dış dünya *(âyât)* **üzerinde düşünmesi gerektiğini söyler.**

Dikkat edilmesi gereken bir nokta Kelam'ın Allah'ın sadece varlığının delilleri üzerinde durmadığı, O'nun âlemle sürekli ilişkisini dikkate alan bir delillendirme tarzına vurgu yaptığıdır. Örneğin, "*Denizde dağlar gibi akıp giden gemiler O'nun delillerindendir*" (Şûrâ 42:32) ayetini açıklarken Mâturîdî buradaki 'deliller' ifadesi üzerinde durmaktadır. 'Allah'ın delilleri'nden illa ki O'nun varlığının delillerini anlamamak gerektiğini, bunların Allah'ın birliğinin ve rubûbiyetinin yahut mutlak kudretinin ve hükümranlığının delilleri olarak görülebileceğini belirtir. Ayrıca, Allah'ın ilminin, tedbirinin ve hikmetinin ya da insanlara bahşettiği nimetin ve ihsanın delilleri olarak da alınabileceğini söylemektedir (Mâtürîdî: XIII,197). Dolayısıyla Kelam'da Allah'ı delillendirme, felsefedeki salt Allah'ın varlığını delillendirmenin ötesine geçer ve Allah ile insan arasında sürekli var olan dinamik bir ilişkiyi delillendirmeye dönüşür.

Kur'an Allah'ı, her şeyin varlığının, varlığa devam edişinin, varlığının sona erişinin ve yeniden hayata gelişinin sebebi olarak takdim etmektedir:

"Allah sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren ve sonra da diriltecek olandır" (Rum 30/40). 'Halk etme, rızık verme başka bir ifadeyle varlığın devamını sağlama, öldürme ve yeniden diriltme' etrafında örülü olan insan yaşamı, Allah'ı delillendirmenin hangi alanlar üzerinden temellendirilebileceğine işaret etmektedir. Bütün bu varoluş aşamalarının birbirinin devamı şeklinde planlanması Allah'ın *hakîm* oluşuyla açıklanmaktadır. Zira hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirir, yok oluşa bırakılmasını değil. Onun için de kelamcılar, âlemi açıklayan teorilerinde Allah'ın hakîm oluşuna yani her şeyi ince ayar planlayan hikmetine büyük vurgu yapmaktadırlar. Hikmetin olmadığı yerde sefehin yani plansız programsız iş yapmanın hakim olacağını, bunun ise Allah için düşünülemeyeceğini belirtmektedirler.

6. Allah'ın Birliğinin Delili

Allah'ın Birliği'ni temellendirmek için kullanılan delil *Temânu' Delili*dir. Temanu', 'men etmek' anlamındaki m-n-'a, kökünden türetilmiş ve terim olarak birbirine engel olmak, manasında kullanılmıştır. Bütünüyle Kur'an kaynaklı olan bu delil, aşağıdaki ayetlere dayanmaktadır:

"Eğer dedikleri gibi, Allah'la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardır" (İsra 17/42).

"Göklerde ve yerde, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu" (Enbiya 21/22).

"Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galip gelmeye çalışırdı" (Mü'minun 23/91).

İki tanrının var olduğu varsayılınca, biri diğerini engeller ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre;

Ezeli, kudret sahibi iki tanrı varsayılırsa;

Biri, belli bir cismi itmek istediğinde diğeri de durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü itmek ile durdurmak birbirlerinin çelişiğidir. Çelişik iki durumun birarada bulunması imkânsızdır. Böylece, ikisinin de isteği gerçekleşemeyeceğinden ikisi de tanrı olamaz. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekininki gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, yerine gelmeyen tanrı olamaz.

Maturidî, "Gökten ölçülü bir şekilde suyu indirir ve onu toprağa emdiririz ..." (Mü'minûn 23/18) ve "Aldığı her şeyi geri veren göğe yemin olsun ki" (Târık 86:11) ayetlerini yorumlarken, gök ile yer arasında bu karşılıklı

yararın, sistemi bu şekilde kuran BİR varlığa delil olduğunu söylemektedir (Mâtürîdî 2007: X, 19).

Mü'minûn suresinin 91. ayeti de Allah'ın birliğine vurgu yapan bir delildir: "Allah ne bir çocuk edinmiştir ne de O'nunla birlikte O'na ortak bir tanrı vardır. Eğer böyle olsaydı, her tanrı yarattıklarını kendi tarafına çekerek, kendisi ayrı bir egemenlik kurar ve biri diğerine üstünlük sağlamaya kalkardı. Bilin ki Allah, bu tür yakıştırmalardan uzaktır."

Kur'an Allah'ın hem varlığı hem de birliği konusunda, zihinlerdeki bütün şüpheleri ortadan kaldıracak apaçık belgelerin bulunduğunu söyler. En'âm 6:149. ayette geçen *el-hüccetü'l-bâliğa* ifadesi âlimlerce, bütün şüpleri ortadan kaldıracak kesin deliller toplamı olarak yorumlanmıştır (Mâtürîdî 2006: V, 247).

Kaynaklar

Baljon, J.M.S. (2000), *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,* ikinci baskı, çev: Ş.A.Düzgün, Fecir Yay. Ankara.

Ebu'l-Kelam Azâd, *Tercümânu'l-Kur'ân* (tsz.).

Farabi (1951), *Kitabu makalat er-refi'a fi usuli ilmi't-tabia*, Türkçesi ile birlikte neşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten,* XV, 57.

Farabi (1926), *Resâilu'l-Farabi*, Haydarabad.

Gazali (1927), *Tehafütü'l-felasife*, nşr. M. Boyges, Beyrut.

İbn Rüşd (1964), *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, nşr. Mahmud Kasım, Kahire.

Razi, Fahreddin (1978), *Kelam'a Giriş,* çev. H. Atay, Ankara.

Swinburne, R. (1993), *The Coherence of Theism,* Oxford.

İLÂHÎ İSİM VE SIFATLAR

Mevlüt Özler

1. Allah'ın İsimleri

Kur'an-ı Kerim'de dört ayrı sûrede Allah, kendisinin en güzel isimlere (el-Esmâü'l-Hüsnâ) sahip olduğunu ifade eder:

> "En güzel isimler Allah'ındır. O halde O'na güzel isimlerle dua edin" (A'râf 7/180).

> "O yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur" (Haşr 59/24).

Bu ayetlerde Allah en güzel isimlerle müsemmâ olduğunu beyan ederken, Kur'an'da bu isimlerini bizlere haber verir. Hz. Peygamber de çeşitli kaynaklarda rivâyet edilen hadislerinde, Allah'ın doksan dokuz ismi olduğunu bildirirken (Buharî, Kitâbü't-Tevhîd, bab no: 12; Müslim, Kitâbü'z-Zikr, bab no: 2, Hadis no: 2677), Tirmizî (ö.279/892)'nin rivâyet ettiği bir hadiste bu isimler teker teker sayılmıştır. (Tirmizî, Kitâbü'd-da'avât, bab no: 83, Hadis no: 3507; krş. Beyhakî 1984, I: 28, 29).

Allah'ın, gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde bildirilen isimleri dışında başka isimlerinin olması da mümkündür. Hz.Peygamber bir hadislerinde şöyle buyurur:

> "Allah'ım! Sana ait olan her isimle senden dilerim; o isim ki, onunla kendini adlandırdın veya kitabında indirdin, yahut yarattıklarından birine öğrettin, yahut da yalnız senin katında bulunan gayb ilminde onu zatına tahsis ettin" (İbn Hanbel, I, 391).

Ayrıca Kur'an'da bulunduğu halde hadislerde zikredilmeyen isimleri de dikkate alırsak, bu isimlerin doksan dokuzu aştığı kendiliğinden anlaşılır. Gazâlî de (ö. 505/llll) el-Esmâü'l-Hüsnâ'yı şerh ettiği eserinde doksan dokuz ismi saydıktan sonra der ki: "Bizim burada manâlarını verdiğimiz isimler doksan dokuzdan ibaret değildir. Bizim, sadece bunları zikredişimiz, bu hususta devam edip gelen âdete binaendir. Gerek Kur'an'da ve gerekse hadislerde bunların dışında da Allah'ın isimleri mevcuttur."

O halde Hz. Peygamber'in Allah'ın isimlerini doksan dokuz olarak bildirmesi, bunların dışında başka isimlerin varlığını red anlamına gelmez. Kaldı ki o, yukarda kaydettiğimiz hadislerinde başka isimlerin de var olabileceğine işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in sadece doksan dokuz isim saymasının sebebi, isimlerin tam bir listesini vermek değil, onların en meşhur ve manâları en açık olanlarını beyan etmektir.

Sayıları ne kadar olursa olsun, Allah'ın bu isimleri O'nun sıfatlarına delalet etmektedirler. Zîra Esmâü'l-Hüsnâ diye adlandırılan bu kelimeler belli manâlar taşıyan köklerden türemişlerdir. Bundan dolayı bu isimler Allah'ın zatına nispet olunduğunda, bunlar sadece O'nun zatını isimlendirmekle kalmaz; aynı zamanda bu isimlerin kök manâlarının da Allah'ın zatında bulunduğu kastedilir. Aksi halde, hakikat manâsına olmayıp, sadece şeref lakabı veya alem (özel isim) olmaktan öteye geçemezler. Alemlerin ise taşıdıkları lügavî kök manâsını müsemmâlarında ispat etmeleri gerekmez. Bu durum el-Esmâü'l-Hüsnâ için düşünülemez. Zîra Kur'an ve hadis'te varid olan esmânın kök manâlarının (hayat, ilim vb.) Allah'ın zatında mevcut olmaması, bu isimlerin O'na hakikat manâsında olmayıp, sadece bir şeref adı (lakab) ve alemden ibaret olarak kalması olurdu ki bu caiz değildir.

O halde Kur'an ve hadiste mevcut olan Allah'ın isimlerinin her biri, O'nun sıfatlarından birine delalettir ve bizim bilgimiz açısından onlara kaynaklık etmektedir. Bir başka ifadeyle, Allah'ın sıfatları O'nun isimlerinden alınmıştır. Beyhakî (ö.458/l066), bunu; Allah'ın isim ve sıfatları vardır, O'nun isimleri sıfatlarıdır, sıfatları ise O'nun zatındaki manâların ifadesidir, diye ifade eder (Beyhakî 1984: 4).

Allah'ın sıfatlarına delalet eden isimlerinin taksimini yapan Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö.429/l037) Allah'ın isimlerini üç kısma ayırmaktadır.

a. Allah'ın zatına delalet eden isimler: Şey, Mevcûd, Zat gibi.
b. Allah'ın zatıyla kaim olan ezelî sıfatlarına delalet eden isimler: Hayy, Kadir, Âlim, Mürîd, Semî', Basîr gibi.
c. Allah'ın fiillerine (fiilî sıfatlarına) delalet eden isimler: Hâlık, Râzık gibi.

Allah'ın "Hakîm" gibi bazı isimleri de vardır ki, O'nun hem zatî, hem de fiilî sıfatlarına delalet eder. Meselâ "Hakîm"i ilim manâsına alırsak, Allah'ın zatî sıfatına; işlerinin sağlamlığı manâsına alırsak o zaman da fiilî sıfatına delalet eder.

2. Allah'ın Sıfatları

Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak imanın ilk şartıdır. Diğer iman esaslarına itikat ancak Allah'a inanmakla mümkündür. Allah'a iman etmek ise sadece O'nun zatına inanmaktan ibaret değildir. Tam ve doğru bir Allah inancı, O'nun varlığı ve birliği yanında, zatı için vâcib olan kemâl sıfatlarını bilmek, mümteni olan noksan sıfatlardan da O'nu tenzih etmekle mümkündür. İslâm akîdesinin temelini teşkil eden bir konu olması nedeniyle bu mesele, Kelam ilminin en önemli bahislerindendir. Bundan dolayı Kelamcılar, hem tek başına sıfatlar hem de sıfatların Allah'ın zatıyla olan ilgisi, yani zat-sıfat münasebeti üzerinde tartışmalar yapmışlardır.

"Sıfat" kavramı lügatte; bir zat ile birlikte bir manâyı ve zatın hallerini gösteren bir isim olarak tarif edilir (Cürcânî 1300: 89).

Allah'ın sıfatları mahiyet ve keyfiyetleri itibarıyla hiçbir mahlûkun (yaratılmışın) sıfatına benzemez. Zira sıfatlar varlık mertebesiyle ilgilidir. Yani varlık mümkün bir varlıksa, sıfatı da ona göre; vacib bir varlıksa yine sıfatı da ona göre olacaktır. Varlıklar içerisinde, Allah'tan başka hiçbir varlık Vâcibü'l-vücûd olmadığı için, diğer varlıklar sıfatlarında, Vâcibü'l-vücûd olan Allah'a denk olamazlar. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları ile mahlûkatın sıfatları hiçbir yönden benzer olamazlar. Allah ile yaratıklar arasında zat, vücûd ve mahiyet bakımından benzerlik düşünülemeyeceği gibi, sıfatlar yönünden de benzerlik düşünülemez. Allah ve yaratıklar, ayrı ayrı düşünülmesi ve değerlendirilmesi gereken varlıklardır. Sonsuz mükemmelliklerin sahibi olan Allah ile O'nun yaratıkları olan varlıklar arasında, sahip olunan sıfatlar açısından, bir benzetme ve mukayese yapılamaz. Öyle ise insanların da bir takım sıfatlara sahip olmaları, Hâlık ile mahlûk arasında mahiyet itibarıyla bir benzerlik meydana getirmez. Zatında benzersiz olan varlığın tüm sıfatlarında da tek olması, bu hususta da eşi ve benzeri bulunmaması O'nun zatının gereğidir.

Burada, böyle bir benzerliğin olamayacağının daha iyi anlaşılması için, Allah'ın ilim ve hayat sıfatı ile insanların bu iki sıfatı arasında bir mukayese yapmak faydalı olacaktır.

Allah'ın ilmi ezelîdir, malûmatın (bilinen şeylerin) değişmesiyle değişmez. O'nun bilgisi duyu organlarına muhtaç değildir ve O'nun ilminin yok olması muhal, varlığı zarûrîdir. O'nun ilmi sonsuzdur.

Allah'ın ilim sıfatında mevcut olan bu özelliklerin hiçbirisi insanın ilminde yoktur. Zîra insanın ilmi ezelî değil hâdistir, devamlılığı imkânsızdır; çünkü arazdır. Bütün malûmata şamil olmadığı gibi, varlığı bir takım hislere, vasıtalara muhtaçtır ve malûmatın değişmesiyle değişir. İnsanın bugün doğru bildiği yarın yanlış olabilmektedir. Ama Allah'ın ilmi için böyle bir şey söz konusu değildir. Şimdi sırf isimden hareketle bu iki ilim arasında mahiyet bakımından da bir benzerlikten söz edilebilir mi?

İkinci örnek olarak seçtiğimiz Hayat sıfatı da böyledir. Allah da, insan da hayat sahibidir. Fakat Allah'ın hayat sahibi olması O'nun sadece canlı olması demek değil; aynı zamanda yok olmayan ezelî ve ebedî bir hayat sahibi olması demektir. O ezelî ve ebedî bir hayatla canlıdır, ölmeyecektir (el-Furkân, 25/58).

Kur'an'da Allah'ın zatından bahseden âyetlerin çoğu O'nun sıfatlarıyla ilgilidir. Ancak, "sıfat" tabirine Kur'an'da rastlanmaz. Kelimenin mastar şekli olan "vasıf" bir tek yerde kullanılmış (el-En'âm, 6/139), muzari şekli ise on üç yerde geçmekle birlikte, daha çok Allah'a uygun olmayan vasıflar isnat edenlerin iddiaları reddedilirken kullanılmıştır.

Kur'an, Allah'ın zatından bahsederken, biri ispat, diğeri selb (red ve inkâr) olmak üzere iki metotla bahseder. Fakat Kur'an'da ulûhiyyetin tanıtılışında ispat metodu hâkimdir. Yani ulûhiyyetin ne olmadığından (selbî yön) ziyade, ne olduğu anlatılır.

En güzel isim ve en yüce sıfatların Allah'a ait olduğunu bildiren Kur'an, bu yüce sıfatlara sahip olmayanın gerçek ilâh olamayacağını, kendisine ibadet edilecek hakiki ma'budun bir takım yüce sıfatlarla muttasıf olması gerektiğini vurgular:

> "En güzel isimler (el-Esmâu'l-Hüsnâ) Allah'ındır, o halde O'na o güzel isimlerle dua edin. O'nun isimleri hakkında eğri yola gidenleri bırakın. Onlar yapmakta olduklarının cezasına çarptırılacaklardır" (el-A'râf, 7/180).
>
> "Bir vakit O (İbrahim) babasına (şöyle) demişti: Ey babam! işitmez, görmez, sana hiçbir faydası olmaz şeylere neden tapıyorsun?" (Meryem, 19/42).

Kur'an'da olduğu gibi Hz.Peygamber'in hadislerinde de Allah'ın kemâl sıfatlarla muttasıf olduğu ifade edilmiştir. Bir hadiste Allah'ın doksan dokuz ismi olduğu beyan edilmekte (Tirmizî, Kitâbü'd-Daavât, bab no: 83, Hadis no: 3506-3508), ayrıca birçok hadiste Allah'ın *Vahdâniyyet* (Müslim, Kitâbü'z-Zikr, bab no: 2, Hadis no: 2677), *İlim* (Buharî, Kitâbü't-Tevhîd, bab no: 10), *İrade* (Buharî, Kitâbü't-Tevhîd, bab no: 31), *Semi'* ve

Basar (Buharî, Kitâbü't-Tevhîd, bab no: 9; Müslim, Kitâbü'z-Zikr, bab no: 13, Hadis no: 2704), *Kelam* (Dârimî, Kitâbu Fedâili'l-Kur'ân, bab no: 5,6), *Kudret* (Buharî,a.g.e., Kitâbü't-Tevhîd, bab no: 10), *Hayat* (Müslim, a.g.e., Kitâbü'z-Zikr, bab no: 18, Hadis no: 2717) gibi kemâl sıfatlarından bahsedilmektedir.

Şu halde Allah'ın sıfatları olduğuna dair en sağlam ve kuvvetli delil; bizzat Allah'ın kitabında ve Hz.Peygamberin hadislerinde sıfatlardan bahsedilmesi ve Allah'ın kendi zatına sıfatları bizzat izafe etmesidir.

İnsan aklı da Allah'ın kemâl sıfatlarla muttasıf olduğuna delalet etmektedir. Şu kesindir ki, bir şeye sahip olmayan onu başkasına veremez. Bu kâinatın yaratıcısı kemâl sıfatlarla muttasıf olmadığı zaman, bu yüce sıfatlarının tesir ve belirtileri mahlûkatında nasıl görülebilir? Sonra âlemde görülen mükemmel düzen ve nizam, bunu yaratanın İlim, Kudret, İrade ve Hayat gibi üstün vasıflara sahip olduğunu ve her türlü noksan sıfattan münezzeh bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

İbn Kayyim Cevziyye'nin (ö. 751/1350) dediği gibi; sıfatı nefyedilerek mabûd olduğu iddia edilen bir zatın, Kur'an'da beyan olunduğu üzere, müşriklerin taptığı; görmez, işitmez, fayda da zarar da veremez şeylerden ne farkı olur? (İbn Kayyım Cevziyye 1392/1972: I, 25). Kaldı ki, sıfattan mücerred bir zatın hariçte varlığı tasavvur bile edilemez.

Allah'ın bir olması O'nun sıfatlarının inkârını gerektirmez. Zîra birlik, sıfatı inkârı değil, sıfatın zatta kesreti (çokluğu) icab ettirmemesini gerektirir. Çünkü Allah'ın zatı, sıfatlarının terkibiyle teşekkül eden mahiyetler gibi mürekkeb olmayıp, zat ve sıfatlarıyla her yönden bir, şeriksiz tektir. Onun için sıfatların sübutu halinde sıfatların delalet ettikleri manâlara Allah'ın muhtaç olması gerekmez. Çünkü Allah'ın zatı o manâları gerektirmiştir, yani bu manâlar zatının gereğidir. Aksi halde Allah'ın o manâlara muhtaç olması, o manâları O'nda var eden birine ihtiyacı gerektirir ki, bu muhaldir. Allah zatında nâkıs olup, sıfatlarla kemal bulan bir zat olarak da düşünülemez. Zîra Allah bu sıfatlarla ezelde muttasıftır ve bu sıfatları O'nun zatına takdir eden bir başka şey yoktur ki Allah için bir ihtiyaç söz konusu olsun (İbn Teymiyye 1321: I, 235, 236).

2.1. Sıfatların Sayısı

Allah'ın isimlerinin sıfatlarının kaynağı olduğu anlaşılınca, ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır: Acaba Allah'ın sıfatları kaç tanedir?

Bu soruya verilecek cevap, Allah'ın isimlerinin kaç tane olduğu sorusuna verilecek cevapla alakalıdır. Çünkü O'nun sıfatlarının kaynağı isimleridir.

Allah'ın isimlerinin kesin bir sayısı ise bilinememektedir. O halde, sıfatlarının kaynağı olan isimlerinin kesin sayısı belli olmayınca, Allah'ın sıfatlarının da kesin bir sayısını tespit etmek mümkün görünmemektedir. Ancak, Allah'ın sonsuz yüce sıfatlarla muttasıf olduğu da kesindir.

Kelamcılar, Allah'ın bize bildirdiği kemâl sıfatlarını hem anlamaya hem de kolayca anlaşılmasını sağlamak için onların tasniflerini de yaparak bir liste halinde tespit etmeye çalışmışlardır. Ancak, bu tespit, kesin olmayıp, daha farklı tespitler de yapmak mümkündür. Nitekim Ehl-i sünnet'in iki büyük ekolünden Mâtürîdîyye, Allah'ın zatî sıfatlarını, Hayat, İlim, Semi', Basar, Kudret, İrade, Kelam ve Tekvîn olmak üzere sekiz tane kabul ederken; Eş'ariyye ekolü, Tekvîn'i müstakil bir sıfat olarak kabul etmez ve dolayısıyla zatî sıfatları yedi tane sayar. Ayrıca, Kelamcılar arasında "İdrâk"in bir sıfat olup olmadığı da tartışmalıdır. Büyük çoğunluk "İdrâk"in bir sıfat olmadığını söylerken, bazı Kelamcılar, meselâ Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025), İmamü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) ve Âmidî (631/1233), "İdrâk" diye bir sıfatın varlığını kabul ederler. (Kadı Abdulcebbâr 1965: 168; *el-Muhît* tsz.: 135; Cüveynî 1950: 77; Âmidî 1971: 121).

Kelamcıların çoğunluğuna göre Allah'ın zatî sıfatları yedi veya sekizdir. Bunlar; Hayat, İlim, Semi', Basar, Kelam, İrade, Kudret ve Tekvîn'dir.

Kelamcıların Allah'ın sıfatlarını belli bir sayıya hasretmeleri bunların dışında sıfat kabul etmedikleri şeklinde anlaşılmamalıdır. Onlar, Allah'ın zatını tanıtma hususunda sıfatları birbirlerine irca etmek suretiyle bu sayıyı tespit etmişlerdir. Yoksa Allah'ın muttasıf olduğu kemal sıfatları ve münezzeh bulunduğu noksan sıfatları çok daha fazladır. Ancak, her iki kısım sıfat birbirlerine irca ile tahdîd olunarak Sıfat-ı Selbiyye dört veya beş; Sıfât-ı Sübûtiyye de yedi veya sekiz olarak ifade edilmiştir. Aslında Selbî sıfatlar veya Tenzihât diye anılan ve Allah'ın noksanlıklardan münezzeh olduğunu bildiren sıfatları belli bir sayıda tutmak ve teker teker saymak mümkün değildir. Ancak bu sıfatların mühim olanları, "Vücûd"u sıfat sayanlara göre altı, saymayanlara göre ise beştir. Bunlar; Kıdem, Bekâ, Kıyam Binefsihi, Vahdâniyyet, Muhâlefetün li'l-Havâdis ve Vücûd'tur.

Mutezileye göre Allah'ın bizim bilmediğimiz birtakım sıfatlarının olması düşünülemez. Zira Allah'ın bizim bilmediğimiz sıfatları olursa, o zaman biz Allah'ı hakiki manâda bilememiş oluruz. Çünkü bizim Allah'ı hakiki manâda bilebilmemiz ancak O'nu olduğu hal üzere bilmemize bağlıdır ki bu da sadece O'nun tüm sıfatlarını bilmekle gerçekleşir. Ehl-i sünnet'e göre ise, Allah'ın, bizim bilmediğimiz sıfat ve isimlerinin olması müm-

kündür (en-Nesefî, *el-İtimâd*, vr. 52 a). İbn Teymiyye (ö.728/1328)'ye göre de sıfatların sayısı sekiz olarak ifade edilirse de sıfatları ispat edenlerin çoğunluğuna göre doğru olan; sıfatları sekize münhasır kılmamak ve onları belli bir sayıya hasretmemektir (İbn Teymiyye 1321: I, 237).

Burada Mutezile'nin, Allah'ın bizim bilmediğimiz birtakım sıfatlarının olmasını mümkün görmeyen düşüncesine daha yakından bakmak gerekmektedir. Aslında, Mutezile'nin bu fikre esas olarak ileri sürdüğü gerekçe ilk nazarda makul gibidir. Evet, bir zatın tüm özellikleri bilinmezse o tam manâsıyla tanınamamış demektir. Ama unutmamak gerekir ki, Allah'ın zatı diğer zatlar gibi değildir. O'nun zatını bilmek başka, idrak etmek daha başkadır. Biz Allah'ı O'nun kendisini bize bildirdiği kadarıyla tanımaktayız. Mutezile'nin ileri sürdüğü gerekçe ise O'nun zatının mahiyetini bilmeyi gerektirir ki bu mümkün değildir. Biz elimizle dokunup yokladığımız, duyu organlarımızla irtibat kurabildiğimiz varlıkların mahiyetleri hakkında bile çok fazla bir şey bilmediğimiz halde Allah'ın zatının mahiyetini nasıl bilebiliriz? O'nun zatının mahiyetini bilmek, beşer aklının erişmesinin mümkün olmadığı bir şeydir. Çünkü Hâlık ile mahlûk arasında hiçbir mukayese noktası yoktur. Allah'ın zatının mahiyetini tefekkür etmek, beşerin güç yetiremiyeceği bir hedefe yönelmek demektir.

İnsan aklı ne ölçüde gelişirse gelişsin onun kavrama gücü yine de sınırlıdır. O halde, sınırlı bir aklın sınırlı bir âlemde, çevresinde görüp müşahede ettiklerinden hareketle, bu âlemle hiçbir şekilde benzerliği olmayan ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın hakikatini kavraması nasıl mümkün olur? Eser müessirini ve sanatkârını tarif edebilir mi? Eserin vazifesi, sanatkârı tarif değil, sadece onun varlığına ve sanatına delil olmaktır. Ancak, sanatkâr ilâve bir şeyle kendisi hakkında bilgi vermişse o başkadır. Allah, kendi Kelamı Kur'an'da kendisini bize nasıl tanıttı ise insanın O'nun hakkındaki bilgisinin hepsi o kadar, O'nun bildirdiği kadardır.

Burada Cüveynî'nin şu güzel tespitini zikredelim:

> "Kim kendini yaratıp idare eden Allah'ı anlamaya çalışır da, fikrinin ulaştığı bir varlıkta karar kılarsa, o müşebbih; Allah'ı mahlûkata benzetendir. Eğer, mutlak yoklukta karar kılarsa, o, muattıl; Allah'ı inkâr edendir. O'nun varlığında karar kılar da, hakikati idrakten âciz olduğunu itiraf ederse, işte o muvahhit yani tevhîd gerçeğini yakalayandır. Hz. Ebubekr'in, "Allah'ı idrâkten âciz olduğunu bilmek gerçek manâda idraktir" sözünün manâsı da budur (Cüveynî 1948: 16)."

Kısacası, Kur'an'ın ifadesiyle, "İnsan, ilmen Allah'ı kavrayamaz" (Tâhâ, 20/110).

2.2. Sıfatların Kısımları

Allah, Kur'an'da kendisini çeşitli sıfatlarla tavsif ederken bu sıfatlar arasında herhangi bir ayrım yapmamış; bunlardan bazılarının zatına, diğer bazılarının da fiillerine taalluk ettiğine dair bir beyanda bulunmamıştır. Hz. Peygamber de kendisine vahyolunan bu âyetleri tebliğ ederken bu çerçevede bir açıklama yapmamıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in ashabı da, Selefin büyük çoğunluğu da Allah'ın sıfatlarının tamamını ispat ederken bu sıfatlar arasında herhangi bir taksimde bulunmamıştır.

Bu noktada, daha sonra kaynaklarda gördüğümüz sıfatların taksiminin ne zaman yapıldığı sorusu akla gelmektedir.

L.Gardet, Cüveynî'ye (ö.478/1085) gelinceye kadar sıfatların özel bir düzenle sıralanmadığını; özellikle Cüveynî'den bu yana çeşitlerine ayrılarak tasnif edilen bir sıfatlar listesi geliştirildiğini söylemektedir (Gardet, I: 411). Ancak, bu kanaate katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Cüveynî'den yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Ebû Hanîfe'de (ö. 150/767) de Cüveynî'ninkine benzer bir taksim görülmektedir. Ebû Hanîfe, sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırır ve her iki kısma giren sıfatları tek tek sayar. Ona göre Zatî sıfatlar; Hayat, Kudret, İlim, Kelam, Semi', Basar ve İrade'dir. Fiilî sıfatlar ise; Tahlîk (yaratmak), Terzîk (rızık vermek) gibi sıfatlardır. O'na göre ister zatî, ister fiilî olsun, Allah'ın tüm sıfatları ezelîdir.

Ehl-i sünnet'in iki büyük imamı; İmam Eş'arî (ö.324/936) ve İmam Mâtürîdî'de (ö. 333/944) böyle bir taksim görülmemekle beraber; Cüveynî'den önce yaşamış olan başka Kelamcılarda da sıfatların bir taksime tabi tutulduğunu görmekteyiz. Meselâ Cüveynî'den önce yaşamış olan ve eserleri vasıtasıyla Cüveynî'ye hocalık da yapan Bâkillânî (ö.403/1013) ve Beyhakî'de (ö. 458/1066) de bu taksim görülmektedir. Her iki Kelamcı da sıfatları, Ebû Hanîfe'de olduğu gibi zatî ve fiilî olarak ikiye ayırmaktadırlar (Bâkıllânî 1957: 262-263; Beyhakî 1984: 26).

Cüveynî ise sıfatları biri nefsî (zatî), diğeri manevî sıfatlar olmak üzere, iki kısma ayırır. O, nefsî sıfatlar ile daha sonra selbî sıfatlar diye isimlendirilecek olan; Kıdem, Kıyam binefsihi, Muhâlefetün li'l-Havâdis ve Vahdaniyet sıfatlarını kasteder (Cüveynî 1950: 30). Manevî sıfatlar tabiriyle de Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin zatî dediği, daha sonra ise maneviyye, maânî veya sübûtî ve vücûdî diye isimlendirilecek olan sıfatları kasteder.

Bu ikili taksimin dışında yapılmış üçlü taksimler de vardır. Fahreddin Râzî (ö.606/1209) sıfatları; zatiyye (Mevcûd, Şey, Kadîm gibi zata delalet edenler), maneviyye (Allah'ın zatıyla kaim birtakım manâlara delalet eden; Âlim, Kadir, Hayy gibi) ve fiiliyye (Allah'tan meydana gelen işlere delâlet

eden lafızlar) olmak üzere üç kısma ayırır (Râzî 1976: 43). Râzî bir başka eseri el-Muhassal'da ise sıfatları, selbî ve sübûtî diye iki kısma ayırır (Râzî 1978: 145).

Sıfatlar hakkında yapılan değişik bir tasnif Muhammed Semerkandî (ö.702/1302)'ye aittir. O, sıfatları üç kısma ayırır:

a. Varlıkları hakiki sıfatlar: Bunlar varlıkları başkasına kıyasla olmayan, Vücûd, Hayat, Kudret gibi sıfatlardır.
b. Varlıkları izafî sıfatlar: Bunlar ise varlıkları başkasına kıyasla anlaşılan Vücûb, Tekaddüm ve Îcâd gibi sıfatlardır.
c. Ademî (selbî) sıfatlar: Bunlar, bir şeye muhtaç olmaması ve yer işgal etmemesi gibi Allah'ın zatına uygun olmayan vasıfları O'ndan nefyeden sıfatlardır.

Semerkandî bu taksimi yaparken, sıfatların Allah'ın zatında bir manâyı ispat (vücûdî) veya nefyetmelerini esas almakta, müspet manâ ifade edenleri ise hakikî ve izafî olarak iki kısımda mütâlaa etmektedir (Semerkandî, vr. 84 b).

Mutezile'den Kâdî Abdulcebbâr, sıfatları; zat, fiil ve nefy (olumsuzluk) sıfatları olarak üç kısma ayırır (Osman 1967: 11). Abdulcebbar'a göre bizim Allah hakkında bilmemiz gereken ilk sıfatı O'nun Kadir olmasıdır. Allah'ın diğer sıfatları ise bu sıfatın bilinmesine terettüp eder (Abdulcebbar 1965: 151).

Kâdî Abdulcebbâr, ayrıca sıfatları değişik esaslara göre farklı bir tasnife tabi tutar ki sıfatlar açısından böyle bir tasnif güzeldir ve kaydedilmeye değerdir. Onun bu tasnifi şöyledir:

a. Allah ile diğer varlıkların o sıfatta müşterek olup olmadığı açısından.
b. Sıfatlara sahip olmanın keyfiyeti açısından.
c. Allah'ın sıfatlara sahip olmasının devamlı olup olmaması açısından. Abdulcebbar'a göre Allah'ın birtakım sıfatları vardır ki O'nu onlardan ayrı düşünmek muhaldir. Fakat "İdrâk" sıfatı böyle değildir. Bu sıfata Allah ezelden sahip olmakla beraber, bu idrâk hali O'nda bazen bulunur, bazen bulunmaz.
d. Sıfatların eşyaya taalluk edip etmemeleri açısından.
e. Nefy ve İspat yönünden.
f. Sıfatların Allah'ın zatında gerçekleşmelerinin tertibi açısından. Şöyle ki; Allah'ın Hayy (hayat sahibi) olması, O'nun Vücûd (varlık) sıfatına bağlıdır. Yani Vücûd, zihnî açıdan düşünüldüğünde Hayy'dan öncedir.
g. Bizim ilmimizin sıfatları bilmeye terettüp etmesi açısından (Osman 1967: 165-167).

Ehl-i sünnet'ten Ebu'l-Muîn Nesefî de sıfatları taksim hususunda Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir. O da sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırır. Zatî sıfatlar; Hayat, Kudret, Semi', Basar, İlim, Kelam, Meşîet ve İrâde'dir. Fiilî sıfatlar ise; Tahlîk (yaratmak) Terzîk (rızık vermek), İn'âm (nimet vermek), İhsanda bulunmak, Rahmet ve Mağfiret gibi sıfatlardır (Nesefî 1911: l6).

Sıfatları, ayrıca, bizim onları bilmemizin nakle ya da akla dayanması açısından da bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Bu bakımdan sıfatlar iki kısma ayrılır:

a. Semi'î Sıfatlar: Yani bilinmeleri ancak nassla mümkün olan, varlıklarını bize sadece nassın haber verdiği sıfatlar. Haberî sıfatlar dediğimiz yed- el, 'ayn- göz gibi sıfatların tamamı bu guruba girer. Zaten bunlara "Haberî" denmesinin sebebi de; bunların sadece nassın (Kur'an ve Hadis) haber vermesiyle bilinebilmeleridir. Ayrıca zatî- sübûtî sıfatlar arasında sayılan Semi', Basar ve Kelam sıfatları da bu grup içerisinde mütâlaa edilir (İzmirli 1940-1943: II, l04).
b. Aklî Sıfatlar: Bu gruba giren sıfatların varlığını nasslar haber vermekle beraber, aklî delillerle de bunların varlıkları ispatlanabilir. Allah'ın zatî- sübûtî sıfatlarından olan Hayat, İlim, İrade, Kudret, Tekvîn ile selbî sıfatlarından Vücûd, Kıdem gibi sıfatları bu gruptan sayılır (Beyhakî 1984: 4l, 42).

Allah'ın sıfatlarını eşyaya taalluk edip etmemeleri açısından da bir taksime tabi tutmak mümkündür. Bu tasnife göre de sıfatlar dört kısma ayrılır:

a. Ne mevcûd, ne madûma (yok) taalluk edenler. Hayat sıfatı gibi.
b. Hem mevcûda hem de madûma taalluk edenler. İlim sıfatı gibi.
c. Sadece mevcûda taalluk edenler. Semi' ve Basar sıfatları gibi.
b. Mevcûdattan sadece mümkün olan, yani varlığı muhal (imkânsız) olmayanlara taalluk eden sıfatlar. Bunlar; Kudret, İrade ve Tekvîn sıfatlarıdır (Harpûtî 1330: 205 vd).

Buraya kadar verilen bilgilerden, sıfatların kesin ve değişmez bir taksimini yapmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü sıfatlara farklı açılardan bakmak mümkündür. Dikkat edilirse, bu taksimler daha çok Allah'ın zatî-sübûtî diye ifade edilen yedi veya sekiz sıfatının etrafında cereyan etmektedir ve yapılan tasnifler, sıfatların özüyle değil, daha çok onların Allah'ın zatı ve dış dünya (eşya) ile olan ilgileri açısından olmaktadır.

Bu farklı yaklaşım imkânından dolayı, sıfatların sayısında olduğu gibi, onların taksiminde, hangi sıfatın hangi gruba gireceği hususunda ve bu

gruplar hakkında verilen hükümlerde de, fırkalar arasında görüş ayrılıkları vardır. Meselâ; Ehl-i sünnet, İrade ve Kelam sıfatlarını zatî sıfatlardan sayarken, Mutezile bunları fiilî veya maânî sıfatlardan saymaktadır (Osman 1967: l64).

Fiilî sıfatların ezelî olup olmadıkları hususunda ise Ehl-i sünnet'in kendi içerisinde görüş ayrılığı vardır. Eş'ariyye, bu sıfatların hâdis olduğunu söylerken, Maturîdiyye, bunların kadîm olduğunu savunur.

Sıfatlar hususunda yapılan bu taksimler, zorunlu olmamakla beraber, makûldur. Makûldur; çünkü sıfatlar kendi özlerinde böyle taksimlerin yapılmasını mümkün kılan anlamlar taşımaktadırlar.

Kelamcıların yapmış oldukları bu farklı taksimlerin tamamını bir arada değerlendirerek Allah'ın sıfatlarını şu dört ana başlık altında tasnif edebiliriz:

a. Selbî Sıfatlar

b. Sübûtî Sıfatlar

c. Fiilî Sıfatlar

d. Haberî Sıfatlar

2.2.1. Selbî Sıfatlar

Bunlara tenzîhî sıfatlar da denir. Allah'ın zatına layık olmayan manâları O'ndan nefyeden sıfatlardır. Sayıları hakkında kesin bir rakam belirtilmemekle beraber; Vücûd, Kıdem, Bekâ, Vahdaniyyet, Kıyam binefsihi ve Muhâlefetün li'l-Havâdis olmak üzere **beş veya altı** tane sayılır. Bize göre, selbî sıfatları belli sayılarla ifade etmek yerine, Allah'ın Ehad (bir tek) olması ve bundan dolayı zatının dışında hiçbir şeyin O'na benzemeyeceğini esas alarak, kısaca Allah'ı Ehadiyyetle veya Muhalefetün li'l-Havâdis sıfatıyla ifade etmek daha kapsamlı ve uygun olur. Çünkü Allah'ın zatına yakışmayan şeyler sayılmakla bitirilemez. Kısaca, O tektir, hiçbir şeye benzemez demek O'nu özlü bir şekilde ifade etmeye yeter.

2.2.1.1. Vücûd

Bu sıfata Sıfât-ı Nefsiyye de denir. Böyle denmesinin nedeni, onun zat üzerine zâid bir manaya değil, zatın bizzat kendisine delâlet etmesinden dolayıdır. Vücûd, Allah'ın var olması demektir. O'nun varlığı zatından olup başka bir illetten dolayı olmamıştır. Ne ezelde ne de ebedde yokluğu kabul eder. Çünkü bu âlem her şeyiyle O'na muhtaçtır. Âlemin kendisine muhtaç olduğu Allah'ın varlığı vâcibtir, aklen zorunludur.

Vücûd'un sıfat olup olmadığı hakkında ihtilaf vardır. Kelamcıların büyük çoğunluğuna (Cumhûr-i Mütekellimîn) göre vücûd, zat üzere zaid bir sıfat-

tır. Fakat Eş'arî, Cüveynî, Mutezile'den Ebu'l-Huseyn Basrî ve ilahiyatçı filozoflara göre vücûd, zat üzerine zâid olmayıp zatın aynıdır, yani sıfat değildir, zatın bizzat kendisidir (Cürcânî 1266: 92 vd.). Meselâ, cevher için mekân işgal etme (tahayyüz) onun zatına zâid bir sıfattır. Ama cevherin vücûdu zâid bir mana düşünülmeksizin onun aynıdır. Allah için de vücûd bunun gibidir (Cüveynî 1950: 31).

2.2.1.2. Kıdem

Kadîm, varlığının evveli olmayan, varlığından önce yokluk geçmemiş olan, bir başka ifadeyle, varlığı vâcib/zorunlu (vâcibü'l vücûd) olandır.

Bu manaya göre kıdem, Allah'ın ezelî olması, varlığının evveli bulunmaması demektir. Allah kadîmdir, vâcibü'l vücûd'dur. Eğer varlığı câiz olsaydı hâdis olması gerekirdi. Hâdis olan her varlık başka bir sebebe muhtaç olduğundan o vakit teselsül meydana gelirdi ki o muhaldir. Kıdem sıfatı Allah hakkında vâcib, zıddı olan hudûs mümtenîdir.

Cüveynî, vücûd sıfatı gibi, Kıdem sıfatını da zat üzere zâid bir mana olarak kabul etmez ve onu da Sıfât-ı Nefsiyye arasında zikreder (Cüveynî 1950: 31, 32). Gazalî de hocası Cüveynî ile aynı kanaattedir. Ona göre, kıdem zat üzere zâid bir mana olursa, o vakit bu mananın da kendisine zâid bir kıdemle kadîm olması gerekir ki neticede teselsül meydana gelir (Gazalî 1962: 35).

2.2.1.3. Bekâ

Allah Teâlâ'nın ebedî olması, varlığının sonu olmaması demektir. Vâcib olan bu sıfatın zıddı, fenâ ve zevâl Allah hakkında mümtenidir.

Allah, zatı ile bâki olup, bekâsını gerektiren başka bir manadan dolayı bâki değildir. Yani bekâ sıfatı zat üzerine zâid değildir. Allah Teâlâ'nın kadîm, yokluğunun muhal ve varlığının vâcib olduğuna delâlet eden her şey O'nun bâki olduğuna da delâlet eder. Çünkü kıdemi vâcib olanın yok olması muhaldir (Gazalî 1962: 35). Eğer yok olursa başka bir sebebe muhtaç olur.

Allah hem kadîm/ezelî, hem de bâkî/ebedîdir. Yüce Allah şöyle buyurur:

هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"O, hem evveldir, hem âhirdir, hem zâhirdir, hem bâtındır. O her şeyi kemâliyle bilendir." (Hadîd 57/3).

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۚ وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ ۚ

"(Yer) üzerinde bulunan her canlı fânidir. (Ancak) azâmet ve ikrâm sahibi olan Rabbinin zatı bâki kalacaktır." (Rahmân 55/26-27).

2.2.1.4. Muhâlefetün li'l-Havâdis

Allah'ın zat ve sıfatlarında mahlûkattan hiçbir şeye benzememesi demektir. Allah, yaratılmışlara benzemez. Çünkü O, mahlûkata benzerse, var olmak hükmü bakımından da mahlûkatın hükmüne benzer. Allah, mahlûkata benzerse benzediği yönü ile sonradan olmuş olur. Halbuki sonradan olanın kadîm olması muhaldir (Eş'arî 1955: 19, 20).

Cenâb-ı Hak, mahlûkata benzemediği hakkında şöyle buyurur:

"O'nun (benzeri olmak şöyle dursun) benzeri gibisi (dahi) yoktur." لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرِ (Şûra, 42/11).

"وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ *"Hiçbir şey O'nun dengi (ve benzeri) değildir."* (İhlâs 112/4)

Allah'ın zat ve sıfatlarında, benzerliği nefyettiği ve mefhumunda da selb (nefy) manası (hiçbir şeye benzememe anlamı) bulunduğu için bu sıfat da sıfât-ı selbiyyeden sayılmıştır. Zıddı olan mümâselet ve müşabehet yani denklik ve benzerlik Allah hakkında muhaldir.

Cüveynî'ye göre bu sıfat da nefsî sıfatlardandır, zat üzerine zâid değildir.

2.2.1.5. Kıyâm Binefsihi

Allah Teâlâ'nın mutlak anlamda başka hiçbir şeye muhtaç olmadan zatı ile kâim olması demektir. Bu sıfatın zıddı kıyâm bi'l-gayr, başkasına muhtaç olmak, O'nun hakkında muhaldir.

Kelamcıların bir kısmına göre Kıyâm binefsih'in manası bir mahalden müstağni olan mevcûddur. Ebû İshak İsferâînî'ye (ö. 418/1027) göre ise; mahal ve muhassıstan müstağni olandır. Çünkü meselâ cevher her ne kadar bir mahalle muhtaç değil ise de ilk yaratılışta bir muhassısa muhtaçtır (Cüveynî 1950: 33). Allah Teâlâ bir mahal ile kâim olursa ya mekânının kadîm veya O'nun zatının hâdis olması gerekir. Halbuki mekânın hudûsu ve Alah'ın kadîm olduğu delil ile sabittir. Kadîm olan Allah kendisinin yarattığı bir mekâna yerleşmeye muhtaç olmaz.

Madde âleminde bulunan her mevcûdun mutlaka bir mekânda olduğunu, yer işgal ettiğini gören insan, varlığı düşünülen her şeyin mutlaka bir mekânda olacağını zanneder. Halbuki maddî olmayan bir mevcûdun mekâna muhtaç olmadığı aklen sabittir.

Allah'a bir mekân nispet eder görünen âyetler müteşâbihattan olduğundan bu hususta delil olamaz. Zira bu âyetlerdeki üslup bir anlatım biçimi olarak bir dil sorunudur ve bu tür âyetlerde kullanılan üslup hakikat değil,

mecazî bir anlatım biçimidir. Bu âyetlerde yer alan ifadelerin her birinin dilde bir mecâzî karşılığı vardır. Onun için bu tür âyetler hakikatte Allah'a bir mekân nispet etmezler.

Eğer vâcibu'l-vücûd olan Allah, herhangi bir şeye muhtaç olsaydı, vücûdu ezelî ve zatının muktezâsı olmayıp hâdis (sonradan) olurdu. Sonradan meydana gelen bir varlık ise bu âlemin yaratıcısı olamazdı. O halde her şeyin yaratıcısı olan Allah, kendi yarattıklarına asla muhtaç değildir. Nitekim O, şöyle buyurur:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

"Ey insanlar, siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise, O, her şeyden müstağnidir, her hamde lâyıktır" (Fâtır 35/15).

إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

"Elbette Allah (bütün) âlemlerden ganî (müstağni)dir (Ankebût 29/6).

2.2.1.6. Vahdâniyyet

Allah Teâlâ'nın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde mutlak benzersiz olması, şerîk (ortak) ve nazîr'den (benzer) münezzeh bulunması demektir. Bu sıfat Allah hakkında vâcib, zıddı olan taaddüd (birden fazla olmak) ve tasarruflarında ortağı bulunmak O'nun hakkında muhaldir.

Allah, bir başkası kendisine ilave edildiğinde iki olan anlamında bir değildir. O'nun hiçbir benzeri yoktur. Allah, kendisi için, aklın bir ikincisini tasavvur dahi edemeyeceği birdir. O'nun zatını ifade ederken söylenecek ayrı ayrı bütün birler yine hep aynı bir olur. Allah bir, hep bir, daima bir ve O sayı üstü birdir. El-Vâhidü'l-Ehad'dir. Yani şerîki, misli, benzeri, şekli ve zıddı yoktur. Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın varlığı zatının muktezâsı olduğundan O, bütün ihtiyaçlardan münezzehtir. Allah'ın zatında bir ve benzersiz olmasının anlamı budur.

Allah, sıfatları itibarıyla da eşsizdir; çünkü yüce sıfatlarından hiçbirinin benzeri diğer varlıklarda mevcut değildir. Meselâ, Cenâb-ı Hak ilim sıfatı ile muttasıftır. İnsanların da ilim sıfatı vardır. Fakat Allah'ın ilmi ezelî, ebedî olup bütün eşyaya şâmildir. Bizim ilmimiz ise hâdistir, sınırlıdır ve yok olmaya mahkûmdur.

Allah, fiillerinde de benzersiz olandır. Kâinatın yaratılışında kendi zat-ı ilâhisinden başka hakiki bir müessir yoktur. Zâhirde görülen şeyler ve tabiat kanunları ise O'nun kendisinin var kıldığı birer sebep konumundadır.

Allah'ın mutlak birliğine, benzersizliğine delâlet eden ayetler şöyledir:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ (1) اَللّٰهُ الصَّمَدُ (2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَد

"De ki: "O, Allah'tır, bir tektir, asla benzeri olmayandır. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir.) O'ndan çocuk olmamıştır (kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir." (İhlâs 112/1-4).

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنّٰى تُؤْفَكُونَ

"Sizi gökten ve yerden rızıklandıracak Allah'tan gayri bir yaratan var mı? O'ndan başka hiçbir tanrı yoktur. O halde nasıl (olup da tevhîdden küfre) çevriliyorsunuz?" (Fâtır 35/3).

2.2.2. Sübûtî Sıfatlar

Ezelî olarak Cenâb-ı Hakk'ın zatı ile kâim olan ve insan zihnine O'nun zatının anlaşılması hususunda yeni bir mefhum ve mana kazandıran sıfatlara Sıfât-ı Sübûtiyye denir. Bu sıfatlar ayrıca Sıtat-ı zatiyye, Sıfât-ı maânî ve Maneviyye isimleriyle de adlandırılırlar.

Allah'ın sübûti sıfatları çok olmakla birlikte birçok isim ve sıfatın anlamları bir diğerinin içinde var kabul edilerek bir indirgeme yapılmış ve bunlar genel bir kabulle yedi veya sekiz olarak belirlenmiştir. Sübûtî sıfatlar Eş'arîlere göre yedi, Mâtürîdîlere göre ise sekiz tanedir. Bunlar; Hayat, İlim, Semi', Basar, Kudret, İrade, Kelam ve Tekvîn sıfatlarıdır. Eş'arîler Tekvîn'i müstakil bir sıfat saymayarak onu Kudret sıfatının eşyaya taalluku olarak anlarlar.

2.2.2.1. Hayat

Hayat, diri ve canlı olmak demektir. Allah Teâlâ'nın hayat sahibi olması manasını ifade eden bu sıfat Allah hakkında vâcib, zıddı olan ölü olmak mümtenidir.

Hayat sıfatı, Cenâb-ı Hakk'ın varlık âlemi ile ilgili olan diğer sıfatlarla muttasıf olmasına esas teşkil eden bir kemâl sıfatıdır. İlim, irâde, kudret ve diğer kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'ın hayat sahibi olması vâcibtir, aklen zorunludur. Hayat sıfatına sahip olmayan zatın diğer sıfatlarla muttasıf olması muhaldir. Hayat sahibi olduğu aklen sabit olan Allah'ın bu sıfatla mevsuf olduğunu şu âyet-i kerimeler de ifade eder:

اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ

"Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır, (O, zatî, ezelî ve ebedî hayat ile) diri (ve bâkî) dir. Zatı ile kemâliyle kâimdir" (Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2).

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ

"Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et. O'nu her türlü övgüyle yücelterek tesbih et."(Furkân 25/58).

Sıfât-ı selbiyyenin kâinata taalluku olmadığı gibi hayat sıfatının da eşyaya taalluku yoktur. Vücud-u ilâhiyyeye mahsustur, yalnız onunla ilgilidir.

2.2.2.2. İlim

İlim, bilgi, bilim, marifet demektir. Allah'ın mevcûd, madûm, olmuş, olmakta olan ve olacak olan, açık, gizi her şeyi bilmesidir. Bu sıfat Allah hakkında vâcib, zıddı olan cehâlet muhaldir.

Mütekellimler, Cenâb-ı Hakk'ın ilim sıfatını, bu âlemdeki herşeyin düzenli bir şekilde yaratılmış olmasından hareketle ispat ederler. İnsanın uzuvları, gözü, kulağı, yeme ve içme organlarının ayrı ayrı ihtiyaca uygun olarak güzel bir şekilde yaratılmış olması, Güneş, Ay ve yıldızlarıyla semânın bulunduğu durum açıkça delâlet etmektedir ki bunları yaratan, en ince noktasına kadar bunları bilmektedir; çünkü bunların, bilmeyen biri tarafından yaratılmış olmaları muhaldir.

Sağlam ve düzenli bir şekilde yaratılmış olan kâinat O'nun kudretine olduğu gibi ilmine de delâlet eder. Düzgün yazılmış bir yazı gören, onun kâtibinin yazı sanatını anladığı gibi bu âleme nazar eden insan Allah'ın her şeyi bildiğini anlar.

İrade sıfatı ile İlim sıfatı arasında yakın bir bağ vardır. Bir şeyi murad edebilmek için onu bilmek lâzım gelir. Bilmeyen murad edemez.

İlim sıfatı gerek mevcûd gerek madûm olsun her câiz ve mümkine taalluk eder. Hiçbir şey ilim sıfatının taallukundan hariç kalamaz.

Kur'an'da üzerinde en çok durulan sıfat ilim sıfatıdır. Allah her şeyi bildiğini, bilgisi dışında hiçbir şeyin bulunmadığını Kur'an'da sıkça vurgular:

"Allah her şeyi hakkıyla bilendir" (Enfâl 8/75). إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"(Allah) gözlerin hain bakışını, göğüslerin gizleyeceği *herşeyi bilir"* (Mümin 40/19). يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ

إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ

"Kıyametin ne zaman kopacağına ilişkin bilgi O'na havale edilir. Meyveler tomurcuklarından ancak O'nun bilgisi altında çıkar, dişi ancak O'nun bilgisi altında hamile kalır ve doğurur" (Fussilet 41/47).

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ اِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

"Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta (Allah'ın bilgisi dâhilinde, Levh-i Mahfuz'da) olmasın" (En'âm 6/59).

وَاَسِرُّوا قَوْلَكُمْ اَوِ اجْهَرُوا بِهٖ اِنَّهٗ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

"*Sözünüzü gizleyin, yahut onu açığa vurun; (fark etmez). Şüphesiz Allah, sînelerin özünü (kalplerde olanı) hakkıyla bilir. Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır"* (Mülk 67/13-14).

2.2.2.3. Semi' ve Basar

Semi', Allah Teâlâ'nın işitmesi, Basar görmesidir. Allah hakkında vâcib olan bu sıfatların zıddı sağırlık ve körlük O'nun hakkında muhaldir.

Allah işitmek ve görmek için birtakım uzuvlara gerek olmaksızın görür ve işitir. Dolayısıyla O'nun görme ve işitmesi bizimkilere benzemez.

Bu iki sıfat, vâcib olsun câiz olsun her mevcûda taalluk eder. Ama madûma taalluk etmez.

Filozoflar ile Mutezile'den bazıları semi ve basar sıfatlarının ilmin aynı olduğunu iddia etmişlerdir (İzmirli 1940-1943: II, 112). Gazalî bu iddiada bulunanlara şöyle cevap verir: Şer'î lâfızların daha önce bilinen manalarından başka bir manaya hamledilmesi, ancak bu lâfızlar üzerine o manaların takdir edilmesinin imkânsız olması ile mümkün olur. Halbuki Allah'ın semi' ve basîr olmasında bir imkânsızlık yoktur. Bilâkis O'nun işitici ve görücü olması vâcibtir (Gazalî 1962: 109).

Allah, kendisinin işiten ve gören olduğunu Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette ifade eder:

اِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ "Şüphesiz Allah (her şeyi) hakkıyla işiten, kemâliyle görendir" (Hacc 22/75).

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰى اَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ اِنَّ اللّٰهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

"Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bununla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir" Nisa 4/58

فَاطِرُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

"O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendi türünüzden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu sûretle sizi üretiyor. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir" (Şûrâ 42/11).

2.2.2.4. Kudret

Kudret, Allah'ın sonsuz güç sahibi olması, bütün evrende irade ve ilmine uygun olarak tesir ve tasarrufta bulunmaya kadir olması demektir. Bu sıfat Allah hakkında vâcib, zıddı olan acz mümtenîdir. Kadîm olan Allah'ın hâdis olan âlemi yaratmış olması O'nun kudretini ispat eder; çünkü kudret olmadan hâdislerin yaratılması düşünülemez. Hâdislerin câiz (varlığı zorunlu olmayan) oluşu yaratıcılarının kadir olduğunu gösterir. Zira fiil sahibinin fiile muktedir olması gerekir.

Âlemde, zihinleri hayrette bırakacak derecede mükemmel bir nizamın mevcut oluşu, onu yaratanın üstün bir kudrete sahip olduğunu gösterir. Gazalî, bunu mantıki bir kıyasla şöyle ifade eder:

> Muhkem; sağlam ve düzenli olan her fiil kudret sahibi bir failden meydana gelir.
>
> Âlem de muhkem; sağlam, düzenli ve tertiplidir.
>
> Öyle ise âlemin kadir olan bir fail tarafından yaratılmış olduğunda şüphe yoktur (Gazalî 1962: 80).

Sadece mümkinata taalluk eden kudret sıfatının ezelî olduğunda şüphe yoktur. Çünkü ezelî hayat sahibi olan Allah, ezelde kadir olmazsa o zaman kudretinin zıddı olan âcizlikle ezelde vasıflanmış olur ki bu aklen mümkün değildir.

Aklen böyle sabit olan kudret sıfatına Kur'ân-ı Kerîm'in birçok suresinde sıkça zikredilen "Allah her şeye hakkıyla kadirdir." إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ meâlindeki âyetler açık olarak işaret ederler (Nahl 16/77; Âl-i İmrân, 2/26; Nûr 24/45).

2.2.2.5. İrade

İlim ve kudret sıfatlarından ayrı, müstakil bir kemâl sıfatı olan irâde şöyle tarif edilir: İrade; Cenâb-ı Hakk'ın her mümkini câiz olan sonsuz ihtimal, yön ve zamanlardan birine fiil veya terk cihetiyle tahsis etmesidir. Bir başka ifadeyle Allah teâlâ'nın eşya hakkında onu yapma ya da yapmama hususunda karar kılmasıdır.

İrâde sıfatı yalnız câiz olan şeylere taalluk eder. Vâcib ve muhale taalluk etmez. Çünkü vâcib ve müstahil olan şeylerin vücûd ve ademleri yani var veya yok olmaları zatlarının gereğidir. Zatının gereği var veya yok olan şeylerde iki taraf yoktur ki irâde sıfatı birini diğerine tercih etsin.

Allah'tan sadır olan câiz fiillerden birini diğerine tercih etmek ancak bir müreccih ile yani tercih ediciyle olur. Bu müreccih, tek başına ne fiilin zatı, ne de kudret sıfatıdır. Fiilin zatı tercih için kâfi bir sebep değildir. Çünkü fiilin zatını iki zıdda (varlık ve yokluk) nispet etmek aynıdır. Bu müreccih, mücerred kudret sıfatı da olamaz. Çünkü kudreti de iki zıdda nispet etmek aynıdır. Âlemin varlığını yokluğuna tercih eden müreccih ilim de olamaz. Çünkü ilim sadece, âlem yaratıldığı zaman onun varlığının mümkün olduğunu ve bundan sonra veya önce var olmasının imkân bakımından kendisi için eşit bulunduğunu bilmektir. İşte bu eşit iki durumdan birini diğerine tercih ederek âlemin belli bir zamanda meydana gelmesini sağlayan irâde sıfatıdır. İlim sıfatı ise âlemin o vakitte var olmasının tayinine taalluk eder, fakat herhangi bir tesir icra etmez. (Gazalî 1962: 101, 102).

Allah'ın irâde sıfatı olmadan kudret sıfatı eşyaya taalluk edemez. Kudret sahibi ancak murad ettiğinde fiili icad eder.

Allah'ın irade sıfatı da ezelîdir. Allah, ezelde mürîd olmayıp, hâdis bir irâdeyle mürid olursa, o hâdis irade kendisini meydana getiren bir başka irâdeye muhtaç olur. Şayet bu irâde hâdis olduğu halde bir muhassısa, tahsis ediciye ihtiyaç duymaz denilirse o zaman âlemin de tercih edici bir muhassıstan müstağni olması gerekir ki bunun muhal olduğu âşikârdır (Cüveynî 1948: 17, 18).

Âlemde, iyi-kötü, hayır-şer, güzel-çirkin, kısaca her şey Allah'ın irâdesiyle olur. O'nun irâdesi dışında bir şey cereyan etmez. Ancak, Allah'ın iradesiyle rızasını biribirine karıştırmamak gerkir.

Şu âyet-i kerimeler Allah'ın mürîd ve her dilediğini yapan olduğuna açıkça delâlet eder.

"*Ne dilerse hakkıyla yapandır*" (Bürûc 85/16) فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ

"Şüphesiz ki Allah ne dilerse onu yapar" (Hacc 22/18) إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ

2.2.2.6. Kelam

Kelam; nefiste kaim olan (bulunan), ibare ve ifadelerin kendisine delâlet ettiği sözdür. Bir sıfat olarak Kelam; Allah Teâlâ'nın harf ve seslere ihtiyaçtan münezzeh olarak konuşması demektir. Dilsizlik ve sükûtun zıddı bir

sıfat olan Kelam, Cenâb-ı Hakk'ın zatıyla ezelde kâimdir. Kur'ân-ı Kerîm, İncil, Tevrat ve diğer tüm ilâhî kitaplar Allah'ın Kelamının açık delilleridir.

Emrin ve nehyin kullara teklif edilebilmesi ancak Kelam ile mümkün olur ki bu, Allah'ın mütekellim olduğunu ispat eder. Mahlûkatın emir ve nehiylerin gereğini yerine getirmeleri, Allah'ın emredici, nehyedici, va'd ve va'îdde bulunmakla muttasıf olmasını gerektirir.

Kelam sıfatının varlığına delalet eden âyetlerden birkaçı şöyledir:

قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَٰهِيمَ

"Biz de dedik: Ey ateş, İbrahim'e karşı serin ve selâmet ol"(Enbiyâ 21/69).

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ

"Rabbimiz (şöyle) buyurdu: Bana dua edin, size icâbet (ve duanızı kabul) edeyim" (Mümîn 40/60).

قَالَ اللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ

"Allah dedi ki: Bu (gün) doğru söyleyenlerin sadâkatlerinin kendilerine fayda vereceği gündür" (Mâide 5/119).

Gazalî, Kelam sıfatının varlığına peygamberlerin gönderilmiş olmalarını delil getirir. Yüce Allah'ın mütekellim olduğunu inkâr eden kimse zorunlu olarak peygamberlerin risâletini de inkâr etmiş olur. Çünkü risâletin manası, Allah'ın Kelamını tebliğden ibarettir (Gazalî 1962: 114, 115).

Kelam, nefsî ve lâfzî olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu hususta Gazalî şöyle der: İnsanın mütekellim olması iki şekilde olur. Birincisi, birtakım ses ve harflerden meydana gelen Kelam, diğeri de ses ve harflerden meydana gelmeyen nefsin Kelamıdır ki kâmil olan Kelam işte budur. Yüce Allah hakkında böyle bir Kelam muhal olmadığı gibi aynı zamanda o hudûsa da delâlet etmez. Biz, Allah'a ancak nefsin Kelamını isnâd ederiz. İnsan için Kelam-ı nefsînin varlığını inkâr etmek mümkün değildir. Meselâ bir insanın; "dün kendi nefsimde bir sözü tahayyül ettim" demesi mümkün olduğu gibi, "filan kimsenin nefsinde söylemek istediği bir söz var" demek de mümkündür (Gazalî 1962: 116).

Nitekim şair Ahtal (ö. 90 h.) şöyle demiştir: "Gerçek Kelam kalpte olan manadır. Dil ile söylenen ise kalptekinin delilidir" (Sâbûnî 1979: 32).

Şüphesiz ki Allah'ın Kelam sıfatı da diğer sıfatları gibi kadimdir. Kelam sıfatı kadîm olmayıp hâdis olsaydı, Cenâb-ı Hakk'ın hâdislere mahal olması gerekirdi ki bu muhaldir. Öyle ise bu sıfat kadîm ve Allah da ezelî mütekellimdir (Eş'arî 1955: 36 vd.; Cüveynî 1948: 19).

Ancak, bu sıfatın kadîm olmayıp hâdis olduğunu iddia eden Mutezile, Havâric ve diğer fırkalar (Cüveynî 1950: 100) şöyle bir itirazda bulunurlar: Kelam, ezelî olursa daha mükellefler mevcut değilken Cenâb-ı Hakk'ın ezelde emreden ve nehyeden olması gerekirdi ki bu muhaldir.

Bu itirazı şöyle bir misâl vererek cevaplandırmak mümkündür:

> Bir ay sonra arkadaşıyla karşılıklı bir şeyler konuşmaya karar veren kimse, konuşma zamanında söyleyeceği sözleri daha karar verdiği gün nefsinde mevcut olarak bulur ve vakti gelince aynı manaları ifade ederek konuşur. Cenâb-ı Hak da, var oldukları zaman kullarına birtakım tekliflerde bulunacağını ezelî olarak biliyordu. Yani bilmenin ezelî oluşu teklifin de ezelî olmasını gerektirmez. Bu, O'nun ezelî kudretine benzer. Makdûrat ezelî olmayıp hâdis olmasına rağmen, Allah, ezelî kudretiyle bu hâdisleri yaratmaya kadirdi (Cüveynî 1948: 20; 1950: 121).

Kelam sıfatıyla ilgili diğer bir mesele Kur'ân-ı Kerîm'in mahlûk olup olmadığı hususudur. Geçmişte Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında büyük tartışmalara konu olan bu meselede Ehl-i sünnetin kanaati Kur'ân'ın mahlûk olmadığı şeklindedir.

İmam Eş'arî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını şöyle delillendirir: Cenâb-ı Hak Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyurmaktadır:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

"Bir şeyi (n olmasını) dilediğimiz zaman sözümüz ancak ona 'ol' dememizden ibarettir. O da olma sürecine girer" (Nahl 16/40).

Eğer Kur'ân mahlûk olsaydı, bu âyete nazaran onun yaratılması için de "ol" sözünün söylenmesi gerekirdi. Halbuki Kur'ân aslında Allah'ın sözüdür. Kendi sözünün yaratılması bir başka sözün varlığına bağlı olursa bu hal iki durumdan birini gerekli kılar; ya Allah'ın Kelamının mahlûk olmadığı kabul edilir yahut sonsuz olarak, Allah'ın her sözünün başka bir sözle yaratılmış olması gerekir ki bu muhaldir. Öyle ise Allah'ın Kelamı gayr-i mahlûktur. (Eş'arî 1385: 22; 1955: 33 vd.).

Kur'ân dendiği zaman bundan iki mana anlaşılır. Birincisi, okunan şey, ikincisi, okuyanın okuma fiili. Kur'an lâfzından kastedilen mana okunan şey ise, Kur'ân kadîm olup mahlûk değildir. Eğer Kur'ân lâfzından okuyanın okuma fiili kastedilirse bu hâdistir (Gazalî 1962: 125).

Bir başka ifadeyle, Allah Teâlâ'nın ilminde mevcut olan mana anlamında Allah'ın Kelamı ezelîdir. Dolayısıyla Kur'an diye bu mana kastedildiğinde o mahlûk değildir.

2.2.2.7. Tekvîn

Tekvîn, lügatte yaratmak, icât etmek, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak manalarına gelir. Bu sıfat; yaratmak, yaşatmak, öldürmek, rızıklandırmak, nimet vermek, azap etmek gibi bütün fiilî sıfatların esasıdır.

Mâturîdîlere göre bu sıfat, Allah'ın zatı ile kaim, ezelî, sübûtî, müstakil bir sıfattır. Ancak, Eş'arîler, Tekvîn'i müstakil bir sıfat olarak kabul etmezler. Onun için bu görüşü benimseyen Eş'arî bilginler Tekvîn diye bir sıfattan bahsetmezler. Onlara göre tekvîn, hakiki bir sıfat olmayıp itibarîdir, Kudret sıfatının hâdis olan taallukundan ibarettir (İzmirli 1940-1943: II, 121, 122).

Mâturîdîler Tekvîn'in müstakil sıfat olduğuna şu âyeti delil gösterirler:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

"O'nun emri, bir şeyi dilediği zaman, ona ancak 'ol' demesinden ibarettir. O da olma sürecine girer"(Yâ-sîn 36/82).

2.2.3. Fiilî Sıfatlar

Fiilî sıfatlar, Allah'ın âlemle, bir başka ifadeyle zatı dışındaki dış dünya ile olan münasebetini ve tasarruflarının tamamını ifade eden sıfatlardır. Zıtlarıyla Allah'ın vasıflanabileceği sıfatlar diye de tarif edilen bu sıfatları belli bir sayı ile tahdid etmek mümkün değlidir. Çünkü bu bir nevi Allah'ın tasarruflarını tadâd etmek (saymak) anlamına gelir. Onun için kaynaklarımızda; Tahlîk (yaratmak), Terzîk (rızık vermek), Sevab ve İkab (mükâfat ve ceza) vermek gibi bu sıfatlardan hem bu dünya, hem de ahiretle ilgili olanlarına sadece örnekler verilmiştir (Ebû Hanîfe 1307: 5; Bâkıllânî 1957: 262, 263).

Aslında Fiilî sıfatları müstakil bir sıfat olarak saymaya gerek yoktur. Zîra ister Eş'arilerin kabul ettiği gibi, Kudret sıfatının eşyaya taalluku biçiminde, isterse Mâturîdîlerin dediği gibi Tekvîn sıfatının eseri olarak görülsün, netice itibarıyla bu sıfatlar Allah'ın sıfatlarından bir sıfatın eseridirler ve dolayısıyla o sıfat içinde mütâlaa edilmelidirler. Kaldı ki, eşya Allah'ın sıfatlarından sadece Kudret veya Tekvîn sıfatıyla değil; İlim, İrade, Kelam gibi diğer sıfatlarıyla da alakalıdır ve bu sıfatların da eşyaya taallukları vardır.

Allah'ın zatıyla doğrudan alakalı olan isim ve sıfatlar konusunda sonuç olarak, İmam Mâturîdî (ö.333/944)'nin şu sözlerini burada kaydetmek yararlı olur. O şöyle der: "İslâm ümmeti arasında kullanılmamış herhangi bir sıfatla Allah'ı vasıflandırmaktan kaçınmak en doğru yoldur. Yine, Allah'a hürmeti ihlâl etme şüphesi bulunan sıfatları da O'na nispet etmekten sakınmak en uygun olandır" (Mâturîdî 1979: 6).

2.2.4. Haberî Sıfatlar

Varlıkları ancak nassın haber vermesiyle bilinebilen, bir başka ifadeyle varlıklarını tespitte akıl yürütme imkânı bulunmayan sıfatlara Haberî sıfatlar diyoruz. Bu sıfatlar yalnız haber ve işitme yoluyla sabit olduklarından bu isimle anılmaktadırlar.

Tespit edilmeleri açısından böyle tarif edilen Haberî sıfatları, özellikleri açısından; Allah'a bir takım cismanî vasıfları çağrıştıran nitelikler atfeden ifadelerdir, şeklinde tarif etmek de mümkündür.

Haberî sıfatlar konusunda özellikle Selef ile Halef ulemâsı arasında, bunların anlaşılmaları konusunda görüş ayrılığı vardır. Haberî sıfatları te'vil etmeyen görüşe göre bu adla müstakil sıfatların varlığı kaçınılmazdır. Fakat bunları te'vil eden görüşe nazaran bu sıfatlar, diğer zatî sıfatlara irca olunduğundan, bu adla müstakil sıfatların varlığı sözkonusu olmaz.

Haberî sıfatlar konusu kapsamında ele alınan nassî birtakım beyan ve ifadeler İslam düşünce tarihinin çok erken bir döneminde, daha hicretin birinci yılından itibaren tartışmalara neden olmuş ve tevhid inancının safiyetini bozmak isteyen bir kısım art niyetli kişi veya gruplar bu ifade ve kavramları istismar etmeye çalışmışlardır. Adına Müşebbihe veya Mücessime denen gruplar bu çabaların ürünüdürler.

Konuyu önemli kılan bir diğer husus ise, tevhid esası üzerine inşa edilmiş İslam itikadının, zahirî anlamlarıyla anlaşılmaları durumunda bu kavramlarla bağdaştıralamayacağı gerçeğidir.

Zîra Allah'ın vahdaniyetle vasıflanmış olmasının anlamlarından birisi de; O'nun, cevher, cisim, araz gibi birtakım cismanî unsur ve özelliklerle tavsif edilemeyecek olmasıdır.

Allah'ın, mutlak eşsiz olması, O'nun benzeri, zıddı ve ortağı bulunmadığını ifade ettiği gibi, Allah'ın cevher, cisim, araz olmaması, bir mekân ve cihet (yön) te bulunmamasını da ifade eder (Râzî 1976: 312). Öyle ise Allah, cisme ait özelliklerden münezzehtir, onlarla vasıflandırılamaz.

Haberî sıfatların bir kısmı yalnız Kur'an-ı Kerim'de, bir kısmı yalnız Hadislerde, bir kısmı ise hem Kur'an hem de Hadislerde yer alır.

Bu sıfatlardan; *Ayn-göz*, *Vech-yüz*, *Yed-el* gibi bir kısmı Allah'ın zatıyla; *Nüzûl-aşağı inmek, İstivâ-oturmak*, *kaplamak* ve *Meci'-gelmek* gibi bir kısmı da Allah'ın hem zatı hem de filleriyle ilgilidir.

Haberî sıfatların başlıcaları şunlardır:

İstivâ/Arş'a oturma (A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Secde 32/4; Hadîd, 57/4. Krş. Bakara, 2/29; Fussilet 41/11), *Vech/*

yüz (Bakara 2/ll5,272; Ra'd, l3/22; Rûm 30/38,39; Rahmân 55/27; İnsân 76/9; Leyl, 92/20; Buhârî, Kitâbu't-Tevhîd, bab no: l6), *Yed/el* (Âl-i İmrân, 3/26,73; Mâide 5/64; Feth 48/l0; Hadîd 57/29), *Ayn/göz* (Hûd ll/37; Tâhâ 20/39; Mü'minûn 23/27; et-Tûr, 52/48; Kamer, 54/l4), *Kurb/yakın olma* (Bakara 2/l86; Hûd ll/6l; Sebe', 34/50; Kâf, 50/l6; Vâkıa 56/85), İtyân ve Meci'/gelmek (En'âm 6/l58; Fecr 89/22), *Allah'ın Semâda (gökte) bulunması* (Mülk 67/l6), *Nüzûl/aşağı inme* (Buhârî, *Kitâbu't-teheccüd*, bab no: l4; Müslim, *Kitâbu salâti'l-müsâfirîn ve kasriha*, bab: 24, 758).

Bu ifadeler zahirî manâlarıyla Allah'a nispet edildiklerinde Allah'ın mahlûkata benzerliğini gerektirmektedirler. Bu durumda; eli, yüzü, gözü olan, oturan, yürüyen, hareket eden, kısaca cismanî vasıflara sahip bir zat ortaya çıkmaktadır. Haberî sıfat dediğimiz bu vasıfların bizzat Kur'an'da yer aldıkları dikkate alınırsa, bunların anlaşılmalarının önemi ortaya çıkar.

2.2.4.1. Selef'in Haberî Sıfatlar Anlayışı

Akaid sahasında Selef*'in* yöntemi, akla rol vermemek ve müteşâbihâtın te'viline girişmemektir. Bununla beraber Selef, Allah'ı hiçbir şekilde yaratıklara benzetmez ve teşbihin her çeşidinden kaçınırlardı. Onlar, Allah'ın Kur'an'da kendi zatına nispet ettiği şeyleri ispat eder, fakat Haberî sıfatlardan maksadın, onların zahirî manâları olmadığını da ifade ederlerdi (İbn Huzeyme 1978: ll; Râzî 1935: l82). Yani Selefin, Allah'ın Kur'an'da kendi zatına nispet ettiği bu sıfatların zahirine inanmalarından ve te'viline gitmemelerinden, onların Allah'ın zatını cüzlere ve parçalara bölünür bir zat gibi telakki ettikleri anlaşılmamalıdır. Onlar, bu sıfatların Allah'ın zatına yakışır birtakım sıfatlar ve manâlar olduklarına inanıyorlar, fakat bu sıfat ve manâyı tayin etmekten kaçınıyorlardı. Dolayısıyla onlar, Allah'ın eli vardır, fakat bizim elimiz gibi değildir; yüzü vardır, fakat bizim yüzümüz gibi değildir derler, bu sıfatların keyfiyetinden, yani nasıl olduklarından bahsetmezlerdi (Ebû Hanîfe 1307: 9, l0; Eş'arî 1385: 40; 1980: 290-295). Onun için İstivânın keyfiyetinden sorulduğunda, İmam Mâlik b. Enes (ö. l79/795), "İstivâ malûm, keyfiyeti meçhûl (yani aklen idrâk edilemez), ona inanmak imanın gereği, inkârı ise küfürdür" demiştir (Ebû Osman Sâbûnî 1343: 110, 111; İbn Kudâme 1981: 15).

Selef, bu konuda titizlikle nassa bağlı kalmış, âyetleri te'vile gitmeden olduğu gibi kabul ederek; "Teşbihten kaçınalım derken Allah'ın kendi zatını vasfettiği şeyi inkâr edemeyiz. Fakat onların keyfiyetinden de bahsetmez, Allah'ın dediğini der, O'nun bir şey söylemediği noktada ise susarız" demişlerdir (İbn Kuteybe 1349: 28-30).

Selef'e göre Allah'ın sıfatlarını te'vil etmek, meselâ; İstivâ'ya, istilâ etmek (hakim olmak); Allah'ın nüzûlüne (inmesine), O'nun emrinin inmesi;

Allah'ın yed (el) ine O'nun kudret veya nimeti demek; Allah'ın sıfatlarını mahlûkların sıfatları gibi anlamak, onları değiştirmek ve tahrif etmek demektir (İbn Huzeyme 1978: 101).

Selef'in Haberî sıfatlar konusunda böyle teslimiyetçi bir metot izlemelerinin sebebine gelince, onlar demektedirler ki; Kur'an'da te'vilin peşine düşenler eleştirilmişlerdir (Âl-i İmrân 3/7). Kaldı ki, te'vil zanna dayanarak varılan bir hükümdür. Halbuki Allah'ın sıfatları hakkında zanla hükmetmek caiz değlidir. Zira muhtemeldir ki, bir âyeti Allah'ın muradının aksine te'vil eder, dalâlete düşebiliriz. Öyle ise en salim yol; müteşabihatın zahirine inanıp, batınını tasdik etmek ve iç yüzünün anlaşılmasını Allah'a havale etmektir (Şehristânî, 1975: I, 104). Sonra biz bu nassların te'villerini bilmekle de yükümlü değiliz. Mükellef olduğumuz husus, Allah'ın şerîki olmadığına ve O'nun benzeri bulunmadığına inanmaktır ki biz buna kesin olarak inanmışızdır. Nitekim Allah'ın nüzulünden (inmesinden) haber veren Hz. Peygamber O'nun nüzulünün keyfiyetini bize bildirmemiştir. Halbuki Hz.Peygamber Müslümanların ihtiyacı olan şeyleri onlara açıklamakla vazifelidir. O, bu nüzûlün keyfiyetini açıklamadığına göre demek ki biz bu keyfiyeti bilmekle yükümlü değiliz (Sâbûnî, Ebû Osman 1343: 116).

Selef'in bu hususta benimsediği metoda dayanak olarak ileri sürdüğü diğer bir delil de; Sahabe topluluğunun bu konularla uğraşmamış olmalarıdır. Eğer bu nassların te'vilini yapmak caiz olsaydı buna en layık olan Sahabe ve Tabiûn olurdu. Halbuki onların bu konularda te'vile başvurduklarına dair bir haber bize ulaşmamıştır. Öyle ise bu konularla uğraşmak caiz değildir (Râzî 1935: 185, 186).

Haberî sıfatlar konusunda Selef'in benimsediği teslimiyetçi metoda (tevkîf metodu) delil olmak üzere ileri sürdüğü bu sebepleri kaydettikten sonra, şimdi de bu konuda, (İmamü'l-Harameyn Cüveynî (ö.478/1085)'nin babası) Yûsuf Cüveynî (ö.434-438/1024-1046?)'nin dikkat çeken görüşlerini önemine binaen zikretmek istiyoruz.

Yûsuf Cüveynî'ye göre sıfatların tümü hakkında iki temel hüküm koymak gerekir. Birincisi; sıfatların varlığının sabit olması; ikincisi ise sıfatların keyfiyetinin bilinmemesi.

Şu halde insan, sıfatların sübut ve vücûdu hakkında bilgi sahibidir, fakat keyfiyet ve mahiyetleri hakkında cahildir. Öyle ise, insanın bilgisinin taalluk edememesi açısından İstivâ ile Semiya'da Basar sıfatı arasında herhangi bir fark yoktur. İnsan ikisinin de gerçek mahiyetini bilememektedir.

Burada tekrar işaret edelim ki, Selef, Haberî sıfatları te'vilden kaçınırken hiçbir şekilde teşbihe düşmemiş ve bundan titizlikle kaçınmıştır. Öyle ki

onlar, Allah'ın elinin varlığından bahseden bir âyeti okurken, elini hareket ettiren ve böylece bir bakıma, Allah'ın elinin kendi eli veya diğer insanların eli gibi olduğunu kasteden insanın elinin kesilmesinin vacib olduğunu söylemişlerdir (Şehristânî, 1975: I, 104). Ayrıca onlar, Allah'a cismî unsurlar izafe etmenin tekfîri gerektireceğini ifade etmişlerdir. Bazıları teşbihe düşmemek hususunda o kadar titiz hareket etmişlerdir ki, nasslarda varid olan *yed*, *vech*, istivâ gibi Haberî sıfatları, nasta varid olmuş Arapça şeklinden başka bir dille ifade edilmesini bile caiz görmemişlerdir (Şehristânî, 1975: I, 105).

2.2.4.2. Halef'in Haberî Sıfatlar Anlayışı

Haberî sıfatlar konusunda Halef uleması, te'vil metodunu benimsemiş ve bu sıfatları Arap lugatine uygun ve aklî delillere ters düşmeyecek şekilde te'vil etmiştir.

Te'vil: Aralarında yakınlık sağlayan bir delilin bulunması sebebiyle, lafzın zahirî (hakikî, râcih) manâsından alınarak muhtemel bulunduğu, Kitab (Kur'an) ve Sünnet'e uygun başka bir manâda (mercûh) kullanılmasıdır (Cürcânî 1300: 34).

Selef'in aksine, Halef'in te'vil metodunu benimsemiş olması sebepsiz değildir. Bunun en önemli sebebi; Selefin, teşbih endişesiyle, te'vilden kaçışının istismar edilmiş olmasıdır. Selef'in te'vilden kaçışını ve müteşabihatı zahirleri üzere bırakışını yanlış anlayan ya da istismar etmek isteyen bazı gruplar ifrata düşerek teşbihe gitmişler, te'vilden kaçınalım derken tecsime kail olmuşlardır (Şehristânî 1975: I, 105).

İslâm düşüncesinde, Müşebbihe ve Mücessime diye adlandırılan bu gruplar, Allah'ı âdeta diğer varlıklar gibi düşünmüşler ve O'na maddî bir suret ve şekil tayin etmişlerdir. Onlara göre Allah, suret ve âza sahibi bir cisim olup haddi ve sınırı vardır. O, Arş üzerine oturmuştur, ayakları ise Kürsî üzerindedir. O'nda bir takım değişiklikler olmaktadır ve O aşağı yukarı inip çıkmaktadır. Hatta onlardan bazıları Allah'ın insan suretinde olduğunu iddia ederek, vücut yapısının keyfiyetini ve boyunun uzunluğunu söylemeye kalkışmışlardır. Hişam b. Hakem Allah'ın boyunun kendi karışıyla yedi karış olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir (Ebu'l-Berekât Nesefî, vr. 48 b). Böylece onlar İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085)'nin haklı tariziyle, Allah'ın yolda, herhangi bir yerde rastlanabilecek bir varlık gibi olduğunu iddia eder olmuşlardır (Cüveynî 1969: 412).

Halef'in Haberî sıfatları te'vil etmesinin birinci sebebi; Mücessime ve Müşebbihe'nin, Haberî sıfatlardan hareketle ortaya attıkları, Allah'ın şa-

nına layık olmayan bu iddialara mani olmak ve tevhîd inancının esası olan tenzihi korumaktır.

Te'vil metodunu benimseyen Halef ulemasının te'vilin gerekliliği hususunda ileri sürdüğü ikinci bir gerekçe ve delil de şudur: Kur'an, anlaşılması için nazil olmuştur ve O'nu anlamak gereklidir. Kur'an'da bulunan müteşabihatı anlamanın yolu ise ancak te'vildir. Öyle ise tevîl yapmak gerekli ve kaçınılmazdır (Râzî 1935: 182).

İslam düşüncesinin iki önemli ekolü olan Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'e mensup Kelamcıların büyük çoğunluğu bu ve benzeri sebeplerden ötürü Haberî sıfatları Allah'ın şanına uygun şekilde te'vil etmişlerdir. Şüphesiz onlar bu sıfatları te'vil ederken rastgele hareket etmemişler ve yapılan te'villerin Kur'an ve Sünnet'in ruhuyla bağdaşır olması yanında, Arap lugatine muvafık ve aklî delillere uygun olmasına dikkat etmişlerdir.

Allah'ın akla gelen ve tasavvur olunabilen her şeyden münezzeh olduğunu söyleyen Mu'tezile (Eş'arî 1980: 156; Neşşâr 1965: I, 466), O'nun cevher, cisim, araz gibi maddî unsurlarla vasıflandırılamayacağı hususunda ittifak etmiştir). Mu'tezile, Allah'ın Haberî sıfatlarını te'vil ederken de bu tenzih durumunu dikkate almıştır.

Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 226/841), Allah'ın Vech'ini O'nun zatı; Yed'i, nimeti; Ayn'ı ise, Allah'ın ilmi olarak te'vil etmektedir (Eş'ârî 1980: 165).

Cübbâî (ö.303/916) ise Haberî sıfatların mecazî anlamda olduğunu söyler ve onları te'vil eder. O da Allâf gibi Yed'i nimet olarak anlar (Nader 1950: I, 48, 49).

Kâdî Abdulcebbâr'a göre Haberî sıfatların te'vil edilmeleri zarurîdir, vacibdir. Çünkü bunlar te'vil edilmezlerse teşbihi gerektirirler. Teşbihe düşen kimsenin hali ise O'na göre putlara tapan insanın halinden daha beter ve Allah'ı inkâr edenin durumundan daha kötüdür (Abdulcebbâr 1986: 152).

Görüldüğü üzere, bu konuda oldukça titiz olan Abdulcebbâr'a göre, Kur'an'da varid olan âyetlerin zahirleri teşbihi gerektiriyorsa, onların kesin olan aklî deliller uyarınca te'vil olunmaları vacibdir. O'na göre kesin olarak aklî delillere muhalif olan Kur'an dışındaki haberlerin tasdiki ise caiz değildir (Abdulcebbâr 1986: 151).

Bu prensiplerden hareketle Abdulcebbâr, Kur'an'da geçen Haberî sıfatları tek tek te'vil etmektedir. O'na göre, Allah'ın Arş'a istivâsından maksat, Arş'ı istilâ etmesi, oraya hakim olmasıdır. İstivânın Arap lügatinde istîlâ anlamına kullanılması meşhurdur (Abdulcebbâr 1965: 126).

Burada akla; "Arş'a istivâyı istilâ manâsına alırsak, Allah bütün âleme hakim olmasına rağmen, neden sadece Arş'a hakim olduğundan bahsetmektedir?" sorusu gelmektedir. Bu soruya cevaben Abdulcebbâr der ki: Arş, Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin (mahlûkât) en büyüğüdür. Onun için Allah Arş'a hakimiyyetinden söz etmektedir (Abdulcebbâr 1965: 227). Yani Allah, mahlukatın en büyüğü olan Arş'a hakim olduğunu haber vermekle, ondan daha küçük olan eşyaya da hakim olduğunu bize bildirmektedir.

Abdulcebbâr'a göre Vech'den maksat; Allah'ın zatı, Yed'den maksat; O'nun kuvvet ve kudreti veya nimeti, Ayn'dan maksat; O'nun ilmi, Mecî, yani gelmesinden maksat ise, O'nun emrinin gelmesidir. Abdulcebbâr, Kur'an'da geçen diğer sıfatları da bu şekilde te'vil etmektedir (Abdulcebbâr 1965: 227-229).

Ehl-i sünnet'e mensup halef ulemasının büyük çoğunluğu Haberî sıfatları te'vil etmektedir. Onlara göre tenzih bu şekilde sağlanabilir. Bu manâda olmak üzere Ehl-i sünnet İstivâ'yı, Allah'ın kudretinin büyüklüğüyle Arş'ı istîlâ etmesi ve ona hakim olması şeklinde anlar. Arş cisimdir ve cisim olan Arş'la ancak cisim temasta bulunabilir. Allah ezelde varken Arş yoktu. Dolayısıyla Allah'ın Arş'a istivasını oraya oturması ve kaplaması şeklinde anlarsak, o vakit Arş yokken Allah'ın mekânsız olduğu ve Arş'ı yarattıktan sonra oraya oturduğu akla gelir. Bu durum bir intikal ve Allah'ın ezelde bulunduğu halde bir değişikliktir. Bu ise sonradan olma (hâdis) alâmetidir ve kadîm olan Allah hakkında caiz değildir (Mâturîdî 1979: 106). Sonra, Allah Arş üzerinde oturmuş olursa o zaman, cisim olan Arş'ı Allah'ın istivâsının keyfiyeti tartışılacak ve hangisinin daha büyük veya daha küçük olduğu sorusu akla gelecektir. Ki, Mücessime bunu araştırmaya kalkışmış ve Allah'ın Arş'tan küçük olduğunu iddia etmiştir (Cüveynî 1969: 412). Ebu'l-Mu'în Nesefî'ye (ö. 508/1115) göre, Allah'a bir sınır ve ölçü tayin etmek ve O'nun Arş'tan küçük veya büyük olduğunu söylemek küfürdür (Nesefî 1911: 27).

Burada Hz.Ali (ö. 40/660)'nin şu sözünü hatırlamak gerekmektedir: "Allah Arş'ı zatına mekân olsun diye değil, kudretini izhar (göstermek) için yaratmıştır. Allah varken mekân yoktu ve O şu anda da ezelde bulunduğu hal üzeredir."

Allah zaman ve mekânla vasıflanamaz. O, ezelde bir mekân işgal etmediği gibi, Arş'ı yarattıktan sonra da O'nu kendisi için bir mekân edinmemiştir. O varken mekân yoktu ve şu anda da ezelde olduğu gibidir. O'nun Arş üzerinde olmasının manâsı, yüksek bir mekânda olması değil, yüce azametiyle Arş'ı kaplamasıdır.

Allah Arş'a istivâ ettiğini zikretmekle bütün eşyaya hakim olduğunu hatırlatmakta ve kudretini göstermektedir. Zîra Arş, mahlûkâtın en büyüğüdür. Dolayısiyle Allah ona hakim olduğunu ifadeyle ondan daha küçük olanlara da hakim olduğunu hatırlatmaktadır (Cüveynî 1969: 554).

Kur'an'da Arş ulûhiyyetin sembolü olarak sunulmaktadır:

> "De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı, o taktirde bu ilâhlar, Arş'ın sahibi olan Allah'a ulaşmak için çareler arayacaklardı" (İsrâ 17/42).

Bu âyetten anlıyoruz ki Arş'a hakim olunmadan gerçek bir ilâhlık sözkonusu olamaz. Öyle ise Arş'a kim sahipse hakiki ilâh odur. Varlığı farzedilen diğer ilâhlar ise, sadece bir iddia ve faraziyedir. Zîra, eğer Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, onlar, ulûhiyyetlerini gerçekleştirebilmek için Arş'a sahip ve oraya hakim olmaya çalışacaklar ve böylece ulûhiyyetlerini gerçekleştireceklerdi. Buna binaen, Allah Arş'a istivâ ettiğini ifade etmekle, gerçek ilâhın sadece kendisi olduğunu beyan etmektedir. Ayrıca Allah, Arş'a istivâ ettiğini zikretmekle Arş'ı kendisine nispet etmiş, onu yüceltmiştir. Yüceliği bilinen birşey üzerinde mekân tutmaktansa, Ona hakim olmak ulûhiyyet ve azameti daha çok ifade eder. Onun için Arş'a istivâyı oraya oturmak, onu kaplamak şeklinde değil; oraya hakim olmak biçiminde anlamak, yukarıda zikiredilen âyetin ışığında, daha doğrudur.

Ehl-i sünnet, Kur'an ve Sünnet'te yer alan diğer Haberî sıfatları da Allah'ın şanına uygun bir şekilde te'vil etmektedir. Aslında, istivâ te'vil edilince diğer sıfatların te'villeri de kaçınılmazdır. Zîra oturmak, kaplamak anlamındaki istivâ cisme ait bir keyfiyettir. Allah'ın cisim olmadığı kabul edilerek O'na mekân nispet edilmesi demek olan Arş'a istivâsı te'vil edilince, Allah hakkında cismî bir takım unsurlar ve vasıflar nispet eden diğer sıfatlar da tabii olarak te'vil edilecektir.

Ehl-i sünnet'e göre, Vech; Allah'ın zatı ve rızası, Yed; kudret ve nimeti, Ayn; ilmi, koruma ve yardımı, Kurb; rahmeti, İtyân ve Mecî'; O'nun emrinin gelmesi, Nüzûl; O'nun ikram, rahmet ve merhametinin tecellisidir (Cüveynî 1950: 155-164; Gazalî 1962: 50-60; Râzî 1935: 79 vd.; Cürcânî 1266: 501 vd.).

Haberî sıfatlar konusunda Ehl-i sünnet'in görüşleriyle ilgili olmak üzere burada Ebu'l-Mu'în Nesefî'nin (ö. 508/1115 bu konudaki düşüncelerini zikretmek faydalı olacaktır. O, şöyle der:

Bir lafız iki anlama geliyor da bunlardan biri Allah hakkında uygun olmayan, diğeri uygun olan bir manâ ifade ediyorsa, bu lafız, Allah'a nispet

edildiğinde O'nun için uygun olan manâ anlaşılır. Haberî sıfatlardan bahseden nassların zahiri manâları ise Allah'ın cisim olduğu vehmini vermektedir. Halbuki aklî hüccetler bunun böyle olmadığını, yani Allah'ın cisim olmadığını ispat etmektedir. Aklın da bilgi kaynaklarından biri olduğu bilinen bir husustur. Bu nassları zahirî manâlarına hamlettiğimizde Allah'ın kitabı Kur'an ile aklî deliller arasında tenakuz ortaya çıkmaktadır. Halbuki gerek Kur'an gerekse akıl Allah'ın hüccetleridir. Allah, âlim ve hakîm olduğuna göre O'nun hüccetleri arasında bir tenakuz olmamalıdır. Öyle ise bu âyetleri aklî hüccetlere uygun şekilde te'vil edersek, o zaman bu iki hüccet (nass ile akıl) arasında bir muvafakat sağlamış oluruz. Cenab-ı Hak da bir âyetinde kendisine benzer hiçbir şey bulunmadığını ifade ederek (Şûrâ 42/11) zatıyla başka varlıklar arasında teşbihin bulunmadığını açık bir şekilde beyan etmektedir. Bu âyet muhkemdir, te'vile ihtimali yoktur. O halde, Allah'ın cisim ve benzeri hiçbir şeye benzemediğini haber veren bu muhkem âyete rağmen, te'vile ihtimali olan diğer âyetlerden hareketle Allah'a cismî bir takım unsurlar ve vasıflar nispet edemeyiz.

Aslında Selef'in benimsemiş olduğu metotta da bir tür te'vil vardır. Zîra, teşbih ve tecsimin reddi, ister istemez bizi, doğrudan olmasa da, dolaylı bir te'vile götürmektedir. Çünkü nasslarda Allah'a nispet edilen yed, vech, ayn, istivâ ve benzeri sıfatlar Arapça'da ifade ettikleri hakikat manâlarına alınırsa teşbih ve tecsime varılmış olur. Selef ise bunu asla kabul etmez. O halde, "Bu kelimeler Allah için kullanıldıklarında hakikat manâlarına alınamazlar", diyeceğiz ki, işte bu bir te'vil, fakat icmâlî bir te'vildir. Selef, bu icmâlî te'vilde durur, ileri gidip, "murad-ı ilâhî şudur", demez. Halef ise Müşebbihe ve Mücessime'nin yakışıksız iddialarını reddetmek için, ibarede mevcut karinelere ve lisan erbabının kullanımına dayanarak tafsilî bir te'vilde bulunur. Bununla beraber yapılan te'vilin mutlak surette Allah'ın muradı olduğuna kesinlikle hükmetmez.

Böylece Selef ve Halef'in te'vilin aslında ittifak ettiklerini görüyoruz. Çünkü her ikisi de bu konuda nassların zahirini olduğu gibi kabul etmekten kaçınmaktadırlar. Öyle ise Selef ile Halef arasındaki ihtilaf ya da metot farklılığı, şu noktaya inhisar etmektedir: Selef nassların icmali te'vilinden öte bir te'vil ve tefsirden kaçınırken; Halef biraz daha ileri giderek bu nasslardan nelerin kastedildiğini de tayine çalışmaktadır.

Meseleye, Allah'ın mutlak birliği, eşsizliği ilkesinden bakıldığında Halef metodunun daha isabetli olduğu anlaşılır. Çünkü bu ilkenin esaslarından biri de; Allah'ın cismanî birtakım unsur ve özelliklerle vasıflandırılmamasıdır. Selef de bu hususta büyük titizlik göstermiştir. Ancak, bize göre, "Allah'ın eli ve yüzü vardır, ama insanlarınki gibi değildir" sözü tam anla-

mıyla teşbihi ve Allah'ın insan ya da başka maddî şeylere benzemeyen ve fakat yine de cismî unsurlar gibi birtakım vasıflara sahip olduğu vehmini ortadan kaldırmamaktadır. Bir başka ifadeyle Selef gibi düşünerek, her ne kadar Allah'tan cismî unsurları nefyetsek de, O'nun bizim bilemeyeceğimiz bir cisim olduğu fikri zihinlerden silinmez. Çünkü hakikî manâlarına alınmasalar da, maddî unsurlar söz konusu olduğunda insan zihni daima, şu veya bu şekilde, bir cisim tasavvur etmektedir. Halbuki Allah hakkında esas olan, O'nun cisim olmadığıdır. Allah'ın mutlak eşsizliği aynı zamanda O'nun cismî hiçbir özellikle vasıflandırılamayacağını da ifade eder.

O halde bu konuda daha uygun olan, Halef'in yaptığı gibi, nassları zahirî anlamlarına almadan, Kur'an ve Sünnet'in ruhuna muvafık olarak, Arap lugatına ve aklî delillere de uygun şekilde te'vil etmektir. İbn Rüşd (ö. 595/ 1198)'ün dediği gibi, burhan ehli bunları te'vile mecburdur; şâyet te'vile gitmez de zahirî üzere kabul ederse, Allah'ı mahlûkata benzetmiş olacağından küfre düşer (İbn Rüşd tsz.: 16).

2.2.5. Allah'a Nispeti Muhal/İmkânsız Olan Sıfatlar

Allah hakkında muhal olan vasıfları genel bir ilke halinde şöyle belirlemek mümkündür. Mahlûkatta bulunan ve caiz hükmü taşıyan, yani varlığıyla yokluğu eşit olan, dolayısıyla var olabilmeleri için bir tercih ve tahsis ediciye ihtiyaç hissettiren her sıfat Allah hakkında muhaldir. Çünkü böyle bir sıfat Allah'a nispet edilirse O'nun sonradan yaratılan mahlûklar gibi bir tahsis ediciye muhtaç olması ve hudûs alametlerine mahal teşkil etmesi gerekir. Ezelî, ebedî, mutlak eşsiz olan Allah tüm ihtiyaç ve noksanlıklardan yücedir.

O halde sıfatların bir muhassısa ihtiyaçları olup olmadığını anlayabilmek için belli bir ilke ya da esas var mıdır? Kelamcılara göre bu esas "cevâz" hükmüdür. Cevaz hükmünü kabul eden herhangi bir sıfatla Allah'ın vasıflanması muhaldir. Çünkü cevazla kıdem birbirini nakzeden şeylerdir. Meselâ, bizde hudûs, yani yok iken sonradan var olma hali cevazla muttasıftır. Öyle ise Allah hudûstan münezzehtir. Belli bir ölçü, terkîb ve sûret üzere olmak mahlûkatın sıfatları olarak hep caiz olan **şeylerdir.** Hiçbir terkîb yoktur ki onun hilafını düşünmek mümkün olmasın. Bunun gibi, uzunluk, genişlik ve benzeri hangi miktar düşünülürse düşünülsün, akıl bunların hilafını da mümkün görür. İşte bu sıfatlar, câiz oldukları için kendilerini yaratan birine muhtaçtırlar. Öyle ise Allah bu sıfatlardan yücedir. O, bunlarla vasıflanamaz. Kendisinin bir başkasına muhtaç olduğunu anlayan insan, Rabbinin, sıfatlarında başkasına muhtaç olmaktan müstağni olduğunu anlar. Kim nefsini bilirse Rabbini tanır, hikmetli sözünden kastedilen anlam da budur. Allah, başkasına muhtaç olmaktan, cihetten,

mekândan, sûret, ölçü sahibi olmaktan ve benzeri tüm hudûs ve noksanlık vasıflarından münezzehtir (Cüveynî 1948: 14, 15).

2.3. Zat-Sıfat İlişkisi

Allah'ın kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğuna bütün İslâm düşünürleri ittifak etmişlerdir. Ancak, bu sıfatların ilahî zatla ilgilerinin keyfiyeti hususunda ihtilaf vardır. Zat-Sıfat ilişkisi konusunda mevcut olan ihtilaf, sadece, Allah'ın Âlim, Kadir, Semi', Basîr olması gibi, O'nun sübûtî sıfatları hakkındadır. Selbî ve fiilî sıfatlar konusunda ise ihtilaf yoktur. Kelam ilminde zor bir mesele olarak vasıflandırılan (Taftazânî 1310: 79; Krş. Râzî 1987: III, 223) bu konu İslam düşüncesinde özellikle Mutezile ile Ehl-i sünnet arasında önemli bir tartışma konusudur.

Zat-Sıfat ilişkisi konusunda yapılan tartışmaların hepsi tamamen aklîdir. Zira ne Kur'an ne de Sünnet'te bu konuya temas edilmiştir. Sahâbe döneminde de konu münakaşa edilmemiştir (Harpûtî, 1330: 204). Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre Mutezile'nin ortaya çıkışına kadar Müslümanlar konuyu tartışmamışlar ve Allah'ın ezelî sıfatlara sahip olduğuna inanmakla yetinmişlerdir (Eş'arî 1385: 46). Yani Eş'arî'ye göre Zat-Sıfat münasebeti hakkındaki bu uzun tartışmayı Mutezile başlatmıştır. Dolayısiyle Ehl-i sünnet bu tartışmalara, kendi dışındaki fırkaların konuyu münakaşa etmeleri neticesinde girmiştir.

Yapılan bu tartışmalardan maksat; kemal sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'ın zatında çokluk olmadığını, hepsinin bir zata ait olduğunu anlatmaktır. İslâm filozof ve mütekellimlerinin hepsi de Allah'ın zatında kesret olmadığını ve fiillerinin kesreti gibi, sıfatlarının kesretinin de zatta bir tecezzî (bölünme) veya taaddüd ifade etmiyeceğinde müttefiktirler. Şu halde konu doğrudan doğruya Allah'ın mutlak birliği, zatıyla sıfatlarıyla herhangi bir varlığa benzemekten münezzeh oluşuyla ilgilidir. Dolayısıyla yapılan tartışmaların amacı; Allah'ın zatını ve sıfatlarını her türlü yanlış anlamadan korumaktır. Onun içindir ki meselenin ortaya çıkışı ne şekilde olursa olsun, Kelamcılar konu üzerinde ciddiyetle durmuşlardır. Çünkü varlıkları hakkında şüphe olmayan sıfatların, Allah'ın zatından tamamen ayrı şeyler olduğunu düşünmek O'nun vahdaniyyeti esasıyla uyuşmaz (Mâtürîdî 1979: 6).

2.4. Mutezile'ye Göre Zat-Sıfat İlişkisi

İtikâdî konulardaki görüşlerini beş ana prensip (el-Usûlü'l-hamse) üzerine bina eden Mutezile'nin ilk prensibi olan Tevhîd'in konusu da sıfatlar meselesidir (Cârullah 1947: 61).

Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatları vardır. Ancak, bu sıfatlar O'nun zatı üzerine zaid manâlar, olmayıp, zatında mündemiçtir. Mutezile, Allah'ın Âlim, Kadir vb. olduğunu inkâr etmez, fakat sıfatların Allah'ın zatından ayrı birtakım manâlar olmasını kabul etmeyip, onların zatın aynı olduğunu iddia eder (Neşşâr 1965: II, 467, 478). Allah, zatı ile hayy, zatı ile âlim, zatı ile kadirdir, zatından ayrı ilim, hayat ve kudret diye ezelî manâlar yoktur (Câhız 1967: IV, 90; Abdulcebbâr 1986: 347).

Allah'ın zatından ayrı ezelî sıfatların varlığını kabul etmeyen Mutezile, bu görüşünü şu esas üzerine oturtmaktadır: Eğer Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığı kabul edilirse, o vakit, bu sıfatlar ya hâdis veya kadîm olacaklardır. Allah'ın sıfatları hâdis olamayacağına göre, bu durumda onlar kadîm olurlar. Halbuki kadîm olmak sadece Allah'ın zatına mahsustur ve O'nun zatından ayrı kadîmlerin bulunduğunu kabul etmek, birden çok kadimin (taaddüd-i kudemâ) varlığını gerektireceğinden muhaldir ve tevhîde aykırıdır. Eğer Allah'ın sıfatlarını zatından ayrı kadîm manâlar olarak kabul edersek, o zaman, ulûhiyyetin en hususi vasfı olan "Kıdem" de Allah'a ortak olacaklarından, ulûhiyyette de O'na ortak olmaları gerekir (Şehristânî 1975: I, 44, 45).

Mutezile'nin, bu konudaki görüşünü temellendirdiği, ikinci esas da şudur: Allah'ın zatından ayrı sıfatlar kabul edersek, o zaman, Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik olması gerekir. Şöyle ki; Allah zatıyla değil de bir kudretle kadir olsaydı O'nun cisim olması gerekirdi. Zira cisim olanlar bir kudretle kadir olurlar. Bir başka ifadeyle, bir kudretle kadir olanlar sadece cisimlerdir (Abdulcebbâr 1965: 162).

Yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı, Allah'ın zatından ayrı sıfat kabul etmeyen Mutezile, bu düşünceyi tevhîdin bir gereği saymakta (Abdulcebbâr 1986: 162) ve Allah ile beraber başka kadîm kabul etmedikleri için kendilerini Muvahhid (Allah'ı birleyen, O'nun birliğine inananlar) olarak isimlendirmektedirler.

Mutezile'nin sıfat görüşü mezhebin fikir önderi Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) kadar uzanmaktadır. Bu görüş, Vâsıl b. Atâ'da tam anlamıyla olgunlaşmamış ise de O, açık bir şekilde bu konudaki görüşünü belirtmiş ve ezelî iki ilahın varlığının muhal olduğunu söyleyerek, kadîm bir sıfat veya manânın kabulünün de iki ilah kabul etmek anlamına geldiğini savunmuştur (Şehristânî 1975: I, 46).

Vâsıl b. Atâ'da bu şekilde beliren sıfat görüşü, daha sonra gelen Mutezile mütekellimleri tarafından geliştirilmiştir. Mutezile'nin bu konudaki görüşünü iki başlık altında ele almak daha doğrudur; çünkü bu iki yakalaşım tarzı arasında farklar vardır.

2.4.1. Selbî Metod

Sıfatların selbî manâlarla izah edilmesi demek; onların ifade ettikleri müsbet manâlara alınmadan, zıtları olan selbî (menfî) manâlarının Allah'tan nefyedilmesi demektir. Meselâ; "Allah âlimdir" demek, "O, cahil değildir"; "Allah kadirdir" demekse, "O, âciz değildir" demektir (Râzî 1976: 34, 35).

Allah'ın sıfatlarını selbî metodla izah edenler arasında Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 226/841) ile İbrâhîm b. Seyyâr Nazzâm (ö. 231/845)'ın görüşleri meşhurdur.

Allâf şöyle demektedir: Allah zatının aynı olan bir ilimle âlim, kudretle kadir, hayat ile haydır. Diğer sıfatları da böyledir. Allah âlimdir, dediğimiz zaman, O'ndan cehli; kadirdir dediğimiz zaman O'ndan aczi; haydır dediğimiz de ise O'ndan ölümü nefyetmiş oluruz. Yani Allâf'a göre Allah, âlim, kadir, haydır, dediğimiz zaman, biz her ne kadar O'na ilim, kudret ve hayat sıfatlarını nispet ediyor isek de bu sıfatlar O'nun zatının aynıdır ve bunlardan esas maksat; onların zıtları olan cehl, acz ve ölüm manâlarını O'ndan nefyetmektir.

Anlaşıldığı üzere Allâf, görüşüyle sıfatları zatın aynı olarak ispat etmektedir. Bir başka ifadeyle, O, önce müstakil bir sıfat mefhumundan bahsetmekte sonra sıfatları zatla aynîleştirmektedir. Nitekim Ona, "Allah'ın ilmi var mıdır?" diye sorulduğu zaman; "Evet, vardır ve o ilim Allah'ın zatıdır" demiştir (Eş'arî 1980: 485).

Nazzâm ise şöyle diyordu: "Allah âlimdir" sözümüz, zatının ispatıdır ve cehli O'ndan nefyetmektir. "Allah kadirdir" sözümüz, zatının ispatıdır ve O'ndan aczin nefyidir. "Allah haydır" sözümüz, zatının ispatıdır ve O'ndan ölümün nefyidir. Diğer sıfatlarında da durum böyledir (Eş'arî 1980: 166, 167).

İfade tarzları farklı olsa da sonuç itibarıyla her iki görüş birleşmektedir. Her ikisine göre de sonuçta zattan ayrı bir hakikat kalmamaktadır. O halde bu anlayışa göre sıfatların birbirleriyle de aynîleşmeleri ve birden çok sıfatın bulunmaması gerekir. Ancak Allâf sıfatların aynîleşmesini, meselâ ilmin kudret olmasını kabul etmediği gibi, kudretten başka bir şey olmasını da kabul etmez.

Eş'ârî'ye göre, Allâf, sıfat görüşünü Aristo'dan (M.Ö. 384-322) almıştır (Eş'ârî 1980: 485). Çünkü Aristo "*Mâ ba'de't-tabî'a*" isimli eserinde Allah'ın zatının tamamen İlim, Kudret, Hayat, Semi' ve Basar'dan ibaret olduğunu söylemiştir. Allâf bu görüşü ondan almış, ancak ifade tarzını değiştirmiştir (Eş'arî 1980: 485; Krş. Şehristânî 1975: I, 50; Nader 1950: I, 58).

2.4.2. Ahvâl/Haller Nazariyesi

Hal; mevcut bir şeye bağlı bulunan, bu nedenle de müstakil olarak var olma veya olmama durumu ile nitelendirilemeyen bir vasıftır.

Haller nazariyesinin mucidi Mutezile'den Ebû Hâşim Cübbâî'dir (ö. 321/933).

Cübbâî, Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu bu nazariye ile anlatmak istemiştir. O, sıfat lafzı yerine "Ahvâl" tabirini kullanmıştır. Cübbâî bu nazariyeyi şöyle açıklar:

> "Allah âlimdir", dediğimiz zaman O'nun için hususi bir hal ispat etmiş oluruz ki bu hal ilimdir ve bu hal Allah'ın zatının ötesindedir. Yine, "Allah kadirdir" dediğimiz zaman, O'na özel bir hal nispet etmiş oluruz ki, bu da kudrettir ve yine zatın ötesindedir. Diğer sıfatlar hakkında da aynı şekilde düşünen Ebû Hâşim'e göre, bu hallerin üstünde, tamamının zarurî kıldığı bir diğer hal daha vardır. Ancak, O'na göre bu halleri bizim tek başına bilmemize imkân yoktur. Onlar tek başlarına ne vardırlar ne yokturlar. Çünkü bunlar var olsalar, zat gibi kadîm olacaklardı. Bu ise teaddüd-i kudemâ manâsına gelir ki bu şirktir. Ama bunlar yok da değilllerdir ve bu haller malûm da meçhûl de değillerdir. (Şehristânî 1975: I, 82).

Ebû Hâşim'e göre bu haller, zatın aynısı olmadığı gibi, gayrı da değillerdir ve onlar zatın ötesinde müstakil bir manâ da değillerdir. Ebû Hâşim'e göre haller, kadîm ve hâdis de değillerdir. Çünkü kadîm olsalardı, Allah'ın zatı ile en hususi vasıf olan "Kıdem" vasfında müşterek olurlardı. Hâdis olsalardı, Allah'ın hâdislere mahal teşkil etmesi gerekirdi. O halde bu haller birtakım vecihler ve aklî itibarlardır ki, zat bu aklî itibarlarla tanınır (Cârullah 1947: 70). Onun için haller müstakil olarak tanınamaz. Ancak zat ile alakaları dolayısıyla tanınırlar.

Ebû Hâşim Cübbâî'nin Ahvâl nazariyesini Mutezile ile birlikte ve Kerrâmiyye'den bir grup ile Ehl-i sünnet'ten Bâkillânî (ö. 403/1013) ve İmâmü'l-Harameyn Cüveynî (ö. 478/1085) de kabul etmişlerdir (Cüveynî 1969: 294; 1950: 80 vd.; Şehristânî 1934: 131; Râzî 1978: 56; Âmidî 1971: 27).

Mutezile'nin büyük bilgini Kâdî Abdulcebbâr da zat-sıfat ilişkisi konusunda genel Mûtezilî anlayış çerçevesinde düşünür. O'na göre Allah'ın zatından ayrı sıfatları yoktur. Allah zatıyla âlim, zatıyla kadir, zatıyla hay, vb. dir (Abdulcebbâr 1965: 182 vd.; Abdulcebbâr tsz.: 155 vd).

2.5. Ehl-i Sünnet'e Göre Zat-Sıfat İlişkisi

Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın sıfatları ezelî (Taftâzânî 1989: IV, 69) ve "sıfattan mücerred zat" üzerine zaiddir (İbn Teymiyye 1321: I, 235). Ehl-i

sünnet bu konuda ittifak halindedir. Onlara göre Allah'ın zatî sıfatları, zatının ne aynı ne de gayrı olan, kendi zatıyla kâim, kadîm manâlardır. Allah, ezelde kendi sıfatı olan ilmiyle âlim, kudretiyle kadir, Kelamıyla mütekellimdir. Diğer sıfatlarında da durum aynıdır (Ebû Hanîfe 1307: 5, 6).

Ehl-i sünnet bu meseleyi münakaşa etmeye, Mutezile'nin konuyu tartışma alanına çekmesiyle başlamıştır (Harpûtî 1330: 204; krş. Eş'arî 1385: 46). Onun içindir ki Ehl-i sünnet'in bu konudaki görüşleri, kendi tezleri olması yanında, daha çok Mutezile'nin görüşlerine cevap mahiyetindedir.

Ehl-i sünnet'e göre, Allah'ın sıfatları zatının aynı olamaz. Sıfatları zatla aynîleştirmek, sıfatları inkâra götürdüğü gibi (Neşşâr 1965: II, 479) ayrıca ortaya muhal (izahı imkânsız) bir durum çıkarır. Çünkü Allah'ın zatı tek, sıfatları ise çoktur. Allah'ın sıfatları zatının aynı olursa iki ihtimal ortaya çıkar: Bu durumda, sıfatlar ya zatın tamamı veya cüz'ü (bir parçası) olurlar. Zatın tamamı kabul edilirlerse, o zaman zat ile sıfat bir tek şey olur ve bu tek şey hem zat ve hem de zatın sıfatı olmuş olur ki, akıl bunu kabul etmez. İkinci ihtimale binaen, sıfatlar zatın parçası olurlarsa Allah'ın zatının mürekkep olması gerekir ki, bu batıldır. O halde Allah'ın sıfatları zatı üzerine zaiddir.

Öte yandan Allah'ın sıfatlarını kabul etmemek de mümkün değildir. Zira O'nun sıfatlarının varlığını bizzat kendisi haber vermekte, Âlim, Kadir, Hay olduğunu söyleyerek bu sıfatları kendi zatına nispet etmektedir. Âlim denilince, lügatte, biri zat, diğeri de zatın sahip olduğu ilim olmak üzere, iki ayrı şey anlaşılır. Yani âlim demek, ilmi olan zat demektir. İlmi olmayana âlim demek yanlıştır, imkânsızdır. Zatın varlığı ile onun sıfatlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Çünkü zihnen, sıfatsız bir zatın varlığı mümkündür ve sıfat zat üzerine ilave ikinci bir manâdır. Meselâ ilmi olmayan, cahil olan bir insan düşünelim ki bu kişi sonradan ilim elde etmiş olsun. Bu durumda, bu insanın sonradan sahip olmuş olduğu bu ilim vasfının onun üzerine ilâve (zâid) bir manâ olduğundan şüphe edilemez. Şimdi bu insana âlim bir kişidir, dediğimiz zaman, onun zatına ilave (zâid) bir manâyı kabul etmiş oluruz. Bu manâyı zatıyla aynîleştirmeye kalkarsak, o zaman cahil olduğu zamanla âlim olduğu zamandaki durumunu bir kabul etmiş oluruz ki bu yanlıştır. Allah, ezelî Kelamı Kur'an'da kendi zatını birtakım sıfatlarla vasıflandırdığına göre, O'nun sıfatlarının da ezelî ve zatına zâid manâlar olduğunu kabul etmek zarurîdir. Malûm (bilinen şey) olmadan ilim olmayacağı gibi, ilmi olmayanın da âlim olması muhaldir. Çünkü âlim ismi ilimden, kadir ismi kudretten, hay ismi hayattan türemiştir. Yani âlim olanın, zihnen, zatından ayrı bir ilmi, hay olanın hayatı, kadir olanın da

kudreti vardır. Şu halde, Allah'ın sıfatları konusunda, lügatten anlaşılan bu manâları nefyedecek aklî bir delil de bulunmadığına göre, Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının varlığını kabul etmek gerekir (Eş'arî 1385: 48; 1955: 26-28; Bâkıllânî 1957: 198; İbn Hazm 1982: II, 295; İbn Hümâm 1317: 68, 69; Devvânî 1314: 26).

Mutezile'nin iddia ettiği gibi, Allah âlimdir, ama ilmi yoktur; kadirdir, ama kudreti yoktur demek, şu şey siyahtır ama siyahlığı yoktur demek gibi muhaldir. Zîra bir şeyin sıfatıyla zatı arasında farkın olduğu şüphesizdir. Bizim "Allah" sözümüz ile "Allah âlimdir" sözümüz arasında fark vardır. Birincisi O'nun zatına, ikincisi ise zatına ilaveten ikinci bir manâya delalet eder. Bu ikisinin aynı şeyi ifade ettiğini söylemek mümkün değildir (İbn Hazm 1982: II, 295).

"Zattan ayrı sıfatların varlığı kabul edildiğinde taaddüd-i kudemâ (birden çok kadîm varlığın bulunması) gerekir" şeklindeki Mutezile iddiasını kabul etmeyen Ehl-i sünnet şöyle der:

Allah'ın zatı, sıfatlarının muktezası değil, sıfatları zatının muktezasıdır. Allah bizatihî vâcib bir varlıktır. Sıfatlar ise kendi zatlarıyla değil, Allah'ın zatıyla kadîmdirler. Bu durumda hakikatte iki şey yoktur ki kadîmler taaddüd etmiş olsun. Bir başka ifadeyle, muhal olan; sadece, birden çok zatların kadîm olmasıdır. Kadîm olan zatla birlikte bulunan sıfatların kadîm olması muhal değildir (Taftâzânî 1989: IV, 82; 1310: 78, 79). Taaddüdün olabilmesi için, zatla sıfatın ayrı kabul edilmesi gerekir. Halbuki Ehl-i sünnet, zatla sıfatın birbirleriyle ayrılığını kabul etmez (Taftâzânî 1989: IV, 80). Çünkü gayriyyet, ya zaman ya mekân veya vücûd ve adem (var olma-yok olma) itibarıyla birbirinden ayrılan veyahut tamamen birbirinden ayrı olan iki şey arasında düşünülebilir. Allah'ın zatı ile sıfatları bu şekillerden herhangi biriyle birbirinden ayrılmadığına göre, onları iki ayrı şey gibi düşünmek ve anlamak yanlıştır (Semerkandî, vr. 85 b-86 a; Taftâzânî 1989: IV, 80). Allah'ın zatıyla sıfatları, biri zatı, diğerleri de sıfatları olmak üzere dokuz ayrı kadimin bir araya gelmesiyle oluşmamıştır ki taaddüd-i kudemâ meydana gelsin. Onun için zatın sıfatla olan ilişkisini Hıristiyanların "teslîs" inancına benzetmek yanlıştır. Çünkü Hıristiyanlar üç ayrı zat düşünüp, Allah'ı bu üçten biri olarak kabul ederler. Onlara göre üç ayrı kadîm zat vardır. Onun için onlar tekfîr olunmuşlardır (Mâide, 5/73). Halbuki Ehl-i sünnet, sıfatları Allah'ın zatından tamamen müstakil varlıklar olarak düşünmez. Onların nazarında "Allah" ismi, zatla beraber, sıfatlarını da kapsamaktadır ve O'nun sıfatları isminin müsemmâsının dışında değildir.

Ehl-i sünnet'ten bazıları Allah'ın zatından başka kadîmlerin varlığı (taaddüd-i kudemâ) fikrini akla getirmesin diye, tek başına sıfatlar için "sıfatlar kadîmdir" demekten kaçınmışlar, bunun yerine; "Allah sıfatları ile birlikte kadîmdir" demişlerdir (Mâturîdî 1979: 6; Nesefî, *el-İtimâd*, vr.52 b; İbn Teymiyye 1321: I, 235; Taftâzânî 1989: IV, 70; 1310: 78).

Allah bütün sıfatlarıyla birlikte tektir ve O, bütün isim ve sıfatlarıyla birlikte kadîmdir, ezelîdir ve O'nun sıfatları zatının gayrı olmadıklarından, onlar O'nun zatının bekâsıyla bâkîdirler.

Ehl-i sünnet'in Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişki hususundaki görüşlerini kısaca şöyle ifade edebiliriz:

> Ehl-i sünnet, Allah'ın sıfatlarını, zatı ile aynîleştirerek, "sıfatlar zatın aynıdır" görüşünü, sıfatları inkâra vardığı; bunun aksine, sıfatları zattan tamamen bağımsız kabul etme anlamındaki "sıfatlar zatın gayrıdır" görüşünü ise, Vâcibü'l-vücûd olan Allah'ın zatından başka, müstakil kadimlerin varlığını çağrıştırdığı için kabul etmemiş ve bu hususdaki düşüncesini; "Sıfatlar Allah'ın zatının ne aynı, ne de gayrıdır/*Lâ hüve ve lâ ğayruhu.*" Sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim ve O'nunla mevcutturlar, şeklinde formüle etmiştir. (Mâturîdî 1979: 3-5; Semerkandî, vr. 85 b; Nesefî, Ebu'l-Berekât, vr. 52 a-52 b; Taftâzânî 1989: IV, 79; Devvânî 1314: 26; Neşşâr 1965: II, 478, 479).

Bu ilişkiyi İmam Mâturîdî, bir şey ile onun rengine benzetirken bazı Kelamcılar da bunu "on" sayısının "bir" sayısı ile olan ilişkisine benzetirler. Bir şeyin rengi onun aynısı olmadığı gibi, gayrısı da değildir. Aynı şekilde, "on" rakamının içinde var olan "bir " rakamı da "on" sayısının ne aynı ne de gayrıdır. Aynı değildir; çünkü müstakil bir mefhumu vardır, gayrı da değildir; çünkü varlığı "on" rakamıyla birlikte mütâlaa edilebilmektedir.

Zat-sıfat ilişkisi meselesinde varılan bu sonucu Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1606) şu şekilde açıklığa kavuşturmağa çalışır: Ona göre, vücûd-u zihnî (düşüncedeki varoluş) ile vücûd-u haricîyi (dış âlemde varoluş) birbirinden ayırmak gerekir. Sıfatlar zatın aynı değildir demek; sıfatların Allah'ın zatından ayrı, birer mefhum şeklinde zihnen tasavvur olunabilmeleri demektir. Zatının gayrı değildir demekse; Allah'ın sıfatlarının haricî (dış) âlemde zatından ayrı müstakil bir varlık olarak düşünülmesinin mümkün olmaması demektir (İzmirli 1940-1943: II, 104).

Allah'ın sıfatlarını zatının aynı kabul eden Mutezile'nin görüşüyle, sıfatları zat üzerine zaid bir manâ kabul ederek, onların zatın ne aynı ne gayrı kabul eden Ehl-i sünnet görüşü arasında bir mukayese yaparak şunları söyleyebiliriz:

Mutezile zattan ayrı sıfatların varlığını kabul etmeyi tevhîde aykırı bulmaktadır. Ancak, Kur'an, Allah'ın sıfatlarının varlığını açık bir şekilde ifade ettiğinden, Mutezile bunları red de edememektedir. Onun için bu noktada Mutezile'ye göre bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Mutezile, var zannettiği bu çelişkiden kurtulmak için, sıfatları zatın aynı kabul etmektedir. Böylece onlar, hem sıfatların varlığını ispat etmiş hem de bu şekilde onları tevhîdle bağdaştırmış olduklarını düşünmüşlerdir.

Ancak, sıfatlar zatın aynı olunca, ortada "sıfat" diye ayrı bir mefhumun kalmayacağı açıktır. Şu halde "sıfat" diye bir şeyden bahsettikten ve onun varlığını kabul ettikten sonra, onları zatla aynîleştirmek; varlığı önce kabul edilen şeyi sonradan yok farzetmektir. Bu açık bir çelişkidir ve aklın kabul edemeyeceği bir durumdur. Zîra aklen en uygun olan şey, "ilim" sıfatının âlimden başka birşey olmasıdır (İbn Rüşd tsz.: 59). Var olmak (vücûd) ayrı, varlığın birtakım sıfatlarının bulunması ayrı bir şeydir. Meselâ, iki insan düşünelim ki bunlardan birinin ilim sıfatı var, diğerinin yoktur. İlim sıfatı olanla olmayan, aslında vücutta müşterektirler. Ama ilim sıfatı olanın bu vasfı kendi vücudu (varlığı) üzerine zaid bir husustur. Mutezile'nin kabul ettiği gibi, sıfat zatın aynı olursa, sıfatları nefyetmek zatın nefyini gerektirir ki, bu muhaldir. Zîra "Falan insan âlim değildir" demek, onun varlığını kabul ile birlikte ilminin olmadığını söylemek ya da ilmini inkâr etmektir. Şimdi farzedelim ki; bir kimse Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmekle beraber, Allah'ın sıfatlarından meselâ İlim, Semi', Basar veya bir başka sıfatının varlığı hakkında şüphe etmekte ya da bunlardan bir veya birkaçının varlığını kabul etmemektedir. Sıfat zatın aynısı ise, bu insanın Allah'ın varlığından da şüphe etmiş veya O'nun zatını inkâr etmiş olması gerekir ki böyle bir şeyi kabul etmek aklen mümkün değildir (Râzî 1987: III, 225).

Şu halde Kur'an, Allah'ın sıfatlarının varlığını açıkça ifade ettiğine göre, bu hususta doğru olan, bunların O'nun zatı üzerine zaid manâlar olduğunu kabul etmektir. Ancak bu manâlar, zattan tamamen ayrı ve müstakil olamayacaklarına göre, onlar, Ehl-i sünnet'in dediği gibi, zatın ne aynı ne de gayrıdırlar. Yani Allah'ın sıfatları zihnen (vücûd-i zihnî) O'nun zatından ayrı, fakat hariçteki varlıkları itibarıyla (vücûd-i haricî) O'nun aynıdırlar.

2.6. Fiilî Sıfatlar ve Kevn-Mükevven

Bir zaman dilimi içinde olup-biten fiilin kadîmlikle nitelenmesi söz konusu olamaz. Ayrıca fiilin sonucunda ona bağlı olarak meydana gelen oluşumun (*mef'ul/mükevven*) sonradan olma (*muhdes*) bir varlık olması, sebebi olan fiilin de hâdis olmasını gerektirir. Bu mülahazalarla Mu'tezile arazda olduğu gibi geçicilik görüntüsü veren her sıfatı, fiil kategorisine da-

hil eder ve sonradan olma (yaratılmış) varlıklardan sayar. Sözgelimi Kadî Abdulcebbâr, bu tür sıfatları bir vakitte olup başka bir vakitte olmayan sıfatlar şeklinde değerlendirir ve hâdis olduklarını vurgular. Eş'arî'nin verdiği bilgiye göre ilahî fiilî sıfatları hâdis sayan bazı Mu'tezile alimleri, Allah'ın bunlarla ezelde muttasıf olup-olmadığı hususunda ne olumlu ne de olumsuz bir yaklaşım sergilerler. Ancak çoğunluk Allah'ın ezelde hâlık, râzık, fâil olmadığı kanaatinde olduklarını da inkar etmez (Kâdî Abdulcebbâr 1384/1965: 130; Eş'arî 1980: 179-180).

Eş'arîlerden Cüveynî'ye göre "hâlık" ismi, "yaratmak" anlamındaki "halk"ın değil yaratıcı olan Allah'ın bir ismidir. Allah "hâlık" ismini mahlukatı yarattığı için almıştır, ancak "halk" gelip geçici kevn (oluş) cinsinden bir araz olması hasebiyle yaratılmış olana ait bir sıfattır, dolayısıyla Allah'a izafe edilemez. Öte yandan Allah ezelde "hâlık" ismiyle sıfatlanamaz, çünkü yaratma ezelde olan bir gerçeklik değildir. Bu takdirde ancak "halk" fiili kendisinden sadır olduktan sonra bu isimle anılır. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî de "Tekvîn-Mükevven" tartışmasında Ehl-i Hadîsin Kelamcıları olarak nitelediği İbn Küllâb, Kalânisî ve Eş'arileri fiili sıfatları hadis kabul etmekle, kevn ile mükevveni aynı saymakla ve Allah'ı ezelde hâlık sıfatı ile muttasıf görmemekle itham eder. Bundan dolayı fiilî sıfat konusu Eş'arîler'le Mâtürîdîler arasında süregelen tartışmalardan biri haline gelmiştir. Bu konuda Eş'arîler, fiilî sıfatları hadis sayan Mutezile'ye yakın dururken Mâtürîdîler, diğer sıfatlar gibi fiilî sıfatları da kadîm sayan Ehl-i Hadîse yakın bir konumda yer alırlar. Bundan dolayı da Mâtürîdîler Eş'arîleri Sünnîlerin ezelî rakibi Mutezile ile koalisyon (icma akdetmek) kurmakla itham ederler. Aralarındaki temel ayrılık şudur: Mâtürîdîlere göre fiilî sıfatların kendisine irca edildiği "tekvin" Allah'ın zatı ile kâim ezelî sıfattır. Eş'arilere göre ise bu sıfatlar kudret sıfatının taallukları olduklarından dolayı hâdistirler. Mâtürîdî kaynaklarda "kevn-mükevven" başlığı altında işlenen bu konuda tartışmaya yol açan husus kevn (oluş) denilen fiilin, faili olan Allah'a mı, yoksa mefulu olan mükevvene (oluşum) mi ait olduğudur. Eş'arilere göre fiil, kudret sıfatının taalluku olması, belli bir zaman diliminde gerçekleşmesi ve o zaman dilimi içerisinde bir tesirinin bulunması dolayısıyla hâdistir, bu haliyle de mükevvene aittir. Mâtürîdîlere göre ise, her ne kadar fiilin eseri olan mükevven hâdis ise de eserin delalet ettiği sıfat olan "hâlık" ve "halk" hâdis değildir. Çünkü fiil meful olan mükevvene değil fail olan Allah'a nispet edilmekte ve Kur'an'da Allah'ın hâlık, râzık olduğuna dair ifadeler bulunmaktadır. Bu da bu fiilleri bünyesinde toplayacak kudret sıfatı dışında bir sıfata yani "tekvin"e ihtiyaç duyurmaktadır (Ebu'l-Muîn en-Nesefî 2003: 207-209; Cüveynî 1950: 144; Kemâl b. Ebi Şerîf 1400/1979: 84-87).

Nesefî'ye göre Eş'arîlerin zatî sıfat tanımlamaları da bu ayrılıkta etkili olmaktadır. Onlara göre "nefyedildiğinde eksiklik gerektiren her sıfat, zatî sıfattır." Bunun dışındakiler ise fiili sıfat olup hâdistirler. Onların bu tanımları Mu'tezile'nin "nefyedilmesi caiz olmayan sıfat zati sıfattır, buna karşılık nefyi de isbatı da caiz/mümkün olan sıfatlar fiilî sıfatlardır" tanımlamasına paralel düşmekle birlikte uygulamada farklılık ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi Mu'tezile bu ilkeyi "irade" ve "Kelam" sıfatları için de uygulamakta ve bu iki sıfatı hadis saymaktadır. Eş'ariler ise bunun tersine söz konusu iki sıfatı zati sıfat kategorisinde değerlendirmektedir. Hâlbuki anılan ilkeye göre "Allah, Ahmet hakkında hayır diledi, Mehmet hakkında dilemedi" demek Allah'ın ilahlığında bir noksanlık getirmez. Öyleyse kendi ilkelerine göre bunun da fiilî sıfat olması gerekir. Bu konudaki tartışma âlem içinde cereyan eden ve kelam ilminde kevn denilen oluşlar üzerindedir. İnsandan sadır olan her bir fiil de bu oluşlara dahildir. Ancak nispet merciinin ne/neresi olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekir. Ebu'l-Muîn'e göre 'fiil' kudret ile meydana gelen bir oluşun ismidir. Bu haliyle söz konusu fiil, hem Allah'ın hem de insanın makdûrudur. Bir diğer deyişle bu fiil, yaratma itibarıyla Allah'a, kesb (kazanma) itibarıyla kula aittir (Bâkıllânî 1407/1987: 246, 261-262; Ebu'l-Muîn en-Nesefî 2003: I, 403-44, 442, 484-485).

Kaynaklar

Abduh, Muhammed (1966), *Risâletü't-tevhîd*, Mısır.

Abdulcebbâr, Kâdî (1965), Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Nşr. Abdulkerîm Osman, Kahire.

Abdulcebbâr, Kâdî (tsz.), *el-Muhît bi't-Teklîf*, Tah., Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire.

Abdulcebbâr, Kâdî (1986), *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*, Tah., Fuâd Seyyid, Tunus.

Âmidî, Seyfeddîn (1971), Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelam, Kahire.

Bâkıllânî, Ebû Bekr (1957), *Kitâbu't-Temhîd*, Nşr. Richard J. Mc CARTHY S. J., Beyrut.

Beyhakî, Ebû Bekr (1985), *el-Esmâ ve's-Sıfât*, Tah. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut.

Beyhakî (1984), *el-İ'tikâd alâ Mezhebi's-Selefî Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'a*, Kahire.

Buhârî (1981), *es-Sahîh,* İstanbul.

Câhız, Ebû Osman (1967), *Kitâbu'l-Hayavân,* Nşr. Abdusselâm Hârûn, Mısır.

Cârullah, Zühdî Hasan (1947), *el-Mu'tezile*, Kâhire.

Cürcânî, Seyyid Şerîf (1300), *Ta'rîfât*, İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerîf (1266 h.), Şerhu'l-Mevâkıf, Bulak.

Cüveynî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf (1343), *Risâle fî İsbâti'l-İstivâi ve'l-Fevkiyye*, Mısır.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah (1969), *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, Tah. Ali Sâmî en-Neşşâr-F. B. Avn-S. M. Muhtâr, İskenderiye.

Cüveynî (1950), *el-İrşâd ilâ Kavâtı'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd,* Nşr. (Dr.) M. Y. Mûsâ-A.A.Abdulhamîd, Mısır.

Cüveynî (1948), *el-Akîdetü'n-Nızâmiyye,* Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire.

Devvânî, Celâleddîn (1314), Şerhu'l-Akâidi'l-Adûdiyye, (Celâl), İstanbul.

Ebu'l-Bekâ (1253), *Külliyât*, Bulak.

Ebû Hanîfe (1307), *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Ebu'l-Müntehâ şerhiyle birlikte), İstanbul.

Emin, Ahmed (1969), *Fecrü'l-İslâm*, Beyrut.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan (1980), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, Nşr. Hellmut Rıtter, Wıesbaden.

Eş'arî (1385), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne,* Kahire.

Eş'arî (1955), *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida*, Mısır.

Gazalî, Ebû Hâmid (tsz.), *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Beyrut, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

Gazalî, Ebû Hâmid (l962), *el-İktısâd fi'l-İ'tikâd*, Nşr. (Dr.) İbrahim Agâh Çubukçu-(Dr.)Hüseyin Atay, Ankara.

Harpûtî, Abdullatîf (1330), *Tenkîhu'l-Kelam*, İstanbul.

İbn Hazm (1982), *el-Faṣl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, Tah. Muhammed İbrâhîm Nasr-Abdurrahmân Umeyra, Cidde.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk (1978), *Kitâbu't-tevhîd ve Isbâti Sıfâti'r-Rabb*, Nşr. Muhammed Halîl Harrâs, Beyrut.

İbn Hümâm, Kemâleddîn (1317 h.), *el-Müsâyera*, Bulak.

İbn Kayyım Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, (1392/1972), *Medâricü's-Sâlikîn*, Tah. Muhammed Hâmid el-Fakî, Beyrut,

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn (1981), *Lum'atu'l-İ'tikâd,* Nşr. Bekir Topaloğlu, İzmir.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed (1349), *el-İhtilâf fî'l-Lafz ve'r-Redd 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn, (1968), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut.

İbn Rüşd, Muhammed, *el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, (Faslu'l-Makâl ile birlikte), Mısır, tsz.

İbn Rüşd (tsz.), *Faslu'l-Makâl*, (el-Keşf ile birlikte), Mısır.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim (1321), *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelami'ş-Şi'ati ve'l-Kaderiyye*, Mısır.

İzmirli, İsmail Hakkı (1340-l343), *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul.

Malatî, Ebu'l-Hüseyn (1936), *Kitâbu't-Tenbîhi ve'r-Redd 'ala Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida',* Nşr. Sven Dederıng, İstanbul.

Mâturîdî, Ebû Mansûr (1979), *Kitâbu't-tevhîd*, Tah. Fethullah Huleyf, İstanbul.

Nader, Albert Nasrî (1950), *Felsefetü'l-Mu'tezile*, İskenderiye.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*, yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: l692/2.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în, *Tabsıratu'l-Edille*, yazma, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, No: 496.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în, (1911), *Bahru'l-Kelam*, Mısır.

Neşşâr, Ali Sâmî, (1965), *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm,* İskenderiye.

Osman, (Dr.) Abdulkerîm, (1967), *Kâdî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî,* Beyrut.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm (1980), *Ehl-i sünnet Akâidi* (*Usûlü'd-Dîn*), Trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul,

Râzî, Fahreddîn (1976), *Levâmi'u'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Ta'âlâ ve's-Sıfât*, Kahire.

Râzî (1978), *Kelam'a Giriş* (*el-Muhassal*), Trc. Hüseyin Atay, Ankara.

Râzî (1935), *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelam*, Mısır.

Râzî (1987), *el-Metâlibu'l-Âliye*, Thk. A. Hicâzî es-Sekâ, Beyrut.

Sâbûnî, Ebû Osmân İsmail (1343), *Akîdetü's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs* (Mecmûatu'r-Resâili'l-Münîriyye içinde), Mısır.

Sâbûnî, Nûreddîn (1979), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn* (*Mâturîdiyyye Akaidi*), Nşr. ve Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara.

Şa'rânî, Abdulvehhâb, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Beyrut, tsz. (Dâru'l-Ma'rife).

Şehristânî, Ebu'l-Feth (1975), *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut.

Şehristânî (1934), *Nihâyetu'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelam,* Nşr. Alfred Guillaume, London.

Taftâzânî, Sa'düddîn (1989), Şerhu'l-makâsıd, Tah. Abdurrahmân Umeyra, Beyrut.

Taftâzânî (1310), Şerhu'l-Akâid, İstanbul.

Zebîdî, Muhammed Murtaza (1966), *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut (tsz.), (Dâru'l-Ma'rife).

ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ: YARATMA

Cağfer Karadaş

1. Âlemin Yaratılması

Evrenin yaratılışı konusu, Kelamcılar arasında farklı yorumlanmıştır. İlk yaratılış ile yaratılışın süreç içinde devamı noktasında da muhtelif fikirler ortaya atılmıştır. Her ne kadar bütün Kelamcılar evrenin sonradan, Allah'ın irade ve kudretiyle yaratıldığı noktasında anlaşmış olsalar da, bu yaratmanın tek seferde mi yoksa bir süreç dahilinde mi olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İlk dönem Kelamcılarından Nazzâm, evrenin bir bütün olarak ve bir anda Allah tarafından yaratıldığı düşüncesini ileri sürer. Bu düşünceyi İbn Hazm destekler ve delillendirmeye çalışır. Ona göre Allah, âlemi bir anda ve toptan yaratmış daha sonraki değişim ve süreklilik, yeni yaratılış ile gerçekleşmiştir. Bu anlayışa göre Allah evreni yaratmış ama onunla olan ilgisini kesmemiştir ve dolayısıyla kesintisiz bir müdahalesi söz konusudur. Ancak O'nun bu müdahalesi, yaratılmış olan mevcut evren üzerindeki değişim ve süreklilik noktasındadır. Burada yok olma söz konusu değil sürekli bir var olma hali söz konusudur. Süryanî tarihçi Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî'nin bildirdiğine göre benzer düşünceyi Süryanîlerden Nûsevî ve Yakûb er-Ruhâvî de savunmaktadır. Onlara göre mahlukât bir anda var kılınmıştır. Kutsal Kitapta (Kitab-ı Mukaddes) her varlığın ayrı bir günde yaratıldığına dair bilgiler bizim belli bir sıralama ile öğrenebilme özelliğimize uygun olarak verilmiş bir bilgiden ibarettir. Yüce Allah, varlık kendisinden zorunlu olarak sudûr eden/çıkan mûcib bi'z-zât değil, dilediğini dilediği zamanda ve miktarda yaratan fâil-i Muhtâr'dır.

Buna karşılık diğer Kelamcılar evrenin toptan ve bir anda yaratıldığı görüşünde değil, yaratmanın zamana yayıldığı (terâhî), parça parça veya kısım kısım yaratmanın gerçekleştiği kanaatindedirler. Onlara göre her ne kadar Yüce Allah âlemi bir defada/tek işlemde yaratmaya muktedir ise de, ilâhî irade ile her olgu ve olay için belli bir süre ve vakit tayin etmiştir. Sözgelimi gökleri ve yeri altı günde yarattığını belirtmesi buna açık ve kuvvetli bir delildir. Bir ayette "*Bizim işimiz göz açıp kapamak gibi bir kerede gerçekleşir*" (54/Kamer 50) ifadesi ve hükmü her bir olgu ve olayın yaratılması veya yok edilmesi ile ilgilidir. Çünkü bir nesnenin var edilmesi veya yok edilmesinin bir süreye yayılması söz konusu olamaz; böyle bir işlem bir zaman dilimi içinde ve bir defada gerçekleşir.

Öte yandan ilk insan Hz. Adem ile birlikte cinsler açısından evrenin yaratılışı bütünüyle tamamlanmış denilse bile, henüz onun için bir kemâl söz konusu değildir, yaratma süreci devam etmektedir. Çünkü Kelamcılara göre Allah'ın dışındaki varlıkların tamlığından ve kemâlinden bahsedilemez, tam ve kâmil olan sadece yüce Allah'tır. Zaten evrenin zamana yayılarak örneğin altı günde yaratıldığının bildirilmesi yüce Allah'ın mülkünün ve melekûtunun kemaline delâlet eder. Öyleyse evrende devam eden sürekli bir yaratma söz konusudur. Buna göre aslında var olan her bir varlık bugün için atom diyebileceğimiz cevher-i ferd denilen bölünmenin son noktasındaki (*cüz ellezî lâ yetecezzâ*) parçacıklardan oluşmuştur. Hatta bu oluşum gezegenler ve yıldızlar için de geçerlidir. Bir diğer deyişle evrende var olan yıldız, gezegen ve diğer bütün unsurlar yaratılmış olan (*muhdes*) cevherlerin birleştirilmesi işlemi ile meydana gelmiş varlıklardır.

İki nazariye arasındaki temel fark, yok etme hususundadır. Var kılmayı yeterli ve gerekli gören Nazzâm yok etmeyi gereksiz görmektedir. Çünkü ona göre yokluğun bir gerçekliği yoktur; aslında yokluk, bir gerçeklik değil, var etmeme halidir. Bundan dolayı da yok etmeden bahsedilemez, belki var kılmama irade ve uygulamasından bahsedilebilir. Hâlbuki Kelamcıların genelinin görüşüne göre yüce Allah evreni sürekli var kılmakta ve yok etmektedir. Bir zaman diliminde var kılınan evren aynı zaman dilimi içinde yok edilmekte ve ikinci zaman diliminde tekrar var kılınmaktadır. Bu döngüsel durum Allah'ın iradesine bağlı olarak devam edip gitmektedir. Bunu Kelamcılar teceddüd-i emsâl yani şeylerin misallerinin Allah tarafından yeniden yaratılması şeklinde kavramlaştırmışlar ve bunu bir Kelam ıstılahı/terimi haline getirmişlerdir. Bu durumda Kelamcıların genel kanaatine göre yüce Allah, önce araz taşıyan cevherleri yaratmış ardından bu cevherleri birleştirerek cisimleri yaratmıştır. Ancak hem cisimler hem de cevherler taşıdıkları arazlar dolayısıyla sürekli yaratmaya yani her za-

man diliminde *var-yok olma* işlemine tabi kılınmışlardır. Daha sonra geniş olarak ele alınacağı gibi süreklilik, cisim ve cevherlerin arazlara bağlı olarak benzerlerinin sürekli yaratılması (teceddüd-i emsâl) ile sağlanmaktadır (İbn Hazm 1406/1986: V, 54-55; Fahreddîn er-Râzî tsz.: XIV, 99-100; Ebü'l-Ferec 1992: 5).

2. Yoktan Yaratma

Kelamda *yaratma meselesi*, görülen âlemde varlıkların nasıl ortaya çıktığı sorusunun cevabını araştırmaktadır. Burada temel soru şudur: Birbirinden farklı görülen varlıklar çeşitli şekiller verilerek bir ana maddeden mi üretildiler, yoksa hiçlikten mi yaratıldılar? Düşünce tarihinde her iki konumun temsilcilerini görmek mümkündür. Örneğin ilk sistematik düşünce durumundaki Yunan felsefesinde, filozoflar, içinde yaşadıkları dünyanın veya dünyanın da içinde bulunduğu âlemin (kosmos) ana maddesinin (*arche*) ne olduğu sorusu üzerinde durmuşlardır. "Su"dan "hava"ya, "sayılar"dan "heyula"ya bir çok ana madde fikri ortaya atılmıştır. İslâm coğrafyasında ise bu konuda dört temel tezden bahsetmek mümkündür. a. Sudûrcu tezi benimseyen İslâm filozoflarına göre Tanrı ezelî maddeye formlar giydirerek onları varlık sahnesine çıkarır. Ay-altı âlemde ise bu iş, suretler bahşeden (*vâhibü's-suver*) olarak nitelenen Faal Akl'ın ezelî madde kabul edilen heyulaya suretler vermesiyle gerçekleşir. b. Yaratıcı düşünceyi savunmakla birlikte ma'dûm'un gerçekliğini iddia eden Mu'tezile, ma'dûm dedikleri şeyleri Allah'ın şâhid âlemde yaratması olarak görür. c. Sudûrcu düşünceye benzeyen mertebeler teorisini savunan Vahdet-i Vücûd taraftarları ise Allah'ın ilminde bulunan varlıkların arketipleri olarak gördükleri ayan-ı sabiteye (sabit gerçeklikler) Allah tarafından varlık bahşedilmesi ile dış dünyada görünürlük kazandırmak şeklinde anlarlar. Ancak onların, bu yaratma faaliyetinde, isimleri etkin kılmaları, düşüncelerini büyük ölçüde Kelam sistemine yaklaştırır. Onlara göre yaratma, isimlerin tecellileri ile gerçekleşir. Zaten âlem isimlerin yansımalarının (tecelli/tezahür) sonuçları olan görünümlerdir (meclâ/mezahir). d. Yoktan yaratma düşüncesinde olan Sünnî Kelamcılar ise âlem, varlığı söz konusu olmayan *adem*den (yokluk) yaratılmıştır iddiasını dile getirirler (İbn Sînâ 1989: 245; Amidî 1989: 370).

Kelam sisteminde fiilî sıfatlar kategorisi içerisinde üzerinde en çok durulan sıfat "yaratma" anlamına gelen "halk" sıfatıdır. Bu önem, yaratıcı tanrı tasavvuru fikrinin bu sıfat üzerine bina edilmesinden ileri gelir. Bundan dolayı da Eş'ariler yaratma sıfatını yaratılmışlar ile yaratıcı arasındaki ayırt edici en özel vasıf olarak görürler. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bu konuda şöyle der: "Gerçekte yaratıcı Bârîî Teâlâ olunca yaratmada O'na başkası ortak

olamaz. O'nun en özel vasfı (*ehassu vasfihî teâlâ*) yaratma kudretidir." Nitekim Kur'an'da ilk inen "Yaratan Rabb'nin adıyla oku!" mealindeki ayette de O'nun yaratıcılık vasfı vurgulanmaktadır.

Mu'tezile'den Sünnî Kelama intikal eden ve Kelamcıların tanrıyı ispat yöntemi olarak kabul edilen "hudûs teorisi" de yaratma üzerine oturur. Bu teoride anahtar kavram olan ve "sonradan olma" anlamına gelen "ihdas ve hudûs", nasslarda yaratma karşılığında geçen "halk, îcâd, ihtira', ibda', inşâ" gibi kelimelerin ortak adı gibi kullanılmaktadır. Eş'ariler bu kelimelerin anlamlarını birbirinden farklı görürken, Mâtürîdîler, hepsini anlamdaş (müteradif) kabul ederler ve tekvin sıfatı altında toplarlar. Buna karşılık Eş'arîler fiili sıfatları kudret sıfatının taallukları (yansımaları/ilintileri) kabul edip "hâdis" sayarlar. Nitekim mezhebin önderi Eş'ari'nin "Allah'ın en özel sıfatı yaratma kudretidir" ifadesinde de sıfat olarak "yaratma"yı değil "kudret"i gördüğü açıktır. Buradan hareketle "yaratma (halk)", kudret sıfatına delalet eden ve onun varlığını gösteren "hadis fiil" kategorisindedir.

"Yoktan yaratma" Sünnî Kelamın vazgeçilmez ilkesidir. Onların bu fikre gitmesinin yegâne nedeni, Allah'ın yanında ikinci bir varlığı ispat endişesidir. Zira Allah'ın dışında heyula gibi pasif de olsa bir başka varlık kabulü, ikinci bir kadîm anlamına gelir. Bu ise Allah'ın kadîm olan ilahlığını zedeler ve tevhid fikrine aykırı bir durum meydana getirir. Diğer bir tabirle Allah'ın mutlak kudretini koruma endişesi onların Tanrı tasavvurunu belirlemede etkili olmaktadır. Nitekim "atomculuk" fikri de bu kaygı ve amaç doğrultusunda ileri sürülmüştür. Nitekim Eş'arî Kelamcısı Taftazanî, "cevher-i ferd'in (atom) ispatında felsefecilerin âlemin kıdemine götürecek heyûlâ (madde) ve sureti (form) ispat yanlışlığından kurtuluş vardır" diyerek bu niyet ve kaygının altını çizer. Mu'tezile ile Sünnî Kelamcıların, Gazalî ile İbn Rüşd'ün arasındaki tartışmanın temel noktasını bu husus oluşturur. Nitekim, Eş'arî "Ma'dûm, hiçbir şeydir, ne ayn, ne zat, ne cevher, ne araz, ne siyah, ne beyaz ne güzel ne çirkindir" sözüyle adeta ma'dûm'un varlığına dair ileri sürülebilecek bütün alternatifleri yok sayma veya reddetme niyetini ortaya koyar. Buradan hareketle Bâkıllânî ve İbn Furek, ma'dûmu "hiçbir şey (leyse bi şey)" şeklinde tanımlarlar. Bu fikirlerini temellendirirken görünen âlemdeki "değişim" olgusunu kullanırlar. Zira görünen âlemde bulunan varlıklardaki değişim, onların sınırlı ve sonlu olmasının en belirgin göstergesidir. Kadim olan bir varlığın değişimi söz konusu değildir. İbn Sina'nın Aristo'dan naklettiği "Yokluktan (adem) meydana gelen her hâdisin (sonradan olan şey) öncesinde zorunlu olarak mümkün bir varlığının (imkânü'l-vucûd) olması gerekir, bu ise salt yokluk

(adem-i mahz) değildir" sözüne karşılık bu iddianın ya teselsüle götürme ya da belli bir noktada son bulmanın dışında alternatifi yoktur diye mukabelede bulunulur. Teselsül batıl olduğuna göre, geriye Eş'arîlerin iddiası olan "bir noktada son bulma", kadim olmama yani hiçlikten yaratılma anlamına gelir. Bundan dolayı da "Madumlar, sabit gerçekliklerdir. Onların zatlarının bir takım sıfatlarla tavsifi mümkündür." şeklindeki görüşlerinden dolayı Mu'tezile'yi felsefecilerle aynı görüşü paylaşmakla itham ederler (Bâkıllânî 1369/1950: 20-21; İbn Fûrek 1987: 94; Nesefî 2003: 306; Şehristânî, 1410/1990: I, 113; 1934: 33; Tûsî 1403/1992: 47; Teftazânî tsz: 78).

Mâtürîdîlerin, "yaratma"yı "varlığı olmayanı yokluktan varlığa çıkarmadır" şeklinde tanımlamaları ve "Âlemin yoktan yaratılması onun sonradan olduğuna delalet eder" şeklinde akıl yürütme ile bunu desteklemeleri, bu konuda Eş'ariler gibi düşündüklerinin en açık delilidir. Ancak önderleri konumunda bulunan Ebû Hanife'nin "Allah ma'dûmu adem halinde (fî hali'l-adem) ma'dûm olarak bilir" sözünde ma'dûm'un halinden söz etmesi, Mu'tezilî düşüncede olduğu gibi ona varlık atfetmesi anlamına gelebilir. Zira Cüveynî hali, mevcudun sıfatı olarak tanımlar. Aslında Irak orijinli bir düşünce sistemi olan Mu'zetile'nin bu bölgenin düşünce önderlerinden olan Ebû Hanife ile bazı noktalarda uyuşması muhtemeldir. Nitekim, Ebû Muzaffer İsferainî *et-Tabsir*'da Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesini şöyle nakleder: "Ma'dûm şeydir. Cevher varlığından önce cevherdir, araz arazdır, siyah siyahtır, beyaz beyazdır. Bütün bu sıfatlar, varolmadan önce gerçekliklerdir, varolduklarında sıfatlarında hiçbir şey artmaz. Aksine varoldukları haldeki cevher, araz, siyah ne ise yok oldukları haldeki (fi hali'l-adem) gerçeklikleri de odur" Bu metindeki yokluk hali (*fî hali'l-adem*) ifadesinin Ebû Hanife'nin sözünde de aynen geçmesi yukarıdaki kanıyı güçlendirmektedir. Fakat, onun *el-Fıkhu'l-ekber*'deki "Allah âlemi yoktan (*lâ min şey)* yaratmıştır" sözü bu olasılığı ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca Ebû Hanife'nin Mu'tezile fikrine muhalif olma yönü de bu ihtimali zayıflatan ikinci ve önemli bir sebeptir. Bu durumu fark eden *el-Fıkhu'l-ekber*'in ünlü şarihi Aliyyü'l-Karî, "yokluk halinde ma'dûm olarak bilir" cümlesini "ma'dûmiyyet vasfıyla bilir" şeklinde yorumlayarak aradaki tenakuzu gidermeye çalışmıştır. Bu durumda söz konusu *el-Fıkhu'l-ekber* risalesinin Ebû Hanife'ye nispetini doğru kabul edersek, Sünnî çevrelerde "yoktan yaratma" fikrinin Mu'tezile'nin kuruluş yıllarında var olduğunu söylemek mümkün hale gelir. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin "tekvîn" fikrinin sonradan çıkma değil Ebû Hanife'den beri geldiğini ileri sürmesi bu kanıyı güçlendirmektedir (Mâtürîdî 1979: 235, 253; Ebu'l-Muîn en-Nesefî 2003: 310; Cüveynî 1950: 80; Beyazizâde 1416/1996: 46).

Kelamcıların yoktan yaratma tezi İslâm düşüncesinden öte, bütün ilâhî dinlere özgü bir düşünce olarak görülebilir. Nitekim, Ortaçağın ünlü Yahudi filozofu Musa b. Meymun, Musa'nın şeriatına inananların yoktan yaratma fikrinde oldukları düşüncesini kesin bir dille ortaya koyar. Çağdaş araştırmacı Oliver Leamen, Yahudilik ve Hıristiyanlığın da İslâm gibi yoktan yaratma taraftarı olduğunu vurgular ve İslâm felsefecilerinin farklı bir model peşinde olmalarını ise körü körüne Aristo'yu takip etmelerine bağlar. Şehristânî'nin İbn Sina gibi filozofların görüşlerini Aristo'dan aldığı tezini ileri sürmesi bu kanıyı destekler mahiyettedir. Öte yandan Şehristânî, Mu'tezile Kelamcılarının filozofların düştüğü hataya düştüğünü iddia ederek bir nevi aralarında irtibat kurmaya çalışır. Çünkü filozoflar, Mu'tezile ve sufilerin tezleri arasındaki benzerlik, aralarında bir etkileşme bulunduğu düşüncesine götürür niteliktedir. Sözgelimi Mu'tezile'nin "Allah âlemi nefsü'l-emrde sabit bulunan ma'dûmlardan yaratmıştır" tezi, filozofların "Allah âlemi mümkinlerden varlığa getirmiştir" tezi ile vahdet-i vücud taraftarı sufilerin "Allah âlemi ilminde bulunan ayân-ı sâbiteye varlık bahşetmekle yaratmıştır" tezi arasında büyük bir paralellik ve benzerlik bulunmaktadır. Ancak sistemlerin parçaları arasındaki bu benzerlik bütünün de benzerliği anlamına gelmemelidir. Nitekim Bâkıllânî'nin çağdaşı ünlü Mu'tezilî alim Kâdı Abdulcebbar, âlemin kıdemi görüşünü reddeder ve bir yaratıcı (muhdis) tarafından yaratıldığını açık bir şekilde ortaya koyar. Aslında hudûs fikrini İslâm düşünce tarihinde ilk inşa edenlerin Mu'tezile olması, yukarıdaki benzerliğin sistemin tümünde değil parçalarından birinde olduğunun kanıtı olarak görülmelidir. Mu'tezileye yönelik itirazlara cevap niteliğinde olan Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında, Mu'tezile'nin bu konudaki fikri Ebü'l-Huzeyl el-Allaf ve İbrahim b. Nazzam'dan nakillerle ortaya konmuştur (Kâdî Abdulcebbâr 1384/1965: 118; Şehristânî 1934: 33; Beyazîzade 1368/1949: 113; Leaman 1992: 35).

Bâkıllânî, "ashabü'ı-heyulâ" diye isimlendirilen felsefecilerin "âlemin Yaratıcısı (sâniü'l-âlem), tabiatlardan bir tabiat yaratmıştır ve âlem bunun varlığından zorunlu olarak ortaya çıkmıştır" iddiasını ele alır. Ona göre burada iki alternatif vardır: Ya bu tabiat mevcuttur ya da hiçbir şey (*leyse bi şey*) olan ma'dûmdur. Hiçbir şey olan ma'dûmda bir fiil bulunması ve bununla âlemi var etmesi mümkün değildir. Mevcut olma durumunda da bu tabiat ya kadîm olur ya da hâdis olur. Kadîm olması durumunda hâdis olan âlemin ondan neş'et etmesi imkânsızdır, çünkü kadîmden hâdis çıkmaz. Hadis olması durumunda ise hâdis olan bu tabiatın başka bir tabiat tarafından ihdas edilmesi gerekir, bu da sonsuza giden bir teselsülün doğması anlamına gelir. Ayrıca O, felsefecilerin Tanrı'yı âlemin illeti veya gerektirici nedeni anlayışına karşılık, "Allah'ın ezelde kendisinden fiil sadır

olmayan kadim bir kudrete sahip olması muhal değildir" tezini ileri sürer. Zira Allah'ın illet veya gerektirici sebep olması iradesini, kayıtlı ve bağımlı bir duruma getirir, bu da Sünnî anlayışın dilediğini yapan (fail-i muhtar) Allah tasavvuruna aykırı düşer. Yine O âlemin sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan (harâret, burûdet, rutûbet, yubûset) ibaret dört tabiatın karışımı ile meydana geldiği iddiasına karşılık, bunların birer araz olduklarını, arazların ise fail olmasının imkânsız olduğunu dile getirerek reddeder. Ayrıca zıt arazların aynı anda bir mekânda bulunmasının imkânsızlığı prensibinden hareketle, birbirine zıt bu arazların bir araya gelip birleşim (terkib) oluşturmalarını da mümkün görmez. Ona göre kendisinden yaratıcı fiil sadır olacak varlığın, hay, âlim, kâdir ve irade sahibi olması gerekir, hâlbuki bu dört arazda anılan bu hususlar bulunmamaktadır. Buna bağlı olarak Mu'tezile'nin bir fiilin başka bir fiili meydana getirmesi anlamındaki dolaylı fiil (tevellüd) tezini, arkasında bir tabiat görme anlayışını ima ettirdiği gerekçesiyle reddeder. Zira bir fiilin başka bir fiili meydana getirdiğini iddia etmek o fiilin tabiatında ikinci fiilin bulunduğu anlamına gelmektedir. Anahtarın dönmesiyle kapının açılması, taşın atılmasıyla camın kırılmasını gibi bir fiilin diğer fiilin sonucu olduğu fikri, içinde hem zorunlu sebep sonuç ilişkisi hem de âlemde Allah'ın irade ve kudretinden bağımsız birtakım fiillerin gerçekleşeceği düşüncesini barındırır. Ona göre bir fiilden doğduğu iddia edilen (tevellüd) fiillerin yaratıcısı Allah'tır. Zira yaratıcı kudret, fiil ile birlikte olur. Hâlbuki tevellütte, meydana getiren kudret yerindeki fiil önce, meydana gelen fiil ise sonradır. Bu da araz olan yaratıcı kudretin iki zamanda birden var olduğu anlamına gelir. Hâlbuki kudret ne fiilden önce ne de sonra olmalı, onunla birlikte bulunmalıdır. Ayrıca bir arazın peşi sıra başka bir arazın oluşması yaratılmamış olduklarını da göstermez. Bu, aslında Bâkıllânî'nin "Yaratan, rızık veren, öldüren, dirilten Allah'tır. Hayır, şer, yok etme ya da var etme Allah tarafındandır. Hiçbir şey O'nun kudreti ve meşieti dışında değildir" şeklindeki Allah tasavvurunun bir sonucudur. Böyle bir görüş doğal olarak "Bu âlem niçin yaratıldı?" veya "Allah bu âlemi niçin yarattı?" gibi soruları gereksiz kılar. Çünkü Allah dilediğini yapan bir tanrı olduğuna göre O'nun fiillerinde gerektirici bir sebep, bir hikmet veya amaç aramak anlamsız hale gelmektedir. Çünkü Allah ihtiyacı olmayan, bir görev ve sorumluğu da bulunmayan bir varlıktır. Aksi takdirde Allah'ı kendimize kıyas etmiş oluruz. Ancak âlemde belli bir düzen ve intizamın bulunması böyle düşünmenin önünde en büyük engeldir. Eğer Allah dilediğini yapan bir tanrı ise bunun sonucunun kaos olması gerekmez mi? Eş'arîlerin yaklaşımı âlem açısından değil Allah açısından olduğundan, öncelikle Allah'ın kudret ve iradesini sınırlama veya kayıt altına alma gibi bir anlayışın bütün noksanlıklardan münezzeh, kemal sıfatlarıyla

muttasıf tanrı tasavvuru ile bağdaşır görmemişlerdir. Hâlbuki aynı gerekçeden hareketle Mâtürîdîler, Allah'ın her fiilinin bir hikmete dayalı olduğu düşüncesine gitmişlerdir. Onlara göre hikmete dayanmayan iş yapmak, kemal sıfatlarıyla nitelendirilmiş Allah'a yaraşmaz. Eş'ariler âlemdeki düzeni, "sürekli yaratma" sonucu "adet" haline gelme ile açıklamaktadırlar. Allah bir arazı zaman içerisinde sürekli aynı yaratarak sanki onun kesintisiz devam ediyormuş gibi görünmesini sağlar. Bu da âlemde düzenli bir işleyişi temin eder. Aslında bu düzenlilik Allah'ın yaratmasıyladır, yoksa tabiatta yerleşik değişmez kurallar bulunduğundan değildir. Allah dilerse bu işleyişi kesintiye uğratabilir veya tersine çevirebilir. Bâkıllânî'nin dediği gibi "Bir şeyi yaratmaya gücü yeten Kadîm o şeyin zıddını veya aksini yaratmaya da güç yetirir." Nitekim Allah'ın Peygamberleri desteklemek için verdiği "mucize" bunun en açık delilidir. O, mucizeyi "beşer nezdinde alışılagelmiş (mu'tad) olan adetin Allah tarafından bozulması" şeklinde izah eder. Kur'an'ın mucizeliği de "Kur'an nazmının belagat bakımından insan ve cinnin alışılagelmiş (adet) Kelamının haricinde" olmasındandır. Buradan âlemdeki düzenliliğin âlemde veya eşyanın özünde bulunan bir sebepten değil, Allah'ın dileğine bağlı olarak gerçekleşen sürekli yaratılıştan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, aslında her şey her an yaratılmaktadır ama biz, adeten sanki eşyanın özünde bir süreklilik ya da düzenlilik varmış gibi algılamaktayız. (Bâkıllânî 1407/1987: 53-64; 1369/1950: 24-25; Ebu'l-Muîn en-Nesefî 2003: I/20)

Yoktan yaratma düşüncesine en ciddi itiraz Endülüslü filozof İbn Rüşd'den gelmiştir. O, âlemin kıdemi veya hudûsu konusundaki ihtilafta, Kelamcıların karşı tarafı tekfir etmesini gereksiz bulur. Ona göre nassların zahiri incelendiğinde, âlemin yaratılmasından haber veren ayetler, suret itibariyle âlemin hâdis olduğunu ifade etseler bile, varlık bakımından sonsuzluğunu da ifade eder. "Allah yeri ve semaları altı günde yarattı ve Arş'ı su üstünde idi" (11/Hud 7) mealindeki ayette Allah âlemi yaratmadan önce "Arş" denilen ve onun da üstünde bulunduğu bir "su"dan bahsetmektedir. Bu ayetten bugünkü varlıktan önce bir varlığın var olduğu anlamı da çıkarılabilir. Ona göre Kelamcıların "Allah âlemi zamanın dışında yoktan yaratmıştır" sözlerini bırakın normal insanların anlamasını, entelektüel seviyedeki bir kimsenin bile anlaması zordur. (İbn Rüşd 1402/1982: 25; 1402/1982: 107).

3. Yaratmada Süreklilik

3.1. Teceddüd-i Emsal ve Teâkub

Teceddüd-i emsâl terimi, 'teceddüd' ve 'emsâl' olmak üzere iki kelimeden oluşmaktadır. 'Teceddüd' kelimesinin biri 'yenilenmek' ikincisi ise 'kesilmek' şeklinde iki anlamı vardır. Bu kelime eskiyen bir nesnenin

yenilenmesi anlamında kullanıldığı gibi, koyunun sütünün kesilmesi, tükenmesi anlamında da kullanılmaktadır. Ancak 'teceddüd-i emsâl' kalıbı içerisinde özellikle 'yenilenmek' anlamı gözetilmekle birlikte 'kesilmek' anlamı da yok sayılmış değildir. Çünkü yenilenmek, bir şeyin kesilmesi, tükenmesi ve kullanılacak durumdan çıkması sonucu ihtiyaç haline gelir. Nitekim Devvânî teceddüd kavramını, "bir şeyin son bulması (inkıta) ile diğer şeyin meydana gelmesi (*hudûs*)" şeklinde tanımlar. 'Emsal' lafzı ise, "bir şeyin benzeri" anlamına gelen 'misil' kelimesinin çoğuludur. Bu iki kelime birlikte bir kalıp şeklinde düşünüldüğünde "birbirine benzer olan şeylerin yenilenmesi" anlamına gelir. 'Kesilmek' anlamı hesaba katıldığında ise, kesilen, tükenen ve kullanım dışı kalan bir şeyin/nesnenin *benzeri ile yenilenmesi* anlamını muhtevidir. Bu durumda *yenilenme,* öncesinden tamamen koparak değil, öncesinin benzeri şeklinde bir şeyin yeniden üretilmesidir. Diğer bir deyişle araz veya cisim yeni, ama görüntüsü eskidir. Ancak her yenilenmenin bir değişim olduğu, diğer bir deyişle bir değişimi meydana getireceği müsellemdir. Dolayısıyla göreceli olarak yavaş da olsa, zaman içerisinde nesnelerde belli bir değişimin meydana gelmesi kaçınılmazdır ki, bu müşahedemizle de sabittir. Bu, arazların veya nesnelerin değişim geçirerek süreklilik içinde olduklarını gösterir. İslam düşüncesinde teceddüd-i emsâl ile yakın anlamda başka kavramlar da kullanılmıştır. Sözgelimi, yeni yaratma veya yeniden yaratma anlamında '*halk-ı cedîd*', süreklilik anlamında 'istimrâr', sürekli hudûs anlamında '*el-hudûsü'd-dâim'* bunlardandır.

Teâkub ise, *cisimlerde oluşan farklı/zıt arazların fasılasız olarak birbirini takip etmesi anlamına gelir.* Yine aynı kökten olan ve *bir şeyin, zaman aralığı bırakmaksızın başka bir şeyden hemen sonra gelmesi* anlamına gelen *muâkaba* kelimesi de teâkub ile eş anlamlıdır. Bu şekilde bir kişinin peşisıra gelen kişi veya şeye *muâkıb* denilir. Kelam düşüncesinde, araz taşımayan cisim ya da cevherin varlığı *adeten imkânsız* görüldüğünden, bir cisim veya cevher üzerinde bulunan benzer arazın devamlılığının kesintiye uğraması durumunda, zaman aralığı olmaksızın önceki arazın yerine farklı/zıt cinsten bir arazın derhal gelmesi gerekir. Çünkü bir cisim veya cevherde bulunan arazlar, ya mütemasil yani birbirinin benzeri ya da zıtları olurlar. Zıt arazlar, bir mahalde aynı zaman dilimi içinde bulunamazlar. Dolayısıyla zıt arazlar ancak *teâküb* yoluyla yani birbirini takip ederek bir mahalde bulunurlar. Diğer bir deyişle bir zaman dilimindeki araz yok olduktan sonra ancak ikinci zaman diliminde onun yerine zıt bir araz gelebilir (İbn Fûrek 1999: 91; Ebu'l-Muîn en-Nesefî 2003: II, 130; İbn Manzûr tsz.: III, 110-111; Asım Efendi 1268: I, 584 et-Tûsî 1403/1992: 24).

Bir Kelam terimi olan *teceddüd-i emsâl*, yukarıdaki manalar ile irtibatlı olarak âlemin unsurlarından olan arazların devamlılığını ifade eder. Bunun anlamı, arazların devamlılığının, benzerlerinin yenilenmesi ile olduğudur. Belki burada ilk olarak bu terime niçin ihtiyaç duyulduğunun tespit edilmesi önemlidir. Bu terime ihtiyaç duyulması, Allah'ın dışındaki varlıkların devamlılığının nasıl mümkün olduğu/sağlandığı sorunundan kaynaklanmaktadır. Daha açık ve öz bir şekilde ifade etmek gerekirse sorun, hâdis ve değişken olan arazların varlıklarının bekâsının/sürekliliğinin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğidir. *Kadîm* sıfatı ile muttasıf olan Allah'ın kendiliğinden varlığı (kâim bizâtihî) böyle bir sorunu gündem dışı bırakırken, bir yaratıcının veya tercih edicinin etkisiyle meydana gelen ve iki zamanda varlığı devam etmeyen arazların devamının nasıl olduğu izaha muhtaçtır. Bunun izahı teorik olarak üç şekilde olabilir: Birincisi arazların taşıdıkları bir 'bekâ' sıfatı ile devamlılıklarının sağlanmasıdır. Ancak bu, Kelam ilminde "*araz, araz alamaz*" ilkesine ters düşer. İkinci seçenek ise, arazların bir mahalden diğerine intikalidir. Bu seçenek, hem arazın intikal yani hareket arazını taşıması hem de mütehayyizlik vasfı kazanması gibi iki sakıncayı barındırır. Çünkü bir arazın bekâ arazı taşıması nasıl mümkün değilse, aynı şekilde intikal arazını taşıması da mümkün değildir; ayrıca cisimden farklı olarak araz, mekân tutan (mütehayyiz) bir varlık da değildir. Bu durumda geriye son şık olarak cisimler üzerinde arazların varlığının, ancak her yeni zaman diliminde, *yeni* ama *benzer* arazların var olması/edilmesi ile gerçekleşmesinin mümkün olduğu kalmaktadır. Öte yandan cisim için de araz bir zorunluluktur. Çünkü cismin bekâsı ancak arazların üzerinde yaratılması iledir. Başka bir deyişle arazın yaratılmaması cismin varlığının sonu demektir. Her iki gerçeklik de, fâil-i muhtâr olan Allah'ın iradesiyle meydana gelir. Yani Allah arazı cevhere, cevheri araza ve her ikisini de kendi iradesine bağlamıştır/muhtaç kılmıştır. Kelam zihniyeti noktasından her şeyin yaratıcısı olan Allah, nasıl ilk yaratmada fâil ise, yarattığının devamlılığını sağlamada da fâildir. Yani fâillik özelliği kesintisiz sürmektedir. Başka bir deyişle bunun anlamı, her bir zaman diliminde ayrı ayrı var edilmeleri gereken arazların, Allah'ın iradesiyle insan müşahedesine kesintisiz yansıyacak şekilde yaratılmasıdır. Diğer yandan âlem ve unsurlarından yola çıkıldığında, iki seçenekle karşı karşıya olduğumuzu görürüz: Ya âlem kendiliğinden olmuştur ya da bir müdahale ile olmuştur. Kendiliğinden olması, âlemin toptan *tanrı* olmasını gerektirir. Hâlbuki âlemdeki oluş ve bozuluş, kendiliğinden olmaya imkân vermez. İkinci seçenek olan müdahale ile olması, devamlılığının da bir müessirin tesiri ile yani müdahalesi ile olmasını gerektirir. Eğer devamlılığı müdahale ile oluyorsa, bu devamlılığın/bekânın arazlar için anbean yenilenme şeklinde

olması söz konusudur. Ancak gözlemlerimiz, şeylerde anbean hızlı bir değişimin meydana geldiğini de tespit etmiş değildir. Öyleyse meydana gelen değişim benzerlerin hızlı ve peş peşe meydana gelmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu da neticede şeylerin benzerleri ile yenilenmesini akla getirir. Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, sözgelimi siyahın siyahı doğurması (tevellüd) şeklinde bir sürekliliğin olabileceğini kabul ederken diğerleri buna muhalefet etmişlerdir. Bir olayın diğer olayı doğuracağı şeklinde ileri sürülen tevellüd fikrini kabul etmeyen Sünnî Kelamcıların, arazlar için de böyle bir sürekliliği kabul etmeleri mümkün görünmemektedir (Nîsâbûrî, 1979: 130; Semerkandî 1405/1985: 161).

Eş'arîler tarafından sahiplenildiği bilinen *teceddüd-i emsâl* kavramının, içerdiği/yüklendiği anlam itibariyle düşünüldüğünde Mu'tezile de dahil olmak üzere Kelam zihin yapısına son derece uygun bir kavramsal çerçeveye oturduğu görülür. Zaten Eş'arilerden önce Mu'tezile içinden bazı Kelamcılar tarafından bu fikrin seslendirildiği bir gerçektir. Sözgelimi Nazzâm'a göre *cisim* bâkî değildir. Allah onu *anbean/her bir vakitte* (hâlen fe hâlen/fî külli vaktin) yaratır. Yaratmayı kestiğinde cisim yok olur. Abdulkahir el-Bağdâdî'nin naklettiğine göre Nazzam, *cevher ve cisimlerin bir halden bir hale teceddüdünden* bahsetmek suretiyle bizzat 'teceddüd' kavramını Eş'arîlerden önce kullanmıştır. Bağdat Mu'tezile okulundan Ka'bî ise, Allah'ın bekâyı anbean (hâlen fe hâlen) cevherde yaratması fikrindedir. Cevherin yok olması yaratmanın kesilmesine bağlıdır yani Allah yaratmayı kestiğinde cevher yok olur. Gelen bilgilerden 'teceddüd' kavramının bu anlamda Ka'bî tarafından da kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ona göre arazların hiçbiri, renkler de dahil olmak üzere, bâkî değildir. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî, arazların teceddüdü fikrini Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile birlikte Ka'bî'ye nispet eder. Ebû Hanife'den de "şeylerin bir halden diğer hale değiştiği" şeklinde bir ifade rivayet edilmektedir. Bu ifadeyi Beyazîzâde, arazların teceddüd-i emsâl ile yaratılması şeklinde yorumlamaktadır (Eş'arî 1980: 404; Bağdâdî 1411/1990: 141; Nesefî 2003: II, 127; Teftâzânî 1409/1989: V, 100; Beyazîzâde 1368/1949: 93).

Teceddüd-i emsâl konusunda sistematik görüş öyle görünüyor ki, Eş'arîler tarafından oluşturulmuştur. Eş'arîler, arazların adeten ve bilmüşahede devamını teceddüd-i emsâl nazariyesi ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Onlara göre arazlar, mütehayyiz olmadıklarından bir mahalden diğerine intikalleri ve bulundukları mahalden infikakleri/ayrılmaları mümkün olmaz, bu yüzden de iki zaman diliminde aynen bulunamazlar. Bunun anlamı bir zaman diliminde bulunan bir arazın, ikinci zaman dilimine cisimlerin bir hayyizden diğerine intikali gibi bir intikalinin söz konusu olamayacağı-

dır. Bu takdirde arazların zaman ve mekân içerisinde süreklilikleri düşünülemez. Müşahedemize yansıyan süreklilikleri ise ancak Eş'arîlerin ileri sürdüğü "arazların yenilenmesi" şeklinde olabilir. Bu yenilenme de, birbirini takip eden benzerlerinin yenilenmesi (*teceddüd-i emsâl*) şeklinde gerçekleşir. Çünkü arazların aynen devamı, arazın bir zaman diliminden ötekine intikali anlamına gelir ki bu, araz için imkânsızdır. Bu durumda ikinci zaman diliminde meydana gelen araz, birinci zaman diliminde var olan arazın benzeri olabilir ve böylelikle duyular alanında arazların devamlılığı/sürekliliği sağlanmış olur. Bu süreklilik ara vermeksizin (bilâ fasıl) birbirini takip şeklinde gerçekleşir. Ancak arazların bu teceddüd-i emsâl şeklindeki süreklilikleri kendiliklerinden değil, dışardan yani *ilâhî irâde* ile gerçekleşir. Bunun sebebi devamlılığı/sürekliliği ifade eden *bekâ*nın bir gerçeklik değil, zatın aynı veya itibarî bir varlık kabul edilmesidir. Bekâyı zata zâid gerçekliği bulunan bir araz kabul eden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, cisimlerde gerçekleşen bekânın ilâhî iradenin müdahalesi ile ve teceddüd-i emsâl şeklinde gerçekleştiği noktasında diğerleri ile uyum içerisindedir. Buna karşın sonraki Eş'ariler, bekâyı kıdem gibi görürler ve varlığın devamı (*istimrâru'l-vücûd*), sürekli olan varlığın kendisi (*nefsü'l-vücûdi'l-müstemir*) veya itibarî bir durum (*emr-i itibârî*) olduğunu dile getirirler. Böylelikle onlar cismin devamını istimrâr kavramı ile arazın devamını ise teceddüd-i emsâl kavramı ile ifade ederler. Arazlardaki bu birbirini takip eden sürekli var edilmenin, müşahedemize kesintisiz şekilde yansımasına Kelam kitaplarında damlacıklardan meydana gelen suyun kesintisiz akışı veya yukarıdan aşağıya dökülürken kesintisiz bir görüntü vermesi örnek olarak verilir. Diğer bir deyişle akan veya dökülen su, zerreciklerden veya damlacıklardan oluşmasına rağmen seyreden kişiye kesintisiz bir görüntü/müşahede imkânı verir.

Cevher ve cisimler, arazların aksine ve arazlara göre kendi kendine kaim olurlar, iki zaman diliminde aynen kalırlar ve bir hayyizden diğerine hareket arazı ile intikal edebilirler. Dolayısıyla onların bir zaman diliminden ötekine yenilenme ile sürekliliklerinin sağlanması gerekli değildir. Ancak şu bir gerçek ki, Kelam zihin yapısına göre cisimlerin varlıkları da arazların yaratılmasına bağlıdır. Çünkü araz olmaksızın cismin olması söz konusu değildir. Bu durumda cismin varlığının sürekliliği ya yukarıda geçtiği gibi bir arazının benzerinin tekrar tekrar yaratılması yani teceddüd-i emsâl ile ya da bir araz yerine farklı başka bir arazın fasılasız yaratılması (*teâküb*) ile gerçekleşir. *Bu durumda teceddüd-i emsâl cisimlerde oluşan benzer arazların birbirini takip etmesi iken, teâküb cisimlerde oluşan farklı arazların birbirini takip etmesi anlamına gelir.* Bu iki şekilden biri ile cisimde arazın yaratılmaması, cismin bekâsının kesilmesi anlamına gelir.

Zaten Mu'tezile'den Ka'bî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre bekâ bir arazdır ve cisimlerin devamlılıkları bu arazın sürekli yaratılmasına bağlıdır. Her zaman diliminde bir arazın yaratılmış olması, cisimlerin arazlar ile birlikte bulunma şartını da yerine getirir. Bu da, hem arazların benzerlerinin tekrar tekrar yaratılmasına hem de cisimlerin varlıklarını sürdürmelerinin bir müessirin tesirine bağlı olduğu gerçeğine işaret eder. Yoksa cismin veya cevherin kendi kendisine kaim olması, bir müessire ihtiyaç duymamasını gerektirmez. Cismin tarifinde geçen *kendi kendine kaim olmak*, arazın geçiciliğine, iki zaman diliminde aynen olamaması durumuna göre bir durum veya konumdur; yoksa bir müessirin tesirinden ve arazlardan bağımsız var olmaları anlamına gelmez.

Eğer arazlar sürekli yaratılma ile var kılınıyorsa, yaratılmanın akabinde yok edilmeleri söz konusu mudur? Diğer bir deyişle Allah bir arazı veya cismi var ettiği gibi aynı şekilde yok etmekte midir? Kelamcılar, bekânın zıttı olan fenâyı (yokluk) bir gerçeklik olarak kabul etmezler. Onlara göre yokluk, bekânın devam etmemesidir. Allah arazı yaratır ve araz bir zaman dilimi içerisinde var olur, ardından diğer araz yaratılır. Cismin yok olması da yukarıda geçtiği gibi arazların yaratılmasının inkıtaya/kesintiye uğraması iledir. Allah'ın yok etmesi ile cismin yok olduğunu düşünemeyiz, çünkü yok etmek (i'dâm), yokluktur (adem), yokluk ise nefy-i mahzdır, Allah'ın kudretinin nefy-i mahz üzerine taallukunun bir anlamı olamaz. Allah'ın bir mevcudu yok etmesi ifadesi, onun mevcut olmamasını takdir etmesi şeklinde te'vil edilir. Aynı şekilde ölüm de hayatın zıttı şeklinde bir gerçeklik değil, hayatın sürekliliğinin kesilmesidir. Çünkü hayat teceddüd-i emsâl şeklinde bir devamlılık iken, ölüm bu hayatın inkıtaya uğramasıdır. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *teceddüd* yerine aynı anlama gelecek şekilde *iâde* kavramını da kullanır. Ona göre başta bekâ arazı olmak üzere arazların varlıkları, *iade* ile yani yeni bir yaratılma ile veya birinci varoluştan sonra tekrar meydana getirilme (el-hüdûs ba'de'l-vücûd) ile devam eder; onların var olmasıyla da cisimlerin varlıklarını sürdürmeleri imkânı doğar. Bu durumda teceddüd-i emsâl olayı, bir yok etme değil sürekli bir var etme, diğer bir deyişle varlıkta sürekliliktir.

Arazların sürekliliğinin gerekçesi olan müşahede, aynı zamanda arazların geçiciliğinin de gerekçesi olarak ileri sürülür. Özellikle *ses, hareket, bilgi* gibi arazların, zaman içinde var olduğunu ve yok olduğunu, buna karşın *renk, tat, koku* gibi arazların uzun süre devam ettiğini ve kesintisiz sürdüğünü görmekte ve müşahede etmekteyiz. Müşahededeki bu ikilem veya çelişkili durum dolayısıyla Mu'tezile içerisinden Ebü'l-Huzeyl el-Allâf ile Ebû Ali el-Cübbaî ve Ebû Hâşim el-Cübbaî, *bilgiler, arzular, sesler* ve

sözler gibi arazların geçici olduğunu kabul ederken *renkler, tatlar* ve *kokular* gibi arazların bekâlarının yani cisimler gibi sürekliliklerinin söz konusu olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık Mu'tezile'den Ka'bî ve Eş'arî Kelamcıları, ayrım yapmaksızın bütün arazların aynı kurala bağlı olduğunu ve ancak *teceddüd-i emsâl* ile devamlarının olabileceğini kabul etmişlerdir. Her iki kesimin de ileri sürdüğü gerekçe duyularla elde edilen müşahedelerdir. Her ne kadar bazı arazlar diğerlerine göre daha sürekli bir yapı arz ediyorlarsa da, süreç içerisinde ilk ve mükemmel özelliklerini koruyamamaktadır. Bu durum *renkler, tatlar* ve *kokular* için de geçerlidir. Zaman içinde renkler solmakta, tatlar özelliklerini yitirmekte ve kokular kaybolmaktadır. Öte yandan *renkler, tatlar, sesler, acılar ve kokuları,* latîf cisim kabul eden Nazzam'ın bunların her vakitte yenilenmesini öngörmesi onun da aynı noktada bulunduğunu gösterir (Eş'arî 1980: 404; Bâkıllânî 1407/1987: 38-39, 79; İbn Fûrek 1987: 240-243; Gazalî 1962: 38; Cürcânî 1311: II, 24-25; Ali Kuşcu 1311: II, 456; Harputî 1330: 67-68).

Âhiret hayatının devamlılığı da aynı şekilde *teceddüd-i emsâl* kuralına bağlı olarak gerçekleşecektir. Çünkü Kelamcılara göre ahiret hayatı da dünya hayatı gibi cismanî bir hayattır ve onun bir benzeridir. Dolayısıyla burada geçerli olan cismanî kurallar orada da geçerlidir. Nitekim "*Âyetlerimizi inkar edenleri cehenneme atarız. Derileri piştikçe, azabı tatsınlar diye, başka bir deriyle tebdil ederiz*" (4/en-Nisâ 56) meâlindeki âyette geçen derilerin tebdil edilmesini, ilk dönem müfessirlerinden olan Huvvârî ve Mâtürîdî *teceddüd* kavramıyla yorumlamışlardır. Fahreddîn er-Râzî ise derilerin değiştirilmesinin bir anlamının da *süreklilik ve kesintisizlik olduğunu* dile getirmiştir ki, zaten teceddüd fikrinin ortaya atılmasının nedeni, yaratılmışlar âlemindeki sürekliliğin nasıl olduğuna cevap bulmaktır (Huvvarî 1990: I, 390; Mâtürîdî 1425/2004: I, 439; Râzî tsz: X, 135; Teftâzânî 1409/1989: V, 98-100; Kemal b. Ebî Şerîf 1400/1979: 219-221).

Hudûs konusunda Eş'arîlerle paralel düşünen Mâtürîdî Kelamcılar, *teceddüd-i emsâl* kavramını da benzer şekilde kullanırlar. Nitekim kulun fiilinin yaratılmasına dayanak teşkil eden ve fiil ile aynı zaman diliminde bulunan *istitaatın arazlığı* ile bir araz olan imanın sürekliliğini izah sadedinde Nûreddîn es-Sâbûnî *teceddüd-i emsâl* kavramına açıkça yer verir. Beyazîzâde ise cisimlerin yenilenmeye maruz kalmaksızın bâkî olduğunu dile getirirken arazların teceddüd ile devamlılıklarının sağlandığını ifade eder. Her ne kadar Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *teceddüd-i emsâl* terimini Eş'arîlere nispet etse de, Mâtürîdî okulunun arazların kesintisiz devamını öngörmediklerini, bir zaman dilimi içerisinde var olan bir arazın aynı za-

man dilimi içerisinde yok olduğu görüşünde olduklarını nakleder. Çünkü arazın bekâsını kabul etmek, bir araz üzerine yine bir araz olan bekânın gelebileceğini kabul etmektir. Bu ise, *bir mana üzerine başka bir mananın kaim olamayacağı* Kelamî prensibe aykırı düşer. Onun bu görüşü Nûreddîn es-Sâbûnî ve Beyazîzâde'nin açıkça belirttiği *arazların teceddüdünden* farklı bir şey değildir (Ebu'l-Muîn en-Nesefî 2003 II, 119, 121, 127; Sâbûnî 1399/1979: 63, 90).

3.2. Halk-ı Cedîd

"*İlk yaratmada biz aciz mi kalmıştık? Aksine onlar yeni bir yaratma (halk-ı cedîd) hususunda şüphe içindedirler*" (Kâf 50/15) meâlindeki âyette geçen yeniden yaratma anlamına gelen *halk-ı cedîd* kavramı, İbn Hazm ve İbn Arabî gibi bazı ehl-i hadîs ve sufiler tarafından teceddüd kavramı gibi sürekli yeniden yaratma anlamında kullanılmıştır. Ancak hem ilk dönem hem de sonraki dönem tefsirlerinde âyette geçen halk-ı cedîd kavramına diriltilme (*ba's*), yeniden yaratılma (*el-halk ba'de'l-mevt*) ve yeniden diriltilme (*el-ba's ba'de'l-mevt*) şeklinde ahiret hayatındaki diriltilmeye işaret eden anlamlar verilmiştir. Nitekim Râgıb el-İsfehânî, Kur'an'da geçen 'halk-ı cedîd'i *ikinci yaratılışa işaret* olarak değerlendirip *cedîd* lafzının 'eski' anlamına gelen 'halak' kavramının mukabili olarak kullanıldığını belirtir ve *kumaşın kesilmesi ile yeni dikilmiş elbise* için *cedîd* lafzının kullanıldığına dikkat çeker. Bunun anlamı, içinde bulunduğumuz dünya hayatının bitiminden sonra gelecek yeni bir hayatın yaratılışıdır. Zaten verilen bilgiler ve âyetin siyâk ve sibâkı göz önünde bulundurulduğunda, *halk-ı cedîd* ifadesinin sürekli yeniden yaratılmaya lafız itibariyle izin vermediği açıktır.

İbn Hazm, Mu'tezilî alim Nazzâm'ın ileri sürdüğü âlemin yaratılışının bir anda vuku bulduğu diğer bir deyişle âlemin bir anda toptan yaratıldığı görüşünü benimser. Âlemin içindeki sürekli değişimi Nazzâm *kumûn ve zuhûr* (gizlenme ve açığa çıkma/bilkuvveden bilfiile dönüşme) teorisi ile açıklarken İbn Hazm, bunu *halk-ı cedîd* kavramı ile açıklama yoluna gider. Buna göre Allah, yaratılmışların hallerini bir halden bir hale sürekli olarak dönüştürür. Bir diğer deyişle Allah, âlemi yok etmeksizin her an yeniden yaratır. Buna delil olarak "*Biz sizi yarattık, sonra size suretler verdik, ardından meleklere 'Âdem'e secde edin' dedik*" (A'raf 7/11) meâlindeki âyeti delil getirir ve genel hatlarıyla şöyle yorumlar: Allah toprağı ve suyu yarattı, Adem'i de bunlardan yarattı, neslinin devamı için kandan meni meydana getirdi ve böylece insan neslinin devamı söz konusu oldu. Diğer canlıların yaratılışı da benzer şekilde gerçekleşti. Aslında bunlar dağınık vaziyette olan unsurların Allah tarafından bir araya getirilerek yeni bir şekil veril-

mesi yani dönüştürülmesidir. Çünkü İbn Hazm, ilk yaratılıştan sonraki yaratmayı, *dönüştürme ve halden hale geçirme* anlamlarına gelen *ihâle* ve *istihâle* kavramları ile ifade eder. O bu görüşünü, "*Sonra biz onu başka bir yaratılış şeklinde inşa ettik*" (Mü'minûn 23/14) ve "*bir yaratmadan sonra diğer yaratma*" (Zümer 39/6) meâlindeki âyetler ile de destekler. Ancak İbn Hazm ilk yaratılış dışındaki sürekli yaratmada, yoktan var etme ve yok etmeyi kabul etmeyerek Kelamcıların ileri sürdüğü teceddüd-i emsâl fikrinden ayrılır.

İbn Hazm'ın hemşehrisi olan ve sufî düşüncede dönüm noktası olarak kabul gören İbn Arabî de Allah'ın dışındaki varlıkların sürekliliğini ifade ve izah için anılan halk-ı cedîd kavramına kendi anlayışı doğrultusunda bir anlam yükleyerek kendi düşünce örgüsü içinde ıstılaha dönüştürür. İbn Arabî'ye göre Allah'ın her bir tecellisi yeni bir yaratma meydana getirir. Her yeni yaratma diğer yaratılanlar için bir ortadan kaldırılma/giderilmedir. Çünkü o, İbn Hazm gibi yoktan yaratılmayı ve var olanın yok olmasını kabul etmez. Mümkün olan şeyler varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa intikal ederler. Bu bir yok olma değil, onun ifadesine göre giderilme anlamında zehâb veya intikaldir. Bu giderilme fenâ, tecellî ise bekâdır. Öyleyse her bir tecellî, bir şey için bekâ/kalıcılık olurken diğer şey için fena/geçicilik olmaktadır. İbn Arabî, cisimleri dışarıda tutarak sadece arazların teceddüdünü savunan Kelamcılardan, cisim, cevher ve araz cinsinden âlemde var olan her şeyin halk-ı cedide tabi olduğu görüşü ile ayrılır. Ona göre âlemde var olan her şey, var olma bakımından aynıdır ve aynı kanuna tabidir, bunlar sürekli bir tecellî sonucu meydana gelir. Bu düşünce, "*O (Allah) her an yeni bir iştedir*" âyetinin anlamı ile de örtüşür. Buna göre hiçbir şey ne iki zaman diliminde aynen var olur ne de bir hal iki varlıkta aynen tekrar eder. Dolayısıyla bu düşüncede hem arazların hem de aynların/somut varlıkların sürekli tecellî anlamına gelen halk-ı cedid ile yenilenmeleri söz konusudur. Kelamcıların teceddüdü/yenilenmeyi sadece arazlarla sınırlandırmaları da eşyanın hakikatini tam kavrayamamalarındandır. Hâlbuki *cevher* olan ve bu isme layık olan yegane varlık Allah'tır. O'nun dışındakiler, geçici ve her an yaratma ile varlık sahnesine çıkan ve bu şekilde süreklilikleri sağlanan varlıklardır. Diğer bir deyişle âlemdeki şeyler mutlak ve nihaî cevher olan Allah'ın arazlarından başka bir şey değildir. Öyleyse âlem ve içindeki varlıkların tamamı arazların toplamından ibarettir. Bu düşüncesinden hareketle Eş'arîleri eleştiren İbn Arabî, onların âlemin unsurlarını cevher, cisim ve araz şeklinde bir tasnife tabi tutarak âlemin tamamının arazların toplamından ibaret olduğunu anlamadıklarını ileri sürer ve eleştirisini şöyle devam ettirir: "Onlar, cevher ve arazı farklı varlıklar olarak gördüler, bunların bir ve aynı varlık olduğunu kavrayamadılar. Eğer düşünselerdi

bunların hepsinin araz olduğunu ve aynı kanuna tabi olduğunu görürlerdi." Bununla birlikte İbn Arabî, süreklilikte, yaratmanın tekrarı ve tekrarın da benzerliklerle gerçekleştiği hususunda Kelamcılarla aynı düşünür. Öte yandan İbn Arabî, şeylerin teceddüd ile var olmalarını sadece dünya ile sınırlamayıp teceddüdü hem dünya hem de ahiret için geçerli kılar. Dünya hayatından berzaha, oradan cennet ve cehenneme, oradan da sonsuza doğru halk-ı cedid yani bir yenilenme ile süreklilik devam eder. Hiçbir şey iki zaman diliminde aynı nefis olarak bulunamaz. Çünkü Allah'ın kudreti son derece geniştir, âlem ve içindekilerin bekâları/kalıcılıkları O'na bağlıdır. Bu durumda değişme/tağayyur bütün şeyler için vaciptir ve Allah her şeyin yaratıcısıdır.

İbn Arabî'den önce bu düşünceyi savunan düşünürler bulunmaktadır. Bunlar içinde en dikkat çekeni Aynu'l-Kudât el-Hemedânî'dir. Hemedânî, çevremizde gördüğümüz varlıkların gerçekte birer hiç (*ma'dum*) olduğunu, bunların varlık nuru (*nûru'l-vücûd*) ile aydınlatılmaları sayesinde ancak varlık sahnesinde göründüklerini dile getirir. Varlıkların, varlık nuru ile olan ilişkileri sürekli ama kesintilidir. Bunun anlamı, her şeyin her an yeni bir yaratılma ile varlıklarının sürdürülmesidir. Hemedânî'nin, Ahmed el-Gazâlî'nin doğrudan, Ebû Hamid el-Gazalî'nin de dolaylı olarak mürîdi olduğu hesaba katılırsa, onun bu sürekli yaratma fikrinin, Eş'arilerin arazların teceddüd-i emsâl ile sürekli yaratılma düşüncesinden mülhem olduğu yani Gazalî'den aldığı varsayılabilir. Öte yandan kendisinin bildirdiğine göre İbn Arabî'nin ilk tanıdığı tasavvuf kitabı Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sidir. Kuşeyrî'nin de Eş'arî'nin önemli bir takipçisi İbn Fûrek'in öğrencisi olduğu ve muhaliflere karşı mezhebini savunacak derecede sıkı bir Eş'arî olduğu gerçeğinden hareketle İbn Arabî'nin de Eş'arî düşünceden etkilenmiş olabileceğini söylemek çok uzak bir ihtimal olmaz. Çünkü her iki sistemin mekânizması ve işleme biçimi anbean yaratılma ve bu yaratılmanın ilâhî iradeye bağlı olduğu kabulü noktasından birbirine oldukça yakındır. Öte yandan İbn Arabî'nin özellikle isim ve sıfatlarla ilgili kurgusunun Eş'arî sistemine çok yakın olduğu göz önünde bulundurulursa, bu ihtimal biraz daha güçlenmektedir (Mukatil 1424/2003: III, 269; Huvvarî 1990: IV, 201; Taberî 1424/2003: XXI, 420-421; İbn Hazm 1406/1986: V, 54-55; İbnü'l-Cevzî 1407/1987: VIII, 8; Zemahşerî, 1418/1998: V, 594; İbn Arabî 1400/1980: 126; 1405-1985: II, 256).

4. Sebeplilik Meselesi

Kelamcılar ile felsefeciler arasındaki temel tartışmalardan biri de süreklilik bağlamında sebep-sonuç ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, diğer bir deyişle kesintisiz sürekliliğin kaynağının ne olduğu meselesidir. Eskiler buna illiyet

meselesi derken daha kolay anlaşılması için biz buna sebeplilik meselesi demeyi tercih ettik. Burada öncelikle felsefecilerin görüşleri belirlendikten sonra aradaki tartışmalara ve tarafların görüşlerinin temellendirilmesi hususuna geçilecektir.

Hocazâde'nin aktardığına göre felsefeciler, cisimler sonuçlarını ve fiillerini kendi içinde barındırmaktadır, görüşündedirler. Bu, her bir cisim, maddesinde bulunan tabiat gereği oluşumların ve olayların meydana gelmesinin illetidir anlamına gelmektedir. İçinde taşıdığı güç, onda veya onun etkisiyle birtakım eserlerin/izlerin veya fiillerin ortaya çıkmasına zorunlu olarak neden olmaktadır. Bu durumda cismin kendisi illet, ondan meydana gelen iz/eser veya fiil de malul olmaktadır. Anılan şekilde illetin malulünü doğurmasında dışarıdan bir etki söz konusu değildir. Ancak burada bazı cisimlerin izlerinin ortaya çıkması veya ondan birtakım fiillerin meydana gelmesi için belli şartların bulunması ve imkânların hazırlanmış olması zorunluluğu, felsefecileri yeni bir arayışa itmiş görünmektedir. Bu zorluğu aşmak için onlar illeti, illet-i tâmme/tam illet ve illet-i nâkısa/noksan illet şeklinde ikiye ayırmışlardır. Buna göre hiçbir dış şart veya imkâna gerek duymadan malulünü doğuran illet, tam bir illet iken, birtakım şart ve imkânların bulunmasına veya var olan engellerin kalkmasına gereksinim duyan illet nâkıs/noksan illet olmaktadır. Öyle görünüyor ki, onlar, tam illet ile Tanrı'yı, noksan illet ile de Tanrı dışındaki varlıkları nitelemektedirler. Çünkü Tanrı dışındaki bütün illetler diğer bir şarta veya imkâna bağlı olarak tesir etmektedir; Tanrı ise, herhangi bir güdü, amaç ve talep olmaksızın kendinde var olan bilgi ile sudûr eder yani kendisinden zorunlu olarak şeyler ortaya çıkar. Öte yandan felsefecilere göre illet ile ma'lûl arasında, fail-mef'ûl ilişkisi değil fâil-kâbil ilişkisi söz konusudur. Sözgelimi ateşin pamuğu yakması, illet olan ve içinde harareti barından ateşin pamuğa zorunlu olarak etki etmesi, pamuğun da yanmayı kabul edecek bir yapıda bulunması sebebiyle yanma eserinin veya fiilinin pamuk üzerinde gerçekleşmesi iledir. Bu da ateşin fâil, pamuğun kâbil/yanma fiilini kabûle eğilimli olduğunu gösterir. Burada ateş ile pamuk arasında bu olayın meydana gelmesi için bazı dış şartların ve imkânların bulunmasının zarûreti de ortada olduğuna göre bu durumda ateş, tam illet değil, noksan illettir.

Kelam düşünce geleneğine göre ise, illet ile ma'lûl arasında diğer bir deyişle sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki ve birinin diğerini bizzat etkilemesi söz konusu değildir. Örneğin ateşin pamuğu yakması, ateşin pamuğa yaklaşması/iktirânı esnasında ikisi arasında yanma fiilinin dışarıdan bir yaratıcı güç tarafından meydana getirilmesi iledir. Bu durum, evren

içindeki bütün olgu ve olaylar için geçerlidir. Nitekim Gazalî, felsefecilere şu soruyu yöneltmektedir: Sizin tek başına veya birtakım şartların bulunması veya engellerin kaldırılmasıyla bir illetin eserinin meydana geldiğini iddia etmenizde, olayların veya olguların peş peşe gerçekleşmesini gözlemlemeniz/müşahede etmeniz dışında bir deliliniz yoktur. Öyleyse sizin buradaki yegâne dayanağınız işin hakikatini kavramak değil, sadece basit bir dış gözlemden ibarettir. Örneğin, bugüne kadarki ve buradaki gerçekleşmelerin ileriye doğru ve her yerde aynı şekilde devam edeceğine dair elinizde bir delil bulunmamaktadır.

Felsefecileri bu görüşe götüren onların fâil-i muhtâr bir Tanrı yerine mûcib bi'z-zât bir Tanrı tasavvurunu taşıyor olmalarıdır. Onlara göre Tanrı'dan akıllar zorunlu olarak sudûr etmiş, faal akıldan da süfli evren zorunlu olarak sudûr etmiştir. Bunun mantıkî bir gereği ve devamı olarak bundan sonra da evrende var olan her olgudan bir eser veya fiil zorunlu olarak sudûr edecektir. Bu da, o olgunun bilkuvve olarak taşıdığı istidadın bir sonucudur. Buna karşılık Kelamcıların fâil-i muhtâr bir Tanrı tasavvurları onları Tanrı'yı her şeye müdahale eden bir konuma getirmektedir. Kelamcılar Tanrının yarattığı şeylerin yani evrende bulunan bütün olgu veya olayların hiçbirisinin içinde bilkuvve bir güç bulunmadığını, onlardan sudûr ettiği gözlemlenen/müşâhede edilen eser veya fiillerin bizzat Allah'ın kudretinin ve yaratmasının etkisi ile meydana geldiğini kabul etmektedirler. Şeyler arasında gözlemlenen ilgi ve irtibat bir iktirân/bir arada bulunma ilişkisinin ötesinde değildir. Biz sadece iki nesnenin bir araya geldiğini/iktirân gözlemliyoruz ve bunun sonucunda bir eserin veya fiilin ortaya çıktığını görüyoruz. Bu ise uzun bir zaman dilimi içinde meydana gelmiş alışkanlıktan/âdetten başka bir şey değildir. Âdeten gerçekleşmeler, işin hakikatini göstermez, aksine o işin duyularımıza yansıyan kısmını gösterir. Duyulara yansıyan, uzun süreli de olsa olgu ve olayların gerçekleşmesi, bunların ileriye doğru veya başka mekânlarda aynı şekilde gerçekleşeceğinin delili olamaz (Hocazâde 1302: 5-6. 98-99).

5. İllet-Ma'lûl

Felsefecilerin illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde izah ettikleri dünyadaki olgu ve olayların sürekliliği mantıkî bir tutarlılık taşımakla birlikte, bazı itirazları karşılayacak güçte olmadığı da açıktır. Nitekim peygamberlerden sâdır olan *mu'cize* ile bazı kimselerde zuhûr eden kerâmetin illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde nasıl bir mantıkî izaha kavuşturulacağı önemli bir problemdir. Bu noktada felsefeciler, maddenin tabiatında bilkuvve bulunan *isti'dad*a gönderme yapmak suretiyle kendi öngördükleri sistem içerisinde bunun çözülebileceğini düşünmektedirler. Onlara göre peygamberlerden

sâdır olan mu'cize, peygamberlerin tabiatlarının bir gereğidir. Sözgelimi Hz. Mûsâ'nın elinde asanın yılına dönüşmesi aslında hem peygamberin bir istidadından hem de asa ile yılanın istidadından ileri gelmektedir. Bu tıpkı *rahme* atılan *meni*nin orada çocuğa dönüşmesi gibidir. Hz. İbrahim'in yanmaması olayına gelince bu, ateşin yakmadığı anlamına gelmez, bilakis Hz. İbrahim'de yanmayı engelleyici bir isti'dadın bulunduğu anlamına gelir. Bu yoruma göre mu'cize de aslında illet-ma'lûl sarmalı içerisinde gerçekleşen bir tabiat olayı olarak değerlendirilmekte ve diğer normal/âdeten gerçekleşen olaylar kategorisine dâhil edilmektedir.

Felsefecilerin yukarıdaki bu iddialarına karşılık, Kelamcılar, mucize, her ne kadar âlem içinde cereyan eden bir olay olsa da olağan/âdeten meydana gelenin dışında terimsel ifadesi ile *hârikun li'l-âde* bir olay olduğu tezini ileri sürmüşlerdir. Bu haliyle mu'cize Allah'ın irâde ve izniyle gerçekleşmiş sebebi bulunmayan bir sonuç veya sonucu ortaya çıkmamış bir sebeptir. Sözgelimi yukarıdaki olaylardan Hz. İbrahim'in yanmaması, yakan ateş ve yanabilme özelliğinde olan insan bulunmasına rağmen sonuç olan yanma fiili gerçekleşmemiştir. Hz. Mûsâ'nın elinde asânın yılan olması ise, sebebi olmayan bir sonuçtur. Zira yılanın meydana gelmesi için başka bir yılana ve yumurtasına ihtiyaç varken ağaç cinsinden olan asâdan bir yılan meydana gelmesi, sebebi bulunmayan bir sonucun ortaya çıkması anlamına gelir. Bütün bunlar, sebep ile sonuç arasında zorunlu değil *iktirânî* bir irtibatın veya bugünkü felsefe dilinde kullanılan *olumsal* bir ilişkinin bulunduğunu gösterir. Öyleyse felsefecilerin aksine Kelamcının zihninde Allah, sebep ile müsebbeb arasında bir irtibat yaratmadıkça bir sonucun gerçekleşmesi söz konusu değildir tasavvuru bulunmaktadır.

Bilgi edinme veya vahiy bilgisine sahip olma hususunu da felsefecilerin illet-ma'lûl mekânizması içinde izah ettikleri görülmektedir. Kelamcıların vahyi, Allah'ın hiçbir sebebe dayanmaksızın peygamberlere gönderdiği bilgi olarak tanımlamalarına karşın felsefeciler bu bilginin kişinin ulvî/ayüstü âlem ile iletişime geçmesi (ıttısâl) dolayısıyla gerçekleştiği düşüncesindedirler. Bazı kişiler kendilerinde var olan hayal ve fikir gücü ile ayüstü âlem ile irtibata geçmekte ve birtakım bilgileri oradan elde etmektedirler. Zira felsefecilere göre insan nefsi, asıl itibariyle ayüstü âlemde bulunan küllî nefsin bir parçasıdır ve oraya aittir. Orası ile irtibat kurması (ıttısâl) onun tabiatı gereğidir. Uyanık iken alınan vahiy ile uyku esnasında görülen ru'yâ-i sâdıka bu türden bir ıttısâl ile gerçekleşmiştir. Ancak bu ıttısâlin olabilmesi için kişinin bedenine ve cismânî unsurlarına yönelik ilgisini azaltması, hatta mümkünse kesmesi; buna mukabil nefsanî/ruhanî melekelerini harekete geçirmesi ve güçlendirmesi gerekir. Felsefî düşünce-

de perhizin önemi de buradan ileri gelmektedir. Perhiz, bedenin zayıflatılarak ruhun/nefsin güçlendirilmesidir. Zira felsefecilere göre beden ile ruh arasında ters orantı vardır. Ruh ne kadar güçlü ise beden o oranda zayıf, beden ne kadar güçlü ise ruh o oranda zayıftır.

Hocazade'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinin mukaddimesinde felsefecilerin ilâhî alan ile ilgili hatalarının çok olduğunu dile getirmesi özellikle bu alanda felsefe zihniyeti ile Kelam zihniyetinin ciddi ayrılıkları bulunduğunu göstermektedir. İlahî alan ile kastedilen felsefecilerin *metafizik/mâ ba'de't-tabîa* dedikleri *ulvî âlem* veya *ayüstü âlem*dir. Felsefecilerin *ayaltı âlem* dedikleri *cismânî âlem* ile ilgili bilgileri daha çok gözlem ve tecrübeye dayandığı için doğruluk oranı oldukça yüksek iken *ayüstü âlem* dedikleri âleme yönelik böyle bir tecrübelerinin ve gözlemlerinin bulunamayışı, o alanla ilgili görüşlerindeki doğruluk oranını nispeten düşürmektedir. Nitekim Hocazâde'nin "onların bilgileri hayalden elde ettikleri vehimden ibarettir" demesi de bu yargının kendisinde baskın olduğunu gösterir. Nitekim Hocazade'nin kanaatine göre felsefeciler ulaşamadıkları/ulaşma imkânları da bulunmayan âlem ile ilgili bilgilerini hayal yoluyla elde etmektedirler. Bu şekilde elde edilen bilginin değeri ise vehimden/kuruntudan öte bir anlam taşımamaktadır.

Ayüstü âlem/sermedî varlıklar bir tarafa bırakıldığında, konumuzu teşkil eden illet-ma'lûl ilişkisi, cismânî âlemde felsefecileri haklı çıkartacak bir görünüm arz eder. Çünkü cismânî alanda her bir olayın veya olgunun bir sebebi bulunmakta; sebepsiz bir olgudan ve olaydan bahsetme imkânı akla ve mantığa ters düşmektedir. Sözgelimi ateş yakmakta, su içildiğinde susuzluğu gidermekte, yemek yendiğinde açlığı bastırmaktadır; ateş sıcağın, buz ise serinliğin illetidir ve buna kimsenin itiraz etmesi de söz konusu değildir. Aslında bu verilere ve sonuçlara bir Kelamcının itirazı söz konusu değildir. Kelamcının aradığı, bu olgu ve olayların arkasında neyin olduğudur. Onlara göre bugüne kadar sebep-sonuç ilişkisi içerisinde gelmiş bulunan bu olaylar düzinesi, bundan sonra da aynı şekilde gidebilecek midir? Örneğin en basitinden bugüne kadar hep doğudan doğan güneş yarın kalktığımızda yine aynı şekilde doğudan doğacak mıdır? Felsefeci geçmiş tecrübesine dayanarak buna kolayca ve ikna edici bir şekilde evet derken, Kelamcı bir açık kapı bırakma kaygısı taşımaktadır. Bunun sebebi de yukarıdan beri söylemeye çalıştığımız felsefe ile Kelamın bilgi kaynaklarındaki farklılıktır. Felsefeci daha çok gözlem ve deney yoluyla ve kıyas yöntemiyle ulaştığı sonucu esas alırken, Kelamcı ilâhî kaynaktan aldığı bilgiye ve bu bilginin akılda meydana getirdiği yansımaya dayanmaktadır. Bunun sonucunda felsefeci kesin, Kelamcı ise ihtiyatlı bir duruş sergile-

mektedir. Kelamcının ihtiyatı, bugüne kadar süregelen olgu ve olayların aynı sebep-sonuç mekânizması içerisinde gitmeyebileceğidir. Bunun en iyi göstergesi de Kelamcıya göre mucize ve keramettir. Çünkü mucize sebep sonuç ilişkisi dışında bir gelişmenin varlığına işaret etmekte, sebepsiz bir sonucun veya sonuç meydana getirmeyen bir sebebin varlığını bize bildirmektedir.

Felsefeciler, gelişmelerin rutin olması noktasında ısrarcıdırlar, çünkü rutinin dışına çıkılması aklın ve mantığın devre dışı bırakılması anlamına gelmektedir. Örneğin adım atarak yürüyen bir insanın her bir adımı bir öncekinin devamı ve bir sonrakinin habercisidir; bunun anlamı bir önceki adım bir sonraki adımın gerçekleşeceğinin delilidir. Kelamcıya göre ise bu alışkanlığımız icabı böyle görünmekte ve bize sürekli böyle devam edeceği vehmi vermektedir. Gerçekte hiçbir adım bir diğerinin illeti veya delili değildir, olmayabilir. Nitekim ünlü Kelamcı Bâkıllânî ile tartışan bir felsefeci biraz alaycı bir tarzda "*Bu Kelamcılar, Dicle'nin bir kenarından altı kişinin bindiği kayığın nehrin diğer kenarına vardığında yedi kişi olacağını iddia ediyorlar*" şeklindeki sözüne karşın Bâkıllânî'nin ona cevabı "*Tabi ki, biz hemen şimdi veya normal şartlar altında böyle bir olayın gerçekleşeceğini iddia etmiyoruz. Bizim söylediğimiz Allah'ın dilemesi ve yaratması ile bunun olabileceğidir, çünkü Allah her şeye kadirdir. Kaldı ki, bu harikulade olaylar diğer zamanlarda değil bir nebinin zamanında gerçekleşir*" şeklinde olmuştur. Kelamcıyı bu anlayışa götüren, insan türü yok iken Hz. Âdem'in hiçlikten yaratılmasıdır. Yüce Allah, bir felsefeci için illet olarak görülmesi imkânsız olan topraktan Hz. Âdem'i yaratmış, ardından diğer insanları da bir tek nefisten türetmiştir (Nisâ 4/1). O, anılan bir varlık değilken insan olarak var kılmıştır. Bu, Allah'ın bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece 'ol!' emrinin bir gereği ve sonucudur. Bugün insanoğlunun doğum ile varlığa geliyor olması, ilk insan için aynı şeyin olduğunu göstermez, üstelik gelecekte bunun böyle süreceğini de göstermez. Sözgelimi Hz. Meryem'den Hz. İsâ babasız olarak doğmuştur. Bunu imkânsız görenlere Yüce Allah, Kur'an'da anasız ve babasız dünyaya gelen Hz. Âdem'i örnek gösterir. Aslında Kelamcıların âlem çerçevesinde sebep-sonuç ilişkisine bakışları normal şartlar altında felsefecilerden farklı değildir. Kur'an'da belirtildiği gibi Ay ve Güneş kendi yörüngelerinde rutin bir şekilde dönüp durmaktadırlar ve bunların birinin diğerine çarpması veya birinin diğerinin yörüngesini işgal etmesi de söz konusu değildir (Âl-i İmrân 3/59; İnsân 76/1; Yâ-sîn 36/38-40, 82). Dünyada her olay bir sebebe bağlı olarak meydana gelmekte ve bu böylece sürüp gitmektedir. Ancak "*Allah'ın zatı dışında her şey helak olacaktır*" (Kasas 28/88) ayetinden hareketle olgu ve olaylara bakıldığında bütün bunların bir anda yok ola-

bileceği veya rutin gidişatın bozulabileceğinin de imkân dahilinde olduğu açıktır.

Felsefeciler, Kelamcıların bu tavırlarının tam zıddını yani katı bir determinizmi (belirlenimcilik/icâbiye), başka bir deyişle illet ile ma'lûl arasında zorunlu bir ilişki olduğu hususunu benimsemişlerdir. Onlara göre sözgelimi her cisim içinde bulunan bilkuvve güç ile bir etki meydana getirir veya bir fiilin meydana gelmesine neden olur. Bu, kaçınılmaz ve zorunlu bir sonuçtur, aksini düşünmek aklen ve mantıken mümkün değildir. Bu yaklaşım, insanın özgürlüğünü de tartışılır hale getirmektedir. Eğer her şey belirlenmiş ve her şeyin ne olduğu ve nasıl etki edeceği biliniyorsa, insanoğlu bu takdirde nasıl özgür tercihte bulunabilecektir? İnsanın özgürlüğü veya seçme şansı ne kadardır? Bu katı determinizmin tarih içinde mantıkî olarak sosyal, kültürel ve hatta siyasal sonuçları da olmuştur.

Son bir açıklama olarak elbette Kelamcı da sebep-sonuç ilişkisini normal şartlarda kabul etmektedir, ancak ihtiyaten olmayabileceğini de zihninin bir tarafında bulunmasını öngörmektedir. Çünkü Kelamcının tanrı tasavvuru, *fâil-i muhtâr* ve *kâdir-i mutlak* olan Allah'tır. "*O her an bir iştedir*" (55/Rahmân 29) "*Dilediğini yapandır*" (11/Hûd 107) ve "*Bir şeyin olmasını istediği zaman ona sadece ol der, o şey oluverir*". Bu durumda insan ihtiyatlı olmalı çünkü Allah "Her nefis ölümü tadacaktır. Biz sizi hayır ile de şer ile de sınava tabi tutarız. Bizedir dönüşünüz" (21/Enbiyâ 35) buyurmaktadır. Öyleyse hiçbir şey determinist anlamda belirlenmiş değildir, Allah insanın önüne çok seçenekli birtakım imkânlar koymuştur (küllî irade) ve insan bu imkânlar içerisinden birisini tercih etme imkânına sahiptir (cüz'î irade). Kelam düşüncesine göre insanı sorumlu kılan, bildiğinin ve yaptığının ötesinde söz konusu tercihidir (Sekûnî 1976: 244/245; Hocazâde 1302: 2-4, 98, 100-101).

Kaynaklar

Abdulkahir el-Bağdâdî (1411/1990), *el-Fark beyne'l-firak*, Beyrut.

Afîfî (1994), "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin Ayan-ı Sabite Nazariyesinin Karşılaştırılması" (trc. Cağfer Karadaş), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa.

Ali Kuşcu (1311), *eş-Şerhu'l-Cedîd* (Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf* kenarında), İstanbul.

Amidî (1989), *Kitâbü'l-mübîn fi şerhi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*, (Abdulemir el-A'sam, *el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab* içinde), Kahire.

Asım Efendi (1268), *Kâmus Tercümesi*, İstanbul.

Aydınlı, Yaşar (2000), *Farabî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul.

Bâkıllânî (1369/1950), *el-İnsâf*, Kahire.

Bâkıllânî (1407/1987), *et-Temhîd,* nşr. İmadüddîn Haydar, Beyrut.

Bâkıllânî (1411/1990), *İ'câzü'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Şerif Sukker), Beyrut.

Bâkıllânî (1958), *Kitâbü'l-beyân* (nşr. Richard J. McCarthy), Beyrut.

Bayraktar, Mehmet (2001), *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, Ankara.

Beyazizâde (1416/1996), *el-Usûli'l-münîfe li'l-imam Ebî Hanife* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul.

Beyazîzâde (1368/1949), *İşârâtü'l-merâm*, Kahire.

Beyazîzade (1368/1949), *İşârâtü'l-merâm*, Kahire.

Cirar Cihami (1985), *Mefhûmu's-sebebiyye beyne'l-mükellimîn ve'l-felâsife*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut

Cürcânî (1311), *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul.

Cüveynî (1950), *Kitâbü'l-İrşâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd), Kahire.

Çelebi, İlyas (2002), *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdulcebbâr, İstanbul.*

Dağ, Mehmet (1987), "İmam el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, Samsun.

Devvânî (1306), *Celâl*, İstanbul.

Ebû Ali Ömer es-Sekûnî (1976), *Uyûnü'l-münâzarât* (nşr. Sa'd Gurâb), Menşûrâtü'l-Câmiatü't-Tunûsiyye, Tunus.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (1407/1987), *Zâdü'l-masîr*, Beyrut.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî (1992), *Târihu muhtasarü'd-düvel,* Beyrut.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (2003-2005), *Tabsıratü'l-edille* (nşr. H. Atay-Ş. Ali Düzgün), Ankara.

Eş'arî (1980), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden.

Fahreddîn er-Râzî (tsz.), *et-Tefsîru'l-Kebîr, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî,* Beyrut.

Gazalî (1962), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (nşr. İ.A. Çubukçu, H. Atay), Ankara.

Gölcük, Şerafeddin -Adil Bebek (1995), "*el-Fıkhü'l-ekber*", *DİA*, İstanbul, XII.

Harputî (1330), *Tenkîhu'l-Kelam fî akâidi ehli'l-İslâm,* İstanbul.

Hayyât (tsz.), *el-İntisâr,* Mektebetü's-Sakafeti'd-Diniyye, Kahire.

Hocazâde (1302), *Tehâfütü'l-Felâsife*, el-Matbaatü'l-İ'lâmiyye, Mısır.

Hûd b. Muhakkem el-Huvvarî (1990), *Tefsîru'l-Kitâbi'llâhi'l-Azîz*, Beyrut.

İbn Arabî (1405-1985), *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya (OY), Beyrut.

İbn Arabî (1400/1980), *Füsûsü'l-hikem* (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Beyrut.

İbn Arabî (1409/1989), *Risâletü Rûhi'l-Kuds*, Kahire.

İbn Fûrek (1999), *Kitâbü'l-hudûd fi'l-usûl*, Beyrut.

İbn Fûrek (1987), *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut.

İbn Hazm (1406/1986), *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut.

İbn Manzûr (tsz.), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut.

İbn Rüşd (1402/1982), *el-Keşf an menâhici'l-edille*, (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Beyrut.

İbn Rüşd (1402/1982), *Faslu'l-makâl* (Felsefetü İbn Rüşd içinde), Beyrut.

İbn Sînâ (1989), *el-Hudûd*, (Abdulemir el-A'sam, *el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab* içinde), Kahire.

İzutsu, T. (2001), *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ramazan Ertürk), İstanbul.

Kâdî Abdulcebbâr (1384/1965), *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kahire.

Karadaş, Cağfer (2000), "Vahyi Alma ve Uygulamada Hz. Peygamber'in Rolü" Diyanet İlmî Dergi Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayısı.

Karadaş, Cağfer (1997), *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul.

Karadaş, Cağfer (2008), *Muhyiddin İbn Arabî*, İzmir.

Kemâl b. Ebi Şerîf (1400/1979), *Kitâbü'l-Müsâmera bi şerhi'l-Müsâyera li'bni Hümâm*, İstanbul.

Kuşeyrî (1956), *Şikâyetü Ehli's-Sunne bi hikâyeti mâ nâle lehum mine'l-mihne,* (Taceddîn es-Subkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-Kübrâ* içinde), Dâru'l-Ma'rife, II, Beyrut.

Leaman, Oliver (1992), *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (trc. Turan Koç), Kayseri.

Mâtürîdî (1979), *Kitâbü't-tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970'den ofset İstanbul.

Mâtürîdî (1425/2004), *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne* (nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî), Beyrut.

Mukatil b. Süleyman (1424/2003), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut.

Nasîruddîn et-Tûsî (1403/1992), *Risâle fî kavâidi'l-akâid*, Beyrut.

Nîsâbûrî (1979), *el-Mesâil fi'l-hilâf*, Trablus.

Nûreddîn es-Sâbûnî (1399/1979), *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk (Nûreddîn es-Sâbûnî, Mâtürîdîyye Akaidi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979 içinde).

Ragıb el- Isfahânî (1986), *el-Müfredât*, İstanbul.

Rıdâ Seâde (1990), *Müşkiletü's-sırâ' beyne'l-felsefe ve'd-dîn*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut.

Şehristanî (1410/1990), el-Milel ve'n-nihal, Beyrut.

Şehristânî (1934), *Nihâyetü'l-ikdâm,* Oxford.

Şemseddîn es-Semerkandî (1405/1985), *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, Kuveyt.

Taberî (1424/2003), *Camiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (nşr. Abdullah Türkî), Riyad.

Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, Dımaşk tsz.

Teftâzânî (1409/1989), *Şerhu'l-Mekâsıd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut.

Türker, Mubahat (1956), *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Yücedoğru, Tevfik (1994), *İslâm İtikadında Yaratılış*, Bursa.

Zemahşerî (1418/1998), *el-Keşşâf*, Riyad.

İMANIN MAHİYETİ

Temel Yeşilyurt

Arapça güven içinde bulunmayı ifade "emn" kökünden türemiş olan iman sözcüğü, bir kimseyi söylediği sözde doğrulamak ve söylediğini kabul edip "kalben tasdik etmek" (Cürcânî 1987: 64) anlamlarına gelir. Terim olarak ise, "*Hz.Peygamberin Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettiği kesin olarak bilinen hususları bilip tasdik etmek ve bunu söz ya da fiil olarak ikrar etmek*" şeklinde tanımlanmıştır. Hanefi ekolüne göre imanın yaygın olarak kabul edilen tarifi "kalb ile tasdik, dil ile ikrar"dır. Tasdik imanda aslî rükundur; ikrar ise tasdik üzerine ilave bir rükun olarak değerlendirilmiştir. İmanın aslî bir rükun olarak tasdiğe dayanması, ona bilgiye dayalı bir kesinlik katar ve bu yönüyle iman, kulun Allah'a ve indirdiklerine olan sarsılmaz inancını ifade eder. İman, inancın doğrulanmış ve kesin olanını ifade etse de, Türkçemizde çoğu kere *inanç* ile *iman* eş anlamlı olarak kullanılabilmektedir. İmanın dengi anlamında kullanılan diğer bir kavram da, bir şeye düğüm atmışçasına sağlam bir biçimde inanmayı ifade eden *itikat* kavramıdır. Dini literatürde böyle bir inanca sahip olan kişiye *mümin*, bu inancını davranışa ve teslimiyete dönüştürebilmeyi başarabilmiş kişiye de *Müslüman* denilmektedir.

Kur'an ayetleri ağırlıklı olarak müminler ve müminlerin nitelikleri üzerinde durmuş ve bazı ayetlerde de müminlerin nelere iman etmeleri gerektiği açıkça vurgulanmıştır. Benzer açıklamaları Hz.Peygamber'in hadislerinde de bulmak mümkündür. Dolayısıyla *iman esasları içtihada dayalı bir mesele olmayıp bizzat Kur'an ve Sünnetle sabittirler*. Kur'an ayetlerine göre imanın yeri kalptir: "İşte onlar o kimselerdir ki, (Allah) imanı kalplerine yazdı." (Mücadele 58/22) "İman henüz kalplerinize yerleşmedi ..." (Hucurât: 49/14).

Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre imanın hakikati "kalp ile tasdik"ten ibaret görülse de, bu konuda farklı yaklaşımlar da söz konusudur. Bu tasdik, peygamberi ve getirdiği haberi bilip kabullenmeyi/tasdik etmeyi ifade eder. İmana ulaştıran süreçte bilginin önemli bir yeri olduğu düşünülse de, son anlamda bilgi, iman ile aynı değildir. Çünkü imanın gerçekleşebilmesi için bilinen şeye kalp yoluyla kesin bir bağlılık ve teslimiyetin olması gerekmektedir. *İmanı kalbin tasdikinden ibaret* gören düşünürler arasında başta İmam Mâtürîdî ve Eş'ari olmak üzere bunlara bağlı olan düşünürleri saymak mümkündür.

Hariciler, Mu'tezile ve Şia'nın başı çektiği bazı mezhepler ise *imanı kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve uzuvların ameli* olarak görmektedirler. Bu mezheplere göre davranışlar imanın bir parçası olarak düşünülmüş ve dolayısıyla ameli terk eden kişiyi iman dairesinden çıkarmışlarsa da, durumunun ne olacağı konusunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Hariciler büyük günah işleyen ve ilâhî emir ve yasakları çiğneyen birini kâfir olarak görüp ebedi cehennemde kalacağını düşünürken, Mu'tezile'ye göre, bu kişiler imandan çıkmakla birlikte küfre girmemişlerdir, ikisi arasında bir yerdedirler (*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn*); ama tövbe etmeksizin ölmeleri halinde ebedi olarak cehennemde kalacaklardır.

İman dil ile ikrardır görüşünü kabul eden grupların başında Kerramiye ve Mürcie mezhepleri gelir. Onlara göre inanılması gereken hususları, -kalbin tasdiki olup olmadığına bakmaksızın- dil ile ikrar etmek yeterlidir. Aslında ikrar, inanan insanın mümin oluşunun anlaşılması açısından gerekli bir unsur olmakla birlikte, imanın yalnızca ikrardan ibaret görülmesi, münafıkların da mümin kabul edilmesi şeklinde bizi tutarsız bir sonuca götürmektedir. Ayrıca bu kabul, yukarıda zikrettiğimiz imanı kalp ile ilişkilendiren ayetlerle de çelişmektedir.

Bu konudaki farklı yaklaşım da *imanı bilgiden (marifet) ibaret gören Cehmiyye* mezhebine aittir. Bu anlayışa göre tasdik olmaksızın Allah'ı, Peygamberi ve haber verdiklerini bilmek, mümin olmak için yeterlidir. Bilgi imanda önemli bir yere sahip olmasına karşılık, bu anlayış bilgi ile imanı özdeşleştirmektedir ki, bu doğru değildir. Her bileni mümin olarak değerlendirmek mümkün olmadığı gibi, her bilmeyen cahili de kâfir olarak değerlendirmek imkânsızdır. Ayrıca müşrik Araplar, Hz.Peygamber'i çok iyi bilip tanımalarına karşılık, bu bilgileri sebebiyle mümin olarak değerlendirilmemişlerdir.

1. İman'da Tasdik ve İkrar

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre imanın esası kalbin tasdikinden ibarettir. Çünkü ayet ve hadislerde iman, dilin ikrarına değil kalbin tasdikine bağlanmıştır. Tasdikin mahiyeti de haberin ve haber verenin doğruluğunu kabul

etmektir. Neye, nasıl ve niçin inanıldığının bilinmesi yönünden imanın oluşumunda bilgi unsuru önemli olmakla birlikte bilinen şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalb yoluyla o şeyin benimsenmesi gerekir. Tasdikin bir mantık terimi olarak "zihnin bir hükme varması" şeklinde tanımlandığı dikkate alınırsa onun mantıki anlamda dindeki imanı karşılamakta yeterli olmadığı görülür. Mantıkta dış dünya ile ilgili önermeleri doğrulamak bir tasdikse de bu iman değildir. Çünkü imanın gaybî, ahlaki, deruni, ferdi ve ictimai hayatla ilgili boyutları vardır. İmanın terim anlamı ise dini manadaki tasdike açıklık kazandırmaktadır (Sinanoğlu 2000: XXII, 213).

Bir yandan hakiki bir imanın, teslimiyet ve kabulden çok bireyin kalbine ait bir olgu olarak belirlenmesi, büyük ölçüde onun öznel, sübjektif bir kanaat oluşunu öne çıkarırken, diğer taraftan da imân, önemli bir kesinlik unsuru taşımaktadır. Kur'ân'ın anlatımıyla gerçek anlamda inanmış olanlar, inandıktan sonra imanlarını kesinlik derecesine ulaştırmış olanlardır ki, bu imanda herhangi bir tereddüde, belirsizliğe ve kuşkuya yer yoktur (Hucurât 49/15). İmanın kesinliği, onun önemli bir boyutudur. Bu kesinlik düzeyine erişmemiş bir inanç henüz iman olarak adlandırılamaz. İmanın taşıdığı bu kesinlik, iman ile inanç arasındaki temel farkı da belirler. Çünkü imânın objesi Allah iken, inancınki bir düşünce veya teoridir; imân aktı bireyin kesin bir kararı, kozmik teslimiyete doğru adımı iken, inancın anlatımı ancak betimleyici olabilir; son olarak da imân bireyi mutlak gerçeklikle ilişkilendirirken, inanç onu belirsizliklerle veya gerçekliği tartışılabilir olanla ilişkiye geçirir (Smith 1979: 120).

Tasdik kavramının taşıdığı kesinlik, iman ile inkâr arasında net bir ayrım yapmaktadır. Zira inananlar gerçekten inanmış, inanmayanlar da gerçekten küfür içindedirler. İnanma ile inanmama arasında bir kuşku durumu söz konusu değildir. Bu, Kur'an'da "bunlar gerçekten mümin"(8/74) ve "diğerleri de gerçekten kâfirdirler"(4/151) şeklinde ifade edilmekte, iman ile küfür arasında bir orta konum kabul edilmemektedir (Ebu Hanife 1992: 87). Bu nedenle klasik Kelam'ın imâna ilişkin açıklamalarında geliştirdiği teolojik dil//*imân dili* içinde de önemli ölçüde bu kesinlik unsuru üzerine vurgular mevcuttur. Bu yaklaşımlar içinde imânın bir tasdik olarak tanımı, belirsizlik unsuru taşıyan *tasavvurlar* karşısında önemli bir belirleyici olarak kabul edilirken (Razi tsz.: 19), diğer taraftan da imanın özüne ilişkin bir kuşkuyu akla getireceği endişesiyle imanın şarta bağlı anlatımı (istisna) kelamcıların önemli bir kısmınca tutarlı bulunmamıştır (Mâtürîdî 1979: 388). Aslında bu, temelde kavramsal kesinliğe ulaşmayı amaçlayan tutumdur.

İman bir tasdiktir ve tasdikin bulunduğu yerde belirsizliğe yer yoktur. Çünkü tasdik terimi, tekzib kelimesinin karşıtıdır ve tereddütle çelişir (Teftazani 1989: V, 184). Bu durumda olabildiğince objektif bir kesinliğe dayandırılan

iman kavramında ve anlatımında birtakım belirsiz, kapalı ve kuşkuya yol açabilecek anlatımlara yer verilmesi iman ile kastedilen anlamın mahiyetiyle çelişir. Bu açıdan imanın sözlü doğrulaması olan *ikrar* ve ikrarın bireysel ifadesi olan *şehâdet*, görünen ve tanık olunan anlamına gelir ve bir insanın dînî bağlamda en aslî eylemidir. Bu yönüyle iman, kalbin bilip onayladığı gerçekliği şahit olmuşçasına dil ile ifade etmek anlamına gelir (Chittick 2000: 62). Görürcesine tanıklıkta ise, herhangi bir kuşku durumuna yer yoktur.

Bu nedenle kelamcılar, imanı kalp ile tasdik olarak tanımlamışlardır (Mâtürîdî 1979: 377). Bazıları buna tasdikin dile getirilişi anlamına gelen dil *ile ikrar*'ı da eklemektedirler. Bütün bunlarda iman, kişinin hakikatle iştigali olmaktadır. Hakikatin kalple kabulü ve onun karar noktasına ulaştırılmasıdır. İmânın varoluşsal tanımında *tasdik*'i merkeze alması, onun her şeyden önce bir doğrulama biçimi oluşunu ima eder. Herhangi bir düşünceye veya kabule ilişkin bir doğrulama mantığının işletilmesinin amacı, o alana ilişkin rasyonel şüphenin dayanağının yok edilmesini amaçlar. Bu nedenle doğrulanmış ve bir şekilde doğru oluşu kanıtlanmış inanç, olası bir kuşku durumunu dışarıda bırakır.

Tasdik terimiyle ilişkili olarak belirlenen *doğrulama* mantığı, aslında kavramın semantik yapısına dayandırılmaktadır. Çünkü sözlük anlamı itibarıyla terime, 'birini söylediği sözde doğrulama' anlamı yüklenmekte ve böyle bir doğrulama edimini gerçekleştiren insana da *mümin* adı verilmektedir (Nesefî 1987: 99). Kavramın etimolojik tahliline yönelik bütün açıklamalar, onu büyük ölçüde doğrulama teziyle ilişkilendirmektedir. Çünkü o, genel bağlamda verilen bir habere doğruluk atfetmek, sözü söyleyene kalple veya dille doğruluk nispet etmek (Tahanevi 1996: I, 453) veya verilen haberi muhbirine döndürerek doğruluğunu belirlemektir (Gazzâlî 1994: 79). Temelde sözlük anlamından hareketle belirlenen bu anlamın, geleneksel dinler için belirleyici bir kavram olan imân terimiyle özdeşliğini belirlemek önemli olmakla birlikte, onu *din*in doğruluğunu belirlemede başlıca referans kaynağı olan Kur'an açısından test edip doğrulayabilmek de önemlidir. Bu çerçevede Kelamcılar, 'sen bize imân etmezsin' (Yusuf 12/17) ayetinde *imân* teriminin 'birini söylediği sözde doğrulamak' anlamına gelen tasdiki ifade ettiği düşüncesindedirler. Çünkü söz konusu ayette kardeşlerinin Yûsuf hakkındaki sözlerinde babalarının onları doğrulamasına ilişkin bir olgudan söz edilmektedir. Ancak imânın hem oluşum açısından hem de birey açısından oldukça girift oluşu, tasdik terimine önemli bir rota tayin etmekte ve bir anlamda onun mahiyetini belirlemektedir. İmanın büyük ölçüde bireyin öznel kabulüne dayalı olması, buradaki tasdikin bireyin derûnuna ait bir nitelik taşımasını kaçınılmaz kılar. Bu nedenle en azından kelamcıların büyük çoğunluğuna göre burada söz konusu olan

doğrulama/*tasdik*, bireyin salt sözlü anlatımına veya yalnızca dışa-vuran eylemlerine (amellerine) ilişkin bir doğrulama olamaz. Bu ise onun kalbe ait bir olgu oluşunu imâ eder (Nesefi 1997: 99).

İmanın tanımında başvurulan terimler arasında en yüksek önem derecesinde tutulan tasdik terimi, teolojik dil içinde temelde 'Hz. Peygamberin, Allah nezdinden getirdiklerinin doğruluğunu' onaylama şeklindeki temel önermenin kabulüyle ilişkilendirilmektedir. Bu ise imanda teorik unsurun kaçınılmaz oluşunu varsayar.

Tasdik, kesbî ve ihtiyaridir. Çünkü imanda asıl olan, tasdikin ihtiyari olmasıdır. Bu yönüyle onun anlamı, ihtiyari olarak mütekellime doğruluk nispet etmektir. Bu anlamıyla mantıkta tasavvurların mukabili olarak düşünülen tasdikten ayrılır; çünkü mantıksal tasdikte ihtiyar yoktur. Bu açıdan mantıksal bir doğrulama anlamındaki tasdik, ıstılahta iman anlamını ifade etmez (Taftazanî 1989: 184). Örneğin istekleri sonucu kendilerine mucize gösterilen müşriklerin, mucize sonrasında kendilerinde meydana gelen tasdik, bir doğrulamadır ve mantıksal anlamda bir tasdiktir. Ancak bununla birlikte bu tasdik bir iman değildir. İmandaki tasdik, ilmin bir kısmı oluşu nedeniyle mantıksal tasdikin bir türüdür ve tasavvurlar karşısında önemli bir kararlılık ifade eder. Ancak imandaki tasdik, iradeyle kayıtlanmıştır ve son anlamda teslimiyeti gerekli kılar. Mantıksal tasdik daha geneldir (Teftazani, 186). Tasdikin beşeri iradeyi öne çıkaran yönü, aslında onun mantikî anlam evreninde saklıdır. Çünkü mantıkî anlamda zihindeki iki durum arasında karar verme ve birinin doğru oluşuna ilişkin bir delilin hâsıl olması sonucunda onu tercih edip onaylama söz konusudur.

Kalb ile gerçekleşen tasdike, sözlü anlatımın/*ikrâr*'ın eklenmesi, Hanefi mezhebinde, imanın tanımına ilişkin *kavl-i meşhur* olarak bilinmektedir. Aslında Ebû Hanife'nin yapıtlarında imana ilişkin ortaya konulan formülasyonlar içinde, görünüşte farklı olarak değerlendirilebilecek yaklaşımlar göze çarpar. Zira onun, *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de, imanı 'tasdik, marifet, yakin, ikrar ve islâm' olarak tanımladığı görülür (Ebu Hanife 1992: 18). Ebû Hanife'nin bu tanımda farklı açılımları bulunan değişik birkaç terime yer vermesi, bir yönüyle Ebû Hanife'ye dayalı salt tasdike dayalı bir açıklamayı kuşkulu kılıyor görünse de, onun farklı kavramlarla *tasdik*'i açıklamayı hedeflediği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre doğruluğu (kalpte) benimsenen bir olgunun sözlü anlatımı/*ikrârı* önemli olmakla birlikte, asıl olan kalple bilmek/*tasdik*'tir. Ebû Hanife'ye göre bu kavramlar birbirinden farklı, fakat hepsi bir manaya, iman/*tasdik* manasına gelen kelimelerdir. İmân, Allah'ın ulûhiyetinin ikrarı, tasdiki, kesin inancı ve bilgisidir (Ebu Hanife, 19). Ebû Hanife'nin geliştirdiği tasdik teorisi, onun görüşlerini sistemleştirerek rasyonel ve felsefî temellerini belirlemeye çalışan İmâm Mâtûrîdî

(ö.333/944) üzerinde de etkili olmuş ve o, imânın tasdikten ibaret oluşu gerçeğinin aklî olarak da temellendirilebileceğini ileri sürmüştür. Zira, ancak kalp ile gerçekleşen bir tasdike hiçbir zorlayıcının gücü yetmeyeceğinden, imânın tasdik olarak tanımlanması bir zorunluluktur (Mâtürîdî 1979: 377).

El-Âlim ve'l-Müteallim'deki anlatıma karşılık Ebû Hanife, *el-Vasiyye*'de bu alandaki tavrını daha net olarak belirler ve imanı 'kalb ile tasdik dil ile ikrar olarak tanımlar' (Ebu Hanife 1992: 87). Dil ile ikrar imanın varoluşsal bir boyutu olmayıp, artık bir niteliğidir. Dünyevî ahkâmın icrası açısından zorunlu bir koşuldur. Çünkü imânın kalbî bir olgu olması nedeniyle, salt kalbe ait ve dışa vurulmayan bir tasdik üzerine yargılar bina edilemez. Bu durumda dil ile gerçekleşen doğrulama/*ikrâr*, kalpteki imanın bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ebû Hanife'ye göre ise tasdik, imanın en büyük rüknu (*rükn-ü a'zam*)dur, ikrar ise, onu gösteren bir delildir (Semerkandî 1304: 38). Salt tasdik olarak imân artıp eksilme kabul etmediği gibi, bizim imânımız ile peygamberlerin veya meleklerin imânı arasında da "tasdik etme" bakımından bir fark yoktur (Ebu Hanife 1992: 20). Bu, bilgiye dayalı bir tasdik olarak imâna oldukça önemli bir kesinlik atfedilmesini ima eder. Ebû Hanife, imanın meleklerin imanı gibi oluşunu ifade ederken, burada onun ulaştığı kesinliği kastetmektedir; yoksa her yönden meleklerin imanına olan benzerlikten söz etmemektedir. Çünkü tam bir benzerlik her açıdan benzerliği gerekli kılar. Bu ise mümkün görünmemektedir.

2. Bilgi-İman İlişkisi

İman, inançla başlayan ve bilgiyle devam eden çabanın "tasdik" ile karar aşamasına ulaştırılmasıdır. Bu yönüyle o, bir çeşit bilgi ve bir çeşit tecrübedir. İmanın tanımında "aslî" unsur olarak yer alan "tasdik", tasavvurlar gibi bir belirsizlik ve kararsızlık durumunu değil tam tersine bilgiye dayalı bir kararlılığı ifade eder (Razi tsz.: 19). Tasdike bu açıdan bakıldığında ise, onun aklın ve kalbin topyekûn bir işlevi olduğu görülür. Zira iman, dogmatik bir kabullenme değil, mutlak hakikat karşısında aklın ve iradenin uyumudur. Kur'an, oluşabilecek herhangi bir kuşku durumunun bastırılmasını veya bir şekilde üstesinden gelinmesini değil, aksine aklî araştırmaya bağlı olarak onun izalesini ve olabildiğince kesinliğe kavuşturulmasını salık verir. Tasdikin başlangıçta bilgiyle ilişkilendirilmesi, tasdik teriminin anlam çerçevesine de uygundur; çünkü tasdîk teriminin tanımında bilgi, önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda kalbin bir fiili olan imân, zorunlu olarak bilgiyi kaçınılmaz kılan tasdikten ibarettir (Cürcânî 1907: 324). Çünkü tasdik, ancak belli derecede bir bilgi ile gerçekleşebilir. Zirâ bilinmeyen bir şey tasdik edilemez (Özcan 1992: 141). Öyleyse imân, kesin bilgi ve anlayış derecesine ulaşmış tasdiktir.

Tasdikin bilgiye dayanmaması, bir şeyin bilinmeden kabullenilmesi anlamına gelir ki, bu bir anlamda cehalete iman etmek demektir. Bu ise imanın mahiyetiyle çelişir. Bu durumda imanın varoluşsal yapısında bulunan tasdik, bir çeşit bilgidir ve öncelikle tasdik edilecek nesnenin bilinip tanınmasını, özümsenip benimsemesini, doğrulama ve ispatlamasının yapılmasını ve son anlamda da onu gerçekleştirme kararlılığının ifadesidir (Özcan 1992: 73). Tasdîk teriminin bilinen anlamları yanında, özellikle kognitif muhtevasına yapılan vurgu, iman-bilgi ilişkisini belirleme ve temel iman önermelerinin bilişselliğini tayin etme açısından önemlidir ve imânın daha başlangıçta bilgiye dayalı bir süreç oluşunu göstermektedir. Bu ilâve anlamıyla birlikte artık imân, Allah'ın varlığını, ulûhiyetini ve niteliklerini bilmek/*marife* veya kalpteki (nefs) marifeti de kapsayan bir tasdiktir. Bu nedenle imanı bilgi ile özdeşleştiren düşünürler, bilginin tasdiki öncelediği kanaati taşırlar (Izutsu 1984: 167). Hatta Ebu Hanife'ye göre, öncesinde bilgi bulunan tasdikle iman eden bireyin bilişsel statüsü, kesin bir bilgi/*yakîn* düzeyindedir. Böyle bir insanın imânı, amellerindeki dalgalanmalardan etkilenmez ve hiçbir şekilde onu imanında şüpheye düşüremez (Ebu Hanife 1992: 46).

Ancak imanın bilgiye dayanması, onun bilgi ile özdeşleştirilebileceği ve salt aklın bir tasarrufu olarak ele alınabileceği anlamına gelmemelidir. Çünkü iman ne salt aklın ne de salt iradenin eylemidir o, Kur'an açısından kalbin bir eylemi olarak belirlenmektedir (Mâide 5/41; Hucurat 49/14). Bu temel niteliğiyle iman, bilgiyi aşar, yani bilinenin, delilin gerektirdiğinden daha fazla bir güven ve teslimiyetle kabul edilmesi ve onun pratik yaşama aktarılması anlamına gelir. Bilginin ulaşamadığı yere kadar uzanan, bilgiden daha kapsamlı olan iman, yaşamın gereklerinden de bağımsız değildir, yani bizzat müminin hayat tecrübesi içinde anlam kazanmaktadır. Bu nedenle bilgi, tasdikin oluşumu açısından önemli bir işleve sahip olmasına karşılık, son anlamda imânın özdeşi değildir. Tasdik teriminin zıddını inkâr ve tekzib oluştururken, bilginin zıddının cehalet oluşu (Tahanevî 1996: I, 451), imân ile bilgi arasında kurulması olası bir özdeşleştirmenin önündeki önemli bir etimolojik engeldir.

Mâtürîdî de benzer şekilde tasdik teriminin kognitif içeriğine vurgu yapmakta, iman (tasdik) ve bilgi terimlerinin zıt anlamlarında hareket ederek bu terimlerin özdeşleştirilmesine karşı çıkmaktadır (Mâtürîdî 1979: 380). Bilgi, iman için yalnızca tasdikin temeli olarak işlem görmektedir. Bu yönüyle bilgi, imanın hakikati olmayıp sebebidir. Tasdike neden olduğu için bazen bilgiye iman denilmiştir. Sebebin zikredilip müsebbibin kastedilmesi ise, bir mecazdır (Maturidî 1979: 380-381). Burada bilginin iman olarak değer kazanabilmesi için, onun gönüllü olarak kabul edilip onanması şarttır. Bu gerek-

çelerden dolayı, Ehl-i Sünnet kelamcıları, imanı *ma'rifet* olarak tanımlayan Cehmiyye ve Neccariyye'nin görüşlerini tutarlı bulmamışlardır.

Bilgi-iman ilişkisinde, probleme tersinden bakmak, yani bilgi içerisinde imanı ele almak, pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bilme veya bilgi sahibi olma, iman sahibi oluşun yeter koşulu değildir. Kur'ana göre, imanın apaçık objelerini, yani bizzat aralarında yaşayan peygamberi, kendi çocukları gibi tanıyıp bilenlerin, bu bilgileri bir rıza, onay ve teslimiyete/tasdiğe dönüşmediği için iman olarak değer kazanmamaktadır (En'âm 6/20). Bu anlamda iman, herhangi bir çeşit bilişe de indirgenemez. Herhangi bir şey hakkındaki bilgi, o şeye ilişkin iman anlamına gelmemektedir. Bu bilginin iman haline gelmesi için, halihazırda doğru olduğunu bildiğimiz bir bilgiye kalben bağlanmanız şarttır (Izutsu 1984: 170). Daha açık bir anlatımla, mücerred bilgi, iman derecesine ulaşamamaktadır. Bilginin muhtevasında bilgi var olmasına karşılık, her bilgide zorunlu olarak iman yoktur. Bir başka deyişle beşerin iman tecrübesi, bilginin sığ bağlamı içerisinde tüketilemez.

Kaynaklar

Chittick, William (2000), İslâm'ın Vizyonu, çev.Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerîf (1987), *et-Ta'rifât,* tahk. Abdurrahman Umeyra, Beyrût.

Cürcani, Seyyid Şerif (1907), *Şerhu'l-Mevâkıf,* Mısır.

Ebû Hanife, Numan b. Sabit (1992), *el-Fıkhu'l-Ebsat,* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde, neşr.Mustafa Öz), İstanbul.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit (1992), *el-Vasiyye, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde,* neşr.Mustafa Öz), *İstanbul.*

Gazâlî, Ebû Hamid (1994), *Faysalu't-Tefrika,* Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.

Izutsu, Toshihiko (1984), *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev.Selahaddin Ayaz, İstanbul.

Mâtürîdî, Ebu Mansur (1979), *Kitabu't-Tevhid*, tah. Fethullah Huleyf, İstanbul.

Nesefî, Ebû'l-Muîn (1987), *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, tah. Abdülhay Kâbîl, Kâhire.

Özcan, Hanefi (1993), *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi,* İstanbul.

Özcan, Hanefi (1992), *Epistemolojik Açıdan İman,* İstanbul.

Polat, Hüseyin (2010), "Kur'an Ayetleri Işığında İman-İlim İlişkisi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi.*

Razi, Fahruddin (tsz.), *Meâlimu Usûli'd-Dîn,* Kâhire.

Semerkândî, Ebu Leys (1304), *es-Sevadu'l-A'zam*, İstanbul.

Sinanoğlu, Mustafa (2000), "*İman*", DİA, İstanbul.

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

Taftazânî, Saduddin (1989), Şerhu'l-Mekâsıd, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut.

Tahânevî, Ali b. Muhammed (1996), *Keşşâfu Istılahâti'l-Funûn ve'l-Ulûm,* Beyrut.

İMAN-AMEL İLİŞKİSİ VE BÜYÜK GÜNAH (KEBİRE) ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR

Osman Karadeniz

Büyük günah meselesini ele almadan önce, İman ve İslam kavramları hakkında bilgi vermemiz, konunun daha iyi anlaşılması açısından yerinde olacaktır. Öncelikle İman, İslam ve ihsanın ne olduğu hakkında Hz. Ömer'den, Cibril hadisi diye meşhur olan, şöyle bir rivâyet kaydedilmiştir:

> "Hz. Peygamber'in yanında oturuyorduk. Elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah bir adam yanımıza çıkageldi. Üzerinde yolculuğa delâlet eder hiçbir belirti yoktu. İçimizden hiç kimse onu tanımıyordu. Hz. Peygamberin önüne oturup dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini bacakları üzerine hürmetle koydu ve:

"Ey Muhammed! Bana İslâm hakkında bilgi ver" dedi. Hz. Peygamber:

> "İslâm, Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet etmen, namaz kılman, zekat vermen, Ramazan orucu tutman, gücün yettiği takdirde Beytullah'ı haccetmendir" dedi. Yabancı: "Doğru söyledin" dedi. Biz hem sorup hem de söyleneni tasdik etmesine hayret ettik. Sonra tekrar sordu: "Bana imân hakkında bilgi ver." Hz. Peygamber şöyle dedi:
>
> "İmân; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe inanmandır. Yine kadere yani hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmandır." Yabancı yine: "Doğru söyledin" diye tasdik etti.

Sonra tekrar sordu: *"Bana ihsân hakkında bilgi ver."* Hz. Peygamber:

> "İhsân, Allah'ı sanki gözlerinle görüyormuşsun gibi Allah'a ibâdet etmendir. Zira her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni muhakkak görüyor."

Sonra kıyâmetin ne zaman kopacağını sordu. Hz. Peygamber onu bilmediğini söyledi. Sonra kıyâmet alâmetlerini sordu. Hz. Peygamber, bunlardan iki tanesini söyledi. Sonra adam oradan ayrıldı. O gittikten sonra Hz. Peygamber ashâbına onun Cebrâîl (a.s.) olduğunu, onlara dinlerini öğretmeye geldiğini bildirdi" (Bak. Müslim, İmân, 1; Nesâî, İmân, 6; Ebû Dâvûd, Sünnet, 17; Tirmizî, İmân, 4).

Bu hadis bize, İslâmın kalpte hapsedilmesinin doğru olmadığını, kalpteki imânın ibâdet ve amellerle ortaya çıkması gerektiğini, ibâdette ihlâsın şart olduğunu ve sonuç olarak, bunların hepsinin bir bütün teşkil ederek dini meydana getirdiğini anlatıyor.

Ayrıca bu hadiste, burada hem İslamın hem de İmanın şartları zikredilmiştir. Müslüman olmak için bu şartların özetlendiği kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet getirmek yeterlidir. Bir kişinin Müslüman olması için bunları diliyle söylemesi şart değildir. Diliyle ikrârı, onun müslüman olduğunun ikinci şahıslar tarafından bilinmesi ve o kişiye müslüman muâmelesi yapılması için gereklidir. Bir kişi, kalpten ve içten Allah'ın varlığına ve birliğine inanırsa mü'mindir.

Diğer taraftan pek çok hadiste mü'min ve müslümanın kim olduğu çok veciz bir şekilde ifade edilmiştir:

> "Mü'min, insanların can ve malları bakımından kendisinden güvende oldukları kimsedir" (Bak. Tirmizî, İmân, 12; Nesâî, İmân, 8; İbn Mâce, Fiten, 2)

Görüldüğü üzere burada mü'min, terim anlamı itibarıyla tanımlanmaktadır. Çünkü "Mü'min; Hz. Peygamberin Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususlarda doğru olduğunu kabul eden kişidir." Hz. Peygamberin Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususlar; Kur'ân âyetleri ve mütevâtir hadislerle açıklanmıştır. Bir kimse mü'min olabilmek için bütün bunlara toptan ve ayrı ayrı inanmakla yükümlüdür. Çünkü imân, bölünme kabul etmez. Dolayısıyla inanılması gerekli hususlardan birinin inkârı, kişinin mü'min vasfını kaybetmesine sebep olur. Nitekim Hz. Peygamber bu hadisiyle mü'minin son derece güvenilir biri olması gerektiğini vurgulamak istemiştir. Diğer bir hadiste ise Müslüman vasıflandırılmıştır:

> "Müslüman, dilinden ve elinden müslümanların selâmet bulduğu kimsedir" (Bak. Buhârî, İmân, 4, 5; Müslim, İmân, 64, 65; Ebû Dâvûd, Cihâd, 2; Tirmizî, İmân, 12; Nesâî, İmân, 8).

Görüldüğü gibi Müslümanla mü'min arasında terim anlamı itibariyle hiçbir fark yoktur. Her mü'min müslümandır, her müslüman mü'mindir. Bun-

lar, İmam Azam'ın ifadesiyle karın ve sırt gibi, yazı tura gibidir. Zira bir insanın mü'min olup müslüman olmaması veya müslüman olup mü'min sayılmaması düşünülemez.

> Bir ayette şöyle ifade edilmiştir: "Bedevîler "inandık" dediler. De ki: Siz imân etmediniz, ama "İslâm olduk" deyin. İmân henüz kalplerinize yerleşmedi." (Hucurât 49/14)

Bu ayetin nuzül sebebi olarak şunlar aktarılmıştır: Esedoğullarından bir topluluk, bir kıtlık senesinde Medîne'ye gelerek imân ettiklerini söylemişler ve Hz. Peygamberden sadaka istemişlerdi. Allah Teâlâ, onların kalpten ve içten, samîmî olarak imân etmediklerini, sırf müslümanların yaptıkları savaşlarda elde ettikleri ganîmetlerden yararlanmak için müslüman olduklarını Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Bu âyette mümin olmanın temel karakteristiğinden bahsedildiğini görmekteyiz.

Ashâbdan Üsâme b. Zeyd, bir harp esnasında düşman kelime-i tevhîd getirdiği halde onu öldürmüş, bunu Hz. Peygamber'e anlatınca Hz. Peygamber, kelime-i tevhîd ve şehâdet getirenin mü'min olduğunu ve öldürülemeyeceğini bildirmiştir. Üsâme, düşmanın ölüm korkusundan kelime-i tevhîd getirdiğini söyleyince, Hz. Peygamber:

> "Onun ölüm korkusuyla söylediğini nereden biliyorsun, kalbini yarıp baktın mı?" diyerek bunun doğru olmadığını bildirmiştir (Bak. Müslim, İmân, 158-160; Ebû Dâvûd, Cihâd, 95).
>
> Bu nedenle "Ben müslümanım" diyen birisini, kendisinden imânı götüren bir söz ve fiil çıkmadığı sürece müslüman kabul etmemiz gerekir.
>
> "Ey Peygamber! Kalpleri imân etmediği halde ağızlarıyla "inandık" diyen kimselerden küfür içinde koşuşanlar(ın hâli) seni üzmesin" (Mâide 5/41).

Âyette mü'min olmak için sadece dil ile, dıştan "inandık" demenin yeterli olmadığı, kalben inanmak gerektiği bildirilmektedir.

> "Kalbi imânla mutmain olduğu halde, dinden dönmeye zorlanan müstesnâ, imân ettikten sonra Allah'ı inkâr edip göğsünü (gönlünü) kâfirliğe açanlara Allah katından bir gazap ve büyük bir azap vardır" (Nahl 16/106).
>
> "Şüphesiz ki, Allah sizin bedenlerinize ve sûretlerinize bakmaz. Fakat kalplerinize bakar" (Bak. Müslim, Birr, 33; İbn Mâce, Zühd, 9)

Yukardaki âyet ve hadis imânın hakikat ve mâhiyeti hakkında bizlere ipucu vermektedir. Bilindiği gibi imânın hakikati, yani rükunleriyle ilgili üç farklı görüş vardır: Birincisi, imânın kalp ile tasdikten ibaret olmasıdır.

İkincisi, hem kalp ile tasdik, hem dili ile ikrâr etmektir. Üçüncüsü, kalp ile tasdik, dil ile ikrâr ve amel etmektir.

Söz konusu ayet ve hadislerin zaman içinde siyasi olaylarla bağlantılı olarak farklı şekillerde yorumlanması, İslam düşüncesinde çok önemli bir promlemi gündeme getirmiştir. Bu problem, siyaset kaynaklı ciddi bir sorun olarak tarih sahnesinde kalmayı sürdürmüş ve sürdürmeye de devam edecektir.

Tarihi süreç içinde ortaya çıkan bazı olaylar, kader bağlamında insanlara hareketlerinde özgür olup olmadıklarının muhasebesini yapma gereğini hissettirmiştir. Siyasi veya herhangi bir dünyevi maksatla işlediğimiz fiilerin yapımında özgürlüğümüzün derece ve sınırı nedir? Kur'ani bağlamda ele alacak olursak, yaptıklarımızdan hesaba çekilecegimize göre, insan yaptıklarından sorumlu olmalıdır. Eğer işlediğimiz fiillerin perde arkasında ilahi müdahale var ise, bunun ilahi adalet açısından anlaşılması güç olmalıdır! O halde iman ile, fiillerimizi ifade eden İslam arasında nasıl bir bağ kurulabilir?

Öte yandan amel imandan bir cüz ise, ilahi yasakları çiğneyen ve inandığını söyleyen bir kişinin durumu nedir? Genel kabul görmüş rivayete göre, Vasıl'a gelinceğe kadar, Müslümanlar arasında iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Vasıl b. Ata, Hasan Basri'ye sorulan soru üzerine ileri atılıp büyük günah işleyenin ne kafir, ne de mü'min olduğunu, ancak fasık olup iki menzil arasında bir menzilde bulunduğunu, tövbe etmediği takdirde kafir olarak ahirete intikal edeceğini belirtmiş, böylece bazı iddialara göre ümmetin icmaı dışına çıkmıştır.

Bu konuda Mürcie ile Haricilerin Vaidiyye kolunun cevapları malumdur. Hasan Basri'nin söz konusu kişi ile ilgili olarak verdiği "münafık"tır hükmü ise, izaha muhtaç bir konudur. Zira onun, Kur'an'da ifadesini bulduğu üzere nifakı kasdetmediği açıktır. Hasan'a göre, nifak iki türlüdür: *Nifaku't-tekzib, nifaku'l-amel*. Dolayısıyla mürtekib-i kebire, imani manada değil, ancak ameli manada münafık olarak kabul edilebilir. Aksi bir iddia Kur'an bütünlüğü içinde yorumlanamaz.

İman ayrı, İslam ayrı kabul edilecekse, gerçek müslümanı mü'min; gerçek mü'mini de Müslüman kabul etmemiş oluruz ki bu durumda Hz. Peygamberin, mü'min ve Müslim vasıflandırmasına aykırı bir hüküm vermiş oluruz. Halbuki, gerçekte Allah'a inanan, Ona teslim olmuştur; Ona teslim olanlar gerçekte iman etmiştir. O halde imansız İslam; İslamsız iman olmaz.

BİLGİ KURAMI

Temel Yeşilyurt

İslam İnanç sisteminin belirlenmesinde ve bilinmesinde, zannî bilgiye güvenilmeyip, delillller ile ispatlanmış sağlam ve kesin bilgiye ulaşma zaruretinin bulunması, bilgiyi Kelam açısından ayrıcalıklı hale getirmiştir. İnanma için bilmenin gerekli olduğu ve bu yönüyle bilginin imanı öncelediği düşünülürse, Akâid türü kitaplar başta olmak üzere sistematik kelam kitaplarının ilk ve öncelikli konusunun bilgi olmasına şaşmamak gerekir. Bu durum, sonrasında ele alınacak tartışma konularına, bilgiye dayalı bir temel oluşturmanın yanında, temel bir değer olarak bilgiyi de ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. Zira açıklamalarımızın ve delillerimizin ontolojik bir temele sahip olması açısından varlığa ait çözümleme yapabilme ve ona ait bilgimizin imkanını ortaya koyma, hem Kur'an merkezli bir alem tasavvuru geliştirmek hem de Allah'ın varlığına ilişkin bilgimizi temellendirebilmek için son derece önemlidir. Kelam İlminde bilginin temel hedefi Allah'ın varlığına ilişkin bilginin imkânını belirlemek ve temel inanç esaslarına epistemolojik (bilişsel) bir zemin oluşturmak olsa da, Kelamcıların düşünce dünyalarında bilginin kuramsal (bir teori olarak) bir anlam taşıdığı da görülür. Allah'ın ilim sıfatının özelliği ve muhtevasına ilişkin tartışmalar, meselenin Kelamî (teolojik) yönünü ifade ederken, insan bilgisinin kaynağı ve mâhiyeti gibi tartışmalar onun kuramsal tarafına işaret etmektedir. Bu nedenle pek çok Kelam eserinde bilginin tanımı, imkânı, kaynağı, sınırı gibi temel unsurların ele alınıp tartışıldığı görülmektedir.

1. Bilginin Tanımı

Sözlükte "bilme" anlamına gelen ilim, genellikle bilgi ve bilim karşılığında kullanılan bir terimdir ve "bir şeyi gerçek yönüyle bilmek, gerçekle örtüşen kesin inanç, bir şeyi olduğu gibi bilmek, bir nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması" gibi değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Bilgisizlik/Cehalet kavramı, bilginin zıddını oluşturur (Kutluer 2000: XXII, 109).

Kelam İlminde bilginin pek çok tanımı yapılmıştır. Fakat üzerinde ittifak edilmiş bir bilgi tanımı yoktur. Çünkü yapılan tanımlarda, her bir ekolün kendi yaklaşımını ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Güneşin ışık vermesini ve ateşin yakmasını bilmek gibi, bilginin tarifini bilmenin de zaruri oluşu gerekçesiyle, onun tarif edilemeyeceğini ve tarife ihtiyacının olmadığını söyleyenlerin yanında (Râzî tzs.: 20), bilginin sadece kendisiyle tanımlanabileceğini, aksi durumda ise kısır döngüye düşüleceğini ileri sürenler de olmuştur. Bilginin, yalnızca beşerî olanı değil ilâhî bilgiyi de içerdiğini belirttiğimize göre, Kelamcılar, bilginin, ilâhî ve beşerî bilgiye uygun düşebilecek bir tanımını bulmayı ve bilginin neyi ifade ettiğini ortaya koymayı amaç edinmişlerdir. Öyle ki, Kelamın başlangıç döneminde, tanımların ifade ediliş şekilleri üzerinde bu amaç etkili olmuş ve küçük ifade farklılıkları dışında esas olarak değişmeden kalan bir tanım grubu ortaya çıkmıştır (Özcan 1992: 32).

Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/915), Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî (ö.319/931) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö.321/933) gibi önde gelen Mu'tezile âlimlerinin bilgiyi, *bir şeye olduğu gibi inanmak* olarak tarif edip inanç ile bilgi arasında fark görmemeleri doğru bir yaklaşım olarak görülmemiştir. Çünkü bu, bir tanımda bulunması gereken şartları taşımamaktadır. Bu tarz bir tanımlama, muhteva açısından yetersiz kaldığı gibi, Allah'ın varlığına taklit yoluyla inanma manasını içerdiği için de caiz görülmemiştir. Çünkü taklit de bir şeye olduğu gibi inanmaktır. Böyle bir inanç ise bilgi değildir. Bunun yanında bu tarif, varlığı imkânsız olan yokluğa ait "bilgi"yi de hariçte bıraktığı için eksiktir. Şu halde tanımda kullanılan "şey" tabiri yokluğa ait bilgiyi içine almadığı için yetersiz bir tanımdır. Ayrıca bilgi, inanç olsaydı, bilen her insan aynı zamanda inanan insan olurdu ki bu hakikatle bağdaşmamaktadır. Eş'arîlere nispet edilen "*ilim, kendisinde bulunduğu kişinin âlim olmasını gerektiren sıfattır*" veya "*ma'lûmun olduğu gibi açıklanmasıdır*" şeklindeki tanımlar da eksik bulunmuştur. Çünkü "açıklama (tebyîn)" lafzı, müşterek bir lafızdır. Tanımlamada müşterek ve mecâzî lafızların kullanılması tanımın amacına uygun düşmez. Çünkü tanımda mecaz kullanılması halinde, neyin kastedildiğinin anlaşılması için delile ihtiyaç duyulur. Bu ise, birtakım karışıklıklara sebep olur. Ayrıca,

bu tanımlarda, bir şey tanındığı şeyle tarif edilmektedir. Eğer bir şey kendi kendisiyle tanımlanıyorsa, bilinmezliğini (meçhul oluşunu) koruyacaktır. Çünkü burada, ilmi âlimle, âlimi de ilimle tanımlamak söz konusudur. Maturidî ekolünün bilgi tanımı, daha çok Mâturidî'ye (ö.333/944) atfedilen *"bilgi, sahibine aklın ve duyuların sahasına giren, söylenilebilen ve düşünülebilen her şeyi (muzkûr) açık hale getiren sıfattır"* şeklindeki tanım etrafında cereyan eder. Maturidî âlimleri, tanımın kuralları açısından bu tanımda bir eksiklik bulunmadığı kanaatindedirler. Bazı Eş'arî düşünürleri de bu tanımı yeterli bulmakta ve onu "bilginin hakikatini keşf yolunda söylenen sözlerin en güzeli" olarak nitelemektedirler (Cürcânî 1907: I,86).

2. Bilgi İfade Eden Kavramlar

İrfan/marifet, fıkıh/tefekkuh, hibre, şuur ve *itkan* kelimeleri de bilmek anlamını ifade etmek için kullanılan terimler olsa da, sonradan kazandıkları teknik anlamları itibarıyla gerek bilgi alanları gerekse bilgide kesinlik dereceleri bakımından farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Daha sonraki dönem kaynaklarında *marifet* kavramı için yapılan tanımlar dikkatle alınırsa, bu terimin ilimden daha özel bir anlama geldiği görülür (Kutluer 2000: XXII, 110). Marifetin konusu basit varlıklar iken, ilim birleşik varlıkların bilgisidir. Bu sebeple Allah'ı bilmekle ilgili olarak "alime" fiili değil "arefe" fiili kullanılmaktadır. Başka bir anlatımla marifette bilme filiinin yöneldiği nesne tektir, ilimde ise bilmenin konusu umumidir. Ayrıca marifette unutulan şeyin tekrar hatırlanması anlamı da vardır. (Kutluer 2000: XXII, 110).

Bilgi anlayışının anahtar kavramlarından birisi de "idrak" kavramıdır. İdrak, sözlükte amaca erişmek, anlamına gelmektedir. Filozoflar, "idrak" terimini, bir şeyin akılda meydana gelen şekli, anlamında bilginin özdeşi olarak değerlendirirler. Bu anlamı dikkate alındığında idraki; duyusal, imgesel, aklî ve vehmi şeklinde kategorize etmek mümkündür (Cürcânî 1907: 36). İdrak; farkına varma, tanıma, kavrama, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini dile getirmek için kullanılır (Hökelekli 2000: XXI, 477). İdrâk, idrak edilen şeyin (müdrek) suretini almak demektir. Bir başka deyişle de, bir şeyin hakikatinin mislini almaktır. Dolayısıyla idrakle bir şeyin harici hakikati değil, hakikatinin misli alınmaktadır. Zira hissedilen şey, harici hakikat olmayıp, onun duyu organında meydana gelen mislidir. Hissedilen şeyin mislinin bize ulaşmasıyla, o şeyin misli duyu organında yerleşir ve o şey böylece şuur edilmiş olur. Bir şeyin suretini alma ise onu ihata etmeyi ve zihinde temessül ettirerek tam manasıyla bilmeyi gerektirir.

Bilgiyle ilişkili kavramlardan olan *tasavvur*, bir şeyin zihinde canlandırılmasından ibaret olduğu için, bilgi ifade etmekten çok, bilgi sürecindeki bir aşamayı ifade eder. Bitki, güneş, ay, akıl, ruh gibi kavramlar, herhangi bir olumlu ya da olumsuz yargı içermediği için tasavvurdurlar. Tasdik ise en az iki tasavvur ve bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden bir bağlaçtan meydana gelen cümledir hüküm bildirir (Kaya 2011:XXIV, 127). Gazzâlî sonrasında mantık ilminin Kelamcılar tarafından itibar görmesiyle birlikte tasavvur ve tasdik terimleri de bilgi konuları arasında ele alınmıştır.

Bilgi sürecinin diğer iki kavramı ise *vehm* ve *zan*dır. Hatırına bir şey gelmek; düşünürken aklı başka bir şeye gitmek, yanılmak gibi anlamlara gelen vehim kelimesi, %50'nin altında kesinliğe sahip olan zayıf bilgiyi ifade etmek için kullanılır (Topaloğlu-Çelebi 2010: 336). *Vehm* yoluyla elde edilen bilgilere *vehmiyyât* adı verilmektedir. "Gülyabani korkunç bir varlıktır" ifadesi bunun tipik örneğini oluşturur. *Zan* ise şüpheden sonra gelen, tereddütlü ve ihtimalli de olsa kesinlik olarak %50'nin üzerine çıkarak hüküm aşamasına çıkan zihni durumu ifade eder. Bu aşamada zihin şüphe ve vehim durumundaki gibi rahatsız ve tedirgin değildir. Mevcut durumlardan hangisini tercih edip etmeyeceği konusunda kesin bir kararı olmamakla birlikte, kendisine uygun görünen tarafı benimsemiştir. Çünkü diğer tarafa da ihtimal mevcuttur. Ancak zihin, bu durumun farkında olduğu için, zan bir zihin aldanması değildir. Zira zihin benimsemiş olduğu durumun yanlış olabileceğini zaten kabul etmektedir (Tunç 1997: 39). Zan yoluyla elde edilen bilgilere de *zanniyyât* adı verilmektedir.

3. Bilginin İmkânı

Allah, insanı yoktan var etmiş ve hiçbir şey bilmez iken bilip öğrenebileceği yeteneklerle donatmış (Nahl 16/78; Mülk 67/23), inceleme, araştırma ve akletmeye teşvik etmiştir. İnsanın yaratılıştan bilme ve öğrenme potansiyelinde bir varlık olarak yaratılması, bilip öğrenmesi için içte ve dışta (enfüs ve âfâk) delillerin ortaya konulması, insan için bilginin imkânını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Kur'ân, ilâhî bilgiyi tartışılmaz bir hakikat olarak ortaya koyduğu gibi; beşerî bilgiyi de potansiyel bir imkân olarak belirlemektedir.

Dinî bilgi, beşerî bilginin bir parçasıdır. Öyleyse, öncelikli yapılması gereken şey, beşerî bilginin imkânını belirlemek olacaktır. Bunu gerçekleştirme, dinî bilginin imkânına da kapı aralayacaktır. Kelamda asıl maksat, genel olarak inanç esaslarını ve bilgi açısından da ilâhî bilgiyi ya da Allah'ı bilmeyi temellendirmek olduğuna göre, mutlak olarak ona aracılık edecek bilginin temellendirilmesi de bu aslî amaçtan uzak olmayacaktır. Bu nedenle Kelam âlimleri öncelikli olarak eşyanın hakikati ve buna ilişkin

beşerî bilginin imkânını belirlemeyi, aslî maksada götüren bir amaç olarak görmüşlerdir. Çünkü Allah'ı bilmenin tartışılmaz yolu, O'na dış dünyanın delâlet etmesidir. Şayet eşyanın hakikatleri ve dış dünyanın varlığı kesin olarak ortaya konulamazsa, bunlar ârizî ve hayali şeylerden ibaret kalırsa, o takdirde dinî müessesenin kurulacağı bir dayanak noktası da bulunamaz. Eğer bilgimiz hakikati yansıtmayacaksa, bütün bildiklerimiz izâfî şeylerden ibaret olur ki, o zaman bilginin ve imanın değeri kalmaz. O halde önce eşyanın hakikati, dış dünyanın varlığı, bilginin imkânı, bunlarla ilgili bilgimizin değeri ortaya konulmalıdır ki; yaratılış, âlemin hudusu, ahiret vb. birçok konu ve inanç esasları incelenebilsin ve değerlendirebilsin (Özcan 2000: 20-21).

Genellikle "eşyânın hakikati" meselesi, bilgi konusu ile birlikte ele alınmaktadır. Bilginin bir bilen (süje) - bilinen (obje) ilişkisinden ibaret oluşu, şu veya bu varlığın değil, mutlak olarak varlığın gerçekliğinin var oluşunu zorunlu kılmaktadır. Varlık ancak bir hakikate sahip olunca bilginin konusu olabilmektedir; çünkü insanlar ancak var olanların bilgisine sahiptir. Kelam'a göre eşyanın hakikati ve bu hakikatin bilinebilirliği tereddütsüz kabul edilir. Varlığın insan zihninde meydana gelen bilgi ile hariçteki gerçekliği birbirine uygundur.

Aynı şekilde günlük zorunlu yaşantılarımız yanında, dinin gerçekleri olan Allah, ahiret gibi meselelerin tasdiki, eşya sayesinde bilgi edinmemizin imkânını kabul etmeye dayanmaktadır. Biz Allah'ı dolaylı yoldan bildiğimize göre, bu dolaylı bilgiyi bize veren, gördüğümüz âlemdir. Eşyanın gerçekliği olmaması halinde Allah'ı bilmemiz de imkânsız olacaktır. Bu nedenle eşyanın ya da dış gerçekliğin bir hakikati vardır ve insan için onun bilgisine erişmek mümkündür. Kelamcılar eşyanın gerçekliğini inkâr eden yaklaşımları cedel yönteminin inceliğine başvururak eleştirirler. Zira eğer hiçbir şeyin hakikati yoksa, dış gerçekliği inkâr eden insanların sözlerinin de bir hakikati olmayacak ve söyledikleri bir kuruntudan ibaret kalacaktır.

Görüldüğü gibi Kelamda bilgi, varlığa dayandırılmakta ve varlığın hakikati temelinde insan bilgisinin imkânı temellendirilmektedir. Öyleyse dış dünyanın bir gerçekliği vardır; bizler etrafımızdaki varlık dünyasının kuşatılmışlığı içinde yaşarız ve dış dünyaya ilişkin bilgi edinmemiz mümkündür. Çünkü insanın var olması ve varlığını şu ana kadar devam ettirebilmesi de, onun varlık hakkındaki bilgisine bağlıdır. Zira canlılığın devamı için uyulması ve kaçınılması gereken şeyleri bilemiyorsa, varlığını devam ettirmesi mümkün görünmemektedir.

4. Bilgi Kaynakları

Bilginin kaynağı meselesi, bilgi teorilerinin önemli tartışmalarından birisidir. Çünkü bilgiye ulaştıran kaynakların kesinliği, onun sonucunda elde edilen bilginin değerini ve geçerliliğini de belirlemektedir. Nelerin bilinip, nelerin bilinemeyeceği ve bilinen alanlara ulaşmada kullanılan vasıtaların mahiyeti, bilginin güvenilirliğini doğrudan etkiler. Her ne kadar "bilgi kaynakları" olarak Türkçeleştirsek de, Kelamcılar bunu *esbâbu'l-ilm* (bilginin sebepleri) başlığı altında dile getirmektedirler. Çünkü İslam Kelamcılarına göre bilginin mutlak ve hakiki kaynağı Allah'tır. Bunun dışında bilgiye ulaştıran her şey, aslında bir kaynak olmaktan çok onu keşfe götüren basit bir neden olmaktadır.

Kelamda bilgiye ulaştıran sebepler; duyular, haber ve akıl olmak üzere üç çeşittir. İnsan bilgi edinmeye çalışırken bu üç vasıtayı kullanır ve bunları kullanmaksızın bilgiye ulaşması mümkün değildir. Çünkü bunların her biri iç ve dış dünyanın farklı alanlarıyla ilgili bilgi vermekte ve bir bütün olarak bilgiye ulaşma sürecinde dikkate alınmak zorundadırlar. İnsan ancak bu vasıtalar aracılığıyla varlık ile doğru iletişim kurarak bilgi sahibi olabilmektedir.

Allah'ın sevdiği kullarının gönüllerine çeşitli konularda bilgiler vermesi anlamına gelen ilham, sezgi ya da taklit, Kelam âlimleri tarafından bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Çünkü ilham ve sezgi ile elde edilen bilgiler, kişiden kişiye değişkenlik göstermekte, bir benzeriyle çelişmektedir ve dolayısıyla onunla elde edilen bilginin genel geçerliliği yoktur. Bu nedenle ilham, sezgi ya da taktit gerçekliği bilme vasıtaları arasında değerlendirilmemiştir.

4.1. Duyular

Duyularımız, bizi bilgiye ulaştıran önemli kaynaklardır. Her birisi kendi alanıyla ilgili bilgi verir ve onların vermiş oldukları bilgiye güvenmek gerekir. Görme, koklama, işitme, tatma ve dokunma olmak üzere beş duyumuz, ait oldukları alana ilişkin kesin bilgi sağlarlar. Ancak bunlarla elde edilen bilginin kesinlik taşıyabilmesi için, bu duyuların sağlam olması şarttır. Onun için Kelamcılar "beş sağlam duyu organı" (*havâss-ı hamse-i sâlime*) ifadesini kullanırlar. Gözleri görmeyen birinin bir şeyi gördüğüne ve kulağı duymayan birinin bir sesi işittiğine tanıklık etmesi düşünülemez. Çünkü sağlam olmamaları halinde onların vermiş olduğu bilgi, doğru bilgi olma özelliği taşımayacaktır. Beş duyu ile elde edilen bilgiler daha çok insanın tecrübî/*empirik* yönüne hitap etmektedir. İnsan bu duyular vasıtasıyla nesneleri görmekte, sesleri işitmekte, hayatını devam ettirmek için gerek-

li olan besinleri koklayıp tatmakta, dokunmak süretiyle onların sertlik ve yumuşaklıklarının farkına varıp durumları hakkında değerlendirme yapabilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de beş duyunun bilgi elde etmedeki önemine dikkat çeken ayetler mevcuttur: "Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp bunların hepsi ondan sorumludur" (İsra 17/36).

Kısaca dış dünyayı ve onun özelliklerini bilebilmek için insana verilmiş olan duyular, bilgi elde etme yollarının ilk basamağıdır. Duyu algılarında zaman zaman yanılmalar söz konusu olabilmekte ise de, bu yanılmalar bir başka duyu ya da akıl vasıtasıyla tashih edilmektedir.

4.2. Akıl

Bilgi kaynaklarının ikincisi akıldır. Sözlükte "men etmek, bağlamak, alıkoymak" anlamlarına gelen akıl, felsefe ve mantık terimi olarak, varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan fakat maddeye tesir eden cevher; insan kalbinde hakkı bâtıldan ayıran bir nur; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen güç olarak tarif edilmiştir. En genel anlamıyla, insandaki anlama ve kavrama gücüdür. Duyularla idrak edilemeyen tecrübî/empirik sahanın dışında kalan soyut/metafizik alan (ma'kûlat/mücerredât) hakkındaki bilgiler akıl vasıtasıyla elde edilir. Akıl, insanı diğer varlıklardan ayıran bir lütuf olup, varlığın idraki yanında, Allah-insan-âlem ilişkisini anlayan, sorumluluğun temel şartı olan, emir ve yasakları kavrayabilen önemli bir kuvvettir. Onunla din ve dünya işlerini idare ettiğimiz gibi, yaradılışın inceliklerini anlar; emir ve yasaklardaki hikmeti kavrar ve iman ederiz. Akıl, bilgiye, "nazar ve istidlâl" adı verilen, tümdengelim, tümevarım ve kıyas metoduyla ulaştırır ve onunla elde edilen bilgiye *aklî* ya da *nazarî* bilgi denir. Bu yönüyle akıl, mümkün olanları tasnif edip onlardan mantıkî sonuçlar çıkaran ve insana kıyas yapma gücü veren önemli bir vasıta olmaktadır.

Kelam âlimleri, aklın bilgiye ulaştırmadaki rolünü kabul etse de, onun bilgi alanlarını kuşatmadaki gücü konusunda farklı düşünmüşlerdir. Maturidî ekolüne mensup düşünürler, Allah'a imanı aklen vacip kabul etmelerine rağmen, aklı sonlu, yaratılmış bir yeti oluşundan hareketle sınırlandırma yoluna gitmişlerdir. Akıl-vahiy arasında bir denge oluşturan Mâtürîdî (ö.333/944) geliştirdiği aklî yönteme rağmen, onun ilahî gerçeklikleri tam olarak kavrayamayacağını düşünmektedir. Diğer taraftan akıl, duyguların ve çevrenin etkisi altında kalabilmektedir. Bu nedenle vahyin gerisinde bir konumda yer almalıdır. Bu görüşüyle Mâtürîdî ekolü, ilahiyatın pek çok alanında, akla tam yetki verip vahyin önünde bir konuma yerleştiren Mu'tezile mezhebinden farklı düşünmektedir.

Bununla birlikte Mâtürîdî'nin bilgi sisteminde akıl, tartışılmaz bir konuma sahiptir ve diğer bilgi kaynaklarını test edip denetleme görevi de akla aittir. Diğer bir deyişle duyularımız aklın kontrolünde çalışır ve haber, aklın süzgecinden geçerse ancak bilgi değeri taşır. Akıl, duyu ve haber kanalıyla elde edilen bilginin doğru olup-olmadığı veya bunların dışında kalan diğer hususların ya da haberin herhangi hata ya da yanlışlığı ihtiva edip etmediğinin anlaşılabilmesi için başvurulabilecek yegâne kaynaktır. Aklın vermiş olduğu bilgilerdeki bazı çelişkilere dayanarak, onun bilgi kaynağı oluşunu inkâr eden Batınî, Râfizî ve Müşebbihe gibi gruplar şiddetle eleştirilmiştir; çünkü Kelamcılara göre aklın hükümlerinde çelişki bulunmaz, çelişen bizim ifadelerimizdir. Çünkü akıl, Allah'ın kullarına verdiği ve O'nu tanımamızı sağlayan sağlam bir dayanaktır ve bunda da çelişki olmaz. Aklın verdiği hükümlerdeki çelişki, akla ait bir nitelik olmayıp, düşünme ve akıl yürütme kurallarına tam olarak uymamanın bir sonucudur.

Kur'an'da, akıl kavramıyla tam olarak aynı anlama gelmese de ona yakın mana ifade eden kalb, fuâd, sadr ve lüb gibi kavramların da genel olarak akletme faaliyetini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Sezme, anlama, bir şeyin mahiyetini kavrama gücü anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın deruni, vicdani alemini ve gönül dünyasını öne çıkarmaktadır. Aslında fuad, sadr ve lübb kelimelerinin hepsi, kalb terimini ifade etmek için kullanılmaktadır. Kur'an ve hadislerde geçen kalb kelimesi insanın anlama, kavrama, düşünme ve varlıkların gerçekliğini bilme yönünü dile getirmektedir.

4.3. Haber

Haber, meydana gelmiş ya da meydana gelecek olayları bildiren ve tabiatı itibarıyla doğru ve yanlışa ihtimali bulunan sözdür. Haberin doğruluğu ya da yanlışlığı onun gerçeklikle olan uyumuyla ilişkili bir durumdur. Diğer taraftan Kutsal kitabımız olan Kur'ân da, Peygamberimizin Allah'tan almış olduğu haberlerden ibarettir. Bir haberin bilgi ifade etmesi ya da güvenilirliği onun gerçeğe uygun olmasına bağlıdır, aksi takdirde yalan haber olur ve bilgi açısından hiçbir anlam taşımaz.

Duyularımız ve aklımızın anlama ve algılama alanlarındaki sınırlılıkları dikkate alındığında haber, duyularımız ve aklımızla birlikte vazgeçilmesi imkânsız temel bilgi kaynaklarımız arasında yer alır. Bu nedenle haberin bilgi kaynağı oluşu konusunda Kelam âlimleri arasında bir ittifak söz konusudur. Çünkü onlara göre geçmişte meydana gelen olaylar, yaşamış şahsiyetler, görmediğimiz uzak memleketler hakkında haber dışında bilgi kaynağı mevcut değildir. Zira geçmişe ait bilgileri elde etmede ne aklın ne

de duyularımızın bir rolü söz konusudur. Diğer taraftan bireylere ait soy, dil ve atalara ilişkin bilgiler de haber vasıtasıyla elde edildiğinden, haberin bilgi kaynağı oluşunun inkârı, kişinin kendi gerçekliğini inkâr etmesi anlamına da gelecektir.

Kelam ilminin bilgi sisteminde haberin tartışılmaz bir yeri vardır. Çünkü temel inanç esaslarının birçoğu habere dayalı olarak temellendirilmiştir. Kur'an'ın bir haber ürünü oluşu bir tarafa, peygamberlerin mu'cizeleri ve peygamberliklerini haber dışında ispat yöntemi yok gibidir. Dolayısıyla haber, dinî bilgimizin önemli bir kaynağıdır. Kelamcılara göre taşıdığı önem nedeniyle haberin bilgi kaynağı olabilmesi için doğru olması şarttır ve bu şartı güçlü bir şekilde dile getirmek için *haber-i sâdık* (doğru haber) ifadesi kullanılmıştır. Haberin doğru oluşu, muhatabın buna inanması ya da inanmaması ile değil, bizzat gerçeğin böyle olması ve duyuların algısıyla da bunun doğrulanabilmesi ile temellendirilir.

Kelamcılar doğru haberi iki başlık altında ele almışlardır. Bunlardan doğruluk bakımından en üst düzeyde olup kesin bilgi verdiği düşünüleni *mütevâtir haber*dir. Mütevâtir haber, yalan söyleme konusunda ittifak edebileceklerini aklın düşünemeyeceği bir topluluğun çeşitli konularda vermiş olduğu haberlerdir. Böyle bir haberle bize ulaşan bilgiler *zaruri*/kesin bilgi ifade eder. Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade edebilmesi için, bu haberin bir topluluktan gelmesi, bu topluluğun yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmaması ve verilen haberin dış gerçeklikle uyumu zorunludur.

Doğru haberin diğer türü ise, *haber-i resul*dür (peygamberin haberi). Kelamcılar peygamberliği mucize ile desteklenmiş kimsenin vermiş olduğu haberi, mütevâtir haber kategorisinde veya ona eşit düzeyde görerek, doğru haberin bir çeşidi olarak kabul etmişlerdir. Mütevatır haber ve haber-i rasulün her ikisi de kesin bilgiye ulaştırma noktasında eşittirler. Ancak peygamberin haberinde, kişinin gerçek peygamber olup olmadığını akıl yürütme yoluyla tespit etmek gerektiğinden, haber-i resul ile elde edilen bilgi istidlâlî (akıl yürütmeye dayalı) bilgi olarak görülmüşse de, kesinlik açısından mütevâtir habere benzetilmiştir. Peygamber oluşu ispatlanan ve mucize ile desteklenen peygamberin sözü kesin bilgi ifade eder. Çünkü peygamberler, kendi arzularına göre konuşmazlar: "Peygamber, kendi arzusu ile konuşmaz. Onun haber verdikleri, kendisine vahyedilenlerden başka bir şey değildir." (Necm, 53/3-4). Bu, Hz. Peygamberin Allah'tan alıp bize kadar intikal ettirdiği vahiylerin hem onun peygamberliğinin bir delili ve mu'cizesi hem de mütevâtir haberi olması anlamına gelir.

Sonuç olarak Kelam İlminde haber önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş, aksi yönde görüş bildiren Berâhime ve Sümeniyye gibi grupların

görüşleri şiddetle eleştirilmiştir. Çünkü haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemesi durumunda insanın geçmişle bağı kesilecek, maddi ve manevi gelişimi duracak ve insan şimdiki zamanın mahkûmu olacaktır.

5. Bilgi Türleri: İlahi-Beşeri, Zorunlu-İstidlâlî

Bilginin tanımından söz ederken, Kelamcıların ortaya koydukları tanımlarda hem ilâhî hem de beşerî bilgiyi ihtiva edecek bir içeriği ortaya koyabilme hedeflerinden söz etmiştik. Buradan hareketle Kelamcılar, en genel anlamıyla bilgiyi kadîm ve hâdis şeklinde iki türe ayırırlar. *Kadîm bilgi* Allah'ın zâtı ile birlikte bulunan bilgisidir ki, yaratılmışların hiçbirinin bilgisine benzemez. Hem mahiyet hem de muhteva itibarıyla insan bilgisinden farklıdır. Ezel ve ebedi ihata etmesi itibarıyla sınırsızdır, tüm zamanları ihata eder. İnsan bilgisi yalnızca var olanlarla ilişkili, sınırlı ve sonlu bilgi iken, Allah yok olanı da bilir ve bu bilgide hiçbir eksiklik söz konusu değildir. Allah ezelî ilmiyle bütün var olanları ve olacak olanları bilir ve bilmek için hiçbir araca muhtaç değildir. Bilginin diğer tarafını ise *hâdis bilgi* oluşturur. İnsan başta olmak üzere yaratılmış olanların bilgisine verilen bir isimdir. "Sonradan olma" anlamına gelen *hâdis* sözcüğünün kullanılmış olması, insan bilgisinin yaratılmışlığını, sınırlılığını ve sonluluğunu ifade eder.

Kelam bilginlerinin yaptıkları en genel ve temel bilgi sınıflandırması yukarıdaki tasniftir. Bundan sonra oluşturulan çeşitlendirmeler, daha çok beşeri bilginin elde ediliş biçimi ve tarzıyla ilişkilidir. İnsan bilgisi, kaynağı itibarıyla *aklî* ve *naklî* olmak üzere iki sınıfta ele alınmıştır. Naklî bilgi büyük ölçüde Kur'ân ve Sünnet'e dayalı olarak elde edilen bilgilerdir. Buradaki tartışma ancak bilginin üzerine bina edildiği naklin sıhhati ve manaya delâletiyle ilişkili olacaktır. Aklî bilgilerimiz ise, insan düşünce ve tefekkürüne dayalı olması nedeniyle bu tarzda isimlendirilmiştir ve bu bilginin meydana gelmesi için aklın kullanımı zorunludur. Aklî bilgilerimiz meydana geliş biçimiyle ilgili iki sınıfta değerlendirilmiştir. Bunlardan bir kısmı detaylı bir akletme ve tefekküre ihtiyaç duyulmadan, ilk yönelişte meydana gelen bilgidir ki buna, *zaruri bilgi* adı verilmektedir. Kişinin açlık ve susuzluğunu ya da bir bütünün parçasından büyük oluşunu bilmesi bu türün örnekleri olarak verilebilir. Aklî bilgilerimizin diğer çeşidinde ise tefekkür, istidlâl ve detaylı araştırma yoluyla bir bilgiye ulaşım söz konusudur. İnsan gayret ve çabası (kesbi) bu bilgiye ulaşmada başat rol oynadığı için, bu bilgiye *kesbî/iktisâbî bilgi* adı verilmiştir. Uzak bir mesafeden dumanı görerek, orada bir ateşin var olduğuna ilişkin ulaştığımız bilgi bu türün bir örneğidir. Bu bilgi türünde elde mevcut bazı önermelerden hareket edilerek, diğer önermenin doğruluğuna ulaşılmaktadır.

Kaynaklar

Açıkgenç, Alparslan (2008), İslam'da Bilgi Nazariyesi, İslam'a Giriş, İstanbul.

Bakillânî, Ebu Bekir (1971), *Kitâbu't-Temhîd*, tah.I.A.Haydar, Beyrut.

Bilgiz, Musa (2003), *Kur'an'da Bilgi*, İstanbul.

Bolay, Süleyman Hayri (1989). "Akıl", DİA, İstanbul.

Cürcani, Seyyid Şerif (1907), *Şerhu'l-Mevâkıf,* Mısır.

Cürcani, Seyyid Şerif (1987), *et-Ta'rifât*, Beyrut.

Çelebi, İlyas-Topaloğlu, Bekir (2010), *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.

Erdemci, Cemalettin (2006), "Kelam İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", Din *Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6:1.

Hökelekli, Hayati (2000), "*İdrak"*,DİA, İ stanbul.

Kaya, Mahmut (2011), "*Tasavvur"*, Dia, İstanbul.

Kutluer, İlhan (2000), "İlim" DİA, İstanbul.

Nesefî, Ebu'l-Muîn (1993, 2005), Tabsıratü'l-Edille, (neşr: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), Ankara.

Özcan, Hanefi (1992), *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul.

Özcan, Hanefi (1993), *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İstanbul.

Râzî, Fahreddin (tsz.), *Meâlimu Usuli'd-Din,* Mısır.

Tunç, Cihat (1997), *Sistematik Kelam,* Kayseri.

Yavuz, Y.Şevki (1996), "Haber", Dia, (C.14), İstanbul.

Yeşilyurt, Temel (2004), "*Kur'an'da Bilgi*", Fırat Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı:11, Elazığ.

Yüksel, Emrullah (1991), *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul.

DELİL VE DELİLLENDİRME YÖNTEMLERİ

Ramazan Altıntaş

1. DELİL

Delil, "yol göstermek ve rehberlik yapmak" anlamındaki delâlet kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup bir şeyin bilgisine ulaştıran manasına gelmektedir (Cürcânî 1987: 139). Kur'an-ı Kerim'de muhtelif ayetlerde "kılavuzluk etmek, göstermek" anlamlarında kullanılmaktadır (Furkân 25/45; Sebe' 34/14). Terim olarak delil; kendi vasıtasıyla başka bir şey hakkında bilgi elde etmeye yarayan şey, demektir. Lafzın manaya delaleti de böyledir. Delil sayesinde herhangi bir konunun doğru ya da yanlış olduğu öğrenilebilir. Kelam'da istidlâl, delil üzerinden yapılır. Bu manada delil, zorunlu olarak öğrenilmesi mümkün olmayan, bir başka şeyin bilgisine götüren şeydir. Mu'tezile, delil ile medlûlün arasını ayırır ve ikisi arasında zorunlu bir ilişki görmez. Hatta akli incelemenin bilgiyi doğurması için aklını kullanan kimsenin medlûlü bilmeme şartını getirirler (Kâdî Abdülcebbâr: 87).

Bâkıllanî ise delili; duyu alanının dışında olan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan şeyin bilgisine götüren yol gösterici olarak tanımlamaktadır. Ona göre delil, emarelerden kurulan, imalar ve işaretlerden bize ulaşan, duyular yoluyla algılanamayan ve zorunlu olarak kendiliğinden bilinemeyen hususların bilinmesini sağlayan şeydir. Bu yüzden bir topluluğa rehberlik yapan kimseye de delil denilir (Bâkıllânî 1987: 33-34). Bâkıllânî'ye göre delil, zaruri olarak bilinmeyen şeyin bilgisine doğru bir akıl yürütme ile ulaşma imkânı sağlar. Bu da üç çeşittir: a) Aklî delil. Delâlet ettiği ile ilgilidir. Fiilin failine, sıfatların zata delalet etmesi örneğinde olduğu gibi. b) Şer'î Delil. Dilden çıkarılan anlam üzerinde uzlaşıdan sonra söz yoluyla

şeylere delalet eder. c) Dilsel delil. Dilsel uzlaşıdan ve sözün anlamlarından hareketle delalet eden delildir. İsimlerin, sıfatların ve diğer lafızların delaletleri gibi. Uzlaşıya dayalı yazı, sembol, işaret ve sayıların miktarlarını gösteren onluk sayıların delaletleri, bu delil tanımı içine girer. Eğer bütün bunlar üzerinde bir uzlaşı olmasaydı, delil olmaları mümkün olmazdı.

Gazâlî, delili, bilgiyi gerektiren iki öncülün birleşmesi şeklinde tanımlar. İki öncülün birleşmesinden istenilen bilginin doğma tarzını bilmek, delilin delalet tarzını bilmekle eşdeğerdir. İstenilen bilgiyi kavramak için iki öncülü zihinde oluşturmak gerekmektedir (Gazâlî, 1983: 14). Bu tanımda da görüldüğü gibi Gazâli, delili, mantıki bir kıyas olarak ele almaktadır. Fahreddin er-Razi ise delili, kendisinin bilinmesinden başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey olarak tanımlar (Razi, 1984: 70). Cürcânî de Razi'ye uyarak buna benzer bir tanım yapar. Razi'ye ek olarak, delilin hakikatini, kıyasta orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsaması şeklinde ifade eder (Cürcânî 1987: 139). Kelamcılar, âlemden hareketle Allah'ın varlığını delillendirme işlemini böyle bir yöntemle yapmışlardır. Bunun en açık örneği şudur:

"Âlem, hâdistir.
Her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır.
O halde bu âlemin muhdisi, Yüce Allah'tır."

Bu örnekte de görüldüğü gibi, birinci ve ikinci önerme, neticeyi gerektirmektedir. İşte delil, sahih bir akıl yürütme ile gerçekleştirildiği taktirde, insanı, gaye olan neticeye ulaştırır.

Kelam alimleri, doğruluğundan şüphe edilen bir öncülün gerçekliğini kabul etmeye sevk eden delile büyük önem vermişlerdir. Hatta bu konuda aşırı giden Mu'tezilî kelamcılar, akli delile bağlı olarak gerçekleşmeyen imanı geçerli saymamışlardır. Delilin, medlûlden (ispatlanması amaçlanan sonuçtan) ayrı olduğu, bundan dolayı herhangi bir şekilde delilin çürütülmesiyle medlûlün de çürütülmüş ve gerçekliğini kaybetmiş sayılamayacağı, özellikle müteahhirûn kelamcıların üzerinde görüş birliğine vardıkları bir husustur. Delil Kelam ilminin teşekkül ettiği dönemlerden itibaren mütekaddimûn devrinin sonuna kadar mantıki bir kıyas formunda sunulmaktan çok, her insanın doğuştan sahip olduğu akli zaruretlere ve fıtri mantığa dayandırılmıştır (Yavuz : IX, 136).

Kelam âlimleri, delilleri çeşitli açılardan tasnif etmişlerdir. Buna göre delil, taşıdığı bilgi kaynağı bakımından Aklî ve Naklî delil diye ikiye ayrılır:

1.1. Aklî ve Naklî Delil

Aklî delil, bütün öncülleri akla dayanan delildir. Her ne kadar akli delillerin kaynağı yine akıl ise de bunda duyguların da büyük rolü vardır. Deney ve

gözlemlerden elde edilen deliller de akli delil kapsamına girer. Mantıkçılar, öncülleri kesin bilgilerden oluşan akli delillere bürhan; meşhurat veya müsellemattan oluşanlara cedel; zanniyyat veya makbulattan oluşanlara hatâbe; vehmiyyattan oluşanlara da safsata veya mugalâta adını verirler. Mu'tezile ve Mâtürîdîlere göre Allah'ın varlığı, nübüvvetin gerekliliği ve hüsün ve kubuh gibi Kelami konuları bilmede akli delil esastır. Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezile kelamcılarına göre aklî delil, kesin nakli delille sabit olmuş esasların desteklenme ve açıklanmasında da kullanılır. *"Âlem hâdistir. Her hâdisin bir muhdise ihtiyacı vardır"* önermeleri aklî delile örnektir. Aklî delilin hükmü, kıyasta olduğu gibi, öncüllere bağlı olarak değişir.

Bütün öncülleri nakle dayanan delile *sem'î delil* denir. Örneğin Allah'ın emrini terk eden asidir. Her asi de azaba müstahaktır. Çünkü Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de: *"Emrime isyan mı ettin*?" (Ta-ha 20/93). "*Kim Allah ve Resulüne isyan ederse onun için cehennem ateşi vardır"* (Cin 72/23) buyurmuştur. Naklî (sem'î) delil; Kitap ve sünnetten ibarettir. Kur'an'ın delil oluşu konusunda hiçbir Kelam ekolünün itirazı yoktur. Ayrıca, sübutu ve manaya delâleti kat'î olan mütevâtir haberleri bütün Kelam ekolleri delil saymışlardır. Hangi haberin mütevatir olduğu konusunda her fırkanın ortaya koyduğu kriterleri farklı farklıdır. Âhâd habere gelince, başta Mu'tezile olmak üzere Eş'arî ve Mâtürîdîler zan ifade ettiği için akâid konularında âhâd haberi delil saymamışlardır. Eş'arîlerin çoğuna göre nakli delil kesin bilgi ifade etmez, ancak naklî delil şer'î olduğu takdirde kesin bilgi ifade eder. İcmâ da amelle ilgili konularda delil sayılmakla birlikte zan taşıdığı için itikâdi konularda delil sayılmamış sadece Kur'an'a dayalı nakli delilleri destekleyen bir unsur olarak telakki edilmiştir. Kelam ilminde naklî deliller, İslam akaidi alanında belirleyici yegâne unsur olarak görülmüştür.

1.2. Yakîn ve Zan İfade Eden Deliller

İtikâdî konularda delil olma bakımından yapılan bir tasnife göre delil *kat'î* ve *zannî* diye ikiye ayrılır. Medlûlünden (bildirdiği şeyden) muhalif ihtimalleri kaldıran delile kat'î; her türlü ihtimali kaldırmayan delile de zannî delil denir. Naklî bir delilin kat'î sayılabilmesi için hem sübût hem de delâlet yönü göz önünde bulundurulmalıdır. Baştan sona kadar kesin bilgi ifade eden sübûtu kat'î olan Kur'an âyetleriyle, sübûtu ve manaya delâleti kat'i olan mütevâtir hadisler, itikâdî konularda kesin delil sayılmıştır. Tevatürün altındaki meşhûr ve âhâd haberler kelamda delil sayılmazlar (Topaloğlu 1981: 73).

1.3. Bürhân, Hatâbe ve Cedel

Aklî delil, kat'i olursa bürhan, zannî olursa hatâbe adını alır. Arapça'da "açıklığa kavuşturmak" manasına gelen bürhân, Kur'an-ı Kerim'de, hak ile batılı birbirinden ayıran kesin delil karşılığında kullanılmaktadır (Ba-

kara 2/111; Enbiya 21/24; Mü'minun 23/117). Kelamda ise bürhân ya da hüccet, doğruluğunda şüphe bulunmayan kesin bilgi ifade eden kıyas demektir. Bürhânı oluşturan kıyas, hem şekil hem de öz olarak doğru olmalıdır. Yani, öncülleri kesin olan bürhân, kesin olmayan ise, hatâbedir.

Mantıkta beş sanattan birincisine bürhân denilir. Öncülleri bedihi ve zaruri olana *bürhân-ı vicdânî*; öncülleri bedihi önermelerden çıkarılan bilgilere dayanan bürhâna, *bürhân-ı nazarî*; bir düşüncenin doğruluğunu, zıddının yanlışlığını ispatlamak suretiyle ortaya koyan bürhâna, *bürhân-ı hulf* adı verilir. Ayrıca bürhân şu kısımlara da ayrılır. Ma'lûlden illete, eserden müessire, sanattan sanatkâra, neticeden sebebe intikal eden bürhâna, *bürhân-ı innî* denir; âlemin varlığını Allah'ın varlığına delil getirmemiz gibi. İlletten ma'lûle, müessirden esere, sanatkârdan sanata, sebepten neticeye intikal etmeye de *bürhân-ı limmî* adı verilir; ateşi görünce dumanına hükmetmek gibi.

Bürhân, her türlü cedel ve münakaşaya dayanıklı bir delildir. Hatâbi delil ise, öyle değildir. Bu delil ancak, inatçı olmayan ve kafası farklı fikirlerle karışmamış kimseleri ikna edebilir. Meselâ, "bir evde iki yönetici olmaz, iki yönetici bulunan evde düzen bulunmaz" sözü iknaya dayalı olup hatâbi bir delildir. Mütevâtir olmayan hadislerle öğüt vermek bu kabildendir. Nitekim Hz. Peygamberden gelen bir rivayette: "*Halka anlayacakları bir dille konuşunuz*" (Aclûnî 1951: I, 196) buyrulur. Büyük çoğunluğu temsil eden avam/halk, bürhânı anlayamaz, ancak, hatâbi bir yöntemi anlayabilir. Bu sebeple Nahl Sûresi'nin 125. âyetinde hem bürhânî, hem hatâbi ve hem de cedeli delilin varlığına dikkatlerimiz çekilmiştir.

Bilindiği gibi *cedel*; meşhûrât ve müsellemâttan derlenmiş kıyastır. Cedele dayalı delili kullanmaktan maksat, hasmı susturmak ve bürhânın öncüllerini anlamayan kimseyi cevab vermekten aciz bırakmaktır. Kelam'da kullanılan cedel, bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak muhataba gösterme sanatıdır. İslâmda esas olan haktan ve doğruluktan yana olmaktır. Bâtılı savunma ve doğru olduğunu bile bile gerçeğe karşı çıkma şeklindeki cedel yasaklanmıştır. Kur'an'da övülen cedel, hakkı ve doğru olanı savunma yöntemidir. Hz. İsa'nın babasız doğduğunu inkâr eden bir kimseyi, Hz. Âdem'in babasız ve anasız yaratılması deliliyle susturmak cedele bir örnektir. Dolayısıyla inançla ilgili konularda, muhatabın kavrayış durumuna göre bürhân, hatâbe ve cedelden oluşan her üç delil de kullanılabilir.

1.4. Yakîniyyât ve Zanniyât

Arapça'da yakîn, şüphe barındırmayan kesin bilgi demektir. Terim olarak yakîn, vâkıâya uygun, süreklilik niteliği taşıyan kesin inanç/itikattır. Yakîn bilgi, sağlam ve sağlıklı bir akıl sahibi için, hiçbir şüpheye mahal bırakmadan insana kesin bilgi verir. Kesin hükümler ihtiva eden önermelere de

yakîniyyat denilir. Bunlar; bedîhiyyât, fıtriyyât, müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyattır. Bunlardan ayrı olarak yakîn bilgiler için bazı dereceler sayılmıştır. Bu bağlamda kesinlik ifade eden ilmin dereceleri üçtür:

İlme'l-yakîn: Aklın ve naklin, nazar ve haberin verdiği kesin ilimdir. Sarih akıl, sahih nasla asla çatışmaz. Eğer aralarında ihtilaf var gibi görülürse, bunun sebebi, ya aklın salim olmayışından ya da naklin açık olmayışındandır.

Ayne'l-yakîn: Selim duyu organlarının, müşahede ve deneyimlerin verdiği bilgilerdir. Görülen ve hissedilen bir şey, verilen haberden daha çok ikna edicidir. Hz. İbrahim'in Allah'ın ölüleri dirilteceğine inanmasıyla birlikte, ölülerin diriltilmesini görmek istemesi ayne'l-yakîne örnek verilebilir (Bakara 2/260).

Hakka'l-yakîn: İç duyu ve tecrübenin verdiği, insanın içinde hissettiği ilimdir. "Tatmayan bilmez" sözü meşhurdur. Yukarıda görülen zayıftan kuvvetliye doğru yapılan bu sıralama, bir hükmün kesinlik derecesini gösterir. Bir hüküm nihayet, %100'lük kesinlikle kabul edilirse tasdiktir ve bu da imanın kendisidir.

Zanniyyât, %50'nin üzerinde bir ihtimal taşımakla birlikte kesinlik ifade etmeyen öncüllerdir. Doğruluk tarafı tercih edilmekle beraber kesinlik taşımayan, zorunlu bilgi vermeyen mukaddime ve hükümler zanniyyât içine girer. Bunlar altı tane olup kesinliğe yaklaşmaları yönüyle şunlardır: Meşhûrat, müsellemât, makbûlât, emâre kaziyeleri, vehmiyyât ve muhayyelâttır. Bütün bu aşamalardan geçen bir zihin, her türlü şüphe ve tereddütten kurtulur, neticede zan aşamasından geçerek inanç aşamasına yükselebilir.

2. İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

Delil aramak, delile başvurmak ve delil kullanmak manalarına gelen istidlâl, medlûlü ispat etmek için delili belirtmektir (Cürcânî: 39). Bir başka ifade ile istidlâl, başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir. Meselâ, "kâinat değişkendir, her değişken mümkündür" ifadesinden kâinatın mümkün olduğu sonucu çıkarılır.

İstidlal metotlarından bir kısmını Kelamcılar hicrî 5. yüzyıldan önce bir kısmını da hicrî 5. yüzyıldan sonra geliştirmişlerdir. İmanın bilgi ile temellendirilmesinde kullanılan bu istidlâl metotları, İslam'ın savunulmasında büyük yarar sağlamıştır.

Kelam ilminde kullanılan belli başlı istidlâl çeşitleri şunlardır:

2.1. Şâhidin Gâibe Delil Getirilmesi

İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gayb, mütekaddimûn Kelamcıların en önemli akıl yürütme yöntemlerinden birisidir. Olgular dünyasındaki bir şeyin bir illet-

ten dolayı aldığı hüküm ve kazandığı vasfın, aynı illeti taşıyan duyu ötesi alandaki bir şey için geçerli olması demektir. Buna göre bu illeti gâib alanında taşıyan şey, aynı illeti şâhit alanında taşıyan şeyin hükmünü alacaktır (Bâkıllânî 1987: 12). Kelamcılara göre bu tanımda geçen illetten maksat delildir.

İmâm Mâtürîdî'nin de kullandığı bu delilden amaç, âlemin sonradan yaratıldığı sonucuna ulaşarak Allah'ın varlığını kanıtlamaktır (Mâtürîdî 1979: 27-28). Elbette Kelam âlimleri şâhidin gâibe delil getirilmesinden sadece "İlahi Zat"ın bilinmesinde değil, sıfatlar meselesini izah etmede de yararlanmışlardır. Örneğin, Kâdî Abdülcabbâr, Allah'ın sıfatlarını *delâlette müştereklik* esasına göre açıklar. Hatta onlar, ilahi adaletten, salah-aslâha, rü'yetullahtan ilahi iradeye kadar birçok konuyu bu esasa göre temellendirmişlerdir. Bu yöntemi sadece Mu'tezile değil, Eş'arîler ve Mâtürîdîler de kullanmışlardır.

2.2. Tek Bir Mukaddimeden Sonuca Varmak

Bu aklî istidlâl yöntemi ile tek bir sonuca varılmıştır. Kullanılan mukaddime zorunlu bilgi ifade ederken, elde edilen bilgiden hareketle nazari sonuca ulaşılmıştır. Örneğin, "cevherler hâdislikten uzak değildir" cümlesi bir öncüldür. Bu öncülden şöyle bir nazari bilgiye ulaşılır. Madde; cevher ve arazlardan oluşur, arazların hâdis olduğu kesindir. Cevher, arazlara mahal olduğuna göre onun da hâdis olması gerekir. Sonuçta, "hâdislerden uzak olmayan her şey hâdistir." Bu mukaddimeden hareketle, âlemin hâdis olduğu gerçeğine ulaşılır. Bu metodu mütekaddimun dönemi, Mu'tezile ve Eş'arîler kullanmışlardır (Eş'arî 1955: 42). Ancak Gazali, sebebin tek bir mukaddimeye dayandırılmasını eleştirmiştir. Ona göre netice, en az iki mukaddimeye dayandırılmalıdır. Ancak o zaman doğru bir sonuca ulaşabilir (Gazali 1990: 106).

2.3. İttifak Edilenle İhtilaf Edilen Üzerine İstidlâlde Bulunmak

Mütekaddimûn Kelam âlimleri ittifak edilenle ihtilaf edilenin hükmünü ortaya çıkarmak için; üzerinde ittifak edileni *asıl*, ihtilaf edileni ise *fer'* saymışlardır. Bu metodu Eş'arî, Allah'ın kudretinin ve yaratmasının umumi oluşunu kıyas etmek suretiyle Mu'tezile'yi ilzam etmek için kullanmıştır. Eş'arîye göre Mu'tezile âlimlerinin, "*ve hüve bikülli şey'in alîm/ O, her şeyi bilendir*" (6/En'am 101), ayetinde geçen ve *her şey* anlamına gelen *kül* kelimesinden yararlanarak Allah'ın biliciliğini umumi anlamda kullandıkları halde; *hâliku külli şey'in/her şeyi yaratan* (6/En'am 102) ve *innallâhe alâ külli şey'in kadîr/Allah'ın herşe gücü yeter* (2/Bakara 20) âyetlerinde yine her şey anlamına gelen *kül* edatının umumilik ifade ettiğini görmezden gelmek suretiyle, Allah'ın yaratma ve kudretinin umumi oluşuna muhalefet ettiklerini söylemektedir. Verdiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Eş'ari, Mu'tezile'yi, lafız

eksenli bir genelleme ile ihtilaf edilen şeyi ittifak edilen şeyle kıyaslayarak ilzam etmiştir. Bu delilde Eş'arî'nin yapmak istediği şey, Mu'tezile'nin insanın özgürlüğü ve sorumluluğu fikrinden hareketle yaratma ve kudret sıfatlarını insan için tahsis etmesinin anlamsızlığını ortaya koymaktır.

2.4. Sebr ve Taksim (Bölümlere ve Kısımlara Ayırmak)

Bu aklî istidlâl yönteminde konu ile ilgili üretilen şey, zihinde iki veya daha fazla bölümlere ayrılarak incelenir. Bunların hepsinin doğru ya da yanlış olması imkânsızdır. Önermelerden birisi doğru olduğu zaman, diğeri yanlış olmak zorundadır. Delil ile bu ihtimallerden geçersiz olanlar elenir. Geriye kalan ihtimal doğru olarak kabul edilir. Burada hareket noktası, ele alınan nesnenin araştırılması değil, onunla ilgili olarak insan aklına gelebilecek ihtimaller üzerinde durmaktır (Neşşâr 1984: 137). Bu yöntemi önce Mu'tezile, daha sonra Eş'arîler kullanmışlardır.Bu delili uygulamada Eş'arî'den bir örnek şöyledir: "*Allah. Ey İblîs! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?*" (Sad 38/75). Eş'arî bu ayette geçen "yedeyn" kavramının; iki nimet, iki organ, iki kudret ve Allah'ın Celal sıfatı olmak üzere dört anlama gelebileceğine ihtimal vermektedir. Eş'arî zihinsel olarak oluşturduğu bu dört ihtimalden ilk üçünü eleyerek, sonuncu ihtimali doğru olarak görür (Eş'arî 1410: 135). Bu yöntemi Eş'ariliğin sistemleşmesinde büyük katkıları olan Bâkıllânî ve Gazâlî de kullanmışlardır.

2.5. Bir Şeyin Doğruluğundan Benzerinin Doğruluğuna, Bir Şeyin İmkânsızlığından Benzerinin İmkânsızlığına Delil Getirmek

Benzer iki şeyin aynı vasıfları taşımaları nedeniyle benzer hükmü almaları gerekir, düşüncesinden hareketle Mu'tezile başta olmak üzere hemen hemen bütün Kelam ekolleri bu yöntemi kullanmışlardır. Bu delilin esası, bir kimse bir adım attığı zaman bunun benzer ikinci adımını da atabilir, düşüncesine dayanmaktadır. Bu delil, öldükten sonra ikinci dirilmeyi ispat etmek için de kullanılmıştır. Dolayısıyla, ikinci yaratmanın birinci yaratmadan daha kolay olacağı savunulur. Delilin özünü, ilk defa bir şeyi hiçbir modeli olmadan yaratan Allah'ın ikinci defa daha kolay bir şekilde yaratacağı ilkesi oluşturur. Kur'an'dan şu deliller getirilir: "*..çürüyüp dağılmış olduğu halde bu kemikleri kim diriltir, dedi. De ki: Onları, ilk defa yaratan (ikinciyi haydi haydi) diriltecektir. O, her türlü yaratmayı bilendir.*" (Yâ-Sîn 36/76-79; Rûm 30/11). Bu âyetlerden anlaşıldığı gibi ilk yaratılış, diğer yaratılışlara delil olarak getirilmiştir.

2.6. Mu'cizeyi, Mu'cize Sahibinin Doğruluğuna Delil Getirmek

Mu'cize, onu gösterenin lehine bir delil olarak kabul edilir. Aynı zamanda mu'cize, peygamberin kendisinden haber aldığı kimsenin asla yalan söylemeyeceğinin doğruluğuna da delil gösterilir (Bâkıllânî 1994: 22-23).

Sistematik aklî delillerin en meşhurları bunlardır. Bu delillerden bir kısmı günümüzde işlevini kaybetmişken, sebr ve taksim gibi bir kısmı da varlığını sürdürmektedir. Mu'tezile'nin önderliğinde Kelam âlimleri sistematik akla geçişle birlikte, inanç esaslarının savunulmasında ve bazı Kelami problemlerin açıklanmasında kullanılmak üzere yukarıda sözü edilen akli delilleri geliştirmişlerdir. Aklî delillerin amacı, akîdeleri belirlemek değil, naklî delillerle belirlenen akîdeleri akli ve mantıkî kurallarla desteklemektir.

3. MANTIK, FELSEFE VE İLİMLERDE KULLANILAN İSTİDLÂL ÇEŞİTLERİ

Yukarıda Kelam ilminde kullanılan istidlâl çeşitleri üzerinde durduk. Şimdi de, Mantık, Felsefe ve diğer ilimlerde kullanılan istidlâl yöntemleri üzerinde duracağız. Bilindiği gibi, akıl ile meydana gelen bilgi ya zaruri olur ya da istidlâli olur. İşte bu istidlâl, üç türlüdür:

3.1. Ta'lîl/Tümdengelim (Dedüksiyon)

Aklın istidlâli, tümelden tikele, illetten ma'lûle, müessirden esere geçişle olur. Kıyas, kesinlik bildiren önermelerden oluşuyorsa, kesin bilgi ifade eder. *Her canlı hareketlidir* genellemesi, insanın hareketli olduğuna delildir. Şöyle bir örnek vermek mümkündür:

"Bütün cisimler tartılabilir,
Taş, toprak, su da birer cisimdir,
O halde bunlar da tartılabilir."

Bu akıl yürütme tarzına mantıkî kıyas denildiği gibi *bürhân-ı limmî* adı da verilir. "Niçin" anlamına gelen "lime" edatı, bir şeyin sebebini bulmak için kullanılır. Niçine verilen cevap, hükmün sebep ve illeti olacağı için tümelden tikele, müessirden esere istidlâl çeşitlerinin hepsine de delil-i limmî denilir. Meselâ, "taş niçin tartılabilir?" diye sorulsa, buna cisim olan her şey tartılabilir, cevabı verilir. Çünkü tartılmanın illeti, cisim olmasıdır.

3.2. İstikrâ/Tümevarım (Endüksiyon)

Tikelden tümele, eserden müessire ve ma'lûlden illete varış yöntemidir. Bu istidlâl biçimine "delil-i innî" de denilir. Arapça'da "inne" edatı, tahkîk ve sübût ifade eder, "muhakkak" anlamına gelir. Eserlerin müessirlerini göstermeleri kesin olduğu için, bu türlü delillerin delaletleri kat'îdir. Şu örneklerde olduğu gibi:

"Taş, toprak ve su tartılabilir,
Taş, toprak ve su birer cisimdir,
O halde bütün cisimler tartılabilir."

Ta'lîl, daha çok zihni ilimlerde, istikrâ ise, maddi ilimlerde kullanılan bir metottur. Bu bağlamda istikrâ ikiye ayrılır: Bunlardan ilkine, *istkrâ-i tam* denilir. Bir küllînin (nev'in fertlerinin tümü ve netice çıkarılan olayların hepsi) araştırılıp incelenerek hüküm verilmesine denir. Örneğin, "gerek tek, gerek çift sayılar bire bölünür" önermesi, mutlak sayının bire bölüneceğine delildir. İkincisi ise, *istikrâ-i nâkıs*tır. Bir nev'e ait fertlerin tümü ve hakkında araştırma yapılan olayların hepsi sayılıp incelenmeden, bazı fert ve hâdiseleri araştırmakla yetinilerek hüküm vermeye denir: At, katır, inek gibi bazı hayvanların çiğneme esnasında alt çenelerini hareket ettirmelerinden yola çıkarak, her hayvanın çiğneme esnasında alt çenesini hareket ettirdiğini söylemek gibi. Bunun hükmü ise, zan ifade eder.

3.3. Temsîl (Analoji)

Aklın bir tikelden diğer bir tikele geçme yoludur. Bu yöntemde, birbirine benzeyen iki ayrı şeydeki benzer özelliklerden yararlanarak aklın birine verilen hükmü diğerine de vermesidir. Yani, illet birliği gibi bir benzerlik nedeniyle bir cüz'iye verilen hükmün diğer cüz'iye de verilmesidir. Şu örnek de olduğu gibi:

"Şarap haramdır, çünkü sarhoşluk vericidir,

O halde sarhoşluk veren rakı da haramdır." Bu aklî tefekkür tarzına *fikhî kıyas* da denilir. Görünmeyenin görünene delil getirilmesi bir analoji biçimidir. Temsilin hükmü, zan ifade eder (Cürcânî 1239: 69; Topaloğlu 1981: 79).

Görüldüğü gibi mütekkelimûn, tümelden tikele intikalde, kesinlik ifade etmeyen zannî öncülleri de kullanmıştır. Öncülleri zannî olan kıyaslar zan ifade eder. Hâlbuki bedihîyyât, hissiyyât ve mütevâtirattan birine istinat eden kıyasların neticeleri kesindir. Kelam'da daha çok kat'iyet ifade eden delillerin kıllanılması istenir. Kur'an-ı Kerim'in delilleri istikraî bir karakter taşır.

Mütakddimûn dönemi Kelamcıları Aristo mantığını dinde bid'at ve dalâlet olarak görmüşler ve bundan dolayı kullanmamaya çalışmışlardır. Aristo'nun tümellerden tikele gitme yöntemine dayalı kıyas anlayışına müteahhirûn selefiyyeden İbn Teymiyye büyük tepki göstermiştir. O, ta'lîli kıyaslardaki büyük öncülü sonuç olarak sunmanın bir değer ifade etmediğini söylemiş ve *evlâ kıyası* tercih etmiştir. Nitekim O, bu kıyas türünü tercih etmesinin gerekçesini şöyle açıklamıştır: "Kendilerinde noksanlık bulunmayan kelam sıfatlarından Allah için sabit olanlar, Allah'ın dışındaki varlıklarda sabit olanlardan daha mükemmeldir. Allah ile yaratıkları arasındaki bu sıfatları akıl kavrayamaz. Bu nedenle insan, Allah'ın, yarattıklarına olan üstünlüğünün herhangi iki varlığın birbirine

olan üstünlüğünden daha fazla olduğunu bilir (İbn Teymiyye 1982: 154, 155, 159).

Gazali ile birlikte mantık İslâm dünyasına girmiştir. İslam Kelamcıları, özellikle akâid alanında delillerle isbatı istenen konuları usûlüd-dîn ve furûu'd-dîn şeklinde ikili bir tasnife tabi tutmuşlar, her bir alanın kendisine özgü öncüllere dayalı kıyas türlerini kullanmışlardır. Örneğin dini alanda Kitap ve sünnete dayalı delillerden istifade edilirken, aklın alanına giren konular için mahsûsât ve mücerrebât (gözlem ve deney) gibi yöntemlerin sonuçlarından yararlanılmıştır.

Kaynaklar

Aclûnî (1951), *Keşfu'l-Hafâ,* Mısır.

Altıntaş, Ramazan (2003), *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul.

Bâkıllânî (1987), *Temhîd*, tahk. Imâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut.

Bâkıllânî (1986), *el-İnsâf*, tahk. Imâdüddîn A. Haydar, Kahire.

Bâkıllânî (1994), *İ'câzü'l-Kur'an*, Beyrut.

Cürcânî (1987), *et-Ta'rîfat*, Beyrut.

Cürcânî (1239), *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul.

Eş'arî (1410), el-*İbâne an Usûlid-diyâne*, Medine.

Eş'arî (1955), *el-Luma*, Kahire.

Gazâlî (1983), *el-İktisâd fi'l-İ'tikad*, Beyrut.

Gazâlî (1996), *el-Munkız* (Mecmû'u Resâili'l-Gazzâli içerisinde), Beyrut.

Gazali (1990), *Mi'yâru'l-ilm*, Beyrut.

İbn Teymiyye (1982), *Kitâbu'rred ale'l-mantıkiyye*, Lahor.

Mâtürîdî (1979), *Kitabu't-Tevhîd*, tahk. Fethullah Huleyf, İstanbul.

Neşşâr (1984), *Menâhicü'l-Bahs*, Beyrut.

Razi (1984), *Muhassal,* Beyrut.

Bekir Topaloğlu (1981), *Kelam İlmi*, İstanbul.

Yavuz, Y. Şevki, "*Delil*", DİA, IX.

NÜBÜVVET VE VAHİY

Osman Karadeniz

1. Nübüvvetin Gerekliliği ve Elçilerin Gönderiliş Amacı

Peygambere iman, Kur'an'da çokça vurgu yapılan temel inanç esaslarındandır; dolayısıyla dinler tarihi açından ilahi dinlerin üç temel esasından biri olarak kabul edilir. İnsanlık ve fesefe tarihine baktığımız zaman, insanların, içinde bulundukları farklı şartlar gereği, hep kavga ve ihtilaf içinde olduklarını görürüz. Bu sebeple ilahi mesaja muhatap olan peygamberler, insanlığa birlik-beraberlik ve huzur ortamı sağlama noktasında fert ve toplum için kurtuluş çareleri sunmaya çalışmışlardır. Öte yandan, ilahi kitaplardan öğrendiğimize göre, onlar, bizzat zalim idarecilere karşı hak ve adaleti müdafaa ederek hep zayıf ve mazlumların yanında olmuşlardır.

Peygamberler, doğru/hak yoldan ayrılmış fert ve toplumları fıtrat çizgisine çekmek için gönderilmiş hidayet rehberleridir. Tarih boyunca insanlar, çeşitli menfaatler uğruna sosyal kurallara aykırı hareket ettikleri için, tabii olarak birtakım huzursuzluklara sebep olmuşlardır. Bu sosyal yapı zedelendiği zaman da, Allah, peygamberler vasıtasıyla insanları bu fıtrat, diğer bir ifade ile istikamet çizgisine davet etmiştir. Bu davete icabet etmeyip kuralları çiğneyerek fıtrattan ayrılanlar, şaşmaz ilahi sünnet gereği kendi kendilerinin sonunu hazırlamışlardır. Tabiatıyla "sünnet-i ilahiye" demek olan bu sosyal düzene uygun hayat için konmuş kurallara müdahale, hilkati değiştirmek anlamına gelecektir.

Peygamberler, fert ve toplumun huzuru için görevlendirilmiş, kendilerinden örnek alınacak kişilerdir. Bu nedenle Allah tarafından bir takım emir ve yasakları, örnek davranışlar sergileyerek insanlara bildirmişlerdir. İlahi

lütuf gereği, ayetlerde de ifade edildiği gibi, her kavme ve millete bir hidayetçi/peygamber gönderilmiştir (Ra'd 13/7).

Bilindiği gibi ayette *"Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"* (Zâriyât 51/56) buyurulmaktadır. İnsan, Allah'ın kendisine verdiği akılla belki bir dereceye kadar, sonsuz ilim, irâde ve kudret sahibi yüce bir Yaratıcı'nın varlığına ulaşabilir; ancak, yıkarıda da ifade edildiği üzere, fert ve sosyal yapı için gerekli olan emir ve yasakları bütünüyle aklıyla keşfedemez. Bu sebeple insanlara Allah'ı doğru bir şekilde öğretecek; dînî yükümlülükleri, olgun ahlâk kurallarını, kısacası insanların dünya ve âhiret hayatlarında mutlu olmalarını sağlayacak her türlü bilgi ve pratikleri verecek peygamberlere ihtiyaç vardır. Kaldı ki insanlar, bilim ve teknolojide ne kadar ilerlerse ilerlesinler din ve ahlâka her zaman ihtiyaç duyacaklardır.

Ruh ve bedenden oluşan insanın yeme, içme gibi bedensel ihtiyaçları olduğu gibi, inanma ve aşkın bir varlığa ibâdet gibi rûhî ihtiyaçları da söz konusudur. Tabii olarak rûhî gıdasızlık, ruh sağlığının bozulmasına sebep olur. Ruh sağlığımızın korunması, peygamberlerin öğretileri ve bunların uygulanmasına bağlıdır. Bu açıdan da peygamberler, insanlara Allah'ı tanıtmak, emir ve yasaklarını öğretmek, sonuç olarak olgun/kamil insan yapmak için gönderilmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber mutluluk kaynağı olan *"güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini"* (Bk. Muvatta, Hüsnü'l-huluk, 8) ifade etmektedir.

Peygamberlerin gönderiliş sebep ve hikmetleri, birçok yönüyle çeşitli ayetlerde açıkça ifade edilmiştir. Şöyle ki:

> "İnsanlar (aslında) bir tek ümmet (millet) idi. Bu durumda iken Allah, müjde verici ve uyarıcı olarak peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da indirdi" (Bakara 2/213).
>
> "Ümmîler arasından kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderen O'dur" (Cum'a 62/2).
>
> "Ey Rabbimiz! Onlara kendi içlerinden senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi (resul) gönder..." (Bakara 2/129).

İlk peygamber Hz. Âdem ile son peygamber Hz. Muhammed arasında pek çok peygamber gelip geçmiştir. Bunlardan 25 tanesi ismen Kur'ân'da bildirilmiştir:

> "Biz Nûh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrâhîm'e, İsmâîl'e, İshâk'a, Ya'kûb'a, torunlara, Îsâ'ya, Eyyûb'a, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleymân'a vahyettik. Dâvûd'a da Zebûr'u verdik. Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu. (Yerine göre) müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların, peygamberlerden sonra Allah'a karşı bahaneleri olmasın. Allah, izzet ve hikmet sahibidir" (Nisâ' 4/163-165).

Çoğunlukla isimleri söz konusu olan Kur'ân'da adı geçen peygamberler şunlardır: Hz. Âdem, İdris, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrâhîm, İsmâîl, İshâk, Ya'kûb, Yûsuf, Şuayb, Hârûn, Mûsâ, Dâvûd, Süleymân, Eyyûb, Zülkifl, Yûnus, İlyas, Elyesa', Zekeriyyâ, Yahyâ, İsâ, Muhammed (a.s.).

Görüldüğü üzere bu âyette, "*bir kısmını ise sana anlatmadık*" şeklinde belirtilerek isimleri verilmeyen bazı peygamberlerin varlığından söz edilmekte, ancak sayıları konusunda en ufak bir ipucu verilmemektedir. Allah, ayetlerden açıkca anlaşıldığı gibi, bütün topluluklara peygamber göndermiştir. Nitekim "*Her ümmetin bir peygamberi vardır. Peygamberleri geldiği zaman, aralarında adâletle hükmedilir ve onlara asla zulmedilmez*" (Yûnus 10/47) ile "*Biz seni hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Her millet içinde mutlaka bir uyarıcı (peygamber) bulunmuştur*" (Fâtır 35/24) âyetleri buna delâlet eder.

Bütün bunların yanında, Üzeyir, Lokmân ve Zülkarneyn'in peygamber olup olmadıkları şüphelidir. Açık olan husus ilk ve son peygamber arasında, ayetlerde ifade edildiği üzere, pek çok peygamber gelip geçtiğidir. Bazı rivâyetlerde 124.000 peygamber gönderildiği belirtilmiş ise de (Bk. Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 266) bunların zayıf olması sebebiyle, peygamberlerin sayıları hakkında bir rakam telaffuz etmek doğru değildir.

Allah Teâlâ, son peygamber olarak Hz. Muhammed'i göndermiştir. Artık kıyâmete kadar bir daha peygamber gelmeyecektir. Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân, Allah tarafından, bozulmaktan, değiştirilmekten ve kaybolmaktan koruma altına alınmıştır. Kıyâmete kadar gelecek olan insanlar; imân, ibâdet, ahlâk, insânî ilişkiler vb. her türlü dînî, rûhî ve mânevî ihtiyaçlarını karşılayabileceklerdir; ayrıca bir peygambere ve ilâhî kitaba ihtiyaç duymayacaklardır.

Hz. Muhammed'in peygamberliğinin evrensel olduğu, "*Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler*" (Sebe' 34/28) âyeti açıkça bildirmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, sadece Araplara değil, bütün insanlık için kendinde örnekler bulunan peygamber olarak gönderilmiştir.

2. Elçilerin Görevleri: Tebliğ, Tebyin, Tebşir, İnzar

Peygamberler, Allah Teâlâ'nın kulları arasından seçtiği ve ilâhî elçilikle görevlendirdiği insanlardır. Peygamberler son derece doğru (sâdık), güvenilir (emîn), akıllı ve zeki (fatîn), kendi irâdeleri ve Allah'ın korumasıyla günahlardan uzak bulunan (mâsûm) kişilerdir. Esas görevleri olan ilâhî buyrukları insanlara ulaştırmayı (tebliğ) kusursuz bir şekilde ifâ etmişlerdir. Onlar dürüstlük ve ahlâk bakımından zirvede olan insanlardır. Dolayısıyla onlarda peygamberlik görevini yerine getirmeye engel olacak huylar ve herhangi bir eksiklik bulunmaz.

Peygamberler sıdk, emânet, fetânet, tebliğ ve ismet konusunda diğer insanlardan farklıdırlar. Nitekim bu güzel sıfatlar sebebiyle insanlar, ancak onlara güvenebilir ve peşlerinden gidebilirler. Peygamber, dînî tebliğ konusunda ilâhî koruma altındadır; bu sebeple unutmaz, yanılmaz ve hata etmez. Bunun dışındaki hususlarda/dünya işlerinde zaman zaman yanılabilir, hata edebilir ve unutabilir. Bunların neticesinde de ilahi itaba/siteme uğrayabilir.

Peygamber, Allah Teâlâ'nın kulları arasından seçtiği ve ilâhî elçilikle görevlendirdiği insandır. Bu hususta Kur'ân'da şöyle buyurulur: "A*nd olsun ki, Allah, inananlara âyetlerini okuyan, onları arıtan, onlara Kitab ve Hikmet'i öğreten kendilerinden bir peygamber göndermekle iyilikte bulunmuştur. Halbuki onlar önceleri apaçık sapıklıkta idiler"* (Âl-i İmrân 3/164).

Peygamberlerin insan olmak bakımından diğer insanlardan farkları yoktur. Her insan gibi bir ana-babanın çocuğudurlar. Hz. Peygamber, kendisinin de diğer insanlar gibi olduğunu ısrarla belirtmiştir. Bu husus Kur'ân'da: "*De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım; (şu kadar var ki) bana, ancak tanrınızın tek bir Tanrı olduğu vahyolunuyor"* (Kehf 18/110; Fussılet 41/6) şeklinde ifade edilmiştir.

Bu ve benzeri âyetler, Hz. Muhammed'in, dolayısıyla bütün peygamberlerin diğer insanlardan tek farklarının Allah'tan vahiy almak olduğunu bildirmektedir. Her insan gibi onlar da yerler, içerler; çalışır ve yorulurlar; evlenir, hastalanır ve nihayet ölürler. Peygamberde ulûhiyetten eser yoktur. Peygamberlerin peygamberliklerini ispat için göstermiş oldukları mu'cizeler, tamamen Allah'ın izni ile ve Allah'ın fiili olarak gerçekleşen işlerdir. Bu sebeple kendilerinde müşahede edilen mucizelere bakıp onların ilahi vasıflarla muttasıf olmaları gibi bir durum söz konusu olamaz. Zira mucizeler tamamıyla Allah'ın irade ve gücü ile ortaya çıkan fiillerdir.

Kendilerinde olağanüstü güçler bulunan ilahi özellikler söz konusu değildir. Nitekim ayetlerde bu husus, çok açık ve net bir şekilde dile getirilmiştir:

> "De ki: 'Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Bana ilahınızın bir tek ilah olduğu vahyolunuyor. Artık O'na yönelin, O'ndan mağfiret dileyin; ortak koşanların vay haline" (Fussilet 41/6).
>
> "Fakat bizim huzurumuza çıkacaklarını hiç beklemeyen kimseler: 'Bize niçin melekler gönderilmedi?, yahut 'Neden Rabbimizi görmüyoruz?' diye sorup duruyorlar. Gerçek şu ki, onlar büyük bir küstahlıkla [Allah'ın mesajına karşı böylece] burunlarını dikerek kendilerini onulmaz bir büyüklük duygusuna kaptırmış bulunuyorlar" (Furkan 25/21).
>
> "Ve Biz, bir meleği elçimiz olarak tayin etmiş olsaydık [bile], onun kesinlikle bir adam olarak [görünmesini] sağlardık ve böylece onları, şimdi içinde bulundukları şaşkınlığa yine düşürürdük" (En'am 6/9).

Müşrikler, esasen inanma niyeti taşımadıkları için peygamberin insanüstü bir varlık olmasını istemişlerdir. Eğer öyle olsaydı, belki bu defa da, "*Allah neden insandan bir peygamber göndermedi*" diyeceklerdi. Bu sebeple Allah'ın, insana kendi cinsinden peygamber göndermesi, engin hikmet ve lütfunun bir eseridir. Allah Teâlâ peygamberlerini, kulları arasından seçerken ilâhî elçiliğe en uygun olanlardan seçmiş ve onlara bazı özellikler vermek suretiyle elçilik görevlerini ifâya hazır hale getirmiştir.

Peygamberlik, insanoğlunun ulaşabileceği en yüksek mertebedir. Ancak bu, kesbî değil, vehbîdir. Yani peygamberlik, insanların istek ve tercihleri ile, çok ibâdet ve riyâzatla kazanılacak bir makam değildir, Allah'ın bir lütfu ve ihsânıdır, Allah dilediğine bu görevi verir. Nihayet insanlar arasından kendisine elçi olarak seçtiği kulunu birtakım özellik ve sıfatlarla donatmıştır. Ayette şöyle buyrulmuştur:

> "... Allah elçilik görevini (risaletehu) kime vereceğini daha iyi bilir..." (En'am 6/124).

Peygamberlerde bulunması gerekli sıfatlar (Karadeniz 1999: 17-18) şu şekilde tasnif edilebilir:

2.1. Fetânet

Fetânet, "akıllı ve zeki olmak" demektir. Peygamberler, üstlendikleri tebliğ görevlerini güzel bir şekilde yerine getirebilmek için fetânet sıfatıyla muttasıf olmalıdırlar. Her şeyden önce Allah'tan aldıkları vahyi unutmadan insanlara ulaştırabilmesi için son derece kuvvetli bir hâfızaya sahip olmaları şarttır. İnsanları hak dine çekmeleri için son derece ikna kabiliyetine sahip olmaları gerekir.

Diğer pek çok peygamber gibi İbrâhîm (a.s.), putperest bir toplumda yetişmiş olmasına rağmen gençliğinden itibaren putların tanrılıktan uzak, zavallı ve âciz yaratıklar olduğunu anlamış ve kavmini puta tapıcılıktan vazgeçirmeye çalışmıştır. Fakat ne dediyse kavmini puta tapıcılıktan vazgeçirememiş, sonunda, ayetlerde de uzun uzun anlatıldığı üzere, şöyle bir çare düşünmüştü:

Kavmi bulundukları şehrin dışındaki eğlence yerine gitmeye hazırlandı. İbrâhîm'i de davet ettiler. Fakat o, "*Ben hastayım*" diyerek mazeret ileri sürdü. Bunun üzerine onu bırakıp gittiler.

İbrâhîm (a.s.), eline bir balta aldı, puthâneye girdi; büyük put hariç bütün putları kırdı. Kavmi eğlenceden dönünce taptıkları putların parçalanmış olduklarını gördü. Bunu, ilahlarına düşman olan İbrâhîm'in yaptığını fark ettiler. Hemen onu getirttiler ve: "*Ey İbrâhîm! Bunu tanrılarımıza sen mi yaptın?*" diye sordular. İbrâhîm (a.s.), "Ben yaptım" veya "yapmadım" demedi. "*Belki onu şu büyükleri yapmıştır, konuşabiliyorlarsa onlara sorun*" dedi.

Bu çarpıcı cevap onları bir anda şaşkına çevirdi. Birbirlerine "*Siz haksızsınız*" demeye başladılar. Fakat, çok geçmeden kafalarında olan eski inançlarına dönerek, "*Ey İbrâhîm! Bunların konuşmayacağını kesin olarak sen de bilirsin*" dediler. Ne diye bize böyle saçma bir teklifte bulunuyorsun, demek istediler.

Hz. İbrâhîm (a.s.)'in asıl maksadı, onlara putların konuşmayan, hareket etmeyen, âciz varlıklar olduğunu vurgulamaktı. Bunun üzerine dedi ki: "*O halde, Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar veremeyecek olan putlara ne diye taparsınız? Size de, Allah'ı bırakıp taptıklarınıza da yazıklar olsun! Siz aklınızı kullanmıyor musunuz?*" (Enbiyâ 21/ 62-67).

Böylece İbrâhîm (a.s.), keskin zekası ve ikna kabiliyeti sayesinde puta tapanları kendi silahlarıyla vurmuş, putların âciz yaratıklar olduğunu bizzat kendilerine söyleterek onları susturmuştur. Bu, soru sormak suretiyle karşı tarafı susturma metodu, felsefe tarihinde de en etkin ve önemli bir metot olarak kabul edilmiştir.

Hz. İbrâhîm, üstün zekasıyla Nemrud'u da şaşkına çevirmişti. Nemrud, Allah'ın kendisine hükümranlık verdiği bir kraldı. Ama krallık, onun yoldan çıkmasına ve kendisini tanrı sanmasına sebep olmuştu. İbrâhîm (a.s.) onu, Allah'a imâna davet ediyor, o ise, kendisinden başka tanrı olmadığını iddia ediyordu. Aralarında bu hususta bir tartışma oldu. Kur'ân-ı Kerîm bu tartışmayı şöyle hikâye eder:

> "Allah kendisine hükümranlık verdi diye İbrâhîm ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi? İbrâhîm; "Rabbim, dirilten ve öldürendir" demişti, O; "Ben de diriltir ve öldürürüm" dedi. İbrâhîm; "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene" dedi. İnkârcı, şaşırıp kaldı. Allah, zâlimleri doğru yola eriştirmez" (Bakara 2/258).

İbrâhîm (a.s.), "*Rabbim öldüren ve diriltendir*" deyince Nemrud, "Ben de öldürür ve diriltirim" demiş; bunu ispat için de suçsuz birisini öldürtmüş, ömür boyu hapse mahkum olmuş birisini de serbest bırakmıştır. Bu durumu böylece öldürme ve dirilme diye takdim etmiştir.

İbrâhîm (a.s.), gerçek öldürme ve diriltmenin bu olmadığını bildiği halde belki bunu halka anlatmak kolay olmayabilir diye bir başka konu ileri sürerek, "*Rabbim güneşi doğudan getiriyor, sen de batıdan getirsene*" deyince, tanrılık iddiasında bulunan Nemrud susmaktan başka bir çare bulamamış ve halkın karşısında rezil olmuştur.

Peygamberlerdeki bu fetânet sıfatı ömürlerinin sonuna kadar devam eder. Onlarda bunama, zeka gerilemesi, unutkanlık gibi illetler asla bulunmaz. Çünkü onlar daima Allah'ın himayesi ve koruması altındadırlar.

2.2. Emânet

Emânet, "emîn ve güvenilir olmak" demektir. Peygamberler tebliğ görevlerini yerine getirirlerken Allah'tan aldıklarını eksiksiz olarak insanlara ulaştırırlar. Peygamberler, özellikle vahiy konusunda güvenilir kimselerdir. Allah'tan aldıkları vahyi, ilâhî emir ve yasakları büyük bir titizlikle insanlara ulaştırmışlar, bunlarda bir eksiklik yapmamışlar, bir ilavede bulunmamışlardır.

"Allah'ın göndermiş olduklarını tebliğ edenler, Allah'tan korkarlar ve O'ndan başka kimseden korkmazlar. Allah hesap gören olarak yeter" (Ahzâb 33/39) âyeti, Peygamberlerin Allah'tan aldıkları ilâhî buyrukları hiç kimseden korkmadan insanlara ulaştırdıklarına açık bir delildir. Bütün peygamberler yüklendikleri ilâhî elçilik görevlerini mükemmel bir şekilde yerine getirmişlerdir.

Hz. Peygamber, vahyi, kendi aleyhinde olsa bile asla saklamadan, hiçbir değişiklik yapmadan insanlara ulaştırmıştır. Peygamberler, sadece vahiy konusunda değil, her konuda güvenilir kimselerdir. İslâm'dan önce müşrikler en kıymetli eşyalarını Hz. Muhammed'e emânet ederlerdi; o da büyük bir titizlikle kendisine emânet edilen eşyayı korur ve sahibi isteyince de emâneti olduğu gibi teslim ederdi. Böylece herkesin güvenini kazanmıştı. Onun, inanmayanlar arasında da "Muhammed'l-emin" olma özelliği bilinen bir gerçektir.

2.3. İsmet

İsmet, "peygamberlerin günahlardan uzak olma" melekesidir. Ehl-i Sünnete göre sadece peygamberler mâsûmdur. Şia'ya göre, imamlar da peygamberler gibi mâsûmdur. İnsanlar, dünya ve âhiret mutluluğunu, Allah'ın elçileri peygamberlerden öğrenecekleri ve onları kendilerine örnek alacakları için peygamberlerin ismet sıfatıyla muttasıf olmaları şarttır. Çünkü günah işleyen bir kimsenin bir başkasını günahlardan uzak tutması, eğitim açısından düşünülemez. Nitekim günah işleyen birinin insanları doğru yola sevk etmesi, dolayısıyla onlara müspet yönde tesiri zordur.

Peygamberler, örnek alınacak yüce şahsiyete sahip şerefli kimselerdir. Kur'ân'da; *"Allah rasûlünde sizin için güzel bir örnek vardır"* (Ahzâb 33/21) buyrulur.

Peygamberlerin hayat hikâyelerini okuduğumuz zaman pek çoğunun putperest bir toplumda yetiştiklerini, ancak kendilerinin hiçbir zaman putlara tapmadıklarını görüyoruz. Allah Teâlâ, ileride kendilerini elçi olarak seçeceği kişileri baştan beri küfürden, şirkten ve her türlü günahlardan korumuştur; çünkü peygamberler Allah'ın kullarına karşı hüccetleridir. Peygamberlerin dışındakiler için hüccet olma söz konusu olmadığından ismet (yani özel koruma) da söz konusu değildir. Eğer peygamberler puta tapan veya günah işleyen kişiler olsalardı insanlar onlara güvenemez, tebliğlerine aldırış etmezler ve peşlerinden gitmezlerdi.

Hz. Peygamber'e peygamberlikten önceki hayatında günah işleyip işlemediği sorulmuş, Hz. Peygamber hiçbir zaman günah işlemediğini bildirmiştir. Henüz çocukluk çağlarında iken bir veya iki kere arkadaşlarının ısrarı üzerine müşrik Arapların bayram eğlencesine katıldığını, fakat her defasında ağır bir uykuya dalıp eğlenceyi izleyemediğini, böylece Allah Teâlâ'nın onu günahtan koruduğunu bildirmiştir. (Hâkim, Müstedrek, IV,245; Heysemî, Mecmau'z-zevâid, VIII, 22)

Peygamberlerin asıl görevleri, Allah'tan aldıkları ilâhî emir ve yasakları, hükümleri insanlara ulaştırmaktır. Peygamberler bu ilâhî ve kudsî görevlerini mükemmel ve kusursuz bir şekilde ifa etmişlerdir. Bu hususta ilâhî koruma altında olduklarından, unutmazlar, yanılmazlar ve hata etmezler. Ancak onlar da insandır. İnsan olmak hasebiyle zaman zaman dîni tebliğin dışındaki dünya işleriyle ilgili konularda yanıldıkları, unuttukları, hata ettikleri ve bilemedikleri olabilir. Bunlar peygamberler için bir eksiklik ve kusur değildir. Bu nedenle de onları peygamberliklerini zedelemez. Peygamberlerde zelle türünden küçük günahlar câizdir.

Dünya işlerine gelince; peygamberler de insandırlar; beşer olma bakımından diğer insanlardan farkları yoktur. Peygamberler, içinde bulundukları toplumun en akıllısı ve zekisi olsalar da her konuyu, o konunun uzmanı derecesinde bilemeyebilirler. Hz. Peygamber (a.s.), Medine'ye geldiği zaman Medinelilerin hurma aşıladıklarını gördü. Kendisi Mekke gibi kurak, hurma yetişmeyen bir yerde yetiştiği için hurmaların aşılanarak verimlerinin artacağına dair bir bilgiye sahip değildi. Aklen bu aşılamanın lüzumsuz olacağını düşündü. Oradakilere bu durumu ifade etti. Onlar da belki bir bildiği vardır düşüncesiyle hurmaları aşılamadılar. Fakat o yıl hurma verimi çok düşük oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber; "*Ben ancak bir beşerim. Size dininizden bir şey emrettiğim zaman onu tutunuz. Kendi görüşümle size bir şey emrettiğim zaman bilin ki ben de bir beşerim*" buyurdu. Enes'ten gelen rivâyette, "*Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz*" ziyadesi vardır (Bk. Müslim, Fazâil, 139-141). Dünyevî işlerde bazen yanılırlar, unuturlar ve hata edebilirler. Bu onlar için bir eksiklik değildir. Aksine insan olduklarının bir kanıtıdır. Hiç yanılmayan kimseler olsalardı, belki de bazı insanlar, onları insanüstü, yanılmaz, şaşmaz varlıklar olarak görecek ve belki de tanrılaştıracaklardı.

Kur'ân'da peygamberimizin insan olduğu bildirilir (Kehf 18/110; Fussılet 41/6) Hz. Peygamber de sık sık kendisinin bir beşer olduğunu bildirmiştir. "*Ben ancak sizin gibi bir beşerim. Sizin hatırlamanız gibi hatırlarım, sizin unutmanız gibi unuturum*" (Müslim, Mesâcid, 93; Nesâî, Sehv, 26) buyurmuştur.

Diğer taraftan insanların kendisini aşırı derecede büyütmelerinden ve tanrılaştırmalarından daima korkmuş ve onları şöyle uyarmıştır: "*Hristiyanların, Meryemoğlu İsâ'yı övmede aşırı gittiği gibi, beni övmede aşırı gitmeyin. Sadece, "Allah'ın kulu ve resûlü" deyin.*" (Bak. Buhârî, Enbiyâ', 48; Dârimî, Rikâk, 68; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 23, 24, 47, 55) Ne yazık ki durum, biz müslümanlar arasında tam aksine cereyan etmiştir. İnsanoğlu, peygamberler bir yana, kendi gibi diğer insanları bile, tanrılaştırmıştır.

Peygamberlerin peygamberlikten önce yanılarak günah işlemelerinin câiz olduğu görüşünde olanlar, Hz. Âdem'in yasak ağacın meyvesinden yemesini (Bak. A'râf 7/22) ve Hz. Mûsâ'nın bir insan öldürmesini (Bak. Kasas 28/15) delil olarak ileri sürerler. Ancak bunlar, kasden işlenmiş fiiller olmayıp hata ile, unutarak ve yanılarak işlenmiş fiillerdir (Bak. Tâhâ 20/115).

Hz. Mûsâ'nın durumuyla ilgili olarak ayette geçen ifadeden de açıkça anlaşılacağı üzere, burada işlenen fiil herhangi bir kasta bağlı değildir. Nitekim *"... Biri kendi adamlarından, diğeri de düşmanı olan iki adamı döğüşür*

buldu. Kendi tarafından olan kimse, düşmanına karşı ondan yardım istedi. Mûsâ, onun düşmanına bir yumruk vurdu; ölümüne sebep oldu. Bunun üzerine "bu şeytanın işidir.. dedi" (Kasas 28/15) ayetindeki ifadede bu işin kasten yapılmadığını, dolayısıyla hataen olduğunu belirtmektedir.

2.4. Sıdk

Sıdk ve sadâkat, "doğruluk" demektir. Peygamberler, son derece doğru ve dürüst (sâdık) insanlardır. Asla yalan söylemezler; çünkü bu durum peygamberlere yakışmaz ve peygamberlikle bağdaşmaz. Kaldı ki insanlar haklı olarak yalancılara güvenmez ve teslim olmazlar.

"Kur'ân, âlemlerin Rabbinden indirilmedir. Eğer Muhammed, Bize karşı, ona bazı sözler katmış olsaydı, Biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını koparırdık. Hiç biriniz de onu koruyamazdınız"(Hâkka 69/43-47) âyeti, peygamberimizin ve bütün peygamberlerin Allah'tan insanlara tebliğ ettikleri şeylerde doğru olduklarının ve herhangi bir ilâve yapmadıklarının delilidir.

Peygamberimiz, çocukluğundan beri doğruluğu ve dürüstlüğü ile ün yapmış, "*Muhammedu'l-emîn* (güvenilir Muhammed)" diye meşhur olmuştur (Bak. Heysemî, Mecmau'z-zevâid, VIII, 229) Hiç kimse onun yalan söylediğine şâhit olmamıştır. Düşmanları müşrikler bile onun doğru olduğunu itiraf etmek mecburiyetinde kalmışlardır.

Peygamberimiz, Medine'de devlet kurduktan sonra çevredeki devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları göndermiştir. Bunlardan birisi, Bizans İmparatoru Herakliyüs'tür. Herakliyüs, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasını araştırmak için Şam'a yaptığı bir seferinde Mekke'nin ileri gelenlerinden Ebû Süfyan'la görüşmüş ve tercümanlar aracılığıyla Ebû Süfyan'a birtakım sorular sormuştur. Bu sorulardan birisi, Hz. Muhammed'in yalan söyleyip söylemediği ile ilgili idi. Bu soruyu henüz o zaman müslüman olmayan Ebû Süfyan; "Hiç yalan söylediğine şâhit olmadık" şeklinde cevaplandırmış, Herakliyüs de; "İnsanlara karşı yalan söylemeyen, Allah'a karşı hiç yalan söylemez" diye karşılık vermiştir (Bak. Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 1; İmân, 37; Müslim, Cihâd, 73; Tirmizî, İsti'zân, 24).

2.5. Erkek Olma (Zükuret)

Ehl-i sünnet uleması genellikle peygamberlerin erkeklerden geldiği noktasında görüş birliği içindedir. Ancak İmam Eş'ari, bazı zahiriler ve hadisçiler ise, kadınlardan da peygamber geldiği görüşündedirler. Bu bağlamda Kur'an'da adı geçen veya imâ edilen Hz. Meryem, Sare, Hacer gibi bazı saliha kadınların peygamber olarak gönderildiklerini söylemişlerdir (Karadeniz 1999: 18).

2.6. Tebliğ

Peygamberlerin, Allah'tan aldıkları ilâhî bilgileri insanlara ulaştırmalarına "tebliğ" denir. Peygamberlerin temel görevi, Allah Teâlâ'dan aldıkları vahyi değiştirmeden insanlara ulaştırmaktır. Bu husus Kur'ân'da şöyle açıklanır:

"Peygamber'e düşen sadece apaçık tebliğdir" (Nûr 24/54; Ankebût 29/18)

Allah Teâlâ daima peygamberlerin yardımcısı ve koruyucusu olmuştur. Nitekim Kur'ân'da; *"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirlere yol göstermez"* (Mâide 5/67) buyurulur.

Bunun idrakinde olan peygamberler, her türlü tehlikelere göğüs gererek tebliğ görevlerini eksiksiz yerine getirmişlerdir. Allah Teâlâ, peygamber göndermedikçe kullarını azap etmeyeceğini haber vermektedir. (Bk. İsrâ' 17/15; Kasas 28/59). O halde peygamber göndermekten ve tebliğden maksat, kıyâmet günü insanların *"Yâ Rabbi! Kimse bize bir şey söylemedi"* diye özür beyan edememeleri ve Allah'a karşı bir hüccetlerinin olmamasıdır.

3. Nübüvvetin İspatı: Mucize; Delâilü'n-nübüvvet

Peygamberliğin ispatı meselesi, tıpkı Allah'ın varlığı gibi tabii kanunlar ve sistemle ilgili bir konudur. Allah, kendi varlığını, yarattığı kâinat ve orada cereyan eden olaylarda belli işaret ve delillerle nasıl ortaya koymuşsa, görevlendirdiği peygamberleri de aynen öyle, olağanüstü bazı delillerle doğrulamıştır. Bu nedenle kendisine maddi ve manevi belge ve işaretler vermiştir.

Öte yandan peygamberler, akıl tarafından doğrulanacak özellikte getirdikleri hükümlerle (vahiy - tebliğât) de doğruluklarını (sıdk-ı nübuvvet) ispatlamıştırlar. Onların tebliğ ettikleri kitapların, akla ve beşeri istek ve ihtiyaçlara, dolayısıyla insan fıtratına uygun hükümleri, hikmet dolu bilgileri içermesi, onlar için doğruluk nişanıdır. İçlerinde zamanla eskimeyen ve kurtuluşa götüren hükümlerin varlığı, onların Allah tarafından gönderilmiş olduklarını gösterir.

Pek tabiidir ki hiçbir iddia, herhangi bir delil olmadan ispat edilemez. Bu açıdan mucize, peygamberliğin ispatında önemli bir yer tutar. Sıdk-ı nübüvvet konusunda mucizelerin devreye girmesi ve bunların tabiat kanunlarını ilgilendirmesi, bilimsel açıdan üzerinde çokça tartışma yapılmasına neden olmuştur. Tabiat kanunlarının, dini bir ifade ile ilahi sünnetin varlığı, şüphesiz hür irade sahibi kanun koyucuyu gündeme getirmekte idi. Burada

ise, mevcut kanunların aynı ilahi güç tarafından ihlâli gibi bir durum söz konusudur. Bu sebeple bu mesele, İslam düşüncesinde kelamcılar ve filozoflar arasında epeyce tartışılmış ve bu arada müspet ilimleri de yakından ilgilendiren bir konu olmuştur.

Peygamberlik iddiası gibi önemli bir konuda ortaya çıkan bir şahsın ciddi bir problemle karşı karşıya olduğu inkâr edilemez. Çünkü ilâhi mesajın kabulü, şüphesiz bu iddiayı ispata dayanmaktadır. Eğer peygamberlerin doğrulukları konusunda herhangi bir şüphe söz konusu olursa, bu durumda kendilerine ulaştığı iddia edilen vahyin kabul edilebilirliği konusunda ciddi endişeler ortaya çıkacaktır. Bu nedenle peygamberliğin ispatı konusu, Allah'ın varlığını ispat konusundan daha zor gibi görünmektedir.

Tabiî olarak, peygamberlik gibi kutsal bir görevde, yalancı (mütenebbi) ile doğru (nebi) olanı birbirinden ayırmak için belli bir işarete ihtiyaç vardır. Dolayısıyla mu'cize olmadan peygamberliğin ispatı zordur. Bu açıdan herhangi bir kişide müşahede ettiğimiz mu'cize, peygamberliğin doğruluğuna kesin olarak delil teşkil etmektedir. Bu görevde bulunan zât, hem kendi iddiasına uygun ve hem de halkın isteği doğrultusunda harikulade bir iş yapmak ve böylece doğruluğunu ilân etmek durumundadır.

Pekiyi, peygamberliğin ispatı gibi önemli bir konuma sahip bu harikulade ve olağanüstü işin mâhiyeti nedir?

Mu'cize, kelime olarak Türkçede *hârika, ucûbe, tuhaf, tabiatüstü*; çeşitli batı dillerinde de *miraculus* (Lât.) *miracolo* (İt.) *miracle (Fr.,* İng.), *wunder* (Alm.) ile ifâde edilen, kudretin zıddı *"acz"* kökünden türemiştir. (Cüveynî, 1950: 307; Âmidî, Ebkâru'l-Efkâr, vr. 205a; İbn Manzûr, 1955: V, 369) *"A'ceze"* fiilinden ism-i fail olup kelimenin sonundaki "tâ", "el-allâmetü" kelimesinde olduğu gibi müennes alameti değil, mübâlâğa içindir. Bu anlamda başkalarını aciz bırakan harika demektir (Sabuni, 1979: 46).

Bakıllani'de mu'cize anlayışı, Eş'ari'ye bağlı olarak, güç verme (ikdâr) ve 'acze düşürme (i'caz) şeklinde tezahür eder. Bu durumda insanlarda bulunan "kudret" ve bunun zıddı "acz" kendilerine ait değildir; onlar Allah tarafından sonradan yaratılmış şeylerdir (Bâkıllânî, 1972: 9). Buna bağlı olarak "güç verme" ve "acze düşürme" sadece harikulade işlerde söz konusudur. Çünkü, kulların kudreti dahilinde bulunan herhangi bir iş mu'cize değildir (Bâkıllânî, 1972: 34). Kısaca Bâkillâni'ye göre mu'cize; sadece Allah'ın kudreti dâhilinde olan veya kulun kudreti dâhilinde bulunup, yalnız mutad olan ve olmayan fiiller şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Nureddin Sabuni (ö. 580/1184) ve Taftâzâni'nin (ö. 793/1390) de kaydettiğine göre kelam âlimleri mu'cizeyi şu şekilde tarif etmişlerdir:

> "Mu'cize, inkâr edenlere meydan okuduğu bir sırada, peygamberlik iddiasında bulunan zâtın elinde -benzerini getirmekten kendilerini âciz bırakacak tarzda- meydana gelen harikulade bir iştir" (Sabuni, el-Bidaye, 46).
>
> Seyyit Serif Cürcâni'ye (v. 816/1413) göre ise; "Mu'cize, peygamberlik iddiası sırasında, kendisiyle, Allah'ın resulü olduğunu iddia eden zatın doğruluğunu (sıdk) isbât etmesi kesdedilen ve hayra, saadete vesile olan harikulade bir iştir."

Mucize, batı dünyasında da kabul edilen şekliyle, bilinen tabiî sebeplere bağlanamayan ve tabiat kanunlarıyla açıklanamayan, dolayısıyla tabiat kanunlarına muhalif, neticede ilâhî bir müdahaleyle açıklanan bir olaydır. (Cuvillier 1956: 118; M. Larousse, IX, 21; Voltaire 1977 : II, 221) *"Mu'cize, tabiat kanunlarının bir bozulmasıdır."* (Hume 1974: 172. Ayrıca bk. Çankı 1954: II, 429) Diğer bir ifade ile *,,kullanılan imkân/vasıtaların tab'iî gücünü aşan bir olaydır"* (Çankı 1954: II, 429).

Adudiddin el-İci (v. 756/1355), mucizenin şartlarını yedi madde halinde şöylece özetlemektedir (İci 1311: III, 177 vd.):

1. Mu'cize, Allah'ın bir fi'li veya bunun yerine geçen bir işi olmalıdır.
2. Harikulade olmalı, yani tabiat kanunlarına aykırı bulunmalıdır. Zira "harikulade" olmadan i'caz düşünülemez.
3. Benzerini getirmek mümkün olmamalıdır. Bu da "i'caz"ın hakikatidir.
4. Bir iddiayı doğrulama (tasdik) olduğunun bilinmesi için peygamberlik iddiasında bulunan şahsın elinde zuhur etmelidir.
5. Peygamberin iddiasına uygun bir şekilde meydana gelmelidir.
6. Peygamberin ortaya koyduğu harika, kendisini yalanlamamalıdır.
7. Mucize, peygamberlik iddiasından önce değil, ondan sonra olmalıdır.

Peygamberlik iddiasında bulunan şahıs, iddiasında doğru olup olmadığını ispat için mu'cize getirmek durumunda mıdır? Aksi halde, insanların kendi davetine uymalarını bekleyebilir mi?

Her peygambere, kendisine inansınlar diye mu'cizeler verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususa işaret eden birçok âyet vardır. Ayrıca peygamberimiz de şöyle buyurmuşlardır: *"Hiçbir peygamber yoktur ki, kendisine, insanların inanacağı kadar, âyet* (mu'cize) *verilmemiş olsun.."* Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, her peygamber, iddiasında doğru olduğunu hal ve hareketleriyle olduğu kadar diğer çeşitli mu'cizelerle de ortaya koymuştur.

Allah Teâlâ nasıl ki, kendi varlığını apaçık bir şekilde âyetlerle bildirirse, aynen öyle peygamberlerinin de iddialarında doğru olduklarını, ellerinde

"mu'cize" izhar etmek suretiyle ümmetine ispatlar. Bu ispat, duruma göre bazen söz, bazen de fiil (mu'cize) ile gerçekleşir.

Sözle doğrulamaya misâl, Allah'ın meleklere: *"Muhakkak ben yeryüzünde* (benim emirlerimi tebliğ ve infaza me'mûr) *bir halîfe* (bir insan, âdem) *yaratacağım";* fiilî olana misal ise, *"Âdem'e bütün isimleri öğretmişti. Sonra onları* (delâlet ettikleri âlemleri, eşyayı) *meleklere gösterip: Doğru iseniz* (her şeyin iç yüzünü biliyorsanız) *bunları adlarıyla bana haber verin, demişti."* âyetleridir.

Diğer yandan Allah Teala, Hz. Peygambere de Kur'ân'ı öğretti ve sonra insanlara: ".. *haydi onun benzerinden siz de* (meydana) *bir sûre getirin"* dedi. Melekler, Hz. Âdem'e muaraza edemedikleri gibi, Araplar da peygamberimize muaraza etmekten âciz kaldılar. Görüldüğü üzere burada, eşyanın *"isimler"i* ilk peygamberin; *"Kur'ân-ı Kerim"* de son peygamberin doğruluğuna bir delil teşkil etmektedir.

Mu'cizelerin peygamberlik iddia eden zatın doğruluğuna delâlet cihetine gelince, bu delâlet âdî olup aklî değildir. Zira akıl, yalancı birinin elinde de bir hârikanın ortaya çıkışını caiz görebilir. Aklen bu mümkündür, fakat âdette böyle bir şey vuku bulmamıştır.[8] Yani gerçekte Allah Teâlâ, yalancı bir kişiyi mu'cize ile hiçbir zaman te'yit etmemiştir. Ayrıca Allah'ın, yalancı birini iddiasına uygun bir iş yaratmak suretiyle tasdik etmesi ve bunu da kullarını saptırmak için vesile kılması, ilahi adalet ve hikmet açısından mümkün değildir.

Mu'cize ile peygamberin tebliğatı arasında aklî bir bağ kurmak zordur. Merhum Hamidullah'ın ifadesiyle "*Bir ta'lim ve terbiyenin ma'kul olup olmadığı bizzat yine o disiplin vasıtasıyla ispatlanır. Yoksa mu'cizelerle değil... Bir ağacın yer değiştirmesi, muhakkak bir mu'cizedir, fakat hareket kabiliyeti olmayan bir şeyin hareketli hale gelmesiyle, yaratan için oruç tutma ve namaz kılmaya dair bir yaratığın mükellef olduğu vazife arasında mutlak mânada hiçbir ilgi ve münasebet yoktur.*" (Hamidullah 1969-72: I, 99-100. Krş. Abduh 1353: XI, 159-160; Pascal 1958: 276 vd.)

Akıl, mu'cize ile peygamberin tebliğatı arasında değil, ancak onunla nübüvvet iddiasında bulunan peygamberin doğruluğu arasında bir ilgi kurabilir. Yani, peygamberlik iddiasında bulunup da iddiasına uygun olarak mu'cize gösteren her şahıs peygamberdir, diye hükmedebilir. Mu'cize, elinde zahir olan şahsın doğruluğunu apaçık olarak ortaya koymaktadır. Madem ki Allah, peygamberlerini bizzat kendisi seçip görevlendirmektedir, o halde ellerinde iddialarına uygun bir tarzda mu'cize yaratmak suretiyle doğruluklarını da ispat etmesi hikmeti gereği olmalıdır. İddiasında doğru olan ile

yalancı arasındaki fark ancak bu şekilde ortaya çıkabilir. Nitekim kelamcılar, mu'cizenin, tariflerinde görüleceği üzere *"peygamberlik iddia eden zâtın sıdkını"* ispat kasdı ile gösterilmiş olduğunda ittifak etmişlerdir.

Böylece Allah'tan vahiy getiren bir peygamberin doğru olduğu ve yalan söylemiş olması ihtimalinin bulunmadığı ortaya çıkar. Bu konuda gösterdikleri mu'cizeler ve daha önce gelmiş olan doğru sözlü kişilerin şehadetleri delil teşkil eder. Bu yolla peygamberin yalan söyleme ihtimalinin caiz olmayacağını doğru diye kabul ettiğimiz zaman, söylediği şeylerin de aklen kabul edilmesi lâzım gelir. Bu açıdan kelamcılar, bu izah tarzı ile dinleri desteklediklerı kanaatini taşımaktadırlar.

Bu mesele tam manasıyla ve bütün inceliğiyle anlaşılamadığı için, mu'cize ile tebliğat arasında aklî bir ilginin kurulamayacağını ileri sürenlerin, mutlak mânada kevnî (hissi/maddî) mu'cizeleri inkâr ettikleri iddiasına kapılanlar olmaktadır. Halbuki bu görüşü ileri sürenlerin çoğu, bir vakıa olarak tabiat kanunlarına muhalif hissî mu'cizeleri inkar etmemektedirler.

Kur'ân, düşünen ve anlayanlar için apaçık bir hidâyet rehberidir. Onun işaret ettiği veçhile, kâinata bakmak, orada Allah'ın varlığına işaret eden deliller bulmak ve böylece doğru yola ermek, ancak aklını kullanabilenler için mümkündür. Evet Muhammed Heykel'in de işaret ettiği gibi *"Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak mu'cizeye muhtaç olan bir iş değildir. Allah'ın yarattığı kâinata bakmak yeterlidir.."*

> Bu bakımdan "İslâmiyet, insanlardan Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak hususunda tabiat düzeni dairesinde hareket eden insan düşüncesinden ve aklî delilden başka hiçbir şeye güvenmez. İslâmiyet, insanı hiçbir harikuladelikle ürpertmez, mu'tad olmayan hiçbir şeyle gözleri boyamak istemez.."(Heykel 1972: 59)

Mu'cizelerin gösterilmesinde hiç şüphesiz bir takım hikmet ve faydalar vardır. Bunları ana hatlarıyla şöylece ifade edebiliriz:

1. Allah Teâlâ, mu'cizeleri izhar etmekle, yarattığı tabiat kanunlarının kendisine boyun eğdiğini, irâde ve kudretinin sınırsız, fiillerinde hür, netice itibarıyla dilediğini yapan *(fa"âlün li-mâ yurîd)* bir varlık olduğunu bildirmektedir.
2. Mu'cize, Allah tarafından haber verdikleri hususlarda, peygamberlerin doğruluğuna delil kılınmıştır. Zira, bir delile dayanmayan her iddia reddedilir. Ayrıca, hak peygamberle yalancı arasındaki fark ancak bu mu'cize ile anlaşılmış olmaktadır. Allah'ın yalancı birini tasdik etmesi imkânsız bulunduğuna göre, izhar ettiği mucize, "kulum iddiasında doğrudur" sözü yerine geçer.

3. Mu'cizelerin, burada kaydetmeye değer başkaca bir gayesinden bahsedilir: *"Bir peygamberden sâdır olan herhangi bir mu'cizede gözetilen gaye, o peygamberin ümmetinin de aynı hâdiseyi maddî imkânlarla gerçekleştirmek için bir gayret içine girmeleridir; bu bir emirdir."* Yâni o ümmet, bu mu'cizeyi maddi sebeplere dayanarak gerçekleştirmekle yükümlüdür. Meselâ, Hz. İsa, bir cüzzamlıyı, bir körü iyileştirmişse, onun ümmetinin de aynı şeyi tıpta ilerleyerek, maddî imkânlarla geçekleştirmesi gerekir; mu'cizenin gayesi budur (Hamidullah 1975: 12)

4. Kur'an Mucizesi

Hz. Peygamberin Kur'ân'ı Kerîm'le bütün insanlara meydan okuduğu ve kendisine karşı çıkamamalarıyla gerçekten bir mu'cize olduğu, İslâm âlimlerinin ittifak ettiği bir husustur. Kelamcılar arasında bu açıdan görüş ayrılığı yoktur. Ancak Kur'ân'ın, hangi yönüyle insanları acze düşürdüğü ve susturduğu konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Şüphesiz Kur'ân, birçok yönüyle mu'cizedir. Bu sebeble onun, i'câzı ele alınırken, bütün yönleri göz önüne tutulmuş ve bu esasa göre değerlendirilmiştir. Neticede çeşitli i'caz yönleri ortaya çıkmıştır. *Kâdî İyâd* (v. 544/1149) bunlardan en çok ileri sürülen hususları dört maddede toplamıştır (Karadeniz 1986: 143 vd.):

1. Cümle kuruluşunun güzel oluşu, kelimelerinin birbirleriyle iyi kaynaşması, vecîz üslûbu, düzgün ifadeye sahip ve Arapların alışageldikleri belagatı aşmış bulunuşu.
2. Şaşırtıcı nazmı ve Arapların alışageldikleri nazm ve nesir tarzına benzemeyen, görülmemiş üslûbu.
3. Gaybten ve henüz vuku bulmamış olaylardann haber vermesi.
4. Geçmiş zamanlardan, eski millet ve şeriatlardan haber vermesi.

Çoğunlukla âlimler, Kur'ân'ın i'câzı konusunda, fesahat ve belagatı; bazıları gaybten haber vermeyi; bazı mu'tezilîler ise sadece nazmı esas almışlardır. Ancak, hepsini birden ele alıp değerlendirmek en isabetli olanıdır. Bunların dışında kabul edilen önemli bazı i'câz yönlerini de yukarıdaki dört maddeye ilâveten şöylece sıralayabiliriz:

5. Çelişki ve tenakuzlardan uzak bulunması.
6. Mâna yönünden sağlamlığı ve aklın hükümlerine uygunluğu.
7. İlmî gerçekleri, hüküm ve maslahatlarla ilgili hakikatleri içine alması.
8. Kıyamete kadar değiştirilemeden baki kalacağı.
9. Geçmiş kitapları okumamış ümmî bir peygamberin elinde zuhur etmesi.
10. Kolayca öğrenilmesi ve ezberlenmesi.

Kur'ân-ı Kerîm'in bu i'caz yönleri üzerinde olduğu gibi, onun insanları nasıl bir şekilde âciz bıraktığı hususunda da kelamcılar arasında ihtilâf vardır. Ekserisine göre, Kur'ân'ın bütün bu özellikleri, beşer kudretinin üstündedir. Ölüyü diriltme vb. mu'cizelerde olduğu gibi hiçbir kimse Kur'ân'ın fesahat ve belagatına, daha doğrusu onun benzerini ortaya koymaya kadir değildir. Doğru olan da bu görüştür; zira insan sözü olmadığı için kulların kudretleri dışında bulunduğu ortaya çıkmıştır.

Bazı bilginlere göre ise, -yukarıdaki fikrin aksine- Kur'ân, insan kudreti dâhilinde olan hususları ihtiva eder. Binaenaleyh Kur'ân'ın nazmında i'câz yoktur. Çünkü insanların kudreti dahilinde bulunmaktadır. Fakat Allah onları bu işten menetmiştir. Bu sebeple Kur'an'ın benzerini ortaya koyamamışlardır. Kıyamete kadar da buna güçleri yetmeyecektir. Bu görüşe kelam ilminde "sarfe" adı verilmektedir.

Kaderiyye'nin çoğunluğu, Şî'a ve Mu'tezile'den de bazıları bu görüştedir. Bunların arasında Mu'tezile'den *Nazzâm* (v. 231/845), Şî'a'dan *Mûrtezâ,* Ehl-i Sünnetten de *Ebû İshak, Eş'arî (v.* 324/936), *Cüveynî* (v. 478/1085) ve diğer bazı Eş'arileri sayabiliriz. Ayrıca Fahreddin Razi (v.606/1210) ile İbn Hazm (v. 406/1064) bu görüşün daha isabetli olduğunu ileri sürürler.

5. Ulu'l-Azm Peygamberler

"Azm", sabır ve metanet anlamında bir kelimedir. Dini literatürde, ilahi emir ve yasakları metanet ve sabırla tebliğe çalışan, hakka karşı gelenlere korkusuzca göğüs geren peygamberler hakkında "*ulu'l-azm*" terimi kullanılmaktadır. Şu ayette tabir, aynen geçmektedir: "*O halde sen de (diğer) ulu'l-azm rasullerin sabrettiği gibi sabret!*" (Ahkaf 46/35)

Herkeste olduğu gibi, insan olmaları hasebiyle peygamberlerde farklı meziyet ve özelliklerin bulunması tabiidir. Şüphe yok ki onlar, insanlar için güzel ahlak ve örnekleri sergileyen şahsiyetlerdir. Bu bakımdan peygamberlerin diğer insanlardan üstün oldukları konusunda alimler arasında ittifak vardır. Diğer taraftan meleklerden üstün ve faziletli oldukları noktasında da çoğunlukla alimler görüş birliği içindedir. Peygamberlerin, üstlendikleri görevin zorluğu ve süresi, çektikleri sıkıntı ve mücadeleler, onların kendi içlerinde bir takım sınıflamaları akla getirmiştir.

Vahiy şekillerinin geçtiği ayette de ifade edildiği üzere, bazı peygamberler doğrudan; bir kısmı perde arkasından veya Cebrail vasıtasıyla dolaylı olarak vahye muhatap olmuşlardır. Öte yandan Allah'ın kimine kitap, kimine suhuf vermesi, kimini diğerine yardımcı kılması, kimini küçük bir kavme, kimini bütün insanlığa göndermesi vb. birtakım sebeplerden dolayı peygamberler arasında farklı bir konumun söz konusu olduğunu ifade eder.

Nitekim ayette, "*Andolsun ki biz peygamberlerin bir kısmını diğer bir kısmına üstün kıldık"* (İsra 17/55); diğer bir ayette, "*O elçilerden bir kısmını dieğrlerinden üstün kıldık. Allah onlardan kimi ile konuştu ve derecelerini yükseltti. Meryem oğlu İsa'ya da açık deliller verdik ve Ruhu'l-Kudüsle onu destekledik..."* (Bakara 2/253) ifadeleri yer alır.

İslam alimlerinin, peygamberler arasında yaptıkları fazilet sıralamasında Hz. Peygamberin ilk sırayı aldığı görülür. Onun peşinden, yukarıda sayılan sebeplerden dolayı, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa gibi peygambermler gelmektedir.

Çektikleri sıkıntı ve karşılaştıkları zorluklar sebebiyle yukarıda adı geçen peygamberler, dini literatürde, özel bir tabirle *ulu'l-azm* diye nitelendirilmişlerdir. Bu kategoriye, bazı özellikleri sebebiyle giren başka peygamberler de söz konusudur.

6. Hatm-ü Nübüvvet

Nübüvvetin Hz. Peygamberle son bulduğu meselesi, kendisinin nebilerin sonuncusu olduğu şeklindeki ayet ifadesinden açıkça anlaşılmaktadır:

"*Muhammed sizin erkeklerinizden birinin babası değildir, fakat, Allah'ın resulü ve nebilerin sonuncusudur.*" (Ahzab 33/40)

Bu ayette geçen "hatem", diğer bir kıraatte "hatim (yüzük/halka)" şeklinde okunsa da kelime aynı anlamı taşımaktadır. Buna göre anlamı yine, peygamberlerin sonuncusu veya son halkası demektir.

Diğer taraftan, hadis kaynaklarında, mesela Müslim'in sahih olarak değerlendirdiği bir hadiste Hz. Peygamber: *"Peygamberlik örneği, sadece bir tuğlası eksik kalan mamur bir ev gibidir; işte ben o tuğlayım ve benimle peygamberlik son bulmuştur"* (Müslim, Fedail, 17) şeklinde buyurmuştur.

Nübüvvetin sona ermesi ile ilgili akli delile gelince, şöyle ifade edilmeye çalışılmıştır:

1. İnsanlık nübüvvetin başlangıcından sona ermesine kadar kademe kademe bir evrim geçirmiş ve peygamberlere ihtiyaç duymadan son dinin evrensel ilkelerini kavrayacak, uygulayacak ve koruyacak düzeye ulaşmıştır. İnsanlık artık Kur'an'la akli olgunluğa ve kemale ulaşmıştır.
2. Hz. Peygamber'den sonra ciddi ve etkili bir dini hareketin bulunmaması, onun son peygamber olduğu gerçeğini güçlendirmektedir.

"*Ümmetimin alimleri İsrailoğullarının peygamberleri gibidir*" hadisinden ilham alınarak Şia doktrininde bu işi "imamlar"ın; tasavvuf öğretisinde "veliler"in ve geleneksel İslâm mantığında ise "müceddidler"in yaptığı düşüncesi yaygındır.

Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Şia, nübüvvetin son bulduğu noktasında aynı kanaattedir. Tarihte Hz. Peygamberin zamanında veya daha sonra peygamberlik iddiasında bulunan pek çok kişi ortaya çıkmıştır. Yakın tarihte Babilik, Bahailik ve Kadıyanilik adı altında ortaya çıkan gruplar, Hz. Muhammed'in son rasûl/elçi değil, son nebi olduğunu ileri sürerek kurucularının peygamber olduğu noktasında fikirler ortaya atmışlardır.

Peygamberliğin son bulması ile ilgili konuda, öncelikle nebi ile rasûl kavramları üzerinde ciddi spekülasyonlar yapılmaktadır. Nebi ile rasûl arasında fark görenler, nübüvvetin değil, risaletin son bulmadığını ileri sürer ve kendi görüşlerini söz konusu ayetten de deliller getirererek ispatlamaya çılışırlar. (Geniş bilgi ve tartışmalar hakkında bak. Karadeniz 1998: 30 vd.)

Kelime anlamıyla nebî, "haber veren, haberci"; rasûl ise, "haber getiren elçi, sefir" anlamındadır. Dilimizde bu ikisinin yerine Farsça "peygamber" kelimesi kullanılır. Dînî bir terim olarak, "buyruklarını haber vermek üzere Allah Teâlâ'nın, insanlardan seçip kendisine vahiy yoluyla kitap verdiği kişi" diye tanımlanır. Haber verme işine nübüvvet; elçilik görevine de risalet denilir. Bi'sete gelince, sözlükte "göndermek, yöneltmek, diriltmek" gibi anlamlara gelir. Terim olarak, Allah'ın kullarından seçtiği kimseleri risalet ile görevlendirmesidir.

Kur'ân'daki bilgilere göre Allah Teâlâ hem nebîlere ve hem de rasûllere kitaplar indirmiştir. Hz. Mûsâ, Hârûn ve İsmâîl'den "rasûl-nebî" diye bahsedilmiştir. Kur'ân'da Allah ile insanlar arasında elçilik yapan melekler için de "rasûl" kelimesi kullanılmıştır. Bu bakımdan bazı İslâm âlimlerinin, rasûl "yeni bir şeriatla gönderilen peygamber", nebî ise "önceki bir peygamberin getirdiği şeriatı tebliğ eden peygamber" tanımları isabetli değildir. Doğrusu muhakkik alimlerin dediği gibi, nebi-rasûl aynı kişidir; birdir; yani nebi asıldır ve her nebi aynı zamanda kendisine gelen haberleri tebliğ için görevlendirilmiş rasûldür. Allah'tan vahiy alması yönüyle Hz. Peygamber nebî, aldığı bu vahyi insanlara ulaştırması yönüyle ise resûldür.

Hz. Muhammed, hem son nebîdir ve hem de son rasûldür. Ondan sonra bir daha peygamber (nebî ve Rasûl) gelmeyecektir. Bu husus, şu âyetle sâbittir: *"Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değil, o Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur."* (Ahzâb 33/40)

7. Vahyin Mahiyeti

Vahyin nasıl bir hadise olduğu (keyfiyeti) konusu ilâhi bir sırdır. Nitekim peygamber dahi bazı benzetmeler yapmak suretiyle vahiy olayını ifadeye çalışmıştır.

Şüphesiz, İmam A'zam'ın ifade ettiği ve akaid kitaplarımızda nakledilegeldiği üzere "*Allah Teâlâ âletsiz ve harfsiz konuşur; harfler mahluktur, Allah kelamı ise mahluk değildir." Dolayısıyla "O'nun kelamı harfler ve sesler cinsinden değildir"* (Fıkh-ı Ekber, Akâid-i Nesefi ve diğerleri) Merhum S. Çelebi'nin veciz üslubuyla:

Bî-hurûf u lâfz u savt ol Pâdişâh
Mustafâ'ya söyledi bî-iştibah!..

Bilindiği gibi kelam (kelime-söz); *lâfız* ve mânadan ibarettir. Ve bunlar birbirinden ayrılamazlar. Ancak aklen ayrı düşünülebilir. Hiç şüphesiz kullandığımız dillerde olduğu gibi ilâhi kelamda da, yani vahiyde asıl olan bu anlamdır. Bu yönüyle anlam, hiçbir dile has kılınamaz. Binaenaleyh o, bütün dillerin ortak ve evrensel yönüdür, diyebiliriz. Lâfız ise, lisanın evrensel olmayan yanıdır.

Tabiidir ki tek bir anlam yanında pek çok lâfız olabilir. Lâfız, anlamın bir kalıba girmiş halidir. Diğer bir ifade ile anlam, tıpkı su gibi girdiği kabın şeklini almaktadır. Dolayısıyla telâffuz edilen her kelimenin, şeklini aldığı kaba göre bir veya daha çok anlamı olabilir. Dildeki bu lâfız-anlam ilişkisini ortaya koyduktan sonra, şimdi de vahyin nasıl bir hadise olduğunu bilgisayar diliyle anlatmaya çalışalım. Ezeli olan ilâhi kelamın, sonradan olan lisan kalıplarıyla (lâfız) hiçbir ilgisi olmadığı ne demektir?

Bilindiği gibi bilgisayar ekranında (monitör) harfler yoktur; sadece kendileriyle harflerin oluşacağı noktalar (pixel) vardır. Herhangi bir harf için sayısı belli pixel'ler vardır; bu sayı arttıkça harfler netleşir. Böylece monitörün kalitesi ortaya çıkar.

İlâhi kelamı ekran(da oluşacak cümle) gibi düşünürsek, orada teşekkül eden harfler, peygamberin kullandığı lisan konumunda olan klavyeye göre olacaktır. Eğer klavye, meselâ latince ise oradaki "a" tuşuna dokunduğumuz zaman ekranda, hiçbir harfle ilgisi olmayan noktalar, a'ya dönüşecektir.

Klavye Arapça ise, orada hangi harfe dokunursak, bu sefer de o noktalar, dokunduğumuz harfi ekranda şekillendirecektir. Kısaca hangi klavyeyi (dil) kullanırsak, ekrandaki noktalar ona göre şekil alacaktır. Tıpkı bunun gibi ilahi kelamın da, hiçbir lisanla ilgisi yoktur. Bu kelam, duruma göre peygamberlerin kullandığı lisan (klavye) üzere şekil almaktadır. Nitekim Allah'ın ezeli bilgisini ya da Levh-i mahfûz'u bu tarz bir karakterde düşünmek mümkündür.

Hiçbir dille vasıflandıramayacağımız Allah, irtibat kurmak istediği toplum içinden bir peygamber seçer ve vahyetmek istediğini, orada konuşulan li-

san kalıplarına döker. Böylece de peygamber ve içinde bulunduğu toplum ilâhi mesajı idrak eder. Aksi takdirde o kelamı anlamak söz konusu değildir.

Nitekim birçok ayette Kur'an'ın, anlaşılması için Arapça indirildiği bildirilmektedir. Bu anlamanın kolaylaşmasını sağlamak için de, bilgisayar monitöründeki noktalar misali Kur'an, netleştirildi, kendi ifadesi ile apaçık (mübin) hale getirildi:

"... Bu (Kur'an), Apaçık (mübin) arapça bir dildir" (Nahl 16/103).

Bütün bunların yanında kendisinden istifade kolaylaşsın diye şöyle buyrulmuştur:

"(Üzerinde) düşünsünler (tezekkür) diye onu lisanınla kolaylaştırdık." (Duhan 44/58).

Bu inceliği fark ettikten sonra, şüphesiz bu durumdan, ilâhi kelamın İbranice veya Arapça gibi bir dile sahip olduğu anlamı çıkarılmayacaktır. Nitekim ayette de ifade edildiği üzere Allah'ın, "bal arısına" vahyini, (Nahl 16/68) insanlara vahyedildiği anlamda almak, vahiy gerçeğini kavramamak demektir. Şüphesiz burada, bal arısının anlayacağı bir frekans/titreşim söz konusudur.

Ayette ifade edilen vahyin üçüncü şekli, bir elçi (melek) göndermek suretiyle olmaktadır. Allah'ın, lâtif oluşu sebebiyle insanlarla doğrudan temas kurmaması tabii bir hadisedir. Bu husus, tabii olarak insan ve yaratıcının varlık mahiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi, mahiyetleri birbirinden farklı çeşitli varlıklar vardır. En lâtif olan yaratıcı ile, varlıkların en tekâsüf etmiş bulunanı, diğer bir ifade ile yoğun olanı arasında sayısız varlıklar vardır. İşte böyle bir lâtif varlıkla insanlar arasındaki iletişimin kurulması için bir takım vasıtalar olmak zorunludur. Yukarıda da anlatıldığı üzere Allah'ı, duyular kanalıyla idrak söz konusu değildir. Bu sebeple de, kendisi gibi olmayan, fakat kendisine letâfet bakımından yakın bir varlık aracılığı, ya da başka bir yolla insanlara vahyederek emir ve yasaklarını bildirmesi tabii olacaktır.

Meselenin bu boyutu ele alındığında, iletişim sağlamak veya başka sebeplerle, melek, cin ve benzeri varlıkların, diğer bazı varlıkların suretlerine girdiği söz konusu olabilmektedir. Yalnız, sonradan olan hiçbir şeye benzemeyen bir varlık için böyle bir durum akla gelemez. Şüphesiz bu, onun varlığının mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple melekler, bazı durumlarda Allah ile aramızda iletişimi sağlamak ve kolaylaştırmak için insan suretine de girebilmektedirler. Nitekim şu ayette Hz. Meryem'e gelen meleğin (Rûhu'l-kuds) insan suretine girdiği belirtilmektedir:

"Biz de Ruhumuzu (Cebrail) ona gönderdik. O da ona düzgün bir insan şeklinde (beşeran seviyyâ) göründü." (Meryem 19/179).

Melekler, hadiste ifade edildiği üzere, nurdan yaratılmış lâtif varlıklardır. Onlar, birtakım işleri yürütmek için görevlendirilmişlerdir. Erkeklik ve dişilikleri söz konusu olmadığı ve bizim gibi sorumlulukları bulunmadığı için görevleri dışına çıkmaz, isyan etmezler. Şüphesiz kozmik yapıda, bildiğimiz ve bilmediğimiz diğer pek çok varlık gibi onların da bir varlık sebebi vardır. Kaldı ki bütün varlıkların, varlık sebepleri hakkındaki bilgilerimiz eksik olup bilimin de yardımıyla zaman içinde bir şeyler ifade etmektedir. Bir vakıadır ki bütünüyle varlığı idrak edebildiğimiz konusunda, ciddi hiçbir bilim adamı ve filozof tarafından herhangi bir iddia ortaya atılmış değildir.

8. Haber-i Vahidin Kelamî Değeri

Bilindiği gibi haber, yalan ve doğru ihtimalini taşır. Bu sebeple kesin bilgi ifade edebilmesi için, yalan üzere birleşmeleri imkansız bir topluluğun verdiği haber olmalıdır ki bu da ancak "haber-i mütevatir"dir. Bu haber Kelam ilminde geçerli bir bilgi ifade eder. Bunun dışında yer alan "haber-i vahid" ise, bir veya tevatür derecesine varmayan birkaç kişinin aktardığı haber anlamına gelir. Dolayısıyla bu özellikteki bir haber, zan ifade eder ve her zaman yalan ihtimalini taşır.

Öte yandan peygamberin tek başına verdiği haber de haber-i vahid sayılır; ancak burada onların doğruluğunu mucizelerle ispat söz konusu olduğu için farklı bir durum arz eder. Peygamberin, nübüvvet iddiasında doğru olduğu, (sıdk-ı nübüvvet) Allah tarafından doğrudan ortaya konulmak suretiyle, tek başına getirdiği haberin de dolaylı olarak doğru olduğu ispat edilmiş olur.

Haber-i vahid ile inanç esası tespit edilemez. Ancak ameli konularda bu haberle amel edilebilir. Bunun yanında ahlaki bazı sosyal konularda haber-i vahid esas alınabilir. Bununla ilgili pek çok uygulama nakledilegelmiştir. Hukuki meselelerde, bu tür bir haberle amel etmek caiz olmaz; zira bazı hususlarda ceza gerekebilir; şüphe üzerine ceza vermek ise mümkün değildir.

İslam tarihinde, zamanla mezheplerin teşekkül etme sürecinde, halk arasında güvenin sarsılması sebebiyle, haber-i vahid konusunda alimler sağlam kriterler getirerek ihtiyatlı hareket etmeye çalışmışlardır.

Tarihi süreç içinde, haber-i vahidin kesin bilgi ifade edip etmeyeceği, dolayısıyla dinde delil olarak alınıp alınmayacağı noktasında tartışmalar ortaya çıkmıştır.

Kelam İlmi noktasından bakıldığında, haber-i vahidin, zanni delil ifade etmesi sebebiyle akaid konularında delil olarak kabul edilemeyeceği açıktır. Nitekim bu tür rivayetleri, ilim ifade etmemeleri sebebiyle, Eş'ari ve Mâtürîdî alimlerin pek çoğu itikadi açıdan değersiz saymışlardır.

9. Beşâirü'n-nübüvve (Peygamberin Kutsal Metinlerce Bildirilmesi)

Peygamberlerin hak olup olmadıkları, dolayısıyla nübüvvetin doğruluğunu ispat etme meselesinde pek çok delil ortaya konmaya çalışılmıştır. Şüphesiz bu delilleri çeşitli mucizeler ve haberler oluşturmaktadır ve bunlar nübüvvetin başlıca alametleri olarak kabul edilmiştir. Her dinde, ileride insanları her türlü zulümden kurtaracak bir rehberin geleceği ile ilgili haberlerin mevcut olması tarihi bir gerçektir.

Daha dünyaya gelmeden önce Hz. Peygamber ve ümmetinin birtakım özelliklerini, Ehl-i Kitap'tan bazılarının, kendi kitaplarındaki ifadelere dayanarak anlattıkları, islami kaynaklarda geçmektedir. (Karadeniz 1999: 226)

"Beşairü'n-nübuvve" tabiri, özel bir ifade olarak, dini literatürde herhangi bir peygamberlerin daha önceki bir peygamber tarafından müjdelenmesi anlamında kullanılmaktadır. Ancak kaynaklarımızda bu kurtarıcının kimliği konusunda, kesin olmamakla beraber, daha çok Hz. Peygamber ileri sürülmüştür. Hatta ilahi kitaplar dışındaki kitaplarda dahi gelecek kurtarıcı ile ilgili rivayetlerin Hz. Peygambere işaret ettiği vurgulanmıştır.

K. Kerim'in, ayette geçtiği üzere "*eskilerin kitaplarında*" bulunması ve bu sebeple Beni İsrail ulemasının bu gerçeği bilmeleri, kendisine inanmaları hakkında yeterli bir delil teşkil etmelidir (Şuara 26/196-97). Bu sebeple Kur'an, kendilerine kitap verilenlerin, Hz. Peygamberi çocuklarını tanıdıkları gibi tanıdıklarını belirtir. Fakat bile bile, bazıları bu gerçeği gizlemektedirler (Bakara 2/146).

Kur'an, bu gerçeği ifade eder ve bir başka yerde, yanlarında bulunan Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o ümmi resûl ve nebiye tabi olarak ona destek veren, yardım ederek kendisine inen nura (kitap) uyan bazı Ehl-i Kitab'ın kurtuluşa erdiklerini müjdeler (A'raf 7/157-158).

K. Kerim, Ehl-i Kitab'ın ellerinde bulunan kitaplarda Hz. Peygamber'in açıkça müjdelendiği ve onun bazı vasıflarından söz edildiğini ifade eder. Burada daha sonra üzerinde pek çok yorumlar yapılan şu ayete dikkat çekebiliriz:

> "Meryem oğlu İsa şöyle demişti: Ey İsrailoğulları! Ben, size benden önce gelen Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek ismi Ahmed olan peygamberi müjdelemek üzere gönderilmiş bir elçiyim" (Saf 61/6).

Ayette geçen "Ahmed" ismi, Yuhanna İncili'nde özellikle şu ifadelerle ilişkilendirilmiştir:

> "... benim gitmem sizin için hayırlıdır, çünkü gitmezsem, Tesellici size gelmez; fakat gidersem, onu size gönderirim... Size söyleyecek daha çok şeylerim var; fakat şimdi dayanamazsınız. Fakat o hakikat Ruhu gelince, her hakikate yol gösterecek..." (Yuhanna 16/7-13. Ayrıca bak. 14/15-16; 15/26-27).

Burada söz konusu olan "tesellici"nin, Grekçe "paraklitos"un karşılığı olduğu ve bunun aslında şefaatçi, teselli verici, yalvarıcı ve hakikat Ruhu gibi anlamlara gelebileceği üzerinde pek çok yorum yapılmıştır. Arapça ifade ile Ahmed, Muhammed vb. ismin karşılığı olarak da değerlendirilmiştir (Aydın 1992: V, 549-50; 1995: XII, 165-166; Karadeniz 1999: 226-27).

Bütün bunların yanında, bu tebşirle ilgili olarak Hz. Peygamberden şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: *"Ben, babam İbrahim'in duası, kardeşim İsa'nın müjdesiyim; annem bana hamile iken kendisinden bir nurun çıkıp Şam'ın saraylarını aydınlattığını görmüştür"* (Ahmed b.Hanbel, IV, 127, 128; V, 262).

10. Hz. Muhammed'in Ümmiliği Meselesi

Hz. Peygamberin ümmiliği, hakkında bazı görüşler ileri sürülmüştür. Peygambere hitaben ayette ifade edildiği üzere, Elmalılı'nın yorumuyla "*sen bundan önce kitap –yani bu indirilmezden evvel- kitap okur değildin, hala elinle yazmazsın da. O vakit, yani ümmi olmayıp da yazsa idin, batıl peşinden giden o kafirler şüphe edebilirlerdi*" (Ankebut 29/48).

Mâtürîdî'ye göre, peygamberin ümmi oluş hikmeti, onların, sen bunları eski kitaplardan aldın; bu senin telif ettiğin bir eserdir, diyememeleridir. Böylece onlar, bunu Allah tarafından getirdiğini bilmiş olurlar. (Mâtürîdî 2006: VI, 80.)

Elmalı'lıya göre, bu ayet, Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hiçbir kitap okuyup yazmadığı hakkında gayet açıktır. (Yazır 1935: V, 3784)

Hz. Peygamber'in ümmi olduğu, ayetlerde açıktır: *"Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları ümmi peygambere uyarlar... Gelin Allah'a ve onun ümmi peygamberi olan elçisine inanın.."* (A'raf 7/157-158). Elmalı'lı bu arada, diğer peygamberlerin ümmi olmadığını kaydeder (Yazır 1935: aynı yer).

Ümmilik, Arap milletinin özelliklerini taşıyan kimseler hakkında kullanılır. Nitekim Hz. Peygamber: "Biz yazı yazmayan ve hesap bilmeyen ümmi bir toplumuz" buyurmuştur. Fahreddin Razi, bu sebeple Allah, peygamberi

"ümmi" diye vasfetmiştir, muhakkik alimler de bu durumun bir mucize olduğunu zikreder, diye kaydeder (Yazır 1935: aynı yer).

Bütün bunlar bir yana, nübüvvet sonrası Hz. Peygamberin, vahiy süresince, M. Hamidullah'ın ifadesiyle "yazıyı bir miktar tanıma imkanı içine girdiği.." mülahaza edilebilir. Yazara göre Buharideki "*kendisi iyi yazmasını bilememekle beraber, yazdı*" (Buhari 64/45) hadisine dayanarak bu iddia temellendirilebilir. (Hamidullah 1991: I, 765)

Ümmiliğin hem Arap toplumunu hem de onun bir ferdi olan Hz.Peygamberi tanımladığını dikkate aldığımızda, kelimenin sadece okur-yazarlığa indirgenmiş olması yanıltıcı olabilir. Zira Arap toplumunun bir bütün olarak okur-yazar olmadığını söylemek doğru değildir. Bu durumda ümmilik, annesinden doğduğu gibi kalan, sistemli bir eğitimden geçmeyen, daha önce bir öğretmene/peygambere sahip olmayan dolayısıyla aralarındaki ilişkileri bir yasaya göre düzenleme kabiliyeti geliştirmemiş olan toplum için kullanılmış olduğu anlaşılır.

11. İsra-Mi'rac

İsra ve mirac mucizesi, Hz. Peygamber'e ilahi ayetlerin gösterilmesi gayesiyle olağanüstü bir seyahati ifade eder. Mirac olayının nasıl vuku bulduğu konusunda, yani keyfiyetinde ihtilaf vardır. Sadece rüyada ruhen mi, yoksa ruh ve bedenle beraber uyanıkken mi vuku bulduğu konusu tartışmalıdır. Bu sebeple bazıları da, bu hadisenin, biri uykuda diğeri uyanıkken iki defa vaki olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu görüş zayıf kabul edilmiştir.

Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği görüşe göre, bu olayın, uyanıkken ruh ve bedenle vuku bulduğu ve bunun Mescid-i Haramdan Mescid-i Aksa'ya kadar olan kısmı ayetle, oradan Allah'ın dilediği yüce makamlara çıkması sünnet ve icma ile sabit olmuştur.

Hamidullah'a göre, bu olayı aktaran 45 sahabi içinden, keyfiyeti konusunda ancak dördünün kanaati söz konusudur ve bu da onların kendi kanaatleridir. Abdullah b. Mes'ud miracın cismen uyanıkken; Hz. Aişe, Muaviye ve Huzeyfe b. El-Yeman ise ruhen olduğunu açıkça kaydederler. Bu açıklama tamamiyle kendilerine ait olup bu konuda Hz. Peygambere isnad edilen bir açıklama söz konusu değildir.

İsra ve mi'racı farklı yorumlayanlar da olmuş; bazıları miracı hicret manasında te'vil etmişlerdir. (Teftazani 2010: 243 vd.; Karadeniz 1999: 220-22). Bazıları, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yürütülmüş olmanın, Hz.Peygamber'in kendinden önceki Yahudi tarihi hakkında bilgi sahibi kılındığı şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda isra, İsrailoğullarının

tarihine bir bilgi yolculuğu anlamına gelmiş olmaktadır. İsra suresinin 4. ayetinden itibaren İsrailoğullarının tarihindeki ibretlik olaylardan bahsediyor oluşu bu yoruma temel yapılmaktadır.

Teftazani, miracın ayetlerle değil meşhur haberlerle sabit olduğunu ve bu sebeple de onu inkar edenin tekfir edilemeyeceğini, ancak bid'atçı sayılabileceğini söyler. Teftazani ayrıca, Hz. Peygamber'in miracta Rabbini gözü ile değil, kalbi ile müşahede ettiğini kaydeder (Taftazanî 2010: 247).

Kaynaklar

Abduh, Muhammed (1353), *Tefsiru Kur'ani'l-Hakim*, Mısır.

Aydın, Mehmet (1992), "*Beşairu'n-nübuvve*", İslam Ans., İstanbul.

Bâkıllânî, Ebu Bekir (1972), *İ'câzu'l-Kur'ân*, Mısır.

Cuvillier, A. (1954), *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris.

Çankı, Mustafa Namık (1954), *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul.

Hamidullah, Muhammet (1991), *İslam Pegamberi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul.

Heykel, Muhammed (1972), *Muhammed Mustafa*, ter. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul.

Hume, David (1974), *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, ter. Selmin Evrim, İstanbul.

İci, Adududdin (1311), *el-Mevakıf (Şerhi ile birlikte)*, İstanbul.

Karadeniz, Osman (1999), (*İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*), İzmir.

Pascal, Blaise (1958), *Pensées*, Paris.

Sabuni, Nureddin (1979), *el-Bidaye fi Usuli'd-din*, neşr- terc.: Bekir Topaloğlu, Ankara.

Teftâzânî, Sadettin (2010), *Şerhu'l-Akaid*, Haz., S. Uludağ, İstanbul.

Voltaire, François (1977), *Felsefe Sözlüğü*, ter. Lütfi Ay, İstanbul.

Yazır, Elmalı'lı M. Hamdi (1935), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul.

VAHİY VE KUR'AN

Şaban Ali Düzgün

1. Ana Terimler: Kitab, Vahiy ve Tenzil

1.1. Kitab

Kitab, Kur'an-ı Kerim anlamının yanında, ilahi bilgiyi ifade etmekte, bu bilginin peygambere bildirimi ise *vahiy* ve *tenzil* olarak adlandırılmaktadır. Bu durumda *kitap*, Allah'ın *ilm*ini ve *hükm*ünü (ilahi otorite) temsil eden mecâzi bir kullanıma sahiptir. Allah'ın ilmi ve kitap arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde şu ayette görmek mümkündür:

"Bilmez misin ki kuşkusuz Allah gökte ve yerde ne varsa hepsini bilir. Şüphesiz bunların hepsi *kitap*tadır. ..." (Hac 22/70).

Kitab, olmuş-bitmiş bir müstakil eseri değil, bu bilgisel kaynakla bağlantılı olarak bir iletişim sürecini sembolize eder. Bu süreçte *sebeb-i nüzul* denen olaylara bağlı olarak ayetlerin indirilmesi söz konusudur (*tenzil*). Aktüel yaşama peygamber vasıtasıyla yapılan bu müdahale yazılı değil, sözlüdür (*kavlî*). Bu sözlü olma ve bir sürece yayılma durumu, *toplumu ıslah etme ve değiştirme yöntemi* açısından bakıldığında, en işlevsel iletişim ve ikna metodu olarak görünmektedir.

Kur'anın aktif ve dinamik bir sürece eşlik ederek vahyedilmesi, onun baştan bitmiş bir kitap olarak düşünülmesini engeller. Allah'ın kelamını, kitabını, hükmünü, hitabını peygamber yoluyla alan insanlar, bunu bir hidayet ilişkisi olarak kabul ederler. Kur'an'da yer yer kullanılan: "*sana soruyorlar, ... onlara de ki*" formu kitabın bitmiş olmasını değil, olmakta oluşunu gösterdiği kadar, vahiy sürecinin inter-aktifliğini de gözler önüne koymaktadır.

Kitab vurgusu, Allah'tan başka hiç kimsenin bu sürece müdahil olamadığını ifade etmektedir. Yine bu sürece eşlik eden ilahi yetkinliğin, hüküm koymayı da içerdiğini gösterir. *Kitab*ın bu vurgusu onu bütün diğer yazım ve bildirimlerden ayırır. Bu bağlamda Kur'anın *feveylün lillezîne yektubûne'l-kitâbe bieydîhim* (Elleriyle kitap yazanlara yazıklar olsun) ayeti, bu yetkinin sadece Allah'a ait olduğunu göstermektedir.

1.2. Vahiy

Vahiy, kök anlamı olarak, '*gizlilik içinde bir haber iletme*'yi ifade eder. Bu bildirim ilham, işaret, ima, yazı ve söz (*kelam*) ile bildirim gibi tarzları da kapsamaktadır. Vahiyde, Hıristiyanlıktaki gibi Tanrının kendini vahyetmesi (açığa çıkarması) değil, bir mesajın insanlara ulaştırılması (Bakara 2/79) hedeflenmektedir. Daha önce Arap şiirinde kapalılığı ve net olmama durumunu göstermek üzere kullanılan vahy terimi, Kur'anda tam tersine *mübin* olarak tanımlanmakta ve gizliliğin yerini apaçıklık durumunun aldığına işaret edilmektedir:

"Uyarıcılardan olasın diye onu güvenilir Ruh senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir" (Şu'arâ 26/195).

Vahiy Kur'anda, dini olmayan bir içerikle de kullanılmaktadır. Zekeriyya'nın arkadaşlarına vahyi (19/11), şeytanlar arasında vuku bulan vahy (6/112, 121), Allah'ın arıya (16/68), göklere (41/12), yere (95/5), Musa'nın annesine (20/38) vahyetmesi bu türdendir.

Vahy teriminin sözü mü yoksa yazıyı mı ima ettiği noktasında bilginler arasında farklılaşmalar mevcuttur. İslam geleneği vahyi duymaya hatta bazen görmeye, uzak ufuk/*ufuk'u a'la* örneğinde olduğu gibi, (53/4-18) dayandırmaktadır.

1.3. Tenzîl

N-z-l kökünün türevi olarak *nezzele*, *enzele* formlarında kullanılan fiil, mekânsal bir ifadeyle '*iniş, yahut aşağıya inme*'yi ifade etmektedir. *Tenzil* Kur'an'ın Allah katından geldiğini anlatmak, iletişimin sözel formunun yukarıdan aşağıya doğru olduğunu göstermek ve vahyin peygamberin kendi uydurması olmadığına vurgu yapmak üzere kullanılmaktadır (Yâ-Sîn 36/5).

Kur'anın *tenzil*i sözeldir. Bunu ifade etmek üzere Kur'an-ı Kerim kendisi için *kur'an* (okuma) ve *kavl* (söz) isimlerini kullanmaktadır. İnsanların kendilerine yazılı formda bir kitap gönderilmesi gerektiği yönündeki talepleri reddedilmektedir:

"Eğer sana kağıda yazılı bir kitap indirseydik, onlar da elleriyle ona dokunsalardı, inkar edenler yine "Bu açık büyüden başka bir şey değildir" derlerdi" (En'am 6/7).

Kur'anın, insanların tahayyül ettikleri şekilde somut bir varlık tarzında melek tarafından indirilmediği de ifadelendirilmektedir.

"Dediler ki: "Ona bir melek indirilse ya! "Eğer bir melek indirseydik artık iş bitirilmiş olurdu, sonra da kendilerine göz açtırılmazdı" (En'am 6/8).

Vahye aracılık ettiği ifade edilen melek, yahut Cebrail, vahiy sürecinde bir tür teolojik koruma sağlayan ve sürecin tanımlanmasını kolaylaştıran bir varlık olarak sunulmaktadır. Böylelikle gaybdan bilgi almada şeytanların ve cinlerin aracılık ettiğine inanılan bir ortamda meleğin aracılığı ile gönderilen mesajın Allah'tan olduğu ve Hz.Muhammed'in vahiy alma iddiasında doğru söylediği temin edilmeye çalışılmaktadır. Bu anlamda Bakara 2/97. ayette şu dile getirilmektedir:

"De ki: "Her kim Cibril'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'an'ı, önceki kitapları doğrulayıcı, müminler için de bir hidayet rehberi ve müjdeci olarak senin kalbine indirmiştir."

- Tenzil, tek bir defada (*müneccemen* veya *cümleten vahideten*) değil, aksine parça parça (*müferrakan*) gerçekleşir:

"Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye ayet ayet ayırdık ve peyderpey indirdik" (Kehf 18/106).

- Tenzil yine olgunun gerektirdiği durumlarda inmektedir:

"Onlar sana hiçbir misal getirmezler ki (buna karşılık) sana gerçeği ve en güzel açıklamayı getirmiş olmayalım" (Furkan 25/33).

2. Hz. Peygamberin *Vahiy* Tecrübesi

Kur'an, Hz.Muhammed'in vahiy tecrübesi hakkında fazla bilgi vermez. Farklı surelerdeki ayetlerin ima ettiklerinden hareketle peygamberin vahiy tecrübesi hakkında bilgi edinmek, sınırlı da olsa, mümkün hale gelmektedir.

İlk vahiy tecrübesinin Peygamber için korkutucu ve fiziksel olarak sarsıcı bir özellik taşıdığı gözlenmektedir. Vahye muhatap olmasının ardından peygamberin adlandırmakta zorlandığı bu tecrübeyi takiben korku içinde örtüsüne bürünerek kapandığına Kur'an ayetleri işaret etmektedir. Taberi *Tarihi*'nde, ilk vahiy tecrübesiyle ilgili olarak, Hıristiyan bilgin Varaka bin Nevfel tarafından bilgilendirilene kadar Hz.Muhammed'in bir vahye muhatap olduğundan haberdar olmadığı anlatılmaktadır. Peygamberin bir

korkuya kapılması gayet makul idi. Zira içinde yaşadığı toplumda benzer durumları yaşayan insanlar vardı. Bunların bir kısmı mecnun, bir kısmı kâhin olarak bilinirlerdi. Peygamberin normal bir hayat sürerken birden sıra dışı bir tecrübe yaşaması, kendisinin de bu mecnun ve kahinler gibi mi olduğuna dair bir zihin bulanıklığı yaşamasına sebep olmuştur. Bunun böyle olmadığına ilişkin olarak peygamber Kur'an tarafından bir '*beyyine*' üzere olduğu söylenerek ikna edilmiştir.

Bu beyyine peygamberin peygamber olduğuna, kâhin, şair, mecnun, vs. olmadığına kanıt olarak sunulmuştur. Zira, bir mecnun, şair veya kâhinin insanları uyarmak gibi bir sorumluluğu olmamıştı. Peygamberin 'uyar' emrini alması onu bütün bu diğer kategorilerden ayırmış ve ayaklarının yere sağlam basmasını sağlamıştır. Yaşadığı bu zihin halinin ardından, Hz. Muhammed'in peygamber olduğu ve bunun ilk olmadığı daha önce geçen peygamberlerin de bu şekilde bir tecrübe yaşadıkları söylenmiş ve ardından, peygamberliğin gereği olarak, insanları uyarmak için kalkması emredilmiştir:

"Ey örtüsüne bürünen (yalnızlığa sığınan)! Kalk ve uyar" (Müzzemmil 72/1; Müddessir 74/1).

Peygamber kendisini belli eden Vahiy Ruhu ile kendini hem diğer insanlardan (falcı, kâhin, şair, vs.) hem de kendi öznel düşüncelerinden ayırır. Vahiy onda bir *sekinet* (kendine güven, kesinlik hissi) yaratır. Kahin, şair, mecnun gibilerinin uyduğu zan, kendininki ise kesin bir bilgidir. Bu güven ile elçiliğini ilan eder ve tereddüt etme yahut inkar gruplarıyla uzlaşma eğilimi gösterme gibi davranışları terk ederek hem kendini hem de içinde yaşadığı toplumsal şartları aşar ve tarihte kırılma yaratır. Böyle bir kırılmadan sonra tarih salt olayların dizimini anlatan kronolojik bir aktarım olmanın ötesine geçip, bu Ruh'un öngördüğü ideal insan ve toplum yapısını yaratma sürecine girer.

Vahyin peygamber üzerinde diğer insanlar tarafından gözlemlenen fiziksel etkiler yaratacak tarzda geldiği de rivayetler arasındadır: Terleme, ağrı, bayılma, trans hali, solma, kızarma, fiziksel olarak ağırlaşma, gibi. (Kur'an' *ağır bir söz / Kavlen sakilen (*Müzzemmil 73/5) derken mecazen buna da işaret ediyor olabilir. Peygamberin vahiy anında yaşadığı bu sıkıntılı durumu ortadan kaldırmak ve onu rahatlatmak için Allah'tan bir *sekine* indirildiği ifade edilmektedir (Tövbe 9/40).

Vahiy sırasında bazı görsel unsurlara da işaret edilmektedir: Bu görsel anlatıma konu olan varlıkları somut birer karaktere bürüyerek anlamak Kur'an'ın dil özelliklerine uymaz. Bu Kur'ani anlatım vahyin, peygamberin içinden kaynaklanmadığını, aksine dışarıdan bir müdahaleyle gerçekleştiğini anlatmak için seçilmiş olabilir. Vahyin indirilmesi, kalbine sabit-

lenmesi, gibi Kur'an ifadeleri de kaynağın dışarıdan harekete geçirildiğini göstermek için kullanılmaktadır.

"Uyarıcı olman için onu (Kur'an'ı) senin kalbine getiren Kutsal Ruh'tur" (Şuara 26/193).

Bununla birlikte, şu anda bizi ilgilendiren husus, vahiy tecrübesinde, sınırlı da olsa, özellikle peygamberliğinin başlangıcında vahyin unsurlarına ilişkin bir görselliğin altının çizildiğidir. Peygamberin ikna edilmesi için, sadece zihninin değil görsel yetilerinin de devreye sokulmuş olması muhtemeldir. Peygamberin peygamber olduğuna ilişkin kanaatini güçlendiren *beyyine*'nin bu görsel tecrübe ile desteklenmesi söz konusu olabilir. Bu görsellik Necm suresinde şu şekilde aktarılmaktadır:

"Kur'an'ı Peygambere, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü olan öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken doğruldu, sonra ona yaklaştı, derken sarkıp daha da yakın oldu, iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti, Gönül gördüğünü yalanlamadı. Gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? Andolsun ki, onu bir başka inişte daha görmüştü: *Sidretü'l-Münteha*'nın yanında" (Necm 53/4 vd).

Aynı şekilde vahiy meleğinin görsellik arz ettiği başka ayetler de vardır:

"Kur'an şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, orada itaat gören, güvenilir bir elçinin sözüdür. Sizin arkadaşınız (Muhammed) bir deli değildir. Andolsun o, O'nu (vahiy meleğini) apaçık ufukta gördü..." (Tekvir 81/19 vd).

Vahyi getiren *ruh* yahut *ruhi temsilci*dir. Bu ruh Kur'an'da melek ve Cebrail'le özdeşleştirilmektedir. Ruh'un indirilmesi de, peygamberin kalbinde bir genişlemenin meydana gelmesini sağlayan bir müdahaleye işarettir.

Aynı zamanda bu ruh, Meryem'in hamileliğinde bahsedilen '*Bizim Ruhumuz*', insanı yaratırken aşılanan '*kendi (Allah'ın) Ruhu*', müminleri gözeten '*Allah'ın Ruhu*' ve Hz. İsa'ya destek veren *Kutsal Ruh*'tur. Hz.Muhammed'e inen ve vahyin temsilcisi olan Ruh, işte bu Ruh'tur. Bu anlamıyla o, Allah'tandır. Cebrail, bazen '*Güvenilir Ruh*' (*er-Ruh el-Emin*) da denilen vahiy temsilcisidir ki, peygamberlerin kalbine iner.

Bazen ruhun, emrin içeriği olduğu da söylenir:

"Biz sana emrimizden ruh vahyettik/emrimizin ruhunu vahyettik" (Şura 42/52).

Emrimizden ruh, emrin ruhu, emrimiz olan ruh gibi ayetlerdeki terkipler, vahyin aşkın bir kaynaktan yani Allah'tan sadır olduğuna hiçbir şüphe bırakmamakta, böylece de vahyin dışsallığı tezi doğrulanmaktadır.

Allah katında bütün ilahi kitapların kendinden neşet ettiği bir vahiy kaynağı vardır. Bu kaynak koruma altındadır (Buruc 85/22), ana kitaptır (Ra'd 13, 39) ve saklı kitaptır (Hadid 57/78). Bu mutlak ilahi kelamdır (logos) ve peygamberlere inen vahyin asıl nüshasıdır. O halde 'Emr', bunların toplamına işaret eden bir terimdir. Vahyin, Emr'in ruhu veya Emr'den ruh olarak anılması, gelmekte olan şeyin Emr değil Emr'in ruhu olduğu anlaşılır (Çiftçi 2000: 68).

Ruh, Emr'in (asıl söz) özünden doğar ve peygamberin diliyle muhataplara iletilir. Her peygamber evvelemirde kendi halkına gelse ve onlara *kendi dillerinde hitap etse de* (İbrahim 14/4) bütün mesajların kaynağı bu evrensel ve aşkın değer olan logostur. Bu durumda peygamberler bütün varlık ve hayatın ana kaynağından doğan olağanüstü veya özel bir kuvveyi alıp aktüelleştirirler. Bu kuvve peygamberlerin kalbini bir güç/nur ile doldurur; bununla onlar olup-biteni, başkalarına mümkün olmayan bir şekilde görürler ve anlarlar. Bu anlamanın ardından hemen uygulamalar gelir ve muhatapların hayatı değişir. Her zaman yenilenen ve yenileştirici olan bu ruh, bütün varlık ve hayatın yenileşme kaynağından başka bir şey değildir. O, insan ne zaman kendi hatalarıyla ahlaki olandan saparsa, onları tekrar eski olağan iyi hallerine geri getirme ümidinin beslenmesine de sebep olan iyilik ve hikmet kaynağıdır.

Vahyi alma, Peygamber'in anlama melekesi (beni/zihni/kalbi/idraki/bilinci) ile özel bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır. Vahyi alma ve anlamlandırma, peygamberde bir melekedir; ama bu melekenin hem üst sınırına çekilerek vahyi alacak kapasiteye getirilmesi hem de aktif kılınması peygamberin elinde olan bir şey değildir. Bu anlamda vahiy hem içsel hem de dışsal bir kaynağa sahiptir. Meleğin peygamberin kalbine nüzul etmesi, şeklindeki bu tasvirde *peygamberin kalbi* ve *dışarıdan bir nüzul*, bu iç ve dış kaynağı ortaya koymaktadır.

Fazlur Rahman vahiy tecrübesinin anlatıldığı ve yukarıda andığımız ayetleri açıklamalar ekleyerek şu şekilde aktarmaktadır:

> "Son derece kuvvetli bir (vahiy temsilcisi) O'na (Hz.Muhammed'e) öğretti. O, önce en yüksek ufukta göründü, sonra yaklaştı ve (Peygamber'e) iki yay mesafesi kadar hatta daha da yakın hale geldi. Sonra Allah'ın kuluna (Muhammed'e) vahyettiğini vahyetti. O'nun (Muhammed'in) kalbi 'gördüğünü' yalanlamadı - öyleyken siz onun 'gördüğü' hakkında şüphe mi edeceksiniz? O, onu (vahiy elçisini), asude bahçenin bulunduğu 'en uzak ufuk'ta da görmüştü; ufku kaplayan kaplamıştı! Peygamber'in gözü şaşmadı, ne de kontrolünü kaybetti – O Rabbinin en büyük işaretlerinden birisini görmüştü" (Necm 53/5-18).

Peygamber vahiy meleğini *en yüksek ufukta* bir de *sidretu'l-münteha* denilen *en uzak ufukta* görmüştür. Bu hallerde Peygamber'in yükselmesinden ziyade, vahiy temsilcisinin inmesi söz konusu edilmektedir. Buradaki tecrübe fiziksel bir iniş değil, içsel bir tecrübedir. Gönlünün (*Fuad*) gördüğünü yalanlamadığı, ifadesi bu sebeple kullanılmıştır. İnmekte olan şey duyusal olarak algılanacak ve görülecek bir şey değildi. Dolayısıyla vahiy tecrübesi, daha ziyade Peygamber'in şuurunun veya ruhi beni'nin genişlemesini ve bütün hakikati içselleştirip, kendisine mal etmesini ifade eder. Hem '*en yüksek ufuk'* hem de '*sidretü'l-münteha*', belli bir mekândan ziyade bir niteliğe ve sonsuzluğa işaret etmektedir. Söz konusu olan, Peygamber'in iç beninin bütün varlık alemini algılayacak şekilde genişletilmesidir.

Allah'ın insanlara doğrudan hitap etmesinin söz konusu olmadığını göstermek üzere, vahyin sürekli olarak aracı ile gönderildiğinin altı çizilmektedir. Zira, bütün peygamberler ontolojik olarak beşer statüsündedirler ve hiçbir şekilde Allah'ın bir parçası değildirler; sadece Allah'tan gelen vahyin alıcısıdırlar. Bu ontolojik farklılık, Allah'ın peygamberle doğrudan konuşmasının önündeki engeldir. Allah peygamberle ya bir melek gönderir, ya ona bir ses işittirir, ya da onda bir fikir uyandırır veya yaratır. Vahyin peygamberlere geliş tarzını anlatmak üzere Fazlur Rahman'ın, Şûra (42/51-52) suresinin ilgili ayetini yorumlamasını aktarmak yerinde olacaktır:

> "Allah insan ile ancak vahiy ile (ruhun aşılanmasıyla) veya perde arkasından (kaynağı görülmeyen içsel bir ses ile), ya da Allah'ın istediklerini (Peygamber'e) bilinir kılan bir (ruhi) temsilci göndererek konuşur – O yücedir, her şeyi bilendir. İşte sana da böyle emrimizin ruhunu bildirdik (senin zihnine yerleştirdik). Sen önceleri kitap ya da iman nedir bilmezdin, ama biz onu (Emrimizin ruhunu) bir ışık yaptık; zaten Biz kullarımızdan dilediğimize onunla yolu gösteririz. Hadi sen de, insanları (onunla) doğru yola ilet".

Öyle görünüyor ki, bildirimde *aracı*nın (melek) kullanılmadığı durumlar da söz konusudur: Birinci örnekte olduğu gibi. Üçüncü bildirim tarzında ise elçi gönderildiği ifade edilmektedir. Ama, öte taraftan, bir meleğin gidip gelmesini dışlayan bir vahiy de söz konusu edilmektedir. Bunun nasıllığı ile ilgili olarak söylenecek söz, bunun üçüncü şahısları devre dışı bırakan ilahi bir bildirim tarzının özelliği olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Allah'ın başka varlıklara da vahyettiğini dikkate aldığımızda, vahyin illa da melek aracılığıyla gerçekleşmediği, aksine meleğin anıldığı noktada içsel bir dinamiğin harekete geçirilmiş olduğu anlaşılmış olacaktır. Bu içsel dinamiğin harekete geçtiğine işaret olmak üzere Kıyamet 75/16-19. ayetlerine bakmak gerekir:

"Onu (vahyi) acele almak ve hemen sahip olmak için dilini kıpırdatıp durma. Onu derli toplu hale getirip (cem') sonra da söylemek Bizim işimiz. Bundan dolayı sen, sadece ne zaman Biz onu okursak, okunuşunu takip et, Sonra açıklamasını yapmak Bize düşer".

Ayrıca Ta-Ha 20/114. ayetinde "Sana vahyi tamamlanmadan önce Kur'an'ı okumakta acele etme" denilmektedir.

Buna göre, Peygambere ilahi bildirim şu süreci takip etmektedir: *Vahiy + cem' + Kur'an.* Kur'an'ın bir Mushaf olarak derli toplu hale getirilmiş olmasının ve okunmasının tevkifiliği (yani, vahiy sürecinin baştan sona kadar ilahi bir kontrol altında gerçekleşmiş olması) bu ayetlerden çıkarılabilir. Bu durum, Peygamberin vahiy anında kendi iradesinin devre dışı bırakıldığını, dolayısıyla vahyin dışarıdan bir kaynakla harekete geçirildiğini ve sürekli takip altında olduğunu göstermektedir.

Vahiy Allah katından geldiği şekliyle Peygamber'in kalbine/zihnine yerleşmektedir. Burada şöyle bir süreç takip edilmektedir:

* Vahiy önce Allah'ın bilgisinde bulunmaktadır (*kitab*).
* Bu bilgi bir melek tarafından peygambere aktarılmaktadır (*vahiy ve tenzil*).
* Bu vahiy, peygamberin kalbinde hem anlam (Kur'an) hem de lafız (*cem'*) olarak toplanmaktadır.
* Peygamberin kalbinde toplanan bu anlam ve lafız peygamber tarafından insanlara aktarılmakta ve daha sonra da toplanmaktadır (mushaf).

Peygamberin gelen vahiyle ilişkisi bir keşf yahut icad ilişkisi değildir. Peygamberin zihnine inen mana lafız olarak da ilahidir. Bunun Arapça olması yani peygamberin konuştuğu dilde ifadelendirilmesi lafzın *cem'*inin peygambere ait olduğunu göstermez. Buradaki cem' lafza aittir. Başka bir ifadeyle, *vahiy* anlamı, **cem'** ise lafzı temsil etmektedir. Peygambere inen şey, hem lafzen hem de anlam olarak peygamber için yeni bir şeydir. Peygamber istediği zaman bu *lafz* ve *anlam* birlikteliğini yaratıyor değildir. Bu da peygamberin zihninin ilahi bir müdahaleye açık bir alan olarak tutulduğunu göstermektedir.

Bütünüyle yeni olması yönüyle vahiy, yeni bir icad, keşif yahut şiire benzemektedir. O halde Kur'an, hakiki bir vahiy olarak, bütün bu diğer özgün bilme şekillerinden nasıl ayırt edilecektir?

Bu süreçte Peygamberin zihin yapısı (psikolojisi) kadar, bu zihne hitap eden metnin içeriği (gaybi ve ahlaki unsurlar) ve nazmı (lafız düzeni) ayırt edici özellikler olarak öne çıkmaktadır. Gelen vahiy, doğrudan bilgiyi üre-

ten kişinin ürettiği bilginin aksine, peygamberde büyük bir değişim ve dönüşüm yaratmaktadır. Bu anlamda peygamber pasif alıcı konumundadır ve her açıdan değişime uğramaktadır. Zira vahyin içeriği rasyonel bir bilgi olarak, tecrübi/varoluşsal ve ahlaki bir ağırlığa sahiptir:

"Sana da işte böylece emrimizin ruhunu vahyettik. Sen Kitap nedir bilmezdin. Fakat biz onu (bilgi) bir ışık yaptık" (Şura 42/52).

Bu bildirimle bilmeye başlayan peygamber için fikirler ve kelimeler Peygamber'in zihninde doğdurulur. Bunlar yeni fikirler ve keşifler olduğu için, kaynak peygamber'in zihni olamaz, kaynak dışarıdadır, Allah'tandır. Bu anlamda peygamberlik, geliştirilecek bir insani *meleke/yetenek* olarak görülemez. Aksine bu süreç Ruhtan gelmekte ve önce peygamberin zihninde ruhsal bir etki yaratmakta, ardından kelimelere bürünerek başka ruhlara etki edecek bir hitap içinde *Kur'an'a/okumaya* dönüşmektedir. Peygamberin ruhunu etkileyen ve dönüştüren bu Ruh etkisi olmasa, peygamberin sendelemesi, tereddüt geçirmesi söz konusu olabilirdi. Peygamberin içinde yaşadığı toplumun *reel yapı*sı ve kendisine bildirilenin yaratmayı hedeflediği *ideal yapı* arasındaki farkı bilerek (*Furkan*) bir uyum yaratma çabası, vahyin toplumsal matrise yerleşmesini mümkün kılmıştır.

3. Vahiy Süreci ve Vahyin Bağlamsallığı

Gelen vahiy, tarihin kendi toplumsal ilişkileri ve algılamaları olan belli bir kesitine hitap etmesi itibarıyla bağlamsal; canlı tarihsel olguyla karşılıklı etkileşime girmesi ve bu insanların yapıp-etmelerini dikkate alarak hitabın içeriğini dinamik bir şekilde oluşturması anlamında simetriktir. Şüphesiz bütün Kur'an ayetlerini bağlamsal olarak düşünmek doğru değildir. Hitap (vahiy) muhataptan öncedir. Bu sebeple de bütün hitabı muhataba bağlamak vahyin doğasına aykırıdır. İnsanlar daha yaratılmadan Kur'anın öğretilmiş olduğu (temel *ilke*lerin belirlenmiş olduğu) yönündeki Kur'an ayetleri bu duruma işaret etmektedir:

"Rahman olan Allah Kur'anı öğretti. İnsanı yarattı. Ve ona beyanı öğretti" (Rahman 55/1-4.).

Görüldüğü gibi hitap ve hitabın muhataba bildirilirken kriter olarak uyacağı ana ilkeler (temel varlık ilkeleri, akıl-mantık ilkeleri, ahlak ilkeleri, vs.) insanın yaratılışından önce var kılınmış görünmektedir. İnsanın yaratılması da bu ilkelere uygun olarak gerçekleştirilmiştir.

Bununla birlikte, *Esbab-ı Nüzûl* (Kur'an ayetlerinin iniş sebebi) olarak adlandırılan olayların, bazı ayetlerin inişine gerekçe oluşturduğu bilinmekte-

dir. *Sana diyorlar ki ... sen de onlara de ki...* şeklindeki diyalojik hitap, vahyin bu dinamik ve inter-aktif yapısını göstermektedir (3:154; 56:47-9).

Vahyin inişi sırasında tarihsel şartların dikkate alınması, çarpık ilişkilerle yürüyen topluma vahiyle müdahale ederek, köklü bir değişim yaratmanın mümkün olduğunu göstermek ve bunu tarihin geri kalan kesitleri için bir model kılma arzusundan kaynaklanmaktadır. Mevcut toplumsal şartların aşılmış olma başarısı, başka başarılar için bir model (sünnet) oluşturur. Toplumun reel durumunu verili bir durum olarak kabul etmekle birlikte, bu durumun ıslah edilmesi gereken bir olgu olarak kabul edildiği ve bu ıslah sürecinde ahlaki endişelerin önem taşıdığı ifade edilmelidir. Bütün hukuki vurgular, bu geçiş sürecini hızlandırmaya dönüktür. Bu tedric sürecini yönlendiren temel ilke de hukuki uygulamalardan ziyade, ahlaki endişelerdir. Vahyin bağlamsallığı Kur'an'ın tamamlanmış bir kitap olarak bir anda indirilmesini değil, uzun bir süre zarfında tamamlanmasını gerekli kılmıştır. Kur'an'ın Kitab olarak anıldığını ve bir yazım sürecini imlediğini hatırda tutmak gerekir. Kitab'ın bu özelliğinin altını çizmek, vahyin ve vahiy sürecinin mahiyetini anlama konusunda bize ışık tutacaktır.

Kelam'ın mütemmim cüzü, bir muhataba yönelik olmasıdır. Bu hem *ihbarî* (*informative*) hem de *inşaî* (*performative*) bir amacı gözetir (Düzgün 2005: 87). Muhatabının zihninde yeni bir anlam ve bu anlamın yönlendirdiği bir iradenin yarattığı eylemler yok ise, bir Kelam'dan söz edilemez. Kur'an bu anlamda genel ihbari ve inşai ilkeleri bünyesinde taşıması anlamında hidayet rehberidir (*hüden*).

Vahyin içeriğinde peygamberin yaşadığı toplumsal şartların gerçekliği (*realizm*) hem de bu toplumsal şartları aşma arzusu (idealizm) birlikteliği vardır. Bu ideal ve reel yapı işbirliği gerçekleşmezse, başarının gelmesi zordur. İdeal yapı ve bunu gerçekleştirme arzusu, vahyin aşama aşama (*tedrîc*) gelmesini gerekli kılmaktadır. Bu süreç 23 yılda tamamlanmıştır. Kur'an'ın inişinin bir sürece yayılma gerekçesi de, Peygamberin kalbine güç vermek ve onu bir düzene koymak olarak gösterilmektedir.

"İnkâr edenler "Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi ya!" dediler. Biz Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk" (Furkan 25/32).

Ayrıca aşama aşama değil de toplu bir indirime insanların tahammülü de söz konusu olamazdı. Bu ağırlığı şu Kur'an ayeti dile getirmektedir:

"Eğer okunan bir Kitapla dağlar yürütülseydi veya onunla yer parçalansaydı, yahut onunla ölüler konuşturulsaydı, (o Kur'an olurdu)" (Ra'd 13/31).

Vahiy sürecinde, Allah ile Peygamber arasında çok yakın bir ilişki kurulmuş ve bu süreçte peygamber yalnız bırakılmamıştır. Zira Vahiy ile Peygamber'in toplumsal şartlardan kaynaklanan 'iç sıkıntıları' arasında canlı bir ilişki vardır. Özellikle Mekke döneminde inen kısa surelerde, peygamberin geçirdiği iç sıkıntılarını aşmasında Kur'an'ın Hz.Muhammed'i sürekli desteklediği ve sosyal doku tarafından dışlanmışlık duygusundan onu kurtaracak telkinlerde bulunduğu görülür. Aynı şekilde, yumuşak yapısının da etkisiyle, muhaliflerden gelen şiddetli baskılara dayanamayan Hz.Muhammed, zaman zaman onlarla uzlaşma eğilimi sebebiyle uyarılmıştır. Yine insanlardan gördüğü bütün kötülüklere rağmen onlara karşı yumuşak davranmış olmasının Allah'ın bir rahmeti ile gerçekleştiği ifade edilmektedir (Al-i İmran 3/159).

Hz. Peygamber yapı olarak çekingen olmasına karşın, Kur'an mesajı oldukça devrimci ve dışa dönüktür. Onun için de Allah, vahye ilk kez muhatap kıldığı Hira mağarasından Hz.Muhammed'i doğrudan toplumun içine çıkarmıştır. Bu durumda söylenmesi gereken şey, vahyin oluşum sürecinde, yer yer vahyin dinamik karakterini ortaya çıkaran örnekler (nüzul sebepleri) tespit edilebilse de, peygamberin pasif konumda olduğudur. Ayetlerden öyle anlaşılmaktadır ki, vahiy, peygamberin beşeri bilincinin devreden çıkartılarak yarı uyku haline geldiği (zira Peygamber, "sonra uyanırdım" ifadelerini kullanmaktadır) bir trans halinde gerçekleşmiştir.

Kur'an'ın vahyedilmesi sürecinde birçok olay cereyan etmektedir. Kuran vahyi bu anlamda inter-aktif bir süreçte tamamlanmaktadır. Kur'an gelişmekte olan bir yapıyı takip ederek dilini geliştirmekte, buna paralel olarak yeniden bir üst gelişim basamağına çıkmakta, böylece toplumu, ahlaken belli (*mektûb*) hedefe yükseltmeye çalışmaktadır. Kur'an yorumcuları bu durumu, *cevaben likavlihim* (vahye muhatap olanların şu sözüne bir cevap olmak üzere) ifadesiyle formüle etmekte, vahyin geliş tarzının bu dinamik yapısına işaret etmektedirler. Kur'an'ın tek bir seferde (*cümleten vahiteden*) değil de, peyderpey (*müneccemen*) gelmesinin sebebi de budur.

Kaynaklar

Çiftçi, Adil (2000), *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat yay. Ankara.

Düzgün, Ş.A. (2005), *Allah, Tabiat ve Tarih,* Lotus Yay. Ankara.

Madigan, Daniel A. (2001), *The Qur'an's Self-image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton University Press.

MATÜRİDİ'NİN KUR'AN YORUM YÖNTEMİ

Şaban Ali Düzgün

Kur'an, okumaya ve anlamlandırmaya başladığımız andan itibaren artık bir *Mushaf* (Kur'anın pasif metinsel hali) değil, interaktif bir etkileşimin tarafı (Kur'an) haline gelir. Bu interaktif etkileşim, Kur'an'ı sadece tarihten bilgiler aktaran tarihsel bir veritabanı (bilgi kütüğü) olarak görmeyi engeller. Kur'an ayetlerinin sadece 100 kadarının sebeb-i nüzulünden bahsedilmesi ve 23 yıl boyunca Kur'an mesajını insanlara aktaran Hz. Peygamberin kişisel yaşamının Kur'an'da çok az yer bulması, aslında Kur'an'ın bütün insanlık için tarihsel şartlardan bağımsız bir anlam dünyası yaratmayı hedeflediğini göstermektedir. Kur'an ayetleri nazil oldukları tarihsel şartlardan özgürleştirilerek yorumlandığında, Kur'an'ın lafzı sabit kalmakta, ama her türlü muhatabın yaşadığı kültürel ve coğrafi şartlara oturan bir anlam dinamizmi yaratılmaktadır.

Bu bağlamda, Kur'an metni lafzı yönüyle tarihsel, ama anlam yönüyle tarihî bir özelliğe sahiptir. Kur'an metninin *tarihsel*liği, tarihin belli bir kesimine inmiş olmasını ve terim (*mantûk*) çerçevesini o çevrede kurmasını ifade eder. *Tarihî* oluşu ise, hitap ettiği her bir insanın ve toplumun yaşamında önemli kırılmalar yaratan bir kavram (*mefhûm*) haline getirilmesi demektir.[1] Terimler 1400 yıl öncesine ait olabilir ama onların kavramsallaştırılması yaşanan zamana aittir. Terimler kavramın bedeni, kavramlar ise

[1] Tarihsellik *zaman*la, tarihîlik ise zamanda gerçekleşen *olay*larla ilgilidir. Birincisi *kronos (zamanın akışı)*, ikincisi *kairos* ile *(olayların akışı)* tanımlanır. (İngilizcede birincisi *historical*, ikincisi *historic* kelimeleriyle; Almanca'da birincisi *historische*, ikincisi *Geschichtlich* terimleriyle karşılanmaktadır.)

terimlerin ruhu gibidir. Terim 1400 yıl öncesine, kavramsallaştırılması yani ona giydirilen anlam/ruh şimdiye aittir.

Okuyucuda bu ruhu yaratmak ve muhatabın doğrudan kendisi olduğunu hissettirmek üzere Kur'an, kimliklerden ziyade kişiliklere odaklanır. Firavun, Kârun, Zülkarneyn, Ebû Leheb, gibi. Bunlar o insanların isimleri değildir. Her biri bir insan tipini temsil eden sıfatlardır.

Örneğin, Ebu Leheb'in *kimliğine* odaklandığımızda, sûrenin mesajı tarihin derinliklerinde anlatılan bir hikâyeye dönüşüp sönükleşir. Anlatılan *kişiliğe* kilitlendiğimizde ise herkes, böyle bir potansiyeli taşıma riskini göz önünde bulunduran bir *hâl* ile metni okur ve anlar. İnsanlar kimlikleriyle birbirinden ayrılmakta, kişilik yönünden ise benzeşebilmektedirler. Ebu Leheb ***kimlik*** olarak, yaşamış ve ölmüştür. Ama ***kişilik*** olarak kötü bir modeldir ve tarihin trajik anlarında sürekli olarak insanlığı ateşe sürükleyen bir tip olarak varlığını korumaktadır.

Bu kısa girişten sonra, kısmen esbâb-ı nüzûlü dikkate alan, ama esasen bütün insanların zihin dünyalarını göz önünde bulundurarak Kur'an'ı insanlık için bir anlam arayışının kaynağı yapan İmam Mâtürîdî'nin, bunu nasıl temellendirdiğine geçebiliriz.

1. Mâtürîdî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi

1.1. Okuyucu Odaklı Yorum Yöntemi: Tefsir ve Te'vîl Ayrımı

Mâtürîdî, Kur'an'ı anlamanın ve yorumlamanın iki ayrı yöntemi olarak tefsir ve te'vîl arasında ayrım yapmakta ve bu iki yöntemi birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcısı olarak takdim etmektedir. *Te'vîl*, fiil olarak bir kelimenin ilk anlamına geri gitmeyi ve yapılan yorumun bizi götüreceği son noktayı (akibet) dikkate almayı; isim olarak ise haber ve yorum (rüya yorumu) anlamlarına gelmektedir (Mâtürîdî 2005-2010: III/304; VII/305). Bu durumda te'vîl, yorumlanan kelimenin hem ilk anlamını hem de yorumun bizi götüreceği son noktayı dikkate alan bir akıl yürütme süreci demektir.

Sözmerkezli (*logosentrik*) geleneklerde, hakikat/kesinlik arayışı yorumcuyu böyle bir risk almaya zorlamaktadır. Zira yapılan yorum, kesinlik/hakikat kriterine göre hareket etmektedir ve bunu yaparken de başta akıl olmak üzere sınırlı insan yetilerini kullanmaktadır. İnsanın sınırlı yetileriyle metnin içerdiği hakikatleri bütünüyle deşifre etme imkânının olmadığını kabul etmek ve her yorumcunun aynı sürece girerek kendi imkânlarıyla yeniden yorum yapmasına imkân vermek ve son sözü hiç-

bir zaman söylememiş olmak, aslında, te'vîl'in teker teker özerk özneler yaratma girişimidir. Yapılan yorumun ardından '*en doğrusunu Allah bilir*' ifadesi ise, bütün kesinlik arayışına rağmen bir sınırlılık itirafıdır. Yorumcunun bu sınırlı oluşu, başka yorumcu öznelerin önünü açmaktadır. Sözün dünyanın özünü temsil etme kudretindeki bu zaafiyetinin kabulü, metni de yorumcu karşısında rahatlatmak demektir. Aksi takdirde yorumcunun metni yorması ve nihâyetinde metne tahakküm etmesi gibi bir sonuç ortaya çıkabilir. Bu durumda söylenmesi gereken şey te'vîl'in, metin merkezli yapısalcı iddianın 'metnin dışında hiçbir şey yok' söylemi ile okuyucu merkezli 'okuyucu yoksa metin de yok' iddiası arasında bir denge yöntemi olduğudur.

Anlama ulaşmak için bir şeyin ne olduğu ve ne olmadığı anlaşılmalıdır. Bu çelişkiler ve çatışmalar, anlamın kesinliğe ulaşmasını hep erteler. Bu çelişkileri ve çatışmaları çözmesi beklenen akıl, zaman dışı olmadığına, aksine bu çatışmaların yaşandığı düzleme ait olduğuna göre, yorumlarında kesinlik iddiası zayıflayacaktır. O zaman yapılması gereken şey, aklın keşfedeceği kesinliğin/gerçekliğin zaman dışı bir kesinlik ve gerçeklik mi yoksa kültürel, dilsel ve tarihsel olarak inşa edilen bir gerçeklik mi olduğunu göz önünde bulundurmaktır. Eğer ikinci tür gerçeklikse, akıl fazla sorun yaşamayacaktır. Birinci tür bir gerçeklik ise, aklın çabasının gerçeği temsil edebilecek imgeler (imajlar) üzerinden bir gerçeklik oluşturmakla yetinmesi gerektiği sonucunu çıkarmak gerekecektir. Bunun da sınırlarının olduğu açıktır.

Bu sınırları zorlayan bir kabül, Kelam'ın akıl teorisinden gelmektedir. Semiyolojinin diliyle ifade edecek olursak, zaman dışı gerçeklikleri, örneğin Tanrı'yı, gösterecek herhangi bir gösteren olmadığı için, aklın sadece gösterenlerden hareket etmeyen bir keşif yeteneğinin bulunduğu, Kelam tarafından bir öncül olarak kabul edilmektedir. Bu durumda aklın Kelam'da konumlandırılma biçimi, zaman dışı bir özellik taşımaktadır. Zira Kelamcıların Allah'ın duyu verileriyle değil de akılla keşfedilebileceği yönündeki ön-kabulleri, eğer Allah'ı aklın düzeyine çeken değilse, aklı ilahi olana doğru yücelten bir beyandır.

Aklın bütün bu keşif yeteneğine rağmen yine de bir sınıra gelip dayandığı bir alanın var olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada şu soruyu sormak gerekecektir: Kur'an'ın bütün temaları karşısında yorumcu yahut özne aynı yorum kudretini gösterebilir mi? Özne, simgesel düzeyde ifadelendirilen kavramlara (*muhkem, ümmü'l-kitâb* alanı) ilişkin başarılı yorumlar yapabilir, ama simgeselleştirilemeyen temel gerçekler konusunda daha ihtiyatlı

bir dil kullanmak durumundadır. Allah'ın birliği (*vâhid*) konusunda çok rahat deliller getiren ve bu yönde insanın varlık yapısının (*hilkatinin*) sunduğu keşfetme yeteneğini kullanan akıl, Allah'ın eşsiz birliğini (*Ehadiyet*) anlama noktasına geldiğinde dilini değiştirmektedir. Kelamcılarımızın *bilâ keyf* (nasıllığı bilinemeyen) dedikleri alan, hiçbir şekilde simgeselleştirilemeyen, kendine has bir gerçek alanla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. İfade ettiğimiz gibi, bunlar Kur'an'ın *müteşabihât* olarak kavramsallaştırdığı alana ilişkin anlatımlardır ve kutsal bir metnin bu ifadeleri içermesi gâyet doğaldır.

Kur'an'ın nüzûl ortamını tecrübe eden sahabenin Kur'an kelimelerinin ne anlama geldiğine ilişkin beyanları, tefsir kapsamındadır. Tefsirde Allah'ın ne murad ettiğini tespit etme iddiası vardır. Halbuki te'vîl yapan Allah'ın muradını değil, ibareden kendisinin anladığını ortaya koyma iddiasındadır. Te'vîl'de hiçbir zaman kesin bir dille "bu kelimeyle yahut bu ifadeyle Allah şunu murad etmiştir" gibi kesin bir dil kullanılmaz. Aksine, bu ifade şu muhtemel anlamlara gelebilir, denilerek yorumun odağına metni yorumlayan yerleştirilir. Mâtürîdî Fatiha suresindeki *hamd* teriminin tefsire ve te'vîle nasıl konu edildiğini şöyle örnekler:

"*Hamd* teriminin ne anlama geldiği konusunda tefsirciler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, Allah bu ifadeyle kendini övmektedir, demiş; bir kısmı ise bununla insanlara kendisine hamd etmeyi emretmiştir, şeklinde görüş bildirmişlerdir. Görüldüğü gibi, hamd terimini tahlil ederken müfessir, Allah hamd ile şunu değil bunu kastetmiştir, şeklinde niyet okuması yapmaktadır. Oysa te'vîl yapan: "Hamd, övgü ve sena anlamlarına gelir; Allah'a şükrederek emrine tutunmak demektir. Tam olarak bununla ne kastettiğini en iyi Allah bilir," der ve bitirir. Görüldüğü gibi tefsirde tek bir anlamı tespit çabası varken, te'vîl mümkün olduğunca terimin ifade edebileceği anlamları çoğaltmaktadır" (Mâtürîdî 2005-2010: I/4, 11-12).

Mâtürîdî Kur'an kelimelerinin ne anlama geldiği konusunda Abdullah b. Abbas'a çok sık atıfta bulunur, hatta farklı okuma biçimlerinin ne tür anlam değişikliklerine sebep olabileceğini tartışır. Örneğin Bakara 2/208. âyetinin açıklamasında ibarenin *silm* ve *selm* olarak okunduğu zaman nasıl bir paradigma kaymasına uğrayacağını anlatmaktadır. "Ey inananlar! Hep birden barışa girin" diye tercüme edilen âyetteki *silm* kelimesinin *selm* olarak okunduğunda, barış, *silm* olarak okunduğunda ise İslam anlamına geldiğini söyler. Bütün insanların barışa toplu halde girmesini talep etmekle, İslam'a toplu halde girmesini istemek arasındaki fark ortadadır. Kelimelerin kök anlamlarını tespit etmek için sahabeye yaptığı bu referans, *Te'vîlat*'a tef-

sir özelliği de kazandırıyor görünmekle birlikte, Mâtürîdî sahabeden başka Kur'an'ı yorumlayanların çalışmalarının tefsir değil te'vîl ismiyle anılması gerektiğini bir ilke olarak tespit ettiğine göre, *Te'vîlat*'a tefsir özelliği atfetmek isabetli olmaz. Kaldı ki, hem Mâtürîdî hem de diğer Kur'an yorumcuları İbn Abbas'a genelde anlamı net olmayan kelimelerin (*garîbü'l-Kur'an*) anlamlarını tespit için, dar bir çerçevede başvurmuşlardı.

Te'vîl yöntemi, tefsirden farklı olarak, düşünceyi inşa çabasıdır. Sözü söyleyenin kimliğinden çok, söylenen şeyin doğruluk değeri üzerinde durur. Yapılan yorumların akıl, insaf ve vicdan ortak paydası üzerinde yükselerek kesinlik/bürhanî bir nitelik kazanması amaçlanır. Zira bürhanî ifadelerde, söz gücünü söyleyenden değil, kendi iç tutarlılığından alır. Kur'an âyetlerini yorumlama çabası, yorumlayıcının sınırlı imkânlarına rağmen, aslında karşımızda anlaşılabilir ve açıklanabilir bir metnin olduğunu peşinen kabul etmek demektir. Açıklamaların makuliyetini sağlayan da insanın akıl ve fıtratına uygunluğudur. Te'vîl söz konusu olduğu zaman, bu iki temel kaçınılmaz olarak önümüze gelmektedir.

Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl ayrımı, lafız ve anlam ayrımı demektir. Lafızda rivâyet, anlamda dirâyet esastır. Mâtürîdî'nin Kur'an yorum yöntemi, dirâyet olarak adlandırılan tarzdır. Dirâyet tefsiri, semantik tahlillere ve metin analizine dayanır. Arapça, Kur'an sayesinde zenginleşmiş ve Kur'an'ın anlam evreninin keşfedilmesini mümkün kılabilecek bir yoğunlukla geliştirilmişti. Dilin bu kadar geliştirilmesi, bu anlam evrenini keşfetme çabasının önünü biraz daha açmıştır.

Mâtürîdî te'vîli önceliğine ve alimlerin görevinin lafza değil anlama yani te'vîle odaklanmak olduğunu vurguladığına göre (Mâtürîdî 2005-2010: I/3) anlamı keşif aracı olarak aklı temel insani yorum aygıtı olarak öne çıkardığını görebiliriz. Kur'an mesajı bir yorum üzerinden insanlara ulaştığı için Mâtürîdî, Kur'an metnini ciddi dilsel çözümlemelere tabi tutmaktadır. Zira dinin temeli vahiy ise, dini düşüncenin ve din kültürünün temeli de dildir.

Çağdaş metin teorisinde hermenötik olarak kavramsallaşan te'vîl, metnin bağlamı (*text*) ile yorumcunun bağlamını (*context*) dikkate alan bir yorum yöntemini öngörmekte, böylece çoklu yorumların önünü açmaktadır. Bu çoklu yorumlardan hiçbiri, Mâtürîdî'nin katı ifadesiyle, metni bütünüyle ve kesin olarak temsil ettiği iddiasında bulunamaz. Bu yaklaşım dini, insan tecrübesinin her boyutuna eklemlenmiş bir fenomen olarak görmeye çalışır ve yorumlayanı etkileyen sosyal, ekonomik ve kültürel belirleyenlerin

metnin yorumunda doğrudan etkili olduğunu kabul eder. Metnin akla yahut re'ye dayanan yorumu, geçmişe uzanan metin ve içinde yaşadığımız bağlam arasındaki gelgitleri ve gerilimi dikkate alır. Salt rivâyete dayandığı zaman kendini geçmişe sabitlemiş olur.

Metindeki anlamın okuyucuyla birlikte varolduğu iddiası, aslında metnin okuyucuyu dikkate alarak varolduğu tezine dayanır. Emirler, yasaklar, tavsiyeler, ders alınması için anlatılan kıssalar aslında Kur'an'ın, muhatabının her türlü potansiyelini dikkate alarak nazil olduğunu gösterir. Kur'an'ın iniş sürecinde etkin olan muhatap, Kur'an metinleştikten sonra etkin bir okuyucuya ve yorumcuya dönüşmektedir. Kur'an ister 'söz' ister 'metin' olarak tanımlansın, bu durum değişmez. Madem ki Kur'an'ın yaratmak istediği bir anlam evreni ve gerçekleştirmek istediği bir dünya vardır, o zaman okuyucu tarafından azami derecede anlaşılabilmeyi ve uygulanabilmeyi hedeflemesi de son derece doğaldır. Kur'an'ın muhatabıyla/yorumcusuyla kurduğu bu simetrik ilişkiyi dikkate alan bir yorum yönteminin geliştirilmesi zorunludur. Öyle görünüyor ki Mâtürîdî'nin hem Kur'anı yorumladığı eserine *Te'vîlât* ismini vermesi hem de bu isimlendirmenin gereği olarak salt rivâyetlere dayanmayıp, Kur'an'ı aklî yorumlara tabi tutması, bu yöntemin önemini çok erken farkettiğini göstermektedir. Çağdaş metin teorilerinde hermenötik olarak kavramsallaştırılan bu yöntem, te'vîl adıyla İslam kültürünün ilk dönemlerinden beri etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Kadı Beyzâvî (*Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*), Taberî (*Câmi'ül-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân),* Zemahşerî (*el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vîl),* Nesefî (*Medârikut'-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)* gibi Kur'an yorum geleneğinin abide isimlerinin eserlerine *te'vîl* adını vermeleri bu yorum yönteminin yaygın bir kabul gördüğünün göstergesidir. İlk dönemlerde *tefsir* ve *te'vîl*in birbirinin yerine kullanıldığı söylenerek, te'vîl'e sonradan yüklenen anlamın ilk dönemlerde söz konusu olmadığı iddia edilebilir. Ancak bu iddia Mâtürîdî için geçerli olamaz, zira Mâtürîdî eserinin daha ilk sayfasında te'vîl ve tefsir arasında bir ayrım yaparak eserine neden *Te'vîlat* adını verdiğini gerekçelendirmektedir. *Te'vîlât*'ın başındaki bu tefsir ve te'vîl arasındaki ayrımın daha sonra bir müstensih tarafından eserin başına eklendiği iddiası, bu durumu değiştirmez. Zira eser içinde Mâtürîdî âyetlerin ne anlama gelebileceğine ilişkin ihtimallari verirken, *ehl-i te'vîl* adını verdiği etkin yorumcuları merkeze almaktadır.

Mâtürîdî'nin eserine adını da veren *te'vîl,* her şeyden önce bir vahiy/metin algısına sahiptir. Vahyi, okuyucunun zihnine ona rağmen gelip oturan davetsiz bir misafir gibi görmez; aksine vahyin insanı dikkate alarak indiğini

kabul eder. Dolayısıyla vahiy süreci tamamlandıktan sonra da insana yorumcu olarak aktif bir yer açar.

Mâtürîdî'nin te'vîl'le ilgili yaptığı tanımı hatırlayalım: *kelimenin ilk anlamına geri gitmek*; bu *anlam üzerinden yapılacak yorumların hangi nihai noktalara (akibet) gidebileceğini görmek* ve *yapılan yorumu kesin bir hüküm olarak değil bir 'haber' (bildirim) olarak ilan etmek.* Te'vîlin bu üç özelliğine özellikle dikkat çekmek gerekir. Bunlardan ilki metni oluşturan kelimelere ve terimlere ilişkin algıyı ortaya koyması açısından büyük öneme sahiptir: Kelimenin ilk anlamına gitmek, *anlamın sıfır derecesine yönelmek*, demektir. Bu bir anlamda, kelimeye o ana kadar yüklenen anlamları bir süreliğine askıya alma ve yeniden anlamlandırma teşebbüsüdür. Askıda kaldıkları sürece kelimelerin oluşturduğu metinler de kaygan bir zemine taşınmış olurlar ve sorgulamaya açık hale getirilirler. Bu süreç, yazarın niyeti ne olursa olsun, yorumlayanın kelimeler üzerinden kendi anlamlarını üretme sürecini temsil eder.

1.2. Üçlü Yorum Yöntemi

Âyetleri yorumunda Mâtürîdî'nin nasıl bir yöntem takip ettiğini örnekleyerek vermek gerekirse, âyetin bütün çerçevesiyle anlaşılmasını sağlamak için Mâtürîdî'nin şu şablonu çok sık olarak uyguladığını görürüz:

1. Nüzûl ortamı,
2. Tecrübî ortam/yorumcunun yaşadığı ortam,
3. Nüzul ve tecrübe ortamından bağımsız rasyonel yorum.

Âyeti yorumlarken Mâtürîdî önce âyetin iniş ortamını dikkate alan bir yorum yapmakta, sonra kendi yaşadığı ortama gelerek âyetin yorumunu bağlamsallaştırmakta, ardından da bu iki ortamdan bağımsız aklî yoruma dayalı çıkarımlarda bulunmaktadır. Bu yorum tarzı, bir yandan geleneğe has iç mantığı göz önünde bulundurmakta, bir yandan kendi çağının bilincini dikkate almakta, diğer yanndan da sağduyuya ve akla-mantığa dayalı nesnel yorumlar getirmektedir.

Mâtürîdî'nin bu üç unsuru bariz bir şekilde kullanışını Fâtır Suresi 13. âyetini yorumundan takip edelim:

> "Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar. Her biri belirli bir zamana kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı buyruk altına almıştır. İşte Rabbiniz olan Allah budur, hükümranlık O'nundur. Onu bırakıp taptıklarınız, bir çekirdek zarına bile sahip değillerdir."

1.3. Nüzûl Ortamını Dikkate Alan Yorum

"Âyet öncelikle Allah'ı, ölümden sonra dirilmeyi ve elçileri inkâr eden Mekkelilere hitap etmektedir. Zira Mekke müşrikleri üç gruptan oluşmaktaydı: Bir grup Allah'ı ve tevhidi; bir grup öldükten sonra dirilmeyi; başka bir grup ise elçileri inkâr ediyordu. Bu âyet hem Allah'ı, hem ölümden sonra dirilmeyi hem de elçilerin varlığını ispat eden bir içeriğe sahiptir (Mâtürîdî 2005-2010: XII/24). Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin ve benzeri bütün varlıkların tek bir Varlığın koyduğu yasalarla ve yine tek bir Varlığın sağladığı dengeyle, ne bir eksik ne bir fazla, işlemeye devam etmesinde, Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri vardır. Zira bütün bunlar, her şeyi planlayıp yaratan ve yarattıklarının bir denge ve yasa üzerine devamlarını sağlayan bir Varlığın yarattığı ve yönettiği bir alanla bizi karşılaştırmaktadır. Planlayan, yaratan ve yaratmayı sürdüren tek bir Varlık değil de varlığın kendisi olsaydı varlıktaki bu standart düzen bozulur, farklılaşmalar ve kaos olurdu. Tek bir Varlığın değil de bir çok varlığın tasarrufunda olmuş olsaydı anılan varlıklar için belirli bir zamanda bahsedilemez, bazen ileri gider, bazen geri kalırlardı; bazen değişiklik gösterir bazen kendisinden bekleneni gerçekleştirmez başına buyruk davranırlardı. Ayın güneşin, gece ve gündüzün bitişik oluşu ve şaşmaz bir şekilde varlığa devam edişi hem planlama hem de yürütmede tek bir Varlığın etkinliğinin göstergesidir, birkaç varlığın değil.

1.4. Genel Aklî Yorum

Gecenin bütün varlığıyla ortadan kaybolması, gündüzün bütün etkileri ve görünümleriyle çekip gitmesi, benzer şekilde güneşin bütün varlığıyla kendini gösterirken kaybolup gitmesi ve hemen ardından başka bir gerçekliğin (ayın) hayat bulması, ölümden sonra dirilmenin delilidir. Zira bu süreçlerin her biri birer dirilmeden ibarettir. Bütün bu olup bitenlerin planlandığı bir dünyada insanların bu planın dışında bırakılması, kendilerine bu düzenin iyi işlemesini sağlayacak emirlerin ve yasakların gelmemesi ve bütün bunların bir imtihan vesilesi olarak planlanmaması düşünülemez. O halde bu emirleri ve yasakları insanlara bildirecek, haklarından ve sorumluluklarından haberdar edecek bir elçinin gönderilmesi gereklidir. Bilgi ve hikmet sahibi bir Yaratan bu şekilde kuşatıcı bir yönetim sergiler.

1.5. Yaşanılan Anın Zihnini ve Sorunlarını Dikkate Alan Bağlamsal Yorum

"Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar" ifadesinde iki incelik var: birinin bütün izlerinin silinmesinin diğerinin gelme sebebi oluşu yahut birinin izlerindeki artışın diğerinde azalmaya sebep olması. Birinin saatlerinin diğerinin saatlerine dahil edilmesi. Bu da Seneviyye'nin (düalistle-

rin), "hayrın yaratanı şerrinkinden farklıdır; nur, hayrın yaratanının eseriyken; karanlık, şerrin yaratanının eseridir", söylemini ortadan kaldırmaktadır. Seneviyye'nin dediği gibi karanlık ve ışık arasında böyle bir çatışma olmuş olsa ve her biri başka bir tanrının eylemi olarak öne çıkıp diğerini yerinden etmiş olsaydı, karanlık ve ışık arasında, düşmanlar arasındaki ilişkiden bahsederken dediğimiz gibi bir mağlup etme, boyun eğdirme gibi bir ilişki söz konusu olurdu ve bir kere mağlup olan bir daha da kendine gelip işlevini yerine getiremezdi. Ama gece ve gündüz arasında böyle bir çatışma, mağlubiyet-galibiyet ilişkisi olmadan her biri vakti gelince kendisi için tayin edilen işlevi gördüğüne göre tek bir Varlık her ikisini de kontrol ediyor demektir (Mâtürîdî 2005-2010: XII/26).

Birinci pasaj âyetin indiği nüzul ortamını dikkate alan bir yorumu içermektedir. İkinci pasajda derin bir akıl yürütmeye şahit olmaktayız. Üçüncü pasaj ise Mâtürîdî'nin yaşadığı ortamda var olan farklı inanışların algısını öne çıkarıp onları reddeden bir yorum geliştirmektedir. Böylece Kur'an âyetlerinin indiği ortam, yorumcunun yaşadığı ortamla rasyonel bir zeminde birleştirilmiş olmaktadır. Bu rasyonel tahliller, Kur'an'ın salt tarihsel bağlamlara dayalı olarak okunmaması gerektiği, bunları aşan daha geniş bir anlam evrenine sahip olduğunu göstermiş olmaktadır.

1.6. Akla ve İnsan Fıtratına Yaslanan Bir Yöntem: Rasyonel Teoloji

Mâtürîdî, A'râf sûresinin 157. âyetini yorumlarken rasyonel bir teolojinin temellerini de atmaktadır. Allah'ın elçisi vasıtasıyla insanlara emrettiği iyi, aklın da iyi (*ma'rûf*) dediği şeydir. Yasakladığı çirkin şey (*münker*), aklın da çirkin dediği şeydir. Temiz olan şeyler aklın da temiz dediği, çirkin görüp haram kıldıkları, aklın ve insan fıtratının çirkin gördükleridir (Mâtürîdî 2005-2010: VI/81) Kur'an mesajı bu yeni kültür ortamına girdiğinde, insan fıtratına ve aklına aykırı olarak yasaklananları yeniden serbest bırakır (Mâtürîdî 2005-2010: VI/82).

İnsan, aklı ve sezgileriyle iyiyi-kötüden, doğruyu yanlıştan, faydalıyı-zararlıdan ayırt edebilme yeteneğindedir. Zira "Allah insanın yapısına neyin iyi neyin de kötü olduğunu bilme yetisi yerleştirmiştir" (Şems 91/8). Hanefi fakihlerin çoğunluğu namaz ve orucun vakti, namazda rek'atların sayısı ve namazın kılınış şekli gibi teabbudî yani sem'î/şer'î konular hariç iman, küfür, zina, içki gibi fiillerin aklî olduğu, aklın bunların iyilik ve kötülüğünü şer'î tebliğ olmadan da bilebileceği, ancak bu bilginin o fiilin emredilmiş veya yasaklanmış sayılmasını, dolayısıyla teklifi gerektirmeyeceği görüşüne sahiptirler. Dolayısıyla vahiy gelmeden önce, insan sağduyu ve fıtratıyla hakikati keşfetme kudretindedir.

Mâtürîdî yorumlarında, doğal/sezgisel ahlak anlayışı sergilemektedir. Peygamber gönderilmese bile insanın hakikati kendine verilen doğal yetilerle keşfedebileceğini, Nisa sûresinin 83. âyetine dayanarak temellendirmektedir.

Bu âyet, vahiy olmadan ve peygamber gönderilmeden de insanların akıl, vicdan ve sağduyularını kullanarak hakikati keşfedebileceklerini bir ön kabul olarak insanların önüne koymaktadır. Mâtürîdî, "Allah'ın fazlı ve rahmeti olmasaydı, **azınız** hariç şeytana tapardınız" (Nisa 4/83) âyetinde geçen *fazl* terimini Peygamber, *rahmet* terimini vahiy olarak yorumlamakta ve şöyle demektedir:

"Allah peygamber ve vahiy göndermese bile, çoğu şeytana uyduğu halde az da olsa insanların bir kısmı akıllarıyla hakikati keşfedebilirler ve şeytana uymazlar.

Aklını kullanarak hakikatin izini sürecek ve böylece şeytana uymayacak olan 'az sayıdaki insan' vurgusu yaratılışın başlangıcında da ifadelendirilen bir durumdur. İblis, Adem için secdede bulunma emrine muhalefetinin ardından, Adem'in çocukları için öngörüsünde şunları söylemekteydi: "İblis dedi ki: Eğer bana kıyamete kadar izin verirsen, Adem'in soyunu *pek azı hariç* kontrolüm altına alacağım" (İsrâ 17/62), "İblis: "Rabbim! Beni azdırmana karşılık, andolsun ki yeryüzünde kötülükleri onlara güzel göstereceğim, içlerinde ihlasa erdirilmiş kulların hariç, onların hepsini azdıracağım" dedi" (Hicr 15/39-40). Mâtürîdî, hiçbir şekilde vahye muhatap olmamış olsalardı bile insanların hakikati keşfedebileceklerini söyleyen Kur'an âyetini (Nisa 4/83) rasyonel teolojisine temel yapmaktadır. Peygamber göndermeyi ve vahyî bildirimde bulunmayı Allah'ın insanlara bir lütfu, akıl alanı içine girenleri ise zorunluluklar olarak değerlendirmektedir. Allah'ı bilmek aklî zorunluluklardandır, vahiy gönderilmeseydi de insan aklı O'nu bilmek zorundaydı, zira aklın böyle bir yeteneği vardır. Bu tür metafizik doğruları keşfetmeyen akıl, bu keşif yeteneğini kullanmadığı için sorumlu tutulmaktadır.

Mâtürîdî, iyi-kötü, adalet-zulüm, cömertlik-cimrilik gibi karşıt anlamların gerçekliğini keşfetmenin aklın doğal yeteneği içinde olduğunu kabul eder. Akıl bu doğal yeteneğiyle, varlığın içine birer 'anlam' olarak yerleştirilen özsel nitelikleri keşfeder. İyilik ya da kötülük, birer özsel (zâtî) nitelik olarak varlığın doğasına yerleştirilmiştir. İyi ya da kötüyü keşfetme gücü de aklın doğası içine yerleştirilmiştir. Bu durumda keşfeden güç olarak akıl (süje) ile keşfedilen (obje) arasında bir tekabüliyet vardır. Hakikatin keşfedilmesi bu şekilde mümkün olmaktadır. Aklın bu keşif gücü konu-

sunda Mâtürîdî, Mutezileyle aynı kanaati paylaşmaktadır. Eş'arilerle aynı paralelde düşündüğü nokta ise, teklifin ancak vahyin bildiriminden sonra tahakkuk ettiği noktasıdır.

Akıl ve vahiy arasındaki bu ilişki kelam, fıkıh ve felsefenin en tartışmalı konularından biridir. Aklın ve vahyin önerdiği iki farklı önerme konusunda hangisinin tercih edileceği noktasında, Mu'tezile tercihini akli olandan yana kullanmaktadır. Bu durumda Mutezile aklı bir *hüküm çıkarma aracı* olarak değil *hüküm kaynağı* olarak görmektedir. Mâtürîdî ise aklı hüküm kaynağı olarak değil, hüküm çıkarma aracı, teknik ifadesiyle istinbat aygıtı olarak görmektedir.

İnsanın iyiyi ve kötüyü tespit edebileceği başka bir ifadeyle değer hükümleri koyabileceği de, yapısına yerleştirilen bu bilme ve ona dayanarak yargıda bulunma gücüne bağlanmaktadır.

Bilindiği gibi, nehiy/yasak konusundaki tartışmalardan en önemlisi, nehyin/yasaklamanın yasaklanan fiile etkisiyle ilgilidir. Yasak koyanın hikmet sahibi olması sebebiyle bilginler, yasaklanan fiilin kötü sayılması gerektiğini kabul ederler. Ancak Mu'tezile ve Mâtürîdî/Hanefiler, bu kötülüğün yasaktan önce mevcut olduğunu, o yüzden yasağın buna yöneldiğini ileri sürerken, Eş'ariler kötülüğün bu yasak yüzünden olduğunu savunurlar. Hanefiler kötülük kavramını, kendi özü itibariyle kötü olan (maddi fiillere ilişkin) ve dolaylı kötü (şer'i tasarruflara ilişkin) şeklinde ayırmaktadır. Kendi özü itibariyle kötü olan, yasaktan önce vardır. İkincisi ise din ve hukuk bakımından kötülüktür ve özsel (zati) olarak değil, hükmen kötü sayılır. Yalan söylemek, başkasının hakkını gasp etmek özsel/yapısal kötülüğe örnektir ve yasaklayıcı bir hüküm bulunmasa bile yapılmaması gerektiği aklen ve fıtraten bilinir. Kötülük niteliği bu fillerle birlikte akla gelir ve akıl bu ikisini bir arada düşündüğünde yapılmaması gerektiğini yani yasak hükmünü doğrudan verir. Abdestsiz namaz kılmanın kötülüğü ise ancak bir bildirimle bilinebilir ve özsel bir kötülüğe sahip değildir. Birinci kötülük, bütün dinlerde ve toplumlarda aynı niteliğe ve dolayısıyla aynı hükme sahiptir; ikincisine ilişkin hüküm ise farklı din ve toplumlarda değişiklik gösterebilir. Benzer şekilde, savaş ganimetlerinin yenilmesi Yahudilere dinen haram sayılmışken, Müslümanlara helal kılınmıştır. Bu da ganimetin özsel olarak değil, hükmen bu şekilde tanımlandığını gösterir. Maliki mezhebi daha sistematik bir ayrıma giderek bir şeyin özsel mi hükmen mi kötü sayılarak yasaklandığına ilişkin tartışmada şu ilkeyi benimsemiştir: Bir şey kul hakkı ile ilgili ise özsel bir iyilik ya da kötülüğü içerir, Allah hakkı ile ilgili ise hükmen bu şekilde kılınmıştır.

1.7. Delile ve Hüccete Dayalı Bir Dini Düşünce Yaratma

Allah'ın insanlara gönderdiği dinin temel özelliği, sorgulamaksızın kabul etmeyi dışlayan ve söylenenin bir iç tutarlılığa sahip olmasını gerektiren bürhan (kesinlik) ifade ediyor olmasıdır. Üstelik Allah'ın indirdiğinin bu bürhan ve ışık olma özelliği sadece inananlar için değil, görecek gözü, duyacak kulağı ve kavrayacak zihni olan herkes içindir:

"Ey *insanlar*! Bakın size Rabbinizden kesin bir bürhan geldi. Size apaçık bir ışık (nur) indirdik" (Nisâ 4/174).

Bürhan, hakkın batıldan, gerçek olanın sahteden ayrılmasını mümkün kılan kesin delil ve hüccettir. Bürhanın temel özelliği, gerçeğin zorunlu olarak kabulünü sağlamasında yatmaktadır. Kur'an'ın bir **kitap** olarak adlandırılmasının ötesinde, gerçeği arayışta bir ışık/nur olarak nitelenmesi bu hüccet oluşuyla doğrudan ilişkilidir. Dinde hem akıl hem de peygamberin gönderilmiş olması hüccettir. Akıl, dinin varlığına ve Allah'ın birliğine, ulûhiyetine ve rubûbiyetine hüccettir. Peygamberin gönderilmiş olması ise, ibadet ve şer'î konularda hüccettir (Mâtürîdî 2005-2010: IV/112).

Hem aklın hem de Kur'an'ın hüccet olarak adlandırılması, dinin dogmatik kabullerden oluşmadığını gösterir. Bu dogmatikliğe en büyük meydan okuma, dinin ana kaynağının hiçbir şüphe taşımayan açıklıkta ve iç tutarlılıkta olduğu yönündeki şu beyandır:

"Bu Kitap kendinde hiçbir tutarsızlık (rayb) barındırmayan bir içeriğe sahiptir" (Bakara 2/2).

Aynı şekilde, Allah'ın Hak olması ve indirdiğini Hak ile indirmesi ve bu Hakkı beyan edecek gücü insana vermiş olması (Rahman suresi ilk 5 âyet), dinin içinde sorgulanamayan, sorgulandığı zaman tutarsızlığı ortaya çıkacağından korkulan bir alanın bulunmadığını gösterir. Kur'an kendini ilim olarak niteler. İlim ise hakikati içerir ve hakikatin araştırılmasına teşvik eder. İnsanın beyan gücü de, ilme dayanır ('allemehu'l-beyân). Dindeki bu ilim ve beyan vurgusu, dinin salt üzerimize giydiğimiz bir kimlik değil, aksine bir hakikat arayışı olduğunu gösterir.

Varlığın devamını sağlayan bütün bilgi, varlık ve ahlak yasaları, dini açıdan bakarsak, kendinde bir hikmet taşır. Alemin yaratılmasındaki *hikmet*, yazılan bir metindeki *niyet* gibidir. Hikmet, bilgisel olarak hakikatin açığa çıkarılmasını ve batıl olan her şeyden arındırılmasını; ahlaken, iyi ve yararlı olan eylemlerin yapılarak, iyiliğin hâkim olduğu bir varlık alanının yaratılmasını gerektirir.

1.8. Âyetlerin Bağlamsal Okunması: İçtihatla Nesh

Mâtürîdî, Tevbe suresi 60. âyette yer alan kalpleri İslam'a ısındırılanlara zekat gelirlerinden pay vermeye Hz. Ömer'in kendi reyine göre son vermesini nesh şeklinde değerlendirmekte ve bunu *içtihadi nesh* olarak kavramsallaştırmaktadır (*ve fi'l-âyeti delâletu cevâzi'n-neshi bi'l-ictihâd*) Mâtürîdî 2005-2010: VI/392). Ancak dikkatten kaçırılmaması gereken husus şudur: Mâtürîdî ictihadî nesh kavramsallaştırmasına giderken, neshin birçok türünün olduğunu söylemektedir. Bir Kur'an âyetinin Kur'an âyetiyle neshedilmesi; Kur'an âyetinin hadisle neshedilmesini, yeni bir hüküm konulması şeklinde; Kur'an âyetinin insan ictihadıyla neshedilmesini ise hüküm içeren bir âyetin/nassın farklı şekilde yorumlanarak başka bir ifadeyle yüklenen anlamı kaldırarak yeni bir hükme konu edilmesi şeklinde açıklamaktadır (Mâtürîdî 2005-2010: VI/392). Bu yeni anlamın yüklenmesi, şartların değişmesiyle ilişkilendirilmektedir.

Müslümanların azınlıkta bulunduğu, İslam'ın da zayıf olduğu zamanlarda, Hz.Peygamber çoğunluğu teşkil eden güç sahibi münafık önderlere, kalplerini İslam'a ısındırmak amacıyla (*müellefe-i kulûb*) toplanan zekattan pay ayırırdı (Mâtürîdî 2005-2010: VI/391). Mâtürîdî meselenin perde arkasını şöyle aktarmaktadır: Akra' b. Haris ve Uyeyne b. Fulan, peygamber döneminde kendilerine mal verildiğini söyleyerek, kimsenin ekip biçmediği bir arazinin kendilerine tahsis edilmesi talebiyle Hz.Ebu Bekir'e gelmişlerdi. Hz.Ebu Bekir de bu talebi uygun bulmuş, şahit olarak da Hz.Ömer'i yazmıştı. Hz.Ömer o anda orada olmadığı için, bu iki kişi bu şahitliğin tasdiki için Hz.Ömer'e gitmişlerdi. Ömer de ellerinde bulunan ve arazinin onlara tahsisini gösteren kağıdı ellerinden alıp okuduktan sonra yırtıp atmıştı. "Hz.Peygamber, Müslümanların zayıf olduğu bir zamanda size bu payı ayırıyordu ama artık İslam izzet kazanmış, Müslümanlar güçlenmiştir, zekattan size pay falan yok" diyerek adamları reddetmiştir. Hz.Ebu Bekir de Ömer'e muvafakat etmiştir. O zaman bu olayı örnek bir vaka olarak alabilir ve bu iki sahabinin uygulamasını kendimize birkaç yönden şu şekilde hüccet/delil gösterebiliriz (Mâtürîdî 2005-2010: Vı, 392).

Hz.Peygamberin Müslümanların zayıf olduğu dönemlerde zorunlu olarak antlaşma yaptığı topluluklarla, zaafiyetin yarattığı zorunluluk hali ortadan kalkınca antlaşmayı yeniden gözden geçirme hakkı ortaya çıkar.

Müslümanların zayıf durumlarında, yapacakları kötülüklerden emin olmak için münafıklara mal mülk vermek caizdir, ama güçlü olduktan sonra vermeleri haramdır.

Âyette bir hükmün konulmasına sebep teşkil eden illet ortadan kalkınca, hükmün değişeceğini gösteren *içtihadî nesh* söz konusudur.

1.9. Mevcut Kelamî Terminolojiyi Yeniden Kavramsallaştırma

Mâtürîdî, bir Kelamcı olması sebebiyle, Kelam'da klasik bir anlam kazanan terimlere, Kur'an'ı yorumlarken yeni anlamlar yükleyerek, geliştirilen mevcut çözümün dışında yeni çözümlemeler yapar. Örneklemek üzere birkaç yeni kavramsallaştırmasına göz atalım: Kesb Teorisi: Eş'ari'nin *kesb teorisi* ne kadar karmaşıksa, Mâtürîdî'nin bu konuda söyledikleri o kadar anlaşılırdır. Kesb teorisinde, insanın bir eylemi yapmasından önce fiile ilişkin kudretin fiille mi fiilden önce mi varolduğuna ilişkin tartışmada bütünüyle farklı bir çözümleme getirerek, bir anlamda orta yolu bulan bir çözüm önermektedir: Fiilden önce var olan kudretin, fiilî bir kudret değil 'sebep' yahut 'hal kudreti' denilen potansiyel bir kudret olduğunu ve bu kudretin Allah tarafından yaratıldığını, insandan yapılması istenilen fiillerin insanın bu 'hal' yahut 'sebep' kudreti dikkate alınarak talep edildiğini; fiilin işlenmesi anında ise bu kudretin insana ait olduğunu göstermek üzere 'fiilî' bir kudret olarak adlandırıldığını söyleyerek, kesb yahut kudretle ilgili söylemini bilinen Kelami şablondan farklı bir tarzda ifadelendirmektedir (Mâtürîdî 2005-2010: II/227). "*Orada apaçık belgeler, İbrahimin makamı vardır. Kim oraya girerse güvende olur. Oraya güç yetirebilen (istetâ'a) insanlara Allah için Evi haccetmek gerekli olur. ...*" (Al-i İmrân 3/97) âyetinde geçen 'istitaat' kelimesinin ne anlama geldiğini soran sahabilere Hz. Peygamber "azık ve binek" şeklinde cevap vererek, (Şevkânî tsz.: 5/12) istitaatin, bir eyleme girişmeden önceye ait bir ön hazırlığı ve potansiyeli içerdiğini göstermiştir. Bütün şer'i teklifler insandaki potansiyel istitaat (güç yetiriyor olma) hali dikkate alınarak yapılır (Mâtürîdî 2005-2010: II/227).

a. Kur'an'ın Mahlukluğu Meselesi: Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışmasında da Allah'ın kelamı'nın niteliğini irdelerken yine orta yolu bulmaya dönük olarak, Allah'ın henüz fiil haline çıkmamış kelamını kelam-ı nefsî; lafızlara bürünmüş olan halini ise kelam-ı lafzî şeklindeki formülasyonu da Kelam literatünde ilk defa dile getirilmiştir. Bir meseleyi tartışırken, mevcut şablonun dışına çıkarak ve terimin semantik tahliline dayalı olarak yeni bir çözüm önermesi, Mâtürîdî'ye has bir yöntem olarak karşımızda durmaktadır. Bu semantik yöntemin Ebu'l-Mu'in en-Nesefî'de de aynıyla korunduğunu görmekteyiz.

b. Mütevatir Haber: Mâtürîdî'nin benzer bir tutumunu *mütevâtir haber* tanımında görebiliriz. Mütevâtir'in kendisine kadar yapılan tanımında,

"yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun aktardığı haber" şeklindeki tanımı, "Peygamberin dışında hiç kimse bu şekilde tanımlanamaz, sadece Hz.Peygamber verdiği haberde (Kur'an'ın mesajını insanlara aktarmada) yalan söylemez," diyerek bu tanımı, "yalan üzere birleşmeleri mümkün olan bir topluluğun aktardığı haber" şeklinde değiştirmiştir.

c. Delillendirme Tarzları: Maturîdî, Kelam literatüründen aşina olduğumuz delillendirme tarzlarından çok farklı delillendirmeler geliştirmektedir. Örneğin Allah'ın varlığının delilleri, olarak bütün Kelam kitaplarında öne çıkarılan delil havuzunu genişletmekte ve Allah'ın ulûhiyetinin, rubûbiyetinin ve tedbîr'inin (yönetiminin) delilleri şeklinde başlıklar açmaktadır.

d. Ölçüde Adaletten, Düşüncede Adalete: Yeni kavramsallaştırma örneklerinden biri de şudur: Yaygın olarak ölçüde adil olmayı talep eden âyetleri (İsra 17/35) yorumlarken, ölçüyü, hakiki anlamında ölçülebilir ve tartılabilir olan maddi nesnelere atıfla yorumlayan bilginlerden farklı olarak Mâtürîdî ölçüye mecazi bir anlam da yüklemekte ve bunun 'düşüncede ölçü'yü içerdiğini söyleyerek bu âyet üzerinden *içtihat* ve *istihsanı* temellendirmektedir (Mâtürîdî 2005-2010: VIII/274). Ona göre, takdir hakkını içeren bu ölçüde önemli olan, Kur'an'ın *kıstâs-ı müstakîm* dediği en *doğru kriter*i işleterek her anlamda hak ve adaletin tecellisini sağlamaktır. Mâtürîdî, insanlar arasındaki ilişkilerde hâkim kılınması gereken kıstâs-ı müstakîm'den kastın adalet, denge, bilgi olduğu yönündeki görüşlere atıfta bulunmaktadır.

e. Hükm: Adil Yargılamadan Adil Yönetime: Mâtürîdî yaygın olarak adaletle hükmetmek yahut adil yargılama olarak anlaşılan 'hükm' terimini yönetim olarak kavramsallaştırmakta ve ilgili âyetten yönetimde insanlara eşit muamele bulunma sorumluluğunu çıkarmaktadır: Kısacası, yargı adaleti olarak yorumlanan 'hükm' (Nisa 4/58) terimini Mâtürîdî, yönetim adaleti olarak anlamaktadır. Zira yargılamada adil davranılması gerektiği açık bir hakikattir. Ama yönetimde farklı etnik ve dini kökene sahip insanlara eşit muamele etmede aynı hassasiyet gösterilmeyebilir. Bunu dikkate alarak Kur'an, vurgusunu bütün halkı ilgilendiren yönetime çekmektedir. Mâtürîdî, iktidar erkini elinde bulunduranların, mü'min ya da kâfir hangi inançtan olursa olsun halka eşit muamelede bulunmalarının gereğine işaret etmektedir:

"Allah insanları yönetirken adil olmanızı emreder" hükmü, adil yönetim ve liyakata göre görev dağılımını öngörmektedir. Hem yönetimde hem görev dağılımında hem de karşılıklı güveni gerektiren muamelelerde insanlar

arasında adaletin dengeyi sağlayan bir mekanizma olarak yeryüzüne hakim kılınması, Allah'ın insanlara bir lütfu olarak sunulmaktadır. Yönetimde adalet ve emanetlerin layık olan insanlara verilmesi, toplumsal barış için o kadar önemlidir ki Allah âyetin sonunda işiten ve gören olduğunu hatırlatarak, bunların sağlanması için insanlar üzerinde manevi bir otorite kurmaktadır." (Mâtürîdî 2005-2010: III/287).

Tartıştığı konularda gelenekselleşmiş tartışma şablonunu takip etmemesi ve okuyucusunu her an yeni bir yorumla buluşacağı heyecanına sokması, Mâtürîdî'nin Kur'an yorumunda semantik ve te'vîl yöntemini kullanmasıyla ilgilidir. Kur'an lafızlarının sonsuz bir anlam dünyasını temsil ettiklerini kabul eden te'vîl yönteminde, okuyucu kendi aklının ve tecrübesinin yarattığı yorum gücüyle bu anlam dünyasının kapılarını açma sorumluluğunu omuzlamaktadır.

Kaynaklar

Mâtürîdî (2005-2010), *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (İlmi Kontrol B.Topaloğlu) I-XVII, İstanbul.

Şevkânî, (tsz.), *Neylü'l-evtâr*.

HALKU'L-KUR'AN
(KUR'AN'IN YARATILMIŞLIĞI MESELESİ)

Osman Karadeniz

Kelam'ın tarihi seyri açısından, h. II. ve III. asırlar, bazı fikri hareketlerin ortaya çıkması bakımından kayda değerdir. Hulefa-i raşidin döneminde Hz. Osman'ın şehid edilişi, ve özellikle Cemel ve Sıffin olayları sonucu gündeme gelen *büyük günah (el-Kebire)* ve onunla bağlantılı olarak *takdir-i ilahi/kader* problemi, dış kültürlerin de etkisi altında Müslümanların kafasını, tarih boyunca hep meşgul etmiştir. Adı geçen problemlerle ilgili olarak, ilk defa ortaya çıkan gruplar arasında Hariciler, Mürcie ve Mutezile vb. gruplar, biraz da selefin hoş karşılamadığı tarzda, çözüm üretmeye çalışmışlardır. Nihayet III. asra gelindiğinde, bu çeşitli dini ve felsefi tartışma ve açıklamaların tesiri altında, selef çizgisinden metot bakımından ayrılma durumunda kalan ilk Ehl-i Sünnet mübeşşirleri, yavaş yavaş selef yolunda Kelam ilminin kapılarını aralamaya başlamışlardır.

İbadiyye dışında kalan Haricî fırkalar, kabile zihniyetiyle kendi içine kapanarak dar bir düşünce ve hayat anlayışını benimsemiş ve bu sebeple varlıklarını devam ettirememişlerdir. İbâdiyye ise bunun aksine çeşitli İslâm mezheplerinin kendilerine uygun düşen anlayışlarından faydalanma yoluna gitmiş ve devamlarını sağlayacak kaynakları benimsemişlerdir. Örneğin onlar, "büyük günah", "sıfatlar", "halku'l-Kur'an" ve "ru'yetullah" meselelerinde Mu'tezile'ye, kader konusunda Eş'arîliğe yaklaşmışlardır.

Abbasî iktidarının özellikle Harun er-Reşid ile başlayan dönemi Mu'tezile'nin en parlak devri olarak kabul edilir. Bermekîlerin yönetimde etkili olmasıyla birlikte Mu'tezile'nin önde gelen şahsiyetleri saray çevresinde söz sahibi olmuşlardır.

Halife el-Mehdi (785), kendi döneminde artan ilhad ve zındıklık hareketinin üzerine, askeri yöntemlerin yanında cedel kitaplarının yazılmasını emrederek ilmî bir tarzda harekete yönelmiştir. Sonraki halife el-Hâdi (786) de bu doğrultuda hareket etmiştir. Bu durum rey ekolünün ön plana çıktığını ifade etmektedir. Harun Reşid döneminde ilmî faaliyetlerin devlet desteği gördüğünü söyleyebiliriz. Özellikle vezirlik makamında bulunan Bermekî ailesi Mu'tezilî âlimlere destek olmuştur.

Diğer dinlerle olan mücadelelerde Mu'tezilî âlimlerin başarısı onların iktidar nezdindeki itibarını artırmıştır. Me'mun döneminde İbn Ebî Duâd'ın halifeye yakınlığı bilinmektedir. Onun gibi Sümame b. Eşras da yönetimdeki etkili Mu'tezilî isimlerdendir. Bu şahıslar devletin politikalarında etkili olmuşlardır. Nitekim mihne olayları, ilk defa, *İbn Ebî Duâd*'ın Halife Me'mun'a (198-218) verdiği tavsiyeler üzerine, hilafetinin sonlarına doğru gerçekleştirilmiştir. Bu iki alim aracılığıyla pek çok Mutezile bilgini saraya yakınlaşmış, içlerinden bazıları önemli memuriyetlere atanmışlardır. Bu durum Mutezilenin dinî rakiplerine karşı üstünlük sağlamaları sonucunu doğurmuştur.

Halife Me'mun 827 yılında Kur'an'ın mahluk olduğuna inandığını açıkladıktan sonra, özellikle vezir olarak tayin ettiği İbn Ebî Duâd'ın teşvikiyle Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e bir yazı göndererek âlimleri bu konuda sorguya çekmesini, Kur'an'ın mahluk olduğuna inanmayanların hukukî ehliyetlerini iptal etmesini istemiştir. Harun er-Reşid ile başlayan bu durum, Mu'tasım ve Vasık döneminde de devam etti. Ahmed b. Hanbel, Nuaym b. Hammad, Muhammed b. Nuh, Ahmed b. Nasr el-Huzaî gibi âlimlerin dışındakiler resmî görüşü benimsemişlerdir. Ahmed b. Hanbel ve arkadaşları ise, *"Kur'an Allah kelamıdır, bunun dışında ilave bir söz söyleyemeyiz"* tarzında cevap verip resmî görüşe karşı direndikleri için işkenceye maruz kalmışlar ve bazıları da öldürülmüştür.

Mutezilenin, muhafazakar âlimler üzerinde on altı yıl (218-34/833-48) kadar devam eden bu baskı ve işkencesi, Halife Mütevekkil Alellah (232-47/847-61) döneminde sona ermiş ve Kur'an'ın mahluk olduğunu söylemek bir süre yasaklanmıştır. İbn Ravendi'nin Mutezileden ayrılması, öte yandan özellikle Mâtürîdî ve Eş'ari ile Sünni Kelam ekolünün kuvvet bulması sonucu Mutezile eski gücünü kaybetmiştir.

Mütevekkil, kendisinden önceki üç halifenin Mutezile'ye vermiş olduğu siyasi desteği çekmiş ve onları devletin resmî mezhebi olma konumundan çıkarmıştır. Böylece "Halku'l-Kur'an" fetvasını kaldırarak Kur'an hakkındaki tartışmaları (*el-cidâl veya el-kelam fi'l-Kur'an*) yasaklamış, bunun sonucunda da *mihne* olarak tarihe geçen uygulamaya son vermiştir. Devlet

dairelerinde çalışmakta olan Mutezile'ye mensup memurlar tedricen görevlerinden uzaklaştırılmıştır. Nihayet siyasî olarak tasfiye edilen Mutezile, fikrî ve ictimaî hayatta da geri plana itilmiştir.

Fikrî çatışmaların en yoğun olduğu *mihne* devrinde selef anlayışını aklî esaslara dayanarak savunan ve özellikle "*sıfatlar Allah'ın ne aynıdır, ne de gayrıdır*" diyerek, sıfatları reddeden Mu'tezile'ye karşı mücadele eden Ebu Abdillah Muhammed Said b. Küllab (v. 240/854) olmuştur. Bağdadî, İbn Küllab'ın Me'mun döneminde halifenin meclisinde ilmî delillerle Mu'tezilîleri zor durumda bırakan bir alim olarak tanıtmaktadır (Pezdevi 1980: 206). Aynı dönemde yaşayan ve isimleri İbn Küllab'ın ismiyle birlikte zikredilen Ebu Abdillah el-Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) ile Ebu'l-Abbas Ahmed el-Kalanisî (v. 255/869) de sıfatulllah konusunda Mu'tezile'ye karşı mücadeleye girişmişler ve selef akidesini savunmuşlardır. Bu üç alim Ehl-i Sünnet kelamının ilk temsilcileri olarak kabul edilmektedir.

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda İslâm mezheplerinin farklı görüşleri mevcuttur. Konu ile ilgili tartışmların ilk defa Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atıldığı kabul edilmektedir. Bazı ufak farklarına rağmen Cehmiyye, Hâricîler, Mu'tezile ve Şia Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmektedir. Selefiyye ise Kur'an'ın hem lafzen hem de manası itibarıyla Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu benimsemişti. Ehl-i sünnet kelamcıları ise lafız ile manayı birbirinden ayırarak kelam-ı nefsînin mahluk olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu meselenin arka planında ortaya çıkış sebeplerini dört noktada toplayabiliriz:

1. Tevrat'ın yaratılmışlığından hareket eden görüş (Yahudi etkisi),
2. Hz. İsa'nın ulûhiyetini kanıtlamak için Kur'an'da Hz. İsa'nın "kelimetullah" olarak nitelendirilmesinden hareketle ilahi kelimelerin yani Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünü ortaya atan Hıristiyan ilahiyatçı Yuhanna ed-Dımeşkî'nin görüşüne karşı çıkış,
3. Yunan felsefesindeki "logos" kavramına bağlı olarak çıktığını iddia eden görüş (bu görüş, bir önceki maddedeki problemle iç içedir),
4. İlahî sıfatların ezelî veya hâdis kabul edilişine bağlı olarak yapılan tartışmalardan kaynaklandığını belirten görüş.

Kaynaklar

Pezdevi, Ebu'l-Yusr (1980), Usulu'd-Din (E. Sünnet Akaidi), İstanbul.

MECAZ, TEŞBİH VE TEMSİL

Özcan Taşcı

Arap beleğatını, me'âni ve bedi' ile birlikte oluşturan beyan ilminde "sözü en güzel ve en beliğ şekilde ifade etmek için" mecaz, teşbih ve temsil gibi sanatlar kullanılmaktadır. Bu şekilde kişi manayı daha farklı usul ve metotlarla açıklama melekesi elde eder. İfadelerdeki güç ve açıklık derecesi teşbih, mecaz, istiare v.s. ile değişir ve dinleyende daha güçlü bir tesir bırakır. Mananın üzerindeki kapalılık/perde bu şekilde ortadan kalkmış olur (B. Köseoğlu, "Kur'an'da Beyan Kavramı", 2006, s. 29; Cahız, el-Beyan, Beyrut 1993, I, 84). Kur'an'da mecaz, teşbih ve temsil sanatları oldukça fazla kullanılmaktadır. Bunun amacı, Arapların günlük konuşmalarında bu tür sanatlara çok yer vermelerindendir.

Mecaz: Çoğu zaman istiare olarak da kullanılan "Bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol kat etmek anlamındaki cevz (cevâz) kökünden isim veya masdar olan mecâz, asıl manasından alınıp bir ilgi ve karîne ile alakalı bulunduğu başka manaya nakledilen lafız demektir" (Kelam Terimleri Sözlüğü, B. Topaloğlu-İ. Çelebi, 2010, s. 207). Mecaz daha açık bir ifadeyle herhangi bir lafzın kullanıldığı ilk anlamın dışında kullanılmasıdır. Bir lafzın hakiki, daha doğrusu ilk anlamımın dışında kullanılmasının bazı koşulları vardır. Bunlardan en önemlisi, "onun hakiki manada kullanılmasına engel teşkil edecek sahih bir delilin, beyan ilmindeki ifadesiyle bir "karîne"nin olmasıdır (İ. Useymin, Fıkıh Usulüne Giriş, çev. M. B. Eryarsoy, İstanbul, s. 12).

Ebu İshak el-İsferâyînî'ye göre Kur'an'daki ifadelerin hakiki ve mecaz olarak ikiye ayrılması diye bir şey söz konusu değildir. İbn Teymiye ve

öğrencisi İbn Kayyim el-Cevzi ise bu tür bir ayrımın ilk üç nesil sonrasında suni olarak üretilen bir olgu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak alimlerin çoğunluğuna göre Kur'an'da mecaz ifadeler bulunmaktadır. Bu da gayet doğaldır. Zira Arap Dili en güzel ve en fasih olarak Kur'an'da ifadesini bulmuştur. Bundan dolayı da Kur'an'da Arapların kullandıkları tarzda edebi sanatların bulunması gayet tabidir. Bu diğer tüm dillerde de bu şekildedir. Mecaz da dilin edebi yönünün göstergesi durumundadır. "Çünkü mecaz Kur'an'a güzellik katmakta, Kur'an'ın anlamını zenginleştirmektedir" (Sis. Kelam, İlitam yay., s. 194). Kur'an'da bu bağlamda bir çok mecazi ifadeyle karşılaşmaktayız. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

"Yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir" (Bakara 2/149);
"Bulunduğumuz şehre, sor" (Yusuf 12/82);
"Allah'ın ipine topluca sarılın" (Al-i İmran 3/103);
"Allah'ın yüzünden başka her şey fanidir" (Rahman 55/26)
" Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (Fetih 48/10).

Yukarıda Bakara 149. ayette geçen "yüzünü-kendi zatını çevir" ifadesi "bedenini çevir"; "Allah'ın ipine sarılın"; "Allah'ın Kur'an'da bildirdiği emir ve yasaklara sarılın"; "Allah'ın yüzünden başka her şey fanidir" ise "Allah'ın varlığından-zatından başka her şey fanidir, sadece Allah bakidir" anlamına gelmektedir. Görüleceği üzere Kur'an ayetlerinde bu şekilde mecaz sanatının kullanılması Onun ifadelerinin edebi yönünü çok daha fazla kuvvetlendirmekte ve insanlar üzerinde daha kalıcı tesirlerin oluşmasına etki etmektedir.

Teşbih: "Ş-b-h kökünün tef'il kalıbından gelen teşbih, benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek demektir. Kelam literatüründe Allah ile yaratılmışlar arasında gerek zat gerekse sıfatlar açısından benzerliğin bulunduğu ihtimalinin bertaraf edilmesi için olumsuz cümle şekilleriyle kullanılır".

Teşbihte, üç unsur söz konusudur: Bunlardan birincisi müşebbehun, benzetilen; ikincisi müşebbehun bihi, kendisine benzetilen; sonuncusu ise, vechu şebehin, benzetme yönüdür. Bazen benzetme yönü açıkça zikredilmeyebilir (N. Bolelli, İstanbul 2000).

Teşbih, Kur'an'ın en fazla kullandığı anlatım/edebi sanatlardan birisidir. Teşbih anlaşılması oldukça zor hususları, insanların günlük konuşmalarında oldukça fazla başvurdukları benzetmeler yardımıyla "ilahi mesajın daha iyi anlaşılmasını" sağlamaktadır. Teşbih sanatı, diğer taraftan Kur'an'ın tekdüze olmasını engelleyip, Ona canlılık kazandırmaktadır. Okuyucunun bu şekilde derin bir tefekküre dalmasını temin etmektedir. Kur'an'da teşbih içeren bir çok ayet mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır:

> "Gerçek dua O'nadır. O'nun dışında yalvarıp durdukları ise onlara hiçbir şeyle cevap veremezler. Onlar olsa olsa ağzına su gelsin diye iki avucunu açana benzer ki, o, ona gelmez. Kâfirlerin duası hep bir sapıklık içindedir" (13/Ra'd 14);
>
> "Yahut (onların durumu), gökten boşanan, içinde karanlıklar, gök gürlemesi ve şimşek(ler) bulunan bir yağmur(a tutulmuşun hali) gibidir. Yıldırımlardan ölmek korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Oysa Allah, inkârcıları tamamen kuşatmıştır. O şimşek neredeyse gözlerini (n nûrunu) kapıverecek. Önlerini aydınlattımı ışığında yürürler, karanlık üzerlerine çöktümü de dikilip kalırlar. Allah dilemiş olsaydı işitmelerini, görmelerini de alıverirdi. Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir" (2/Bakara 19-20).
>
> "Ona iki yolu gösterdik. Fakat o, o sarp yokuşu aşmaya çaba göstermedi. Sen o sarp yokuş nedir bilir misin? O, köle azat etmek, veya kuvvetli bir kıtlık gününde yakınlığı olan bir yetimi veya hiçbir şeyi olmayan yoksulu doyurmaktır. Sonra da iman edip de sabrı tavsiye eden ve merhamet tavsiye edenlerden olmaktır."

Temsil: Kıyasu'l-gaib ale'ş-şahid de denilen temsil, iki mevcudu birbirine benzetme (Özervarlı 2008: 20) ilkesinden hareket edilerek yapılmaktadır. Bu tür temsilde iki varlık birbirine benzetilmek suretiyle birinden diğerine ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu da daha ziyade görünmeyenin görünene kıyas edilmesi şeklinde olmaktadır. Buna göre, "duyular ötesine ait bir şey hakkında duyular dahilinde bulunan diğer bir şeye benzetme yapmak suretiyle hüküm" verilmektedir.

Kur'an'da ise temsil, teşbih sanatına çok yakın bir tarzda oldukça fazla kullanılan edebi bir sanattır. Bu da bir şeyin başka bir şeyle örneklenmek suretiyle anlatılmasıdır. Ancak Kur'an'daki temsil örneklerine bakıldığında bunların teşbihten ayırt edilmesi oldukça zordur. Kur'an temsili (örnekleme) insanlar hakikatleri daha iyi anlasınlar diye kullandığını açıkça şu şekilde zikretmektedir: "İşte biz bu temsilleri insanlar anlasınlar diye getiriyoruz. Fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilirler" (Ankebut 29/43). Allah Teala temsil sanatına o kadar önem vermiştir ki, bu konuda bir sivrisineği bile örnek vermekten kaçınmadığını zikretmektedir (Bakara 2/26). Kur'an'da bu bağlamda bir çok temsil (örnekleme) mevcuttur. Bunlara şu ayetleri örnek olarak vermek mümkündür:

> "Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Halbuki evlerin en çürüğü şüphesiz örümceğin yuvasıdır. Keşke bilselerdi" (Ankebut 29/41).
>
> "Ey iman edenler, Allah'a ve ahiret gününe inanmayıp, insanlara karşı gösteriş olsun diye malını infak eden gibi minnet ve eziyet

ederek sadakalarınızı geçersiz kılmayın. Böylesinin durumu, üzerinde toprak bulunan bir kayanın durumuna benzer; ona sağanak bir yağmur düştü mü, onu çırılçıplak bırakıverir. Onlar kazandıklarından hiç bir şeye güç yetiremez (elde edemez) ler. Allah, kâfirler topluluğuna hidayet vermez" (Bakara 2/264).

"Yalnızca Allah'ın rızasını istemek ve kendilerinde olanı kökleştirip-güçlendirmek için mallarını infak edenlerin örneği, yüksekçe bir tepede bulunan, sağnak yağmur aldığında ürünlerini iki kat veren bir bahçenin örneğine benzer ki ona sağnak yağmur isabet etmese de bir çisintisi (vardır). Allah, yapmakta olduklarınızı görendir" (Bakara 2/265).

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız edebi sanat ve belağat içeren bu ifadeler Kur'an'ın edebi-belâğat yönünü güçlendirmek suretiyle Arap şairlerinin şiirlerinde kullandıkları benzer edebi sanatların Kur'an'a nazaran oldukça zayıf ve sönük kalmalarını gözler önüne sermiştir: "Onların sana karşı getirdikleri hiçbir örnek yoktur ki, biz (ona karşı) sana hakkı ve en güzel açıklama tarzını getirmiş olmayalım" (Furkan 25/33); "Bak senin için nasıl misaller verdiler de bu yüzden nasıl sapıklığa düştüler! Artık hak yolu bulmaya güçleri yetmez" (İsra 17/48). Kur'an, bu yüzden Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifadeyle Kelam ilminde Kur'an'ın mucize oluşu/insanları bir benzerini getirmelerinde aciz bırakması, Kur'an'ın Arap Dilindeki bu tür sanatları en iyi şekilde kullanması sebebiyledir (Ş. Eren, Kur'an'da Teşbih ve Temsiller, İstanbul 2003).

MUHKEM-MÜTEŞABİH

Özcan Taşcı

Büyük Mutezile kelamcısı Kadı Abdülcebbar, muhkem ve müteşabih konusunda şunları söylemektedir: Muhkem, zahiriyle manası sağlamlaştırılmış/zahirinden anlamı açık olarak anlaşılabilen; müteşabih ise, zahirinden manası tam olarak anlaşılamayan, bundan dolayı da anlaşılması için herhangi bir karineye/delile ihtiyaç duyulan ayetlere denir. Bu karine de ya müteşabih durumundaki aynı ayette ya aynı suredeki başka bir ayette ya Kur'an'ın başka suresindeki bir ayette ya da Hz. Peygamber'in sünnetinde, veya ümmetin icmasındaki aklî ya da sem'î (vahiy) bir delildir. İşte kendisiyle müteşabihi bilebildiğimiz bu karineyi/delili muhkem olana taşırız/hamlederiz (Kadı Abdülcebbar 1965: 600, 601). Muhkemin herkes tarafından kolayca anlaşılması, kelimenin kökeninden de anlaşılacağı üzere manası başka taraflara çekilmesin/gitmesin diye etrafı adeta sağlam duvarlarla tahkim edilmiş, çevrilmiş gibidir. Oysa müteşabihin etrafı, muhkem gibi, duvarlarla çevrilmiş değildir; bundan dolayı değişik/benzer anlamlara kayabilecek/gelebilecek bir yapıdadır. Buna göre, muhkem, yeniden düşünmeye ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan zahirinden kastedilen anlama ulaşılabilen, dolayısıyla da aklın ilkeleri bağlamında zahirinden başkasına atfedilmesi imkansız olan; müteşabih ise örfi kullanım veya dil yapısından kaynaklanan bir sebepten dolayı, zahiri olarak ifade ettiği anlamın dışında başka bir anlama hamledilmeyi gerektiren lafız-kelime veya ifadelere denilmektedir (S. Yılmaz, Kelam'da Te'vil Sorunu, Ankara 2009, s. 40-51).

Şu halde Abdülcebbar'ın bu tanımlamasına göre müteşâbih ayetler, selefiyenin ve bir kısım Müslüman din bilginlerinin savunduğunun aksine (Ateş 1989: 2, 12), muhkem nasslara dayanmak suretiyle bir şekilde anlaşılabil-

mektedirler. Aslına bakılırsa bu düşünceyi Mu'tezile'den sonra Ehl-i Sünnet kelamcıları da benimsemişlerdir. Bu noktada dikkatimizi çeken husus, kelam kitaplarında muhkem ve müteşabih konusunun müfessirler kadar ele alınmadığıdır. Bu konuyu inceleyebildiğimiz kadarıyla Kadı Abdülcebbar, Şerhu'l-Usuli'l-Hamse'de detaylı bir şekilde ele alıp tahlil etmektedir. Kadı Abdülcebbar'ın meseleyi tartışmasının ekseninde Kur'an'ın -müteşabihle bağlantılı olarak- bazı kısımlarının zahirinin hiçbir şekilde anlaşılamayacağı, dolayısıyla da bunların sadece Allah tarafından bilineceğine dair iddiaları çürütmek maksadıyla verdiği cevaplar yer almaktadır (Kadı Abdülcebbar 1965: 603) Abdülcebbar bu konuda temelde iki ayeti ön plana çıkarmaktadır. Bunlardan birincisini konuyu tartışmaya açmak, diğerini ise sorunun çözümüne katkıda bulunmak amacıyla sunmaktadır. Bu ayetler Al-i İmran Suresi 7. ayeti (Kadı Abdülcebbar 1965: 603) ile En'am suresi 38. ayetidir (Kadı Abdülcebbar 1965: 604). Ali İmran suresi 7. ayeti şu şekildedir:

> "Sana bu kitabı indiren O'dur. Bunun âyetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu âyetler, kitabın anası (aslı) demektir. Diğer bir kısmı da müteşabih âyetlerdir. Kalblerinde kaypaklık olanlar, sırf fitne çıkarmak için, bir de kendi keyflerine göre te'vil yapmak için onun müteşabih olanlarının peşine düşerler. Halbuki onun te'vilini Allah'dan ve de ilimde uzman olanlardan başkası bilmez. İlimde uzman olanlar, "Biz buna inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. Üstün akıllılardan başkası da derin düşünmez."

Bazı ayetlerinin müteşabih olması hasebiyle Kur'an'ın zahirinden anlaşılamayacağını ileri sürenlere göre "verrasihune fil-ilmi (ilimde uzman olanlar)" ibaresi "vema yâlamu te'vilehu illallah (te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez)" ibaresine ma'tuf değildir. Oysa Abdülcebbar'a göre bu yanlış bir kanaattir. Ona göre "ilimde uzman olanlar" ifadesi "te'vilini Allah'tan başka kimse bilmez" ifadesiyle bağlantılıdır. Buna göre ayetin anlamı "te'vilini Allah'tan ve ilimde uzman olanlardan başka kimse bilmez. İlimde uzman olanlar (müteşabihatı anladıkları için) biz buna inandık derler" olmaktadır (Kadı Abdülcebbar 1965:103; Yılmaz 2009: 45).

Abdülcebbar sorunun çözümüne katkıda bulunacağı düşüncesiyle En'am suresinin 38. ayetine başvurmaktadır. Bu ayet şu şekildedir: *"Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra hepsi Rablerinin huzurunda toplanırlar."*

Ona göre ayetteki "*mâ farratnâ fi'l-kitâbi min şeyin*" (bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır) ifadesi, Kur'an''ın her sözünün anlaşılmasına

en önemli delil durumundadır. Aksi takdirde, Kur'an'ın "hidayete erdirici (*huden*), açıklayıcı (*beyânen*), şifa ve *nur*" olma vasıflarına gölge düşürülmüş olur. Bunun ise kabul edilmesi imkansızdır. Çünkü Allah Teala Kur'an'ın, O'nu anladıklarından dolayı insanlar için "hidayete erdirici (huden), açıklayıcı (*beyânen*), şifa ve *nur*" olduğunu zikretmektedir. İnsanlar Kur'an'ı ya zahirinden ya da "söz" kabilinden bir karineyle anlayabilmektedirler (Kadı Abdülcebbar 1965: 604).

Abdülcebbar, bu şekilde müteşabih ayetlerin anlaşılabileceğini ortaya koyduktan sonra, ayette kast edilen "ilimde uzman olanlar" dan (müfessir) maksadın ne olduğunu açıklamaktadır: Ona göre sadece Arapça dil bilgisine sahip olmak bunun için yeterli değildir. Bunun yanı sıra, nahiv, rivayet, fıkıh ve fıkıh usulünün de bilinmesi gerektiğinin altını çizmektedir (Kadı Abdülcebbar 1965: 606). Abdülcebbar, "sizin görüşünüze göre madem ki Kur'an anlaşılmaktadır, o halde neden Kur'an'ı tefsir etmeye çalışıyorsunuz" sorusuna "Hz. Peygamber'in daveti tüm aleme yayılmıştır, Araplarla sınırlı kalmamıştır; Biz Arap olmayanlar da Kur'an'ı anlasınlar diye açıklıyoruz" cevabını vermektedir (Kadı Abdülcebbar 1965: 608).

Mâtürîdîye'nin de müteşabih ayetlerin anlaşılması hususunda Mu'tezile ile arada bazı farklar olsa da benzer düşünceyi savunduğu görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre, müteşâbih ayetlerin anlamları tam olarak bilinememekle beraber, ilim sahipleri tarafından muhkem ayetlerin ışığında bazı manaları bilinebilmektedir; bundan dolayıdır ki alimlerin, müteşabih ayetlerin anlamlarını bilmek için muhkem ayetlere dayanarak te'vil ve yorumlar yapmaları gerekir. Zira ancak bu şekilde bu tür ayetlerin ne anlama geldiği en güzel şekilde anlaşılmış olur. Mâtürîdî'ye göre müteşabih ayetlerin Kur'an'da bulunmasının iki hikmeti vardır. Bunlardan birincisi, insanları meraklandırmak suretiyle, tefekküre ve incelemeye yöneltmek, diğeri ise ilim sahiplerinin ilim sahibi olmayanlardan üstün olduğunu ortaya koymaktır (Ak 2008: 119). Kur'an ayetlerinin tümünün anlaşılabilir olduğuna Kur'an'daki şu ayet en açık delil durumundadır:

> "Elif-Lâm-Râ. Bu öyle bir kitaptır ki, âyetleri muhkem kılınmış, sonra da her şeyden haberdar olan hikmet sahibi Allah tarafından âyetleri ayrıntılı olarak açıklanmıştır." (Hud 11/1)
>
> "(Ey Muhammed!) Biz senden önce hiçbir elçi ve hiçbir peygamber göndermedik ki o bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun arzusuna şüpheler karıştırmasın. Bunun üzerine Allah şeytanın karıştırdığı şüpheyi giderir. Sonra da Allah, âyetlerini tahkim eder (güçlendirir). Allah her şeyi bilen hikmet sahibidir" (Hacc 22/52).

NÂSİH-MENSÛH VE KELAMİ DEĞERİ

Ramazan Altıntaş

Nesih, sözlükte, "değiştirmek, bir şeyin yerine bir başkasını geçirmek" manasına gelir. Nitekim Nahl Suresi'nin 101.âyetindeki nesih, *"tebdil"* olarak ifade edilmiştir: *"Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman –ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e "sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır onların çoğu bilmezler."* Terim olarak nesih, "daha önce vaz edilen bir hükmün sonradan gelen bir hükümle kaldırılmasıdır (Cürcânî 1987: 296).

Kelam açısından nesih, Cenab-ı Hakk'ın önceki peygamberlere indirdiği vahiylerde yer alan bir hükmü, sonraki peygamberlerin vahiylerinden tamamen kaldırması veya yerine benzerini ikame etmesi" diye tanımlanabilir. Tanımda söz konusu edilen "hüküm" Âl-i İmrân Sûresi'nde de işaret edildiği üzere (âyet: 19, 85) fer'î hükümlerle ilgilidir.

Mu'tezile'ye göre nesih, şer'î bir delille konulmuş bir hükmün, başka bir şer'î delille ortadan kaldırılmasıdır. Eğer ikinci delil olmasaydı, birinci delil varlığını devam ettirirdi. Neshin meydana gelmesi için her iki delilin de dini olması gerekir. Mu'tezile neshi, aynı şeriat içinde hükümlerin değişmesi değil, farklı şeriatlar arasında meydana gelen hükümlerdeki değişiklik olarak yorumlamıştır.

Kâdî Abdülcabbâr'a göre Hz. Muhammed (a.s) kendisinden önceki bütün şeraitleri neshetmiştir. Dolayısıyla nesih caizdir. Allah tarafından gönderilen dini hükümler lütuf ve maslahat olup, zamanın ve nesnelerin doğalarının değişmesiyle onlar da değişebilir. Allah'ın, mükelleflerin yararına olanın bir zaman bir dinde, başka bir zamanda da başka bir dinde olduğunu

bilmesi akla aykırı değildir. Herhangi bir kimse çocuğunu terbiye ederken bazen yumuşak bazen de sert muamelenin onun yararına olduğunu bilir. Yine bu durum, hastalık ve şifa, hayat ve ölüm gerçeklerine benzer. Sanki Yüce Allah bazen bizi hastalandırıyor, bazen de iyileştiriyor, aslında her iki durum da bizim yararımızadır. Dini hükümlerin neshinin cevazlığı da bu örneklere benzemektedir. Mu'tezile'ye göre Kur'an-ı Kerim nâsih, kendisinden önce gönderilen bütün ilahi hükümler ise mensûhtur.

İmâm-ı A'zâm Ebû Hanîfe'ye göre Kur'an-ı Kerim'de nâsih ve mensûh, ilahi sıfatlar ve haberlerde değil, sadece emir ve nehiyde cereyan eder (Ebû Hanife 1949: 11).Bu münasebetle, neshin geçerli olduğu alan, usûlü'd-din alanı değil, İslam'ın şeriat alanıdır. Ebu Hanife, neshi, bir şeriat içinde değil, farklı şeriatlardaki hükümlerin değişmesi şeklinde anlamaktadır. Bunu, onun, "peygamberlerin dini (inanç esasları) birdir. Buna mukabil her resul kavimlerini, kendi şeriatına davet etmiş, kendinden önceki resulün şeriatına uymaktan nehyetmiştir. Resullerin şeriatları çok ve çeşitlidir" (Ebû Hanîfe, 1949: 11). Nitekim Ebû Hanife'nin risalelerini şerheden *Beyâzîzâde* (ö. 1098/1687) neshi şöyle örneklendiriyor: ... İbrahim (a.s)'ın şeriatında (erkeklerin) sünnet (hıtân) olması caiz iken, daha sonra gelen Hz. Musa'nın şeriatında vacip kılınması; Yakup (a.s)'ın şeriatında iki kız kardeşi birlikte nikahlamak caiz iken, daha sonraki şeriatlarda neshedilmesi, vs."

Ebû Hanîfe'nin hem yorumcusu ve hem de özgün kelami görüşlere sahip olan İmâm-ı Mâtürîdî: "*Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz*" (Bakara 2/106) âyetinin yorumunda nesihle ilgili şunları söylemektedir:

Mâtürîdî, kendi dönemine kadar olan nesih anlayışlarını özetleyerek şunları söylemektedir: Neshin *ilki,* ayetin lafzın değil, hükmün; *ikincisi*, hem lafzın ve hem de hükmün; *üçüncüsü* ise, hükmün değil, lafzın neshedilmesidir. Mâtürîdî ise, neshin asli değil, fer'î hükümlerde olduğunu kabul etmektedir. Ona göre nesih, bir imtihandır. Allah insanları onunla imtihan eder. Allah bir vakitte dilediği kullarına bir hükmü emreder, bir vakitte de nehyeder. Allah bir hükmü kullarından dilediği kimse için bir vakitte nehyetmesi ve diğer bir vakitte de emretmesiyle hikmetinin dışına çıkmış olmaz.

Eş'arilerden *Cüveynî* neshi, bir başka hitapla, var olan hükmün kaldırılmasına delalet eden hitaptır. Yeni hitap gelmeseydi, var olan hüküm devam edecekti. Var olan bir hükmün sonradan kaldırılması, neshin varlığını zorunlu kılmaktadır, şeklinde tanımlar.

Genel anlamda Eş'arî kelamcılar neshi, ahkâmla ilgili hususlarda işletmektedirler. Örneğin, *Bağdâdî*'ye göre neshin hükmü ikidir: Bunlardan birisi, anne-baba ve mirasçı akrabalarda olduğu gibi vasiyetin hükmünün tümden neshedilmesi, *ikincisi* ise, bir şeyin hükmünün bir kısmının neshedilmesidir. İslam'ın ilk yıllarında namazda beyt-i makdise yönelirken daha sonra Kabe'ye yönelmenin emredilmesi buna en açık örnektir. O zaman nesih, ibadet müddetinin sona ermesini beyan etmektir (Bağdâdî 1928: 226).

İslam düşünce tarihinde, İslam dininin kendi içinde neshin olup olmaması konusunda farklı yaklaşımlar sergileyen kimseler olmuştur. Konunun Kelam'ın dışında Kur'an yorumları ve usûl-i fıkıhla ilgili boyutları vardır.

Mu'tezile, Mâtürîdîler ve Eş'arîler Kur'an-ı Kerim'de neshin varlığı konusunda görüş birliğine sahiptirler. Kelamcılara göre nesih, Allah'ın bir şeriat içinde vazettiği bir hükmü, kendisinden sonra gelen diğer bir şeriatla değiştirmesinin genel ismidir. Cenab-ı Hak, bu varlık âleminde bu gün yarattığını yarın yok ederek, diğer bir şeye dönüştürmekle ilmine, kudretine, iradesine hiçbir noksanlık ârız olmayacağı gibi, dine ait hükümlerde de başka başka zamanlarda başka başka şer'î hükümler inşâ etmekle- mazideki bir emir yerine, halde bir nehiy inzal etmekle- ilminde ve iradesinde haşa noksan değil, belki her birinde bir hikmetinin tecellisini ve kemalini göstermiş olur. Bundan *beda* fikri çıkarılamaz. Hâsılı, *itikat esasları gibi ihbarî, subût-u kat'î manaya delâleti kat'î olan ilmi ilkelerde* nesih mümkün değildir. Bunların bir anlık zamana bağlı olanları bile ezeli gerçekler hükmündedir. Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (a.s)'a kadar gelip-geçmiş tüm peygamberler aynı iman esaslarına çağırmışlardır. Fakat *"su iç, şarap içme"*, *"nikah yap, zina yapma"* gibi inşâi olan şer'î hükümler, açıkça ebediyet kaydıyla kayıtlanmadıkça, nesihleri mümkündür. Bunlar bir an için meşrû, başka bir zaman için gayr-i meşrû olabilirler (Yazır 1979: I, 460-461).

Kaynaklar

Bağdâdî (1928), *Usûlü'd-Dîn,* Beyrut.

Cürcânî (1987), *et-Ta'rîfât*, Beyrut.

Ebû Hanife (1949), *el-Âlim ve'l-Müteallim*, tahk. M. Z. El-Kevserî, Mısır.

Elmalılı (1979), *Hak Dini Kur'an Dili,* İstanbul.

İNSAN FİİLLERİ

Cağfer Karadaş

1. İnsan Fiilleri Terimi

Kelam ilminde 'kulların fiilleri' anlamında *ef'âlü'l-ibâd* terimi kullanılır. Bu terim aynı zamanda kelam ilminin temel konularının başında yer alan insan hürriyetini ifade için de kullanılır. Konunun önemi kelamî problemlerin birçoğunun bu başlık etrafında cereyan etmesinden anlaşılır. Her ne kadar *ef'âlü'l-ibâd* ifadesinin lafzına bakıldığında fiilin kula nispet edildiği bir gerçek ise de, ortaya çıkan bazı görüşlerin lafzın ifade ettiği anlam ile taban tabana zıt olduğu da ayrı bir gerçektir. Belki de *ef'âlü'l-ibâd* ifadesi, ilk sistematik kelamî mezhep olan ve fiili bütünüyle insana ait kılan Mu'tezile mensupları tarafından ortaya atıldığından ve bu şekilde terimleştiğinden sonraki mezhepler, karşı görüş ortaya koymuş olsalar bile terimi olduğu gibi muhafaza etmek zorunda kalmışlardır. Terimin lafız boyutundaki problemi bertaraf için Ehl-i Hadîs ve Sünnî kelamcılar '*ef'âlü'l-ibâd*=kulların fiilleri' şeklindeki kullanım yerine '*halku 'ef'âli'l-ibâd*=kulların fiillerinin yaratılması' formunu tercih etmişlerdir.

Evrende üç tür fiil vardır: Suyun akması, taşın aşağı düşmesi ve mıknatısın çekmesi gibi cansız varlıkların hareketi; kalbin çalışması, damarlarda kanın hareket etmesi, gözün görmesi ve kulağın duyması gibi canlı varlıkların iradesiz hareketi; yürümek, durmak, almak, vermek, bakmak ve dinlemek gibi canlı varlıkların iradeli hareketi. Bu hareketleri İslam alimleri ıztırârî (zorunlu) ve ihtiyarî (iradeli) olmak üzere iki kategoriye ayırmışlardır. Hiçbir *niyet* ve *kasta* bağlı olmaksızın ortaya çıkan hareketler *zorunlu fiiller* kapsamına girerken, bir *niyet ve kasta* bağlı gelişen fiiller *iradeli fiiller* sınıfını oluşturur.

Burada söz konusu edilecek olan insanın iradeli fiilleridir. Zaten insan, daha çok kendi iradesi ile yapıp-ettikleri yani fiilleri ile gündeme gelir. Nitekim kaza ve kader konusunda da, insanın bu tür fiilleri söz konusu edilir; çünkü iradesini kullanarak fiil yapma yeteneği insanın elindeki en önemli imkandır. Toparlayacak olursak insan, doğuştan hazır bulduğu akıl, irade ve kudret ile bağımsız/hür olarak kendi fiillerini yapmaktadır. Zaten tarih boyunca tartışma konusu olan insanın hür iradesiyle yaptığı fiillerin kaynağı ile o fiillerin neliği, niteliği ve sonuçlarıdır. Yukarıda geçtiği gibi bu konudaki tartışmalar üç temel görüşün ve tavrın meydana gelmesine yol açmıştır. Bunlardan birincisi, fiillerin kaynağını yaratma bakımından Allah'a, kazanma bakımından ise insana ait kılan Sünnî tavır; ikincisi, fiili tamamen insana ait kılan Mu'tezilî anlayışı ve üçüncüsü ise, ikinci kategori olan Mu'tezile anlayışının tam tersi olan insanın iradî fiilini tamamen Allah'a ait kılan cebrî görüştür.

İnsanın fiilleri ifadesi lafız olarak ele alındığında fiilin insana nispet edildiği ve ait kılındığı gerçeği ile yüz yüze gelinir. Bu şekliyle lafız, fiilin gerçek sahibinin ve meydana getiricisinin insan olduğunu ifade eder. Ancak Sünnî anlayış noktasından bakıldığında fiillerin insanın üzerinde gerçekleştiği yani nispet mahallinin insan olduğu kabul edilmekle birlikte, meydana gelmesi hususu ayrı değerlendirilmektedir. Sünnî kesime göre her ne kadar fiil insanın üzerinde ve onunla irtibatlı bir şekilde gerçekleşiyor ise de, aslında fiili meydana getiren gerçek güç, insanın üstünde ve dışında olan Yüce Allah'tır. Çünkü *yaratma*, yukarıda ifade edildiği gibi, *bir yoktan meydana getirme* işidir. Bu da ancak yegane yaratıcı vasfına sahip olan Yüce Allah tarafından gerçekleştirilebilir. Öyleyse kul, kendi fiilinin yapıcısı/yaratıcısı değil, ortaya koyduğu niyet ve kararlılık ile fiili kazanan ve üzerinde veya kendisiyle irtibatlı bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan bir etkendir. Zaten insanın kendi fiilini kendisinin yarattığı fikrini savunan Mu'tezile de, insandaki bu yaratma gücünün önceden Allah tarafından ona verildiğini kabul etmektedir. Dolayısıyla Sünnî kesim insanın fiilinin yaratılmasını doğrudan Allah'a ait kılarken Mu'tezile, dolaylı yoldan Allah'a ait kılmaktadır.

İnsanın fiilleri teriminin anlam çerçevesine gelince, her mezhebin ve meşrebin kendi sistemi doğrultusunda yukarıdaki kavrama bir çerçeve çizdiğini söylemek mümkündür. Mezheplerin Allah ve âlem anlayışları, bu konudaki çerçevenin sınırlarının tespitinde son derece belirleyicidir. Özellikle Kelam sistemi içerisindeki Allah'ın sıfatları, yoktan yaratma, adalet ve araz konuları hakkında ortaya konulan görüşler, bu konunun da çerçevesinin belirlenmesinde önemli rol oynamıştır. Sözgelimi Allah'ın sıfatlarının etki alanını, insanın fiillerini içine alacak genişlikte gören Sünnî kesime göre, insana ait gibi görünen fiillerin gerçek ve yegane yaratıcısı Allah'tır. Çünkü insanın

fiilleri de diğer olgu ve olaylar gibi yoktan meydana gelmektedir. Yoktan meydana getirme güç ve yetkisi de ancak Allah'a aittir. Dolayısıyla insanın fiillerinin yaratıcısının Allah'tan başka, örneğin insanın kendisi olması söz konusu değildir. Zaten insanın her istediğini yapamaması da bunu göstermektedir. Eğer insan her türlü kayıttan ve sınırdan bağımsız olarak kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı, her istediğini gerçekleştirebilmesi beklenirdi. *Adalet* konusunun da bu hususla bire bir ilişkisi vardır. Mu'tezile mensuplarının iddialarına göre Yüce Allah eğer insana bir sorumluluk yüklediyse, bunun gereği olarak onu belli imkanlarla donatması gerekir. Bu imkanların başında insana ait olan fiillerin bizzat kendisi tarafından tasarlanıp yaratılması gelir. Adalet *bir şeyi yerli yerine koymak, bir diğer deyişle bir kimseye veya şeye hakkını vermek* şeklinde tarif edildiği gibi, *bir zatın/kişinin kendi mülkünde yani iktidar alanında özgürce tasarrufta bulunması* olarak da tarif edilmektedir. Birinci tariften hareket edildiğinde Mu'tezile'ye göre insana nispet edilen fiil kula aittir, kul tarafından yaratıldığının kabul edilmesi hak ve adalete daha uygundur. Ehli-i Sünnete göre ise yoktan meydana gelen fiilin ait olduğu yegane yer/makam, ilahlık makamıdır; dolayısıyla fiilin yaratma bakımından Allah'a nispet edilmesi hak ve adalete daha uygundur. Adalet için öngörülen ikinci tariften hareket edildiğinde ise, insana ait fiillerin tasarrufu Mu'tezile'ye göre insana, Sünnilere göre ise Allah'a ait olması adalete uygundur. Çünkü insan dahil evrendeki her şey Allah'ın mülkü kapsamında olduğuna göre tasarruf hakkı da sadece O'na aittir.

1.1. Mu'tezile'de İnsan Fiilleri

Mu'tezile'ye göre Allah, yegane yaratıcı olmakla birlikte daha doğuştan insana belli bir zaman ve mekan sınırı içinde kendi iradeli fiillerini yaratma imkanı vermiştir. Sünnî kesim ise, insanın yetki ve sorumluluğunun fiilin meydana gelmesinde değil, iradesini kullanmasında olduğunu vurgulamakta dolayısıyla yaratmayı, gerçek sahibi olan Allah'a bırakmanın sahih bir inanç olduğunu kabul etmektedir. Ehl-i Sünnet'in görüşünün anlaşılmasını zorlaştıran şey, insanın fiilindeki iradî etken ile yaratıcı etkeni ayırmalarıdır. Bu şekildeki parçalı bir fiil anlayışı zihinleri zorlamaktadır. Buna mukabil Mu'tezile'nin insanı yaratılışının başlangıcında birtakım imkanlarla donatılmış olması fikri, insanın adeta önceden programlanmış pasif bir varlık şeklinde anlaşılmasına yol açmaktadır.

Mu'tezile alimlerini fiillerinin yaratıcısının insan olduğu görüşüne götüren ikinci husus, Allah'ın sıfatları konusundaki tenzîh anlayışlarıdır. Onlar, bu tenzîh anlayışı gereği şer/kötü fiilleri Allah'a nispet etmeme adına, Ehl-i Sünnet açısından ilahî sıfatları sınırlayan ve zihin dışında onların gerçekliğini reddeden bir yaklaşım sergilerler. Bu yaklaşım doğrultusunda evren

içinde gerçekleşen her olayı sonradan yaratılmış olma kategorisine dahil ederler ve onu evrenin bir parçası sayarlar. Bu noktadan bakıldığında evren içerisinde gerçekleşen ve gözlemlerimizle insana ait olduğu görülen bir fiilin Allah'a değil insana nispet edilmesi gerekir. Fiillerin *geçiciliği* ve geçici olanın *yaratılmış* olma özelliği göz önüne alındığında, kadîm olan Allah'a bunların nispeti, ya kadîm varlığın yaratılmışlara mahal teşkil etmesi ya da fiillerin kadîm olması sonucunu doğurur. Mu'tezilî anlayışa göre her iki ihtimal de Allah hakkında mümkün olmadığına göre, insandan sadır olan fiilin meydana getirilişinin yine insana nispeti en doğru olandır. Onların temel ilkelerinden biri olan *adalet* ilkesi de zaten bunu gerektirir. Çünkü kul kendisine ait olarak gerçekleşen fiilden sorumlu tutulacaksa, bu sorumluğun gereği olan bazı imkanlara doğuştan sahip olması gerekir. Burada temel problem fiillerin yoktan meydana geldiği açık olduğuna göre, "Yaratılmış olan bir insanın yoktan yaratmayı gerçekleştirmesinin imkanı nedir?" sorusudur. Bu soruna çözüm olarak Mu'tezile, Allah'ın insana önceden verdiği bir kudret ile insanın bunu gerçekleştirmesini öngörür. Yukarıda belirtildiği gibi bu yaklaşım, dolaylı olarak da olsa insanın fiilinin meydana gelmesinde yine Allah'ın kudretinin devreye girmesi anlamına gelir. Mu'tezile için bu konudaki üçüncü bir açmaz ise, fiile dayanak kılınan insandaki kudretin araz olması ve arazın da bir zaman dilimi içinde yani sadece bir an ancak varlığının mümkün olabilmesi dolayısıyla fiilin gerçekleştiği zaman diliminde oluşan fiile, anılan kudretin tesirinin nasıl mümkün olacağıdır? Çünkü fiil, bir zaman dilimi içinde var olmakta ikinci zaman diliminde yenilenerek devam etmektedir. Sözgelimi yürüyen bir insanın her bir adımını bir fiil kabul edersek, her bir adım bir diğerinden bağımsızdır ve farklıdır. Bir zaman dilimi içerisinde meydana gelen her bir adım diğer adımının sebebi değildir, bir sonraki adım da önceki adıma bağlı değildir. Nitekim insan bir adımı attıktan sonra durabilir ve ikinci adımı atmayabilir. Bu bir önceki adımın diğerini gerektirmediği anlamına gelir. Araya zaman girdikten sonra yani insan orada bir müddet durduktan sonra tekrar adım atıp yürüyebilir. Bu da bir sonraki adımın bir önceki adıma bağlı ve ondan kaynaklanan bir fiil olmadığını gösterir. Diğer olaylar da aslında insanın adım atarak yürümesi gibi, her bir zaman dilimi içinde yenilenerek oluşur ve gelişir. Sürekli hareket olarak bize yansıyan fiiller aslında sinema şeridindeki kareler gibi anlık ve birbirinden bağımsız oluşumlardır. Bir zaman diliminde meydana gelen olayın ne tekrarı ne de geri alınması mümkündür. Yine adım istiaresini kullanırsak, attığımız bir adımın aynını tekrar etmemiz mümkün olmadığı gibi, gerçekleşeni geri almamız da mümkün değildir. Sözgelimi bir adım ileri yürüyen kişi, bir adım geri geldiğinde adımını geri almış olmaz, bilakis geriye doğru yeni bir adım atmış olur. Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, her

fiil kendi zaman dilimi içinde yoktan yaratılmaktadır ve yoktan yaratan da ancak Yüce Allah'tır. İnsanın yoktan yaratma gücü ve yetkisi olmadığına göre insana ait görünen fiillerin de yaratıcısının bizzat Allah olması gerekir. İşte Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmanın başladığı ve sürdüğü nokta burasıdır (Kâdî Abdulcebbar tsz: I, 208-221; Sabrî 1352: 48, 53-55).

1.2. Eş'arîler'de İnsan Fiilleri

Allah'ın sıfatlarının etkinliğini; cevher, cisim ve araz cinsinden bütün mahlukatı içine alacak bir genişlikte tutan Sünni kesim, insan fiillerinin de Allah'ın yaratması ile meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre insanın iradeli fiilleri de yokluktan varlığa çıkar. Yokluktan varlığa çıkarma işini ise ancak Yüce Allah gerçekleştirebilir. Öte yandan *yaratma* Allah'ın en özel sıfatıdır ve bu konuda ortaklık söz konusu olamaz. Bu durumda insanın kendi fiili üzerindeki etkisi ve tasarrufu nedir, sorusuna cevap vermek gerekecektir. Sünni kesimden Eş'arîler, fiilin gerçekleşmesinde belirleyici olan insanın irade ve kudretinin de, Allah tarafından yaratıldığını ileri sürerler. Çünkü insanın iradesi ve kudreti yoktan yaratılmışlık özellikleri ile Allah'ın yaratması sonucu varlık alanına çıkarlar. Bunun yanı sıra insan irade ve kudretinin de fiil ile aynı zaman dilimi içerisinde gerçekleşmesi gerekir. Bu noktada Eş'arî sistemindeki temel açmaz, fiilin gerçekleşmesinde etkin olan irade, kudret ve yaratmanın tamamının Allah'a bağlanması ile fiilin insana nispetinin nasıl bir arada düşünüleceğidir? Bu noktada Eş'arîler, her ne kadar fiil ve fiile tesir eden iradenin eş zamanlı olarak yaratıldığını kabul etseler de, fiilin söz konusu yaratılan iradeye bağlı olarak gerçekleştiğini öngörmektedirler. Böylece Mustafa Sabrî'nin dediği gibi insan "*fiilinde özgür iradesinde bağımlı*" yani *Allah'ın kendisinde yarattığı irade ile insan fiilini özgürce dileyebilmektedir*. Fahreddîn er-Râzî ise bunun "*özgür görünümlü bağımlı*" yani *her ne kadar insan özgür görünse de aslında Allah'ın iradesinin gölgesindedir* şeklinde formüle etmiştir. Her iki formülasyonun anlamı da, *fiili yapma anında kendisinde yaratılmış bir dileme gücü ile insan, kendi fiilinin yaratılmasını irade eder* demektir. Dolayısıyla insan yaratılmış bir iradeye sahip olmak bakımından bir etki altında olmakla birlikte, anılan iradenin fiiline tesir noktasında belli bir hürriyete sahiptir. Bu durumda insan, kendi dışından verilen zorunlu bir irade vasıtasıyla ihtiyarî bir fiili gerçekleştirmektedir. Bu sebepten Eş'arîler'e insan fiillerinde cebri vasıta kılanlar anlamında 'cebr-i mutavassıt' denilmiştir. Öte yandan *sorumlu kabul edilen insanın bu sorumluluğunun gerçekleşmesi için ona ne gibi imkanların tanındığı* sorununu aşmak için Eş'arîler, *birlikte bulunmak* anlamına gelen *mukârenet* teorisini ortaya atmışlardır. Onlara göre insanda gerçekleşen bir fiile dinî anlamda sevap ve ceza takdiri için insanla fiili arasında bir *alaka-*

nın bulunması zorunluluktur. Bu alâka da insanın fiile mahal/mekan teşkil etmesi ve dolayısıyla kendi tercih ve ihtiyarı ile fiille birlikte bulunmasıdır. Böylelikle kul, irade ve ihtiyar sahibi olurken yoktan var edilen fiilinin yaratılmasında bir tesirinin olmaması sağlanmış olmaktadır.

Sünnî kesimden Eş'arîlerin bu konudaki görüşleri yeknesak değildir. Sözgelimi mezhebin imamı kabul edilen Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin "iradeli fiilin ne yaratılmasında ne de niteliğinde insanın bir etkisi vardır" görüşü cebrî anlayışı temsil ederken takipçilerinden Ebû İshâk el-İsferayînî'nin *bir fiile iki kudretin taalluk edeceği* görüşü ile Bakıllanî'nin *her ne kadar insan, fiilinin yaratılmasına etki edemez ise de, fiilinin iyi ya da kötü niteliğinin belirlenmesinde etkilidir* düşüncesi Mâtürîdî çizgiye yakın özgürlükçü bir tarafı temsil eder. Teftazânî'nin naklettiğine göre Cüveynî de benzer görüşü dile getirmiştir. Mezhebin önemli isimlerinden Fahreddin er-Râzî ise, iradeli fiilin meydana gelmesinde yaratıcı kudret ile dâî adını verdiği zihinde oluşan *motive edici tasavvur* şeklinde iki etken kabul eder. Bu iki etkenin birleşmesi durumunda fiilin meydana gelmesi zorunluluk arz ederken tersi durum, fiilin oluşmasını engeller. Fahreddîn er-Râzî'nin görüşünde insanın özgürlüğü bakımından dâî dediği motive edici tasavvurun önemi büyüktür. Ona göre motive edici tasavvur, insanın kalbinde husule gelen kalbî bir fiildir. Bu da insanın birtakım olgu ve olaylarla karşılaşması ve karşılaşma sonucunda insanın kalbinde birtakım duyguların oluşması ile gerçekleşir. Daha açık ifade ile insan dış dünyada karşılaştığı olgu ve olaylardan bir şekilde etkilenir. Bu etkilenmede insanın zihninde olumlu ya da olumsuz bazı çağrışımlar, kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Bu çağrışımların olumlu olması kişiyi fiil yapmaya olumsuz olması da yapmamaya götürür. Kişinin zihninde oluşan bu çağrışımlar da, tesadüf ettiği olgu ve olayların etkisiyle kendiliğinden/zorunlu olarak gerçekleşir. Eş'arîlerin *mukarenet* veya *iktiran* dedikleri husus, bir kişinin belli olgu ve olaylarla karşılaşması veya onlarla birlikte bulunmasının getirdiği zihnî çağrışımlardır. Kişinin zihnindeki tasavvur oluştuğu anda yaratıcı kudret devreye girerse, fiilin meydana gelmesi kaçınılmaz olur. Ancak Fahreddîn er-Râzî insanın iradeli fiilinin oluşumu için öncesinde dört aşamanın geçilmiş olmasını gerekli görür. Bunlar, insanın gücünün bulunması ve organlarının sağlam olması, kalbinde bir kararlığının bulunması, yine kalbinde fiilin gerçekleşmesi yönünde bir meylin oluşması ve son olarak kalbinde dâî adını verdiği motive edici tasavvurun oluşmasıdır. Bu dört aşama gerçekleştiğinde ve Allah'a ait yaratıcı kudret de devreye girdiğinde yukarıda belirtildiği şekilde fiil kaçınılmaz olarak varlık sahnesine çıkar. Ayrıca ihtiyari fiili ile tabiî fiili birbirinden ayıran temel ayrım, insanın fiilinin oluşumunda *bilgi, bilinç ve idrakin* rol oynamasıdır. Bu yüzdendir ki, tabiî fiiller tekdüze gerçekleşirken ihtiyari fiiller an be an değişiklik arz eder. Bundan dolayı da

iradeli bir fiilin nasıl gerçekleşeceğini ve nasıl sonuçlanacağını tahmin etmek oldukça zordur. Aslında insan fiillerinin oluşumu konusunda Fahreddîn er-Râzî ve Teftazânî gibi sonraki Eş'arî alimlerinin geldiği çizgi büyük ölçüde Matürüdî Kelam çizgisine yakınlık arz etmektedir (Bâkıllânî 1407/1987: 323 vd.; Bağdâdî: 70; Gazalî 1962: 181-182; Şehristânî 1410/1990: I, 113; Fahreddîn er-Râzî 1407/1987: IX, 9-46; Taftazânî tsz: IV, 219-226, 263-264; Devvânî 1306: 22-23; Sabrî 1352: 48, 50-51, 55-56).

1.3. Mâtürîdîler'de İnsan Fiilleri

Hem Mu'tezile'nin hem de Eş'arîlerin yukarıda sıralanan bir takım açmazlarından kurtulmaya çalışan Mâtürîdîler, insanın fiillerinin oluşumunda hem Allah'ın hem de insanın eşzamanlı etkinliğini kabul etme yoluna gitmişlerdir. Onları buna sevk eden, yoktan yaratılmışlık özelliği bulunan bir fiilin insana nispetinin imkansızlığı ve bu fiillerden insanın sorumlu tutulması dolayısıyla bir şekilde insana nispetinin gerekliliğidir. Nitekim Mâtürîdîler, fiile iki kudretin tesir ettiğini, bunlardan yaratmayı gerçekleştiren kudretin Allah'a ait; fiilin oluşum zeminini sağlayan *imkan ve şartların* bulunması sonucu oluşan *güç yetirmenin* (istitâat), insana ait olduğu sonucuna varmışlardır. Böylelikle yoktan meydana gelen fiilin yaratılması Allah'ın tekvîn sıfatı ile gerçekleşirken, fiilin meydana gelmesini gerektiren irade insana ait bulunmaktadır. Öte yandan fiilin gerçekleşme zemini oluşturan imkan ve şartlar anlamına gelen *güç yetirme (istitaat kable'l-fiil)* önceden bulunurken fiili yokluktan varlığa çıkaran *yaratıcı kudret* (*istitaat maa'l-fiil*) fiilin gerçekleştiği zaman diliminde Allah tarafından yaratılmaktadır. Burada temel sorun, fiilin gerçekleşmesine yönelik talebinin yani fiil karşısında insana ait iradenin konumunun ne olduğudur. Bu noktada Mâtürîdîler iradeyi, küllî ve cüzî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İnsana tercih imkanı bağışlanması anlamına gelen küllî irade Allah tarafından yaratılmışken tercihte bulunma bir diğer deyişle küllî iradeyi bir yöne tahsis etme anlamına gelen cüz'î irade, itibarî bir varlık olarak insana aittir. Böylece Mâtürîdîler fiilin yaratılmasına tesir eden kudret ve iradeyi bir yönü Allah'a diğer yönü insana ait olmak üzere iki boyutlu düşünmüşlerdir.

Burada söz konusu olan insandan zorunlu olarak sadır olan fiiller değil, iradeli olarak meydana gelen fiillerdir. İnsanı sorumlu kılan da bir irade ortaya konması sonucu gerçekleşen fiillerdir. Eğer insan, bir fiili işlemeye yönelik güçlü bir istek ortaya koyarsa (azm-i musammam), önceden hazır bulunan şartlar ve imkanlar çerçevesinde Allah o fiili yaratır. Dolayısıyla fiilin yaratılması tamamıyla insanın tercihi doğrultusunda gerçekleşmiş olur. İnsandan sadır olan fiilin gerçekleşmesine yönelik istek ve azim, fiilin *insana ait kılınması* yönünün gerçekleşmesi, Sünnî kesim alimlerinin

deyimiyle *kazanılması (kesb edilmesi)* sürecinin tamamlanmasıdır. İşte bu *kazanılma* dolayısıyla insan için sorumluluk doğmaktadır.

Bir bütün olarak bakıldığında insanın iradesine bağlı gerçekleşen fiilin oluşumunda üç unsurun/aşamanın bulunduğunu görmek mümkündür. Bu üç unsurun birincisi insanın istemesi yani iradesini ortaya koyması, ikincisi insanın gücünün yeterli olması, üçüncüsü ise Allah'ın fiili yaratmasıdır. Bu üç unsuru açmakta yani her bir unsurun fiile tesir yönünün ne olduğunu görmekte yarar vardır. Bu takdirde kader ve kaza ile ilgili kapalılığı bir ölçüde aşmak mümkün olur.

İnsanın istemesi (*irade-i cüziyye*), fiilin gerçekleşmesi yönünde bir niyet ve kastın ortaya konması demektir. Allah, insanın önünde küllî irade denilen seçenekler alanı yaratır. Nitekim "*İşte bu dosdoğru yolumdur, ona tabi olun. Başka yollara gitmeyin.*" (En'âm 6/153) ayetinde insanın önünde birçok seçeneğin bulunduğu haber verilir. İnsan, kendisine ait olan cüz'î iradesiyle dışarıdan bir müdahale olmaksızın ve özgür bir şekilde, yaratılan bu seçenekler arasında bir tercihte bulunur. Bu tercihte bulunması niyet ve kastının ortaya konması demektir. Böylece fiilin oluşumu için gerekli olan birinci unsur gerçekleşmiş olur. Bu, aynı zamanda fiilin iyi veya kötü şeklinde niteliğini belirleyen *belirleyici* unsurdur.

İkinci unsur ise gücün yeterli olması (istıtâat) yani bir fiile niyet edildiğinde *selametü'l-âlât ve'l-esbâb* denilen fiilin gerçekleşmesi için *imkan ve şartların* insanın yanında önceden hazır bulunmasıdır. Bu şartlar ve imkanlardan biri bulunmazsa fiilin gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Örneğin bir insan hacca gitmek istediğinde öncelikle imkanının olup-olmadığını gözetmesi gerekir. *İmkan* dediğimiz parasal bakımdan yeterli olması, sağlık bakımından da hac yolculuğuna uygun olması gibi hususlardır. *Şartlar* ise, yol emniyeti ve doğal durumlardır. Bu yüzdendir ki Allah Teala "*hac yoluna güç yetirebilecek olan kişilere*" (Âl-i İmrân 3/97) haccı emreder. Buradan hareketle bir insanın bir işi yapabilmesi için öncelikle güç yetirme imkanının bulunması gerekir. Aksi takdirde istenilen ve amaçlanan işin gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Bu unsur, insandan sadır olan fiilin *gerçekleşme şartı*dır. Aynı zamanda bu unsur insanın sorumluluğunun da gerekçesini/dayanağını oluşturur. Nitekim hukukî sorumluluk için insanın imkan ve şartları göz önünde bulundurulur. Bunların bulunmadığı yerde hukukî sorumluluk doğmaz. Bu yüzden de anılan sebep ve şartların bulunmadığı bir durumda meydana gelen fiilden insan sorumlu tutulamaz.

Yukarıda anılan istek ve yeterli güç unsurları bulunduğunda, Allah Teala kişinin isteği doğrultusunda fiilini yaratır. Allah'ın yaratması insanın fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan üçüncü unsurdur. Bu unsur belirle-

yici değil, *tamamlayıcı unsur*dur. Fiilin iyi ya da kötü şeklinde niteliğini belirleyen ise yukarıda geçtiği gibi birinci unsurdur. Eğer kişinin isteği gerçekleşmiyorsa, ikinci unsur olan imkan, şart ve sebep noktasında bir eksiklik var demektir. Yani kişinin dönüp imkanlarını ve şartlarını gözden geçirmesi gerekir. Eğer iradeli fiil, imkanlar ve şartlar olduğu halde gerçekleşmiyorsa veya imkanlar ve şartlar bulunmadığı halde gerçekleşiyorsa bu olağanüstü (hârikulâde) bir duruma işaret eder.

Verdiğimiz bu sıralama göz önüne alındığında, insanın fiilinin sorumluğunun kime ait olduğu açıkça görülür. Çünkü fiilin kime nispet edileceği, fiile nitelik kazandıran unsura göre belirlenir. Fiile nitelik kazandıran yukarıda belirtildiği gibi insanın isteği, niyeti ve kastıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in "*Ameller niyetlere göredir*" (Buharî: 1) hadîsi de buna işaret eder. Ayrıca yemin konusunda "*Yüce Allah kasıt bulunmayan ağız alışkanlığı ile yapılmış yeminlerden dolayı değil, kalplerinizin kazandığı yani niyet ve kasıt ile yapılmış yeminlerinizden dolayı sizi sorumlu tutar*" (2/Bakara 225) ayeti de bu duruma işaret etmektedir. İnsanın iradesi hususunda da Yüce Allah insana hiçbir kısıtlama getirmemiştir. Yeter ki insan istek, niyet ve kastını imkan ve şartlara göre kullansın. Tabi ki, insana tanınan bu imkanların ve özgürlüğün de bir bedeli olacaktır. Nitekim dünyada aldığımız her kararın bir bedeli olmakta, iyi ya da kötü birtakım karşılıkları ile yüz yüze gelmekteyiz. Din ve imanla ilgili hususlarda da aldığımız kararların karşılıklarını, kısmen bu dünyada ama esas itibariyle öte dünyada görecek ve yaptıklarımız ile yüzleşeceğiz (Semerkandî 1989: 20-22, 25-26; Ebü'l-Muîn en-Nesefî 1407/1987: 53-71; Celâleddîn ed-Devvânî 1306: 23; Sabrî 1352: 56-58).

2. Kaza ve Kader

Kaza lafzı dilde, *hüküm, emir, bir işi sonlandırma, fiil, bildirme ve haber verme* gibi anlamları içerir. Kader lafzı ise, *bir şeyi nasılsa öyle kılmak ile bir şeyin zamanı, mekanı ve değerini takdir etmek* anlamına gelir. Anılan anlam içeriklerinden hareketle Mâtürîdî düşüncede kader kavramı, *Allah'ın ezelde olgu ve olayları bilmesi ve takdir etmesi*; kaza ise *ezelde takdir edilen bu olgu ve olayların zamanı geldiğinde belli bir mekanda yaratılması* şeklinde ıstılahî bir anlama kavuşmuştur. Eş'arîlere göre kaza, *Allah'ın olgu ve olayları ezelde bilmesi ve takdir etmesi*; kader ise, *bu takdir doğrultusunda olgu veya olayı belli bir zaman ve mekana tahsis ederek yaratmasıdır*. Her iki mezhep de insanın iradeli fiilinin yaratılması ile aynı fiilin iyi veya kötü şeklinde değer kazanmasını ayrı ayrı değerlendirmiştir. Çünkü Allah'ın takdiri ve yaratması iyi ve kötü değeri taşımaktan uzaktır. Bunun anlamı Allah'ın bir şeyi yaratmasının iyi veya kötü şeklinde nitelenemeyeceğidir. Bir olayın iyi veya kötü vasfını kazanması, insanın *niyeti,*

kastı ve azmine göredir. Yukarıda da değinildiği gibi Sünnî kelamcılar olayın özü ile vasfını birbirinden bağımsız düşünmekte; olay veya olgunun özünün yaratılması Allah'ın kudretine bağlanırken, niteliği tamamen insanın niyet, kasıt ve azmine göre belirlenmektedir.

Sünnî kesimin bu anlayışı benimsemesinde Yüce Allah'ın iradesinin bağımsız ve sınırsız (*fail-i muhtar*) olmasını gözetmenin yanında insanın iradesinin de kayıt altına alınmamasını dikkate aldıkları görünür. Bu takdirde fiile iki etken tesir etmektedir: Allah ve insan. Allah'ın fiile etkisi fiilin yokluktan varlık sahnesinde çıkarması, kulun etkisi ise iyi veya kötü niteliğini fiile kazandırmasıdır. İçlerinde Ebû İshak İsferâînî, Bakıllânî, Gazalî, Fahreddîn er-Râzî ve Teftazânî'nin de bulunduğu Eş'arîlerin büyük kısmı bu görüşü benimserken, Mâtürîdîler, insanın iradeli fiillerine biri Allah'ın diğeri insanın olmak üzere iki kudretin etki ettiğini, Allah'ın etkisinin yaratma şeklinde, insanın etkisinin ise kendisinde bulunan cüz'î irade ile tercihte bulunmak şeklinde gerçekleştiğini açıkça ifade ederler (Nesefî 2003: II, 310-312; Teftazânî 1409/1989: IV, 223-226, 265-266; Beyazîzâde 1368/1949: 254-256; Ebü'l-Bekâ 1412/1992: 283, 705-707).

Şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki, bütün bu açıklamalar Allah'ın bilmesi ve takdir etmesi olan kader meselesini tam açıklamaya yetmemektedir. Çünkü kader meselesi insanın gelecekteki hayatını doğrudan ilgilendirmektedir. Zaten insanın kaygı ve çabasının büyük bölümü de geleceğinin ne olacağı veya hayatının gelecekte nasıl şekilleneceği ile ilgilidir. Buna karşın Yüce Allah, insana geleceği kapatmış, yani geleceği bilme imkanını ona tanımamıştır. *Geçmiş zaman* tecrübesi ile *şimdi*, insanın elinde bulunan imkan ve şartlardır. Bu ikisini birleştirerek insan, ya gerçekçi bir plan ve program yapacaktır ya da elinde olanı ve tecrübeyi hesaba katmaksızın hayali birtakım kurgular oluşturacaktır. Gerçeklerden hareket etse bile insanın kesin bir bilgiye ulaşması ve geleceği tam olarak bilmesi dünyada geçerli kurallar (âdetullah) gereği zordur. Bu takdirde insan elindeki verilerle iyi niyetli birtakım tercihlerde bulunur. Zaten Yüce Allah insanı, gelecekten veya gelecekteki hayatının nasıl takdir edildiğinden değil, söz konusu tercihleri ile sınamakta ve sorumlu tutmaktadır. Çünkü Allah'ın evren, insan ve gelecekle ilgili takdiri, gizlenmiştir. Nitekim insanın doğumunun ve ölümünün nerede, nasıl, ne şartlarda olacağı bilinmediği gibi geleceği ve geleceği konusunda Allah'ın takdiri de bilinmemektedir. Kaderin ve kazanın işte bu çerçeveden anlaşılması zarureti vardır.

2.1. Kader

Kader sırdır, kaza o sırrın faş olmasıdır (Gaznevî 1419/1998: 183). Çünkü bu meselenin bilinmezleri bilinenlerden çok fazladır. Meselenin tam orta-

sında yer alan ve kahramanı durumunda olan insanın kendisi, bir bilinmezler yumağıdır. İnsanın psikolojik tarafı bir yana biyolojik tarafı bile henüz keşfedilmiş değildir. Öte yandan mutlak takdir edici konumunda bulunan Allah'ı tam olarak bilmek ve kavramak da mümkün değildir, çünkü O, Kur'an'da kendisini 'gâib' yani duyularla anlaşılması imkansız bir varlık olarak nitelemektedir. Duyusal alanın dışına çıkıldığı andan itibaren insanın, bir meselede somut ve açık delil getirmesi oldukça zordur. Öyleyse geriye elde bulunan bilgiler ve aklî verilerden yola çıkarak bir sonuca varmak kalmaktadır. Burada da muhakeme devreye gireceğinden insanlar arasında bir ortak nokta bulunması imkansız gibi bir şeydir. Çünkü meselenin bilinmezleri/kapalı tarafı tartışma gündemine geldiğinde, fikirler farklılaşmakta ve anlaşma zemini bulanıklaşmaktadır. Hele bir de taraflar konuyu bir iman-inkar zıtlığı içinde ele alınca, ya kabul veya red önyargısı ile iki uçtan biri tarafında yer alınması söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla meselenin tarafları arasında uyum ve ittifak imkanı tamamen ortadan kalkmaktadır. Öte yandan bu konu etrafında gelişen zıt fikirler/inançlar sonucunda ortaya çıkan malumat birikimi, yeni bir düşünce ve çıkış yolu bulmayı ayrıca zorlaştırmaktadır. Söz konusu zıt fikirler, birbirinden bağımsız ele alındığında her birinin kendi içinde tutarlı ve makul olması diğerinin kabulünü önleyici bir etken olmaktadır. Öyleyse bu meselenin, dar bir kader-cebir sorunu olarak değil, daha geniş çerçeveden ele alınması zarureti vardır.

Fahreddîn er-Râzî'nin tespit ettiği gibi, kader-cebir meselesi, tek başına ele alınabilecek bağımsız bir konu değil, bütünüyle Allah inancıyla irtibatlı bir konudur. Öyleyse konu daha geniş çerçeve olan başta Allah inancı olmak üzere, insanın yapısı, imkanları ve sınırları ile birlikte ele alınmalıdır. Çünkü Fahreddîn er-Râzî'nin ortaya attığı gibi bu konuda temel soru şudur: "*Fiillerinde insanı salt bağımsız düşünebiliyor muyuz?*" Bir başka ifade ile, *"İnsan, Allah'tan tamamen bağımsız bir eylem ortaya koyabilir mi?"* Bu konuda mezheplere baktığımızda Mu'tezile, Allah'ın önceden verdiği bir imkan ile insanın kendi fiilini kendisinin yaptığını/yarattığını ileri sürerken iki Sünnî mezhep olan Eş'arîler ve Mâtürîdîler insanın fiilini ancak fiilin gerçekleştiği anda Allah'ın verdiği bir güç ile yaptığını ileri sürmektedirler. Her iki tarafın ortak noktası, Allah'ın verdiği imkan ile kulun eylemini gerçekleştirmesidir. Aralarındaki farklılık ise, imkanın verildiği *zaman* hususunda ortaya çıkmaktadır. Öyleyse her iki durumda da insan fiillerinde bağımsız değil, aksine bir şekilde Allah'ın imkan vermesine bağlıdır. Öyleyse insanın fiillerinde bütünüyle bağımsız hareket etme imkanı bulunmamakta, ister doğuştan olsun ister fiilin gerçekleştiği anda olsun ancak kendisine tanınan sınırlı bir kudret ile fiilini yapmaktadır. Şu kadar var ki, insanın *kudret*i sınırlı olmakla birlikte *irade*si sınırsızdır. Diğer bir deyişle Yüce Allah insanın kudretini sınırlı

tutmakla birlikte iradesini sınırsız kılmıştır. İnsanın iradesinin sınırsızlığı o kadar geniştir ki, sözgelimi Firavun çıkıp "*En büyük tanrı benim*" (Nâziât 79/24) diyebilmektedir. Yüce Allah da verdiği bu sınırsız iradesinden dolayı insanı sorumlu tutmaktadır. Allah adeta güç itibarıyla sınırladığı kulunun iradesini sınırsız kılmak suretiyle, ona adil bir imtihan ortamı hazırlamıştır. Bu durumda insanın salt fiilinden öte iradesini kullanma biçimi, niyeti, amacı, hedefi ve azmi onun sorumluluğunun kaynağını oluşturmaktadır.

2.2. Kaza

Kaza olmuş olandır veya olacak olanın olmasıdır. Olgunun şekillenmesi, olayın gerçekleşmesi, zaman itibarıyla geriye dönme imkanının ortadan kalkması, olanın geçmiş zamanda sabitlenmesi, tarihe intikal etmiş olması, kişinin hesap hanesine kaydedilmesidir. Bu noktada iş artık insanın elinden çıkmış Allah'ın hükmü altına girmiştir. Geri alma imkanı, yok sayma ihtimali ve tekrar yapma şansı tümüyle imkansız hale gelmiştir. Ahlaken ve vicdanen telafisi imkan ve ihtimal dahilinde olmakla birlikte, kevnî/yaratılmış olmak bakımından geri alma, yeniden üretme, olmamış hale döndürme mümkün değildir. Telafi durumunda yeniden olanın öncekinin aynısı olması da söz konusu değildir. "*Gökte ve yerde olanlar sürekli O'ndan bir şeyler bekler. O her an bir iştedir/O her an yaratır*" (Rahmân 55/29) âyetinde varlığın sürekliliği için Yüce Allah'ın her an bir yaratma/var etme eylemi içinde olduğu bildirilir. Zira yaratmanın durdurulması, varlığın sürekliliğinin kesintiye uğraması veya bitmesi anlamına gelir. Ancak bu sürekli var olma Allah'ın tabiata koyduğu kanunlar (âdetullah) gereği peş peşe fasılasız olarak gerçekleşmesi nedeniyle bize değişim gibi görünür. Bu durumda zaman ve mekan içinde her meydana gelen yeni olay, o ana ve o mekana ait olarak yaratılır. Dolayısıyla zaman ve mekanın değişmesine bağlı olarak olgu ve olaylar da değişir. Kısaca ifade etmek gerekirse her bir anda gerçekleşen olay, yeni bir olay ve her varlık sahnesine çıkan olgu, yeni bir olgudur. Dolayısıyla birbirini takip eden olaylar arasında belki benzerlik bulunabilir ama ayniyet söz konusu olamaz. "*Her şey yok olacak sadece O'nun zatı kalacak. Hüküm O'nundur ve dönüşünüz O'na olacaktır*" (Kasas 28/70) âyeti ile Allah'ın dışındaki varlıkların oluş ve bozuluş kanununa tabi oldukları, kendilerinin ve yaptıklarının bir gün son bulacağı, geriye dönüşün imkansız olduğu dile getirilir. Ayrıca bu son âyet, dünya hayatının son kazası yani son oluşu olan dünyanın sonuna işaret eder (Cüveynî 1978/1398: 139; Teftâzânî 1409/1989: II, 160-166; V, 98-100; Cürcânî 1311: II, 24-25; Ali Kuşcu 1311: II, 456; Harputî 1330: 67-68).

Kaderin kazaya dönüşmesi, bizim için kapalı olan Allah'ın bilgisinin açığa çıkması/zahir olmasıdır. Diğer bir deyişle kaderin ilim ve takdir boyutun-

dan yaratılmış varlık alanına intikal etmesi veya kazanın gerçekleşmesidir. Bir başka deyişle bu, insanın zaman ve mekan koridorunda ilerlerken her an yeni bir olayın vukuuna yani kaderin kazaya dönüşmesine şahit olmasıdır. Çünkü zamanın akışı olayların yenilenmesi ve olgunun her an kendisini *benzeriyle* tekrar etmesidir. Olgunun kendisini benzeriyle tekrar etmesi, her zaman diliminde yeni ama benzer veçhesiyle görünmesidir. Anlık değişimler belki bizim algımıza yansımayabilir ama zamanın geçmesi, sürecin uzaması ile değişikliklerin farkına varırız. Örneğin bir insanın çocukluktan ergenliğe, oradan olgunluğa ve yaşlılığa doğru seyreden hayat serüveni içindeki anlık değişimler hemen algılanmayabilir ama, bir yıllık veya daha fazla bir süre zarfında meydana gelen değişimler herkes tarafından kavranır haldedir. Bu da, hayat devam ettiği sürece, kader ve kazanın birbirini takip ettiğini gösterir. Çünkü insan için hayatın devamı kaderin devamı anlamına gelir. Her an yeni bir andır, geriye dönüş yoktur. İnsan için geçmiş bu anlamda bir *kazalar* toplamıdır. Bu kazalar toplamı, insanın şahsiyetini, çevrenin çehresini, toplumun kültürünü, insanlığın tarihini şekillendirir.

Yüce Allah rahmeti ve sevgisi gereği hiçbir kulunun harama bulaşmasını ve kötü sona duçar olmasını istemez. Ama kötülüğe yönelmiş, haramı işlemeye niyet etmiş ve bu konuda azimli ve kararlı bir tavır içine girmiş insanın talep ettiği kötü sonu da adaleti gereği gerçekleştirir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin belirttiği gibi eğer insan bir hareketi yapmayı irade etmiş, niyetine girmiş, azim ve kararlılığını ortaya koymuş ise Allah onun talep ettiği fiili yaratır. Allah'ın bu yaratması, tabiatın işleyişi için takdir ettiği âdetullah yani tabiat kanunları çerçevesinde gerçekleşir. Nitekim İmam Mâtürîdî "*Kim ihtiyaç sahiplerini gözetir, günahlardan sakınır ve Allah'ın vaat ettiği şeyi tasdik ederse ona işinde kolaylık nasip ederiz. Kim de cimrilik yapar, Allah'tan müstağni olduğunu düşünür ve Allah'ın sakındırdığını hiçe sayarsa, biz gelecekte onun işini zorlaştırırız*" (92/el-Leyl 5-10) âyetinin yorumunu, kulun ve Allah'ın insanın iradeli fiiline etkisini yansıtacak şekilde şöyle yapar: *Kim ihtiyaç sahiplerine vermeye, günahlardan kaçınmaya ve Allah'ın vaat ettiğini doğrulamaya azim ve niyet ederse Allah bu işleri gerçekleştirmede ona kolaylık sağlar. Kim de cimriliğe, Allah'tan müstağni olmaya ve Allah'ın uyarısını yalan saymaya azim ve niyet ederse, insanın kendisi için zor ve kötü olan bu işleri yapma imkanını Allah ona verir.* İmam Mâtürîdî'nin verdiği bu anlam kaderin kazaya dönüşmesinin, *insanın niyeti, azmi ve kararı* doğrultusunda gerçekleştiğini ifade etmesi bakımından önemlidir. İnsanın iradesine bağlı gerçekleşen bir fiilin iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin özelliklerinden birini kazanması tamamen insanın tercihine bağlı olarak gerçekleşir, dolayısıyla sorumluluğu da insana ait olur. Netice itibarıyla "*insanın kazandığı kendi lehine veya aleyhinedir.*" (2/el-Bakara 286) Bunun anlamı eğer yaptığı

işler iyi, güzel ve faydalı ise, kendi lehine; kötü, çirkin ve zararlı ise, kendi aleyhinedir (Mâtürîdî 1425/2004: V, 470; Ebü'l-Muîn 2003: II, 228; Ebü'l-Bekâ 1412/1992: 76).

Kaynaklar

Abdulkahir el-Bağdâdî (1411/1990), *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut.

Ali Kuşcu (1311), *eş-Şerhu'l-Cedîd*, (Cürcânî *Şerhu'l-mevâkıf* kenarında), İstanbul.

Bâkıllânî (1407/1987), *et-Temhîd,* nşr. İmadüddîn Haydar, Beyrut.

Beyazîzâde (1368/1949), *İşârâtü'l-merâm*, Kahire.

Cemaleddîn el-Gaznevî (1419/1998), *Usulü'd-dîn*, Beyrut.

Cürcânî (1311), *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul.

Cüveynî (1978/1398), *el-Akîdetü'n-nizamiyye*, Kahire.

Cüveynî (1950), *Kitâbü'l-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdulmunim Abdulhamîd), Kâhire.

Devvânî (1306), *Celâl*, İstanbul.

Ebû Seleme es-Semerkandî (1989), *Cümelü usûli'd-dîn*, İstanbul.

Ebü'l-Bekâ (1412/1992), *el-Külliyât,* Beyrut.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (1407/1987), *et-Temhîd*, nşr. Abdulhay Kâbîl, Beyrut.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (2003), *Tebsıratü'l-edille* (nşr. H. Atay - Ş.A. Düzgün), Ankara.

Fahreddîn er-Razî (1407/1987), *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Beyrut.

Gazalî (1962), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Ankara.

Harputî (1330), *Tenkîhu'l-Kelam*, İstanbul.

Kâdî Abdulcebbar (tsz.), *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, Muhammed Ammara, *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, Kahire Daru'l-Hilâl.

Karadaş, Cağfer (2003), *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa.

Karadaş, Cağfer (2008), *İslam Düşüncesinde Ahiret*, Bursa.

Koloğlu, Orhan Şener (2011), *Cübbaîler'in Kelam Sistemi*, İstanbul.

Mâtürîdî (2006), *Te'vîlâtu'l-Kur'an,* nşr. Bekir Topaloğlu, İstanbul.

Mâtürîdî (1425/2004), *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne* (nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî), Beyrut.

Sabrî, Mustafa (1352), *Mevkıfu'l-beşer tahte sultâni'l-kader*, Kahire.

Şehristanî (1410/1990), *el-Milel ve'n-nihal*, Beyrut.

Taftazânî (tsz.), *Şerhu'l-Akâid*, Dımaşk.

Taftâzânî (1409/1989), *Şerhu'l-Mekâsıd*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut.

Uludağ, Süleyman (1998), İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler, İstanbul

Zerkeşî (tsz.), *Tenzihu'ş-Şerîa*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire.

HİDÂYET VE DALÂLET

Ramazan Altıntaş

Kelam kaynaklarında insan fiilleri başlığı altında tartışılan konulardan biri de hidâyet ve dalâlet konusudur. Fiillerin nitelenmesiyle ilgili bu konunun hem ilahi hem de insanî boyutu vardır. Varlıklar içerisinde akıl ve beyan yeteneğiyle yaratılmış tek varlık insandır. Allah'ın sorumluluk yüklediği alanda insan, özgür olarak yaratılmıştır. Bu durumda hidâyet ya da dalâletten birini tercih etme de insanın sorumluluk alanına girer.

Doğrudan insanın özgürlüğüyle yakından ilgili hidayet ve dalalet sonusunun tartışılması İslam'ın erken dönemlerine kadar uzanmaktadır.

1. HİDÂYET

"Doğru yolu bulmak, yol göstermek, yola girmek" manasında *hedâ* mastarından isim olan *hidâyet,* "lütuf ile rehberlik, doğru yol, kılavuzluk" anlamlarına gelir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın hidayet etme vasfı, fiil ve isim şekilleriyle bildirilmiştir (Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/86; En'âm 6/86; Yunus 10/25). Bu ayetlerde hidayete erdirme *hüdâ*, insanın özgür bir şekilde doğru yolu araması *ihtidâ*; hidâyet olunan *el-Mehdi*; Mekke'ye sevk edilen kurbanlık hayvanlar *el-Hedyu* kalıplarıyla ifade edilmişlerdir (İbn Manzûr 1970: XV, 353–354).

Terim olarak *hidâyet*, dalâletin karşıtı olup, doğru yolu bulma ve açıklama anlamlarına gelir. Gerçekte Allah'ın hidâyet şekli, gerek özellikleri ve gerekse nitelikleri bakımından sayısızdır. Bununla birlikte hidayet dört kısımda özetlenebilir: Bunlardan *ilki,* genel hidâyettir. Bu, insanın aklî ve iradî melekelerini özgür bir şekilde kullanabilme yeteneğiyle yaratılmış

olmasıdır (20/50). *İkincisi,* hak ile batıl, iyi ile kötü, kurtuluş ile yok oluş yollarını açıklama manasına gelen hidayettir (Fussilet 41/17). *Üçüncüsü*, peygamber göndermek ve kitap indirmekle yapılan hidayettir (İsrâ 17/9). *Dördüncüsü* ise, vahiy, ilhâm ya da sadık rüyalar şeklinde olağanüstü yollarla eşyanın hakikatinin gösterilmesi şeklinde meydana gelen hidayet biçimidir (Ankebût 29/69) (Altıntaş 1995: 76-80).

1.1. Kelamî Ekollere Göre Hidâyet ve Dalâlet

1.1.1. Mu'tezile'ye Göre Hidâyet

Mu'tezilî düşüncesinin ana eksenini; "tevhîd ve adâlet" meseleleri oluşturur. Bu sebeple onlar kendilerini *ehlü't-tevhîd ve'l-adl* şeklinde isimlendirmişlerdir. Onlar tartıştıkları bütün konuları getirip bu iki konuya bağlamaktadırlar. Mu'tezile, hidâyet meselesini 'tevhîd' içerisinde değil, 'adâlet' kapsamı içinde ele alır. Adâlet prensibinin temelinde insanın fiillerini yapmada hür olduğu ve bu fiileri gerçekleştirirken, Allah'ın müdahalesinin söz konusu olmadığı düşüncesi yatar. İnsan fiillerinde hür değilse ve bütün fiillerini Allah yaratmışsa, insanın yapıp-ettiklerinden âhirette sorguya çekilmesi ya da ceza görmesi adâlet prensibiyle nasıl bağdaşabilir? Dolayısıyla, insanın yaptığı eylemlerden sorumlu tutulabilmesi için hür olması ve eylemlerini yaratması gerekir. Mu'tezile bu görüşlerini şu Kur'an âyetleriyle temellendirmeye çalışır: (Nisa 4/44; Tövbe 9/70; Yunus 10/44; Bakara 2/281).

Konuya, insan özgürlüğü açısından yaklaşan Mu'tezile'ye göre "hidâyet"; Allah'ın doğru yolu yaratması değil, sadece insana *beyan* etmesi ve açıklamasından ibarettir (Zemahşerî tsz.: I, 116). Diğer fiillerinde olduğu gibi, ihtida fiili de insanın kendi yaratmasıyladır. Gerçekte Allahu Teâlâ, insanın hidâyete ulaşamama konusunda savunabileceği bir mazeret bırakmamıştır. Kişiyi Allah'a ulaştırabilecek gerek kozmolojik, gerek teleolojik ve gerekse ontolojik deliller yaratıcı kudret tarafından ortaya serilmiştir. Bu uyarıcı ve hidâyete vesile olucu deliller karşısında, gerçeğe ulaşma sorumluluğu insana düşmektedir. Elbette, varlık alanında tecelli eden uyarıcıların çeşitliliği ve şiddetine göre insanların uyarılması aynı değildir. Sıradan bir kişinin hidâyet serüveni ile entelektüel bir kişinin hidâyet serüveninin aynı olmadığı gibi.

Mu'tezile, hidâyet konusunu, biri kâfirlerle, diğeri ise, mü'minlerle ilgili olmak üzere iki kısımda değerlendirmiştir. Her iki kısım konusunda kendi aralarında görüş ayrılıkları vardır. Mu'tezile'ye göre Allah kâfirlere hidayette (beyan) bulunmuş, fakat onlar hidayete ermemişlerdir. Yine Yüce Allah onlara, önceden itaat etme gücü verdiği halde, onlar bu güçten yararlanarak hidayeti seçmemişlerdir. Onları, ıslâh ettiği halde onlar, ıslah olmamışlardır.

Mu'tezile bilginlerinin bir kısmı, Allah'ın kafirlere hidâyet etmesiyle ilgili olarak yukarıdaki görüşü benimserken, bir kısmı da şu anlayışı kabul etmiştir: "Allah'ın herhangi bir yönden kâfirlere hidâyet ettiğini söyleyemeyiz. Allah onlara sadece *beyân* edip, yol göstermiştir. Çünkü Allah'ın beyân ve çağrısı, onu kabul etmeyen için değil, fakat onu kabul eden kimse için bir hidâyettir. Nitekim İblis'in sapıklığa dâveti, kabul etmeyen kimse için değil, onu kabul eden bir kimse içindir." Mu'tēzile içinde üçüncü bir grup da yukarıdaki görüşün aksine, kâfirlere Allah'ın hiçbir şekilde hidayetinin olmadığını ileri sürerek şu görüşü ileri sürmüşlerdir: "Eğer Allah kâfirlere hidâyet etseydi, onlar hidâyete ererlerdi. Allah onlara hidâyet etmediği için hidâyete ulaşamadılar. Bazen O, hidâyete güç yetirmelerini sağlayarak onları hidâyete erdirir. Bu şekildeki hidayete güç yetirme, hidâyet olarak isimlendirilmiştir. Bazen da hidayetlerini yaratmak suretiyle onları hidayete erdirir.

Dikkat edilirse Mu'tezile Kelam ekolünün *hidâyet* konusundaki yorumları farklıdır. Bunlardan bir kısmı hidayeti *insan, kendi fiillerinin yaratıcısıdır* bağlamında ele alırken, bir kısmı da insana nisbî bir hürriyet vermek suretiyle hidâyette İlâhi iradenin rolünü dikkate almaktadır; zira gerek hidayette ve gerekse dalâlette, insanın kendi tabiatı kadar, iç ve dış birçok faktör birlikte rol oynar.

Bir başka açıdan Mu'tezile, nasıl ki, Allah'ın kafirlere hidâyet edip etmediği konusunda görüş ayrılığına sahipse, aynı şekilde, mü'minlere hidâyet edip etmediği konusunda da görüş ayrılığına sahiptir. Mu'tezile bilginlerinden bir bölümüne göre Allah, mü'minlere *mühtediler* ismini vermek suretiyle hidâyet etmiş ve onlara bununla hükmetmiştir. Allah mü'minlerin imanını, birtakım menfaatler ve lütuflarla artırır. İşte bu bir hidâyettir. Kur'an'da geçen şu âyet de bu görüşü destekler: *"Doğru yolu bulanlara gelince, Allah onların hidâyetlerini artırır"* (Muhammed 47/17).

Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden *Ali el-Cübbâi* (303/915), *hidâyet*in merkezine *İlâhi lütuf* kavramını oturtur. Ona göre Allah, isim ve hüküm vererek hidâyet etmez. Allah bütün mahlûkata yol göstermek ve beyân etmekle hidâyete ulaştırır. Dahası, Allah mü'minlere lütuflarını artırarak hidâyet eder. Âhirette de onları cennetine hidâyet eder ki, bu da Allah'ın mü'minler hakkında ihsanda bulunacağı sevâbıdır diyen *el-Cübbâi*, bu görüşünü şu âyetle destekler: "İman edip güzel işler yapanlara gelince, imanları sebebiyle Rableri onları nimet dolu cennetlerde altlarından ırmaklar akan (köşklere) erdirir" (Yunus 10/9). İlk dönem Mu'tezile bilginlerinden İbrahim en-Nazzâm da (ö. 221/835), mü'minlerin itaat ve imanlarını, hidâyet olarak isimlendirmenin câiz olacağını ve bunun Allah'ın bir hidâyeti olduğu, görüşünü savunur (Eş'arî trz :I, 261).

Bütün bu görüşlerden yola çıkarak söylemek gerekirse, ilk dönem Mu'tezile Kelam bilginleri, temel prensiplerinden taviz vermeden insandan hareketle, Kur'an'da Allah'a isnat olunan hidâyeti, hakiki manasında değil de doğru yolu göstermek, açıklamak gibi mecazî manada yorumlamışlardır.

1.1.2. Eş'arîlere Göre Hidâyet

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936) Allah'ın dâveti, insanlara genel; hidâyeti ise özel kıldığını söyler ve: "Allah kullarını selam yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir" (Yunus 10/25) âyetini de delil olarak getirir (Eş'arî 1975: 57).

Eş'arî kelamcılara göre Allah'ın hidâyeti iki şekilde tecelli eder: Bunlardan *ilki,* hakkın bütün yönleriyle açıklanmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de hidâyetin en meşhur anlamlarından birisi, hakkın bütün yönleriyle insanlara açıklanması ve bu hususta delillerin açıkça gösterilmesidir. Bu şekildeki bir hidâyetin peygamber ile Allah'ın dinine çağıranlara nispet edilmesi doğru bir görüştür. Çünkü onlar, insanlara doğru ve hak yolu gösteren rehberlerdir. Peygamberimiz hakkındaki Allah'ın hükmü işte böyledir: "Şüphesiz ki sen doğru yolu göstermektesin" (Şûrâ 43/52). Bu âyetin anlamı, sen insanları kendisinde eğrilik olmayan İslam'a çağırmaktasın, demektir.

İkincisi ise, hidâyetin gönüllerde yaratılmasıdır. Nitekim bu tür hidâyet Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklanır: "Allah kimi doğru yola koymak isterse, onun kalbini İslâmiyet'e açar" (En'âm 6/125). Hidâyetin bu çeşidine Allah'tan başka kimse güç yetiremez (Bağdâdî 1927: 140)

Eş'arî kelamcılara göre Allah'ın birinci türdeki hidâyeti, bütün mükellefleri içine alırken; ikinci tarzdaki hidâyeti, hidâyet edilenlerin özelliklerine göre farklılaşmaktadır. İnsanların hür eğilimleri neticesinde Allah saptırdığı kimseyi adaletiyle saptırır; hidayette kıldığı kimseyi de lutfuyla iman yoluna erdirir. Bunun anlamı, hidâyetin, yönelimler neticesinde insanın kalbinde yaratılmasıdır. Yoksa Mu'tezile ve taraftarlarının iddia ettiği gibi, Allah'ın mü'minleri hidâyette kılması tevfîk ve lutfuyla değildir. Allah sadece mü'min için değil, kâfir için de lütuf yaratır. Dilerse o da iman eder. Allah'ın kâfiri saptırması, onun, kişisel olarak hidâyeti kabul etmemesinin bir sonucudur.

Eş'arî, Mu'tezile'nin literal bir okuma yoluyla hidâyeti, sadece *beyân* olarak yorumlamasını eleştirir. Ona göre, Kur'an'da kıssası anlatılan Semud milleti, kafirler ve mü'minler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Allah mü'minleri, semud milletine peygamber olarak gönderdiği Hz.Salih'le birlikte kurtaracağını şu ifadelerle belirtmiştir: "Salih'i ve onunla birlikte iman edenleri kurtardık"(11/Hûd 66). Bu âyette, Allah'ın hidâyet ettiği kimselerin

mü'minler olduğu anlaşılıyor; çünkü Allah, Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde kafirlere hidâyet etmeyeceğini beyan etmiştir. Onlardan, önce iman edip, sonra irtidat ederek kendi özgür iradeleriyle dinden dönenler olmuştur. Demek ki Allah, hidâyet vermiş, ama onlar, dalâleti hidâyete tercih etmişlerdir. Küfrü imana tercih etmeden önce mü'mindiler. Eş'arî'nin hidâyete yaklaşımı, Allah'ın bu durumu insanda yaratması şeklinde olmaktadır.

Eş'arî Kelam sisteminin gelişmesinde büyük katkılarda bulunmuş olan Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) Allah'ın mü'minlere hidâyetini şu şekilde açıklar: Allah, mü'minlerin kalplerinde hidâyeti yaratarak ve kalplerini imanla aydınlatarak doğru yola iletmiştir. Onların göğüslerini genişletmek, muvaffakiyetlerini, yardımlarını ve hidâyete giden yollarını kolaylaştırarak Allah, onları doğru yola ulaştırmıştır. Âhirette ise, onlara bol sevap vermek suretiyle cennet yoluna iletmek şeklinde hidâyet edecektir (Bâkıllânî 1957: 335).

Bir başka Eş'arî mütekellim İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1015) hidâyet meselesine yaklaşımı, imanın insanın kalbinde yaratılması tarzındadır. Eş'arî'nin iyi bir takipçisi olan el-Cüveynî, hocası gibi, Allah, nasıl ki iradesiyle hidâyeti tahsis etmişse, daveti de tüm insanlar için umumi kılmıştır, demektedir (Cüveynî 1950: 211).

Yukarıda söz konusu edilen bütün bu görüşlerden Eş'arîlerin, hidâyetin gerçekleşmesinde insanın rolüne tam bir açıklık getirmedikleri görülmektedir. Onların bu hususta bütün hassasiyeti, insanın özgürlüğünü vurgulamaktan ziyade, Allah'ın mutlak kudretini korumak olmuştur.

1.1.3. Mâtürîdîlere Göre Hidâyet

Mâtürîdîler, hidâyetin gerçekleşmesinde salt insandan hareket etmek yerine, Allah'ın meşîetini de kuvvetli bir şekilde vurgulamak sûretiyle meseleyi ele almışlardır. Bu konuda dengeli bir yol izleyen Mâtürîdîler; *hidâyet, yaratma açısından Allah'a, kesb yönünden de insana aittir* demek sûretiyle noktayı koymuşlardır. Mâtürîdî kelamcılarına göre, insanın bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte insanın yaptığı işler, kendisine nispet edilir. Çünkü insan, isteyerek kendi seçimi neticesinde bu fiillerin sahibi/yapanı olur; yani bu fiiller, insan gücüne dayalı olarak meydana gelir. Bir başka ifade ile insan, özgür iradesini kullanarak bu fiillerin meydana gelmesini sağlamış olur (Beyâzîzâde 1949: 252-254). Dolayısıyla hidâyet, Allah'ın insanda doğru yolu bulma fiilini yaratması; ihtida ise, kulun hidâyet bulmasıdır (Mâtürîdî 2005: I, 31).

Hidâyet, talep edilene ulaştıracak yola kılavuzluk etmek veya talep edilen şeye ulaştıracak yolu göstermektir. *İmâm Mâtürîdî*, birtakım insanların

Bütün bu görüşlerden yola çıkarak söylemek gerekirse, ilk dönem Mu'tezile Kelam bilginleri, temel prensiplerinden taviz vermeden insandan hareketle, Kur'an'da Allah'a isnat olunan hidâyeti, hakiki manasında değil de doğru yolu göstermek, açıklamak gibi mecazî manada yorumlamışlardır.

1.1.2. Eş'arîlere Göre Hidâyet

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/936) Allah'ın dâveti, insanlara genel; hidâyeti ise özel kıldığını söyler ve: "Allah kullarını selam yurduna çağırır ve dilediğini doğru yola iletir" (Yunus 10/25) âyetini de delil olarak getirir (Eş'arî 1975: 57).

Eş'arî kelamcılara göre Allah'ın hidâyeti iki şekilde tecelli eder: Bunlardan *ilki,* hakkın bütün yönleriyle açıklanmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de hidâyetin en meşhur anlamlarından birisi, hakkın bütün yönleriyle insanlara açıklanması ve bu hususta delillerin açıkça gösterilmesidir. Bu şekildeki bir hidâyetin peygamber ile Allah'ın dinine çağıranlara nispet edilmesi doğru bir görüştür. Çünkü onlar, insanlara doğru ve hak yolu gösteren rehberlerdir. Peygamberimiz hakkındaki Allah'ın hükmü işte böyledir: "Şüphesiz ki sen doğru yolu göstermektesin" (Şûrâ 43/52). Bu âyetin anlamı, sen insanları kendisinde eğrilik olmayan İslam'a çağırmaktasın, demektir.

İkincisi ise, hidâyetin gönüllerde yaratılmasıdır. Nitekim bu tür hidâyet Kur'an-ı Kerim'de şöyle açıklanır: "Allah kimi doğru yola koymak isterse, onun kalbini İslâmiyet'e açar" (En'âm 6/125). Hidâyetin bu çeşidine Allah'tan başka kimse güç yetiremez (Bağdâdî 1927: 140)

Eş'arî kelamcılara göre Allah'ın birinci türdeki hidâyeti, bütün mükellefleri içine alırken; ikinci tarzdaki hidâyeti, hidâyet edilenlerin özelliklerine göre farklılaşmaktadır. İnsanların hür eğilimleri neticesinde Allah saptırdığı kimseyi adaletiyle saptırır; hidayette kıldığı kimseyi de lutfuyla iman yoluna erdirir. Bunun anlamı, hidâyetin, yönelimler neticesinde insanın kalbinde yaratılmasıdır. Yoksa Mu'tezile ve taraftarlarının iddia ettiği gibi, Allah'ın mü'minleri hidâyette kılması tevfîk ve lutfuyla değildir. Allah sadece mü'min için değil, kâfir için de lütuf yaratır. Dilerse o da iman eder. Allah'ın kâfiri saptırması, onun, kişisel olarak hidâyeti kabul etmemesinin bir sonucudur.

Eş'arî, Mu'tezile'nin literal bir okuma yoluyla hidâyeti, sadece *beyân* olarak yorumlamasını eleştirir. Ona göre, Kur'an'da kıssası anlatılan Semud milleti, kafirler ve mü'minler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Allah mü'minleri, semud milletine peygamber olarak gönderdiği Hz.Salih'le birlikte kurtaracağını şu ifadelerle belirtmiştir: "Salih'i ve onunla birlikte iman edenleri kurtardık"(11/Hûd 66). Bu âyette, Allah'ın hidâyet ettiği kimselerin

mü'minler olduğu anlaşılıyor; çünkü Allah, Kur'an'ın çeşitli âyetlerinde kafirlere hidâyet etmeyeceğini beyan etmiştir. Onlardan, önce iman edip, sonra irtidat ederek kendi özgür iradeleriyle dinden dönenler olmuştur. Demek ki Allah, hidâyet vermiş, ama onlar, dalâleti hidâyete tercih etmişlerdir. Küfrü imana tercih etmeden önce mü'mindiler. Eş'arî'nin hidâyete yaklaşımı, Allah'ın bu durumu insanda yaratması şeklinde olmaktadır.

Eş'arî Kelam sisteminin gelişmesinde büyük katkılarda bulunmuş olan Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) Allah'ın mü'minlere hidâyetini şu şekilde açıklar: Allah, mü'minlerin kalplerinde hidâyeti yaratarak ve kalplerini imanla aydınlatarak doğru yola iletmiştir. Onların göğüslerini genişletmek, muvaffakiyetlerini, yardımlarını ve hidâyete giden yollarını kolaylaştırarak Allah, onları doğru yola ulaştırmıştır. Âhirette ise, onlara bol sevap vermek suretiyle cennet yoluna iletmek şeklinde hidâyet edecektir (Bâkıllânî 1957: 335).

Bir başka Eş'arî mütekellim İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1015) hidâyet meselesine yaklaşımı, imanın insanın kalbinde yaratılması tarzındadır. Eş'arî'nin iyi bir takipçisi olan el-Cüveynî, hocası gibi, Allah, nasıl ki iradesiyle hidâyeti tahsis etmişse, daveti de tüm insanlar için umumi kılmıştır, demektedir (Cüveynî 1950: 211).

Yukarıda söz konusu edilen bütün bu görüşlerden Eş'arîlerin, hidâyetin gerçekleşmesinde insanın rolüne tam bir açıklık getirmedikleri görülmektedir. Onların bu hususta bütün hassasiyeti, insanın özgürlüğünü vurgulamaktan ziyade, Allah'ın mutlak kudretini korumak olmuştur.

1.1.3. Mâtürîdîlere Göre Hidâyet

Mâtürîdîler, hidâyetin gerçekleşmesinde salt insandan hareket etmek yerine, Allah'ın meşîetini de kuvvetli bir şekilde vurgulamak sûretiyle meseleyi ele almışlardır. Bu konuda dengeli bir yol izleyen Mâtürîdîler; *hidâyet, yaratma açısından Allah'a, kesb yönünden de insana aittir* demek sûretiyle noktayı koymuşlardır. Mâtürîdî kelamcılarına göre, insanın bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte insanın yaptığı işler, kendisine nispet edilir. Çünkü insan, isteyerek kendi seçimi neticesinde bu fiillerin sahibi/yapanı olur; yani bu fiiller, insan gücüne dayalı olarak meydana gelir. Bir başka ifade ile insan, özgür iradesini kullanarak bu fiillerin meydana gelmesini sağlamış olur (Beyâzîzâde 1949: 252-254). Dolayısıyla hidâyet, Allah'ın insanda doğru yolu bulma fiilini yaratması; ihtida ise, kulun hidâyet bulmasıdır (Mâtürîdî 2005: I, 31).

Hidâyet, talep edilene ulaştıracak yola kılavuzluk etmek veya talep edilen şeye ulaştıracak yolu göstermektir. *İmâm Mâtürîdî*, birtakım insanların

kendi istek ve özgür iradeleriyle iman ettiklerini, geri kalanların da Allah'ın din ve taatından yüz çevirmelerinden dolayı, hidâyetten men olunduklarını, bu konuda hiçbir zaman cebrin/zorlamanın sözkonusu olmadığını söyler (Mâtürîdî 1979: 288). Mâtürîdîye göre şu ayetler, hidâyet konusunda insanın serbest bırakıldığını ortaya koyar: "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde kim varsa, hepsi toptan iman ederdi" (Yunus 10/99). "Dileseydik herkesi doğru yola iletirdik" (Secde 32/13). "Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplayıp birleştirirdi" (En'âm 6/35).

Kur'an-ı Kerim'de: "Allah dilediği kimseyi şaşırtır, dilediğini de doğru yola iletir" (En'âm 6/39) buyrulması, Allah'ın kullarına bizzat kendisini *kudret* sıfatıyla vasfetmesi anlamına gelir. Yoksa âyette sözkonusu edilen mana, insanın ihtiyari fiilerden soyutlanması ya da ihtiyari fiillerin soyup çıkarılması anlamında değildir. İnsanların ihtiyarî fiilleri İlahi fiilin icad ve yaratmasıyladır. Kâfir küfrü seçer, Allah da onda küfür fiilini yaratır, kul da sapar; mü'min de imanı seçer, Allah da onda hidâyet fiilini yaratır, kul da ihtida eder (Harpûtî 1330: 243).

Kur'an-ı Kerim'de, Allah'a izâfe edilen *saptırma* gibi ifadeler, Allah'ın, sapmaya eğilim gösteren kişiyi rahmet ve hidâyetinden yoksun kılarak kendi haline bırakması (*tahliye*), "doğru yola yöneltme" (hidâyet) gibi ifade biçimleri ise, bunu hak eden kişiye başarı (*tevfik*) ve destek sağlaması anlamına gelir. Bu itibarla, Allah, yüzüstü bırakılmayı hak edenlerin dışında kimseyi yüzüstü bırakmaz; buna karşılık yardım ve desteği hak edenlerin dışında kimseye yardım ve destek vermez.

Mâtürîdîler irade özgürlüğünden yana tavır takınmışlardır. Sorumluluk çağına gelmiş bir insan, neyi irade ederse Allah onu, onda yaratır. Allah hâlık/yaratan; insan kâsib/isteyendir. Allah, kulun istekleri doğrultusunda ihtida fiilini yaratmak suretiyle el-Hâdi/hidâyete ulaştıran sıfatını almıştır (Sabûnî 1979: 79). Ayrıca Mâtürîdî bilginler, Mu'tezile'nin, "hidayetten amaç, din yolunu beyân etmektir" görüşlerinin temelsiz olduğuna dair Kur'an'dan şu âyeti delil olarak getirmişlerdir: "Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis Allah, dilediğine hidâyet verir." (28/Kasas 56). Şayet hidâyet, sadece doğru yolu beyân etmek olsaydı, onun Hz. Peygamberden nefyedilmesi doğru olmazdı, zira o, sevdiğine de sevmediğine de doğru yolu göstermiştir, hidâyeti açıklamıştır. Böylece Allah'ın doğru yolu açıklaması, herkes için umumi olarak meydana gelmiştir. Mâtürîdîlere göre, hidâyet konusunda kör bir fatalizm/kadercilik yoktur. Kısaca, fiilin Allah'a izâfe edilmesi yaratma açısından, insana nispet edilmesi de seçme (ihtiyar) açısındandır.

2. DALÂLET

Sözlükte dalâlet; "kaybolmak, saptırmak, telef olmak, şaşırmak, yanılmak, sapkınlık, azap, hükmetmek, hüsran" manalarına gelir (İbn Manzûr : II, 393). Kur'an-ı Kerim'de 200'ü aşkın ayette tekrarlanan dalâlet kavramı, hidâyetin zıddı olup, doğru yoldan kasten veya unutarak ayrılma manalarını taşır. Aynı kökten gelen *idlâl* ise, saptırma ve yoldan çıkarma anlamındadır. Kur'an'da, Allah'ın bazı kullarını dalâlete sevkettiği bildirilen ayetlerde *"idlâl"* kalıbı kullanılmıştır (Nisa 4/119; İbrahim 14/36). Kelami ekoller, hidayet konusunda olduğu gibi dalâleti de insanın irade ve kudretiyle mi yoksa Allah'ın irade, kudret ve yaratmasıyla mı gerçekleşmiştir, sorusuna cevap arayarak yorumlama yoluna gitmişlerdir.

2.1. Mu'tezile'ye Göre Dalâlet

Mu'tezile'ye göre saptırmak/idlâl, Yüce Allah'ın herhangi bir kimseye sapık demesi ya da insan kendi nefsinde sapıklığı yarattığı zaman onun sapıklığına hükmetmesi demektir. Mu'tezili olan *el-Hayyât* (ö. 298/910): "Allah kimi saptırmak isterse, onun göğsünü daraltır ve göğe çıkıyormuş gibi meşakkatlendirir" (En'âm 6/125) âyetinden yola çıkarak, dalâlet konusunda şu hükme varır: "Yüce Allah, kafiri sapıklıkta bırakmak ister; bu, onu sapık olarak isimlendirmesi ve içinde bulunduğu sapıklıktan dolayı onun hakkındaki hükmüdür" (Hayyât 1957: 89).

2.1.1. Eş'arîlere Göre Dalâlet

Eş'arî, Mu'tezile'nin dalâlet konusundaki tutumlarını açıklıkla ortaya koyup reddetmesine rağmen, insanın dalâlet meselesinde rolü nedir, ne değildir, gibi sorulara fazla açıklık da getirmez. Eş'arî'nin önemli takipçileri arasında yer alan Bâkıllânî, "Allah'ın kâfirleri saptırmasının manası nedir", sorusuna cevap vererek, dalâlet konusuna açıklık getirmeye çalışır. Ona göre dalâlet, Allah'ın yaratmasıyladır. Allah'ın kâfirleri saptırması, tevfikini terk etmesi, göğüslerini daraltması ve ihtida ile ilgili kudretlerini yok etmek suretiyle olmuştur. Ahirette kafirleri sevaptan ve cennet yolundan sapıtması da Allah'ın onlar için bir idlâlidir.

Görüldüğü gibi Eş'arîler tevfiki, itaate Allah tarafından kudretin yaratılması, hızlanı da, masiyet kudretinin yaratılması olarak tanımlamışlardır. Eş'arîler böyle bir sonuca: "Muvaffakiyetim ancak Allah'ın yardımıyladır" (Hud 11/88) ayetiyle varmışlardır (Altıntaş: 399).

2.1.2. Mâtürîdîlere Göre Dalâlet

Eş'arîlerde olduğu gibi Mâtürîdîler de dalâlet konusuna Allah'ın fiilleri bağlamında yaklaşarak, yaratmanın O'na ait olduğundan hareketle bak-

mışlardır. Allah'ın saptırması, dalâlet ehlinin kendi istekleri doğrultusunda kalblerinde dalâletin yaratılmasıyla gerçekleşir, demişlerdir (Karsî 1318: 51-52). Dalâletin kalblerde yaratılması, hidâyete manidir. Mâtürîdîlere göre, Yüce Allah'ın insanın kalbinde dalâlet, küfür ve şekaveti yaratması, insanın bu çirkin fiilleri seçmesinden dolayıdır. Yoksa insan kendi yeteneklerini dalâlet, şekavet ve küfre yöneltmedikçe, ilahi irade ve kudret, onu, dalâlet ve şekavet yoluna sevk etmez. Nitekim Yüce Allah bu konuyla ilgili olarak Kur'an'da şöyle buyurmuştur: "Küfürlerinden dolayı (onların) kalplerine mühür bastık" (Nisa 4/155).

Dikkat edilirse bu ayette, küfür eylemin fâili, Allah değil, insan olarak gösterilmektedir. Çünkü Allah, seçme güçlerini iyiye kullananlara tevfikini, kötüye kullananlara da hızlanını devreye sokar. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, idlâl tabirinin anlamı, Allah'ın insanı dâll (sapık) olarak bulmak ve ona sapık ismini vermesinden ibaret değildir. Zira bu gibi şeyler: "Allah dilediğini dalâlete düşürür" (Bakara 2/142, 213, 272; En'âm 6/39, 88) âyetine bakarak, Allah'ın meşîet ve iradesine bağlamanın bir anlamı yoktur. Bu ayetten murat, kişinin istidadını bozması sebebiyle, Allah, dilediği kimsede haktan sapmayı yaratmasıdır. Allah'ın insanda dalâleti yaratması, insanın kendi özgür seçimine göredir. O halde bir fiil, Allah'a ve bir başkasına bir tek yönden izafe edilmez. Mâtürîdîlere göre fiilin Allah'a izafe edilmesi yaratma, insana izafe edilmesi de seçme yönündendir. Allah'ın ilmi, kulların ihtiyarını söküp çıkarmaz, aksine destekler.

Kaynaklar

Altıntaş, Ramazan (1995), *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, İstanbul.

Bağdâdî (1927), *Usûlü'd-dîn*, Beyrut.

Bâkıllânî (1957), *et-Temhîd*, Beyrut.

Beyâzîzâde (1949), *İşârâtü'l-merâm*, Kahire.

Cüveynî (1950), *el-İrşâd,* Kahire.

Eş'arî (1975), *el-İbâne,* Medine.

Harpûtî (1330), *Tenkîhu'l-Kelam*, İstanbul.

İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II.

Mâtürîdî (2005), *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, tahk. A. Vanlıoğlu, İstanbul.

Mâtürîdî (1979), *Kitâbu't-Tevhîd*, tahk. F. Huleyf, Beyrut.

Hayyât (1957), *el-İntisâr*, nşr., A.N. Nader, Beyrut.

Karsî (1318), *Şerhu'l-kasideti'n-nûniyye*, İstanbul.

Sabûnî (1979), *el-Bidâye*, tahk. B. Topaloğlu, Dımeşk.

Zemahşerî (tsz.), *Keşşâf,* Beyrut.

TA'DÎL VE TECVÎR

Ramazan Altıntaş

"Doğru olmak, doğru davranmak, adaletle hükmetmek" anlamındaki *adl* kelimesinin tef'îl kalıbında türemiş bulunan *ta'dîl*, adâlet ve hakkaniyete nispet etmek manasına gelir. "Zulmetmek, haksızlıkta bulunmak" anlamındaki *cevr* kökünden türeyen *tecvîr* ise, "zulüm ve haksızlığa nispet etmek demektir (Râzî tsz.: 417, 116). Adl ve cevr yerine, hikmet ile sefeh kelimeleri de kullanılır.

Adâlet ve cevr konusu, insanın fiilleriyle ilişkilidir. Konu bir yönüyle de doğrudan insanın özgürlüğünü ilgilendirir. Bu sebeple, gerek Mu'tezile, gerek Mâtürîdî ve gerekse Eş'arîler arasında insanların iradeye dayalı fiilleri ta'dîl ve tecvîr bağlamında tartışılmıştır.

Mu'tezile'ye göre Allah, âdil ve hakîmdir. O, çirkin bir fiili işlemediği gibi, çirkin bir fiili de seçmez. O'nun bütün fiilleri güzeldir. O, hikmetli ve doğru olanı seçer. Bu konuda onların dayandığı nokta, insanın bir işin kötü olduğunu bildikten sonra onu yapmamasıdır. Şâhidin duyu ötesi alanın bilgisine delil getirilmesi ilkesinden yola çıkan Mu'tezile, "Allah kötü olan bir işin kötülüğünü bildiği için, onu yapmaz" sonucuna ulaşır. Onlara göre, Allah'ın fiillerinde cevr yoktur. Cevr, tamamen insana nispet edilen bir eylemdir. Allah, her türlü kötü eylemi yaratmaktan ve O'na her türlü kötü eylemin nispet edilmesinden münezzehtir. Eğer Allah, insanın fiillerinin yaratıcısı olsaydı, bu takdirde O'nun zalim olması gerekirdi. Oysa Allah, bundan uzaktır (Kâdî Abdülcabbâr: 302, 345). Mu'tezile'ye göre, kim, insanlar tarafından yapılan fiillerin Allah tarafından yaratılıp meyda-

na getirildiğini söylerse, büyük bir hata işlemiş olur. Kulların fiilleri, kendi ürünleridir. (Kâdî Abdülcabbar 1962: VIII, 3).

Görüldüğü gibi Mu'tezile, insanın irade, dileme ve fiillerini meydana getirme gücünü, hakikat manasında değerlendirmiştir. Onlara göre eylem, kudret sahibinden meydana gelen şeydir. (Kâdî Abdülcebbâr: 324). Bundan dolayı da, insanın kendi özgür eylemleri nispetinde sevap veya ceza alacağını vurgulamaktadır. Bu durumda Allah'a adâlet sıfatını nispet etmek, O'ndan her türlü zulmü, cevri nefyetmek anlamına gelir.

Mu'tezile adâlet esasından hareketle Allah'ın ve kulun fiillerini değerlendirerek "insan kendi fiillerinde özgür değildir" diyen Cebriyye'yi reddetmiştir. Allah'ın fiilleri, bunların hayır ve şer ile ilişkisi, rızık, ecel, teklif, lütuf, hidâyet, ıdlâl, tevfîk, hızlan, aslâh olanı yapmanın gerekli olup olmaması, elem, şefaat ve ıvaz gibi konuları ele alarak buralarda Allah'ın ve kulun yetki alanlarını tartışmıştır (Çelebi 2002: 165).

Özetle, Mu'tezile Kelamında adâlet ya da hikmet, fâiline yarar sağlayan şey; cevr veya sefeh ise, bunun zıddıdır. Mu'tezileye göre, insanın fiillerini yerine getirmede tam bir özgürlüğe sahip olması, Allah'ın adâletinin bir yansımasıdır. Bunun tam aksi olarak, insanın ihtiyari fiillerinin oluşmasında Allah'ın irade ve yaratmasının bulunduğunu savunmak ve bunun yanında da insanların kötü fiillerinden dolayı cezalandırılacaklarını söylemek tecvîr kapsamı içerisine girer.

Eş'arîlerde ta'dîl ve tecvîr konusuna gelince, bizzat Eş'arî, *"kullarının zulmünü yaratan Allah değil midir?"* diye sormakta ve "zulmü, adaletsizliği insanlar için yaratan Allah'tır, ama bu zulüm kendisi için değil, insanlar içindir" demektedir. "Allah'ın insanlar için zulmü yaratmasıyla Allah zalim olmuyor mu?" sorusuna da Eş'arî, "zulmü, kendisine değil, başkasına zulüm olarak yarattığı için zulüm sahibi zalim olmaz, cevabını verir. (Eş'arî 1955: 79). Burada Eş'arî'nin yaptığı, yaratmayı Allah'a, kesbi de insana vermek çabasıdır. Nitekim o, Mu'tezilenin dediği gibi olsaydı, kendisine değil, başkası için hareket, şehvet ve irade yaratan birinin kendisi mürid, müştehi ve müteharrik olması gerekirdi. Bu gerekmeyince, onların (Mu'tezile) dedikleri de gerekemez" demek suretiyle bir kıyasa gitmektedir (Eş'ar 1955: 79). Halbuki Kur'an-ı Kerim'de zulüm konusunun işlendiği bütün ayetlerde zulmün fâili (haşa) Allah değil, insan olarak gösterilir (3/Âl-i İmran 117; 7/A'raf 230; 11/Hud 101; 16/Nahl 33, 118; 43/Zuhruf 76).

Eş'arîlere göre insanda hâdis bir kudret vardır, ama bu kudretin insanın yaptığı işlerde bir tesiri yoktur. İnsanın o fiille ilişkisi, sadece mahal olma-

sıyla sınırlıdır (Eş'arî, *el-İbâne*, s. 153–154). O zaman insanın eylemleri üzerinde bir gücü yoksa ona her türlü eylemi yaptıran kimdir? Bu durumda sorun, ahlaki bir yön kazanmaktadır.

Eş'arî, *el-Luma* adlı eserinde *et'ta'dîl ve't-tecvîr* ismini taşıyan müstakil bir başlık altında konuyu tartışır. Sefaheti irade edenin (Allah), sefih olmayacağını dile getirir. Buradan hareketle, kafir olacağını bildiği bir kimsenin yaratıcısı; "ne onu yaratmakla sefih olur, ne de O'nun onu yaratması sefahet olur" demektedir (Eş'arî 1955: 116). Bütün bu görüşleriyle Eş'arî, cevri/sefahati de Allah'ın yarattığını ve bunun O'nun hikmetine aykırı düşmediğini ifade etmiş olmaktadır.

Öte yandan Eş'arî, Allah'ın âhiret gününde masum çocukları cezalandırmasını adaletinin bir gereği olarak görmektedir. Hatta sözlerine devamla, "Allah'ın; suçluyu mütenahi bir suç sebebiyle sonsuz bir azapla cezalandırması; hayvanların bir kısmını diğer bir kısmının emrine vermesi; yaratıklarından bir kısmına bol bol nimet verip bir kısmına vermemesi, bir kısım insanların inkârcı olacağını bildiği halde onları yaratması da adaletinin bir gereğidir" demektedir (Eş'arî 1955: 116–117).

Eş'arîler, Allah'ın fiillerinde bir yarar ve maslahat aramazlar. Hüküm ancak, din ile sabit olur. Dinin üzerinde başka bir hâkim (akıl gibi) güç yoktur. Hiçbir şekilde bir şeyi yaratmak, Allah'a zorunlu değildir. Aynı şekilde, elemlerden dolayı, kullara ve hayvanlara nivaz/bedel ödemek de zorunlu değildir. Masum çocuklara, delilere ve hayvanlara Allah'ın acı çektirmesi bir zulüm değil, yerine göre adaletin tâ kendisidir. (Eş'arî 1955: 71; Gazâlî 1983: 114; Râzî 1984: 295-96).

Ta'dîl ve cevr meselesinde Mâtürîdîler, "Allah zulme gücü yetme sıfatı ile vasıflanamaz. Zira muhal olan işler, Allah'ın kudret mefhumu altına girmezler" (Aliyyü'l-Kârî 1955: 138), demek suretiyle, hem zulmü yaratmayı Allah'a nispet eden Eş'arîlere ve hem de Allah zulmetmeye gücü yeter, fakat yapmaz" diyen Mu'tezile'ye cevap verirler.

Temel ilke olarak İmâm-ı Mâtürîdî'ye göre, zulüm ve hikmetsizlik çirkin; adl ve hikmet ise güzeldir. Fakat Allah'ın fiillerinde hikmet vardır, diyen Mâtürîdî, Mu'tezile'nin, *başkasına fayda sağlamayan her fiil, hikmetten yoksundur* görüşünden ayrılır. Bu tezi çürütmek için Mâtürîdî, yarar sağlamak için acı ilaçları içmek ve yaralara neşter vurmak örneğini verir. Ona göre, bir şey bir konumda hikmet, diğer bir konumda sefeh, bir konumda zulüm, diğerinde ise adl olabilir, acı ilaçların içilmesi örneğinde olduğu gibi. Mâtürîdî, konuya açıklık getirme sadedinde şu açıklamalarda bulunur. "Hikmet ve adaletin güzelliği, sefeh ve zulmün çirkinliği sa-

bit olup, Allah'ı, meydana getirdiği her fiilde en azından o fiilin hikmet ve adalet ya da lütuf ve ihsan oluşuyla nitelendirilmesi gerekli olunca, bilgisizlik ve ihtiyaçtan kaynaklanan zulüm ve sefeh vasıflarının O'na arız olması da söz konusu değildir. Bütün bunlardan dolayı, bir şeyin hem zulüm, hem hikmet ve hem de sefeh tabirleriyle nitelendirilmesi imkân dâhiline girmiş olur. Bu birbirine aykırı iki kavramın ayırt edilmesinde karşılaşılan problem, beşerî bilgisizliğe dayanmaktadır, der (Mâtürîdî 1971: 217-218).

Mâtürîdî, adalet ve zulüm eylemlerini belirlemede akıl kadar, nassın da dikkate alınması gerektiğini vurgular. Buna kurbanlık hayvanların kesimi örneğini verir. Metafizik ve ahlaki değerler alanındaki bütün konularda olmasa bile, bazı konularda aklın yanılabileceğini, dolayısıyla, nassa teslim olmak gerektiğini söyler. Nitekim İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456), "Allah elemi ibret olsun diye yaratır, buna karşı da O'nun ahirette ivaz ile ödemede bulunması zorunludur" diyen Mu'tezile'yi eleştirir. İbn Hümâm'a göre, yaratıklara yönelik elem ve azaplar, ilahi fiillerin dışında değildir. Dünya hayatında elemlerin varlığı bir gerçektir. Dolayısıyla, elemler mukabilinde ivaz, Allah'a vacip değil, caizdir. Hayvanlara, delilere ve çocuklara isabet eden acılara mukabil, Allah'ın, mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde ahirette bedel ödemesi caizdir, vacip değildir. Kaldı ki, gerek dini açıdan mükellef olan varlıklara ve gerekse çocuklar ve hayvanlar gibi mükellef olmayan varlıklara isabet eden acılar, onların yakınlarına ibret ve imtihan edilme açısından yarar sağlayabilir. Bu ıstıraplar, nihai iyiliğimiz için yapılanlar olarak görülmelidir (İbn Hümâm 1979: 84). Meseleye mülkiyet açısından yaklaşan İbnü'l-Hümâm, "mülk, Allah'ındır. O'nun, mülkünde tasarruf etmesinde zulüm düşünülemez. Çünkü zulüm izni olmadan başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Bu açıdan Allah'ın kendi mülkünde, kendi yarattığı bir kısım varlıklara acı çektirmesi de zulüm değildir", demektedir (İbnü'l-Hümâm 1979: 172).

Netice itibarıyla hikmet ve sefehin tarifi konusunda kelami ekoller arasında farklılık vardır. Mu'tezile, *hikmet, fâiline veya başkasına yarar sağlayan şeydir, sefeh ise bunun zıddıdır* derken, Eş'arîler, *hikmet, failinin kasıd ve iradesine uygun olarak meydana gelen fiildir, sefeh de bunun zıddıdır* tarzındaki bir tanımı benimsemiştir. Mâtürîdîler ise; "*hikmet (ister yarar taşısın isterse taşımasın) neticesi iyi ve güzel olan iştir, sefeh de bunun zıddıdır*" görüşünü benimserler. Onların bu konuda yegâne görüşü, Yüce Allah'ın hikmetle mevsûf olduğu ve sefehten münezzeh bulunduğu noktasında toplanır. Ayrıca Mâtürîdîler, istitâat ve kullara ait fiillerin yaratılması konusundaki meseleleri *ta'dîl ve tecvîr* başlığı altında incelerler. Allah'ın

insana sorumluluk yüklediği alanda, insanın isteğine göre fiilleri yaratanın Allah olduğunu, bu fiilleri özgür bir şekilde kullananın ise, insan olduğunu dile getirmiş olurlar. *Allah âdildir* gerçeğinden hareketle, insanın da âdil olması gerektiğini vurgularlar, her türlü zulüm, yalan vb. cinsinden olan kötü niteliklerden Yüce Allah'ı tenzih ederler.

Kaynaklar

Aliyyü'l-Kârî (1955), *Şerhu'l-fikhı'l-ekber*, Kahire.

Çelebi, İlyas (2002), *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık*, İstanbul.

Eş'arî (1955), *el-Luma*, Kahire.

Gazâlî (1983), el-İktisâd, Beyrut.

İbn Hümâm (1979), *Kitâbu'l-Müsâyere*, İstanbul.

Kâdî Abdülcabbâr 1962, *el-Muğnî,* Kahire.

Mâtürîdî (1971), *Kitâbu't-tevhîd*, tahk. F. Huleyf, Beyrut.

Râzî (tsz.), *Muhtâru's-sıhâh*, Kahire.

Râzî (1984), *Muhassal*, Beyrut.

TEVFİK-HIZLAN, LÜTUF

Ramazan Altıntaş

1. TEVFİK-HIZLAN

Tevfîk, "doğru ve uygun olmak" anlamındaki *vefk* kökünden tef'îl kalıbında türemiş olup "doğru ve uygun olana yönlendirmek" demektir. Terim olarak tevfîk, Allah'ın kulunda itaat kudretini yaratıp, onu, kendi nefsine bırakmamasıdır.

Kur'an-ı Kerim'de tevfik, hayırla ilgili davranışlar için kullanılır. "*Muvaffakiyetim Allah iledir*" (Hud 11/88) ve : "*Karı kocanın arasının açılmasında endişelenirseniz, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin; bunlar düzeltmek isterlerse, Allah onların aralarını buldurur (yuveffik)*" Nisa 4/35) âyetlerinde geçen *tevfîk* kelimesinin manası buna örnektir.

Tevfîkin zıddı *hızlân* olup, "Yüce Allah'ın güç vermekle birlikte, günahkâr kimseden yardım ve desteğini çekmesidir." Bir başka ifade ile tevfîk, "insanda, itaat etme gücünün"; hızlân ise, "günah işleme gücünün" yaratılmasıdır (Cüveynî 1950: 254). *İmâm-ı Mâtürîdî*, tevfîk'i, Allah'ın iyi amel ile bunu işlemenin kudretini bir araya getirmesi", hızlânı ise, "iyi amel ile bunu işlemenin kudretini birbirinden ayırmasıdır" diye tanımlar. (Mâtürîdî 2006: VII, 223).

Tevfîk ve hızlân, hem ilahi hem de insani fiillerle ilgilidir. İyi ve kötü, günah ve sevap fiillerin işlenmesinde insanın etkin bir iradesi vardır. İnsan ihtiyarî fiillerini kendisine verilen kudretle (istitâat) gerçekleştirir. Kudret, hayat sahibinin bir şeyi yapmaya ya da terk etmeye iradesiyle hâkim olduğu sıfattır. İşte bu güç, irade sıfatına etki eder ve eylem meydana gelir. Allah, bu güçle, hayrın işlenmesini planlayan kuluna yardım eder, şerrin

işlenmesini planlayan kulunu da yardımsız bırakır. Mâtürîdî ve Eş'arîlere göre tevfik, hızlân ve istitâatın hepsi bir anda fiille birlikte oluşur. Bundan dolayı, tevfik, itaat etme gücünün; hızlan da, isyan etme gücünün yaratılmasıdır (Şeyhzâde 1317: 32).

Tevfîk, Allah'ın, razı olduğu fiilleri kendi özgür iradesiyle yapan kuluna yardım etmesidir. Örneğin, hidâyet, sadece yol göstermek değil, gösterilen yolda, sonuca varıncaya kadar insana yardım etmektir. Buna *tevfîki hidâyet* denir. Bu hidâyet sayesinde Allah kuluna imanı sevdirir; küfrü, fıskı ve isyanı çirkin gösterir (Hucurât 49/7). *İlahi tevfîk*, kulun kesbi ve Allah'ın muvaffak kılmasıyla birlikte gerçekleşir. Şu ayette bu husus çok açık bir şekilde anlatılır: "*Ey Muhammed! Eğer sana Allah'ın bol nimeti ve rahmeti olmasaydı, onlardan bir takımı seni saptırmağa çalışırlardı*" (Nisa 4/113). Her ne kadar hidâyet, insanın kesb ve meşîetiyle kayıtlı ise de mazharı ilahinin bir lütfu olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu gerçeği teyit etmek maksadıyla bir başka âyette de şöyle buyrulmuştur: "*Allah kimi doğru yola koymak isterse, onun kalbini İslama açar; kimi de sapıtmak isterse onun kalbini dar ve sıkıntılı kılar*" (En'âm 6/125; Fatır 35/8). Hidayetin bu çeşidine Yüce Allah'tan başka kimse güç yetiremez.

Tevfîk, Allah'a has özel bir inâyet olup, O'nun hakkında caizdir. Allah onu kullarından bir kısmına lütfeder. Nasıl ki O, risâletini, kullarından kime vereceğini en iyi bilirse, tevfîkini de kime yapacağını en iyi bilir. İnayetini lutfettiği kişilere, kendi kazançları sonucunda ihsan ettiği gibi, bundan ayrı olarak, onun için dilediği hayır ve maslahatı verir. Böylece o kişide, hem kendi payı ve hem de ilahi tevfik birleşmiş olur. (Reşid Rıza tsz.: VIII, 42-46). İlahi inayetin gerçekleşmesinde, insanın ihtiyarî iradesine bağlı kalarak, gayret ve ihlâsla Allah'a yönelmesinin payı büyüktür. Bir mü'minin niyet ve çabası Allah'a itaat etmek olup O'nun rızasını kazanmayı hedeflerse, o niyet ettiği işe azmetmesinden dolayı Allah'ın tevfîkini hak eder. Buna karşılık niyeti ve çabası Allah'a isyan etmek olan bir insan da niyet ettiği işe azmetmek suretiyle Allah'ın hızlanını bulur. Nitekim: "*Bizim uğrumuzda çaba sarf edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza ileteceğiz*" (29/Ankebût 69) âyeti, bu anlattıklarımızın doğruluğunu gösterir (es-Semerkandî: tsz.: 62).

Hızlân, insanın, Allah'ın razı olmadığı fiilleri yerine getirme esnasında desteksiz bırakılmasıdır. Her ne kadar Allah, özgür iradesiyle günahı seçen kullarına bu eylemi yerine getirmede güç verirse de, günah yolunda onu yardımsız bırakır. Çünkü Allah'ın, kulun günahı seçmesine rızası yoktur. Şu ayetlerde buna temas edilir:

"Allah yoldan çıkmış kimselerden razı olmaz" (Tövbe 9/96).

"Allah'ın razı olmadığı söz.." (Nisâ 4/108).

"Eğer inkar ederseniz bilin ki, Allah sizden müstağnidir. Kullarının inkârından hoşnut olmaz" (Zümer 39/7).

Şu ayette de hem tevfîk ve hem de hızlândan söz edilmektedir: *"Allah yardım ederse (tevfik), artık sizi yenilgiye uğratacak hiçbir kimse yoktur. Kendi halinize terk edecek olursa (hızlân); O'ndan başka size kim yardım edebilir?"* (Âl-i İmrân 3/160).

Mu'tezile tevfiki, Allah'ın iman edeceklerini bildiği kulları için lütfu yaratması anlamına yorumlamıştır. Mu'tezile'ye göre *hızlân* ise, Allah'ın ilahi lütufta bulunmaması anlamına gelir. Allah'ın ilminde lütuf, her bir fert için meydana gelmez. Allah, ancak kendisine lütfedildiği zaman iman edeceğini bildiği kimselere lütufta bulunur. İnsanlar arasında öyle kimseler vardır ki, Allah onların iç halini bilir ve onların hızlanı, ancak sapıklıkta sürekli kalmalarını, azgınlıkta ısrar etmelerini sağlar (Cüveynî 1950: 254-55).

İsmetle tevfîk arasında anlam bakımından bir yakınlıktan söz edilebilir. İsmet, ihtiyarî olarak günah işlemeyi engelleyen bir latîfedir. Günah işlemeye gücü yetmekle beraber onlardan kaçınma melekesi anlamına gelen ismet, terim olarak, Allah'ın peygamberlerine bir lütfu olup, onları, ilahi murakabe altında tutmasıdır. Bu bağlamda tevfik ile aynı anlama gelir. İsmet peygamberlerin sıfatıdır. İsmet sıfatının bir gereği olarak peygamberler, günahlardan ve bazı tuzaklardan korunmuşlardır. Ancak ismet genelleştirilirse, tevfik de genelleştirilmiş, ismet özelleştirilirse, tevfik de özelleştirilmiş olur.

Kısaca, Mâtürîdî ve Eş'arîlere göre tevfîk, kulun, hayırlı amellerde ilahi destek görmesi; hızlan ise, kötü amellerde yardımsız bırakılmasıdır. Mu'tezili anlayışta ise tevfik, imana güç yetirme, hızlan da Allah'ın onlara hızlan ismini ve yardımsız bırakılmışlar (mahzûlûn) hükmünü vermesidir.

2. LÜTUF

Sözlükte, "nazik olmak, yumuşak ve merhametli davranmak" anlamına gelen lütuf, "iyilik etme ve yardımda bulunma" anlamında isim olarak kullanılır. İnsanın kendi iradesiyle iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran ilahi fiil, diye de tanımlanır. Bir başka açıdan lütuf, kulun itaatini kolaylaştıran, güzel muamele ve işlere kolaylıkla müdahale eden bir fiildir. Burada kastedilen fiil, doğrudan *Allah'ın fiilleri* ile ilgilidir.

Lütuf meselesi, Kelami ekoller arasında, Allah'ın, kulları için bir şey yapıp yapmama hususunda mecbur mudur yoksa değil midir, soruları çerçeve-

sinde ele alınır. Bu soruna Mu'tezile salah ve aslah ilkesi açısından yaklaşırken, Mâtürîdî ve Eş'arîler, istitâat açısından yaklaşırlar. Tevfik, hidayet ve lütuf konuları anlam bakımından birbirine yakındır. Bunların her biri, insanlara ilahi tekliflerde bulunan Allah'ın fiili teklifinin bir sonucudur.

Kur'an-ı Kerim'de lütuf, isim ve fiil olarak görülmez, ancak "nazik davranmak" anlamında *tefe'ul* şekli olan *telattuf,* insanlar için kullanılmıştır (Kehf 18/19). Kur'an-ı Kerim'de; lütufla aynı anlamları çağrıştıran in'âm, fazl, ihsan ve rahmet gibi kelimeler geçmektedir. *İn'âm,* bir başkasına iyilik yapmak; *ihsân,* güzel muamele etmek; *fazl,* zorunlu bir sebep olmaksızın bir başkasına fazlasıyla lütufta bulunmak; *rahmet* ise, ihtiyacı olana ihsanda bulunmak anlamlarına gelir. Hepsinde ortak mana, bir başkasına yardım etmektir. İlahi inayet anlamına gelen lütufta da bu mana vardır. Kulların iyiliklerine yönelik bütün bu ahlaki davranışlar, Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu alanda yalnız bırakmadığını göstermektedir.

Kelami ekoller ilahi bir inayet olan lütuf kavramına farklı açılardan yaklaşmaktadırlar.

Mu'tezilî anlayışta, Allah salahı yapmaya mecburdur ve insanı hayırda tutmak zorundadır. İnsanların iyiliğine ve yararına olan bir şeyde engellerin bulunması doğru değildir. Bu meyanda Mu'tezile'ye göre lütuf, kişinin, vacip olanı tercih etmesini ve kötü olandan uzak durmasını sağlayan şeydir. Böylece kul, lütuf sayesinde itaate yaklaşır ve masiyetlerden uzaklaşır. İnsanın, bütün bu çabaları gerçekleştirebilmesi için, Allah'ın önündeki bütün engelleri kaldırması ve bu konudaki hedefinde çelişkiye düşmemesi açısından lütufta bulunması gerekir. İnsan hür iradesiyle itaati seçerse, böylece ilahi lütuf, insanda itaat eyleminin meydana gelmesine katkı sağlamış olur.

Kâdî Abdülcabbâr'ın lütufla ilgili bu görüşlerinden, lütfun işlevinin, insanı Allah'a itaata yaklaştırma ve hayır nitelikli fiilleri işlemesine yardımcı olmak manasına geldiğini anlayabiliriz. Böylece insan, ilahi lütuf sayesinde, Allah'a itaate yönelir ve O'na isyandan uzaklaşır. Peygamberlerin gönderilişi buna örnek olarak gösterilebilir.

Mu'tezile'ye göre lütuf, özgür bir iradeye sahip olan mükelleften güzel eylemlerin ortaya çıkmasına vesile olacak ortamı sağlamaktır. Bu bağlamda ilahi lütuf, kişinin vacip olanı tercih etmesi ve kötü olandan uzak durmasıdır. Bir başka ifade ile lütuf, kişiyi vacibi işlemeye ve kötülükten uzak durmaya yaklaştıran şeydir. Allah'ın mükellefin önündeki engelleri kaldırmak suretiyle, bu konudaki hedefine ulaşması için kullarına lütufta bulunması gerekir. Mu'tezile'ye göre insan, *hür* niteliğiyle anlamlı işler yapar. İnsan tarafından işlenen bütün fiiller, bizzat onun kazancı, meydana getirmesi ve

gücüyle bağlantılıdır. İşlenen fiiller insanın kazancı, meydana getirmesi ve onun gücüyle bağlantılıdır. Mu'tezile'ye göre tevfikle, lütuf arasında bir fark yoktur. Tevfikle insan, hür iradesi sayesinde itaatı seçer.

*Mâtürîdî*lerde, lütuf ve tevfik aynıdır. Tevfik, kolaylaştırma ve yardım etme manasına geliyor. İsmet olarak kabul edilen lütuf ise, itaatta zorunluluk olmadığı gibi, masiyetten de aciz olmak değildir. Lütuf, Allah'ın insanı, hayırlı amellere sevk etmesi ve kötülüklerden uzak tutmasıdır. Bununla birlikte insanın seçim hürriyeti vardır. Bu da insanı imtihan etmek içindir (Şeyhzâde 1317: 33).

Mâtürîdîlere göre, istitâat, ihtiyarî fiiller için kullarda mevcuttur. Yapılan işin ahlaki açıdan bir değer kazanması, bu istitâatın, fiille birlikte bulunmasını gerektirir. Allah, kullarının özgür iradeleri ve gönülden gelen boyun eğişleriyle hepsinin iman etmesi için haklarında daha fazla lütuf göstermeye güç yetirir. Bu Allah'ın, onların iman etmelerini istemesidir. Yani, Allah, lütuf göstererek insanların hepsini imana getirmeye güç sahibidir (Pezdevî 1963: 125).

Allah'ın buna gücü yetmediğini söyleyen Mu'tezile, insanlara ihtiyaçları olan kudret ve kudret vasıtalarını Allah'ın verdiğini ileri sürüp, kudretin fiilden önce olduğunu iddia eder. Onlara göre, fiilden önce bulunan bu kudret, fiille bağlantılı değildir. Ahlaki açıdan, insanın kendi yaptıklarından sorumlu tutulabilmesi için önceden kuvvet sahibi olması gerekir. Böylece onlar lütuf konusunu insanın gücüne bağlı bir mesele olarak gördüler. Bundan dolayı kâfirin imanı meselesinde Mu'tezile, Allah'ın bunu dilediğini; ehl-i sünnet ve'l-cemaat ise, Allah'ın dilemediğini söylerler.

Bir başka yönden lütuf sorunu, Allah'a lütufta bulunmasının gerekip gerekmeyeceği (vacip olup olmadığı) biçiminde karşımıza çıkıyor. Bu konuda Mâtürîdîler, Allah'a herhangi bir şey vacip değildir, derken Mu'tezile, Kaderiye ve Râfizîler, Allah'a yapması vacip olan işler vardır, derler. Bu da kullar için aslah olandır. Allah'ın, kullar için en yararlı olanı yaratması vaciptir. Bu kelami ekollere göre, insanların iyiliğine ve yararına olan bir şeyde kullara engel olan bir şeyin bulunması kabul edilemez. Mâtürîdîler görüşlerini şu ayetle temellendirirler: "*Biz dileseydik, herkese hidayet verirdik*" (Secde 32/13) (Pezdevî 1963: 125-126). Mâtürîdîlerde kısaca lütuf, insan için iyi fiile kolaylık ve yardım etmekten ibarettir.

Eş'arî anlayışta lütuf, tâatta bulunma kudretini yaratmadır. Çünkü kudret bir durum için geçerli olup, karşıtı için geçerli değildir. Lütuf ya da tevfik, itaat için geçerli olunca bunun karşıt durumu için Allah başka bir şey yaratır ki, bu hızlândır. Bu da masiyet için yaratılan kudrettir (Şeyhzâde: 33).

Bu konuda, Eş'arîler : "Ben sadece gücüm yettiğince (sizi) düzeltmek istiyorum. Başarım ancak Allah'ın yardımı iledir" (11/Hud 88) âyetini delil getirmişler; yardımı, sadece Allah'a nispet etmişlerdir. Eğer insanda, itaatta bulunma kudretini Allah yaratmamış olsaydı, insan filini gerçekleştirmeye güç yetiremezdi, demişlerdir (Şeyhzâde 1317: 33).

Kaynaklar

Cüveynî (1950), *el-İrşâd*, Kahire.

Hakîm es-Semerkandî (tsz.), *es-Sevâdü'l-A'zam*, İstanbul.

Mâtürîdî (2006), *Te'vîlâtü'l-Kurân,* tahk. H. Boynukalın, İstanbul.

Pezdevî (1963), *Usûlü'd-Dîn*, Kahire.

Reşid Rıza (tsz.), *el-Menâr*, Beyrut.

Şeyhzâde (1317), *Nazmu'l-Ferâid*, Kahire.

FİİLLERİN SONUÇLARI/MÜTEVELLİDÂT

Ramazan Altıntaş

1. TEVLÎD

Tevlîd, "doğurmak" anlamındaki *vilâd* (vilâdet) kökünden tef'îl kalıbında türemiş olup "bir başka fiil vasıtasıyla failden fiil meydana getirmek" manasına masdar ismi olarak kullanılır. Bir elin hareket etmesiyle anahtarın dönme hareketi buna örnektir. *Tevellüd* ise, "kendiliğinden doğan" anlamındadır. Yazın durgun sudan anasız-babasız meydana gelen canlılar bunun en açık örneğidir (Cürcânî 1987: 98). İnsanın ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmaksızın meydana getirmesine de *mütevellidât* denilir (Kâdî Abdülcabbâr trzs: 388)

Mu'tezili düşüncede 'tevlîd', insana özgürlük alanı açmada kullanılan bir kavramdır. Mu'tezile'ye göre *tevlîd fiiller* insanın özgür iradesiyle meydana gelmektedir. Bu fiilin doğuşuna insanda bulunan kudret sebep olmaktadır. İnsanın gücü, bu fiillerin kaynağıdır (Kâdî Abdülcabbâr: 388). Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri ya doğrudan (el-mübâşır) ya da dolaylı (el-mütevellid) olarak meydana gelir. İnsanın bir aracı kullanmadan özgür iradesiyle yaptıklarına doğrudan; fiil ile fâil arasında bir aracı kullanarak yaptığı fiillere dolaylı, yani, mütevelled fiiller denir (Kâdî Abdülcabbâr trzs: IX, 37, 124, 137).

Kâdî Abdülcebbar, sebep-sonuç (tevlîd-mütevellidât) ilişkisine bağlı olarak meydana gelen bu fiilleri ihtiyârî fiiller kapsamı içerisinde değerlendirmektedir. Tevlid fiillerin sebep olduğu sonuç, tamamıyla kullara nispet edilir. İşte Kâdî'ya göre nazarî bilgi, mütevelled fiillerdendir. Bu bilgi insanda akıl yürütme vasıtasıyla meydana gelir. Bilginin meydana gelmesinde 'nazar', zorlayıcı/mûcib bir sebeptir. Bundan dolayı, Mu'tezile'de bilgi konusu, insan hürriyetinden bağımsız düşünülemez. Mutezilenin bütün

amacı, insanın kudreti dâhilinde meydana gelen bilgiyle, kudreti dışında meydana gelen bilginin arasını ayırmaktır.

Bilindiği gibi gerek Mâtürîdî ve gerekse Eş'arîler, fiilin meydana gelmesini ve neticesini, Allah'tan bağımsız görmezler. Çünkü kulun yaratma gücü yoktur. Kudret mahallinde devamlılığı olmayanı iktisap etmek imkânsızdır. Fiillerin neticelerini (mütevellidât) yaratan Allah'tır. Bu sebeple onlar, Mu'tezile'nin tevlîd ilkesine karşı çıkarlar (Bâkıllânî 1957: 296; Nesefî 1986: 302).

Mâtürîdîler, fiillerin tevlîd (doğurma) ve başka bir fiil meydana getirmesini (mütevelled) kabul etmezler. Onlar, doğru bir düşünüş sürecinden sonra bilginin meydana gelmesinin ilâhi bir âdete *(el-âdetü'l-ilâhiyye)* bağlı olduğunu öne sürerler. Bilgi ve akletme arasındaki bağ, öz olarak Allah'ın tesis etmiş olduğu bir âdettir. Bu, filozoflarda olduğu gibi ne mantıkî bir zorunluluk (icab) yolu olan bağdır ne de Mu'tezile'nin savunduğu gibi, doğal bir üretim (tevlîd) meselesidir. Örneğin, Mâtürîdîlere göre, *atılan bir okun gitmesi, insana ulaşması, isabet ettiği bedeni yaralaması, bundan dolayı acıların meydana gelmesi, bütün bunlar Allah'ın işi olup, O'nun yaratmasıyladır. Bu fiillerin sebebi, Allah'ın fiilidir. Meydana gelen ölüm, söz konusu fiillerden sonra sebep yoluyla oku atana yüklenir, o ancak sebep yoluyla kâtil olur.*

Mâtürîdîlere göre, tevlîdden meydana gelen fiiller insanın eseri olamaz. Burada üç halle karşılaşırız. Bu filler: a) Ya tamamen kudret olmaksızın meydana gelir, b) Ya fiilin hâsıl olduğu kudretle meydana gelir, c) Ya da başka bir kudretle meydana gelir. Birinci durum, fiil kudretten yoksun olamayacağından dolayı geçersizdir. İş yapan fâilin kudretinin olması gerekir. Fiil de kudreti olan kimse tarafından meydana gelir. İkinci durum da geçersizdir. Çünkü kudret, fiille birliktedir. Fiil meydana geldiğinde kudret kaybolur gider. Üçüncü hal olan bir başka güçle meydana gelmesi de düşünülemez. Örneğin, dövmek olmaksızın elemin, ya da elem olmaksızın dövme fiilinin elde edilişi gibi. İki duruma güç yetirenin yalnız olarak iki halden birisine gücü yeter. Hâlbuki böyle bir durumla karşılaşmamaktayız. İnsanın gücü, böyle hallere yetmemektedir. Bizim gördüğümüz Allah'ın âdetinin cereyan etmesidir.

Eş'arîler de benzer şekilde, Mâtürîdîlerin savunduğu tevlîd ve tevellüd tarzında meydana gelen fiillerin Allah'ın âdetinin bir sonucu olduğu görüşündedirler. Gerekçe olarak Eş'arîler, eğer böyle olmasaydı, insan, Allah'ın âdetini tersine çevirmeye güç yetirirdi. Hatta her gün görmekte olduğumuz âdetin tabiatta işleyişini insanın mevcut gücüyle değiştirmesi gerekirdi. Oysa Allah'ın âdeti bir düzen üzere cereyan edip gitmektedir.

2. TAB'

Özgür irade bağlamında akıl, bilgi ve kudret ilişkisini temellendirmede insanın eylemleri ile ilgili yapılan tartışmalardan birisi de *tab'* düşüncesidir.

Tab' insanda, *iradesiz vâki olan şeydir*. Huy, mizaç ve yaratılış gibi özellikler bunun içerisine girer. *Tabîat* ise, cisimlerin içerisinde bulunan bir kuvvettir. Cisim onunla doğal olgunluğa erişir. (Cürcânî 1987: 182). Mu'tezili düşünür Nazzâm, cisimlere ait olan tabiat konusunda Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin düşüncesini benimser. *Tab'* telakkisini mantıkî sınırına kadar götüren Muammer, cisimlerin varlığını Allah'a nispet ederken, arazların varlığının bizzat cisimlerin fiillerine nispet edilmesi gerektiğini ileri sürmekteydi. *Bu fiil, ya ateş gibi cansız nesnelerde tabiî zorunlulukla (tab'an) veya insan gibi canlı varlıklarda irâdî bir şekilde (ihtiyâren) ortaya çıkar* (Eş'arî 1980: 548). Muammer, kendi döneminde, "renklendirme, diriltme ve öldürme fiillerinin fâili Allah'tır, bu fiiller araz kategorisine girmez" diyen muârızlarına karşı, 'tab'/doğa' fikriyle cevap verme yoluna gider. Her ne kadar Allah, cisimlere renk verirse de, cisimler bu rengi kabul eder veya etmez. Eğer cisimler bu rengi kabul etmişlerse, renk cismin doğası sebebiyle meydana gelmektedir. Yani *cisim, bu doğaya sahip kılınmıştır*. Eğer renk, cismin tabiatından kaynaklanıyorsa, onun fiilidir. Tab'an bir şeye ait olan şeyin başka bir fâilin fiili olduğu söylenemez. Allah cismi renklendirmeyi kararlaştırabilir, ama cisim, tabiatından olmayan rengi almayabilir (Eş'arî 1980: 405-406).

Nazzam ve arkadaşlarının bütün çabası, kötülüğün sorumluluğundan tamamen Allah'ı soyutlama düşüncesine ya da *"ilâhi kudret, ahlâk kanunlarına boyun eğer"*, iddiasına dayanıyordu. Unutmamak gerekir ki, tab' yasaları da ilahi kudretten bağımsız değildir. Onun için, ilâhi adâletin bir gereği olarak insanın yapıp-ettiklerinden sorumlu tutulması gerekir. Bu sebeple, Mu'tezile'ye göre, ayak, burun, kulak, göz, el gibi bütün organları/araçları yaratan Allah'tır, ama bu araçları eylem düzeyinde kullanan ise, insandır. Tevhid ve adâlet ilkelerinin bir gereği olarak Mu'tezile *araç* ile bu *aracın kullanılma eylemini* birbirinden ayırmıştır. Örneğin Câhız, "*araçla, aracı eylem*" arasındaki farklılığı göz ardı etmemektedir. Örneğin, el organının yaptığı iş, el doğasının fiilidir, dil organının işlediği şey, dil doğasının fiilidir, bir başka ifade ile Allah, erkeğe kadınlara ilgi duyma doğasını vermiştir, ama zina eylemini yasaklamıştır. İnsan, sahip olduğu araçların doğası gereği özgür bir şekilde eylemlerini meydana getirir. Bütün bu örneklerde görüldüğü gibi, tabiat ve eylemin fâili birbirinden kesin olarak ayrı ayrı şeylerdir. Öyle ki, içgüdü ve doğanın belirleyici olduğu unsurlarda bile, insan, kendi hür iradesinden kaynaklanan eylemlerde sorumluluk taşımaktan kurtulamaz. *Câhız*, tabiatçı (natüralist) filozoflar gibi, tabiatın kendisine takılıp kalmamış, tabiat düşüncesinden yola çıkarak, duyu-ötesi alanın bilgisiyle irtibat kurmuştur.

Bilindiği gibi Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî Kelam ekollerine göre bilgiyi zorunlu ve mükteseb olmak üzere iki kısma ayrılır. Mu'tezile'ye göre, zorunlu bilgi iki şekilde elde edilir: Bunlardan ilki, algıdır (idrâk) ki, bilgiye ulaşma-

da en açık yöntemdir. Algı ile elde ettiğimiz bilgi türünde bir şeyi ispat etmek için delile gerek yoktur. Sonuçta bir bilgiye delil getirilmeden ulaşılmışsa, tekrar delil getirmek gerekmez. İdrâk (algı) ya dış dünyanın nesnelerine ya da iç dünyanın rûhî gerçeklerine yönelir. Acı, sıcaklık ve soğukluğu hissetmemiz gibi. Bu algılamanın derecesine göre insan ya bir davranışta bulunmaya ya da bir davranışta bulunmamaya yönelir. Zorunlu bilginin diğer elde edilişi ise, genel hakikatler bağlamında akıl aracılığı ile herkes tarafından algılanır. Zulüm ve yalan konuşmanın herkes tarafından kabih (kötü) olduğunun bilinmesi gibi. Zorunlu bilgi vahye dayanmaz. İster inansın, isterse inanmasın herkes tarafından kabul edilir. Demek ki, bilgi mertebelerinin ilkini, beş duyu organından doğan idrâk oluşturmaktadır. Görülenin idrâki, gözün açılmasıyla, gözün, görülen nesneye yönelmesiyle gerçekleşir. Bu bir anlayıştır ki, Allah'ın yarattığı 'tab'dan meydana gelen mütevelled fiillerden doğan bir parça sayılır. Bu konuda Nazzâm'ın görüşünü Eş'arî şöyle nakleder: "İnsanın dışında başkasında meydana gelen şey, meydana geldiği şeyin sahip olduğu yaratılış gereği, Allah'ın fiilidir. Sözgelimi, biri onu ileriye doğru attığında taşın ileriye doğru gitmesi, biri onu aşağıya doğru attığında onun aşağıya doğru gitmesi, biri onu yukarıya doğru attığında onun yukarı doğru gitmesi gibi; aynı şekilde *idrâk* de yaratılış gereği Allah'ın fiilidir. Bunun anlamı, Allah, taşa bir kimse tarafından atıldığında ileriye doğru gidecek bir *tabiat* vermiştir, bundan dolayı taş ileriye doğru gider. Aynı şekilde, diğer varlık alanındaki mütevelled fiillerin durumu da böyledir." Açıkçası Nazzâm, cisimdeki tabiatı Allah'tan bağımsız görmemektedir. Onun felsefesine göre, insanın tabiatının dışındaki güç yetiremediği her şey, Allah'ın fiilidir. Yine Nazzâm, kendisine, "sen beni, ben sana yöneldiğim için görüyorsun" diyen bir kimseye engel olarak şöyle demiştir: "Görme olayı, gözün kendisinden değil, tabiatında bulunan görme idrâkından dolayıdır." (Yani, ru'yet ve idrâk tabiattan doğuyor. Bu sebeple *idrâk, Allah'ın eylemidir.* Çünkü idrâk, mütevelled fiillerdendir. Dolayısıyla *bilgi* de tamamıyla insanın özel gayretine dayalı akıl yürütme biçimi olan "nazar"dan mütevellettir. Bir akıl yürütme şekli olan *nazar* ise, kalbin hareketinin gereği olan Allah'ın bir fiilidir. Buradan çıkan sonuca göre, *bilgi, kalbin hareketinden bir harekettir.*

Ebu'l-Huzeyl de idrâk konusunda Nazzâm'dan farklı düşünmez. Ona göre *idrâk, akibet bilgisidir. İdrâk, gözde değil, kalpte yerleşir.*

Netice itibarıyla her iki düşünür de kalbin ve diğer organların eylemlerini birbirinden ayırmaktadır. Mu'tezile içerisinde Muammer gibi bilginlerden, "cisimlerdeki *tabiatın* her ne kadar Allah tarafından yaratılmışsa da Allah'tan bağımsız ve O'nun gözetimi olmaksızın fiili yapmasıdır" şeklinde görüş beyan edenlerin varlığı da bilinmektedir. Bu görüşler özellikle Eş'arîlerin insanda hâdis kudret çözümlemesi ile uyuşur.

Bir başka Mu'tezile düşünürü olan Câhız, "*bütün bilgilerimiz doğuştan ('tıbâ')dır. Kim bir şey bilirse, öğretim ve Allah'ın yaratması ile değil, ancak tabiatı gereği bilir*" diyerek, bilgi, kudret ve tab' sorunları hakkında Nazzâm ile aynı düşünceyi paylaşır.

Câhız, *insanın zorunlu ihtiyaçları* ile bilgi ve akıl arasında bir ilişkinin varlığını kabul eder. O, bu ilişki ağını anlatmak için filozoflardan birisinin diliyle şunları anlatır: Hakîmlerden birisine şöyle denilir: "Ne zaman aklını kullandın?" O da, "doğduğum saatte" der. Bu sözünü onların inkar ettiğini görünce hakîm kişi sözlerine şöyle devam eder: "Ben, korktuğum zaman ağladım, acıktığım zaman yiyecek istedim, ihtiyaç duyduğum zaman (annemin) göğsünü istedim, verildiği zaman da sustum" diyor ve "bütün bunların ihtiyacı ölçüsünde olduğunu, aynı zamanda da bu ihtiyaçları gidermede daha fazla akla ihtiyaç olmadığını" ekliyor. (Eş'arî, *Makâlât,* s. 225). Bunun manası, çocuğun tabiatının hayatî önem taşıyan ihtiyaçları, bilgisi ile sınırlandırılmış olmasıdır. İşte Câhız, çocuğun istediği ve ihtiyaç duyduğu şeyleri hissetmesine, *akıl* ismini veriyor. Bilgiyi, akıl olarak tanımlamanın temeli de buna dayanmaktadır.

Bu örneklerden sonra Câhız, çocuk ya da bireyin halinden cemaate geçiyor. Şöyle ki, *"insanların birbirine muhtaç olmaları, en alt tabakadan en üst tabakaya varıncaya kadar, onların tabiatlarında ayrılmaz bir niteliktir"* diyen Câhız, görüşlerini fiillerle bağlantılı olan "doğacılık" düşüncesi üzerine temellendirmektedir.

Câhız "bilgiler tabiatı gereği zorunludur, hiçbir bilgi kulların eylemlerinden değildir. İradenin dışında kulun hiçbir kesbi yoktur. Diğer fiiller kuldan tabiatlar yoluyla meydana gelir" (Bağdâdî 1990: 175-76) şeklinde bir gerekçe üretmiştir. *İnsanın tabiatının harekete geçmesi, dış etkenlerden bağımsız değildir. Bu itimad hareketinden sonraki hareket gibidir.* Bu bir nevi *tevlid* düşüncesidir. Dış etkenlerin hareketiyle iç etkenlerin hareketi ortak bir bilgi üretimini gerçekleştirmektedir. İbn *Rüşd,* hidâyet olayını tahlil ederken, Câhız ve Kâdî Abdülcebbâr gibi düşünür. O, "dış dünyadan iştahımızı çeken ve arzu ettiğimiz bir şeyi, özgür irademiz ve isteğimiz olmaksızın zorunlu olarak arzu ederiz; içimizde uyanan bir meyil sebebiyle ona doğru hareket ederiz" demektedir."(İbn Rüşd 1985: 328-329).

Diğer taraftan, cisimlere tabiat isnat eden Câhız, "*Allah hiç kimseyi cehenneme sokmaz, ancak, ateş tabiatı gereği cehennemlikleri kendisine çeker, kendisinde ebedî olarak onları tutar. Sonra onları kendi tabiatına dönüştürerek, kendisinden bir parça haline getirir. Ebedî olarak cehennemde hiçbir kimse kalmaz"* görüşünü ileri sürer. O, cehennemin ebedi olmadığına inanır. Eş'arî olan *Bağdâdî*, Câhız'ın tabiat felsefesini haklı olarak şöyle eleş-

tirir. "Eğer insanın iradeden başka özgür eylemleri yoksa namaz, oruç, hac, zina, hırsızlık, iftira, adam öldürmek gibi fiillerin de insanın eylemlerinden olmaması gerekir. Bu görüşe göre insan sadece irade fiilinden sorumludur. Bütün fiiller, kendisinden, tabiatı gereği meydana gelmiştir. Eğer bütün bu fiiller, kesbe dayalı değil de tabiî olarak meydana gelmişse, insan, rengi ve bedeninin şeklinden dolayı, kendi kesbinden meydana gelmediği için nasıl sevap ve ceza görmüyorsa, işte aynen bunun gibi, kesbi ile ilgili olmayan işlerden dolayı sevap ve ceza görmemesi gerekir." Öyleyse Mu'tezile uzmanı *Z. Cârullâh*'ın dediği gibi, Bağdâdî, 'kesb doktirini'ni savunduğu halde Câhız'a neden karşı çıkıyor? Kesb düşüncesini ileri sürenler, insanın sadece iradesi olduğunu, fiilin kendisinin ve fiili ortaya çıkaran hâdis kudretin insanda eylem ânında Allah tarafından yaratıldığı görüşünde değiller midir? Câhız da onlar gibi insan için 'irade'yi kabul ediyor. O, kesbi savunanların yaptığı gibi, Allah'ın insan fiilindeki etkisini, tabiata vermiştir. Buna göre insanın eyleminde temsil ettiği rol, her iki zihniyette de bir olmaktadır. Câhız'ın, insanın kendi aracılığı ile amel ettiği bu tabiatın da Allah'dan olduğunu inkar ettiğini sanmıyorum. O zaman kesb sahibi insanı niçin amellerinden sorumlu sayıyor? Bağdâdî bu tutumu ile savunduğu kesb teorisine ters düşerek bilmediği bir şekilde bu teoriyi yıkmak için çalışmış olmuyor mu? Aslında bu durum, Mu'tezile eliyle geliştirilen 'tab' düşüncesinin Ehl-i sünnet kelamı üzerinde etkili olduğunu gösterir.

Sonuç itibarıyla söylemek gerekirse, İslam düşünce tarihinde Bağdat Mu'tezilesi, 'tabiat'çılığı benimsemiştir. Bu düşüncenin temelinde, insanın eylemlerinde hür olduğu iddiası vardır. Tabiatçı kelamcılardan olan Nazzam ve Câhız'ın aksine Kâdı Abdülcebbâr, nedensellik anlayışında illet, malulünü zorunlu olarak gerektireceği için malul yerine 'sebep' kavramını kullanmıştır. Sebep, sonucunu zorunlu gerektirmeyen kâdirle makdur arasında bir vasıtadır. Tabiatçı kelamcılar ateşin yakmasında, suyun kaldırmasında, ekmeğin doyurmasında etken olan nesnelerdeki 'tab'dır düşüncesinden hareket etmişlerdir. Basra Mu'tezilesi ve Abdülcebbar ise, '*tab'* yerine *'itimad'* ve "âdet" sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü âdet, Allah'ın yarattığı bir şeydir. Allah, peygamberine verdiği mucize ile tabiat kurallarını ihlal edebilir.

Kaynaklar

Bağdâdî, Abdülkâhir (1990), *el-Fark beyne'l-Firak,* (tahk. M. Abdülhamîd), Beyrut.

Bâkıllânî, K. Ebû Bekr (1957), *Temhîd,* Kahire.

Cürcânî (1987), *et-Ta'rîfât,* Beyrut.

Eş'arî (1980), *Makâlât,* Wiesbaden.

İbn Rüşd, *el-Keşf* (1985), (çev. S. Uludağ), İstanbul.

Nesefî, Ebu'l-Muîn (1986), *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd,* Kahire.

Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed (1963), *Usûlü'd-Dîn,* neşr. H. P. Lins, Kahire.

SALÂH-ASLÂH MESELESİ

Ramazan Altıntaş

"Düzelmek, sağlam ve doğru olmak" anlamındaki *salâh* kökünden türemiş olan *aslâh*, "kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şey" demektir (Cevherî 1979: I, 388). Mu'tezile'nin ilahi adâlet ve hikmeti temellendirmek için başvurduğu salâh kavramı; fayda, lezzet ve sevinç anlamlarına gelir. İnsana fayda veren her şeye salâh denilir. Kendisine fayda atfedilemeyen bir şeye, salâhın atfı da muhaldir/akla aykırıdır. Salâh, ondan faydalanacak kişiye nispet edilir. Ölü ve cansızlara salâh nispet edilmediği gibi, Allah'a da nispet edilmez. Salah ve fayda anlamdaştır. Fayda, sevinç ve mutluluğun elde edilmesine götüren şeydir. (Kâdî Abdülcabbâr 1962-65, XIV, 35). Bir başka açıdan salâh, sayesinde hayr elde edilen ya da kötülükten kurtulunan şeydir. Salâh kavramının özünde, -kişi ister faydalansın, ister faydalanmasın- bir şeyin faydalanılacak durumda olması anlamı vardır.

Salah ve aslah kavramı, Mu'tezile'nin ilahi adalet ve hikmet anlayışlarının mantıksal sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İlahi adalet, ilahi fiillerin kulların menfaatlerini gözetmesini ve tümüyle güzel olmasını gerektirir. İlahi fiillerdeki bu güzelliği gerektiren şey ise, kulların maslahatıdır. Diğer taraftan, Allah hakîmdir. Hakîm, fiilleri eksiksiz ve sağlam olarak gerçekleşen; gelişigüzel bir eylemde bulunmayan bir kimsedir. O halde Allah'ın bir maksada yönelmesi, iyi olanı istemesi ve hayrı dilemesi gerekir. Ancak Allah mutlak kemal sahibi olduğundan, bu iyiliği ve hayrı kendi zatı için değil, sadece kullarının yararı için ister ve diler (Özdemir 2001: 55). İşte Mu'tezile salah ve aslah anlayışını böyle bir bakış açısı üzerine kurmuştur.

Mu'tezile'ye göre Allah, salâhı yapmaya mecburdur ve insanı hayırda tutmak zorundadır. Kul için en uygun ve en faydalı olan şeyi yapmak, O'na vaciptir. İlahi adâlet de bunu gerektirir. Onları, böyle bir anlayışa götüren, Yüce Allah'ı tenzih etme ve yüceltme fikri ise de, asıl *vâcip* kavramına yükledikleri anlamdır. Bir kimse, güzel fiilleri işlediği zaman, övgüyü hak eder. Bu tür fiilleri herhangi bir şekilde işlememekle kötülenmeye layık olmaz. Fakat bazı durumlarda bu tür iyi davranışlar işlenmediği zaman kötülenme olur. İşte iyi fiillerin bu kısmı vâcibe girer. Bununla da vâcip olanla olmayan birbirinden ayırt edilir. Bundan amaç, iyi fiil yapılmadığında kötülenmeyi hak edişin gerekli olmasıdır. Bu bağlamda, bilen kişinin, yapması gerektiği halde, yapmaması sebebiyle kınanmasını gerektiren şey *vâcip*tir. Bu, yapılması kınamayı hak eden (kabîh) kötü fiilin zıddıdır. Arasındaki fark, kabih olan, yapıldığında kötülenmeyi; vacip olan ise, yapılmadığında kötülenmeyi gerektirir. Bu sebeple, ahlaki anlamda insandan, vacip olan fiili yapması ve kötü olan fiili de yapmaması istenir. Aklını kullanan kişi, Allah katında övgüyü hak ettiği davranışı yerine getirir (Kâdî Abdülcabbâr 1971: 204). Mu'tezile'ye göre vacibi yerine getirmenin her türlü imkânı sağlanmıştır. Bunların başında, teklife güç yetirme imkânı, tâat filine yönlendiren lütufta bulunma, hak edene sevap, ıstırap çekene bedel ödeme gibi durumlar gelir. Bütün bu nimetler karşısında da insan, kınanmayı gerektiren şeyden uzaklaşma iradesi göstermelidir.

Mu'tezile Kelam ekolü kendi içinde, insan için salâh olanı yaratmanın Allah'a vacip olduğu konusunda görüş birliğine varırken, aslâh'ın; dünya hayatı için mi, ahiret hayatı için mi yoksa her ikisi için mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Örneğin, Bişr el-Mu'temir, Allah, insanlar için dinleri açısından salah olanı yapmıştır. Allah'a kulları için en iyi olanı yapmak vacip değildir. Çünkü bu imkânsızdır. Allah'ın takdir ettiği iyiliğin bir sonu ve sınırı yoktur, demektedir. *Ca'fer b. Harb ise,* Allah katında birçok lütuf vardır. Eğer kâfirlere lütfuyla muamele etseydi, onlar ihtiyarî olarak iman ederlerdi. Ama lütuf olmadan iman ettikleri zamanki kadar sevap kazanamazlardı. Dolayısıyla, insanlar için din konusunda en iyi olanı Allah'ın yapması vaciptir, görüşünü benimser (Eş'arî: 246-47).

Mu'tezile âlimleri arasında aslâh olanın sınırı nerede başlar, nerede biter, sorusunun cevabında ortak bir tavır görülmez. *Bağdat ekolü*, hem din ve hem de dünya konusunda insan için en uygun olanı işlemek Allah'a vaciptir, görüşünü benimser. Onlara göre Allah bu âlemi en uygun şekilde yarattığı için yaratma üzerinde bir artırma ve eksiltme sözkonusu değildir (Hayyât 1925: 129). *Basra ekolü* ise, en uygun olanın ve dinle ilgili konularda teklifte bulunmanın Allah'a vacip olduğunu söylemişlerdir (Kâdî

Abdülcabbâr 1962-65: XIV, 37, 106–112). Görüldüğü gibi her iki ekol de Allah'ın aslahı dinde yapması gerektiği konusunda görüş birliğine sahipken, dünyadaki aslâh konusunda farklı görüştedirler. Mu'tezile'nin, insanı, lezzete ve sevince kavuşturan faydalı fiil şeklinde tanımladığı salah anlayışı, bütün izah tarzlarına ve getirdikleri argümanlara rağmen Mâtürîdî ve Eş'arî kelamcıları tatmin etmemiştir.

Salâh ve aslâh konusunda Mâtürîdî ve Eş'arîler, Mu'tezile'nin, "insanlar için salâh ve aslâha riâyet etmek Allah'a vaciptir" görüşüne karşı çıkmışlardır. *Zorunluluk* kavramını ilahi fiillerle ilintilemenin ulûhiyet makamıyla bağdaşmayacağını iddia etmişlerdir. Çünkü ulûhiyet vücûb kabul etmez. Yüce Allah, fâil-i muhtar olup, herhangi bir fiili işlemek, hiçbir şekilde O'na zorunlu değildir. Allah, kulları hakkında dilediğini yapar. Yaptıklarından da kimseye hesap vermez. Dolayısıyla, yaratılmış bir varlığın Yaratan hakkında emredici ve nefyedici bir dil kullanması muhaldir (Neşşâr 1965: I, 343, 464).

Mâtürîdîlere göre, kulların bütün fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. Onların, küfür ve masiyet cinsinden eylemleri kendi kazandıklarıdır. Kulların iradesine göre bu fiiller Allah tarafından yaratılmıştır. Kullar için en uygun olanı ve maslahat sayılanı yaratmak Allah'a vacip değildir. Elbette İlahi fiillerde bir hikmet ve kullar için bir maslahat vardır. Ama ilahi fillerde zorunluluk yoktur. O, bütün bir varlığa adalet ve hikmetiyle, özellikle mü'minlere lütfuyla muamele etmiştir. Eğer lütfunu bütün kâfirlere ihsan etmiş olsaydı, hepsi iman ederdi. Ancak Yüce Allah böyle yapmamaktadır. Bu O'nun lütfu ve keremindendir. Bazı kullarını bundan mahrum ederse ihsanıyla, eğer yapmazsa zulümle değil, adaletle davranmış olur. O, engin lütfunda olduğu gibi, adaletinde de övgüye layıktır. İnsan için en uygun olanı yaratmak Allah üzerine vaciptir, demek, Allah'ın, kullarına hidâyet vermek suretiyle onlara olan lütfunu inkar etmek, anlamına gelir. Çünkü üzerine vacip olan bir hakkı eda eden, hak sahibine lütufta bulunmuş sayılmaz. Ayrıca, insan için en iyi olanı yaratmanın vacip olduğunu söylemek, Allah'ın kudret alanını sınırlandırmakla eşdeğerdir. (Nesefî 1986: 339; Sabûnî 74; Cüveynî 1950: 287).

Allah, dilediğini yaratır, dilediğini bırakır. Kul için uygun olanı değil, uygun olmayanı da yaratabilir. Allah'ın bu yönlerde iradesini göstermesiyle birlikte, kulun hak ettiği bir hak engellenmiş olmaz. Mu'tezile'nin "zorunluluk" teorisine dayalı dile getirdiği görüş, Yüce Allah'ın hidayete erdirme lütfunun yok sayılmasını beraberinde getirir. Yaptığını, zorunlu bir görevi yerine getirme olarak yapan bir varlık için ilahi lütuf ve ihsanı nasıl izah edeceğiz? Hâlbuki Yüce Allah kendisini birtakım âyetlerde

şöyle anlatmaktadır: "*Allah büyük lütuf sahibidir*" (57/Hadîd 29): "*Allah rahmetini dilediğine ayırır. Allah büyük lütuf sahibidir*" (2/Bakara 105). "*Eğer Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı içinizden hiçbir kimse asla temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini arındırır. Allah işiten ve bilendir*" (24/Nur 21). Eğer bu ilahi inayet göz ardı edilirse, kazanılmış bir hakkın yerine getirilmesinde ne lütuf ne de ihsan bulunur (Nesefî: 342). Yine, eğer Mu'tezile'nin "kul için en uygun olanı yaratmak Allah'a vaciptir" görüşü doğru olsaydı, Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e (a.s), Ebû Cehil'den daha fazla nimeti ve lütfu yoktur. Onlardan her birine Allah, yapabileceğinin en uygununu yapmış, demek gerekirdi. Böyle bir iddianın anlamsız olduğu açıktır. Zira Allah, Hz. Peygambere en büyük şeref ve dereceyi vermiştir (21/Enbiyâ 107). Ebu Cehil'e de yol gösterilmiştir. O, kendi özgür iradesiyle bu yola girmemiş, dalâlette kalmayı sürdürmüştür. Bu noktada, hidayeti seçene Allah'ın tevfiki, küfrü ve sapıklığı seçene de, Allah'ın hızlanı devreye girmiştir. Aynı şekilde, Mu'tezile'nin "ilahi illet temelinde geliştirilen zorunluluk" tezi geçerli olsaydı, Allah, kullarına sunduğu sayısız nimetlerin şükrünü istemekle, hikmetsiz davranmış olurdu. O, böyle bir anlayıştan münezzehtir (Nesefî: 343).

Nesefî'nin bu konuyla ilişkili olarak Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de *irtidât* eden kimse ile ilgilidir. Nesefî, Mu'tezile'yi ilzam etmek için: "Ömrünü Müslüman olarak geçiren sonra da İslam'dan dönen ve bu hal üzere vefat eden bir kimse gördünüz mü?" diye sorar. Buna ancak "evet" diyeceklerini söyler. Arkasından da şu iki durumdan hangisi böyle bir kimse için uygundur; Müslüman olarak ölmek mi yoksa irtidat halinde ölmek mi kulun yararına daha uygundur? diye sorar. Eğer onlar, Müslüman olarak ölmek derlerse, pekiyi niçin kâfir olarak öldü? diye sorulur. Hâlbuki bu kimse için en uygun olan Müslüman olarak can vermek olmalıydı. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin iddiasının geçersiz olduğu ispatlanmış olur, demektedir.

Gerçekten de aslâh olanı yapmak Allah üzerine vacip olsaydı, dünya ve ahirette azap görecek olan fakir kafiri Allah'ın yaratmaması gerekirdi. Çünkü onun için aslâh olan hem mü'min ve hem de zengin olmasıydı. Bu kimse kafir olmakla her ikisinden de mahrum kalmıştır. Bu açıdan kul için aslaha riayet Allah'a zorunludur, görüşü, Allah'ın kullarına sayısız ikram ve in'amda bulunma vasfını ortadan kaldırır. Hâlbuki Yüce Allah kulları hakkında lütuf ve kerem sahibidir (Bakara 2/243).

Salâh ve aslâh konusunda Eş'arîler de Mâtürîdîler gibi düşünür. Aslâh olanı yapmayı Allah'a vacip kılmak, O'nun kulları hakkında sayısız lütufta bulunmasını sınırlandırmak anlamına gelir. Bu anlayış ulûhiyet alanında

birtakım problemler çıkarır. Hâlbuki Yüce Allah: "Dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise bir seçim hakkı yoktur" (Kasas 28/68). Eş'arîlere göre Mu'tezile'nin aslâh fikri temelsizdir.

Eş'arîler vacip kavramını, terk edilmesinde açık bir zarar bulunan fiil olarak anlamışlardır. Eğer bu zarar ahirette olacaksa, bu da dini açıdan biliniyorsa, buna vacip denir (Gazâlî 1983: 103). Eş'arîler dünyada bir şeyin aslâh olmasının kriteri olarak dini eksen almışlardır. Bu konuda doğru bir tespitin ancak din ile yapılabileceğini söylerler. Onlara göre dinin üzerinde başka hâkim bir güç yoktur (Râzî 1984: 295). Çünkü vacip, dini bir terimdir, aklın dinde farz ve vacip kılma gibi bir yetkisi olamaz. Elbette, insan için en yararlı olanı Allah'ın yaratmasının vacip olmadığına akli deliller de getirilebilir. Nitekim Fahreddîn Râzî Mu'tezile'yi ilzâm etmek için böyle bir yolu seçmiştir. O da, *fakir olan kâfir* örneğini verir. Fakir olan kâfire en yararlı olan, en uygun olan iyilik, onun yaratılmamış olmasıdır. İşte o zaman iki dünyada da azap görmemiş olacaktı. Ama Allah onu kafir olarak yaratmıştır. Yine en uygun, en yararlı olan, bütün insanları cennette yaşatmaktır. Ama gerçek böyle değildir, amellerine göre kimisi Cennete, kimileri de cehenneme gidecektir, demektedir (Râzî: 295)

Eş'arî düşüncede irade özgürlüğü konusu muğlâktır. Biz bunu salah ve aslahla ilişkili konularda da müşahede edebiliriz. Bizzat Eş'arî, *el-İbâne*'de bu konuları genel olarak şöyle özetler: "Biz inanıyoruz ki, Allah her şeyi, sadece "ol" emriyle yaratmıştır. Nitekim Kur'an'da: *'Doğrusu biz, bir şeyi dilediğimizde ona ancak emrimiz "ol"dur ve o olur"* (Nahl 16/40) buyurmuştur. Âlemde Allah'ın dilemesinden başka iyilik (hayır) ve kötülük (şer) yoktur. Her şey Allah'ın dilemesiyledir. Hiçbir kimse, O bir şey dilemedikçe bir şey yapamaz. O'ndan müstağni kalamaz. Allah'ın bilgisinden dışarı çıkamaz. Allah'tan başka yaratıcı yoktur ve insanların fiilleri de O'nun tarafından yaratılır ve takdir edilir. Bu hususta Kur'an'da: "*Sizi ve yaptıklarınızı O yaratmıştır*" (Saffât 37/96) buyrulur. Allah mü'minlere kendisine itaat etmeleri için yardım eder (tevfik), onlara lütufla muamelede bulunur, onları gözetir, ıslah eder ve onlara hidayet eder; buna karşılık sapıkların iddia ettikleri gibi, Allah kâfirlere hidayet etmemiş ve onlara iman lutfetmemiştir. Eğer O, onlara lütfetse ve onları ıslah etseydi onlar salih olurlardı ve eğer onlara hidayet etseydi doğru yolu bulurlardı. Fakat Allah, önceden bildiği üzere kâfir olmalarını irade etti ve onları bıraktı (hızlan) ve kalplerini mühürledi." Bu metinden anlaşıldığı kadarıyla Eş'arî, Allah'ın kâfirlere imana güç yetirme nimetini esirgediği için iman etmediklerini; mü'minlere ise, lütfuyla muamele ettiği için iman ettiklerini iddia etmektedir. Mâtürîdî ise, Mu'tezile'nin yaratma açısından kudretin nötr olduğu görüşüne yakın

bir görüş ortaya koymuştur. "Allah'ın iyilikleri emretmesi, onları çağırması ve yapılmalarını desteklemesi fiiline muhatap olmakta mü'min ile kafir eşit konumdadır. Fakat Allah'a şükür ve hamdetme durumu değişir. İman, Allah'ın minnet borcu hissettiren nimetlerinden biridir. Mü'min Allah'ın lütuf ve ihsanda bulunduğu kişidir. Eğer Allah'ın lütfu olmasaydı mü'min hiçbir şekilde arındırılmaz, ayrıca kendisine büyük bir azap isabet ederdi. Her iki kelamcı da ilahi zorunluluk fikrinden değil, ilahi bilgi açısından meseleye yaklaşarak Mu'tezile'nin aslah konusundan uzaklaşmışlardır.

Kelam tarihinde Eş'arî ve Mâtürîdîlerin Mu'tezile'yi eleştirmek için başvurdukları meşhur deliller arasında *"üç kardeş"* meselesi gelir. Bu olayın meşhur Mu'tezile âlimi Cübbâî ile Eş'arî arasında geçtiği zikredilir. Bu tartışma, Cübbâî'nin acı ve elem çekmenin akli anlamını ve karşılığının gerekli olduğunu, Allah'ın insanları hayırda tutmasının icap ettiğini ve onların iyiliği için her şeyi yapmasının O'na zorunlu olduğunu anlatırken meydana gelmiştir. Eş'arî, hocası Cübbâîye, Allah'ın üç kardeşin durumu hakkında aslahı yapıp yapmadığını sordu. Üç kardeş düşünelim. *Birisi* olgunluk çağında Allah'a itaat halinde iken; *ikincisi*, olgun devrede masiyet halinde iken; üçüncüsü de çocuk iken ölmüş olsun. Cübbâî'ye göre, birincisi Cennete, ikincisi Cehenneme gitmiş, üçüncüsü de ne mükâfat ve ne de cezalandırılmıştır. Eş'arî, "eğer üçüncüsü, Allah'ım, beni niçin çocukken öldürdün, sana itaat edip cennete girmem için beni niçin yaşatmadın" derse, Allah ne cevap verir? diye sorar. Bunun üzerine Cübbâî, "ben biliyordum ki, sen olgunluk çağına gelmiş olsaydın günah işleyip Cehenneme girecektin. Senin için en yararlı olan çocuk yaşta ölmendir." cevabının geleceğini söyler. Eş'arî, bu cevabın arkasından, eğer ikincisi, Allah'ım, niçin beni çocuk yaşta öldürmedin, öldürmüş olsaydın, Cehenneme girmezdim, derse Allah ona ne cevap verecektir? diye sorunca, bu soru karşısında Cübbâî'nin sustuğu, sonra da Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı rivayet edilir.

Mu'tezile, birçok görüşünü şâhidin gâibe delil getirilmesi ilkesinden hareketle geliştirmiştir. Salah ve aslah konusu da bu ilkeye dayanır. Nasıl ki, insanlar fiillerini, faydalı bir gayeye dayanarak yapıyorlarsa, Allah da fiillerini bu şekilde bir gayeye yönelerek yapmaktadır. Bir şey tecrübe âleminde ne ise, duyu ötesi alanda da öyledir. Bilinen âlem ile, duyu ötesi alan arasında fark varsa, salahta da ayrılık vardır. Böyle bir kıyaslama ile insanın fiillerinde salah ve aslah aranmayacağına göre Allah'ın fiillerinde de salah ve aslahın aranmaması gerekir (Şehristânî 1934: 406).

Gerçekte Allah'ın tek yaratıcı olduğu ve hâkimiyetinin geçerli olduğu bu âlemde, kötülüklerle iyilikler yan yanadır. Allah'ın salahı yapması gerekli olsaydı, yeryüzünde şer, fesat türünden kötülüklerin bulunmaması gerekir-

di. Salah ve aslah olarak adlandırılan fiiller, aslında insan düzeyinde olan işlerdir. Bunlar Allah'ın katında aynı anlamı ifade etmezler. Onun yanında böyle bir durum söz konusu değildir.

Kaynaklar

Cevherî, İsmail İbn Hammâd (1979), *es-Sıhâh,* Beyrut.

Cüveynî (1950), *el-İrşâd*, Kahire.

Gazâlî (1983), *el-İktisâd*, Beyrut.

Hayyât (1925), *Kitâbu'l-İntisâr,* tahk.,, H. S. Nyberg, Kahire.

İbn Asâkîr (1984), *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*, Beyrut.

Kâdî Abdülcabbâr (1962-65), *el-Muğnî*, Kahire.

Kâdî Abdülcabbâr (1971), *Muhtasaru Usûli'-dîn*, Resâilu'l-adl ve't-tevhid içinde, nşr. M. Amâre, Kahire.

Neşşâr, Sami (1965), *Neş'etü'l-Fikr*, İskenderiye.

Nesefî, Ebu'l-Muîn (1986), *et-Temhîd*, Kahire.

Özdemir, Metin (2001), *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi,* İstanbul.

Râzî (1984), *Muhassal,* Beyrut.

Şehristânî (1934), *Nihâyetü'l-İkdâm*, Oxford.

HÜSÜN VE KUBUH

Ramazan Altıntaş

Kelam'ın en önemli problemlerinden biri olan hüsün ve kubuh meselesi, ahlakî açıdan insan davranışlarını nitelendirme yönüyle ele alınır. Allah'ın fiillerinde hüsün ve kubhun yeri nedir? Allah, sadece hüsün davranışlarla mı nitelendirilir, yoksa kubuh olan birtakım davranışlar da O'na nispet edilebilir mi? Hüsün ve kubuh değerler bakımından objektif midir yoksa sübjektif mi? Hüsün ve kubhu bilmede kıstas din midir, akıl mıdır, gibi pek çok mesele, bu meselenin özünü oluşturmaktadır.

Hüsün, sözlükte, "güzel olmak" anlamında mastar ve " güzellik, mutluluk, sevinç veren, istenen arzu edilen, beğenilen şey" anlamında isim olarak kullanılır. Çoğulu, mehâsindir. Kubuh ise, "kötü ve çirkin olmak; fena, iğrenç, çirkin olan şey" anlamında mastar-isimdir. Çoğulu mekâbihtir. Kelami bir terim olarak hasen, "dünyada övgüyle, ahirette de sevapla ilgili olan şey"; kabîh ise, "dünyada kötülenmeyi, ahirette de cezayı gerektiren şey" olarak tarif edilir. Bu manada emredilen her şey güzel, yasaklanan her şey de çirkindir. Kelami ekoller arasında neyin iyi ve neyin kötü olduğu üzerinde bir ihtilaf söz konusu değildir. Asıl tartışma, fiillerde bulunan iyi ve kötü vasfının nesnel mi yoksa öznel mi oluşu, bir de akıl ile mi yoksa vahiy ile mi, bilineceği konusundadır.

Cehmiyye, Mu'tezile, Kerramiye ve Şia'ya göre iyilik ve kötülük objektif olup, akılla bilinir. Özellikle Mu'tezile, hüsün olan bir fiili, Allah'a zorunlu kılarken, kubuh olan bir fiil noksanlık ve acizlik ifade ettiği için Allah'tan nefyederler. Mu'tezili kelam sisteminde hüsün ve kubuh meselesi, adâlet ve zulüm anlayışlarıyla doğrudan ilişkilidir. Allah âdil olduğu için O'ndan

sadece hüsün niletikli eylemler sadır olur. Zulüm, çirkin bir eylem olduğu için O'ndan asla sadır olmaz. Ayrıca Mu'tezile bu meseleyi, varlık ve bilgi açısından da değerlendirmiştir. Hüsün ve kubuh, varlık yönünden nesnel, bilgi yönünden de aklidir. Onlara göre iyi ve kötü nesnel ahlaki değerler olup, bunları bilmede ölçüt akıldır. Yapılması akıl açısından övülen şey iyi, yerilen şey ise, kötüdür. Fiillerin kendilerinden kaynaklanan iyilik ve kötülükleri vardır. Akıl bunları vahiy olmadan da bilir. Örneğin, zulüm, nankörlük, yalan, cehalet kötüdür; adalet, nimet verene teşekkür etmek, borcu ödemek, doğruluk, ilim iyidir. Mu'tezile'ye göre bir şey, zatından dolayı iyi ve kötüdür.

Her ne kadar Mu'tezile, hüsün ve kubhun aklîliğini savunuyorsa da, herhangi bir fiille ilgili bütün yönleri bilebilmek için vahye de ihtiyaç bulunduğunu kabul eder. Bu açıdan kubhu aklî ve şer'i diye iki kısma ayırır. Bir başkasından dolayı değil, zatı itibarıyla kabih olana aklî kabîh, denilir. Zulüm ve yalan örneğinde olduğu gibi. Yine zati itibarıyla değil de bir başkasından dolayı olana da şer'î kabih denilir. Buna örnek olarak da vacibi terk etmeye götüren şeyler verilebilir. Ayrıca hasen de kabih gibi iki kısma ayrılır. Zatından dolayı güzel olan şey, akılla bilinir. İhsân ve zarara götürmeyen şeylerden faydalanmak buna örnek olarak verilebilir. Diğeri ise, zati itibarıyla değil de ilahi lütuftan dolayı güzel olan şeydir. Bu da vahiy ile bilinir. Hayvanları kurban etmek gibi.

Mu'tezile'ye göre, güç, fiilden öncedir ve potansiyel olarak insanda vardır. Bu açıdan güç sahibi kimsede meydana gelen fiil, iki kısma ayrılır. Bunlardan ilkine, varlığı üzerine ziyade sıfatı olmayan fiil denir. Bu fiil, iyi ve kötü olarak nitelendirilemez. Uyuyan kimsenin fiili buna açık bir örnektir. Diğeri ise, varlığı üzerine ziyade sıfatı olan fiildir. Bu fiil, kendisinin övmeye ve kötülemeye layık olması bakımından ikiye ayrılır. Fiil failden meydana geldiğinde ya kötülemeye ya da övmeye hak kazanır. Örneğin, nafileleri yerine getirmek övmeyi, farzları terk etmek zemmi gerektiren şeylerdir. İkinci durum ise, failin yaptığı işten dolayı, övme ve kötülemeye hak kazanmaz. Nafileler gibi.

Mu'tezileye göre fiillerde güzellik ve çirkinlik vasfı, nesneldir. Güzel, özü itibarıyla güzel, çirkin ise, özü itibarıyla çirkindir. Bu konuda din, bir şeyin güzel ve çirkin oluşunun nedeni değildir. Akıl bir şeyin kötü olduğunu kavradığında onu yasaklayan ilahi hükümle, onu işlemesinin cezayı gerektireceğini, nimet verene şükretmeyi terk etmenin çirkinliğini; fiillin güzelliğini kavradığında Allah'ın onu gerekli kılan hükmüyle işlendiğinde sevabı, terk edildiğinde de cezayı gerekli kılacağını bilir. Yani akıl, Allah'ın yasaklamasından ve emrinden önce fiilin güzel ve çirkinliğini kavrar. Vahiy bura-

da, sadece, hakkında ilahi emir bulunan güzel fiil işlendiğinde sevap, güzel fiil terk edildiğinde cezaya çarptırılacağını teyit eder.

Mâtürîdiler ise, hüsün ve kubhun hem aklî hem de şer'i açıdan bilinme boyutlarının olduğunu ileri sürerler. İyi ve kötünün iç yapısı gereği nesnel olarak akılla bilinebileceğini söylemekle birlikte, akıl bunların dini bakımdan gerekliliğini ve sakıncalı oluşunu tek başına idrak edemez. Bu sebeple vahye ve peygambere ihtiyaç duyar; çünkü Allah insanı denemek için yaratmıştır (Mülk 67/2). Bu sebeple onlara övülen ve yerilen fiilleri ayırt etme gücü vermiştir. Akıl eşya ve fiillerdeki güzel ve çirkini, iyi ve kötüyü kavrama yetisine sahiptir. Akıl, fiillerin asli nitelikleri yönüyle de güzel ya da çirkin olduğunu tespit edebilir. Örneğin, nimet verene şükretmenin, doğruluğun ve adaletin güzel olduğunu; zulmün ve yalanın çirkinliğini dinden önce de idrak edebilir. Aynı şekilde akıl, fiilleri amaçları itibarıyla güzel ve çirkin olarak değerlendirebilir. Birinin ölümünün dostlarına göre acı ve kötü, düşmanlarına göre iyi ve güzel oluşu gibi.

Mâtürîdîler, hükmün yalnızca Allah'a ait olduğunu bildiren âyetler (En'âm 6/57, 63; Yusuf 12/40, 60) karşısında akla, *hakem* vasfını vermekten kaçınarak, aklın iyi ve kötü olanı anlamada, sadece bir kâşif, idrak melekesi ve aracı olduğunu söylemişlerdir. Akıl hiçbir zaman dini anlamda; iyi ve kötüyü, güzel ve çirkini îcap/zorunlu ve tahrîm/haram kılan değildir. Bu yetki salt, Allah'a aittir. Akıl ise, bilgi üretmek ve düşünce açıklamak için bir âlettir. Yaratılmış olan akıl, mutlak anlamda bir hüküm ortaya koyamaz.

Bazı Mâtürîdîlere göre akıl, her ne kadar dinden önce zarar veren yalanın yasaklanması gibi bazı yargıları düşünce yoluyla algılayabilirse de, bu konuda çoğu hükmün arka planını kavramaktan acizdir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, aklın güzel ve çirkin bulduğunu, Allah'ın da güzel ve çirkin bulması O'na zorunlu değildir. Ancak akıl, varlıkta tezahür eden güzel ve çirkini kesbetme söz konusu olmaksızın eşyaya yönelimiyle meydana getirdiği bir ilim sayesinde anlayabilir. Din gelmeden önce, dinin dayandığı hususlarda bu zorunludur. Örneğin, Hz. Peygamberi, tebliğinin başlangıcında tasdik etmenin vacip, onu yalanlamanın ise, haram oluşu gibi. Aksi takdirde, kısır döngü ve teselsül gerekli olurdu. Burada aklın rolü, din geldikten sonra, güzeli ve çirkini tanımada ve temyiz etmede âlet olma rolünü taşımış olmasıdır. Onun görevi ilahi hitabı anlamak ve nakledeni doğrulamaktır. Akıl bütün yönlerden, teklifin gereklerinden değildir. Çünkü fiilleri yaratma bakımından Allah'a dayanmaktadır.

Selefiyye ve Eş'arîlere göre, eşya ve fiiller başlangıçta nötr durumdadırlar. Onların iyi ya da kötü oluşlarını sadece din belirler. Aklın övdüğü ve yerdiği fiiller değil, kanun koyucunun övdüğü ve yerdiği fiiller güzel ve

çirkindir. Yani, dinin yapılmasını nehyettiği şeyler kubuh, yapılmasını emir ve tavsiye ettiği şeyler ise, hüsündür. Eşyadaki güzellik ve çirkinlik konusunda akıl tek başına hüküm veremez. Hüsün ve kubuh üç manaya gelir: Bunlardan ilki, kemal sıfatı olana güzel; kusurlu ve eksik olana çirkin denilir. İlmin güzel, cehâletin kabîh oluşu gibi. Burada aklın idrak edip etmemesi konusunda bir ihtilaf yoktur. İkincisi, tabiatı mülayim olana hüsün, olmayana kubuh denilir. Tatlı olan şeylerin güzel, acı olan şeylerin çirkin olması ya da Zeyd'in öldürülmesinin düşmanları açısından maslahat/yararlı, dostları bakımından mefsedet/kötü oluşu gibi. Üçüncüsü ise, medih ve sevaba değer olan şeyler güzel, kötülemeyi ve yerilmeyi gerektiren şeyler ise çirkindir. Cömertliğin güzel, cimriliğin çirkin olması buna örnektir. Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi, Eş'arîler, İlahi irade ve kudret sıfatlarının zarar görmemesine özen gösteren bir anlayışla hüsün ve kubuh meselesine yaklaşmışlardır.

Bilindiği gibi ulûhiyetin en ayırt edici özelliklerden birisi değerler ve ölçüler koyma vasfıdır. Bu vasıf, toplumların norm kalıpları açısından değişmeyen yegâne ölçülerdir. Nitekim Hz. Peygamber bir rivayette: "*Yüce Allah eşyanın güzelliklerini ve kötülüklerini takdir ederek yazdı. Sonra güzelleri̇n güzelliğini, fenaların da çirkinliğini açıkladı*" buyurmuştur (Buharî, "Rikâk" 31; Müslim "İman" 59). İşte bu rivayet, Eş'arîlerin eşyada bulunan güzellik ve çirkinlik bizatihi nesnel değil, özneldir, onları bilmede kıstas, akıl değil nakildir, demelerinin delilidir. Eş'arîlere göre eşyada asıl olan mubahlıktır. Kendiliğinden bir şey iyi ya da güzel değildir. Onu iyi ya da güzel kılan dindir. Eş'arîler, aklın güzel ve çirkini tespit etme kapasitesinin olmadığına delil olarak şu âyeti de getirirler: "Allah neyi dilerse ona hükmeder" (Maide 5/1).

Eş'arîlere göre, dinin açıklamasından önce, eşya ve fiiller için güzellik ve çirkinlik söz konusu değildir. Aklın belirlemesinin hiçbir geçerli izahı da yoktur. Nitekim *Bâkıllânî* (ö. 403/1012), akıl için tek başına eşya ve fiillerde meydana gelen güzel ve çirkin oluşu belirleme imkânı olmadığı gibi bir şeyi yasaklama, serbest bırakma ya da vacip kılma yetkisi de yoktur; fiile ilişkin bu tür düşüncelerin hepsini akıl değil, din belirler, demektedir (Bâkıllânî 1957: 128). Hatta onlara göre, ilahi yasa koyucu (şâri'), bir hükmü tersine çevirseydi, aklın çirkin saydığı güzel, güzel saydığı çirkin olurdu.

Gerçekte Eş'arîler, aklın bir bilgi kaynağı olduğunu kabul eder. Sadece ilahi sorumluluğa ilişkin konularda aklın hiçbir rolü olamayacağını, bu noktada dinin gerekli olduğunu söylerler. *Şehristanî* (ö. 548/1153), akli ve dini hükümlerin arasını ayırmada ilginç bir örnek verir. Mükemmel bir fıtrat ve

üstün bir akılla donatılmış, dahası, hiçbir dini ve ahlaki eğitim görmemiş olan herhangi birinden, birisi, "*iki birden daha çoktur*" diğeri de "*Allah kınadığı için yalan çirkindir*" şeklinde iki farklı durumu değerlendirmesi istense, kimse birincisi üzerinde tereddüt etmez, ancak ikincisinde tereddüt eder, demektedir. *Şehristanî*'ye göre birincisi akla göre açık bir hükümdür. Bu konuda herkes açık yüreklilikle ve kolayca evet diyebilir. İkincisi için, dini ve ahlaki eğitim almayan, toplumun ahlaki değerleriyle muhatap olmayan bir kimsenin evet demesi zordur. Çünkü, dini ilgilendiren konularda ma'kûlât değil, menkûlata bakılır. Bu konularda din asıl, akıl ise fer' hükmündedir.

Eş'arîlerin, eşya ve fiillerde hüsün ve kubhun öznel oluşunu savunmaları, aklın güzel ve çirkin hakkında bir yargıya varırken çoğu zaman ihtilaf içinde olmasını gerekçe olarak gösterirler. Bir kimsenin güzel gördüğü bir şey, başkasına çirkin görülebilir. Selim yaratılış özelliklerini kaybetmiş bir akıl, her zaman etkiye açıktır. Örneğin, tabiatta her çeşit ve güzellikte bitki örtüsü vardır. Kimi insanlar bu renk çeşitliliğinden esmere, kimi insanlar da beyaza eğilimli olana güzel derler. Beyaza eğilimli olana güzel diyen bir insan, esmeri güzel bulan ve ona hayran olan kişinin aklını kötü görebilir ya da tersi olabilir. Kaldı ki, iyi ya da kötü şeklinde değer yargısında bulunma, kişinin kişisel kaprislerine, düşünce, bilgi ve kültür düzeyine göre değişebilir. Eş'arîlere göre, eşya ve fiillerde güzel ve çirkinin kendisi olan bir şey yoktur. Ancak bazı kimselerin nesne ve eylemleri güzel ve çirkin olarak nitelendirmeleri vardır. Dolayısıyla, süje açısından değerler özneldir.

İslam kelamında hüsün ve kubuh açısından eşya ve fiillerin vasıflarıyla ilgili yapılan tartışmaların özeti şudur. Mu'tezile'ye göre, eşyada zati/nesnel bir güzellik ve çirkinlik vardır. Hüsün ve kubhun tespit ve belirlenmesinde yegâne ölçü akıl olup, bu konuda sem' fer hükmündedir. Mâtürîdîler ise, aklın, nass bulunmadan bazı ahlak ve metafizikle ilgili şeylerin güzellik ve çirkinliğini bilebileceğini, ancak, din olmadan hiçbir şeye farz ya da haram hükmü getiremeyeceğini savunur. Eş'arîler ise, güzellik ve çirkinliğin öznel olduğunu, din bu konuda bir değer hükmünde bulunmadıkça aklın bulunmasının bir anlam ifade etmeyeceğini savunmuştur.

KADER/TAKDİR: HER ŞEYİN BİR ÖLÇÜYE GÖRE YARATILMASI

Osman Karadeniz

1. Kader ve Takdir

Önce şunu ifade edelim ki kaza ve kader, bir bütünü teşkil eden iki parça gibidir. Bu nedenle genellikle bu iki kelime, her ne kadar Eş'ari anlayışına uygun olarak kaza-kader şeklinde kullanılmış ise de, aslında Mâtürîdîlerin kullandığı manada kader-kaza şeklinde kullanılması, kelime anlamına daha uygun düşecektir. Nitekim bu konuda Kur'an ve onu açıklayan hadisleri esas aldığımız zaman bu hakikat görülecektir.

Bu bağlamda İbnu'l-Esir, hadislerin anlaşılmasında önemli bir yer işgal eden değerli eserinde, kaderin belli bir ölçü üzere "takdir etme"; kazânın ise "yaratmak" anlamına geldiğini belirttir. Bu haliyle birincisi bir binanın "temel"i, diğeri ise "bina"nın kendisi durumundadır ve böylece birbirlerini tamamlamakta ve ayrılmaz iki bölüm teşkil etmektedir. Dolayısıyla bunları biribirinden ayırmanın binayı yıkmak anlamına geleceğine dikkat çekmiştir. (İbnu'l-Esir 1965 : IV, 78. Ayrıca bk. K. Miras 1971-73 : XII, 222)

Rağıb İsfehâni de, kaderin kazadan daha genel bir anlam ifade ettiğini belirtir. Çünkü kazâ, takdir edilenlerin arasını ayırmak (fasl-kat' etmek) demektir. Bu nedenle de kader, takdir etme; kazâ ise, bu takdir edilenler arasından birine hüküm vermek anlamına gelir. Kaldı ki bazı alimler, *"kader ölçmek için kullanılan (ölçülecek) şey; kazâ ise, bizzat ölçmektir"* şeklinde bir hükme varmışlardır. (İsfehâni tsz.: 407. Ayrıca bk. Ezheri 1384 : IX/1819, 211-212; İbn Manzûr 1955-56 : V/74-78, XV, 186-89; İbnu'l-Esir 1965 : IV/22, 78)

Evvela kader ve takdir etme, herhangi bir şeyin miktarını belirlemek ve açıklamaktır. Bu manada bir şey hakkında, *"onun miktarını belirledim,*

takdir ettim" denir. "Kaddere" kökünden alındığı zaman takdir anlamı içinde *"kudret verme"* de söz konusudur. Bu mânada, Araplar arasında *"Allah bana bir işi yapma gücü verdi"* diye bir ifade vardır. Bu sebeple Allah'ın eşyayı takdiri iki şekilde vuku bulur:

Birincisi, Allah'ın kudret vermesiyle; diğeri de, belli bir miktar ve özel bir şekilde, diğer bir ifadeyle bir hikmet üzere kılmasıyladır. Buna bağlı olarak, Allah'ın fiili de iki şekilde cereyan eder:

Birincisi, Allah'ın eşyayı mükemmel bir şekilde hikmet üzere ve bi'l-fiil olarak bir defada var etmesidir. Yer ve gökleri, içindekileriyle beraber bir anda yaratması gibi... İkincisi ise, eşyanın asıllarını bi'l-fiil; cüzlerini bi'l-kuvve mevcut kılmasıdır. Sonuç olarak Allah, eşyayı öyle bir tarzda takdir etti ki, bu takdiri dışında hiçbir şey meydana gelmez. Meselâ hurma çekirdeğinde bi'l-kuvve olarak hurma ağacını takdir etmiştir; artık ondan elma ve zeytin ağacı yetişmez. İnsan neslinden de başka bir canlı değil, ancak insan meydana gelir. Bu bakımdan Allah'ın takdiri, herhangi bir şeyin şöyle ya da böyle olması şeklinde hüküm vermekle vâki olur. Bu da zaruri veya mümkün olarak cereyan edebilir (İsfehani tsz. : 395).

Kazâ, hem sözü, hem fiili içine alan bir kavramdır. Dolayısıyla kavli mânada ilâhi bir emri bildirmek veya yapılmasına hükmetmek; fi'li mânada ise yapmak demektir. Bu açıdan da kazâ, ilâhi ve beşeri olmak üzere iki kısımda mütalâa edilebilir. (İsfehâni ts : 406-407) Söz ve fi'li anlamda ilâhi olana misal, aşağıdaki ayetler verilebilir:

> "Allah, sadece kendisine ibadet etmeyi ve anababaya iyi davranmayı kesin bir şekilde emr (kazâ) etti" (İsra 17/23), «Allah, yedi günde yeri göğü var etti (kazâ)» (Fussilet 4/12; Mü'min 40/20)
>
> Beşeri olana misal de şu âyetlerdir:
>
> «İman eden sihirbazlar: 'Seni, gelen apaçık mucizelere ve bizi yaratana üstün tutmayacağız; ne hüküm vereceksen ver (kazâ)! Sen, ancak bu dünya hayatına hükm (kazâ) edebilirsin'...» (Taha 20/72).
>
> «Hac ibadetinizi yaptığınızda (kazâ) Allah'ı zikredin.» (Bakara 2/200).

2. Takdir ve Sünnet-i İlâhiyye

Sünnet-i ilahiyye, bir hikmete dayalı olarak, belli bir düzen ve ölçü üzere yaratmayı ifade eder. Ayetlerde ifade edildiği üzere, kainatta herşey bir ölçü (kader) ve düzen dahilinde yaratılmıştır. Canlı cansız her varlık, bir plân ve program dahilinde varlığına etmektedir. Kimyadaki ifadesi ile her maddenin bir formülü ve terkibi vardır. Evrende mikro-kozmozdan makro-

kozmoza herşey, bu şaşmaz düzen içinde devam etmektedir. İşte bu sebepledir ki eşya bu özellikleriyle incelenmeye konu olmaktadır; ve bu birikim bilimi ortaya çıkarmıştır. Kur'ân bu genel prensibi şöyle dile getirmiştir:

> "Biz herşeyi belli bir ölçü (kader) üzere yarattık" (Kamer 54/49).
>
> «O, her şeyi yaratıp bir ölçüye göre düzenleyen ve tertipleyendir» (Furkan 25/2).

Bu ifadeler kâinatta hiçbir şeyin tesadüf eseri olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan biyolojik ve kozmolojik bütün muhtevasıyla kâinat, kanun koyucu bir varlığa işaret etmektedir. Şu âyet de, bu hususu açıkça şöylece vurgulamaktadır:

«Onlara varlığımızın belgelerini, hem dış dünyada, hem iç dünyalarında göstereceğiz.» (Fussilet 41/53) Bu bakımdan gün geçtikçe bütün muhteviyatıyla kâinat incelendikçe, her yerde bu ilâhi güç kendisini gösterecektir. Bütün varlığıyla evren, hep O'na işaret etmektedir: *«Yeri ve gökleri yaratan hakkında şüphe mi var?»* (İbrahim 14/10).

Kâinatta mevcut bulunan bütün varlıklarda aynı düzen ve nizam mevcuttur. İnsan yaratılırken belli bir surette takdir edilmiştir. Ayet bu hususu şöyle dile getirmiştir: *"Onu yarattı ve takdir etti."* (Abese 80/19) Tabiatta meydana gelen her hâdisede bir kanun söz konusudur. Yağmur bir ölçü üzeredir; gece gündüz bir hesap (ölçü) işidir. Gezegenlerin hareketleri hep geometrik bir düzen ve ölçü içindedir. Hulâsa hepsinin tâbi olduğu belli bir kanun vardır ve herşey kendi kanununa göre cereyan eder.

Allah, her şeyin tohum veya çekirdeğinde bi'l-kuvve olarak, ilerde bi'l-fiil meydana gelecek şeyi gizlemiştir. Herşey bir sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana gelmektedir. Yağmur bulutun; bulut buharlaşmanın; buharlaşma da sıcaklığın tabii sonucudur. Dolayısıyla Allah, yağmuru bulutla; her meyveyi kendi ağacıyla vermektedir; tabii mânada sünneti ilâhiyye de budur. Ancak âyetlerde işaret edilen ilâhi sünnet, bu tabii kurallar değil, toplum hayatıyla ilgili ilâhi sosyal kanunlardır. İşte kazâ-kaderi de, bu kanunlar çerçevesinde düşünmek gerekir. Allah'ın peygamberler vasıtasıyla insanlara bildirdiği emir ve yasaklar doğrultusunda hareket etmek kaza-kader çerçevesini teşkil eder.

Ebu'l-Berekât Bağdadi'ye göre, kaza-kader, asıl tabiatta belli bir düzen dahilinde cereyan eden hâdiseler üzerinde kendini gösterir. Zaman ve şahıslara nazaran daima değişmekte olan irâdi fiillerde, vukuundan evvel külli ve umûmi surette kazâ ve kader câri olmaz. Bunun yanında tabiiyyat ve irâdiyyattan mürekkep olan şeylerde de kaza-kader câri olamaz. Ne sırf

irâdeye, ne de sırf tabiata hamlolunamayan tesadüfi işlerde de durum aynıdır (Bağdadi 1932: 24).

Tabiat âleminde maddi kanunlar olduğu gibi, sosyal hayatta da, manevi kanunlar vardır. Nasıl ki insan, ateşe dokununca yanmaktadır; tıpkı bunun gibi, zulmederek âdil davranmayanlar, zaman içinde ilâhi sosyal kanunlarla yüz yüze gelmekte ve sosyal düzeni bozmaktadır. Sosyal kanunlar çiğnendiği zaman, toplumu fesat kaplar ve bir hastalık mikrobu gibi onu içten içe kemirip tüketir. Zulüm, haksızlık, dolandırıcılık, sahtekârlık vb. sosyal bünye için tehlike arzeden her türlü yanlış hareket, felâket getirir. Ayetlerde bu husus şöyle ifade edilir:

> "İnsanların elleriyle işledikleri yüzünden karada ve denizde fesat çıkar; Allah da, belki dönerler diye yaptıklarının bir kısmını böylece kendilerine tattırır" (Rum 30/41).
>
> "(Ey insan!) Yüce Rabbinin adını tesbih et; çünkü o, seni yaratıp şekil vermiş ve herşeyi bir ölçü üzere yapıp doğru yolu göstermiştir" (A'la 87/13).

Burada *«bir ölçü üzere yaratma»* ve *«doğru yolu gösterme»* şüphesiz iki kanuna işaret eder: Biri, tabii, diğer ise sosyal kanunlardır, Sırât-ı müstakim ve istikâmet üzere olmak, bu çizilen sosyal kanunlar dahilinde hareket etmek demektir.

Bilindiği gibi, İslâm filozoflarına göre, Allah ekmel bir varlık olduğu için ondan sudur eden âlem de mükemmeldir. O'nun fiillerinde noksanlık ve eksiklik yoktur. Dolayısıyla O, alemi zatına lâyık en güzel bir şekilde yaratmıştır. *"İmkân âleminde mevcut olandan daha mükemmeli ve güzeli yoktur"* bu düşüncenin formülleşmiş bir ifadesidir. Çünkü o, ihtiyari olarak değil, zaruri olarak meydana gelmiştir. Mutezile'ye göre de Allah'ın fiillerinde maksatsız ve abes bir şey yoktur. Herşey bir sebebe ve hikmete binaen yaratılmıştır. Bu düşüncenin sonucu olarak onlara göre, biraz da filozoflara yakın bir ifade ile, kul için en güzeli (aslah) yaratmak Allah'a vâcibtir.

Mâtürîdîlere göre de Allah yaratırken, belli bir hikmet ve sebebe bağlı olarak yaratır. Eş'arilerde durum tam aksinedir. Onlara göre Allah'ın fiillerinde sebep ve hikmet aranmaz. İmam Mâtürîdî'ye göre, her şeyde bir hikmet vardır; ancak bazı şeylerin sebep ve hikmetini bilememiz onların hikmetsiz, dolayısıyla abes olarak yatılmış olduklarını göstermez. Çünkü beşeri ve noksan olan akıl, ilâhi hikmeti ihata edemez (Mâtürîdî 1970: 108, 113-14, 216-17; Şeyh-zâde 1288: 28-29).

Diğer yandan Allah, iradesini, kanun koyma (teşri') ve yaratma (tekvin) şeklinde gerçekleştirir. Dolayısıyla her alanda meşieti ilâhiyye bir sebep-

sonuç üzere cereyan eder. Bu âlem sebepler âlemi olduğu için, her hâdise, Allah'ın ilâhi bir sünneti üzere (teşri'-tekvin) cereyan etmektedir. Bu bakımdan sünnet-i ilâhiyyede herhangi bir değişiklik (tebdil ve tahvil) görülmez. Ayette ifade edildiği gibi:

> "Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik (tebdil) bulamazsın; ayrıca Allah'ın sünnetinde bir başkalaşma (tahvil) bulamazsın" (Fâtır 5/43). Ayrıca bk. Fetih 48/43; İsrâ 17/77; Ahzâb 33/62). (Geniş bilgi için bk. Mâtürîdî 1970: 110-18, 21521; İzmirli 1339-43: I, 111, 114; II, 126-152).

Eş'ari'ler bu sünneti farklı yorumlarlar ve buna "adetullah" gözü ile bakarlar. Nitekim Gazali, sebeplilik meselesinde İslâm filozoflarını tenkid eder. Ona göre böyle bir düşünce Allah'ın iradesini sınırlamak anlamına gelecektir.

Bu tartışmalar bir yana, sünneti ilâhiyye ile ilgili zekrettiğimiz âyetlerde vurgulanmak istenen husus, ilâhi sosyal kanunlardır. Ayetleri siyâk ve sibakı içinde değerlendirdiğimiz zaman, bu husus kendiliğinden ortaya çıkar. Bu âyetlerde hep, daha önce, Allah'ın tabii ve sosyal kanunlarını çiğneyen milletlere uygulanan bir sünnetten (kanun) bahsedilmektedir.

Daha önce yaşamış milletlerin yanlış tutum ve davranışları, tabiatı ve fıtratı bozmaları sebebiyle hep aleyhlerine olmuştur. Onun için Kur'ân, inanmayanlara, kendilerinden önce yaşamış milletlerin yanlış hareket ve davranışları yüzünden neye uğradıklarını, yeryüzünde dolaşarak görmelerini hatırlatır. İşte bu kanuna, Kur'ân'da, hakkın batıla, adaletin zülme, iyiliğin kötülüğe, ıslâhın bozgunculuğa galip geleceği tarzında hep ezeli ve ilâhi sünnetin bir tecellisi olarak işaret edilmiştir. Bu ilâhi prensip, sosyal ve tabii hayatta değişmez bir şekilde cereyan edegelmekte olan bir prensiptir.

Kanunlar arasındaki bu zorunlu ilişki sebebiyle Allah, tabii kanunlar çerçevesinde, sosyal kanunlara da uymamızı emretmektedir. Ve bunun için, tabiatı ve bütün yaratıkları incelememizi istemektedir. Tabiatı incelemek, zaruri olarak onun bir takım özelliklerine göre hareket etmeyi sağlayacaktır. Bu arada, meselâ yenilmesi ve içilmesi yasak olan şeylerin, insanın maddi ve ruhi yapısına, dolayısıyla sosyal hadiselere tesiri açısından önemini kavramak güç olmayacaktır. İnsanın maddi ve ruhi yapısına, tabii çevre ve şartların menfi veya müsbet mânada tesiri ilmi bir hakikattir. Bu bakımdan takdiri, bir anlamda Allah'ın tabiata yerleştirdiği ve buna bağlı olarak sosyal hayat için de uyulması zaruri bir takım kanun ve özellikler şeklinde anlamak yanlış olmasa gerektir.

Takdir, bu yönüyle fizik alem ve sosyal yapı için kanun koymadır. Allah'ın, bu kanunları, tıpkı yaratmada olduğu gibi, eşyaya istediği bir şekilde yerleştirmesi onun irade ve gücünü gösterir. Fakat bu kanunların şöyle veya böyle olması, bizim sorumluluğumuz açısından herhangi bir şey ifade etmez. Kısaca, bizi aşan her hadisede sorumlu olmamız söz konusu değildir.

Allah'ın takdir ettiği veya koyduğu kanunları, ihtiyari fiilleriyle gündeme getiren süphesiz insandır. Ve bütün bunları da, Allah'ın kendisine verdiği kudretle gerçekleştirmektedir. Meselâ ateşe dokunmak veya dokunmamak tamamiyle ihtiyari bir iştir. Fakat, ateşe dokunduktan sonra yanmak, zaruri olarak gerçekleşmektedir. Diğer taraftan kul, kendi iradesini kullanmak suretiyle, olaylar arasında bağlantı kurarak hayır ve şerrin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Böylece, bir kişinin ölümüne sebep teşkil eden herhangi bir hareketi yaptığı zaman Allah'ın yasakladığı bir fiilin ortaya çıkmasına, yani takdirin bu yönde gerçekleşmesine (kazâ) sebep olur. Bundan dolayı da günah kazanır.

Diğer taraftan Allah'ın yasakladığı fiilleri, yine insanın kendisine bahşedilen irade ve kudreti yanlış yönde kullanmak suretiyle işlemek, takdirin o yönde gerçekleşmesini sağlamak, yani o kanunu menfi mânada devreye sokmak demek olacaktır. Netice itibariyle şunu söyleyebiliriz ki insanlar, kendilerine verilen irade ve kudreti yanlış veya doğru yönde kullanmaları, kendi kaderlerine yön vermeleri anlamına gelir.

Takdir, beşeri açıdan baktığımız zaman tedbire göre cereyan edecektir. Bu konudaki ilâhi hüküm de, verilen kudret sebebiyle, insanın alacağı tedbir doğrultusunda olacaktır. Yoksa çoğu kere yanlış anlaşıldığı gibi, kaderin, insanı cebr altında tutan ve bazı hareketlere mecbur kılan bir anlamı yoktur. Ve hele takdirin, bizleri bağlayıcı mânada, kesin olarak tesbit edilmiş ve yazılmış bulunduğu; artık hayat sahnesinde bize düşen şeyin, rolümüzü oynamak olduğu şeklinde, temelden Kur'ân'a ve dini anlayışa zıt bir anlam ifade etmemektedir. Tevekkül anlayışıyla da taban tabana zıt olan bu mânada bir düşünceyi, âhiretteki hesap verme inancıyla uzlaştırmak mümkün değildir. Bunun içindir ki yalancılık, dolandırıcılık, sahtekârlık vb. davranışlar, fitneye ve neticede de bir takım huzursuzluklara sebebiyet verir. Bunun yanında, doğruluk, adalet ve hakperestlik gibi bir takım güzel prensipler, toplum hayatına huzur veren hasletlerdir. Öyle ise, herkes bu iyi davranışları yapar, kötü olanları terkederse, takdirin müsbet yönde gerçekleşmesini sağlamış olacaktır.

İmam Mâtürîdî'nin bu anlamda takdiri, Allah'ın ezeli ilmi açısından ele alışı, cebri ve bağlayıcılığı kaldırması bakımından önemli bir izah tarzı

olup Kur'ân mantığıyla da temelden bağdaşmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber ve ashaptan gelen pek çok rivayette, kaderin bağlayıcı olmadığı vurgulanmış ve bazı yanlış anlayış ve yorumlar kınanmıştır. Aksi halde, peygamberlerin hayat boyu yaptıkları tebliğ ve irşadın, ayrıca mücadelenin hiçbir anlamı kalmaz.

Kader ve takdirin, ancak kulların irade, tercih ve hareket tarzlarına göre şekil alacağı, yani kaza edileceği ifade edilen şu iki hâdise önemli ve anlamlıdır:

Hz. Ömer, Şâm'a hareket edip (Yermuk yakınlarında) Serğ köyüne vardığı zaman, ordu kumandanlarından Ebu Ubeyde b. Cerrâh ve arkadaşları onu karşıladılar. Bu arada kendisine Şam'da vebânın bulunduğunu haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer, geri dönüp dönmeme konusu ile ilgili olarak Muhacir, Ensar ve Kureyş'in yaşlılarının fikirlerini aldı. Nihayet insanları geriye çevirmenin ve vebâ üzerine gitmemenin daha doğru olacağına karar verildi.

Bu karar üzerine Hz. Ömer, sabahleyin geri döneceğini haber verdi. Ebu Ubeyde kendisine: *"Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?! dedi. Ömer: "Yâ Ebâ Ubeyde! Bunu keşke senden başkası söyleseydi!.. Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Senin develerinin bulunduğunu ve onları biri münbit, diğeri çorak iki yamacı olan bir vâdiye indirmiş olduğunu farzet. Develerini burada ister münbit, ister çorak yerde, hangi tarafta güdersen güt, hepsinde Allah'ın kaderi üzere gütmüş olmaz mısın?.."*

Diğer bir rivayette Hz. ömer, Ebu Ubeyde'ye: Söyle bakalım, şayet çobanın, develeri otlu yerde değil de otsuz ve çorak yerde gütmüş olsa, sen o çobanı cezalandırmaz mıydın? diye sordu. Ebu Ubeyde de: Evet ederdim, deyince, bunun üzerine Hz. Ömer: Öyle ise haydi işine git! dedi... (Müslim, Selam, 98).

Kummi'nin aktardığı şu rivayette de bu husus açıkca görülür: *„.. Mü'minlerin Emiri, meyilli bir duvardan sakınarak karşı tarafa geçmiş; bunun üzerine kendisine: "Ey Mü'minlerin Emiri! Allah'ın kazâsından mı kaçıyorsun?" denildiğinde O, şu cevabı vermiştir: "Allah'ın kazâsından, kaderine kaçıyorum"* (el-Kummi 1978: 35).

Bu sırada Abdurrahman b. Avf çıkageldi ve Hz. Peygamber'den, şu hadisi nakletti: *"Bu hastalığın bir yerde çıktığını duyarsanız oraya girmeyiniz. Hastalık sizin bulunduğunuz yerde çıkarsa, ondan kaçmak için sakın oradan ayrılmayınız!"* (Müslim, Selâm, 98,99,100. Ayrıca değerlendirme için bk. İsfehani tsz.: 407).

Sıffin vak'asında Hz. Ali, kendi tarafında yer alan bir ihtiyarla aralarında geçen konuşmada, kaza ve kaderin zaruri ve kesin olmadığını açıkca vurgulamıştır. Hz. Ali, konuşma esnasında ihtiyara, bu vak'aya katılma veya katılmama konusunda asla zorlanmış olmadığını açıkladı. Bunun üzerine ihtiyar: Kaza kader bizi sevk edip dururken böyle bir zorlama ve cebir nasıl söz konusu olmaz?! Bizim her hareketimiz kaza ve kaderdendi, deyince, Hz. Ali ona şöyle cevap verdi:

Her halde sen kazânın zaruri, kaderin de kesin ve değişmez olduğunu sanıyorsun. Eğer böyle olsaydı, mükâfat ve mücazat batıl olur, va'd ve va'id düşerdi. Dolayısıyla Allah Teâlâ'dan, ne iyiye övgü; ne de kötü kula kınama gelirdi... Allah, insanları serbest bırakarak emretmiş, sakındırarak da nehyetmiştir. Cebren mükellef tutmamıştır. Peygamberleri de boş yere göndermemiştir (İbnu'l-Murteza 1961: 910; Teftazani 1277: II, 1056).

Kaynaklar

Bağdadi, Ebu'l-Berekat (1932), *Kitabu'l-Mu'teber*, Ter. M. Şerafeddin, Daru'l-Funun İlah. Fak. Mec., sy. XXII, İstanbul.

İbnu'l-Esir (1965), *en-Nihâye fi Garibi'l-Hadis*, Kahire.

İbn Manzûr (1955), *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Beyrut.

İbnu'l-Murteza (1961), *Tabâkâtu'l-Mu'tezile*, tah.S. DıwaldWılzer, Wıesbaden.

İsfehâni, Rağıb (ts), *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an,* Beyrut.

İzmirli, İsmail Hakkı (1339-43), *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul.

Kummi, Ebu Ca'fer (1978), *Risaletu İ'tikadati'l-İmamiyye*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara.

Miras, Kamil (1971-73), *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, Ankara.

Mâtürîdî Ebu Mansur (1970), Kitabu't-Tevhid, Beyrut.

Şeyhzâde, Ahmed Efendi (1288), *Nazmu'l-ferâid*, İstanbul (Matb. Amire).

Taftâzânî, Sadettin (1277), *Şerhu'l-Makasıd*, İstanbul.

İMAMET/POLİTİK TEOLOJİ

Şaban Ali Düzgün

1. Din ve Siyaset: İnsan Doğasına Yaslanan Alanlar

İnsan, doğası gereği sosyal bir varlıktır. Bunun gereği olarak insanların toplu halde, nispi bir barış içinde yaşamalarını mümkün kılan sosyal organizasyonlar ve kolektif kurallar gereklidir. Hem organizasyonlar hem de kurallar söz konusu olunca, insanın yaşam alanına müdahil olan siyaset, ahlak, din gibi yapılardan bahsetmek de zorunlu hale gelmektedir. İnsan üzerinden kendilerini gerçekleştirmeye çalışan bu yapılar değer temellidirler (*deontolojik* ve *aksiyolojik)* ve bu özellikleri sebebiyle de insan odaklı tasarruflarında bazen örtüşür bazen de karşı karşıya gelirler.

İnsan, doğası gereği, barışı arayan, saldırılara karşı korunmak isteyen, bunun için de güvenli bir mekan peşinde olan bir varlıktır. İnsan, aynı zamanda, içgüdüsel olarak davrandığında, çatışmacı bir doğaya da sahiptir. Bu güvenli mekân arayışı, bu çatışmacı yapının doğuracağı muhtemel kötü sonuçlardan dolayıdır da. İnsan sırf akıl varlığı olsaydı, toplumsal çatışmalar olmazdı. Bu durumda da çatışmaları çözmek için ne adalete, ne emirlere ne de yasaklara (hukuka) ihtiyaç kalırdı. Bütün bu kurumlar ve kurallar var olduğuna göre ve bütün ahlak felsefeleri ve dinler, emirler, yasaklar, buyruklar, tavsiyeler, vs. üzerine oturduğuna göre, insan doğasının salt aklî bir düzlemde hareket etmediği ortaya çıkar. O zaman, doğa kanunları (çatışmayı körükleyenler) ve akıl tarafından dikte edilen kanunlar (insanın barış içinde yaşamasını buyuranlar) arasında bir uyum aramak gerekir. Bu da toplu yaşamda insanlardaki genel tutkuları (çatışma yaratanları) kontrol etme mekanizmalarını yaratır. Otorite kavramı böyle ortaya çıkar. İnsan

her ne kadar barış içinde yaşamayı en doğal seçenek olarak görse de, bu yönde onu zorlayan ve kontrol eden otorite yahut değer ortadan kalkınca, yeniden en doğal haline yani tutkuların egemen olduğu sabit insan tabiatı haline dönme eğilimindedir. Bu tutkuları kontrol eden değer yahut otorite çözülür giderse, ruhsuz bir bedene olan şey topluma da olur: kaos. "İnsanın değerlerden azade, başıboş bırakılmadığını" (Kıyame 75/36) ve "Ülkelerin merkezi yerlerine insanların kaosa sürüklenip yok olmalarını engelleyecek değerleri onlara hatırlatan Peygamberlerin gönderildiğini" beyan eden Kur'an ayetlerini (Kasas 28/59) bu çerçevede okumak gerekir.

İnsanın bu irrasyonel doğasına çekidüzen vermek isteyen yapılar ister istemez ya karşı karşıya gelecek ya da işbirliği yapacaklardır. Siyasetin, ahlakın ve dinin zorunlu olarak bir araya geldiği nokta burasıdır. İnsan doğasından kaynaklanan bu çatışmacı yapı ve bunları armoni içinde toplumsal bir ortamda dengeleyecek rasyonel yapı, insanları birbirine karşı saldırısını engelleyecek ortak bir sözleşme etrafında örgütlenmeye ve bunu uygulayacak ortak bir siyasi gücü tanımaya zorlar.

2. Din-Siyaset ve Din-Yönetim Erki İlişkisi

Hz.Peygamber vefat ettiğinde Medine site devletinin yönetimi konusunda sahabîler arasında bir tartışmanın yaşandığını biliyoruz. Böyle bir tartışmanın yapılmış olması, İslam'da Kur'an veya Hz.Peygamber tarafından belirlenen bir yönetim biçiminin yahut erk kullanımının bulunmadığını göstermektedir. Arap toplumunun oturmuş bir siyasi kültürünün olmaması da bu tartışmalarda tetikleyici rol oynamıştır. Bu toplumda, bireyin yahut kamunun hayatını düzenleyen yazılı bir yasa fikri yoktu. Kur'an'da Arap toplumunun ümmî (yazılı bir yasaya dayanmayan toplum) olarak anılması da bunu göstermektedir. Hem bu toplumsal yapı hem de tarihsel olarak oldukça erken bir dönem olması sebebiyle, İslam geleneğinde din-siyaset ve din-devlet ilişkisini irdelemek, biraz olaylar üzerinden teori kurmayı gerektirmektedir. Başka bir deyişle, Hz.Peygamberin vefatını takiben meydana gelen olayları ve bunun üzerine üretilen fikirleri takip ettiğimizde, bu kurumlar arasındaki ilişkiyi aydınlatmak, kısmen mümkün hale gelmektedir.

Hz.Peygamber'in vefatından sonra yaşanan tartışmayı çözüme kavuşturmak üzere, Arap toplumunun o günkü kabile yapısının etkisiyle, stratejik anlamı olan ama hiçbir şekilde dinle ilişkilendirilmemesi gereken bir çözüm üretildi: Toplum üzerinde siyasi ağırlığı olan Kureyş kabilesinin bir ferdi olan Hz.Ebu Bekir halife seçildi. Mâtürîdî bu siyasi tercihi içtihadi bir olgu olarak sunar. Mesele içtihadidir yani rasyonel bir tercihtir; zira ona göre, Hz.Ebu Bekir'in seçimi ile Hz.Ömer'in seçilme biçimi arasında

da fark vardır. Toplumu yönetecek kişinin başa getirilme biçimindeki bu farklılık, meselenin şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterdiğine ve dini bir mesele olmadığına işaret etmektedir. Devlet yönetimi doğrudan dinle ilişkilendirilmesi gereken bir kurum olsaydı, ilahî iradenin bu meseleyi çözümsüz bırakması düşünülemezdi. Buradan hareketle İslam alimleri, devlet yönetiminin dinî değil aklî olduğu düşüncesini geliştirmişlerdir. Zira onlara göre, dünyevî işlerin yürütülmesi, hukukun uygulanması, iç ve dış güvenliğin sağlanması, ortaya çıkan anlaşmazlıkların giderilmesi gibi organizasyonların bir yönetim aygıtıyla gerçekleşeceği aklen temellendirilebilir bir şeydir (Nesefî 2005: 2 İmamet bölümü).

Akılda tutulması gereken husus şudur: Hz.Peygamberin vefatıyla son bulan onun peygamberliği değil, devlet başkanlığıdır. Peygamberin kişiliğinde ebedi olarak temsil edilen din, geçici olan ise yönetme erki idi. Bu nebevî tecrübeye aykırı olarak Şia, devletin yönetimini (imameti) inanç sisteminin bir parçası olarak kabul etmiştir. Genel anlamda Ehl-i Sünnet'in özel olarak da Mâtürîdî'nin Şia eleştirisi, Şianın din ve devlet arasında kurdukları bu özdeşliğe yöneliktir. Şianın devlet yönetimini bütünüyle dinsel alan içinde görmesine Ehl-i Sünnet'in yaptığı reddiye, Ehl-i Sünneti, siyaseti akli/rasyonel ve insanın tercihlerine bırakılmış bir alan olarak tanımlamaya götürmüştür. Sem' alanına giren yani insanların iradelerine danışılmadan kendilerine buyurulanlar sadece ibadete ilişkin hususlardır. Mâtürîdî, Nisa 165. Ayetin yorumunda, ibadetlerin ve şeri'atların sem' alanına, dinin ise akıl alanına girdiğini söylemektedir (Mâtürîdî 2005: IV,112). İmametin de akıl alanı içinde değerlendirildiğini düşündüğümüzde, yaşamın temel ilkelerini tespit anlamında dinin yönetim konusunda bir kültür yaratmaya çalışması yadırganmamalıdır.

3. Din, Siyaset Kültürü ve Devlet

Din ve devlet arasında bir ayrım, bu ikisinin tabiatları gereğidir. Zira, din gönüllülük esasına dayalıdır, oysa devlet yapısı gereği zorlayıcıdır. Devlet politik bir kurum olarak başkasını kontrol etmeye dayanır. Bireyi esas alan dinin ise kontrol etme gibi bir görevi yoktur; var olmak için böyle bir kontrole ihtiyacı da yoktur. Din insanlara sadece ebedi ideal gerçekleri hatırlatır; devlet ise reel olanı elde etmek için gerekirse güç kullanır. Ğaşiye Sûresi'nin 22. ayeti davranış itibariyle din ve devlet arasındaki farkı gösterecek niteliktedir: "Ey Muhammed! Sen sadece insanlara hatırlat. Zira, sen sadece hatırlatıcısın (*müzekkir*). İnsanlara zor kullanacak değilsin (*musaytir)*." Bu ayetin mefhûm'undan hareket edildiği içindir ki, devletin düzenlediği alanlarda yaratılan zorunluluğun aksine, dinin önerdiği alanlarda kişinin tercihi dikkate alınmaktadır: "*Sizin dininiz size benimki*

bana" (Kafirûn 109.6) ve " *(Ey Muhammed!) Sen sadece bir hatırlatıcısın, insanlara zor kullanacak değilsin*" (Gâşiye 88.22). Böylece, devletin davranış biçimi olan güç kullanımına başvurmaması için Hz.Peygamber ikaz edilmekte ve insanlar üzerinde zorlamayı çağrıştıracak davranışlardan uzak durması yönünde uyarılmaktadır.

İnsan doğasının gerektirdiği iki kurum durumundaki din ve siyaset arasında kesin bir ayrım yapmayan Mâtürîdî, din ve yönetim erki/devlet konusunda böyle bir ayrıma gitmektedir.

Peygamberliği (nübüvveti) yönetimden (meliklik, mülki idare) ayırma geleneği İslam düşünürleri arasında çok yaygındır. Bunun şimdilerde seslendirilmesi şaşırtıcı gelebilir ama İbn Kuteybe, İbn Kayyim el-Cevziyye, Karâfî, Şah Veliyyullah Dehlevî ve Tahir b. Aşur gibi önemli isimler bu ayrım üzerinde ciddiyetle durmuşlardır. İbn Kuteybe ile başlayan bu ayrımın, Karâfî'nin *Envârü'l-bürûk* adlı eserinde bütün ayrıntısıyla ele alındığını görürüz. Karâfî, Hz.Peygamber'in söz ve eylemlerini önce dört, ardından otuz altı kategoriye ayırır. İlk dört kategori içinde onun peygamberliği (*teblîğ*), devlet başkanlığı (*imâmet*), yargılaması (*kadâ*) ve fetva vermesi (*iftâ*) arasındaki farkı netleştirir. Karafî, Hz.Muhammed'in tebliğini ve fetvalarını, peygamberlik görevinin bir parçası saymakta ve devlet başkanlığını ve yargılamalarını, bütün Müslümanları bağlayıcı olmayan tarihsel şartların getirdiği kararlar ve uygulamalar olarak görmektedir. Hz.Peygamber'in söz ve davranışlarını bu şekilde kategorilere ayırarak, siyasi kararlarını onun peygamberliğinin bir sonucu değil, idare ettiği devleti organize etme çabasının bir parçası olarak görme geleneği, İslam düşünce tarihinde kurumsallaşmıştır.

Mâtürîdî, meseleyi Kur'an ayetlerini yorumlarken yeri geldiğinde açıklamaktadır. Bu ayet yorumları üzerinden Mâtürîdî'nin konuya ilişkin dünya görüşünü anlamak mümkün hale gelmektedir.

Mâtürîdî, hem ekonominin (*mal*) hem de yönetimin (*mülk*) teslim edileceği kişide aranması gereken özellikten bahsederken konuyla ilgili ipuçları vermektedir. Yönetim erkini elinde bulunduracak kişinin niteliğin *takva* ve *basiret* olduğunu söylemektedir. *Takvâ*, Allah bilincini sürekli açık tutmaktan ve O'nun gözetimi ve kontrolü altında olduğunu düşünmekten ibarettir. Takva teriminin siyaset yapacak kişide aranmasının amacı, en yüksek seviyede oto kontrolü sağlamaya ve her türlü ihmal ve istismarın önüne geçecek bir bilinci yöneticinin zihnine ve kalbine yerleştirmeye yöneliktir. Dinin en hayati terimlerinden biri olan ve Allah-insan ilişkisini tanımlarken en fazla referansta bulunulan takvâyı devleti yönetecek kişide araması, aslında Mâtürîdî'nin dinin kendine has siyasi bir kültür yaratma çabasını

olumladığını gösterir. Mâtürîdî devleti yönetecek kişinin *basiret* sahibi olmasını da öngörmekte ve basireti; "insanlar için en iyi/optimal olanı seçmek" şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım, takva'nın aksine dini bir içerik taşımamaktadır.

Mâtürîdî'de din ve devlet/mülk arasında ilişkiyi ve buna zemin oluşturan siyaset kültürünü şu hususlar üzerinden takip etmek mümkündür:

1. Kur'an, devleti yönetenler/mülki idare yetkisini kullananlar ile dinî yetkiyi kullanan nebiler arasında ayrım yapar. Kur'an, kurumsal anlamda doğrudan yönetimi tanımlayan alana *'mülk'* adını vermektedir. Kral peygamberler olarak bilinen Süleyman ve Davud'a hem peygamberliğin hem de mülkün (devletin) verildiğini söyleyen ayetleri burada hatırlamakta yarar var. Bir kişinin Peygamber olarak seçilmesini sağlayan kriterlerle devlet başkanı olarak seçilmesini sağlayan kriterlerin aynı olmadığı düşünüldüğünde, kurumsal olarak iki ayrı şeyden bahsedildiği daha net olarak anlaşılır. Allah peygamberliği insanların en hor gördüğü, hiç kimsenin ummadığı bir kişiye verebilir. Peygamberlerin gönderildikleri toplumlar tarafından reddedilmelerindeki ana sebeplerinden birinin bu olduğunu hatırlayalım: "Daha çok malı olmalı değil miydi, altından evi, bağı bahçesi olması gerekmez miydi" gibi ifadeler, nübüvvet kurumunun insanların beklentilerini tersine çeviren bir iddiayı içerdiğini gösterir. Peygamberler üzerinden topluma yeni değerler önerecek olan ilahi iradenin yaptığı ilk yenilik, toplumun beklentilerinin ve alışkanlıklarının alt üst edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Dolayısıyla din, bu anlamda, devletteki istikrar, süreklilik ve yarını garantiye alma süreçlerinin aksine, muhalif bir güç olarak da iş görmektedir.
2. Bakara suresinin 246. ayetinin yorumunda Mâtürîdî, Hz. Peygamberin savaş ve toplumun yönetimi gibi kamuyu ilgilendiren konularda toplumun âkil adamlarına/kamu denetçilerine ve kabile başkanlarına danıştığını söylemektedir. Dini konularda böyle bir danışmanın olmadığı açıktır. Bu da, toplumun yönetiminin Peygamberin birinci görevi olmadığını, bunu kolektif bir sorumluluk olarak görüp toplumda sözü dinlenecek kişilerle bu sorumluluğu paylaştığını göstermektedir. Toplumun bekasını sağlamaya dönük savaş gibi kararların da nübüvvetin bir parçası olmadığını, aksine siyasi erki temsil eden yönetme erkini elinde bulunduranlara ait olduğunu söylemektedir (Mâtürîdî: II,137).
3. Mâtürîdî'ye göre siyasi erki elinde bulunduranlar, dini konularda peygamberlere danışmak durumundadırlar. Bu ifadelerle, Mâtürîdî'nin peygamberler ve politik erk sahipleri/mülki idareyi elinde bulunduranlar (*din* ve *devlet*) gibi iki kurumdan bahsettiği net bir şekilde görülmek-

tedir. Nübüvvetin ilahi bir tercih olduğunu, melikliğin ise ya babadan oğula geçen bir saltanata yahut zengin bir kişinin malı-mülkü sebebiyle önder seçilmesine dayandığını söylemektedir. Bakara 2.247. ayete dayanak da, melik'te aranacak iki özellik olarak güç sahibi olması, savaş stratejisine hakim olması ve halkın yönetimine ilişkin bilgisel bir donanımının bulunması gerektiğini ifade etmektedir (Mâtürîdî: II/138).

4. Mâtürîdî'nin, *nübüvvet*in İbrahim ve İsmail evladı arasında devam ettiği halde, *imamet*in birçok farklı gurup içerisinde varolageldiği yönündeki açıklaması da nübüvvet geleneği ile imamet/devleti yönetme geleneğinin ayrı kulvarlarda ve farklı kriterlerle var olduklarını göstermektedir (Mâtürîdî: I/228-229).
5. Din ve devlet ayrımındaki önemli bir başka nokta ise, dinin ortaya çıkma ve varlığa devam etme yöntemi ile devletin varlığa çıkma ve varlığını devam ettirme süreçlerinin farklılık göstermesidir. Din ve Mülk (devlet yönetimi, rejim) arasında yapılan ayrım, buna dayanır. Örneğin, Mâtürîdî savaşı dinin değil, devletin varlığa devamı için elzem bir aygıt olarak görür. Dinin çirkin olarak gördüğü savaş, devletin varlığı için zorunlu olabilmektedir. Mâtürîdî, savaşı bizatihi çirkin (*kürh*) olarak tanımlayan ayet-i kerimeden hareket ederek, çirkin bir araçla, dinin gayeleri arasında bir örtüşmenin olamayacağını söylemektedir. Mâtürîdî'nin, savaş'ın küfrün/inkârın bir karşılığı olmadığı yönündeki görüşü, bu bağlamda büyük önem taşımaktadır (Tövbe 9/29, Te'vîlât, VI, 341-342). Din var olmak ve varlığını devam ettirmek için savaşa başvuramaz, ama devlet için bunun böyle olmadığı tarihsel bir hakikattir. Bir millete savaş ilanının sebebi küfrü, değil zulmüdür. Bunu şu ayet-i kerime açıkça beyan etmektedir:

"Düşmanlık ancak zalimlere karşı gösterilir" (Bakara 2/193).

Mesele sadece dinin siyaset ya da devletle ilişkisi bağlamında temellendirilmeye çalışılırsa eksik sonuçlar verir. Bu sebeple bazı Kur'an terimlerinin bir siyaset kültürü yaratacak şekilde nasıl anlaşılması gerektiğine işaret etmekte yarar var. Farklı alanlarda hâkim siyasi kültürü kökten değiştirmeyi hedefleyen bu kurucu ilkeler, dinin siyasi kültüre kayıtsız kalmadığını gösterir. Dinin siyasi kültürle bu yakın ilgisi, dinin devlet iddiası olarak algılandığı için, din-siyaset ilişkisi ile din-devlet ilişkisi birbirine karıştırılmıştır. Bu durumda Kur'an'da siyaset kültürüne temel oluşturabileceği düşünülen hüküm, velayet, şûra gibi terimler, aslında insanlara hayatın her alanına ilişkin yaşam ilkeleri sunmaktadır. Bunun için de bu ilkeler, şu ya da bu şekilde başka ilkelerle örtüşmektedir. Bu örtüşme bazen temel haklar ve özgürlükler alanında kendini göstermekte, bazen de uluslar arası huku-

ka işaret etmektedir. Bu durumda, Kur'anın bir siyaset teorisinden ziyade bir siyaset kültürü yaratmayı amaçladığı söylenebilir. Çiğnenmemesi gereken bu ilkeleri siyaset kültürü bağlamında kavramsallaştırdığımızda şunlarla karşılaşırız:

İtaat: İtaat; yöneticiye değil, temel ilkeleredir. Bu ilkeler çiğnenirse, Kur'an'ın deyimiyle Allah'ın sınırları (*hudûdullah*) aşılmış sayılır. Mâtürîdî Nisa 3.59. ayette geçen, *Allah'a, Peygambere ve ulu'l-emr*'e itaati yorumlarken, itaat'in sadece Allah'a has kılınmamasından hareketle, Allah'tan başkasına itaatin caiz olduğu sonucunun çıkarılabileceğini söyler. İtaatin aksine, ibadet ise sadece Allah'a has kılınmaktadır (Mâtürîdî: III, 292)

Hilâfet/Hükümet etme hakkı: Halife tek tek her bireydir. Hilafet bir yönetim biçimi değildir. Lider hiçbir zaman Allah'ın halifesi olarak görülmemiştir. İnsanın halifeliği insanları yönetmeyi tanımlayan bir erk kullanımına değil, yeryüzüne yöneliktir. Mâtürîdî'nin insanın halifeliğine yönelik yorumu tam da bunun altını çizmektedir:

"Halife bütün insan cinsini tanımlayan genel bir sıfattır. Halifelik, yeryüzünde Allah'ın hükümlerinin yaşatılmasını sağlayacak bir imar ve yönetim vazifesi demektir." (Mâtürîdî: I/77).

"Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver..." ayeti, (Sâd 38.26) hilafetin başlı başına bir *amaç* olmadığını, aksine insanlar arasında hakkı ve hukuku hakim kılmanın *aracı* olarak resmedildiğini gösterir.

Biat (*bey'at*): Biat, toplum sözleşmesini karşılar ve siyasi yetki kullanımının, halkın onayıyla mümkün hale gelmesini ifade eder. Allah Hz. Muhammed'e Müslümanlara danışma (şûra) ve biat emri verdiğine göre, İslam'da siyasal sistemin kaynağı ilahî değil, insanîdir ve kendini toplum sözleşmesinde gösterir. Vahyin indiği bir süreçte, Hz.Peygamber'in yönetiminde hazırlanan Medine sözleşmesi, bu sözleşmelerin ilkini yani yazılı biat metnini oluşturmaktadır.

Fetih Suresi 10. Ayetteki biat açıklamasında Mâtürîdî şunları söylemektedir:

"Sana biat edenler, kuşkusuz ancak Allah'a biat etmektedirler; çünkü Allah'ın eli onları ellerinin üzerindedir. Bu yüzden her kim sözünden dönecek olursa, ancak kendi aleyhine olarak sözünden dönmüştür. Her kim de Allah'a vermiş olduğu sözü yerine getirecek olursa, Allah ona büyük bir ödül verecektir."

Mâtürîdî'ye göre, bu ayette anılan biat yani *mübâya'a, mu'âhede* (karşılıklı sözleşme) anlamındadır. Zira ayetin başında biat, sonunda (*mu'âhede*) geçmektedir. Bu da iki terimin eş anlamlı olduğunu ve biat'ın temelde toplum sözleşmesi karşılığında kullanıldığını gösterir. Yapılan biatın/sözleşmenin esas garantörü Allah'tır. Bütünüyle O'nu gözeterek biata sadık kalınır. Ayette Hz.Peygamberin adının anılması, ilk olarak, biat onun emriyle gerçekleştiği için ve ikinci olarak da adını yüceltmek içindir. Verilen sözün yahut yapılan sözleşmelerin garantörünün Allah olduğuna ilişkin bir başka ayet şöyledir: "Gerisin geriye dönmeyecekleri konusunda daha önce Allah'a söz verdiler. Allah'a verilen sözün hesabı mutlaka sorulacaktır" (Ahzab 33/15).

Siyaset, otorite kullanım alanıdır. Otoriteyi kullanan insanlara bu yetkiyi ya halktan veya başka bir kaynaktan alacaklardır. Kur'andan, Sünnetten, tarihten veya gelenekten alınan otorite (yetki kullanımı/sulta) ile halktan alınan yetki kullanımı arasında ne fark vardır? Halka dayalı yönetimde öne çıkan aygıt, biat'tır. Biat, dini bir terim olarak sunulmakta ve sorgulamadan boyun eğme anlamında yanlış kullanılmaktadır. Oysa biat yetkinin kaynağını halka dayandırmaktan ibarettir, zira halkın biat etmediği yönetici hiçbir şekilde idari mekanizmayı harekete geçirememektedir.

Şûrâ (İstişâre): Hem yöneticilerin seçilmesini hem de yönetim sürecinde toplumun işlerinin istişareyle yürütülmesini düzenleyen ilkedir. Bununla birlikte, şûra sadece siyasi bir kavrama indirgenmemelidir. Hayatın her alanında şûra/danışma esastır.

Vahyin iniş sürecinde bile Allah'ın Hz.Peygamber'e etrafındaki insanlara danışmasını ve onlarla istişare ederek işleri yürütmesini emretmesi, din ve devlet erklerinin ayrılığını göstermektedir. Zira dini konularda Peygamberin insanlara danışması talep edilmez. Din devleti yaratmak gibi bir amaca odaklanmış olsaydı, Peygamberin insanlarla istişarede bulunması hiçbir şekilde istenmezdi. Sorgulanamaz ve eleştirilemez bir kaynaktan buyurgan bir şekilde gelen ilahi metin her şeyi yapılandırırdı.

"İşleri aralarında danışma ile yürütürler" (Şûrâ 42/38) ayeti, bu sivil inisiyatif sahiplerine vurgu yapmaktadır. Bu ayeti yorumlarken Mâtürîdî, Hz.Peygamberin Medine'de bulunmadığı zamanlarda Ensar'ın karşılaştıkları bir meseleyi çözüme kavuşturmak için aralarında istişarede bulunduklarını, ayetin de Ensar'ın bu uygulamasını övmek için indiğini söylemektedir. Bir toplum işlerini aralarında danışma ile yürütürlerse, Allah onların mecut durumdan daha iyiye gitmelerini sağlar. Zira müşavere, akılların ve zihinlerin bir konuda toplu halde işletilmesi demektir. Bu da, tek tek

akılların elde edebileceğinden daha seri bir şekilde 'hak' ve 'doğru' olana ulaşmayı mümkün kılar (Mâtürîdî: XIII/202).

Ensar'ın dini değil toplumsal konularda istişarede bulundukları açıktır. Bu istişare emri Peygambere de gelmiştir ve peygamberin dini konularda topluma danışması söz konusu olamaz.

Ulu'l-emr: Sivil İnisiyatif Sahipleri

Sivil inisiyatif sahipleri Kur'an'da *ulu'l-emr* olarak anılırlar. Nisa 4/59. ayetteki *ulu'l-emr* tabiri çoğuldur, dolayısıyla devlet başkanı anlamında 'tek kişi' olarak alınması teknik anlamda mümkün değildir. Mâtürîdî ayetteki emir sahiplerini, bu çoğul olma özelliğine dayanarak, devlet başkanı yahut yönetici olarak değil, bilginler/ulemâ olarak yorumlamaktadır. *Ulu'l-emr* ifadesi Nisa 4/83. ayette de geçmektedir. Buradaki kullanımda *ulu'l-emr*'in *akıl* ve *re'y sahipleri* anlamında olduğu daha da açıktır. Dini normların belirlenmesinde etkin olan ulemâ grubu bu durumda sivil inisiyatif sahibi olarak öne çıkmakta ve ürettiği değerlerle din ve siyaset arasında halka görevi görmektedir. Mâtürîdî'nin *ulu'l-emr* terimini ulemâ olarak yorumlamasındaki ana gerekçe, *ulu'l-emr*'in Kur'an'da Allah'ın kitabından hüküm çıkarma/istinbatta bulunma yeterliliği olan kimseler şeklinde değerlendirilmiş olmasındandır. Kamunun haklarını korumada ve adaletin tahakkukunda aracılara mutlaka ihtiyaç vardır: yargıç, müçtehit, vs. Kur'anın hem birey hem de toplum için öngördüğü adaletin gerçekleşmesi için uğraşan bu birimlerden her biri, sivil inisiyatif sahibidirler.

Ulu'l-emr'e (ulemaya) yüklenen ana görevler, yürütmenin/icra organının denetimini yaparak yönetimde şeffaflığı sağlamak; temel dinî ilkelerden sapıldığında yöneticiye gerekli uyarıları yapmak ve görevini yerine getirme yeterliğini kaybettiğinde yöneticiyi görevinden uzaklaştırmaktı. Ulu'l-emr'in yerini zaman içinde, yöneticiyi görevden azletme yetkisiyle de donatılan *ehlü'l hal ve'l akd* aldı. Tunuslu Hayrettin Paşa gibi son dönem bilginleri ve teorisyenleri, parlamenter sistemin ortaya çıkışıyla bu görevin parlamentoya geçtiği kanaatindedirler.

Emri bi'l-ma'rûf nehyi 'ani'l-münker: Kur'an'da bireyi meşrû bir şekilde siyasete katacak söylem, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* (iyiyi desteklemek ve kötüyü önlemek) olarak ilkeselleşmiştir. Bu ilke, hem inananların kendi aralarında hem de başkalarıyla olan ilişkilerindeki ahlakî tutumu düzenlemektedir.

Ma'ruf, teker teker her bireyin değil ortak aklın öngördüğü ve kabul ettiği 'ortak iyi'yi temsil eder. Münker de yine ortak aklın kötü dediği şeydir. Ortak aklın iyi dediğini hâkim kılmaya, kötü dediğini de ortadan kaldır-

maya yönelik talebin iki boyutu vardır: İlki, inkâr edenlerle olan ilişkide söz konusudur. İnananlar, inkâr edenlerden ma'rufa uymalarını ve münkere bulaşmamalarını talep ederler. İnananların kendi aralarındaki boyutuna gelince, bu da, müminlerden dinin (şer') emirlerine ve yasaklarına riayet etmelerini istemektir.

Velâyet (özel ve tüzel hakların korunmasını sağlayan denetim mekanizması): Velâyet toplumun, oluşturacağı kurullar üzerinden, yöneticinin denetlenmesini ifade eder. Velilik yahut velâyet, bir sosyal denetim mekanizması üzerinden, hataya düşmeyi önleyen bir ilkedir. Kur'an'da mü'minlerin birbirinin velisi olarak anılması, bu anlamdadır.

Mâtürîdî velayet'i ilk olarak, hem özel hem de tüzel alanı (*emr/ yönetim*) ilgilendiren bir terim olarak yorumlamaktadır (Mâtürîdî: VI, 409). Ardından, insanlar arasındaki kardeşliğe ve toplumsal birlik ruhuna, velayet demektedir. Daha önce aralarında hiçbir bağ olmayan daha da kötüsü birbiriyle düşman olan insanlar (Al-i İmran 3/103) bu velayetle, bir araya gelebilmekte ve dinde kardeşler (Hucurat 49/10) olabilmektedirler. Kur'an'da işlerini birbirine havale etme, aralarında pakt oluşturma anlamında, mü'minlerin sadece kendi aralarında böyle bir velayet ilişkisine girmeleri istenmektedir (Maide 5/51; Mümtahine 60/1). Velâyetin ilk hali, ruhanî velayettir ve dinin yarattığı birlik düşüncesine dayanarak, karşılıklı olarak hakların gözetilmesini ve korunmasını gerektiren bir ilişki ahlakını gerektirir. İkincisi ise, nefsânî velâyettir. Bu da insanların bizzat canlarının ve mallarının korunmasını mümkün kılan bir hukuku gerektirir. Ruhanî olan velayet, hukuka ve tüzel alana ilişkindir; nefsani olan velâyet ise, nikâh, miras, nesep gibi insanların canlarına ve mallarına ilişkin özel hukuk alanına aittir. Ruhanî velâyet dostluğu ve muhabbeti gerektirir. Kur'an'da dinin sağladığı bu kardeşlikten doğan hakların sonuna kadar korunması istenir (Mâtürîdî: VI, 409).

Hüküm: Yönetimde insanlara eşit muamele bulunma sorumluluğu: Hüküm, hem yönetimi hem de yargıyı içine alan bir anlam genişliğine sahiptir. Bu temel haklar; dinin korunması (din hürriyeti), canın korunması, malın korunması (mülkiyet hakkı), neslin korunması, aklın korunması (düşünce hürriyeti) gibi haklardır. "*Hüküm ancak Allah içindir (İni'l hükmü illâ lillah)* ayetindeki (En'am 6/57) '*li*' takısı, bu hakların garantörü olarak Allah'ı görmeyi ifade eder ki bu da hukukun/ temel ilkelerin egemenliği demektir.

Nisa Suresi 58. ayette geçen ve büyük oranda yargı adaleti olarak olarak kullanılan 'hüküm' terimi, aynı zamanda yönetim adaleti anlamına da gelmektedir. Yargılamada adil davranılması gerektiği zaten açıktır. Ama yönetimde farklı etnik ve dini kökene sahip insanlara eşit muamelede aynı

hassasiyet gösterilmeyebilir. Bunu dikkate alarak Kur'an-ı Kerim 'eşit muamele' vurgusunu bütün halkı ilgilendiren yönetime çeker. İktidar erkini elinde bulunduranların, mü'min ya da kâfir hangi inançtan olursa olsun, halka eşit muamelede bulunmaları gerekir (Nisa 4/58).

"Allah insanları yönetirken adil olmanızı emreder" hükmü, adil yönetimi ve liyakata göre görev dağılımını öngörmektedir. Hem yönetimde hem görev dağılımında hem de karşılıklı güveni gerektiren muamelelerde insanlar arasında adaletin dengeyi sağlayan bir mekanizma olarak yeryüzüne hakim kılınması, Allah'ın insanlara bir lütfu olarak sunulmaktadır. Yönetimde adalet ve emanetlerin layık olan insanlara verilmesi, toplumsal barış için o kadar önemlidir ki Allah ayetin sonunda işiten ve gören olduğunu hatırlatarak, bunların sağlanması için insanlar üzerinde manevi bir otorite kurmaktadır.

Mülk (Temel Hürriyetleri Dikkate Alan Bir Yönetim): Allah'ın insana mülk verişi, her şeyden önce, onu başkalarına köle olmaktan kurtarıp, kendi kendisinin efendisi yaptığı özgürlükler alanına işaret eder. Maide 3/20. ayeti İsrailoğullarına verilen nimeti anlatırken *nübüvveti* ve *melik*liği ayrı ayrı anmaktadır. Bunun mantığı Mâtürîdî'ye göre şudur: İsrailoğullarında melik nebiden farklı olarak, düşmanla savaş işini üstlenirdi (Mâtürîdî: VI, 191). Allah bu insanlar içinden hem din hem dünya işlerini onlara öğreten nebiler çıkardığını hem de düşmanlarla mücadele edip dünyada ve ahirette şerefli bir konuma yükselmelerini sağlayan melikler çıkardığını söylemektedir.

Adâlet, Eşitlik ve Özgürlük: Hem yönetmede hem hüküm vermede en temel ilkelerdir ve bir yönetim biçiminin İslam'a uygunluğunun temel kriterleridir.

"Adaleti Allah için ayakta tutun" (Mâide 5/8) ayetini yorumlarken Mâtürîdî, insanlar arası ilişkilerde ortaya çıkması muhtemel düşmanlıkların, kinin ve nefretin adil davranmayı ve adaleti hakim kılmayı engellemesinin yegâne çıkış yolunun, adaleti gerçekleştirmeyi daha yüce bir varlık için amaçlamaktan geçtiğini söyler. Bu ilkelerin uygulanmasında Yüce bir Varlık fikrinin hâkim oluşu, bu ilkeleri herkes için temel ilke haline getirir. Bu ilkelerin Allah için oluşu, ayrımcılığın önlenmesine dönük bir hatırlatmadır. Hem yargı hem de idari adalette dosta düşmana adaleti gerçekleştirecek şekilde davranmalıdır.

İnsanların beklentilerinin aksine dinin hakkı, hukuku ve temel insan haklarını hâkim kılan yeni bir zihniyet yaratmaya çalıştığının bir örneğini, Mâide Sûresi 2. ayette görmek mümkündür. Ayet-i kerime şöyledir:

"Rablerinin lütfunu ve rızasını kazanmayı arzuladıkları için Beyt-i Haram'a gelenlere ilişmeyin."

Hemen hemen bütün Kur'an çevirileri ayette anılan 'rab' terimine Allah, Beyt-i Haram'a gelenleri de Müslümanlar olarak yorumlamışlardır. Oysa Mâtürîdî bu ayetin Ka'be'yi ziyaret etmek isteyen müşrikler hakkında indiğini söyleyerek buradan, inanç hürriyeti konusunda siyasi algının nasıl tecelli etmesi gerektiği konusunda temel bir ilkeye ulaşmaktadır. Mesele şudur: Mekke fethedildiğinde ve Müslümanlar Mekke'ye hâkim olduğunda, Mekke'de yaşayan müşrikler eskiden olduğu gibi Ka'be'yi ziyaret etmek isterler. Ama Müslümanların Ka'be'nin kontrolünü ele aldıktan sonra müşriklerin bu yöndeki taleplerine olumlu cevap vermeleri mümkün görünmemektedir. Zira yerleşik siyaset kültürü, hâkimiyeti eline geçiren grubun, yönettiklerine istediği gibi muamelede bulunma hakkını öngörmekteydi. Fakat Kur'an, bu beklentiyi boşa çıkarmak gayretiyle Müslümanlara, "kendi rablerinin rızasıyla Ka'be'yi ziyarete gelenlere ilişmeyin" diyerek, yönetim erkini elinde bulunduranların insanların inançlarını özgürce yaşamalarının önünü açmalarını emretmektedir (Mâtürîdî: IV,134). Böylece Kur'an yönetenlerin, temel haklar temelinde, farklı dinlere karşı takınmaları gereken tavır konusunda siyasi algıyı şekillendirecek bir yönlendirmede bulunmaktadır.

Zaman içinde, Müslümanların güç kazanmasına bağlı olarak, dini yaşamlarını kendi tercihlerine bağlı olarak oluşturmaya imkân veren ve bu alanda zor kullanmayı yasaklayan bu ayetlerin hükmünün, Müslümanlara savaş izni veren ayetle nesh edildiğini söylemek, dini devletin güdümüne vermenin ve dinin bütün insanlar için yaratmayı amaçladığı özgürlük iklimini yok etmenin adımları sayılmalıdır. Zira Kur'an bu ilkeleri vazederken, tarihsel şartları değil, *insan onuru*nu ve fıtratını kriter olarak almıştır. Kur'an, cinsiyetine, ırkına ve dinine bakmadan bütün insanları, insanlık ortak paydası altına yerleştiren ve bütün sivil/medenî özgürlükleri doğuştan kazanılmış hak olarak kabul eden bir yaklaşım sergiler. Bu anlamda dinin ana varlık sebebi, toplumsal yapıyı adalet, özgürlük, temel haklarda eşitlik gibi evrensel ilkeler çerçevesinde yeniden inşa etmektir. Bu yönleriyle dinler, muhafazakâr değil, aksine modernleştirici, yenileştirici ve dönüştürücü unsurlardır. İslam'ı tanımlayan ana ilke durumundaki tevhîd'in, dinsel ve etnik özelliklerine bakmadan bütün insanları Allah'ın onurlu kulları olarak kabul etmeyi ve temel/doğal insan haklarını her birey için savunmayı içine aldığını ve bu ilke gereği, Medine Sözleşmesi'nde Hz.Peygamber'in Müslümanları, Yahudileri, Hıristiyanları ve müşrikleri ümmet (vatandaş) temelinde birleştirdiğini tespit ettiğimizde, *insan onuru*'nun dinin ana ilke-

lerinin yapılanmasına kaynaklık eden kalıcı ana unsur olarak öne çıktığını rahatça görürüz.

Emanet, Ehliyet ve Liyakat: Yönetmek için esas olan, liyakattir. Ehliyet kavramı çoğulculuğa imkân veren ana ilkedir ve oligarşik, bütün yapıları dışlar. Saltanata dayalı yönetim, bu anlamda ehliyet ve liyakat ilkesine aykırıdır.

"Allah işleri (emanetleri) layık olana vermenizi emreder" ayetinin, gelirleri toplama ve dağıtma sorumluluğunu üstlenen yöneticiler hakkında indiğini söyleyen âlimler vardır. Ama Mâtürîdî, ayeti birkaç özel alanla sınırlamadan şu genel ilkeyi koymak gerektiğini söyler: Allah ile insanlar ve insanlarla insanlar arasında yürüklükte olan ve güveni gerektiren her şey, emanet kapsamındadır. "*Ey insanlar! Allah için hakkı ve adaleti ayakta tutun*" (Mâide 5/8) ayetinde, ayakta tutulması istenen şeylerin bütünü de emanet kapsamındadır. "İnsanları yönetirken adil olun" beyanı da yine emanet içine girmektedir. "*Emanetin göklere ve dağlara teklif edildiği, ama bunu yüklenmekten kaçındıkları*" (Ahzab 33/72) yönündeki ayet de, bu kapsamda anlaşılmalıdır.

Yönetimde liyakati esas alan tutumun en güzel örneklerinden biri şu olaydır:

Tarihsel olarak Kâbeye hizmet etmek, korumasını sağlamak ve gelen hacıların su ihtiyacını karşılamak, anlamında kullanılan *hicâbe* ve *sikâye* önemli görevlerdi ve bunları üstlenen aileye büyük prestij sağlamaktaydı. Mekke fethedildiğinde Hz.Peygamberin amcası Abbas bu görevin kendisine verilmesini talep etti. Hz.Peygamber de bu görevleri elinde bulunduran ve Müslüman olmayan Şeybe ailesinden alıp Abbas'a teslim etti. Ardından *"Allah işleri (emanetleri) layık olana vermenizi emreder (*Nisa 4/58) ayeti nazil olunca, anahtarları tekrar Abbas'tan aldı ve Şeybe ailesine teslim etti. Mâtürîdî, 'insana güven duyularak tevdi edilen her şey emanet kapsamındadır' diyerek, emaneti ehline vermeyi yönetim ilkelerinden birine dönüştürmekte ve dinin, bu görevin müslüman birine verilmesi yönündeki beklentilerin aksine, nasıl yeni bir bağlam ve yeni bir anlam yarattığının ve bu görevin müşrik olmasına rağmen bu işi en iyi şekilde yapabilecek olan Şeybe ailesine verdiğinin tarihsel örneğini vermektedir.*

---

* Politik teoloji ve siyaset felsefesi konusunda Müslüman bilginlerin hem teori kuran hem de yöneticilere tavsiye özelliği taşıyan aşağıdaki eserleri dikkate alınmalıdır. Müslüman bilginlerin ağırlıklı olarak Prenslere Ayna *(fürstenspiegel)* türü eserler yazdıkları görülmektedir:
a. Farabî'nin (ö. 950) *Medînetü'l-fâdıla* ile *Fusûlu'l-medenî* adlı eserleri.
b.Mâverdî'nin (ö. 1058) *Ahkâmu's-sultâniyye*'si.

4. Siyasi Karakterli Olayları Dini Çerçevenin Dışında Tartışmak

İslam toplumunun Peygamber sonrasında yaşadığı en büyük travma, iç savaşlardır. Farklı etnik kökenden yahut kabilelelerden meydana gelmiş toplumları bir arada tutan birleştirici kuvvet zayıflayınca, ortaya çıkan ilk belirti iç kargaşadır. Arap toplumunu, Kur'an'ın tanımlamasıyla uçurumun kenarından kurtarıp (Al-i İmran 3/103) bir bir mesaj etrafında birleştiren Hz.Peygamber'in vefatından sonra Arap toplumunda parçalanma belirtileri kendini göstermiştir. Böyle bir parçalanmanın yaşanabileceğine dair öngörü şu Kur'an ayeti tarafından bir uyarı niteliğinde nazil olmuştu:

> "Muhammed ölse yahut öldürülse topuklarınız üzerinde geri mi döneceksiniz? (Al-i İmrân 3/144).

Hz.Peygamberden sonra yaşanan bu iç savaşlarda, savaşan grupların dini bakımdan hükmü, büyük tartışmalara sebep olmuştur. Savaşanların tamamını kâfirlikle suçlayan gruplar olduğu gibi, bunlardan birini destekleyip diğerlerini tekfîr edenler de olmuştur. Mâtürîdî yaratıcı bir yorumla, bütünüyle siyasi karakter taşıyan bu olayların, dinsel terimlerle (küfre girmiş olmak gibi) değerlendirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Haşr Suresinin 10. ayetini yorumlarken Mâtürîdî bu meseleyi çok dakik bir üslupla değerlendirmekte ve bu olayların dini değil siyasi karakter taşıdığını net bir şekilde vurgulamaktadır:

> "Onlardan sonra gelenler ise "Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla! Kalplerimizde inananlara karşı hiçbir kin tutturma! Rabbimiz! Sen çok şefkatli, çok müşfik olansın!" diye dua ederler."

Allah, Hz.Muhammed'in ümmetinden, kendilerinden önce geçen insanlara lanet okuyacakların geleceğini bildiği için, onlara laneti değil önceki insanlar için istiğfarda bulunmayı emretmektedir. Allah'ın ölüp giden insanlar hakkındaki bu talebi, Peygamber sonrası ortaya çıkan iç savaşlar dikkate alındığında, bu savaşlara katılanlar hakkında farklı kanaatler geliştiren Rafızi,

---

c. Yusuf Hâs Hacib'in (ö. 1075) *Kutadgu Bilig*'i.
d. Nizamülmülk'ün (ö. 1092) *Siyasetnâme*'si.
e. Gazali'nin (ö. 1111) *Nasîhatu'l-mülûk* adlı eseri.
f. Turtûşî'nin (ö. 1126) *Sirâcu'l-mülûk* adlı eseri (Türkçe'ye *Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair* adıyla çevrilmiştir.)
g. İbn Zafer'in (ö. 1170) *Sulvânu'l-mutâ'fî udvâni'l-etbâ'* adlı eseri (Türkçe'ye *Adil Hükümdar* adıyla çevrilmiştir.)
h. Bedreddin İbn Camâ'a'nın (ö. 1333) *Tahrîru'l-ahkâm fî tedbîri ehli'l-İslâm* adlı eseri.
i. Tunuslu Hayrettin Paşa'nın (ö. 1890) *Ahsenu'l-mesâlik fî ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* adlı çalışması.
j. Said Halim Paşa'nın (ö. 1921) *Buhranlarımız* adlı eseri.

Harici ve Mutezili gruplara bir eleştiridir. Zira Rafızîler, Ebû Bekr'e hilafeti teslim edenler kâfir olmuşlardır, demektedirler. Haricîler, Muaviye ve ordusuyla savaşan Ali ve taraftarları kâfir olmuşlardır, demektedirler. Mu'tezile de, bu savaşlarda haktan ayrılan kim varsa kâfir olmuştur, kanaatindedir. Oysa şayet bu insanların işledikleri günah onları imandan çıkaracak nitelikte bir şey olsaydı, Allah'ın onlar için istiğfarda bulunmayı istemesi, mümkün olmazdı. Zira Allah müşrikler için istiğfarda bulunmayı yasaklamaktadır. O halde bu ayet, bu savaşlara katılanların onları imandan çıkarmayan bir günaha daldıklarını göstermektedir. Çünkü ayet, aralarında dinde kardeşlikten başka bir akrabalık bulunmayan bu insanlar arasında hâlâ bir *din kardeşliği*nin devam ettiğine vurgu yapmaktadır. Eğer yaptıklarından dolayı imandan çıkmış olsalardı, onlar için hala 'din kardeşleriniz' ifadesini kullanmanın bir anlamı olmazdı. Ayette geçen '*kalplerimizde inananlara karşı hiçbir kin tutturma*' ifadesinden hareket ettiğimizde, şayet aralarında yaptıkları savaşlardan dolayı ölenler, imandan çıkmalarını gerektiren büyük günah işlemiş olsalardı, onlara karşı mü'minlerin düşmanlık beslemeleri ve intikam hissi taşımaları gerekirdi. Zira müminlerin kafirlere karşı kalplerinde taşımaları gereken his, dostluk ve sevgi hissi değil, düşmanlıktır. Bu insanlara karşı düşmanlık ve nefret hislerinin beslenmemesi yönündeki uyarı, onların mümin olduklarının bir göstergesidir. Bütün bunlarla birlikte, bu karşılıklı öldürmede bulunanlar için Allah'tan af dilenmesi yönündeki ilahî talep, onların yaptıklarından dolayı cezalandırılmayı hak eden bir tutum içine girdiklerini göstermektedir.

Bu grupların her birinin içtihatta bulunduğu ve her içtihatta bulunanın da isabet ettiği, dolayısıyla olup bitenin onlara bir yük getirmediği yönünde yapılan yorumları reddedecek şekilde Mâtürîdî şöyle demektedir: Bu insanlar için istiğfarda bulunulması istendiğine göre, onları imandan çıkarmayan ama cezalandırılmalarını gerektiren bir suç işlemişlerdir, demektir. Bu da onların yaptıkları içtihatlarda hata yaptıklarını, dolayısıyla her müçtehidin isabet ettiği görüşünün doğru olmadığını göstermektedir.

Bu mesele görünürde, Hz. Peygamber sonrası iç savaşlarda ölenlerin durumuna işaret ediyor gibi görünse de Mâtürîdî bunun bütün durumlara genellenebilecek bir ilke olduğunun altını çizer. Ayetin bitiminde, 'Allah'ın çok şefkatli (*raûf*) ve müşfik (*rahîm*) oluşu'na yapılan atıf, bu şefkatin inananlar arasında da hâkim olmasının talep edilmesinden ibarettir. Zira benzer endişelerden hareket ederek başka bir ayette şöyle buyurulmaktadır: "Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ulaştırdıktan sonra, kalplerimizi saptırma ve bize katından sevgini bağışla." Allah katından olan şefkatin ve rahmetin bir hibe olduğu ve bunun inananlar arasındaki ilişkiye renk veren bir ağırlığının bulunması gerektiği vurgulanmaktadır (Mâtürîdî: XV,77).

KIYAMET

İlyas Çelebi

Dünyanın ebedî olduğunu ve bir sonunun bulunmadığını iddia eden materyalist felsefe hâriç, bütün din ve felsefelerde bir gün dünyanın sonunun geleceği ve kıyametin kopacağı kabul edilmektedir. Bilimsel araştırma ve bulgular da dünya hayatının ebedî değil sonlu olduğunu öngörmektedir.

Dünya hayatının fânî olduğunu söyleyenler, zamanın döngüsel/devrî olduğunu dolayısıyla karma-tenâsüh inancına bağlı olarak dünya hayatının sürüp gittiğini savunanlar ile zamanın düz bir hat şeklinde seyrettiğini benimseyenler şeklinde ayrılmaktadır. Birinci görüş Hinduizm ve Budizm gibi dinler tarafından, ikinci görüş ise İslâmiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi semâvî dinler tarafından dile getirilmektedir. Her iki anlayışa göre de içinde bulunduğumuz dünya hayatı sonludur. Kıyamet, birinci görüşü benimseyen dinlerde yaşanılan devrenin sonunu ifade etmekte olup, bu devrelere paralel olarak sürekli tekrarlanan bir süreçtir. İkinci görüşü benimseyen dinlere göre ise, bir defaya mahsus olup dünya hayatının sonunu ifade etmektedir ve sonrasında ebedî olan âhiret hayatı başlayacaktır. Döngüsel anlayışı savunanlar, şeklî bir değişikliği kabul etmekle beraber esasta dünya hayatının devamlılığını benimsemiş bulunmaktadırlar. Bu tutumları ile de materyalizme yaklaşmış olmaktadırlar. Bu nedenle biz, burada konuyu, zamanın düz bir çizgi şeklinde seyrettiğini kabul eden semâvî dinlerin görüş ve anlayışını esas alarak ortaya koymaya çalışacağız.

1. Kıyamet Kavramı

Kıyamet kelimesi sözlükte "kalkmak, dikilmek, ayaklanmak, doğrulmak ve dirilmek" anlamlarına gelir. Dinî terim olarak ise bazan dünya nizamı-

nın bozulması ve dünya hayatının sona ermesi (es-sâat), bazan da ölen varlıkların yeniden diriltilerek ayağa kalkmaları ve mahşere doğru yönelmeleri (*ba's ba'de'l-mevt*) anlamlarına gelmektedir. Kıyamet birinci anlamında İsrafil'in sûra (yahut sûretlere/suver) birinci üflemesi ile, ikinci anlamında ise ikinci kez üflemesi ile başlayacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "kıyamet" kelimesi yerine ayrıca yirmi dolaylarında isim zikredilmekte olup bunlardan bazıları şunlardır: es-Sâat, Vakıa (kesin olarak meydana gelecek olay), Hâkka (gerçekleşmesi kaçınılmaz olan olay), Karia (kâinatın büyük bir gürültü ile sarsılması), es-Sâhha (kulakları sağır edecek şekilde tiz ve yüksek ses), Gâşiye (varlıkları saran, örten olay), et-Tâmmetü'l-kübrâ (büyük felaket).

Râgıb el-İsfehânî insanların hesaba çekilme zamanına "büyük sâat", bir dönem halkının ölmesine "orta sâat", bir kişinin ölmesine de "küçük sâat (küçük kıyamet)" demiştir (*el-Müfredat,* "sâ'at" md.). Sâat benzer mânalarda hadis rivayetlerinde de geçmektedir.

Ragıb el-İsfehanî'ye göre es-sâat Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet anlamına kullanıldığında şu üç anlamdan birine delalet etmektedir:

1.1. Kıyamet-i suğra: Kişilerin, fertlerin ölümü anlamına gelmektedir. En'am sûresinde kıyameti inkâr edenlerin ölümünden bahsolunurken: "Allah'ın karşısına çıkacaklarını inkâr edenler, nihayet sâat gelip ansızın kendilerini bastırıverince; hayattaki taksiratımız yüzünden çektiğimiz hasretlere bakın, derler" (En'am 6/31) buyurulmaktadır. Görüldüğü üzere burada kıyameti inkâr eden kişilerin ölüm ânından "sâat" olarak söz edilmekte ve bu esnada duyacakları pişmanlık dile getirilmektedir.

1.2. Kıyamet-i vusta: Dünya hayatında bir neslin yok olması, ölüp tamamen ortadan kalkması demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e karşı gelenlerin akibetinden söz edilirken bunların Allah'ın âyetlerini yalan saydıkları belirtilmekte, başlarına gelecek azaptan söz edilmekte "bu sâat geldiğinde Allah'tan başkasına mı yalvaracaksınız?" diye sorulmaktadır (En'am 6/40).

Buradaki sâatten maksat Hz. Peygamber'e karşı gelenlerin mahkûm oldukları akibetin tecelli edeceği ândır.

Yine Kamer sûresinin başındaki âyette "sâatin yaklaştığı" bildirilmektedir. Burada yaklaşan sâat, Hz. Peygamber'e karşı gelenlerin yaşadıkları toplumsal alt-üst oluştur. Aynı sûrenin 45-46. âyetlerinde ise "Herhalde o cemaat, yani müşrikler topluluğu bozulacak ve arkalarını dönüp gideceklerdir. Fakat onların asıl vadeleri sâattır ve o sâat daha acı ve daha beterdir" buyurulmaktadır. Nitekim Buhârî bu âyetin tefsirinde Bedir muharebesine

dair şu olayı nakletmektedir: İbn Abbas: Hz. Peygamber'in Bedir günü: "Ey Allahım! Ahd u vâdin yerine gelsin diye niyaz ediyorum. Bu cemaat mahvedilecek olursa yeryüzünde sana kulluk eden kalmaz" şeklinde dua ettiğini, bu esnada Hz. Ebû Bekir'in Resûl-i Ekrem'in yanına gelerek: "Ey Allah'ın peygamberi! Allah sana elverir" dediğini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in düşmana bakarak: "Yakında bu cemiyet hezimete uğrayacak, arkasını çevirip koşacak. Onların vadesi (beklenen saattir) ve o sâat daha dehşetli, daha acıdır" mealindeki âyetleri okuduğunu rivayet etmektedir (Buhârî, Tefsir 54/6-7).

1.3. Kıyamet-i kübrâ: Dünyanın sonunun gelmesi, insanların kabirlerinden kaldırılıp hesap vermek üzere mahşerde toplanacakları gün anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki ifadelerden insanların kıyamet konusunda şu üç sorunun cevabını merak ettikleri anlaşılmaktadır:

Kıyamet nedir? Kıyamet ne zaman kopacak? Kıyametin işaretleri nelerdir?

Kur'an, birinci ve üçüncü soruların üzerinde durmuş, ikinci sorunun cevabına dair bilginin ise Allah'a ait olduğunu vurgulamıştır. Örnek olarak: "İnsanlar sana sâatin zamanını sorarlar" (A'raf 7/187; Zâriyat 51/12; Naziat 79/42). "Saatin (kıyametin) ne zaman geleceğini bilmek Allah'a mahsustur. Hepinizin dönüşü O'nadır" (Zuhruf 43/85) meallerindeki âyetler gösterilebilir. Birinci örnekte Hz. Peygamber'e sadece Allah Teâlâ'nın bildiği kıyametin vakti sorulmakta, ikinci örnekte ise bu sorunun cevabı olacak bilginin sadece Allah'a ait olduğu bildirilmektedir. (Bu mânadaki âyetler için bk. Yusuf 12/107; el-Hicr 15/85; Enbiya 21/49; Hac 22/1, 7, 55; Furkan 25/11; Rum 30/12, 14, 55; Lokman 31/34; Gafîr 40/46, 59; Fussilet 41/47; Şûra 42/17; Zuhruf 43/61, 66; Casiye 45/27).

Güneş sistemine bağlı yer gezegeninde yaşayan ve bu sebeple zaman anlayışına sahip bulunan insanların mevcudiyetlerinin bir başlangıcı olduğu gibi, bir sonu da bulunmaktadır. İlâhî iradenin yerküre için belirlediği zaman sonra erince kıyamet kopacaktır. Kur'an'da bunun ne zaman vuku bulacağını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği defalarca belirtilir (A'râf, 7/187; Lokman, 31/34; Nâziât, 79/42-46). Hz.Peygamber'in şehadet ve orta parmağını yan yana uzatarak "Benim nübüvvetle görevlendirilmem ile kıyametin kopması şöylece birbirine yakındır" buyurmuş olması (Buhârî, "Rikāk", 39, "Tefsîr", 79/1; Müslim, "Fiten", 132-135) ve onun bu beyanının üzerinden on dört asır gibi bize uzun görünen bir zamanın geçmiş olmasını yadırgamamak gerekir. Resulullah'ın bu ifadesini konuyla bağlantılı olarak jeolojik zaman statüsünde anlamak gerekmektedir. Bu açıdan bakılınca aradan geçen on dört asırlık süre uzun bir zaman sayılmaz. Çünkü kozmik mânada bin, iki bin, üç bin sene önemli bir zaman değildir.

2. Kıyamet Alametleri

Kıyamet alâmetleri karşılığında Kur'an-ı Kerîm'de "alâmet" anlamındaki şerat'ın çoğulu olan *eşrât* ile, "zaman dilimi, belirlenmiş vakit" mânasına gelen *sâat* kelimeleri Kur'ân-ı Kerîm'de terkip haliyle olmasa da ayrı ayrı yer almaktadır. Kur'an ve hadislerde ayrıca âyât, *emârât, alâmât* gibi kelimelerin sâat ve kıyamet kelimeleriyle izafet terkibi meydana getirilmek suretiyle kullanımı söz konusudur.

Söz konusu ifadeler Muhammed sûresinin 18. âyetinde şu şekilde geçmektedir:

"Onlar sâatın kendilerine ansızın gelmesini mi bekliyorlar? Şüphesiz onun alametleri belirmiştir. Kendilerine gelip çatınca ibret almaları neye yarar?"

Taberî ve Zeccac gibi müfessirler bu âyeti "kıyamet alametleri" şeklinde anlarken, Elmalılı Hamdi Yazır gibi bazı müfessirler âyetin siyak ve sıbakına dayanarak "kâfirlerin başına gelecek olan helâk vakti" anlamını vermektedirler.

Kur'an-ı Kerîm'de (Necm, 53/57) "yaklaşan, gerçekleşmesi yakın olan" anlamına gelen âzife kelimesi geçmekte ve "zaten gelmekte olan kıyametin kopmasının büsbütün yaklaşmasını" ifade etmektedir. Ayrıca çeşitli âyetlerde kıyametin kopma zamanının yakın olduğuna vurgu yapılmıştır (Ahzâb 33/63; Kamer 54/1).

Hadislerde ise Kur'an'daki kullanımın aksine kıyamet alametleri anlamına birçok terim ve rivayet bulunmaktadır. Bunlar hadis literatüründe "Eşrâtü's-sâat", "emârâtü's-sâat", "kıyametten önce vuku bulacak alametler..." şeklinde rivayetler halinde yer almaktadır.

İslâm inancında kıyametin kopma zamanı, Allah'tan başka kimsenin bilemediği bir gayptır. Ancak kıyametin öncesinde veya başlangıcında bazı alâmet ve işaretlerin belireceği de bilhassa hadislerde yoğun olarak dile getirilen bir hususdur. Bunlardan Ye'cûc ve Me'cûc, dâbbetü'l-arz ve duhanın çıkışı Kur'an'a; Deccâl'in zuhuru, Hz. Îsâ'nın nüzulü, güneşin batıdan doğması gibi olaylar da hadislere dayanmaktadır. Literatürde kıyamet alâmetleri büyük ve küçük olmak üzere taksime tâbi tutulur. Burada sayılan hususlar büyük alâmetler içinde sayılırken cehalet ve yalanın yaygınlaşması, zinanın ve içki tüketiminin artması gibi sosyal ve ahlâkî nitelikli olumsuz gelişmeler de küçük alâmetlerden kabul edilir.

2.1. Küçük Alametler

Kıyamet öncesinde vuku bulacağı haber verilen sosyal, ahlâkî ve siyâsî nitelikli olumsuzlukları içeren haberlere küçük alametler denilmektedir. Literatürde *Fiten* ve *Melâhim* başlığı altında toplanan mesajlardan oluşmak-

tadır. Hadis kaynaklarında yer alan rivayetlere dayanarak âhir zamanda dinî hayatın giderek kötüleşeceği biçimindeki ifadeler, din bilginleri arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu tür kötümser değerlendirmeler, Hüzeyfe b. Yemân ve Ebû Hüreyre yanında, Resulullah'tan sonra, kadınların gayr-ı ciddi kıyafet ve davranışlarla camiye geldiğini gören Hz. Âişe, refah seviyesinin yükselmesi sonucu zenginlerin israfa başladığı kanaatini edinen meşhur sahâbî Ebu Zer el-Gıfârî tarafından da yapılmıştır. Bu tür haberleri değerlendirirken, kişilerin içinde yaşadıkları dönemin sosyolojik ve psikolojik şartlarını göz önünde bulundurmak gerekir.

Hz. Peygamber'in ileriye yönelik olarak dinî hayatta zayıflama ve zuhur edecek kıyamet alâmetleriyle ilgili beyanları, asr-ı saâdetten hemen sonraki dönemlere yönelik olması mümkün olduğu gibi, sonraki asırların bazı dönemlerinde veya bazı coğrafyalarında vukû bulmuş olması da mümkündür. Bu tür değerlendirmeler hep aynı çizgide ilerleyen bir tarih anlayışının sonucudur. Halbuki İslâm tarihinin çeşitli devir, coğrafya ve toplumlarında dinî hayatta eskiye göre zayıflama ve güçlenme merhalelerinin yaşandığı, tarihin düz bir çizgi halinde değil, zikzaklar yaparak ilerlediği bir gerçektir. Hz.Peygamber de bir hadisinde "Benim ümmetim yağmura benzer, başlangıcının mı sonunun mu daha hayırlı olacağı bilinemez" buyurmuştur (Tirmizî, "Edeb", 81).

Hadis külliyatında dinî, ahlâkî, sosyal ve siyasî içerikli mesajlar veren ve Kelam literatüründe kıyametin küçük alametleri olarak değerlendirilen haberlerin belli başlıları şunlardır:

1. Cariyenin efendisini doğurması (İbn Mâce, "Fiten", 25; Müslim, Fitne, 1), yalın ayak ve çıplak kişilerin insanların başına geçmesi (İbn Mâce, "Fiten", 25), insanların bina dikmede yarışması (Buhârî, "Fiten", 25; İbn Mâce, "Fiten", 25).
2. İlmin azalması, cehaletin yaygınlaşması (Buhârî, "Fiten", 4, 25; İbn Mâce, "Fiten", 26.), fitnelerin ortaya çıkması, öldürme hadiselerinin artması, servetin çoğalması (Buhârî, "Fiten", 4; Müslim, "Fiten", 18; İbn Mâce, "Fiten", 10).
3. Zinanın açıkça işlenmesi, içki tüketiminin artması, kadınların çoğalıp erkeklerin azalması (Tirmizî, "Fiten", 34; İbn Mâce, "Fiten", 25).
4. İkisi de hak iddiasında bulunan iki büyük Müslüman ordusunun birbirleri ile savaşması (Buhârî, "Fiten", 25; Müslim, "Fiten", 17).
5. Emanetin ehline tevdi edilmemesi ve işlerin ehil olmayanlara verilmesi (Buhârî, "İlim", 2; "Rikak", 35; Ahmed b. Hanbel, II, 361).

Sayılarını daha çoğaltabileceğimiz bu rivayetlerin amacı kıyametin vaktini belirlemek değildir. Bunlar aile ve toplumlarda meydana gelen bozulma ve dejenerasyona işaret etmekte, Allah'ın toplumlar için koyduğu sosyal

düzen kanunlarını ifade etmektedir. Bu nevi olaylar, büyük kıyametin yaklaştığı zamanda da bulunabilirler; ancak hadislerde ifade ediliş maksatları toplumların ölümüne (kıyamet-i vusta) işaret eden ilâhî kanunların insanlara hatırlatılmasıdır. Ana-babaya itaatin olmadığı, para pul görmemiş insanların birden bire zengin olarak ekonomiye hükmetmeleri ve bilgisizlikler nedeniyle de toplumun ahlâkını ve ekonomisini bozmaları; zina, içki, emanete hıyanet gibi toplumu içten çökerten ahlâksızlığın yaygınlaşması gibi sosyal kanunlara işaret vardır.

2.2. Büyük Alametler

Kıyametin büyük alametleri, dinî literatürümüzde kıyamet alametleri olarak takdim edilen ve belirmeleri durumunda kıyametin kopmasının yaklaştığına veya fiilen başladığına delalet eden alametlere denmektedir. Bunların bir kısmına mübhem bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de de işaret edilmektedir. Bir kısmı ise sadece hadislerde geçmektedir. Şimdi bu alametleri içeren rivayetleri görelim:

1. Müslim'in Ebû Hüreyre tarikiyle Sahih'ine aldığı bir rivayete göre Hz. Peygamber: Güneşin battığı yerden doğması, Deccal ve Dâbbetü'l-arz olmak üzere üç alamet belirdiği zaman; kişi önceden inanmamışsa ve imanı uğruna bir hayır yapmamışsa, bu andaki imanı ona fayda sağlamaz, buyurmuştur (Müslim, "İman", 249).
2. Müslim'in Ebû Hüreyre tarikiyle Sahih'ine aldığı rivayete göre Hz. Peygamber: Güneşin battığı yerden doğması, duhan, Deccal, dâbbetü'l-arz, birinizin başına gelcek olan ölüm ve hepinizin başına gelecek olan umumî felaket olmak üzere altı alameti saymıştır (Müslim, "Fiten", 128).

Müslim'in Huzeyfe b. Esîd el-Gıfarî yoluyla Sahih'ine aldığı riayete göre Hz.Peygamber: Duman, Deccal, Dâbbe, güneşin batıdan doğması, İsa b. Meryem'in nüzûlü, Ye'cûc Me'cûc, biri doğuda, biri batıda, biri de Arap yarımadasında olmak üzere üç yer yarılması zuhur etmedikçe kıyamet kopmayacaktır (Müslim, "Fiten", 40) buyurmuştur. Bunlara Medine'nin tahrip edileceği (Ebû Dâvûd, "Melahim", 3; Tirmizî, "Menakib", 67), Kabe'nin yıkılacağı (Müslim, "Fiten", 57-59), Mehdinin çıkacağı (İbn Mâce, "Fiten", 34; Tirmizî, "Fiten", 52, 53, 79; Ebû Dâvûd, "Mehdi", 1) ve ayın ikiye bölüneceği (Buhârî, *Menâkibu'l-ensar*, 36; Müslim, *Sıfatü'l-münafikîn*, 43-47) gibi rivayetler de eklenebilir.

2.2.1. Ye'cûc-Me'cûc

Kök itibariyle Arapça mı yoksa başka dillerden Arapça'ya geçme mi olduğu ihtilaflı olan Ye'cuc-Me'cuc kelimeleri, dilcilerin çoğunluğuna göre Arapça olup "ateşin alevlenip durulması; suyun tuzlu ve acı olması; düşmana saldırmak; hızlı koşmak" mânalarına gelen e-c-c kökünden türemiş-

tir ve "hızlı hareket eden; etrafa dağılan; ateş gibi yakıp yok eden kimse veya topluluk" mânalarında mecaz olarak kullanılır (Fîrûzâbâdî, *Kāmus Tercümesi*, "ecc" md.).

Bu kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde geçmekte olup biri Kehf sûresi 83-101. âyetlerde Zülkarneyn'in muasırı olan, komşularını huzursuz eden yakıcı, yıkıcı ve çapulcu bir topluluğu ifade etmektedir. Bunların nerede yaşadıkları hangi millet oldukları hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de bilgi verilmemektedir. İkincisi ise Enbiya sûresinin 95-97. âyetlerinde geçmekte olup gelecekte ortaya çıkacakları haber verilmekte ve Zülkarneyn ile herhangi bir irtibatlandırma yapılmamaktadır. Ye'cüc ve Me'cüc'ün *e-c-c* fiilinden türeyen sıfatlar olması, onları toplumları fesada uğratan ve yağmalayan milletler olarak adlandırmayı mümkün kılmaktadır.

2.2.2. Dâbbetü'l-arz

Arapçada *d-b-b* kökü, "yavaş ve sessizce yürümek, nüfuz ve sirayet etmek, emeklemek" anlamlarına gelir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise yerde ve gökte bulunan canlı, ağaç kurdu (Sebe' 34/14) gibi anlamlara gelir. Dabbe terimi Kur'an'da 14 yerde tekil, 4 yerde çoğul (devvâb) olarak canlı yahut canlılık belirtisi anlamında kullanılmaktadır. "Allah her dabbeyi (canlı) sudan yaratmıştır (Nur 24/45) ayetinde olduğu gibi. Kıyametin yaklaştığını ifade eden âyet ve hadislerde dâbbetü'l-arz kavramına da yer verilmiştir. Neml sûresinde (27/82) "Layık oldukları azabın gerçekleşme zamanı gelince onlara yerden bir dâbbe çıkarırız da bu varlık insanların âyetlerimize gerçekten inanmadıklarını kendilerine söyler" buyurulmaktadır. Hadislerde ise dâbbetü'l-arzın Hz. Süleymanın mührü ile Mûsâ'nın asâsına sahip olacağı, asâ ile müminin yüzünü parlatırken mührle kâfirin burnunu damgalayacağı ifade edilmektedir (İbn Mâce, "Fiten", 31).

Dâbbetü'l-arzın neliği hususunda Sünnî ve Şiî bazı âlimlerin yorum ve kanaatleri varsa da gerek Kur'ân, gerekse sıhhati sabit hadislerde bu konuda açıklama bulunmamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de dâbbenin "kâfirlere va'dedilen azabın vaki olacağı zaman yerden çıkacağı ve onlarla konuşacağı (veya onları yaralayacağı) dışında herhangi bir tasvir yer almamaktadır. İlgili âyetten sonra gelen âyette "Bu günde yalancıların haşredileceği" ifade edilmektedir. Kur'an'ın ifadelerinden azabın vuku bulacağı zaman ile haşr günü arasında irtibatın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu da Ye'cûc ve Me'cûc'de olduğu gibi dâbbetü'l-arzın da kıyametin vukuundan önce ortaya çıkacak bir alamet değil, kıyametin vukûu ile ortaya çıkacak bir husus (safha) olduğunu gösterir.

2.2.3. Duhan

"Tütmek, dumanı çıkmak" anlamındaki *d-h-n* kökünden türemiş bir isim olup "duman" mânasına gelir. Kur'an'da bununla ilgili iki âyet yer almak-

ta, ayrıca 44. sûrenin adını teşkil etmektedir. Dinî literatürde duhan, kıyametin yaklaşması döneminde onun alâmeti olarak zuhur edecek zehirli bir duman (gaz) olarak tanımlanır. Bazı âlimler duhanın Hz. Peygamber döneminde Mekke'de zuhur eden kıtlık sonucu kâfirlerin, çevrelerini duman kaplamış gibi görmelerine işaret ettiği kanaatindedir.

İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen bir habere göre bu âyette söz konusu edilen duhan, Bedir savaşında müşriklerin başına gelecek olan bir olaydır. Buhârî'nin İbn Mesruk kanalıyla Sahih'ine aldığı rivayete göre de Mekke müşrikleri hakkındadır. Hz. Ali, İbn Ömer, İbn Abbas ve Ebû Hüreyre gibi sahabîlere isnad edilen rivayete göre ise söz konusu âyette geçen duhandan maksat kıyametin yaklaştığı zaman ortaya çıkacak olan dumandır.

Bize göre dünyanın sonunda kıyametin kopuş safhaları içinde "duhan" adı verilen bir alametin vuku bulması imkân dahilinde olmakla beraber Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamı bildiren açık bir ifade bulunmamaktadır. Aksine söz konusu âyetin siyak ve sıbakındaki ifadelerden onun Hz. Peygamber devrinde yaşanan ve bizim bugünkü konumumuza göre de tarihte kalmış olan olaylarla ilgilidir.

Kur'an'da "duhan"dan söz eden âyetlerde bir dumanın zuhur edeceği, şaşkınlık içinde kalan inkârcılara fırsat tanımak için geçici olarak azabın kaldırılacağı ancak bunların, fırsatı değerlendirip peygamberin getirdiklerine inanma yerine eski inkârcılıklarına dönecekleri bildirilmekte ve müthiş bir yakalayışla helâk edilecekleri haber verilmektedir (Duhan 44/10-16). Bu amaçla kullanılan ifade *batşe-i kübrâ* terkibidir. Bazı âlimlere göre söz konusu ifade, Hz. Peygamber'in davet ve tebligatına karşı direniş gösteren Mekke müşriklerinin Bedir savaşındaki mağlubiyetini, bazılarına göre ise kıyametin kopmasından sonra başlayacak âhiret azabını ifade etmektedir.

2.2.4. Deccal

Sözlükte "bir şeyi örtmek, yaldızlamak, boyamak" anlamındaki *d-c-l* fiil kökünden türeyen bir sıfat olup " âhir zamanda ortaya çıkıp göstereceği harikulâde olaylar yoluyla, bazı insanları dalâlete sürükleyeceğine inanılan kişi" diye tanımlanır. Kur'an'da deccâl kelimesi geçmemektedir. Bazı hadis rivayetlerinde deccâlin kıyamet alâmeti olarak zuhur edeceği, önce peygamberlik, sonra ilâhlık iddiasında bulunacağı haber verilmektedir. Konuyla ilgili olarak nakledilen hadislerin bir kısmında deccâlin fizikî ve rûhî portresi çizilmekte, yapacağı kötülüklerden söz edilmekte ve nihâyet nüzûl edecek olan Hz.Îsâ tarafından öldürüleceği belirtilmektedir. Ancak söz konusu rivayetler arasında uzunluk-kısalık açısından epeyce farklılıkların bulunmasının yanı sıra bazı çelişkiler de göze çarpmaktadır. Sayıları giderek artan eski ve yeni dönem âlimleri deccâl hakkındaki nebevî metinleri te'vile tâbi tuta-

rak onun belli bir şahıs değil, her dönemde şerri, küfrü ve bâtılı temsil eden bir tipten ibaret bulunduğunu belirtmişlerdir. Nitekim *Sahîhayn*'de yer alan hadislerde Hz. Nûh'tan itibaren bütün peygamberlerin, ümmetlerini deccâl fitnesine karşı uyardıkları ve otuz kadar deccâlin zuhur edeceği beyan edilmiştir. (Buhârî, "Enbiyâ", 3, 7; "Fiten", 25-26; Müslim, "Fiten", 84, 95).

Başta Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel, Eş'arî ve Mâtürîdî olmak üzere sünnî Kelam âlimlerinin büyük çoğunluğu kıyamete yakın Deccal'in çıkacağı ve Hz. İsa tarafından öldürüleceği görüşünde birleşirlerken, M. Abduh, Mahmud Şeltut, Said Nursî gibi bazı âlimler de te'vil ederek onun şer ve bozgunculuğu temsil eden bir terim, bir prototip olduğunu; bu tip ile, her devirde deccal olarak isimlendirilebilecek yalancı ve aldatıcıların bulunabileceğini, onların yalan ve aldatmalarına karşı ümmetin uyanık olmasının amaçlandığını söylemişlerdir.

2.2.5. Hz. İsa'nın Nüzûlü

Nüzûl-i İsa, "Hz. Îsâ'nın gökten inmesi" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'e göre Hz.İsa babasız olarak dünyaya gelmiş, Rûhu'l-kudüs tarafından desteklenmiş, kendisine birtakım mucizeler verilerek İsrailoğulları'na peygamber olarak gönderilmiş bir kişidir. İsrailoğulları onu önce yalancılıkla itham etmişler sonra çarmıha germek istemişler, ancak Allah Teâlâ onu kurtararak kendi katına yükseltmiştir (Âl-i İmran 3/55; Nisâ 4/157-158). Bu yükseltme işinin ruh-beden olarak mı, yoksa sadece ruh olarak mı gerçekleştiği tartışmalıdır. Bazı müfessirler Kur'an'dan, onun tekrar dünyaya döndürüleceği mânasını elde etmek için yükseltme (ref') kelimesine ruh-beden yükseltme mânası vermişlerdir. Âl-i İmran sûresinin 55. âyetinde geçen "Seni vefat ettirip katıma yükselteceğim" ifadesinde takdim-tehir olduğunu öne sürerek bu görüşü teyid etmeye çalışmışlardır. Sonra da madem Hz. İsa bedeni ile göğe çıkarıldı ve hâlen de orada bulunuyor, öyleyse bir gün yeryüzüne gönderilecek ve orada son görevini yaptıktan sonra ölecektir, demektedirler. Nüzulü hakkında ise hadislerin yanında "Ehl-i kitaptan herbiri ölümünden önce ona muhakkak iman edecektir" (Nisâ 4/159) âyetindeki "ölümünden önce" ibaresi ile, "O, kıyametin kopacağını bildirir" (Zuhruf 43/61) âyetindeki "o" zamirinin Hz. İsa'ya döndüğünü, dolayısıyla söz konusu ayetlerle İsa'nın kıyametin habercisi olduğu yorumunu yapmaktadır.

Bazı müfessirler ise Kur'ân-ı Kerîm'deki ifadelerin "Hz. İsa'nın yahudilerden korunduğunu, daha sonra eceli gelince öldüğünü ve ruhunun refedildiğini" ileri sürmektedirler. Bunlar âyetlerde söz konusu edilen "vefât"ın zahirî mânasında olduğunu ve "vefat ettirip yükseltme" arasında takdim-tehirin söz konusu olmadığını belirtmektedirler. Buradaki zamirin Hz. İsa'ya değil kitap ehline, ikinci ayetteki zamirin ise Kur'an'a

râci olduğunu kaydetmektedirler. Hz. İsa tabii bir ölümle ölmüştür. Nüzulü konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de sarih bir ifade bulunmadığı gibi, bu konudaki hadisler de tevatüre ulaşmış değildir. Bu nedenle nüzul-i İsa'yı inkâr, zarurat-ı diniyyeden bir hususu inkâr değildir. Mesih kelimesine de Kur'ân-ı Kerîm'de yahudi ve hıristiyanlar gibi beklenen kurtarıcı anlamı yüklenmemiştir. Meryem oğlu İsa anlamına gelmektedir.

2.2.6. Güneşin Batıdan Doğması

Güneşin kıyamete doğru batıdan doğacağı hadislerde açıkça ifade edilmekte, Kur'ân-ı Kerîm'de ise dolaylı bir şekilde işaret edildiği iddia edilmektedir. Bunlar delil olarak En'am sûresinin 158. ve Kıyamet sûresinin 9. âyetlerini göstermektedirler. Birinci âyette "Allah'ın âyetleri geldiğinde, daha önceden inanmış veya imanı uğrunda bir hayır kazanmış olmayan kimseye, o günde inanmanın fayda sağlamayacağı"; ikinci âyette ise ay ile güneşin birleştirileceği" haber verilmekte, güneş sistemine bağlı yerküresinin kozmolojik değişikliğe uğrayacağına işaret edilmektedir. Hadislerde de "Rabbinin birtakım âyetlerinin gelmesi"nden maksadın "güneşin batıdan doğması" olduğu ifade edilmektedir (bk. Buhârî, "Fiten", 25; "Rikak", 40; Müslim, "İman", 248; İbn Mâce, "Fiten", 32.). Tefsirlerde ise bu âyet daha çok ümitsizlik/ye's halindeki imana işaret olarak tefsir edilmektedir.

3. Sûr'un Üflenmesi

"Boynuz şeklinde borazan" anlamına gelen ve nasslarda kıyametin kopması, ayrıca öldükten sonra yeniden dirilmenin başlaması için kendisine üfleneceği bildirilen bir nesnedir. Sûrun, lafzî anlamıyla mı yoksa mecazî olarak mı alınması gerektiği konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bazı müfessirler üflemenin lafzî anlamdaki boynuza değil, onun mecâz şekli olan sûretlere (ruhlara) olacağı ileri sürülmüşse de, Zeccâc gibi dilci müfessirler bunu mümkün görmemişlerdir (Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* en-Neml 27/87 tefsiri; *Lisânü'l-Arab,* "svr" md.). Çoğunluk ise sûru lafzî anlamında olduğu gibi bir borazan ve üflemenin de ses çıkarmak üzere ona üflenmesi olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca sûr hadislerde de bu mânada kullanılmış (bk. A. J. Wensinck, *el-Mu'cem,* "svr" md.) ve dört büyük melekten İsrâfîl'in ona üfleyeceği bildirilmiştir.

Kur'an-ı Kerîm'de *nefh* (üfürmek) kavramıyla birlikte on defa geçen sûrun, üç yerde ona üflendiği zaman "göklerin ve yerin mevcut düzeninin bozulacağı", diğerlerinde ise "insanların kabirlerinden kalkıp ilahi huzura gidecekleri" belirtilmiştir. Bir âyette (Müddessir 74/8) ise aynı anlamda *nâkûr* kelimesi kullanılmıştır.

Kur'an'daki ifadelerden sûra iki defa üfleneceği ve birinci üfleyişte kıyametin kopacağının, ikinci üfleyişte ise yeniden dirilmenin başlayacağının

haber verileceği anlaşılmaktadır. Öte yandan sûra lafzî ve hakiki anlam yükleyen âlimlerin onun şekli hakkında görüş beyan etmekten kaçındıkları görülmektedir.

4. Kıyametten Doğa ve İnsan Manzaraları

Semâvî dinlerde inanılması zorunlu olan iman esaslarından biri olan kıyametin, kozmik olarak ne zaman kopacağı bilinmemekle beraber, nasıl gerçekleşeceği Kur'an'da birçok âyette tasvir edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm kıyametin geleceğinin kesin olduğunu (Kehf 18/21; Tâ-hâ 20/15; Hacc 22/7; Gafîr 40/51; Casiye 45/32), vaktinin yaklaştığını (İsra 17/50-51; Enbiya 21/1; Ahzab 33/63; Şûra 42/17; Necm 53/57-58; Kamer 54/1; Meâric 79/6-7), ne zaman kopacağını sadece Allah'ın bildiğini (A'raf 7/187; Lokman 31/34; Ahzab 33/63; Fussilet 41/47; Naziat 79/42-44) ve ansızın geleceğini (En'am 6/31; Yusuf 12/107; Nahl 16/77; Hac 22/55; Zuhruf 43/66; Muhammed 47/18) haber verdikten sonra kıyametin nasıl kopacağı konusunu ayrıntılı sayılacak bir şekilde anlatmaktadır. Görevli melek tarafından sûra üfleneceği, Allah'ın diledikleri dışında gökte ve yerde bulunan bütün canlıların öleceği (Zümer 39/68), arz ve dağların yerlerinden oynayıp birbirine çarparak darmadağın olacağı (Hakka 69/13-16) bildirilmekte; kıyamet kopmaya başladığı zaman yerin dümdüz olacağı, paramparça dökülecekleri ve içinde bulunanları dışarı çıkaracağı (İnşikak 84/3-4; Fecr 82/21; Zilzal 99/1-3), dağların yürütüleceği (Tekvir 81/3; en-Nebe' 78/20), ufalanıp parçalanacağı (Mürselat 77/10), atılmış renkli yüne dönüşeceği (Meâric 70/9; Karia 101/5), denizlerin birbirlerine katılacağı (Tekvir 81/6; İnfitar 82/3.), göğün yarılacağı (Mürselat 77/9; inşikak 84/1), açılıp orada gerçek kapılar oluşacağı (Nebe' 78/19), sıyrılıp alınacağı (Tekvir 81/11), kağıt gibi dürüleceği (Enbiya 21/104), kızarmış yağ renginde gül (Rahman 55/37) ve erimiş maden gibi olacağı (Meâric 70/8), güneşin dürüleceği (Tekvir 81/1), ayın tutulacağı (Kıyame 75/8), yarılacağı (Kamer 54/1), güneş ve ayın bir araya getirileceği (Kıyame 75/4), yıldızların dökülecekleri (Tekvir 81/2; İnfitar 82/2), ışıkların söndürüleceği (Mürselat 77/8), kulakları sağır eden bir sesin duyulacağı (Abese 80/33), bu tabloyu gören emzikli kadınların emzirdikleri çocukları unutacakları, gebe kadınların çocuklarını düşürecekleri (Hacc 22/1-2), vahşi hayvanların toplanıp bir araya getirileceği (Tekvir 81/5); sûra ikinci üfleyişte ise herkesin diriltilip mahşere gitmeye hazır olacağı (Zümer 39/68), kabirlerde bulunanların diriltilip dışarı atılacağı (İnfitar 82/4; Âdiyât 100/9), etrafa yayılmış çekirge sürüsü gibi bakışları perişan bir halde dışarı çıkarılacakları (Kamer 54/7) haber verilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konan bu çerçeve hadislerde de vurgulanmaktadır. Meselâ bazı rivayetlerde kıyametin yaklaştığı (Buhârî, "Fiten", 4, 25;

Müslim, "Fiten", 1; "İlim", 11, 12; Tirmizî, "Fiten", 23), Hz.Peygamber'in kıyametin soluğunda gönderildiği (Tirmizî, "Fiten", 39), kıyamet ile kendisi arasında (parmakları ile işaret ederek) kısa bir sürenin bulunduğu (Müslim, "Fiten", 133, 139; İbn Mâce, "Fiten", 25; Tirmizî, "Fiten", 39), dünyanın geçirdiği ömre nazaran geride kalan sürenin, güne nazaran ikindi ile akşam arasındaki süre kadar kısa olduğu (Tirmizî, "Fiten", 26; Ahmed b. Hanbel, II, 132; III, 119), vaktini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği (Buhârî, "İman", 37; Müslim, "İman", 57), insanlar yeni doğmuş devesini sağmak, alış veriş yapmak, havuzunu sıvamak gibi günlük işlerini yaparken aniden kopacağı (Müslim, "Fiten", 140.), bu esnada yerin yarılacağı (Müslim, "Fiten", 39-40; Tirmizî, "Fiten", 21), ayın ikiye bölüneceği (Tirmizî, "Fiten", 20) gibi kevnî hâdiselerin vuku bulacağı bildirilmektedir.

Söz konusu ayetlerin beyanına göre sûra üflenince yer küresi dağlarıyla birlikte yörüngesinden çıkarılıp parçalanacak, olup bitmesi gereken mutlaka gerçekleşecek, gök de yarılıp düzensiz bir şekle bürünecektir.

Kur'an'da mutlaka vuku bulacağı vurgulanarak tasvir edilen kozmik değişikliğin mahiyeti bilinmese de, maddeden oluşan bir âlem teşkil edileceği muhakkaktır. Tâ-hâ ve İbrahim sûrelerinde dünyanın sonunu, yerin ve göklerin durumunu merak edenlere şu açıklama getirilmektedir:

"Sana kıyamet gününde dağların ne olacağını soracaklar. De ki: Rabbim onları ufalayıp savuracak, böylece yeri dümdüz bir alan haline getirecek, orada ne iniş ne de yokuş göreceksin." (Tâ-hâ 20/105-107). O gün: "Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirilecek, (insanlar) bir ve gücüne karşı durulamaz olan Allah'ın huzuruna çıkarılacaklardır (İbrahim 14/48).

Kur'an kıyamet koparken insanların durumunu ise şu şekilde tasvir etmektedir: "O sûra üfürüldüğü zaman var ya, işte o gün zorlu bir gündür. Kâfirler için hiç de kolay değildir. Tek olarak yaratıp, kendisine geniş servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim, kendisi için (nimetleri önüne) serdikçe serdiğim o kimseyi bana bırak! Üstelik o, (nimetlerimi) daha da arttırmamı umuyor. Aslâ! Çünkü o, bizim ayetlerimize karşı alabildiğine inatçıdır. Ben onu sarp bir yokuşa sardıracağım!" (Müddessir 74/8-17).

"Kıyamet koptuğu gün, günahkârlar, (dünyada) kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler. İşte onlar, (dünyada da haktan) böyle döndürülüyorlardı. Kendilerine ilim ve iman verilenler şöyle derler: Andolsun ki siz, Allah'ın yazısında (hükmedildiği gibi) yeniden dirilme gününe kadar kaldınız. İşte bugün yeniden dirilme günüdür; fakat siz onu tanımıyordunuz. Artık o gün, zulmedenlerin (beyan edecekleri) mazeretleri fayda vermeyeceği gibi, onlardan Allah'ı hoşnut etmeye çalışmaları da istenmez" (Rûm 30/55-57).

ÖLÜM SONRASINA İLİŞKİN TEORİLER

Şaban Ali Düzgün

Fizik kurallarının çevrelediği ve bütün düşünme ve davranma pratiklerini bu kurallar çerçevesinde yapan bir insanın, ölümden sonra farklı kuralların çalıştığı bir insan hayatı ve evreni anlaması kolay görünmemektedir. Bu zorluğa rağmen hem mantıksal tutarlılık açısından hem de tecrübi olarak böyle bir yaşam ve evren fikri anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır. İnsanı ölümünden sonra nasıl bir sonun beklediğine ilişkin tartışmalar, insanın karmaşık yapısına paralel olarak karmaşıklık göstermektedir.

Dinlerin bu konudaki yeri analitik ve ampirik bir yöntem belirleyen felsefe ve diğer disiplinlere göre daha rahat görünmektedir; zira dinler tümdengelimsel bir yöntemle insanı evrende yerleşik varlıklardan tür olarak ayrı bir yere yerleştirmektedir. Bu anlamda insan, diğer varlık türleri ile aynı düzlemi paylaşan, ama gelişmişliğinin göstergesi olarak dil kullanan *epistemolojik* bir varlık değil, aksine mevcut varlık türlerinden farklı *metafiziksel* bir varlıktır. Dolayısıyla ölümünden sonra, diğer varlık türlerininkinden farklı bir kader kendisini beklemektedir.

1. Ölüm Her Şeyi Bitirir

İnsanın ölümünün her şeyin sonu olduğunu iddia eden düşünce, bu savı hem mantıksal hem de tecrübî olarak temellendirmeye çalışır. Antony Flew'in görüşleri bu düşünceyi özetlemektedir. "İnsan kendi cenaze törenine katılabilir mi?" başlıklı makalesinde A. Flew, ölümden sonra yaşamın hem mantıksal hem de tecrübi açıdan doğrulanamayacağını iddia etmektedir: ilk önce, ölümden sonra yaşam ifadesinin mantıksal olarak tutarsızlık taşıdığını göstermeye çalışmaktadır: Bir uçak kazasında şu iki

şıkkın dışında bir başka alternatif yoktur: ölenler ve hayatta kalanlar. Bu yüzden, (yolculardan biri olan) Jones kazadan kurtuldu mu? sorusu son derece anlamlıdır. Ama, Jones, Jones'in ölümünden kurtuldu mu? sorusu anlamlı değildir. Aynen bu cümlede olduğu gibi, 'hepimiz ölümden sonra yaşamaya devam ederiz' ifadesi de mantıksal bir tutarsızlık taşımaktadır (Antony Flew 1956: 54).

Flew'e göre, ölümden sonra yaşama inananların 'ebediyen yaşayacaklarına' ilişkin ifadeleri ampirik olarak da yanlıştır. Tarih boyunca 'bütün insanlar ölümlüdür' ifadesi tecrübi olarak doğrulanmış bulunmaktadır. Ama insanların ölümden sonra yaşayacaklarına ilişkin ifadeleri böyle bir ampirik doğrulamadan uzaktır.

Flew, son olarak, insanın maddeden oluşan bir beden artı davranıştan ibaret olduğunu ve ruhsal bir unsur taşımadığını söyler. Flew, 'insanlar karşılaştığınız kişilerdir' ifadesiyle, kişiliği oluşturan şeyin varsayıldığı gibi ruhsal olanın değil, 'ben', 'sen', 'baba', 'kasap' gibi gösterdiğimiz gerçek bedenlerin artı davranışlarının oluşturduğunu söyler. Ruh ve nefs gibi maddi olmayan şeylerden haberdar olmayan çocuklar bile, beden ve davranışları dikkate alarak kişileri tanırlar. Kişiler açıkça yerleri gösterilebilen ve kendileri de gözlemlenebilen varlıklardır. Maddi olmayan bir varlıkla yürüyüşe çıkılmaz ve konuşulmaz.

2. Ruh, Ölümden Sonra Başka Bir Bedenle Birleşir

Bu görüşe göre insanın ölümünden sonra ruhu, başka bir fiziksel bedenle birleşir. Bu reenkarnasyon görüşüdür. Ruh enkarne olmadan yani bir bedenle birleşmeden varlığa devam edemez. Onun için de esas varlık durumundaki ruh, kendisiyle aktif hale geleceği bir bedenle bütünleşir. Bu bir anlamda semavi dinlerde Tanrı'nın cemalini görme hedefiyle örtüşmektedir. Ancak bu hedefe ulaşacak ruhun bir olgunlukla bu noktaya çıkması mümkün olabilmektedir. Ruhun sürekli enkarne olması, kendisinin henüz olgunlaşmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tabiri caizse bir üst sınıfa geçemeyen öğrenciye sınıf tekrar ettirmek gibidir ve bir nevi cezalandırmadır.

Ancak bu öğreti Tanrı'ya bu süreçte bir rol vermediği için ve ruhun bireyselliğini/kimliğini kaybetmesi sebebiyle semavi dinler tarafından reddedilmektedir. Zira buna göre, ruh nihayetinde evrensel ruh durumundaki Nirvana'yla bütünleşerek nihai huzura kavuşmaktadır. Evrensel ruhla birleşerek kendi bireyselliğini kaybetmesi ise, âhiret, hesap, cennet-cehennem gibi kavramları anlamsızlaştırmaktadır.

3. Realist Doktrin

Buna göre, ruh ölümden sonra varlığına devam eder, fakat, aktif hale gelmesini mümkün kılan bir bedene kavuşuncaya kadar faal olamaz. Bu görüş, yeniden dirilme doktrininin bir türüdür. Yeniden dirilme, ölen bedenle irtibatı kesilen ruhun diriltilen bedenle, diriliş gününde yeniden birleştirilmesi doktrinine dayanır. Yaşamda bütün sürecin merkezi ruhtur. Belli bir noktaya kadar, ruh ve beden beraberce bir birliktelik oluştururlar ve birbirinden ayrılmazlar; daha sonra ayrılık vakti gelir; bu yeryüzündeki hayatın sonudur, fakat bizzat hayatın kendisinin sonu değildir. Ölümle birlikte bedenin fonksiyonları sona erer. Tekrar aktif hale gelmesi için yeni bir bedene ihtiyaç duyar. Bu bedene ruhun iade edilmesi, yeniden dirilmedir.

Ölümden sonraki hayat vurgusunda dinler, daha çok bedensel bir dirilişi öngörmektedir. Zira dine ve teistik düşünceye göre, insan ruhu başka bir âlemden gelse ve Tanrı'nın bir soluğu olsa bile, bedenli varoluşa yabancı değildir ve bunun tekrarlaması da imkânsız değildir. Ben'in bedenli veya bedensiz yeniden dirilişi, belli sıfatlarının varlığı kabul edilen Tanrı'yla irtibatlandırıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. Hem bedensel hem de ruhsal dirilmeyle varlığı sürdürmeyi savunanlar, bireysel kişiliğin devamının altını çizerler. Bu bireysel kişilik yahut özdeşlik vurgusu hem reenkarnasyonu hem de tek tek ruhların külli bir ruhta fena buldukları inancını dışlar.

Öte yandan insanda cevher olarak ruh'u görenler, ruhun esas olması sebebiyle böyle bir geçişin özdeşlik açısından sorun yaratmadığını söyleyeceklerdir.

4. İdealist Doktrin

Buna göre, ruh, herhangi bir bedenle birleşinceye kadar bedensiz olarak var olmaya ve iş görmeye devam eder. Bu doktrin, yeniden dirilme düşüncesinin diğer bir türüdür. Ruhun aktif olmasını herhangi bir bedene bağlamaz. Ölüm denen değişimden sonra var olmaya devam edecek miyim? sorusu, bu cümledeki özne'nin yani 'ben'in niteliği dikkate alınarak cevaplandırılabilir. Ölüm, fiziksel bedenin artık 'ben'in bir aracı olarak kullanılamayacağını ve fiziksel bir çevre içinde aktüel olamayacağını gösterir. Bedenin '*ben'i* temsil etmediği düşünüldüğünde bu sonucu ifade etmek sorun yaratmaz. Beden, 'ben'in yarattığı bir alettir. Bu aleti kendine yabancı topraklarda elçi ve temsilci olarak kullanmaktadır. Bedenin ölümüyle, muhtemelen sadece bedene ait bu eterimsi yapı ortadan kaybolmaktadır.

Buna göre ölümden sonra beden parçalara ayrılır, ama gelecekte bir noktada Tanrı mucizevî bir şekilde bedeni yeniden var kılarak, ruh ve bedeni birleştirir. Bu durumda ruh geçici bir bedensizlik durumu yaşar ve varlığına bedensiz olarak devam eder. Ama bu onun Tanrı'nın huzurunda var olmaya devamını engelleyen bir durum değildir. Ölen şahsın yeniden 'tam ve bütün bir şahsiyet' oluşturması, ruh ve bedenin yeniden birleştirilmesiyle gerçekleşmiş olur (Davis 1997: 560).

5. Replika/Benzer Beden Görüşü

Buna göre, insan benzer bir bedenle yeniden yaratılır.

Yeniden yaratılış yahut diriliş (*ba's*), Allah'ın kıyamet gününde Ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden diriltmesi, kabir süresini veya berzah âlemini sona erdirerek onları yeni bir yaşama başlatmasını ifade eder. Kur'an'da bu güne *yevmü 'l-ba's* ve *yevmü 'l-hurûc* adı verilmektedir.

İnsan yapısı gereği ölümlüdür ve ölümle yok olmaya mahkûmdur. İnsan öldüğünde, herhangi ilahî bir müdahale olmadığı sürece yok olur. Ama Allah onu ilk yarattığı gibi, kudretiyle yeniden yaratmaya kadirdir. Bu yeniden yaratılanın, ölen kimse ile fiziksel özellikler olarak aynı mı olacağı, yok olan bedenin bir benzerinin mi yaratılacağı ya da bunun ruhsal bir beden mi (*soma pneumatikon*) olacağı ise tartışılmaktadır.

Çağdaş bilim adamları insanı parçalanamaz bir ruhsal-fiziksel varlık olarak görürler. Bizim insanla ilgili bildiğimiz tek 'ben', tecrübe eden, yürüyen, konuşan, uyuyan kişidir ki, 90–100 yıllık bir ömür sürer, sonra ölür gider. Ruhsallık atfedilen bütün olaylar, tecrübe eden '*ben*'in davranış tarzları olarak tanımlanır. İnsan zeki, kızan, mizah duygusu olan, hesapkitap yapan şeklinde tanımladığımız üst-seviyede davranışta bulunma kabiliyetinde olan bir organizma olarak görülür. Bu tanım içinde nefs yahut ruh, makinedeki hayalet gibi ayrı bir varlığı değil, aksine insanların çok esnek ve sofistike bir şekilde davranmalarını mümkün kılan bir şeyi temsil eder. Bu görüşte, bedenden ayrı ve farklı bir ruh kavramına yer yoktur. Ayrı bir ruh olmadığına göre bedenin ölümünden sonra hayatta kalan bir şey de yoktur. Bu durumda ölümden sonra yaşam ancak tekrar bu bedenin diriltilmesi ile yahut yeniden yaratılmasıyla mümkün olabilir. Ruh-beden ayrımına dayanan Helen düşüncesinin aksine dinlerin bu öğretisi, insanı ruhsal-fiziksel bir bütün olarak tanımlayan çağdaş düşünceyle örtüşmektedir (Hick: 278). Bu durumda insan bedenle öldüğüne göre, onun yeniden var olması, beden üzerinden ilahi müdahaleyle gerçekleşir. Yeniden yaratma doktrininde, yaratılan bedenin, dünyada yaşayan bedenle aynı olması beklenmez:

> Yer ve gökler örneğinde olduğu gibi, dünyada yaşayan insanın da bir benzeri yaratılmaktadır. "Yerin başka bir yerle, göklerin de başka göklerle değiştirildiği, her şeye üstün gelen tek Allah'ın huzuruna çıktıkları günde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma; ..." (İbrahim 14/47, 48); "Yerin başka bir yere, göklerin de başka göklere dönüşeceği ve bütün insanların, var olan her şeyin üzerinde mutlak egemenliği bulunan tek bir Allah'ın huzurunda görünecekleri gün, ..." (Hicr 14/48).

Çağdaş düşüncede buna ilişkin geliştirilen görüş '*replika/benzer beden/ misl*' teorisi olarak bilinmektedir. Bu da, ölen kişinin başka bir mekânda ilahi yaratmayla bütün ruhsal-fiziksel haliyle yeniden var kılınmasını ifade etmektedir.

Müslüman Kelamcılar ruhu bedene bağlı bir işlev olarak gördükleri için, bedenin ölümüyle ruhsal olarak görülen bütün işlevlerin kaybolacağını ve ölümden sonra mükâfat ya da ceza kavramlarının anlam ifade edebilmesi için de dirilmenin bedensel olması gerektiğini söylerler. "İnsanların parmak uçlarına kadar diriltileceklerini" (Kıyâme 75/4) söyleyen ayeti de maddi dirilişe delil olarak ileri sürerler. Müslüman filozoflar ise, parmak uçları ifadesini bedensel dirilişin değil, ölen kişi ile diriltilenin özdeşliğinin vurgusu olarak alırlar. Dolayısıyla ceza ya da mükâfat görecek olan, bu dünyada yaşayanla kendini aynı kişi olarak algılayacaktır. Müslüman filozoflarda olduğu gibi, ruhsal bir dirilişin kabul edilmesi, ceza ya da mükâfat kavramlarına zarar vermez. Yaşadığımız dünya ile gelecek dünya arasındaki boyut farkını dikkate aldığımızda bir farklılığın olacağı kaçınılmazdır.

Ruhsal bir dirilişin savunulduğu görüşte, gelecek yaşamın kuralları şu an yaşadığımız evrende hâkim olan fiziğin değil psikolojinin kuralları olacaktır. Bu dünyada olaylar fiziksel sebep-sonuç ile değil arzuların yarattığı ve telepatik yolla gerçekleşen olayların dünyası olacaktır. Kur'an'da da (Fussilet 41/31) delilini bulan bu düşünceye göre, 'bir şeyin arzu edilmesi onun gerçekleşmesinin yeter sebebi olacaktır'. Bütün bunlar o dünyanın sakinlerine bizim dünyamızın bize geldiği kadar gerçek gelecektir.

Kur'an, ölümden sonra dirilişin anlaşılabilmesi için ölüme en yakın insani tecrübe olan uyku üzerinde düşünülmesini önermektedir. Uyku halinde rüyamızda tecrübe ettiklerimiz, fiziksel-kimyasal bir sürecin değil, psikolojik bir sürecin ürünleridir. Uykudaki canlılığımız uyanık halimizdeki canlılığımızla aynı değildir. Bu durumda 'canlı olmak' 'kendi kuralları içinde işleyen tecrübelerde bulunmak' anlamına gelmektedir. Aynı şekilde her ne kadar fizyolojik anlamda insanın ölümü ile 'yaşam' kelimesi anlamını

kaybetmiş olsa da, Psikolojik anlamında kullanıldığında, ölümden sonra yaşam var mıdır sorusu psikolojik bağlamda anlamlı hale gelmektedir.

Kur'an bu diriliş anını dramatik bir tarzda resmetmektedir:

Kur'an'da sur'a birinci üflemenin ardından, Allah'ın diledikleri hariç, bütün canlıların yok olacağı, ikinci üfleme ile de kabirlerin açılacağı (İnfitar 82/4) ve ölmüş bütün yaratıkların yeniden canlanarak (Zümer 39/68) belli bir hedefe doğru koşuyormuş gibi (Me'âric 70/43) Rablerinin huzuruna çıkacakları (Yâ-Sin 36/51) anlatılır.

Kur'an'da çürümüş kemikleri göstererek, bunları kim diriltebilir? diyenlere, "Onları ilk defa yaratan diriltecektir" (Yâ-sin 36/78-79) denilmekte ve yoktan yaratmanın gerçekleşmiş olmasının, ondan daha kolay olan yeniden yaratmanın imkânını içinde barındırdığı ifade edilmektedir.

Benzer beden teorisindeki temel sorunlardan biri, benzer bedenlerin varlığına imkân veren benzer âlem düşüncesidir. İki ayrı âlem/evren ihtimali, iki ayrı uzamlı varlığın yaşadığı âlem ihtimalini yaratır. Bu evrenlerin her birindekiler, kendi evrenlerindekilerle ilişkilidir, diğer evrenle irtibatları yoktur. Diyelim ki T1 ve T2 evrenleri hiçbir şekilde birbirleriyle irtibatlı değildir. Zira benim yaşadığım evrendeki her şey benden belli bir mesafe ve yöndedir/cihettedir. Bunun tersi de doğrudur. Eğer ikinci bir evren varsa ondaki hiçbir şey benim yahut bizim aramızda bir mesafe ve yön/cihet ilişkisi olamayacağı için benim o evrendekilerle, o evrendekilerin de benimle irtibat kurması mümkün değildir.

İnsanın öte dünyada benzer bir bedeninin yaratılacağı görüşünde en önemli problem, bu dünyadaki insanın adeta bir kopyası (*replica*) olarak meydana getirilen beden ile onun bu dünyadaki aslının birbirleriyle nasıl özdeşleştirileceği hususudur. Yani öte dünyadaki bedenler yeni bedenler olacaksa, bu takdirde yeni bedenlerin eski bedenlerle hiçbir bağlantısı bulunmayacak demektir. Diğer taraftan, bu benzer bedenler, birebir tekâbüliyetle eski bedenlerin aynısı olsalardı, bu kez de önceki kişilerin veya bedenlerin öldüğünü söyleyemezdik. Ama açıkça görülüyor ki bu dünyada insanlar ölmektedir (Philips 2005: 152). İnsanların özdeşliği, bedene değil de hatıralara ve kendi şuurunda olma kriterine bağlanarak, bu çatışma çözümlenmeye çalışılmaktadır.

6. Ölümsüzlük (Varlığa Ruhsal Olarak Devam Etmek)

Ölümden sonra hayat yerine ölümsüzlük deyimini tercih edenler, bu ölümsüzlüğü ruh üzerinden temellendirmekte ve şu anda da esasen biyolojik değil, ruhsal bir yaşamı (realist değil, idealist) söz konusu etmektedirler.

Ölümden sonra da biyolojik makinedeki ruh, bu makineyi/bedeni aşmakta ve maddi dünyanın ötesinde bir yere gitmektedir.

Ruhun ölümsüzlüğü olarak da bilinen ölümden sonra yaşam teorisi, ölümden sonra bedenin süresiz parçalandığını, fakat insanın maddi olmayan cevheri yahut ruhunun maddi olmayan bir dünyada ebediyen var olmaya devam ettiğini kabul etmektedir. Ölümsüzlük, ruh beden ayrımını getirdiği ve Tanrı'nın lütfuyla yeniden yaratmasına gerek bırakmadan, ruhun var olma kapasitesini kendi içinde barındırdığı için Hıristiyanlık tarafından pagan bir doktrin olarak görülmüştür. Gerçekten de ruhun ölümsüz olduğu ve ilahi bir müdahaleye gerek kalmadan bedenin ölümünden sonra varlığına devam edeceğini söylemek, insanın ölümlü olduğunu ilan eden dini metinlerle çelişiyor görünmektedir. Bu sebeple de insanın ruh ve beden bütünlüğünü savunduğu ve insanın varlığını bütünüyle ilahi inayete bağladığı için yeniden dirilme doktrini, dinler tarafından genel kabul görmüştür. Hıristiyan dünyada pagan Yunan geleneği ile aralarına ciddi bir fark koymak isteyenler, bu iki doktrini şiddetle birbirine karşıt konumlandırmışlardır. Son dönemde insanın fiziksel yapısında bir ruh-beden ayrımına imkân verecek bir tahlilin mümkün olmadığını söyleyen bilimsel araştırmalar da, ölümsüzlüğün aleyhine kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle bedenin dışında ayrı ve farklı bir entite olarak ruhun var olmadığı yönündeki iddialar, ölümden sonra ruhsal bir varlığa devam fikrini zayıflatmıştır. Ruhun varlığa devam etmesi yani ölümsüzlük, aynı zamanda âhiret hayatının reddi olarak da görülmüştür.

Ruhun ölümsüzlüğü, ruh ile beden arasında ayrımı/düaliteyi temel alan bir doktrindir. *Ruhsal ölümsüzlük*, bu anlamda, *reenkarnasyon*un kapı komşusudur. Zira ikisi de maddi olmayan özün ölümden sonra varlığına devam ettiğini söylemektedir. Tek farkla ki, ölümsüzlük dünyada ardı ardına bir yeniden bedenlenme öngörmez, aksine kesintisiz ebedî bir ruhsal dünyada tek bir yaşam devamlılığını kabul eder.

Ruhun ölümsüzlüğü tezine göre beden daimî bir parçalanmaya uğramakta, ruh (maddi olmayan öz/cevher) maddî olmayan bir evrende ilelebet yaşamaktadır. Bedensel kriterler bu anlamda kişisel kimlik için önemli sayılmamaktadır. Başka bir ifadeyle kişilik tanımında esaslı unsur ruh olarak görülmekte, bedenin yokluğu ruh için bir risk taşımamaktadır. Dahası beden olmadan ceza, mükâfat gibi kavramlardan bahsedilip bahsedilemeyeceği sorusu da, ruhun temel kişilik unsuru olarak tanımlanıyor olması sebebiyle, bir anlam taşımamaktadır.

Ruhun tek başına varlığa devam ettiği düşünülen gelecek dünya, bir rüya âlemi analojisiyle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Buna göre, biz uykudayken

duyu verileri kesilir yahut bir dereceye kadar beyin-merkezleri üzerinde normal etkilerini yaratmaktan engellenirler. Duyu algılarının artık etkinliklerinin devam etmediği doğrudur, ama duyu algılarının yarattığı etkiyi yaratacak tarzda bir şeyin etkinliğe başladığı da doğrudur. Bu etkinliğe bağlı olarak da deneyimler yaşayabilmekteyiz. Uyanıkken şu ya da bu şekilde duyu verilerinin bombardımanı ile engellenen yahut yavaşlatılan/bastırılan imaj-oluşturucu yetilerimiz, uykuda bu engellemeden kurtulmaktadır. Bu kurtulmanın ardından farklı bilinç nesneleriyle karşılaşırız. Kendilerine karşı arzu ve hisler beslediğimiz bu nesneler hakkında düşüncelerimizi kullanırız. Şuuruna vardığımız bu nesneler bize uyanıkken çok garip görünür. Bu nesnelerin davranış kuralları, fiziğin bahsettiği kurallar değildir. Ama bu nesnelerin davranışları uyanık durumumuzda bizi şaşırtsa da, meydana geldikleri anda bizi şaşırtıp rahatsız etmezler ve kişisel özdeşliğimiz konusunda da bir şüphe yaratmazlar.

Ruhun ölümsüzlüğüne bağlanan gelecek dünya konusunda, çarpıcı çalışmalardan biri H.H.Price'a aittir (Price 1953: 50/25). Price, rüya-benzeri yahut görsel unsurların hâkim olduğu maddi olmayan nesnelerin hüküm sürdüğü bir dünyaya ilişkin oldukça tutarlı bir resim sunmaktadır. *Buna göre ruhlar kendi içinde tutarlı, maddi olmayan bir dünyada yerleşiktirler, bu dünya içinde imaj, algının yerini almaktadır.* Görsel, işitsel yahut telepatik bir özellik taşıyan bu imajlar vasıtasıyla ruhlar birbirinin farkında olabilmekte ve bizimki kadar canlı ve karmaşık bir çevre içinde bulunabilmektedirler. Burada nesneler ve şahıslar telepatik bir görünümle "görüleceklerdir". Böyle bir dünya, bizimkimden farklı sebep-sonuç kanunları ile çalışmaktadır (örneğin, bir şeyin arzu edilmesi, onun gerçekleşmesinin yeter sebebi olmaktadır). Bütün bunlar o dünyanın sakinlerine, bizim dünyamızın bize geldiği kadar gerçek gelmektedir.

Arzuların yarattığı ve telepatik yolla gerçekleştirilen olayların oluşturduğu bir dünya vurgusu Kur'an'da da ifade edilmektedir (Fussilet 41: /31): "...canlarınızın çektiği, elde etmeyi arzu ettiğiniz her şey size gelecektir". Şimdiki fiziksel dünyamızda canımız bir şey isterse, fiziksel bedenimiz onun isteklerini yerine getirir. Elma yemeyi isteyen birisi, elini kullanarak gidip ağaçtan koparır. Böylece fiziksel güçlerimiz, görünmeyen güçlerimizin gerçekleşmesine aracılık ederler. Ama ayet gelecek yaşamda bunun tersi bir durumdan bahsetmektedir. Bu ayette bir şeyin arzu edilmesi, gerçekleşmesinin yeter sebebi olarak gösterilmektedir. Belki de bu durumun en iyi mütercimi bir mezarlıkta ruhsal bir seyahate çıkardığı ihtiyar çalgıcıya ötelerle ilgili olarak Mevlana'nın söylettiği şu beyitleridir:

...
Beni burada bıraksalar ne olurdu!
Bu bahçe ve bu baharda mutluluk var,
Şu ova, şu gayb lâleliği aman, ne hoş!
Başsız ayaksız seferler eder,
Dişsiz, dudaksız şekerler yerdim.
...
Gözler kapalı âlemler görür,
Elsiz güller, reyhanlar devşirirdim.
(Bkz.Meyerovitch 2008: 95)

Buna göre gelecek yaşam bir zihinsel imajlar dünyası (hayaller) olabilir. Bu zihinsel imajlar (hayaller), düşünüldüğü kadar zayıf ve önemsiz değildir; paradoksal görünebilir ama zihinsel (mental) bir imajı (hayali) fantezi yahut gerçek dışı nitelememizi gerektiren bir durum söz konusu değildir. Zihinsel imajlar, herhangi bir şeyin olabileceği kadar gerçek varlığa sahiptirler. Görünen paradoks, *imaj* kelimesinin içerdiği kapalılıktan kaynaklanmaktadır. Bu zihinsel imajları birer geçici eğlence nesnesi olarak görme ve bunlara inanmama eğilimi var. Bir romanın kahramanları bu anlamda hayali olabilir. Ama zihinsel imajlar bu anlamı kaldıracak tarzda 'hayali' olarak adlandırılamazlar. Zira biz bunları gerçekten yaşamaktayız, bunlar birer uydurma değildir ve bu yönden de duyularımızdan daha fazla imajinatif değildirler. Price, İngilizcedeki *imagy* ve *imaging* terimleri arasında ayrım yaparak anlatmak istediğini daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Gelecek yaşam bir imaging (hayal ve kuruntu) değil, zihinsel imajlara sahip bir gerçekliği temsil eden bir yapıya sahip olacaktır.

Tecrübe edenler için bu imaj-dünyası mevcut dünya kadar 'gerçek'tir. Bu dünyada duyu verilerinin yerini alan zihnin görsel unsurlar yaratma *(imaging)* yetisi, duyu verilerinin yarattığı kadar bir gerçek algı durumu yaratacaktır. Bu yetinin de düşünceleri, duyguları ve arzuları olacaktır. İmajlarla, *duyu algılarının* ve *sinir sisteminin* sağladığı düzeyde bir gerçekliği *hissetmemizi,* düşünmemizi, arzulamamızı engelleyen bir durum yoktur. Bunun için de ölümden sonra yaşam kavramı çok tutarlı bir şekilde kullanılabilir.

Price'a göre, kişinin bir bedene sahip olmadan ruhsal olarak varlığına devam etmesiyle '*canlı'* olarak nitelendirilemeyeceği söylenerek itiraz edilebilir. O zaman burada kullanılan '*canlı'* terimi ile ne kastedildiğini tartışmaya açmak gerekir. *Tecrübeler*in duyu organlarına bağlı olmadan yaşanıp yaşanamayacağı meselesi, *hayat* terimine verdiğimiz anlamla doğrudan alakalıdır. Hayat karmaşık bir fiziksel-kimyasal süreç olarak tanımlanırsa, ölümden sonra yaşam ya imkânsız hale gelir (ölümün her şeyin sonu olduğunu savunan materyalist teoride olduğu gibi), ya da mucizevî bir ilahi

müdahaleyle tekrar yaşam mümkün hale gelir (dinlerin dirilme öğretisinde olduğu gibi).

Ölüm sonrası ruhsal bir varoluşla ilgili olarak, '*yaşam'* ve '*canlı'* terimlerini kullandığımızda, artık fiziksel-kimyasal bir süreçten değil, psikolojik sayılabilecek bir durumdan bahsediyoruz demektir. Bu durumda '*canlı olmak'* sadece '*bir tür tecrübede bulunmak'* anlamına gelmektedir. Her ne kadar fizyolojik anlamda insanın ölümü ile 'yaşam' kelimesi anlamını kaybetmiş olsa da, psikolojik anlamında kullanıldığında, ölümden sonra yaşam var mıdır sorusu psikolojik bağlamda anlamlı hale gelmektedir. Psikolojik anlamda canlılık, canlı olmaktan daha çok *canlı hissetme*yi karşılamaktadır. Rüyadaki canlılığımız buna örnektir. Gördüklerimizi hissederiz. Bu durumda bedensel ölümün ardından bir *hayat* tanımlaması yerine buna ölüm sonrası *deneyimler/tecrübeler* denmesi daha uygun olur (H.H.Price 1964: 369). Ölüm sonrası deneyimlerde önemli olan husus, ilk olarak, kişisel özdeşliğin korunarak devam edip etmediği; ikinci olarak, da, bu deneyimi yaşayan insanlar arasında bir tecrübi bağlantının olup olmadığıdır.

Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettirdiğini Price daha da detaylandırmakta ve teorisini üç aşamada anlatmaktadır. İlk olarak, ölümden sonraki algıların, rüyadaki algılar gibi olacağını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, algılar zihne/ruha bağlı olacaklar ve insanın bedenli yaşamı sırasında kazandığı zihinsel imajlardan oluşacaklardır. Bu imajlar, kişinin kendi bedenini ve çevresini algıladığı ve hissettiği gibi algılanıp hissedilecektir. Bunları tecrübe eden açısından bakıldığında sonuç, kişinin bedeniyle bulunduğu dünyadaki gibi 'gerçek' ve somut deneyim olacaktır. Bununla birlikte ruhun tek başına bedensiz olarak yaşayacağı hayat, şimdikinden farklılıklar da taşıyacaktır. Çünkü ölüm sonrası yaşamın kuralları, bu yaşam fiziksel değil de psikolojik olacağı için, fiziğin değil psikolojinin kuralları olacaktır (John Hick 1985: 265).

İkinci olarak, rüyalarımız başka insanların sadece görünüm olarak yer aldığı ve bağımsız bilinç merkezleri tarafından canlandırılmayan özel tecrübeler iken, ölümden sonraki dünyada gerçek iletişimler ve karşılıklı etkileşimler olacaktır. Bu durum şu anda bizim duyu dışı dediğimiz karşılıklı etkileşim tarzında gerçekleşecektir. İnsanlar bu iletişimi gerçekleştirmek için bedensel duyu organlarını kullanmak durumunda kalmayacaklardır. Orada görsel ve işitsel imajlar yaratan sürekli bir telepatik faaliyet olacaktır. Böylece insanların başka insanlarla konuştuklarını ve onları işittiklerini de müşahede etmek mümkün olacaktır. Aynı şekilde dokunma, koklama ve tat alma imajları da mümkün olacaktır. Şu anda tecrübe ettiğimiz anlamda, başka insanlarla paylaştığımız üç boyutlu bir dünya olacaktır. Daha doğru-

su, bu anlatılan özellikleri taşıyan çok sayıda dünya olacaktır. Bu dünyalar, ruhları telepatik olarak birbirine bağlanan ve böylece ortak bir çevre yaratan insanlar tarafından oluşturulacaktır. Bu dünyalar muhtemelen benzer ilgileri ve tutumları olan ortak hafızalar/insanlar tarafından oluşturulacaktır. Böylece de ölüm sonrasında sadece çok sayıda dünya var olmakla kalmayacak, ayrıca ahlaki ve estetik açılardan bakıldığında daha yüksek ve daha aşağı dünyalar da söz konusu olacaktır.

Üçüncü olarak, gelecek, dünya arzularımızın gücüyle tasarlanacaktır. Ne tür imajlara sahip olacağımızı belirleyen şey, bizlerin hatıraları ve arzularıdır. Şu dünyadaki hatıralarımız yahut bu dünyaya ilişkin hafızamız ve burada kazanılanlara dayalı olarak geliştirdiğimiz arzularımız, yukarıda anılan zihinsel/ruhsal imajların nasıllığını belirleyecektir. Başka bir ifadeyle, böyle bir dünyanın maddesini kişinin hatıraları, formunu ise arzuları oluşturacaktır. Bu dünya, bizim şu anda yaşadığımız dünyada bastırılan duygu ve arzularımızın da gerçek karakterini ortaya koyacaktır. Bu mental imajlar başka bir deyişle rüyalar cehennemi ya da cenneti andıran rüyalar olabilir. Burada farklı dünyalar (cennetler ya da cehennemler) olacaktır. Bunların en aşağısından en üst seviyedekine kadar çıkmak mümkün olabilecektir. Hatta öyle bir aşamaya gelinecektir ki, insan artık arzuları tarafından yönlendirilen bir konumdan kurtulacak ve doğu düşüncesinin *nirvana* batılı dini geleneklerin de *rü'yetullah* (*Visio dei*) dediği aşamaya ulaşacaktır.

Price'ın gelecek dünya tasvirinde iki önemli unsurun altını tekrar çizelim: ilk olarak ölüm sonrası dünya yahut dünyaların zihne bağımlı karakteri ve ikinci olarak bu dünya yahut dünyaların insanın arzu gücü tarafından oluşturuluyor oluşu.

Price'ın anlatımının psiko-fiziksel dirilmeden oldukça farklı olduğu ortadadır. Ama mental imajlara verdiği özellikler ve üç-boyut vurgusuyla psiko-fiziksel dirilmeyle yaşanacak gerçekliğe epeyce yaklaşmaktadır. Yine arzuların oluşturduğu bir dünya ile herkesin arasında telepatik bir iletişimin varlığını kabul etmesi de orta yolcu bir açıklama özelliği taşımaktadır. Ama bu vurgu ontolojik olmaktan daha çok psikolojik ve epistemik görünüm taşımaktadır. Zira ontolojik olarak solipsist bir şekilde kendi dünyalarına rüya âlemi halinde dalan insanların, reel bir durum yaratacak şekilde nasıl etkileşimde bulunacaklarını ontolojik olarak açıklamak çok da kolay görünmemektedir.

SONUÇ

Dinlerin insana atfettikleri metafiziksel nitelik, onun yapısını tahlil ederken de kendini göstermiş ve insanın dünyaya ait olan bedenine/maddeye

ek olarak ruhsal bir varlıktan bahsetme durumunda kalmışlardır. Ama bu ruhsal varlığı, Eflatun ve Descartes'ın tanımladığı gibi bedenden ayrı ve farklı bir varlık olarak değil, bedene bağlı olarak tanımlamışlardır. Dinlerin bu öğretisinde beden, insanın diğer insanlarla iletişim halinde oluşunu simgeleyen bütünlüğü temsil eder. Bu anlamda beden ruhun kullandığı bir araç olmanın ötesinde bir anlama sahiptir. Bu bütünlüğün insanlarla iletişim kuran tarafını, duyusal tarafı temsil eder. Ruh da, insan bedeninin bir yönüdür (*vech*). Bu ise insanlarla değil, Tanrı'yla iletişim kuran insani yönü gösterir. Dolayısıyla ruh ve beden, bütünlüğümüzün, kimliğimizin farklı cüzlerini değil, farklı yönlerini oluştururlar. İnsan, bu bütünlüğün bir ifadesi olduğuna göre, ölümüyle birlikte, bir parçasının hayatta kaldığını, diğer parçasının öldüğünü söylemek çelişkili gibi görünmektedir. Buna bağlı olarak da, kendisine ruhsallık tekrar iade edilmekle birlikte, bedensel bir dirilişi yahut yeniden yaratılmayı esas almışlardır.

Dinlerin bu öğretisinin aksine, modern Batı düşüncesinde, insan yapısında amaç, niyet, karar verme gibi faaliyetleri insanın maddi yapısına/beynine ait görmeyen filozoflar, insanda cevher olarak ruhu kabul etmişler ve insanın gerçek/cevhersel anlamda bir ölümü yaşamadığını ifade etmişlerdir. İnsanın yaratılışı gereği, bedensel ölümünden sonra farklı bir düzlemde varlığının imkânı mantıksal tahlillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. ESP (Extra-sensory perception / duyu dışı algılama) denilen deneylerle insanın bedenine bağımlı olmadan başka bir deyişle duyu verilerini kullanmadan da iletişimde bulunabileceği dolayısıyla varlığına devam edebileceği ispatlanmaya çalışılmaktadır. Telepati, tele-kinesis ve klarvoyans, bu çerçevede en fazla referansta bulunulan tekniklerdir.

Şüphesiz insanı ölümünden sonra nasıl bir geleceğin beklediği sorusu, nasıl bir teolojik antropolojiye sahip olduğumuzla yakından ilgilidir. İnsan sadece şu an gözlemlediğimiz hayatını yaşayan bir varlık değildir. Yokken var edilmesi, tekrar yokluğu tadıp ardından varlığa çıkması, insanı sürekli olmakta olan bir varlık olarak tanımlama imkânı vermektedir.

İnsanın geçirdiği her bir aşamanın kendinde bir gerçekliği vardır. Ölüm bu durumda hayat teriminin karşıtı olarak değil, bizzat kendi gerçekliği olan ve tanımlanabilen bir hal olarak görülmektedir. O zaman şu sorunun sorulması gerekmektedir: İnsandan bahsederken kullandığımız '*ben*' işareti, bütünüyle şu an 'var olan' varlığı mı yoksa bir süreçte 'olmakta olan' varlığı mı göstermektedir? Başka bir ifadeyle, insan 'şu an var olan' varlık mıdır, yoksa 'olmakta olan' bir varlık mıdır? Bu durumda insanın bir '*varlık*', bir de '*oluş*' halinden bahsedilebilir. Oluş hali, insanın var oluş halinin ucunun açık olduğunu ve farklı formlarda var olmaya devam edebileceğini

söyler. İnsan eğer olmakta olan bir varlık ise, onun için önemli olan ne olacağı ile ilgili sorudur. Fiziksel ölümü, olmakta olan insanın oluşunun bir aşaması olarak gördüğümüzde ölüm pozitif tanıma kavuşacaktır. Yok eğer insan, zaten 'O' ise, ve önünde başka bir aşama yok ise, bu durumda, ölüm negatif bir durumu gösterecektir. Bunun en güzel örneği Yusufçuk örneği üzerinden verilmektedir:

Yusufçuk, suyun içinde larva olarak doğar, orada büyür, sonra suyun içindeki bitkilere tutunarak su yüzeyine çıkar ve başka bir varlık olarak yoluna devam eder. Su içinde larva olarak bulunduğu bütün süreç onun yusufçuk olarak gerçek varlığını kazanma sürecini, olmakta oluşunu gösteren bir süreçtir. Suyun yüzüne çıktığında, arkada kalan larvalar onun yukarı çıkışını bir kayıp ve ölüm olarak görürler. Ama aslında bu larva halinden kurtuluş ve o sürecin sona erişi, gerçek yaşama adım atıştan başka bir şey değildir. Buna göre, yusufçuk zaten var olan değil, olmakta olan bir varlıktı. İnsan da benzer şekilde ne olmakta oluyorsa, gerçek 'ben'liğine doğru giden bir yaratma eyleminin konusudur. Buna göre, ölen bir kimse hala Tanrı'nın yaratma aktının bir nesnesi ise, bunu oluş halinin bir devamı olarak görmenin hiçbir sakıncası yoktur. Bu durumda, fiziksel ölümü olmakta olan bir insanın oluş aşamalarından biri olarak gördüğümüzde, larva örneğinde olduğu gibi, pozitif bir durumla karşılaşırız. İster 'hali hazırda bir varlık' olarak ister 'oluş halindeki varlık' olarak alınsın, öyle görünüyor ki insana metafiziksel bir köken sağlanarak diğer varlıklardan türsel bir farklılık bahşedilmiştir. Bu türsel farklılık onda, salt bu fiziksel dünyaya bağlı kalmama, onun ötesinde de şu ya da bu şekilde var olma arzusu yaratmaktadır. Yapısında bu arzu olan insanın, bu arzuya paralel ontolojik bir yapıya, bir kodlanmışlığa sahip olduğunu düşünmek çelişki oluşturmaz.

Kaynaklar

Akıl ve İnanç (2006) (Ed. M.Peterson, W.Hasker, B.Reichenbach, D.Basinger), (çev.Rahim Acar), İstanbul: Küre Yayınları.

Borst, C.V. (1970), (ed.), *The Mind/Body Identiy Theory,* London: Macmillan.

Davis, Stephen T. (2000), "Philosophy and life after death: the Questions and Options", (ed. Brian Davies), *Philosophy of Religion: A guide and anthology,* Oxford.

_____, (1997) "Survival of Death", *A Companion to Philosophy of Religion* (ed. P.Quinn & C. Taliaferro, UK.

Davies, Paul (tsz.), *Tanrı ve Yeni Fizik*, (çev. M.Temelli), İstanbul: İm Yayınları.

Edwards, Paul (1997), (ed.), *Immortality,* Prometheus Books.

Flew, Anthony (1987), *The Logic of Mortality*, Oxford: Basil Blackwell.

_____, (1956) "Can a Man Witness His Own Funeral?", *The Hibbert Journal,* c. 54.

Griffin, David Ray (1989), *God and Religion in the Postmodern World,* N.York: State Univ. Press.

Hick, John (1985), *Death and Eternal Life*, London.

Khan, Wahiduddin (tsz.), *Religion and Science,* trans. Farida Khanam (New Delhi: Al-Risale Books).

Koç, Turan (2005), Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul,.

Madell, Geffrey (1988), *Mind and Materialism*, Edinburgh.

Meyerovitch, Eva de Vitray (2008), *Güneşin Şarkısı*, Şule Yayınları, İstanbul.

Philips, D.Z. (1970), *Death and Immortality*, London.

Platon, *Phaedo*, 63B-65A.

Price, H.H. (1953), "Survival and the Idea of 'Another World', *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol.50

Price, H.H. (1964), "Personal Survival ad the Idea of Another World", ed. John Hick, *Classical and Contemporary Readigns in the Philosophy of Religion*, London.

Royce, James (1961), *Man and His Nature: A Philosophical Psychology,* London: McGraw-Hill Book Com. Inc..

Quinton, Anthony (1989), "The Soul", *Philosophy of Religion*, (ed.W.L.Rowe & W.J.Wainwright, USA.

Taylor, A.E. (1969), "Immortality", *Problems and Perspectives in the Philosophy of Religion* (ed. George I. Mavrodes and Stuart Hackett), New York.

Trigg, Roger (2003), "The Metaphysical Self", *Philosophy of Religion: An Antology* (ed.Charles Taliaferro & P. Griffiths) USA.

Wisdom, John (2007), *Problems of Mind and Matter*, New York: Cambridge University Press.

Yasa, Metin (2001), *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara.

RÜ'YETULLAH TARTIŞMASI

Temel Yeşilyurt

Allah'ın görülüp görülemeyeceği meselesi, Kelam tarihinin yerleşik tartışma konularından biridir. Sözlükte *görmek* manasına gelen *rü'yet* terimiyle *Allah* lafzının terkibinden oluşan rü'yetullah, kelamcılarımız tarafından "Allah'ın ahirette inananlar tarafından görülebilmesi"ni ifade etmek için kullanılan teknik bir terimdir. Aslında Kur'an'da rü'yetullah terkibi geçmemekle birlikte, inkârcıların dünya hayatında Allah'ı görme ve peygamberlerden Allah'ı kendilerine gösterme taleplerinden söz edilmiştir. İsrailoğullarının Allah'ı apaçık görmedikçe inanmayacaklarını ifade eden taleplerinden söz edilmektedir (Bakara 2/55; Nisa 4/153). Benzer şekilde ahiret hayatından söz eden ayetlerin bazılarında o gün parlayan yüzlerin Rablerine bakacakları ve inanmayanların da bundan mahrum kalacakları dile getirilmektedir (Kıyame 75/22-23; Mutaffifin 83/15). Kur'an yanında Hadis literatürü içinde de "gökyüzünde ayın görülmesi açıklığında Allah'ın ahirette görüleceği" (Buhari, "Tevhid" 24; Müslim, "İman" 299) mealinde hadislerin bulunması nedeniyle, rü'yetullah tartışmalarının kendi iç bünyemizden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Kur'an ve Hadiste yer bulması nedeniyle bu konudaki tartışmaları Hz.Peygamber dönemine kadar götürmek mümkün olsa da, bu konudaki asıl itikadi tartışmalar II.asırdan itibaren ortaya çıkmıştır ve daha çok da Cehmiyye'nin Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmeyi esas alan tevhid akidesi etrafında odaklanmıştır (Yeşilyurt 2001: 312).

1. Rü'yetullah Düşüncesinin Temel Kavramları

Allah'ın görülebilirliği tezini sağlıklı bir temelde ele almak noktasında, *rü'yet* teriminin ne'liğini ve anlamını belirlemek önem taşımaktadır.

Rü'yet/görme terimi, nesnelere ait renk, şekil vs. fiziksel nitelikleri belirleme yanında, onların güzellik ve çirkinliği gibi estetik değerleri de algılamayı ifade eder. Çünkü "göz" terimi genel olarak lafzî anlam taşır, yani gözün nesnelere ilişkin algısını ifade eder. Ancak terim oldukça sıklıkla da mecâzî (figurative) olarak da kullanılır ve aklî ve manevî anlayışa karşılık gelir (Wessel 1988: 207-208).

Neleri görebileceğimiz konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Filozoflar ancak renkli nesnelerin görülebileceğini belirtirken, Mutezile görülebilir nesnelerin alanını daha da sınırlayarak, yalnızca cisimlerin görülebileceği iddiasını sürdürür (Bağdadi 1928: 9, 98). Sünnî düşünce ise, *görme* terimini en geniş anlamıyla ele alır ve "var olma"yı görülebilir olmanın temel şartı olarak belirler. Özellikle bu tespit, Allah'ın görülebilirliğini akli açıdan temellendirirken, merkezi bir yer tutmuştur. Aralarında küçük farklar olmakla birlikte rü'yet, basar, likâ ve nazar terimlerinin genel anlamları itibarıyla "görme" anlamına gelişinden hareketle *rü'yetullah tartışmaları*'nın temel kavramları olarak ele alınmışlardır. Bununla birlikte bu terimlerin çok daha geniş anlamlara sahip olduğunu, örneğin *nazar* teriminin görme, bilme, düşünme, bekleme, şefkat (İbn Manzur 1985: V, 215; Cürcani 1987: 297) gibi anlamlara da gelebileceğini de akılda tutmak gerekir. Nazar kelimesi "ila" harf-i ceriyle birlikte ve "yüz"le ilişkili olarak kullanılırsa, bu görme anlamına gelir (İbn Manzur 1985: V, 216). Burada kullanılan "yüz" terimi, görme olgusunun süjesi olan bireye aitse, bu gerçek anlamda "kafa" gözüyle görmeyi ifade eder. Eğer başka herhangi bir varlığa nispet ediliyorsa, bu durumda görme olgusunun objesini belirlemiş olur ve ilgili nesnenin görülmesi anlamına gelir. Kuşkusuz bu alanın en açık örneklerini kelamcıların *rü'yetullah* ile ilgili tartışmalarında önemli dayanak olarak kullandıkları ayetler oluşturmaktadır. "Nazara" terimine yer verilerek, bizzat gözle görme anlamı kastedilen iki ayetten biri Hz. Musa'nın Rabbine yönelik bir niyazını ifade eden "*Rabbim bana kendini göster göreyim"* şeklindeki talebidir (A'raf 7/143). Diğeri ise inananların cennette içinde bulundukları mutluluk durumunu betimleyen ayettir. Orada da "nazara" sözcüğü bizzat "yüz" terimi ile birlikte "ila" edatıyla kullanılmıştır (Kıyame 75/23) ve gözle görme anlamına gelmektedir (Nesefi 1984: IV, 315).

Rü'yetullah'la ilişkili diğer bir terim olan *basar*, gözün nuru olup, görülebilir olanları görme eylemini gerçekleştirmektedir ve "görmek, bilmek, sezmek, görme duyusu ve göz" gibi anlamlara gelir. Kur'an bu işlevi yerine getiren yeti anlamında tekil olarak "basar" ve onun çoğulu olan "el-ebsâr"ı kullanır. Bunun müteradifi bir kavram olarak da "ayn"

veya "a'yun" terimlerine yer verildiği görülmektedir (Tâ-ha 20/39; Yunus 10/31; Secde 32/9). Kur'an'da işitme eylemi ile ilgili kullanılan "üzn" ve "semia" terimleri için Türkçe'mizde *kulak* terimini kullanmamız gibi; "ayn" ve "basar"ı da ayırmayarak, ikisine de "göz" demekteyiz. Aralarında herhangi bir ayrım yapmayarak "görme" şeklinde bir mutlak terim kullanmamıza karşılık, aslında görme *haricî* ve *bâtînî* olmak üzeri iki açıdan gerçekleşmekte, birisi bu duyumsanan ve görülebilen evrenle bizi ilişkiye geçirirken, diğeri görülmeyen alemle ilgili olmaktadır (Gazalî 1994: 8).

Aynı şekilde nesnelerin gerçek yüzünü görme ve anlama aracı olarak kalbin yetisine de basiret denilmektedir. Bir anlamda bunlar, Allah'ın görme ve anlama yetisini var ettiği iki latif cevher gibidirler. Gözün, renk, ışık, şekil vs. nesnelerin niteliklerini algılama ve anlamlandırma yetisidir. Basar, bir şeyi bilme anlamına gelebildiği gibi, açıklık kazanma, yol gösterme anlamına da gelebilir (Zemahşerî tsz.: 23). Bu anlamlara özdeş ve ilave bir nitelik olarak da, Allah'ın nuruyla aydınlanmış kalbin, nesnelerin gerçekliklerini görme gücüne de aynı kökten gelen *basiret* kelimesi eşlik etmektedir. Kur'an pek çok ayetinde, düşünüp ibret almaları için *basiret sahiplerin*e çağrıda bulunmaktadır (Al-i İmran 3/13; Nur 24/44).

Allah'ın görülebilirliğine ilişkin tartışmalarda yaygın olarak kullanılan terim kuşkusuz "rü'yet" terimidir ve bu alandaki tartışmalarda bu terimle birlikte *rü'yetullah* şeklinde terminolojiye girmiştir. Rü'yet, bizzat gözle görme veya uyku halinde gerçekleşen rüya olgusu gibi bir anlamda metafizik görüş (*vision*) anlamına da gelebilir (Zemahşeri tsz.: 149). Elbette ki bu görme olgusu, ister gerçek gözle, ister gönül gözüyle veya hayal gücü ve akılla olsun, hepsinde terimin mutlak anlamına yani görme olgusuna göndermede bulunulmaktadır. Her bir düşünce grubu kendi sistematiği içinde, terimin gerçek veya mecazî anlamını öne çıkaran açıklama biçimlerini tercih etmiş görünüyorlar. Görme anlamını ifade eden farklı terimlerin aralarındaki mevcut farklılıkları bir tarafa bırakılarak, mutlak anlamda *görme* anlamının öne çıkması, terimin çok daha geniş bir perspektifte ele alınması ve yukarıda tahlil ettiğimiz terimlerin birbirinin yerine kullanımını mümkün kılıyordu. Elbette ki bu Allah'ın dünyada değil, aynı zamanda ahirette görülebilmesi anlamında da yapılıyordu.

Görme olgusunun oluşumunda, mutlak anlamda görmenin herhangi bir koşula gerek duymadan gerçekleşebileceği düşüncesi, hem *rü'yetullah* doktrininin imkânını belirleme hem de bu anlamda önemli bir muhalefet olan Mutezilî düşünceyi bertaraf amacına yönelik gibi görünüyor. Çünkü Mutezile açısından görmenin oluşabilmesi için zikredilen koşulların bu-

lunması zorunludur. Ancak herhangi bir koşula bağlı olmadan görmenin nasıl gerçekleşeceği veya meydana gelen herhangi bir görme olgusuna literal anlamda *görme* adının verilip-verilemeyeceği belirsizliğini korumaktadır. Beşerî potansiyeller açısından, günlük yaşamda her insan görme olayının gerçekleşmesinde bir çok koşulla karşı karşıya gelmekte, uygun mesafe, büyüklük, aydınlık ve yönde bulunmayan nesnelere ilişkin bir görmeden söz edememekteyiz. Daha açık bir anlatımla, herhangi bir koşula bağlı olmadan herhangi bir görme olayı gerçekleşecekse bile, bunu beşeri tecrübe içinde anlamlandırabilmemiz mümkün görülmemektedir. "Görme" zorunlu olarak, görebilecek bir gözün ve cismin varlığı anlamına gelmez. Çünkü göz de görülebilecek nesne de bulunabilir ama görme olayı gerçekleşmeyebilir. Bu anlamda görme iradî bir olgu olmaktadır. Bir başka açıdan da bu, bir anlamda görme olgusunun bilme eylemine kıyaslanarak açıklayan yaklaşımları da doğruluyor gibi görünüyor. Bu nedenle görmeye eşlik eden, bakma, yönelme, karşı karşıya olma vs. kavramlar görmenin unsurları olmakla birlikte görmeye özdeş değildirler. Yani görme/ürün, ne gören, ne duyu organı ve ne de görülen olmayıp, bütün bunların ilişkisi ve bunun sonucunda da erişilen verinin soyutlanması sonucunda oluşur. Görme her türlü vehmî ve hayalî öğeleri elimine ederek, açıklık ve tamlık olarak nihaî dereceye ulaşır (Gazalî tsz.: 181).

1.1. Görme Fiilinin Şartları

Dünya hayatında, görmenin oluşumuna bir takım fiziksel koşullar eşlik etmektedir. Görme duyusu için gerekli fiziksel şartlar, yani mesafe, ışık, yön vs. etkenler, görme fiilinin sağlıklı olabilmesi, bir başka deyişle güvenilirliğini etkileyen şartlar olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle de görme, bilme fiiliyle oluşum süreci açısından büyük ölçüde benzerlik taşır. Bu nedenle Allah'ın görülebilmesinin imkânını benimseyen yaklaşımlar, büyük ölçüde Allah'a ilişkin bilgimiz ile görme eylemi arasındaki benzerliğe sık sık atıfta bulunurlar (Gazali 1988: 42).

Bu fiziksel koşullar, bir bakıma da görme eyleminin önündeki engeller olarak da görülebilir. Görme olayının tam olarak gerçekleşebilmesi için, bu engelin ortadan kaldırılması zorunludur. Beşerî düzlemde görme görülenin biçiminin göze aksedişinden veya gözden çıkan ışının objeyle birleşmesiyle oluşur (Râzî, *Muhassal,* s442). Görme, ancak gerekli koşullar sağlandığı zaman gerekli *tamlık* ve *açıklığa* ulaşır. Elbette ki görme eyleminin gerçekleşebilmesinde, göz ile görülen cisim karşı karşıya bulunmalı ve aralarında ışık olmalıdır (Gazali tsz.: 45). Yaşadığımız dünyada görme fiilinin gerçekleşmesini engelleyen nesneler arasında, örtülülük, fazla letafet, fazla yoğunluk, aşırı uzaklık veya yakınlık, görülebilen nesnenin

görenin karşısında bulunmaması (Kadı Abdülcebbar 1998: 258) gibi etkenler söz konusu olabilmektedir. Eğer görme bu şartları taşımıyorsa, bu durumda görmenin imkânından değil imkânsızlığından söz etmek daha doğru olacaktır.

Beşerî tecrübe içinde *görme* ancak belli koşullar içinde gerçekleşebilmekte ve bunun ötesindeki herhangi bir görme olgusunu anlamlandırmak kolay görünmemektedir. Müteâl/aşkın bir Tanrı, beşeri ve sonlu olanla karşı karşıya bulunacak, onun gözüne yansıyacak vs. bir sûrette olmakla tanımlanamaz. Karşılaşılan bu güçlük, Allah'ın görülmesi olgusunu benimseyen düşünürleri *rü'yet* olgusunu soyut bir zemine oturtmaya itmiştir. Görme olayını, canlıda "varoluş"un dışında herhangi bir koşula ihtiyaç duymadan Allah'ın yarattığı bir yeti olarak tanımlayan bu düşünürler (Bağdadi 1928: 135; İci tsz.: 311) görme olgusunun meydana gelişini "varoluş"la ilişkilendirir ve bunun ötesinde herhangi bir koşulu zorunlu görmezler.

Aslında rü'yeti kabul edenler de, insan tecrübesi açısından görme olayının gerçekleşebilmesi için, Mutezile'nin ileri sürdüğü koşulların gerekliliğini kabul eder ancak bunların zorunlu olmadığını iddia ederler. Bu ise Allah'ın herhangi bir yön, mekân vs. sonlu niteliklerle kayıtlı olmayan bir görme ile görülebilmesinin mümkün oluşu anlamına gelir (Teftazani 1987: 53).

Herhangi bir koşula bağlı olmaksızın "varlık"la ilişkilendirilen *görme* terimine bir çeşit soyut anlam yüklenmektedir. Bu anlam her zaman ve platformda aynı olup, mahalline ve objesine nispetle farklılık göstermez. Böylesine bir soyut anlam koduyla yüklenen *rü'yet* olgusu, nesnel dünyanın olağan görme ilkelerinden farklı gibi görünüyor. Bu durumda yapılması gereken, onun ne-liğini ve nasıl gerçekleştiğini açıklamak olacaktır. Aslında o, bir çeşit idrak olup tahayyüle nispetle daha açık ve tamdır. Her hangi bir nesneye bakıp gözlerimizi kapadığımızda, onun bir şekli (sûreti) imgelem (tahayyül) ve tasavvur yoluyla dimağımızda oluşur. Ancak gözümüzü açtığımızda farkı anlarız. Bu zihinde var olana zıt, başka bir suretin idrakine yönelmez bir ayrımdır. Gözde, görme ile oluşan olay, hayalde oluşan surete de uygundur. Çünkü tahayyül bir dereceye kadar bir çeşit idraktir, ancak gözlerimizi açtığımızdaki durum, salt hayaldeki imgeleme nispetle daha açıktır. Bu açıklık hayale nispetle görme olarak adlandırılır (Gazali 1988: 45). Bu nedenle görme/*rüyet,* gözde meydana gelen tam bir görme olayıdır. Tam görme ise, görme duyusu aracılığıyla bir şeyi olduğu gibi idrak etme, algılama anlamına gelir (Teftazani 1987: 51). Yoksa Yüce Allah'ın özüne ilişkin "görme" niteliği gibi öze ait bir nitelikle meydana gelen bir olay değildir. Dolunaylı bir gecede, aya bakıp gözümüzü yumduktan sonra, her ne kadar ayın görüntüsü gözümüzün önünde durmaya

devam ederse de, aya bakarken ki görünüm kuşkusuz, gözü yumduktan sonraki görünümden daha tam ve daha açıktır. Öncekinde bir anlamda bakma ile görme fiili arasında bir eş-zamanlılık varken, ikinci durumda zaman boyutu değişmekte ve bir çeşit düşünsel boyut devreye girmektedir.

Güneşe bakıp gözü kapadıktan sonra gözde kalan artı durum bir görme değil, aksine göz bebeğinin etkilenişinden başka bir şey değildir. Göz bebeği ondan etkilenmiş ve görme olayı yok olduktan sonra da göz bebeğinde onun sureti kalmıştır. Uzaktan yeşil bir bahçeye uzun süre bakan kimsenin, sonra gözünü beyaz bir nesneye yönelttiğinde, o nesneyi yeşil-beyaz görmesi mümkündür. Bu onun görmenin önceki durumundan etkilenişini ve zihinde oluşan suretin devam ettiğini gösterir. Bu nedenle ortaya çıkan bu artık şeye "görme" denilemez. Bu duyu organının öncesindeki durumdan etkilenişinden başka bir şey değildir (Cürcani 1987: 116). Görme, görme duyusunun etkilenmesi ve bilme üzerine artık bir durumdur (Razi 1986: I. 266).

Eş'âri düşüncenin güçlü kelamcısı Îcî (ö.756/1355), bu artık durumun, göz bebeğinin etkilenişi sonucu oluştuğu tezini kabul eder. Ancak gözü nesneden çevirdiğinde oluşan duruma gelince, bunda göz bebeğinin bir etkilenişinden söz etmenin mümkün olmadığı düşüncesindedir. Oluşan bu artı durum, göz bebeğinin etkilenişi değildir, böyle bir etkilenişin bir koşul olarak öne sürülmesi de tutarlı olamaz. Yüce Tanrı bir cisim veya cismin niteliklerini taşımaktan beri olduğu gibi, kendisine göz bebeğinin yöneltilebileceği bir yönde de bulunmamaktadır. O, kendi kulları için bedir gecesinde ayın apaçıklığı ölçüsünde açık olacaktır. İşte bu açıklık, görme olarak tanımlanan şeydir (İci tsz.: 300). Bir başka anlatımla yukarıda söz edilen etkileşimler, gözlerdeki göz bebeğinin etkilenişini gösterir, ancak görme ve dikkatle bakmadan ibaret olan, anlatılan bu fazla işin, bu etkilenme olduğunu imâ etmez. Çünkü burada amaçlanan, göz bebeğinin etkilenmesi ve bakılan nesnenin durumu veya süjenin içinde bulunduğu fizyolojik ve psikolojik durum değil, sağlam bir duyu organının algılamasıyla oluşan sonuçtur ki görme olarak tanımlanan da bu sonuç olmaktadır. Bu anlamıyla görme bir çeşit algı, bilinç, idrâk ve anlama durumu olmaktadır. Buna bir anlamda bilgi demek de mümkündür. *Rü'yeti* bu şekilde anlamlandırmak, eğer *rü'yetullah* tezinin tutarlılığı sürdürülecekse, zorunlu olmaktadır. Çünkü sonlu varlıklarda olduğu gibi, bakılan nesnenin şeklinin zihinde oluşumu anlamına gelen bir görme olgusunun, Tanrı hakkında mümkün olmadığı açıktır. O halde burada rüyet ile kastedilen anlam tam bir açılma/*keşf-i tâm*'dır.

1.2. Görme ve İdrâk etme Arasındaki Ayrım

Rü'yetullah'ın imkanını kabul edenlerin başvurdukları önemli bir ilke "idrâk" ile "*rü'yet*" terimleri arasında var olduğu düşünülen ayrımdır. Terimlerin filolojik açıdan anlamlandırılması, özellikle Allah'ın görülebilirliğine ilişkin ayetlerin anlaşılması noktasında belirleyici olmaktadır. Çünkü iki terimin özdeşliğini kabul etme ve aralarında herhangi bir anlam farkını görmeme, son anlamda *rü'yetullah*'ın olumsuzlanmasıyla aynı anlamda görülmüştür. Bu durumda *"Gözler O'nu idrak edemez*" (En'am 6/103) şeklindeki genel bir olumsuzlama karşısında, "Allah'ın görülebileceği" tezi makul bir şekilde sürdürülmek isteniyorsa, görme ile idrâk arasındaki özdeşliğin bozulması kaçınılmaz görünüyor. Özellikle *rü'yetullah* söz konusu olduğunda, İmam Mâtürîdî (ö.333/944)'nin en önemli hareket noktalarından birisini kuşkusuz, bu varoluşsal ayrım oluşturmuştur. Onun *Rü'yetullah* başlığı altında öncelikli ele alıp tartıştığı konu, kuşkusuz *görme* ve *idrâk* arasındaki ilişkidir. Maturidî'ye göre, eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı, bu durumda ayette *görme*'nin nefyinin herhangi bir anlamı (hikmeti) olmazdı (Mâtürîdî 1979: 77). İmam Maturîdî, tam olarak anlaşılamayan şeyin nasıl görülebildiği şeklindeki itirazı, güneş, gölge vs. örneklemlerine başvurarak açıklamaya çalışır. Çünkü gölge görülür, ancak bu görülme ışığın varoluşuyla birlikte gerçekleşebilir. Aynı şekilde ay görülür, ancak ayın tam olarak mahiyetini anlayamayız (Mâtürîdî 1979: 81-82).

Özellikle Mutezile'nin karşıt tezini çürütmeye yönelik rasyonel inşalarda, söz konusu bu ayrımın öne çıktığı görülmektedir. Çünkü, Mutezilenin rü'yeti olumsuzlarken dayandığı en önemli nakli desteklerden birisi "*gözlerin Tanrı'yı idraki*"ni olumsuzlayan ayetti. İşte bu iki terimin birbirlerinden farkının belirlenebilmesi, Tanrı'nın görülebilirliğini tutarlı biçimde savunabilme açısından bir çıkış yolu sağlamaktadır.

"İdrak" terimi, görüleni bütün açılarıyla ihata etme anlamında kullanılmaktadır. Çünkü o, nail olma ve ulaşma anlamına gelir. Örneğin meyvenin olgunlaşmasını anlatmak için *edreketi's-semer* veya bir çocuğun buluğa erişini ifade etmek için "*edrekel ğulam*" denilir (İbn Manzur 1985: X, 419). Bütün bu anlamlarına ek olarak, Allah'ın görülebilirliği tartışmalarını ilgilendiren asıl etimolojik anlamı, "göz" ifadesiyle birlikte kullanıldığında "görme" anlamına gelmesidir. Bu noktada rü'yet-idrak, mutlak görme-mukayyet görme arasında ortaya konulan ayrım önemlidir ve bu alanda pozitif tutum geliştirmeye çalışan düşünürlere önemli bir manevra alanı sağlıyor gibi görünmektedir. Aslında *idrâk* terimi genel olarak kullanıldığında görmeyle ilişkili olmayıp temelde erişme/*vusûl* anlamına gelmektedir. Bir ço-

cuk ergenlik yaşına ulaştığında bu Arap filolojisinde "edreke" terimiyle anlatıldığı gibi meyvenin olgunluğa erişmesi de yine aynı terimle anlatılmaktadır (Nesefi 1984: III, 185).

Bir şeyi görmek ve onu bütün boyutlarıyla görebilmek bir anlamda "idrak etme" olarak adlandırılabilmesine ve bu bazen mümkün olabilmesine karşılık, bu görme eyleminde obje, sonlu, yön ve tarafları olan bir nesne olmaktadır. Yüce Allah için böylesine yön ve taraflarının olması onun aşkın boyutuyla çelişeceğinden dolayı, elbette ki O'nu görme ile kastedilen anlamın idrak etmek anlamında olamayacağı açıktır (Razi 1986: I, 298). Bu durumda idrak teriminin sınırlı bir şeyin kuşatılmasını içerişi, Allah için herhangi bir sınırlamadan söz edilemeyeceğine göre idrak edilemeyeceğini kabul etmek gerekmekteyken, iki terim arasında var olduğu düşünülen ayrım "Allah"ın görülebilmesi eylemini, idrâk edilebilmesinden ayırarak imkân dâhiline sokmaktadır.

2. Allah'ın Dünyada Görülmesi

Ahirette Allah'ı görme ve bu eylemin dünya içinde olmasının arzu edilmesi, büyük ölçüde insanın yaratıcıyı bilme ve onu tanıma özleminden kaynaklanmaktadır. İnsanların inandıkları varlığı görmek istemelerinin, herhangi bir kibir ve inkâr durumundan kaynaklanmadığı sürece ayıplanacak bir tarafı yoktur. Çünkü insanın doğasında, İmanın gerçekliklerini arama, araştırma ve merak olgusu yer almıştır. Hz. İbrahim'in dirilmenin imkânına ilişkin, Kur'an'da (Bakara 2/260) hikaye edilen arayış süreci, Kur'an tarafından ayıplanmamış, aksine onun bu isteği olumlu karşılanmıştır. Bir başka açıdan ise inkârcıların, Hz. Musa'dan Allah'ı apaçık göstermesini istemeleri ise inatçı bir tartışmanın ve inkârın sonucu olduğu için yerilmiştir (Bakara 2/55).

Ahirette Allah'ı görmenin imkânı konusunda uzlaşan Sünnî ekoller, dünyada bunun imkânı sorununa gelince, açık bir delil olmaması nedeniyle birbirlerinden farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Çünkü ahiret hayatı dünya hayatının sağladığından daha geniş ve kapsamlı fırsatlara imkân verebilir. Bu açıdan ahirette Allah'ın herhangi mesafe ve yön isnadında bulunmadan görülebileceği iddiası sürdürülebilirken, aynısı dünya şartları içinde kolaylıkta sürdürülememektedir. Dünya hayatında bile göz, çok kuvvetli ve çok zayıf ışıkta göremez. Örneğin dünyada güneşe bakamaz iken, ahirette bakabilir (Nesefi 1993: I, 420).

Allah'ın aşkın doğası, beşeri duyuların Tanrı'nın zatı ile doğrudan bir ilişkisine izin vermemektedir. Çağdaş teolojik tartışmalarda dînî tecrübeye, dinî inançların doğrulanabilirliği açısından önemli işlevler yüklenebilme-

sine karşılık, salt dinî tecrübeden hareketle Allah'ın zatına ilişkin "görülebilir" şeklinde bir yargıya ulaşmak mümkün görünmemektedir.

Allah'ın dünyada görülebilirliğinin aklî imkânsızlığı yanında naklî doğrulamasını yapabilmemiz de mümkün değildir. Kur'an bu alanda bize pozitif bir yargıya ulaştırabilecek herhangi bir anlatım sunmamaktadır. Dahası da Kur'an'ın Allah'ın dünya yaşamında görülebilmesine yönelik insanlar açısından yapılan her iki talebi de (birisi Hz. Musa'ya diğeri de inkârcılara ait) nefyedilmiştir ve Allah'ın dünya yaşamında insan tarafından görülebileceğine açık ve gizli herhangi bir imâ taşımamaktadır. Aksine her iki ayetin de delâletleri bunun imkânsızlığını göstermektedirler (Bakara 2/55; A'raf 7/143). Allah'ın dünya yaşamında görülemeyeceğine ilişkin Kur'an'ın ortaya koyduğu bu genel nefiyden kuşkusuz Hz. Peygamber de istisna tutulmamıştır. Bu konudaki genel ilkeyi Kur'an şöyle belirliyor: "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir" (Şura 42/51).

Âşık'ın Ma'şûk'a kavuşmasını en büyük amaç olarak kabul eden mistik yaklaşımlar içinde de, dünyada gözle görme olayının gerçekleşmesi olgusu kuşkuyla karşılanmıştır. Farklı anlatım biçimleri bulunmakla birlikte, bazı sûfiler, böyle bir görme iddiasını açık bir yanılgı olarak değerlendirirler. Örneğin Ebu Nasr es-Serrâc (ö.378/988) Tanrı'yı dünyada gördüğünü iddia edenlerin bu düşüncelerini bir şeytan hilesi ve aldatmacadan ibaret görür. Onlar "Allah'ı, sanki bir taht ve koltuk üstünde oturuyor ve nurları etrafını aydınlatıyor" şeklinde düşünürler. Bu düşünceler, bir vehim ve kuruntudan ibarettir (Serrac 1996: 432). Serrac şöyle devam eder: "Kulun bilmesi gerekir ki, dünyada gözlerin gördüğü nûr ve benzeri şeylerin hepsi mahlûktur. Allah ile arasında hiçbir benzerlik yoktur. Bu nûr, Allah'ın sıfatlarından olmadığı gibi, bu tür şeylerin hepsi yaratıktır. Benzer bir anlatımı Kuşeyrî (ö.469/1076)'de de görmek mümkündür. Hatta o, böyle bir görme olgusunun kerâmet olarak gerçekleşmesini bile mümkün görmez (Kuşeyrî 1993: 360).

3. Ahirette Rü'yetullah

Allah'ın ahirette görülmesiyle ilgili ilgili tartışmalar genel olarak başlıca iki görüş ekseninde şekillenmiştir. Bunlardan ilkine göre Allah, ahirette mü'minler tarafından görülecek, bu bir lütuf olarak gerçekleşecek, inanmayanlar ise bu nimetten mahrum kalacaklardır. Bu kabulün Kur'an'dan en güçlü delili "O gün bazı yüzler vardır ki ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerine bakıp dururlar" (Kıyame, 75/22-23) ayetidir. Ayette geçen "ila rabbiha"

terimi, Hz. Musa'nın Rabbini görmek istemesiyle ilgili ayetteki "enzuru ileyke" (A'raf 7/143) lafzıyla benzer şekilde geçmekte ve "görme" anlamına gelmektedir. Ayette "nazar", "ila" harf-i ceri ve yüz kelimelerinin bir ara da kullanılmış olması da, bu bakışın gözle görmeden başka bir anlama gelmediğini göstermektedir. Gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini bildiren ayet ise (En'am 6/103), gözlerin Allah'ı dünyada göremeyeceği ya da O'nun zatını kuşatamayacağı anlamına gelir. Ayette gözlerin çoğul olarak kullanılmasından hareketle, tüm gözlerin idrak edemeyeceği ifade edilse de, rü'yetullah'ı kabul edenler görme ile idrak arasındaki ayrımdan hareketle, burada nefyedilenin idrak olduğunu ifade ederler. İdrakin nefyedilmesi, görmenin de nefyedilmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü idrak terimi, rü'yet teriminden çok daha kapsamlıdır ve bir şeyi ihata etmek anlamına gelmektedir (Mâtürîdî 1979: 81).

Kur'an'nın Rü'yetullah tartışmaları açısından önemli ve dikkat çekici ayetlerinden biri kuşkusuz, Hz. Musa'nın Allah'la konuşması ve onu görmek istemesini konu edinen ayettir (A'raf 7/143). Çünkü ayette "bakma, görme ve konuşma" gibi "görme" olgusu açısından önem taşıyan üç ayrı kavrama yer verilmektedir. Bu kavramların üçü de birbiriyle ilişkilidir, çünkü bakma, görmek isteme ve konuşma biriyle karşı-karşıya bulunmayı ve bizzat O'nu görebilmeyi de zımnen içermektedir (Nesefi 1984: II, 74). Burada dikkat çeken husus, "Hz. Musa'nın görme" talebidir. Peygamberlerin korunmuşluğu ilkesi merkeze alındığında, buradaki isteğin ilahî iradeye ters düşmemesi ve dolayısıyla mümkün olabilmesi gerektiği tezi bir başlangıç teoremi olarak belirlenir. Çünkü peygamberler dinle ilgili ve özellikle Tanrı ile ilgili, yani *esasa ilişkin* alanlarda ilahî iradeye ters düşen bir harekette bulunmaları düşünülemez. Hz. Musa'nın böyle bir istekte bulunmuş olması ve bu isteğin gerçekliği Kur'an'ın onu anlatmasıyla da doğrulanmış olması nedeniyle, Allah'ı görebilmek imkân dâhilinde olmalıdır. Bu ayette rü'yetullah açısından önem taşıyan diğer ifade de "*Eğer o dağ yerinde durabilirse, sen de beni göreceksin*" cümlesidir. Burada görme şartı, dağın yerinde durma şartına bağlanmıştır. Bu şartın yerine gelmesi mümkündür. Yerine gelmesi mümkün olan bir şarta bağlanan şey de mümkün olmalıdır (Nesefi 1993: II, 393).

Ahiret yaşamında bedensel lezzetlerin yanında entelektüel lezzetlerde vardır ve bunların başında Allah'ın görülmesi gelmektedir. Bu tespit, "*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır*" (Yunus 10/26) ayetine dayanır. İfade edilen "daha güzel karşılık", yapılan amellerin sevabı veya Cennet, "bir fazlası" da "Allah'ı görme" olarak yorumlanmıştır. "Ziyâde" sözcüğü sözlük açısından "görme" anlamı içermiyorsa da, Hz. Peygamber,

ziyâde terimini "Allah'ı görme" olarak açıklar (Tirmizi IV, 593). Allah, sâlih kullarını ödüllendirip onlara fazladan nimetler vermeyi vadettiğinden, orada Allah'ı görmeden daha büyük bir ödül olamaz. (Eş'ari tsz.: 15).

Kur'an'da rü'yetullah, görmeyi dolaylı şekilde ifade eden ve "yüzyüze karşılaşma" manasına gelen "likâ" sözcüğü ve bu kökten türeyen fiillerle de anlatılmıştır. Kur'an, insanların Rableriyle buluşacaklarını vadetmekte ve buna inanmayanları yermektedir (Secde 32/10; Ankebut 29/5). Ayetlerdeki "likâ" terimi "Allah'ı görme" anlamına gelir. Ayrıca "*Evet, onlar şüphesiz o gün Rablerinden mahrumdurlar"*(Mutaffifin 83/15) ayetinde mahrumiyetin inanmayanlara tahsisi, inananların Allah'ı göreceğine işaret eder. Her iki ayetin görünen anlamı hiçbir şekilde *rü'yet* olgusuna delâlet etmiyorsa da (Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 265-267), bu alanda diğer haberlerin ve Selef düşünürlerinin tanıklığının esas alınması gerektiği düşünülür. (Teftazani 1987: IV, 192).

Hadislerin rü'yetullah tartışmalarına katkısı daha açık ve doğrudandır. Hz. Peygamber, müminlerin Allah'ı bulutsuz bir günde güneşi görmenin rahatlığında göreceklerini ifade etmiştir. Bu durumda güneş ve ayı görmenin kolaylığından hareketle, Allah'ı görmenin kolaylığına referansta bulunur. Hz. Peygamber dolunaylı bir gecede *ayı gördüğünüz gibi* Allah'ı göreceksiniz buyurmuştur. (*Buhârî*, I, 156,158). Bu hadisler, yalnızca *mevzûât* veya *zevâid* kitaplarında değil, aksine en muteber kaynaklarda yer alırlar; ravî zincirlerinde yirmiden fazla sahabe bulunur ve (Teftazani 1987: IV,193) manevî mütevâtir derecesine eriştiği iddia edilir ve bu hadislerin derlenmesiyle bağımsız *rü'yet* kitapları oluşturulmuştur.

Diğer görüş sahiplerine göre ise Allah dünyada görülemediği gibi ahirette görülmesi de mümkün değildir. Zira Kur'an'da gözlerin Allah'ı göremediği belirtilmiş (En'am 6/103), Hz. Musa'nın kavminden Allah'ı görme talebinde bulunanların dünyada cezalandırıldığı ifade edilmiştir (Bakara 2/55; Nisa 4/153). Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinde bulunmasını konu edinen ayete gelince (A'raf 7/143), bundan bir peygamberin muhal olan bir şeyi isteyemeyeceği biçiminde bir sonuç çıkarmak yerine isteğin makul bir şekilde tevil edilmesi gerekir. Şöyle ki: Hz. Musa, Allah'ı görmenin imkânsızlığını kanıtlamak amacıyla kavmi adına O'nu görmek veya bir mucize vasıtasıyla hakkında zaruri bilgi sahibi olmak istemiştir. Ayetin zahiri manaya geldiğinin kabul edilmesi halinde bile bundan yine rü'yetullahın imkânsız olduğu sonucu çıkar. Çünkü Allah'ı görme talebinde bulunan Hz. Musa, Tûr'a tecelli eden Allah'ı görememiş ve sonunda bu isteğinden ötürü tövbe etmiştir (A'raf 7/143).

Rü'yetullah'ı reddedenlere göre " o gün Rablerine bakan ışıl ışıl yüzler vardır" (Kıyame 75/22-23) mealindeki ayet, rü'yetullahın ahirette vuku bulacağını ispatlamaz. Söz konusu ayet müteşabih olup Allah'ın görülemeyeceğini açıklayan muhkem ayetin ışığında "o gün rablerinin mükâfatını bekleyen ışıl ışıl yüzler vardır" şeklinde anlaşılmalıdır (Yeşilyurt 2008: 35/313). Ayrıca ayetlerde insanın Alllah ile konuşma şekilleri arasında yüzyüze konuşma yoktur. Sahih hadislerde de hiçbir insanın Allah'ı dünyada ve ahirette göremeyeceği bildirilmiştir. Buna muhalif rivayetler teşbih ve tecsim inancını içerdiğinden sahih değildirler. Aklî bilgiler de Allah'ın görülemeyeceğini teyit eder, çünkü gözler sadece bir yerde ve bir yönde bulunan sonlu ve sınırlı maddi varlıkları görebilir. Allah ise bu türden bir varlık değildir ve maddi özellikler taşımaktan münezzehtir. Teşbih ve tecsimden kaçınmak için rü'yetullahı reddetmek akli bir zorunluluktur (Kadı Abdülcebbar 1988: 248-261)

Rü'yetullah konusunda ortaya çıkan farklı yaklaşımlardan, ilgili ayetlerin ilmi te'vil ölçülerine ve sahih hadislere göre anlaşılması halinde, Allah'ın ahirette görüleceğini kabul eden Ehl-i Sünnet'in telakkisinin daha isabetli olduğu görülmektedir. Ehl-i Sünnet alimleri, Allah'ın ahirette müminlerce görüleceğini ve kafirlerin bundan mahrum bırakılacağını bildiren ayet ve sahih hadislerden hareketle görüşlerini belirlerken, buna karşı olan grup, önce kendine göre bazı akli gerekçelerden yola çıkarak Allah'ın görülemeyeceği tarzında bir anlayış ortaya koymuş, ardından bunu müteşabih ayetlerle delillendirmek istemiş, buna mükabil O'nun ahirette görüleceğini haber veren ayetlere dil kurallarına ve Hz.Musa'nın Allah'ı görme talebini konu edinen ayetteki kullanıma aykırı biçimde isabetsiz yorumlar getirmiş, ayrıca sahih hadisleri reddedip sahih hadis kitaplarında yer almayan rivayetler ileri sürmüş, rü'yetullahı inkar ederken ontolojik açıdan ahireti dünya ile aynı statüde kabul etmişlerdir. Halbuki birçok nassın haber verdiğine göre ahiretin şartları, dünyadakinden tamamen farklı olacaktır. Bu sebeple Cenab-ı Hakk'ın insanları ebediyet aleminde zatını görmelerini mümkün kılacak ve gözlerinden perdeyi kaldıracak şekilde bir yaratılışa kavuşturması mümkündür (Yeşilyurt 2008: 35/313). Bu aynı zamanda Allah'ın müminlere bahşedeceği bir lütuftur.

Kaynaklar

Bağdâdî, Abdülkahir (1928), *Usûlu'd-Dîn,* İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerif (1987), *et-Ta'rifât,* tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut.

Eşari,Ebu'l-Hasen (tsz.) *el-İbâne an Usuli'd-Diyane*, Beyrut.

Eşari, Ebu'l-Hasen (1952), *el-Luma'* tah.Richard MacCarth, Beyrut.

Gazâlî, Ebu Hamid (1988), *el-İktisâd fi'l-İ'tikad,* Beyrut.

Gazalî, Ebu Hamid (tsz.) *Meâricu'l-Kuds,* Mısır.

Gazâlî, Ebu Hamid (1994), *Mişkâtü'l-Envâr,* Beyrut.

İbn Manzûr (1985), *Lisânu'l-Arab,* Beyrut.

İbn Rüşt, Ebu'l-Velid (1985), *Keşf An Menahici'l-Edille (*Felsefe-Din İlişkileri: Çev. Süleyman Uludağ), İstanbul.

İci, Adududdin (tsz.), *el-Mevakıf,* Beyrut.

Kadı Abdülcebbâr (1988), Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Beyrut.

Kuşeyri, Ebu'l-Kasım Abdülkerim (1993), *er-Risale,* Beyrut.

Malati, Abdurrahman (1968), *et-Tenbil ve'r-Red,* Beyrut.

Mâtürîdî, Ebu Mansur (1979), *Kitabu't-Tevhid,* İstanbul.

Nesefi, Ebu'l-Berekat, *el-İtimad fi'l-İ'tikad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 3085.

Nesefî, Ebu'l-Berekat (1984), *Medâriku't-Tenzîl*, İstanbul.

Nesefi, Ebu'l-Muin (1993) *Tabsıratü'l-Edille,* tah. Claude Selame, Dımaşk.

Razi, Fahruddin (1986), *el-Erbain fi Usuli'd-Din,* tah. Ahmed Hicazi es-Seka, Kahire.

Râzî, Razi (1991), *Kitâbu'l-Muhassal,* tah. Hüseyin Atay, Kahire.

Serrac, Ebu Nasr et-Tusi (1996), *el-Lum'a,* (İslam Tasavvufu), Çev. H.Kamil Yılmaz, İstanbul.

Teftazani, Saduddin (1987), *Şerhu'l-Akaid,* tah. Ahmet Hicazi es-Seka, Kahire.

Wessel, Walter W. (1988), "*Eye*", Bakers Dictionary of Theolog, USA.

Yeşilyurt, Temel (2008), "Rü'yetullah", DİA, İstanbul.

Yeşilyurt, Temel (2001), *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu,* Malatya.

Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (tsz.), *Esâsu'l-Belâğa,* Tah. Abdurrahman Muhmûd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.

3. BÖLÜM

GÜNÜMÜZ KELAM PROBLEMLERİ

İNKÂRCI AKIMLARIN GENEL BİR KRİTİĞİ

Metin Özdemir

Allah'ın varlığına kanıt olarak ileri sürülen delillerin hepsi, inkârcılık düşüncesinin temellerinin çürük olduğuna işaret eder. Bu yüzden biz, bu delillere, inkârcı akımların kritiğini yaptıktan sonra kısaca temas edeceğiz.

Teist, âlemin her şeyi bilen, sonsuz irade ve güç sahibi bir yaratıcı tarafından yaratıldığına inanır. Bu yaratıcı, varlığında başkasına muhtaç olmayan zorunlu bir varlıktır. Eğer O da varlığında başkasına muhtaç olmuş olsaydı, yaratıcılık özelliğini taşıyan bir İlah olarak görülemezdi. Ateist ise bunun tam tersini düşünür: Ona göre âlem, kendi kendisini var edecek sonsuz bir akla, iradeye ve güce sahiptir. Aksi takdirde bu kadar hassas dengeler üzerine kurulmuş kozmik bir sistemin varlığı söz konusu olamazdı. Bu bakımdan ateist ile teist arasındaki en önemli fark, teistin Tanrı'ya yüklediği nitelikleri, ateistin âleme, tabiata ya da bizzat maddenin kendisine yüklemiş olmasıdır.

İnsan, fıtratı, aklı ve vicdanı ile bu iki tezden hangisinin gerçek olduğuna hükmedebilecek bir olgunluğa ve yetiye sahiptir. Bununla birlikte o, bazen gerçeğin sadece kendi kuruntularından ibaret olduğunu zannederek birtakım iddialarda bulunmuş, böylece inkâr yolunu seçmiştir. Aşağıda bunlardan sadece önemli olan ikisinin kritiğini yapmakla yetineceğiz. Ancak konunun daha net anlaşılması bakımından öncelikle Allah'ı tanımanın imkânı, zorunluluğu ve Allah'ın varlığının delilleri gibi konulara kısaca bir göz atmayı yararlı buluyoruz.

1. Allah'ı Tanımanın İmkânı

İnsan, yaratılışı itibariyle Allah'ın varlığını kabule hazır bir donanıma sahiptir. Tarihin her döneminde insan toplulukları içerisinde Allah inancının varlığının işaretlerine rastlamamız, bu kanaatin en somut kanıtıdır. Dolayısıyla insanın kendisinin ve içerisinde bulunduğu evrenin bir sahibi ve yaratıcısı olduğunu kavraması, doğal (fıtrî) bir olgudur. Kur'an bu konuya şöyle açıklık getirir: "Ant olsun ki onlara: 'Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir ?' diye sorsan, mutlaka, 'Allah' derler. O halde nasıl (haktan) çevrilip döndürülüyorlar?" (Ankebut 29/61)

Bu bakımdan insanın her şeyin bir Yaratıcının ilmi, iradesi ve kudreti aracılığıyla var olduğunu kavramakta bir güçlüğü yoktur. *Eşyanın ve insanın kendisini yaratacak bir akla, iradeye ve kudrete sahip olmadığını herkes doğal olarak bilir ve bunu bilen herkes her şeyin yaratılmış olduğunu kabul eder.* Dolayısıyla inkâr ve inkârcılık; fıtrî ve aklî bir eğilim değil, aksine insanın kendi özüne yabancılaşması nedeniyle aklını iradesinin baskısı altından kurtararak özgür bir şekilde kullanamamasından kaynaklanmaktadır.

Kur'an bu gerçeğe de şöyle işaret eder: "Kötü duygularını kendisine tanrı edinen kimseyi gördün mü? Sen ona koruyucu olabilir misin?" (Furkân 25/43). "Sen yüzünü hanîf olarak (Allah'ı birleyerek) dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler." (Rûm 30/30).

Bu gerçeğe sırt çevirenler Allah'ın Kitabı'nda sorduğu şu soruları cevaplamak zorundadırlar: "Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar? Yoksa kendileri mi yaratıcıdırlar? Yoksa gökleri ve yeri onlar mı yarattılar? Hayır! Onlar bir türlü anlayıp inanmazlar. Yahut Rabbinin hazineleri onların yanında mıdır? Ya da her şeye hâkim olan (her şeyin iç yüzünü ve gerçeğini bilen) kendileri midir?" (Tûr 52/35-37).

Bu bağlamda asıl soru, insanın, yaratıcısını şanına uygun bir şekilde tanıyıp tanıyamayacağıdır. Bu konuda, insanın tarih içerisinde oluşturduğu felsefi birikimine bir göz attığımızda, onun Yaratıcısının varlığını, ilim, irade ve kudret gibi bazı önemli sıfatlarını bilebileceğini görmekteyiz. Bununla birlikte insanın Allah'ı tüm isimleri ve sıfatlarıyla birlikte bilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu konuda ona vahiy rehberlik etmekte ve yardımcı olmaktadır.

2. Allah'ı Tanımanın Zorunluluğu

Her Müslümanın gücü nispetinde Allah'ın varlığını bilmesi zorunludur/vaciptir. Ancak bu bilginin hangi yöntemle elde edileceği konusunda ih-

tilaf edilmiştir. Mutasavvıflar bu bilginin riyazet ve mücahede yöntemleriyle elde edilebileceği kanaatindedirler. Kelamcılara göre ise bu bilgiye ulaşmanın en geçerli yolu doğru düşüncedir. Çünkü onlara göre bu herkesi bağlayan bir yoldur.

Evrende, Yaratıcının sanatını, ince dokuyuşunu, derin bir tefekkür ve aklın doğru bir şekilde işletilmesi yoluyla görülebilir ve anlaşılabilir. Akıllı olan herkes, kendi gücü nispetinde bunu başarabilir. Hâlbuki mutasavvıfların yöntemi, yalnızca riyazete ve nefis mücahedesine yatkın ve eğilimli olan kimseler için geçerlidir. Dolayısıyla onların bu yöntem aracılığıyla ulaştıkları ilham ve elde ettikleri keşfî bilgiler yalnızca kendilerini bağlar. Bu yüzden Allah Kur'an'da yalnızca aklın doğru bir şekilde işletilmesi ve derin tefekkürde bulunulması yolunu emretmiştir: "De ki: 'Göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın!)' Fakat inanmayan bir topluma deliller ve uyarılar fayda sağlamaz." (Yunus 10/101)

3. Vahiy Bilgisine Ulaşamayan Toplulukların Durumu

Kelam bilginleri bu konuyu fetret dönemindeki kişilerin Allah'ı tanıma sorumluluklarının bulunup bulunmadığı meselesi çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Fetret, kesintiye uğrama demektir. *Fetret dönemi* ile bir peygamberin gönderilmesinin ardından uzun zaman geçtikten sonra vahiy nurunun sönmesi sonucu cehalet karanlığının egemen olduğu dönemler ve onlara kıyasla vahyin ulaşmadığı insan topluluklarının onunla doğrudan temas kurma imkânı buluncaya kadar geçirdikleri süreler kastedilir. Örneğin Hz. İsa'nın getirdiği ilahi mesajların bozulup kaybolmasından sonra başlayıp Hz. Peygamber'in gönderildiği zamana kadar geçen süreye, *fetret dönemi* ve bu dönemde yaşayan insanlara *fetret ehli* denilir. Bununla birlikte son peygamberin gönderilmesinden sonra, onun mesajlarıyla doğrudan temas kurma imkânı bulamayan insanların onu tanıyıp kavrayıncaya kadar geçirdikleri süre ve bu süre içerisinde yaşayan insanlar da fetret dönemi ve fetret ehli kategorisi içerisinde değerlendirilebilirler.

Bu tür kimselerin namaz, oruç gibi dini görevleri yerine getirme sorumlulukları bulunmamaktadır. Ancak bunlara Allah'a imanın farz olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır:

Gazalî kimlerin fetret dönemi içerisinde bulunan, fetret ehli olduğunu belirlemeye çalışırken bu konuya şöyle açıklık getirir:

> "... Ben derim ki, '[ilahî] rahmet, Allah'ın izniyle günümüzdeki Rum Hıristiyanlarının çoğunu ve Türkleri, yani (İslam coğrafyasına) uzak olan, dolayısıyla da tebliğin ulaşmadığı Rum ve Türk bölgelerindeki insanları dahi kuşatacaktır. Tebliğin ulaşıp ulaşmaması

> bakımından insanlar üç sınıftır: Birincisi, Hz.Muhammed'in ismini hiç işitmeyenler. Bunlar mazur olanlardır. İkincisi, İslam ülkelerine komşu olan ya da bizzat Müslümanlarla iç içe yaşayan, dolayısıyla da Hz. Muhammed'in ismini, özelliklerini ve ona verilen mucizeleri işitenlerdir. Bunlar [İslam'ı kabul etmedikleri sürece] kâfir ve inatçı inkârcılardır. Üçüncü sınıf ise bu ikisi arasında bulunanlardır. Bunlar Hz.Muhammed'in ismini işitmişler, fakat onun özelliklerinden ve sıfatlarından haberdar olamamışlardır. Üstelik çocukluklarından itibaren kendilerine hep, tıpkı bizim çocuklarımıza el-Mukaffa' ismindeki bir yalancının asılsız yere peygamberlik iddiasıyla meydan okumaya kalkıştığının söylenmesi gibi, Muhammed isminde bir yalancının ve sahtekârın peygamberlik iddiasında bulunduğu söylenmiştir. Bana göre, bu grupta olanların hükmü, birinci gruptakilerin hükmü gibidir. Nitekim birinci gruptakiler de Hz.Muhammed'in ismini işitmemekle birlikte, tamamen onun [getirmiş olduğu mesajın] özelliklerinin aksini işitmişlerdir. Elbette bu, arzu edilen [İslam hakikati] üzerine düşünme isteğini harekete geçirmez" (Gazali 1993: 84).

Eş'ariler, bir davetçinin uyarmasından önce insanlara Allah'ı bilmenin ve Ona iman etmenin zorunlu (vacip) olmadığı görüşündedirler. Onlar bu konuda peygamber gönderilmeden önceki dönemlerde yaşayan kimseler için azabın olmayacağını bildiren ayetlere dayanırlar: "Eğer onları Muhammed'den önce bir azaba uğratarak yok etseydik: 'Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de, alçak ve rezil olmazdan önce ayetlerine uysaydık olmaz mıydı' diyeceklerdir'" (20/Tâhâ 134) "...Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz" (İsrâ 17/15).

Mâtürîdîler ve Mutezile ise akıl-baliğ olan herkesin her hâlükarda Allah'ı bilmek zorunda olduğunu savunurlar. Onlara göre evrendeki düzen ve varlıklar arasındaki uyum, açıkça bir yaratıcının varlığına işaret etmektedir. Bu yüzden Allah'ın varlığına işaret eden delilleri görmemenin ya da görmezlikten gelmenin bir mazereti olamaz. Bu kanaatte olanlar da bizi etrafımızdaki varlıklar üzerinde derin tefekküre davet eden ayetleri delil olarak kullanırlar: "Gerçeği anlamalarına kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de iç dünyalarında göstereceğiz." (Fussilet 41/53); "Bu insanlar devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?" (Ğaşiye 88/17); "Göklerin ve yerin hükümranlığını, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı?..." (A'raf 7/ 185).

Her iki grup kendisini destekleyen ayetleri esas almakta, diğerlerini ise te'vil etmektedirler. Örneğin Mâtürîdîler, peygamber gelmeden önce azabın söz konusu olmadığını bildiren ayetlerde zikredilen azabın, ahiretteki azap değil, dünyadaki azap olduğunu veya bunun yalnızca akıl ile bilin-

mesi mümkün olmayan ilahî emir ve yasakların gözetilmemesi halini kapsadığını düşünmektedirler (Pezdevi, 300). (Pezdevî 1994: 300 vd.; Ömer Nasuhi Bilmen 1959: 110).

4. Allah'ın Varlığının Delilleri

Kur'an, Allah'ın varlığına imanın, fıtrî (yaratılıştan gelen) bir inanç olduğuna işaret eder. Aklı; şehvet, hırs vb. arzularıyla yönlendirilen iradesinin baskısı altında kalmadan özgür bir şekilde çalışan herkes, Allah'ın var olduğunu bilir: "Ant olsun ki onlara: 'Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir?' diye sorsan, mutlaka, 'Allah' derler." (Ankebut 29/61)

Bununla birlikte O, baştan sona dikkatimizi yaratılıştaki sanata, düzene, ahenge ve hikmetlere çeker; bize onlar üzerinde derin bir tefekkürde bulunarak Allah'ın varlığına ve birliğine daha güçlü (yakînî) bir imanla yönelmemizi öğütler: "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler." (Âl-i İmran 3/90-91). Aşağıda kelamcıların bu ilahi buyruğa uyarak akıl ve nakilden hareketle çıkardıkları ve en çok kullandıkları delillere kısaca değinilecektir.

4.1. Hudûs/Sonradan Oluş Delili (Kozmolojik Delil)

Hudus delili; kısaca âlemin hâdis/sonradan olduğu prensibine dayanır. Her hâdisin bir muhdisinin bulunması kaçınılmazdır. O halde âlemin de bir muhdisi/var edeni mevcuttur. Bu muhdis ezelîdir. Aksi takdirde her bir muhdis için başka bir muhdis aranması gerekir ki, bu sebeplerin sonsuza uzanmasını gerektirir. Sebeplerin sonsuza uzanması/teselsül ise akıl bakımından imkânsızdır.

Tümdengelimci akıl yürütme yoluyla ortaya konan bu delil türünün kesin sonuç verebilmesi için, onu oluşturan önermelerden biri olan küçük önermenin ki -bu bizim kıyasımızda âlemin hâdis olduğu önermesidir- kesin olması gerekir. *Kelamcılar bu önermenin kesin hüküm bildirdiğini ispat etmeye çalışırken, âlemi oluşturan madde ve cisimlerin sükûn ve hareket halinden biri üzere bulunduğu prensibinden hareket ederler.* Bu ikisi ise hâdistir. Çünkü sükûn; hareketin ortadan kalkması; hareket ise sükûn halinin ortadan kalkmasıyla mümkündür. Bu durum da olan her şey ise hâdistir. Çünkü sükûn ezelî olursa, ezelî olanın yokluğu mümkün olmadığından hareketin varlığından söz edilemez.

Bu delile hareketin ezelî olması ihtimali ile itiraz edenlere, onlar; teselsülün/sebepler zincirinin sonsuza uzamasının imkânsız oluşu prensibinden hareketle şöyle cevap verirler: Her hareket bir önceki hareketten kaynaklanır. Bu sonsuza kadar böyle gidemez. Hareketler zincirinin bir ilk muharrike (hareket ettiriciye) bağlanması zorunludur. Bu hareket ettirici, zatı gereği var olan zorunlu bir varlık olduğu için başka bir muharrike/hareket ettirici güce muhtaç değildir. Aksi takdirde o da hâdis/yaratılmış olup varlığının zorunluluğu söz konusu edilemezdi.

Diğer taraftan biz, madde ve cisimlerin hepsinin her zaman hareket halinde olmadığını, bazen sükûn bazen de hareket halinde olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu da hareketin ezelî olmadığını gösterir.

Hareketin ezelî olduğu kabul edilse bile, bu âlemin hâdis olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Çünkü âlemin varlığını birbirinden ayrı parçaların yekdiğeriyle karışması ve birleşmesinden oluşan cisimler oluşturmaktadır. Bu parçaların kendiliklerinden bir araya gelerek son derece düzenli, ahenkli, uyumlu ve sanatlı bir yapı oluşturmaları mümkün değildir. Çünkü onların hiçbirisinde böyle bir yapıyı oluşturabilecek ne bir akıl, ne şuur, ne irade ve ne de güç vardır. O halde onları sonradan, sonsuz bilgisi, hikmeti ve kudreti ile bir araya getiren bir yaratıcı vardır.

İbn Rüşd'e (ö.595/1198) göre, bu delil basit olmadığı için halka, kesin bilgi vermediği için de âlimlere hitabeden bir delil değildir. Ona göre bir kıyasın kesin sonuç verebilmesi için onu oluşturan önermelerin hiçbir itiraza açık olmayacak ölçüde sağlam ve kesin bilgiler vermesi gerekir. İbn Rüşd'e göre hudûs deliline yöneltilebilecek en önemli eleştiri, ezelî olan Muhdis ile onun var ettiği hâdisin arasının nasıl uzlaştırılabileceği meselesidir. Onun açısından muhdis ezelî ise var ettiği hâdisin de ezelî olması gerekir. Çünkü ezelî bir Muhdis'in var ettiği muhdese ilişkin iradesi ve fiili de doğal olarak ezelî olmak durumundadır. Bu ise muhdes olma durumu ile çelişiktir. Burada Allah'ın bir zat olmanın ötesinde, Muhdis olma özelliğine dikkat edilmelidir. Muhdis, henüz var olmayan bir şeyi sonradan ortaya çıkaran anlamındadır. Bu çerçeveden bakıldığında Muhdis ezeli ise ona bağlı olan muhdes de kaçınılmaz olarak ezeli olacaktır (İbn Rüşd 2004: 103, 104).

Eş'arîler bu türden itirazlara fiilî sıfatların hâdis oluşunu, Mâtürîdîler ise tekvin/yaratma ile mükevvenin/yaratılanın aynı şey olmadıklarını ileri sürerek cevap vermişlerdir. Her iki ekolün vardığı sonuca göre İbn Rüşd'ü bu eleştirisinde haklı görmek mümkün değildir. Çünkü onlara göre Muhdis'in/Var edenin ezeli olması, ihdasın/var etmenin de ezelî olmasını gerektirmez. Kelamcıların çoğunluğu sıfatlarla onların ilintili oldukları nesnelerin arası-

nı ayırırlar. Bu, ilahi sıfatlar konusuyla ilgili teknik bir meseledir. Konunun detayları için ilahi sıfatlar konusuna bakılmalıdır.

4.2. İmkân Delili

Mümkün, varlığa da yokluğa da nispeti eşit olan, bizzat var olmayıp varlığında başkasına muhtaç olan şey demektir. İmkân delili âlemin mümkün olduğu esasına dayanır. Her mümkünün, yokluktan varlık alanına gelebilmesi için varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih edici sebebe (müreccih) ihtiyaç vardır. O halde âlemin de varlığını yokluğuna tercih eden bir tercih edici sebebi vardır. Bu sebebin varlığı ise, sebepler zincirinin sonsuza uzaması (teselsül) imkânsız olduğundan zorunludur.

Âlemin sonradan oluşu (hudûsu) için ileri sürülen deliller aynı zamanda onun mümkün olduğuna da delalet ederler. Çünkü her hâdis olan aynı zamanda mümkündür. Bu itibarla hudûs delili ile imkân delili birleştirilebilir.

Âlemin, her biri birbirinden farklı ve varlığı yekdiğerinin varlığına bağlı olan varlıklardan meydana gelmektedir. İdrak edilen bu varlıklarda, kendilerini var edecek bir akıl, irade ve kudretin bulunmadığı açıkça görülmektedir. O halde bunlardan hiçbirinin varlığı kendiliğinden olamaz. Kendiliğinden olamayan her şey ise mümkündür (Bilmen 1959: 114; Topaloğlu 1987: 81).

4.3. İnayet ve İhtira Delili

İnayet, bir şeye önem verme, özen gösterme demektir. Bu delil, iki esas üzerine kurulmuştur:

a) Evrende var olan her şey insanın varlığına uygundur. İnsan ile evren birbiriyle tam bir uyum içerisindedir.

b) Bu uyum irade sahibi bir failin muradı olmalıdır. Bu fail, sonsuz ilim, hikmet, irade ve kudret sahibi olan ALLAH'tır.

Yaratma anlamına gelen ihtira delili de iki esas üzerine kurulmuştur:

a) Biz etrafımızda cereyan eden sayısız olayda cansız varlıklardan canlı varlıkların meydana geldiğini görmekteyiz. O halde cansız varlıklarda hayat bir şekilde yaratılmaktadır. Yine göklerde her bir gezegen ve yıldızın şaşmayan ve aksamayan bir hareket içerisinde olduklarını görüyoruz. Onlar sanki bir amirin emrine uygun olarak hareket etmektedirler. O halde onlar da yaratılmış olmalıdırlar.

b) Her yaratılanın bir yaratıcısının bulunması zorunludur. Bu yaratıcı, sonsuz ilim, hikmet, irade ve kudret sahibi olan ALLAH'tır.

İbn Rüşd, bu iki delilin, Kur'an'ın ruhuna en uygun deliller olduklarını savunur. Onun bu yaklaşımına yukarıda Lokman Suresi'nden aktardığımız ayetler ile yaratılışın hikmetlerini anlatan daha pek çok ayeti dayanak olarak gösterebiliriz (İbn Rüşd 2004: 163 vd.; Hüseyin Atay 1992: 38 vd).

4.4. Fıtrat Delili

Bu delilin özü, insanların çoğunun yalan ve yanlış üzerinde ittifak edemeyeceği iddiasına dayanır. Her asırda insanların çoğunluğu Allah'a inanmıştır. Bu durum, ulûhiyet fikrinin insanın fıtratının bir gereği olduğunu gösterir.

Şu halde, insanın âlemin aslını bilemeyeceğini, dolayısıyla Allah'ın varlığı ya da yokluğu konusunda bir kanaat belirtmesinin mümkün olmadığını iddia eden agnostikler ile O'nun varlığını açıkça inkâr eden ateistler, gerçekte fıtratlarına yabancılaşmış kimselerdir. Çünkü insanın bir zorluk karşısında çaresiz kaldığı anda gayri ihtiyari yüce bir varlığa sığınması, O'ndan yardım talebinde bulunması, bu fıtrî duygunun en somut kanıtlarından birisidir. Örneğin seyahat ettiği uçağın düştüğünü fark eden bir yolcunun aklına gelen ilk şey, yüce bir yaratıcının kudretine sığınarak kurtulmayı ümit etmektir. Kur'an bu durumu şöyle ifade eder: "Sizi (koymuş olduğu kozmik yasalarıyla) karada, denizde ve (havada) gezdiren O'dur. Hatta siz gemilerde bulunduğunuz, o gemiler de içindekileri tatlı bir rüzgârla alıp götürdükleri ve (yolcular) bu yüzden neşelendikleri zaman, o gemiye şiddetli bir fırtına gelip çatar, her yerden onlara dalgalar hücum eder ve onlar çepeçevre kuşatıldıklarını anlarlar da dinin yalnız Allah'a ait olduğunu düşünerek şöyle yalvarırlar: 'Andolsun eğer bizi bundan kurtarırsan mutlaka şükredenlerden olacağız'" (Yunus 10/22). Aynı durum bir başka ayette ise şu şekilde anlatılır: "Darda kalana kendine yalvardığı zaman karşılık veren ve (başındaki) sıkıntıyı gideren, sizi yeryüzünün hâkimleri kılan kimdir? Allah'tan başka bir tanrı mı var! Ne kadar da kıt düşünüyorsunuz!" (Neml 27/62).

İşte bu fıtrî (yaratılıştan gelen) duygu, heva ve heveslerin, hırs ve şehvet duygularının baskıladığı iradenin aklı kontrolü altına alarak yönlendirmesiyle körelir ve bu yüzden kendisini gösterebileceği bir ortam bulamaz. Sonuçta insan, hakikatin tek ölçüsünün kendisi olduğunu zannetmeye başlar. Böylece yaptığı her iş ona doğru gözükür de yapılan hiçbir uyarıya aldırış etmez olur.

5. Tabiatçı Görüşlerin Kritiği

Biz, eşyaya bir bütün olarak göz attığımızda, onda kendi kendisini programlayıp var edecek bir akıl, irade ve kudret göremiyoruz. Bu bir varsayım

değildir. Elimize aldığımız bir buğday tohumunun içinde, buğday başağının genetik şifrelerinin bulunduğunu biliyoruz. "Bu şifreleri oraya kim yerleştirmiştir", diye sorduğumuzda evrende işaret edebileceğimiz herhangi bir varlık gösteremiyoruz. Buna bir tabiatçının verebileceği cevap, "tabiatın kendisidir" şeklinde olacaktır. Ancak hiçbir insan tabiatın bu işi nasıl gerçekleştirdiğini; o şifreleri oraya nasıl yerleştirdiğini gözlemlemiş değildir. O halde tabiatçı kendisiyle çelişmektedir. Çünkü beş duyusuyla algılamadığı bir şeyin varlığı hakkında fikir yürütmekte ve sonuçta bir kanaat belirtmektedir. Hâlbuki ona göre beş duyunun ötesinde bir gerçeklik yoktur.

Bu durumda her şeyin bir yaratıcı tarafından var edildiğini söyleyen teist, tabiatın kendi kendisini programladığını ve var ettiğini söyleyen tabiatçıdan daha tutarlıdır. Çünkü tabiatçı görmediği, izlemediği bir olay hakkında, görmüş ve izlemiş gibi karar verirken; teist, gördüklerinden hareketle bir akıl yürütmede bulunarak sonuca gitmektedir. Yani teist, etrafındaki şeyleri gözlemlediğinde, onlarda kendi kendilerini programlayacak bir aklın, iradenin ve kudretin bulunmadığını görmekte, buradan onları, sonsuz ilmi, iradesi ve kudretiyle programlayan ve var eden bir yaratıcı güç olduğu sonucuna gitmektedir. Tabiatçı ise, görmediği, hiçbir surette izlemediği bir olayı varmış gibi kabul etmekte, örneğin buğday tohumunun içerisine buğday başağının genetik şifrelerini bizzat tabiatın kendisinin yerleştirdiğini iddia etmektedir.

Taebiatçı, bu noktada öylesine zavallı ve akıl dışı bir durumdadır ki, o sayısız tohumun ilk nüvesinin önce toprağın altında kendiliğinden meydana geldiğini; içerisinde kalıtsal özelliklerinin taşıyıcısı olan genleri barındıran DNA molekülüne orada sahip olduğunu kabul eder. Sonra da radyasyon ve ani ısı değişimi gibi bir takım çevresel etkilerin sonucunda mutasyona/bozunuma uğrayan DNA molekülünün içerisinde oluşan yeni genetik şifrelerin, bir sonraki nesli doğuracak olan tohuma aktarılması yoluyla başka bir tohumu; onların da aynı süreci izleyerek bir başkasını oluşturduğunu düşünür. Ancak onun bu ilk tohumun cinsini ve ondan sırasıyla hangi tohumların evrildiğini bilimsel olarak ispat etmesi mümkün değildir. Ayrıca o, bu ilk tohumun; içerisinde, çıkardığı filizin genetik şifrelerini barındıran DNA'sındaki nükleotitlerin anlamlı ve düzenli sıralanışına hangi akıl, şuur ve irade ile sahip olduğunu da izah edemez; dolayısıyla da bu tür konularla ilgilenmez. Sonuçta sorumluluğu hep diline doladığı o sihirli sözcüğün yani tesadüfün omuzlarına yıkar. Çünkü bunların hiçbirisi onun gözlem alanı içinde değildir.

Mutasyon, adaptasyon ve modifikasyon süreçleri içerisinde, evrimcinin cevap vermesi gereken temel sorulardan birisi de şudur: Nasıl olmuştur da tesadüflerin eline terk edilmiş bir süreçte; mineraller, madenler, bitkiler ve hayvanlar arasında tam bir uyum sağlanabilmiştir? Hangi akıl, şuur ve irade, bin bir çeşit sebze ve meyveleri insanın damak zevkine; daha da önemlisi onun biyokimyasına uygun bir yapıda muhafaza etmeyi başarabilmiştir?

İçerisinde, yeryüzündeki en gelişmiş canlı türü olan insanın da yer aldığı hayvanlar âlemine gelince; durum orada çok daha karmaşıktır. Bu âlem içinde de hala cevap arayan sorular vardır: Örneğin, milyonlarca canlı türü nasıl olmuştur da tek bir hücrenin kendi kendine meydana geldikten sonra gelişip çoğalmasını izleyen evrimsel bir sürecin sonucunda oluşmuştur? Akılsız, şuursuz ve iradesiz tabiat, nasıl olmuştur da; radyasyon ve ani ısı değişimleri gibi yine akılsız, şuursuz ve iradesiz olan çevresel etmenler aracılığıyla, hayvanlar âleminde gözlemlediğimiz bu son derece düzenli ve anlamlı ilişkiler yumağını oluşturabilmiştir? Eğer ilk canlı hücrenin başlangıçtaki üreme faaliyeti; akılsız, şuursuz ve iradesiz DNA'sının kendi kendini eşlemesiyle gerçekleşiyor idiyse; sonradan nasıl olmuştur da; her canlı organizma türü kendi atasından aldığı genetik veraseti, tenasül yoluyla ardından gelen yeni nesillere aktarmaya karar vermiştir? Eğer bu tesadüflerin eline terk edilmiş, mutasyon ve adaptasyon sürecinin bir işi ise; niçin insan kendi beyninin sırlarını bile çözmekten acizdir? Hangi tesadüf, bu acizliği doğurabilecek bir mükemmelliğin altına imzasını atabilir? Daha açıkçası, ilk olarak kendi kendine meydana gelen tek hücre, nasıl olur da yine kendi kendine çoğalmaya başlamış ve çoğalmanın belli bir aşamasında, birden karar değiştirip, "artık bundan sonra bölünerek çoğalmak yerine, tenasül yolu ile çoğalmaya başlayacağız. O halde bu iş için ilk önce erkek ve dişi olarak iki farklı cinse ayrılmamız gerekir" diyebilmiştir? Daha basit bir ifadeyle, bir hücreler yığını, nasıl olmuştur da evrimsel sürecin belli bir aşamasında doğurganlık özelliğini kazanmıştır? Hangi tesadüf, bu kadar kurnazca ve zekice bir açılımı sağlayabilir? DNA'larının kendi kendilerini eşlemesiyle çoğalan bu hücreler yığını, erkek ve dişi cinsi belirlemeye ve oluşturmaya nasıl karar vermişlerdir? Hücre içerisinde yer alan DNA'ların yapılarındaki nükleotitlerin özel ve anlamlı dizilişlerine bağlı olarak değişiklik arz eden kalıtsal özellikler, hangi aklın, şuurun ve iradenin bir tasarrufudur? *Tek bir hücre, son derece karmaşık canlıların oluşumuna dayanak oluşturabilecek zenginlikte bir programı işletme aklını, bilgisini ve iradesini kimden ya da nereden almıştır?* Çünkü eğer daha sonraki en gelişmiş canlının hayat programı, bütün canlıların kaynağı olan bu tek hücre içerisinde programlanmış ya da genetik olarak

kodlanmış değilse, daha sonra oluşan bu canlılar, söz konusu programları ya da birbirlerinden çok farklı genetik şifreleri kimden almışlar ya da nereden edinmişlerdir?

Evrimci bu vb. sorulara hangi gözleme ve deneye dayalı olarak cevap verebilecektir? Hangi evrimci, meydana gelen ilk hücrenin, hayat programını ya da tüm canlılara kaynaklık edebilecek zenginlikteki genetik özelliklerini inceleyebilmiştir?

Evrimci adına diğer bir hazin tablo da şudur: Hala mutasyon, adaptasyon ve modifikasyon süreçleri içerisinde, sonraki farklı nesillere geçişleri izah etmemize yardımcı olabilecek ara fosil örnekleri bulunamamıştır.

Kısacası, evrimcinin dilinde bu tür sorulara cevap olarak ileri sürebileceği tek bir sihirli sözcük vardır: Tesadüf... Ona göre her şey milyarlarca yılı kapsayacak ölçüde çok yavaş ilerleyen evrimsel bir süreci izleyerek tesadüf eseri meydana gelmiştir.

Ancak bugün bilim, söz konusu evrimsel süreci hızlandırabilecek teknolojik imkânlara kavuşmuştur. Canlı hücrelerinin biyolojik yapıları, bunların nasıl oluştukları ve çalıştıkları konusu büyük ölçüde aydınlatılmıştır. O halde ileri teknoloji ile donatılmış laboratuar ortamlarında canlı hücreler üretilebilmeli ve bunlardan daha karmaşık yapıdaki gelişmiş canlılar meydana getirilebilmelidir. Ne var ki, bilim, bu konuda henüz tek bir adım bile atabilmiş değildir. Modern bilim son derece sofistike cihazlarla donatılmış laboratuar ortamlarında yapılan bunca çabalara rağmen, şu ana kadar "organik varlıktan biyolojik (canlı) varlığa geçişi başaramamıştır" (Aydın 2004: 92-93).

İşte çağdaş bilim adamları, bunca imkânlara rağmen tek bir canlı hücreyi bile meydana getiremezken, akıldan, bilgiden, bilinçten ve iradeden yoksun bir tabiat, nasıl olmuş da hem de tesadüflere bağlı olarak milyonlarca yaratılış harikası canlıyı var etmeyi başarabilmiştir?

Kur'an tabiat varlıklarını yaratmada Allah'a şirk koşanlara şu soruları yöneltir:

> "(Onlar mı hayırlı) yoksa gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indiren mi? O suyla, bir ağacını bile bitirmeye gücünüzün yetmediği güzel güzel bahçeler bitirdik. Allah'tan başka bir tanrı mı var! Doğrusu onlar sapıklıkta devam eden bir güruhtur. (Onlar mı hayırlı) yoksa yeryüzünü oturmaya elverişli kılan, aralarından (yer altından ve üstünden) nehirler akıtan, arz için sabit dağlar yaratan, iki deniz arasına engel koyan mı? Allah'tan başka bir tanrı mı var! Doğrusu onların çoğu (hakikatleri) bilmiyorlar. (Onlar mı hayırlı)

> yoksa darda kalana kendine yalvardığı zaman karşılık veren ve (başındaki) sıkıntıyı gideren, sizi yeryüzünün hâkimleri kılan mı? Allah'tan başka bir tanrı mı var! Ne kadar da kıt düşünüyorsunuz! (Onlar mı hayırlı) yoksa karanın ve denizin karanlıkları içinde size yolu bulduran, rahmetinin (yağmurun) önünde rüzgârları müjdeci olarak gönderen mi? Allah'tan başka bir tanrı mı var! Allah, onların koştukları ortaklardan çok yücedir, münezzehtir. (Onlar mı hayırlı) yoksa ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden ve sizi hem gökten hem yerden rızıklandıran mı? Allah'tan başka bir tanrı mı var! De ki: Eğer doğru söylüyorsanız siz kesin delilinizi getirin!" (Neml 27/60, 64).
>
> "Onların bu husus(lar)da hiçbir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm vermektedirler" (Câsiye 45/24)

6. Materyalist ve Pozitivist Görüşlerin Kritiği

Materyalist algı ötesi bir gerçekliğin bulunamayacağını iddia eder. Ona göre bütün gerçeklik duyulur âlemin varlığıyla sınırlıdır. O halde bu âlemin varlığı için algı ötesi olan yaratıcı bir sebebin mevcudiyetinden söz etmek mümkün değildir.

Âlemin bir yaratıcısının bulunmadığını, dolayısıyla maddenin ezelî olduğunu iddia eden materyalist, sadece bir varsayımda bulunmaktadır. Çünkü o, âlemin var oluşunu bizzat gözlemlemiş değildir.

Bu noktada, algı ötesi varlıkların bulunamayacağını iddia eden materyalist ya da pozitivist, aynı şekilde teiste, "sen de âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını gözlemlemedin. O halde nasıl âlemin onun tarafından var edildiğini iddia edebilirsin", sorusunu yöneltebilir.

Burada dikkatlerden kaçmaması gereken nokta şudur: Teist; sonuca aklî çıkarsama yoluyla giderken, materyalist ya da pozitivist, bizzat gözlem yoluyla gittiğini iddia etmektedir. Yani teist, maddede kendi kendisini var edebilecek herhangi bir yaratıcı güç ve nitelik görmediği için, onun yaratıcı bir güç ve niteliğe sahip olan başka bir varlık tarafından var edildiğini düşünürken; materyalist ya da pozitivist doğrudan gözleme dayalı bir çıkarsamada bulunmaktadır. Pozitivist, "ben sizin tanrı dediğiniz şeyi görmüyorum; o halde o yoktur", iddiasında bulunurken; teist, "ben onu görmüyorum ama onun sonsuz bilgisine, iradesine ve kudretine işaret eden eserlerini görüyorum, o halde o vardır", demektedir. Bu bakımdan Tanrıyı görmediği için maddenin kendi kendisine var olduğunu söyleyen pozitivist, sanki maddenin kendi kendisini var ettiğini gözlemlemiş gibi bir yaklaşım içerisinde bulunmaktadır. Aslında bilinçsiz, idraksiz ve iradesiz bir maddenin kendi kendisini var ettiğini söyleyen materyalist ya da pozitivis-

tin, bunu söyleyebilmesi için bizzat maddenin kendi kendisini yarattığını gözlemlemiş olmasından başka bir yolu da yoktur.

Algı ötesi olan hiçbir şeyin varlığının kabul edilemeyeceği meselesine gelince, bu da tamamen bir varsayımdan ibarettir. Çünkü insanoğlu henüz âlemin sınırlarını keşfetmiş değildir. Bu yüzden onun en hassas ve güçlü aletler yardımıyla bile algılayamayacağı bir yerde ve boyutta başka varlıkların bulunmadığını söyleyebilmesini gerektirecek hiçbir somut kanıt yoktur.

Bir şeyin varlığının kabul edilebilmesi için bizzat beş duyuyla doğrudan algılanması da gerekmez. Biz elektrik kablosunun içerisinden geçen elektrik akımının bizzat kendisini gösterememekteyiz. O'nu fotoğraflayabileceğimiz ve elektrik dediğimiz şey işte budur diyebileceğimiz herhangi bir imkâna sahip değiliz. Ama elektriğin varlığını, oluşturduğu güçten ve çok çeşitli etkilerinden hareketle zorunlu olarak bilmekteyiz. Dolayısıyla bizim, Tanrının varlığını kabul edebilmemiz için de mutlaka O'nun zatını somut olarak gösterebilmemiz gerekmez. Tıpkı elektrikte olduğu gibi, O'nun varlığını da eserlerinden ve fiillerinden hareketle bilebiliriz.

Tanrının zatını niçin göremiyoruz, sorusu, elektriğin kendisini niçin göremiyoruz sorusuna benzemektedir. Her varlığın ontolojik mertebesi farklıdır. Tanrı, yaratılmış hiçbir varlığa benzemediği için –aksi takdirde O'nun da diğer varlıklardan bir farkı kalmazdı- ontolojik mertebelerin en üstünde bulunmaktadır. Bu yüzden O'nun beş duyuyla idrak edilmesi mümkün değildir. Biz ontolojik mertebelerin daha alt düzeylerinden birinde bulunan elektriği göremediğimiz halde, nasıl olur da ontolojik mertebelerin en üstünde bulunan Tanrı'yı görebiliriz?

Ayrıca Tanrı'yı görmüş olsaydık, nasıl olur da hür bir şekilde O'nun ilminin her şeyi kuşattığını ve O'nun her şeye gücü yettiğini bilebilir ve böylece O'na saygımızı iletebilirdik. Eğer O açık bir şekilde görülseydi, herkes zorunlu olarak O'nun varlığını kabul eder, dolayısıyla O'nun buyruklarına boyun eğerdi. O zaman da her şeyi kendisiyle hür bir şekilde yargıladığımız akla sahip olmamızın bir anlamı olmazdı.

Bu konuda sürekli olarak tekrarlanan, fakat anlamlı olan klasik bir örnek de insanın aklıdır. Biz aklımızın varlığından kuşku duymuyoruz. Çünkü onun aracılığıyla düşündüğümüzü, akıl yürüttüğümüzü ve her şeyi kavradığımızı zorunlu olarak biliyoruz. Ancak onun kendisine bizzat dokunamıyor, işte akıl dediğimiz nesne budur diye gösteremiyoruz. Bu itibarla bir şeyin var olarak kabul edilebilmesi için beş duyu vasıtasıyla kavranması zorunlu değildir.

Sonuç olarak yaratıcı bir varlığın var olduğunu kabul edebilmemiz için mutlaka onu algılamamız gerekmiyor. Nasıl aklımızın varlığını bir takım işaretleri ve belirtileri aracılığıyla zorunlu olarak biliyorsak, her şeyin bir yaratıcısı olduğunu da aynı yolla zorunlu olarak bilebiliriz.

Kaynaklar

Atay, Hüseyin (1992), İslâm'ın İnanç Esasları, Ankara.

Aydın, Hüseyin (2004), İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik, DİB Yayınları Ankara.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1959), *Muvazzah İlmi Kelam*, İstanbul.

Gazalî (1993), *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, hazırlayan: Mahmud Bîcû, Şam.

İbn Rüşd (2004), *Felsefe Din İlişkileri* (*Faslu'l-makâl, el-Keşf an menâhici'l-edille*), hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul.

Pezdevî (1994), *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çeviren: Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul.

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Metin Özdemir

Kötülük; ateizmin temel argümanlarından biridir. Ateist, kötülük ile Tanrı'nın varlığı arasında bir çelişki görür. Ona göre, iyicil, merhametli ve her şeye gücü yeten bir Tanrı kötülüğe izin veremez. Dolayısıyla böyle bir Tanrı'nın bulunması halinde kötülük olmamalıdır. Bu varsayımın kaçınılmaz sonucu; "kötülük varsa, o halde Tanrı yoktur", şeklinde olacaktır. İşte kötülük problemi dediğimiz şeyin aslı kısaca bundan ibarettir.

Bu açıdan bakıldığında, kötülük probleminin, inanç problemleri içerisinde sayılabilecek en ciddi problemlerden birisi olduğu söylenebilir. Aşağıda bu konuyu ana hatlarıyla ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

1. Kötülük

Kötülük; en yalın ifadesiyle iyinin karşıtı olan şeydir. İyinin her ne kadar görece tanımları yapılsa da insan doğası onu objektif bir şekilde tanımlama yeteneğine sahiptir. Kişi bazen kendisi için yararlı olanı, hoşuna gideni, kendisine haz ve zevk veren şeyi iyi olarak görse de aklı ve vicdanı ile baş başa kaldığında, iyinin; ortak akıl ve vicdan tarafından övülen, kabul gören ve beğenilen bir şey olduğunu bilir. O halde kötülük ortak aklın ve vicdanın yerdiği, kabul etmediği ve hoşlanmadığı bir şeydir. Bu yüzden Kur'an, bize iyiliği emrederken onun bir tanımını vermez. İnsan, iyi ve kötüyü ayırt edebilecek bir yaratılışa/fıtrata sahiptir.

Filozoflar ise kötülüğü bir başka açıdan ele alır. Onlara göre kötülük; dış dünyada parmağımızla dokunabileceğimiz bir şey değildir. Kötülüğü pek çok kılıkta görebiliriz. Hepsinin ortak noktası bize zarar veriyor olmaları-

dır. Kötülük bazen yolumuzu kesen bir eşkıya bazen de merhametsiz bir yürek oluverir. Ama onun dokunabileceğimiz, görebileceğimiz bir bedeni ya da işitebileceğimiz bir sesi yoktur. Bu yüzden filozoflara göre kötülük yokluktan ibarettir. Burada yoklukla kastedilen kötülük olgusunun bulunmadığı değildir. Bu bakış açısına göre kötülük; sadece iyiliğin, kemalin ve yetkinliğin yokluğundan ibarettir. Bir şey kötü dediğimiz zaman, anlamamız gereken şey, onda yeterli ölçüde iyiliğin bulunmadığıdır. Dolayısıyla iyiliğin hiç bulunmadığı bir durumda, mutlak kötülükten ziyade mutlak yokluktan söz edilebilir. O halde; bir şey var olduğu sürece; orada sadece yeterli ölçüde iyiliğin bulunmadığından söz edilebilir. Bu oldukça iyimser bir yaklaşım olmakla birlikte hemen bir kenara bırakılabilecek bir tanım olarak da gözükmemektedir. Nitekim en kötü olarak gördüğümüz şeyin bile bir iyi tarafı olduğunu söyleyebiliriz. En kötü; bize en iyinin anlamını ve değerini öğretir. Bu yönüyle onun varlığında, bir yönüyle de olsa iyiliğin bulunduğundan söz edebiliriz. Kötülüğü yokluk olarak tanımlayan filozoflara göre en kötü; bir anlamda en az iyinin bulunduğu varlık türü olmaktadır. Sonuç olarak söylemek gerekirse, onlara göre kötülük; salt yokluktan ya da eşyanın kemalinin yokluğundan ibarettir. Kısacası, yokluk salt kötülüktür (İzmirli İsmail Hakkı 1981: 336).

2. Kötülüğün Kısımları

Kötülük; kaynağı itibariyle, metafiziksel ve ahlâkî olmak üzere iki kısma ayrılır.

2.1. Metafiziksel Kötülük

Metafiziksel kötülük en genel anlamıyla, eşyanın kemal ve yetkinlik bakımından eksik olmasıdır (El-Mu'cemu'l-Felsefi 1983: 102). Filozoflar açısından bu eksikliğin sebebi, Tanrı'nın yüce hükümranlığının, bütün olası hükümranlık ve yönetimlerin en üstünü olması hasebiyle, orada çok sayıda iyiliğin tam olarak gerçekleşebilmesi için az sayıda kötülüğün bulunmasının kaçınılmaz olmasıdır (İbn Sina 1992: II, 147; İbn Sina tsz: 418; John Hick 1964: 70).

Kelamcılar ise; metafiziksel anlamdaki kötülük olgusuna; hikmet kavramı çerçevesinden bakarlar: Onlara göre; Allah isteseydi, hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratabilirdi. Nitekim Cennet böyle bir yerdir. Ama O, hikmeti gereği bu dünyayı bir imtihan alanı kılmış; bunun doğal bir sonucu olarak da orada bir takım kötülüklerin bulunmasına izin vermiştir ki; böylece aklı ve vicdanıyla iyi ve kötünün arasını ayırt edebilme yeteneğine sahip olan insan; kendi hür iradesiyle yapmış olduğu seçimlerinin sorumluluğunu yüklenmiş olabilsin.

Metafiziksel kötülükler, yeryüzünde ve hayvanlar âleminde eşyanın ve canlıların doğasına yerleşmiş vaziyette bulunan kötülüklerdir. Örneğin, çöller ve buzullarla kaplı bölgeler; tehlikeli av hayvanları; akrepler ve yılanlar gibi yaratıklar, dev dalgalar, volkanlar, kuraklık ve kıtlık gibi insanların peşini bırakmayan ve onlara sınırsız acılar çektiren felaketler; cüzam, kanser ve çocuk felci gibi onlara ıstırap çektirip zarar veren ürkütücü hastalıklar bu türden kötülüklerin listesini oluştururlar. (Nelson Pike 1964: 63; Micheal Peterson, William Hasker 1991: 93; Jeffrey Burton Russell 1999: 20 – 23).

Kısacası, metafiziksel kötülük olarak nitelendirilen şeyler, eşyanın doğasında bulunan birtakım eksikliklere bağlı olarak ortaya çıkan; olumsuz ve istenmeyen sonuçlara yol açan olaylar ve fiillerden ibarettir. Bu durum, sadece imtihan sırrının bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Yoksa Allah, isteseydi, hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünya da yaratabilirdi. Allah'ın insanı imtihan etmesindeki hikmetler ise bu konunun temel meselelerinden birisi olduğundan, ona daha sonra ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

2.2. Ahlakî Kötülük

Ahlakî kötülük kavramıyla daha çok; ayıplar, kusurlar, hata, yalan, düşmanlık, bencillik, kıskançlık, hırs, zulüm, merhametsizlik, korkaklık ve daha geniş anlamda savaşlar ve onlarda yaşanan gaddarlıklar gibi kötülükler kastedilmektedir (Nelson Pike 1964: 7 vd.; Brian Davies 1981: 20; Micheal Peterson 1991: 92). İbn Miskeveyh ise kötülüğü doğrudan insan iradesi ile ilintilendirerek "insanın kendi iradesi, çabası, tembellik veya ilgisizliğiyle iyiliklere ulaşmasını engelleyen şey" (İbn Miskeveyh 1983: 19) olarak tanımlar.

Ahlakî kötülüğü bir yönüyle metafiziksel kötülük ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü her ne kadar o, insan iradesine bağlı olması yönüyle ahlâkî bir problem olarak görülebilirse de, bizzat insanda kötülüğe yönelme eğiliminin yaratılmış olması bakımından metafiziksel bir problem olarak da düşünülebilir.

Ahlakî kötülük; kısaca, insanın kasıtlı olarak kötü olana yönelmesi şeklinde tanımlanabilir. Doğal olarak bu tür bir yönelişten kaynaklanan tüm kötülükler, ahlâkî kötülük başlığı altında listelenecektir.

3. Kötülük Probleminin Kapsamı

Kötülük problemi, çok eski çağlardan beri tartışılagelmektedir. Epikuros (341-270)'tan bu yana problem, ana hatlarıyla şöyle dillendirilmektedir: "Eğer her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve kötülüğü de ortadan kaldırmak

isteyen bir Tanrı varsa -çünkü sonsuz derecede iyi olan bir varlık kötülüğü yok etmek isteyecek, ya da en azından böyle bir yükümlülüğünün olduğunu bilecektir- ve kötülük de zorunlu değilse, o zaman kötülük olmamalıdır." (Micheal Peterson 1991: 94).

Görüldüğü üzere doğrudan bir inanç problemi olarak ortaya konan bu yaklaşım, basit bir kıyas mantığıyla şöyle ifade edilmektedir:

Kötülük varsa, Tanrının varlığı mümkün değildir, ya da ihtimal dışıdır.

Kötülük vardır.

O halde Tanrının varlığı mümkün değildir, ya da ihtimal dışıdır (Davies 1981: 25).

Bazı kimseleri bu tür bir mantık yürütmeye sevk eden şey, yeryüzünde zaman zaman karşılaşılan birbirinden beter felaketler, ıstıraplar ve davranış biçimleridir. İyiliklere nispetle kötülükler çok az sayıda bulunmakla birlikte bazı aşırı karamsar tipler, dünyanın kötülük içerisinde yüzdüğü fikrine kapılmışlardır. Tarihin her devrinde bu tiplere rastlamak mümkündür. Kant'ın ifadesiyle, "dünyanın kötülük içerisinde yüzdüğü" yakınması, tarih kadar eski bir yakınmadır. Ve bu yakınma, en eski sanat, en eski şiir ve hatta en eski masallar ve kurumsal dinle birlikte var olmuştur. Ancak bunların hepsi insanoğlunun hayatının iyi bir noktadan başladığı görüşünde birleşmişlerdir. Bu, bazılarına göre altın bir çağda, bazılarına göre ise cennet hayatında ya da meleklerle birlikte çok daha mutlu bir toplulukta yaşanmış bir hayattır. Ve onlar bir rüya gibi sona eren bu mutluluğun ardından, aniden kendilerini çok hızlı bir şekilde gittikçe daha beterine sürükleyen bir kötülüğün içerisinde buldular; bu yüzden biz, şimdi son çağda, çok yakın bir zamanda, kıyamet günüyle yıkılacak olan bir dönemde bulunuyoruz (Kant 1960: 15; Russell 1999: 66; Özdemir 2001: 37).

"Zamanın gittikçe daha kötüye gittiği" düşüncesi, Hz. Peygamber'e atfedilen hadislerde de bolca işlenir. İmrân b. Husayn'dan Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu rivayet edilir: "İnsanların en hayırlıları benim asrımda yaşayanlardır. Sonra onlardan sonra gelenler, sonra onlardan sonra gelenler." (İmrân dedi ki:) -İki asır mı, yoksa üç asır mı zikretti, bilmiyorum.- Onlardan sonra kendilerinden şahitlik istenmediği halde şahitlikte bulunan, hıyanet eden ve kendilerine de güven duyulmayan, adakta bulundukları halde yerine getirmeyen bir nesil gelecektir. Ayrıca onlarda şişmanlık da görülecektir." Rûdânî bu hadisi, Mâlik hariç altı hadis imamının kaydettiğini zikreder (Rûdânî 1996: V, 88).

Dünyanın gittikçe daha kötüye gittiği düşüncesi, herkeste farklı bir eğilime yol açmaktadır. Bazıları kötülerin ve kötülüklerin şerrinden emin olmak

için daha samimi ve içten bir yaklaşımla Allah'a sığınmakta; diğer bazıları ise Allah'ın yüksek sıfatlarıyla kötülükler arasında bir çelişki gördüğünden, doğrudan Onun varlığını inkâra yönelmektedir. Şüphesiz bu farklılığın pek çok psikolojik sebeplerinden söz etmek mümkündür. Ancak biz burada, sadece, en ciddi inanç problemlerinden birisi olan bu meselenin dayandığı rasyonel temelleri kısaca kritik etmeye çalışacağız.

4. Kötülüğün Bir İnanç Problemine Dönüştürülmesinin Eleştirisi

Kötülüğün, bir inanç problemi olarak ortaya çıkışı, onunla Tanrı'nın yüksek sıfatları arasında bir çelişki bulunduğu varsayımına dayandırılınca, ona ilişkin en radikal çözüm Seneviyye'den gelmiştir.

Seneviyye'ye (düalistlere) göre "cisimler Nur ve Zulmet olmak üzere iki türdür. İyilik, Nur'dan, Kötülük de Zulmet'ten gelir. İyilik ve doğruluğun faili kötülük yapamaz ve yalan söyleyemez; kötülük ve yalanın faili de, iyilik ve doğruluğu yapamaz (Bağdadi 1991: 258).

Bu felsefe kendine özgü bir kurtuluş teorisi geliştirmiş ve onun felsefi temellerini şöyle oluşturmuştur: İyinin ve kötünün kaynağı; nur ve zulmetin karışmasından meydana gelmiştir. Eğer bunlar karışmasaydı, âlem meydana gelemezdi. Her ikisi; nur zulmete, hayır da şerre galip gelinceye kadar birbiriyle çatışır ve birbirine üstünlük sağlamaya çalışır. Bu mücadelenin sonunda, hayır kendi âlemine çekilerek kötülükten kurtulur. Şer de kendi âlemine iner. İşte kurtuluşun sebebi budur. Allah, terkiplerde gördüğü hikmetlerden dolayı onları birbiriyle karıştırdı. Nur'u her şeyin esası yaptı. Varlığı gerçek olan odur. Zulmet'e gelince, O, gölgenin şahsa nispeti gibi bağımlı ve arızidir. Zerdüşt, kötülüğün varlığını görür, ancak varlığının gerçek olduğunu kabul etmez. Nur yaratılmış, Zulmet de ona bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Zıtlık varlığın zorunlu bir sonucudur. Şerrin varlığı, yaratıklarda zorunlu olarak bulunmakla beraber birincil hedef değildir (Şehristânî tsz: I, 237, 238; Russell 1999: 120 – 124).

Tanrı'ya yaratmada ciddi bir rakip çıkaran bu kadim inanışın karşısında yer alan tevhit eksenli dinî felsefe, aşırı iyimser bir yaklaşımla kötülüğü yokluk türünden bir şey kabul etmiştir (İbn Miskeveyh 1964: 13; Farabi 1364H: 11; İbn Sina tsz: 416; İzmirli İsmail Hakkı 1981: 336). Onlar açısından, kötülük; iyiliğin eksikliği, dolayısıyla yokluk türünden bir şey olduğuna göre, onun failinin ya da yaratıcısının Tanrı olduğundan söz etmek abestir. Çünkü yokluk, adı üstünde yaratmaya konu olabilecek bir nesne değildir.

Ancak sorun burada hemen kolayca çözümlenmiş gözükmemektedir. Kötülük, en basit anlamıyla iyiliğin ya da kemalin eksikliği ise, âlemde pek çok şeyi kötü olarak görmemize sebep olan bu eksikliğin varlığını nasıl

izah edeceğiz? İbn Sina (ö. 1037), bu tür sorulara cevap ararken, öncelikle âlemin mümkün olan en yüksek iyi olduğu fikrinden hareket eder. Ona göre Tanrı, tasarlanabilecek en yetkin evreni yaratmıştır. Evrendeki mevcut kötülük, bu yetkinliğin var olabilmesi için zorunlu olarak görülür. Kötülüğün varlığı adeta iyiliğin varlığına bir fidye olarak kaçınılmazdır. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin var olması mümkün değildir ve kötülük iyiliğe nispetle çok azdır. Sonuçta az kötülük bulunmasın diye çok iyiliğin terk edilmesi hikmete aykırıdır (İbn Sina 1992: II/ 147; İbn Sina tsz.: 418).

Ayrıca bu unsurlar, birbirleriyle zıtlaşacak ve üstün olandan etkilenecek şekilde yaratılmasaydı, onlardan bu üstün türlerin var olması imkânsız olurdu: Mesela, olayların zorunlu akışı, onu saygın bir adamın elbisesiyle buluşturacak ve bu yüzden onu yakması kaçınılmaz olacak diye ateş var olmasaydı, onun genel yararından faydalanmak mümkün olmazdı. Bu açıdan bakıldığında, eşyada bulunan mümkün iyiliğin ortaya çıkabilmesi için, zorunlu olarak bu türden kötülüklerin ondan çıkması ve onunla birlikte bulunması kaçınılmazdır (İbn Sina 1992: II, 147; İbn Sina tsz.: 418; İbn Sina 1985: III, 301vd.; Özdemir 2001: 27).

Dikkat edilirse, her iki çözümleme de kötülükle Tanrı'nın sıfatları arasında varsayılan çelişkiyi ortadan kaldıracak yeterlikte değildir. Seneviyye, bu çelişkiyi ortadan kaldırabilmek için Tanrı'nın mutlak gücü karşısında rakip bir gücün varlığını kabul etmek zorunda kalmış; aşırı iyimser dinî felsefe ise, âlemdeki kötülüğün varlığının zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü onlara göre âlem, Tanrı'nın iradesi ile yaratılmamış; aksine O'nun Zatından inayetinin zorunlu bir sonucu olarak taşmıştır. Bu taşma, Tanrı'nın inayetinin zorunlu bir neticesi olarak en tam ve en mükemmel bir şekilde gerçekleştiğinden, asla âlemin var olandan daha mükemmel bir tarzda gerçekleşebileceği ihtimalinden söz edilemez. Dolayısıyla her iki görüş de Tanrı'nın Zatını noksanlıktan arındırmak şöyle dursun, O'na daha fazla eksiklik getirmiştir.

Bu âlem bir yönüyle mümkün olan âlemlerin en iyisidir. Ancak onun bu halinin Tanrı açısından zorunlu olduğunu söylemek mümkün değildir. Tanrı, imtihan için yaratılmış olan insanın bu misyonunu gerçekleştirmesine elverişli olan mümkün âlemlerin en iyisini hür iradesi ile seçmiş ve sonsuz kudreti ile de onu yaratmıştır. Bu bakımdan, âlemin Tanrı'dan, inayetinin zorunlu kılması neticesinde taşmasıyla var olduğu varsayımından kaynaklanan zorunlu âlem anlayışı, Tanrı'nın en yüksek sıfatları açısından tutarlı bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Bu çerçevede, meseleyi en basit şekliyle şöyle ifade etmemiz mümkündür: Tanrı'nın sonsuz ilminde bütün sonsuz mümkün âlemler mevcut ise, O bu an için, mümkün olan bu âlemler

içerisinden yüce hikmetinin gerektirdiği en uygun olanını seçmiş ve onu yaratmış olmalıdır.

Kelamcıların konuya ilişkin çözümlemelerine gelince, yaratma fiilinin kapsamı ve mahiyetine ilişkin tartışmaları bir kenara bırakacak olursak, onlar daha çok imtihan kavramı üzerine odaklanmıştır:

Allah bu dünyayı bir imtihan alanı olarak yaratmıştır. Orada imtihan edilmek üzere yaratılan insan, iyi ve kötüyü kavramaya ve onları hür bir şekilde seçmeye uygun melekelerle donatılmıştır. O, bu melekelerini iyi yönde kullandığı takdirde kemale erecek ve sonsuz ödülü hak edecektir. Aksi takdirde hayvanlardan daha düşük bir seviyeye inecek ve bunun karşılığı olarak da sonsuz cezayı hak etmiş olacaktır. Bu bakımdan âlemde kötü gibi görünen şeyler, bizzat sonuçları itibariyle değerlendirilmelidir. Bizim kötü olarak gördüğümüz şeyler; iyi değerlendirildikleri takdirde, kemale ererek cenneti hak etmemize vesile oluyorlarsa, görünürde ne kadar kötü olarak algılanırlarsa algılansınlar, sonuçları itibariyle iyidirler (Ahmed Mahmud Subhi 1985: I, 143-145). O halde evrende mutlak kötülük diye bir şey yoktur. Kısacası kötülük; bizzat insanın tercihine bağlı olarak ortaya çıkan arızî bir durumdur. Eğer bir kimse, görünürde kötü olan şeyleri hür iradesi ve tercihleriyle lehine çevirme başarısını gösteremez ise onlar, yalnızca onun açısından kötü olarak kalacak, aksi durumda olan diğerleri için ise sonuçları itibariyle hep iyi olarak görüleceklerdir.

5. Kötülüğün, İmtihan Sırrının Hikmetleri Açısından Eleştirisi

Ateist açısından, bu dünyanın bir imtihan alanı olmasından dolayı kötülüğe izin verildiği şeklindeki çözümlemeye yapılabilecek itirazlardan birisi de; Allah'ın insanları denemeye neden ihtiyaç duyduğudur. Eğer bu deneme söz konusu olmasaydı, insan kötülük olgusuyla yüzleşmek durumunda kalmayacaktı...

Sonsuz mümkünlerin bilgisine sahip olan Allah; aynı zamanda sonsuz bir hikmet sahibidir. Allah, bu sonsuz mümkünler içerisinden sonsuz hikmetinin öngördüğü varlıkların yaratılmasını irade etmiştir. Bu konuda insanın O'na itiraz etme hakkı yoktur. Çünkü insanın kendisinde bu hakkı görebilmesi için; sonsuz hikmete sahip olması, dolayısıyla Tanrı'nın yerinde bulunması gerekmektedir. Böyle bir şey söz konusu olamayacağına göre; insanın bu konuda sonsuz bilgi ve hikmet sahibi olan yaratıcısına teslim olması, her konuda O'na güvenmesi gerekmektedir.

Diğer taraftan, insanın kendi kaderini bütünüyle planlama, belirleme ve gerçekleştirme yeti ve yetkisine sahip olmaması da, bu konudaki itiraz hakkını elinden almaktadır. Dolayısıyla insan hakkındaki her türlü nihai

kararı; ancak onu var eden ve onun kaderine hükmetme kudretine sahip olan yüce yaratıcı verebilir. Eğer O, bizim bu şekilde imtihan edilmemizi dilediyse, demek ki; bizim için doğru olanı budur.

Hâlbuki ateist, şunu var saymaktadır: Eğer bir Tanrı var ise, mutlak iyi olmalıdır. Mutlak iyi olandan kötülük çıkamaz. Kötülük var olduğuna göre, mutlak iyi olan bir Tanrı yoktur.

Görüldüğü üzere ateist, Tanrı'yı yalnızca iyi olanı yaratması gereken bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Hâlbuki Tanrı, sonsuzdur ve bütün varlığın kaynağıdır. Var olan her şey; kendisini var edebilecek, bilgi, irade ve kudretten yoksun olduğuna göre, var oluşunda kendisini var eden sonsuz bilgi, irade ve kudret sahibi bir varlığa muhtaç olmalıdır. Dolayısıyla Tanrı, sonsuz olmadığı takdirde, diğer varlıklardan bir farkı olmayacağından, O'nun tanrılığından söz etmek mümkün değildir. O halde sonsuz bir varlık, bir takım kayıtlarla sınırlandırılamaz. Bu nedenle Tanrı'nın yalnızca iyi olanı yaratmasını düşünmek, en azından O'nun temel niteliklerinden birisi olan sonsuzluk ile örtüşmemektedir.

Sonuç itibariyle O, görünen varlıklar içerisinde en mükemmel yaratılışa sahip olan insanın imtihan edilebilmesi için, sonsuz bilgi ve hikmetinin bir gereği olarak içerisinde hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünyayı değil de; kötülük ve ıstırapların kol gezdiği böylesi bir dünyayı tercih etmiştir. Zira ancak böylesi bir dünyada insanın hür iradesiyle iyiye yönelmesi ve kemale erme yolculuğunda kötülüklerle mücadele etmesi söz konusu olabilir. Hiçbir kötülüğün bulunmadığı bir dünyada insanın tercihleriyle kemale ermesinden ve yetkinleşmesinden söz edilemez. Elbette varlık kategorileri içerisinde hiçbir günahın bulaşmadığı tertemiz bir âlem de mevcuttur. Ancak meleklerin yaşadığı bu âlem, sonsuz mümkünler içerisinde sadece küçücük bir kesiti oluşturmaktadır. Oysa sonsuz bilgi, irade ve kudret sahibi bir Tanrı için yaratmanın sınırları yoktur. O halde insan; sonsuz bilgi ve kudret sahibi Tanrı'nın iradesini sorgulamak yerine, kendisine verilen tüm imkânların maksatlarını araştırmalı ve nihayet seçimlerinin akıl ve vicdan gibi üstün nitelikleriyle ne ölçüde örtüştüğünü sorgulamalıdır.

6. İmtihanın Eşit Şartlarda Yapılmadığı İtirazının Eleştirisi

İnsanın imtihan edilmesi için gerekli şartlarla donatılmış böylesi bir dünyada, mutlak eşitlikten söz etmek mümkün değildir. Söz konusu imtihan sürecinin sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi için, dünya hem doğal hem de sosyal düzlemde belli yasalara bağlı olarak işleyecek şekilde dizayn edilmiştir. Böylesi bir dünyada herkesin eşit zekaya ve imkâna sahip olması; kaosun daha başta önünün açılması demektir. Çünkü herkesin eşit imkânlara sahip

olduğu bir dünyada kimsenin kimseye iş gördürmesi mümkün olmadığından, orada yaşanabilir bir sosyal düzenin kurulması çok zordur.

O halde insanın imtihana tabi tutulmasına en uygun olan dünya; onun içerisinde bulunduğu bu gezegen olmalıdır. Kur'an'ın açık beyanına göre; burada hiç kimse gücünün üstünde bir sorumluluktan dolayı hesaba çekilmeyecektir (Bakara 2/286). Kıyamet gününde herkese eylemlerinin karşılığı eksiksiz olarak ödenecektir (Zilzâl 99/7, 8). Burada karşılaşılan güçlüklerin, çekilen sıkıntıların hepsi, orada fazlasıyla telafi edilecektir. Zenginlik; söz konusu imtihanın daha rahat kazanılması için uygun bir araç olmadığı gibi, fakirlik de imtihanın mutlaka kaybedileceği anlamına gelmez. Çünkü insan, sabır ve tahammül gibi özellikleriyle her türlü olumsuz şartların üstesinden gelebilecek kabiliyet ve imkâna sahiptir. O halde farklı şartlarda imtihan edilmiş olmak; insana başarı ya da başarısızlığı halinde haklı bir gerekçe oluşturacak türden durumlar değildir.

Doğrudan insan iradesine bağlı olan ahlâkî kötülüklere gelince; bu konuda Aristo'nun şu yaklaşımı bizim açımızdan fazlasıyla yeterli görünmektedir:

Ahlâkî kötülükler, tamamen insanın iradesini yanlış yönde kullanmasından kaynaklanır. Çünkü hiç kimse kötü ya da zalim olmayı dilemeden kötülük veya zulüm yapamaz. Nitekim cehalete karşı koyma gücü olmayan birisi bile, kendisini kötü yapacak bir fiili işlediğinde, sadece bu salt kötülük iradesinden dolayı kötü olur (Aristo 1924: I, 292). Çünkü Aristo'ya göre irade, akıl ve zekâdan çok daha güçlü bir melekedir. O kendisinden başka bir şeye boyun eğmez (Aristo 1924: I, 12). Kendisi kabul etmedikçe dünyada hiçbir güç, herhangi bir zorlamayı ona dikte edemez (Aristo 1924: I, 13).

7. Kader ve Kötülük

Kur'an'da Allah her şeyi bir kaderle yarattığından (Kamer 54/49) söz etmektedir. Bu sözün anlamı; ancak Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisinin mahiyeti doğru anlaşıldığı takdirde kavranabilir. Allah'ın bilgisi, her şeyi kuşatan sonsuz bir bilgidir. Yani Onun bilgisinin bir başlangıcı ve sonu yoktur. Dolayısıyla Onun bilgisinde yeni olan bir şeyden söz edilemeyeceği gibi; herhangi bir eksiklik, fazlalık ya da değişmeden de söz edilemez. Bu bilgi, bir ve tek olan değişmez bir bilgidir (Yunus 10/64). Bunun sebebi onun sonsuz olmasıdır. Sonsuz olanın tamamlanmasından söz edilemeyeceği için, onda artmadan, dolayısıyla da değişmeden bahsedilemez.

O halde Allah, her şeyi öncesi ve sonrası olmayan ve yalnızca sonsuzluk kavramı ile nitelenebilecek olan tek bir anın içinde bilmektedir. Bilinen olmadan bilgiden söz edilemeyeceğinden, Allah'ın sonsuz bilgisinde, bilinmeye konu olan her şeyi kuşattığını kabul etmek gerekir. Çünkü Allah'ın

ezelî olan ilim sıfatı; bilen, bilgi ve bilinenin hepsinin birden ezelî olmasını gerektirir. Bu itibarla her şeyi kuşatan ilahî bilgide de ilim maluma tabidir. Ancak bu, zaman bakımından değil, ontolojik anlamda, yani bilginin varlığının maluma bağlı olması anlamında bir tabiiyettir. O halde malumun mahiyeti ne ise bilgi de ondan ibaret olacaktır. Bu yüzden bazı kelamcılar, Allah'ın her şeyi bilmesinin temel dayanağı olarak O'nun kendi zatını bilmesini kabul etmişlerdir.

Bu açıdan bakıldığında, konuyu insan hürriyeti ile ilişkilendirecek olursak, Allah'ın bilgisi için de belirleyici olan malumdur. Yani O'nun bu her şeyi kuşatan bilgisinin mahiyetinin, malumun mahiyetinden farklı olduğunun düşünülmesi mümkün değildir. Ancak insan ne kadar çaba sarf ederse etsin, sınırlı zaman algısıyla kayıtlı bilgi birikiminden hareketle zaman üstü olan bu sonsuz bilginin mahiyetini, dolayısıyla onun kendi hürriyeti ile olan ilişkisini tam olarak kavrayamayacaktır.

O halde güncel bir örnekten hareket ederek ezelî ilahi bilginin insan hürriyeti ile olan ilişkisini şöyle açıklayabiliriz: Yüzde yüz insan hatasına bağlı olarak gerçekleşmiş bir grizu patlaması ve doğurduğu trajik sonuçlar, oluş tarzı itibariyle tamamen önlenebilir bir karakter taşıdığı için, bilirkişinin; 'eğer gerekli tedbirler alınmış olsaydı, ne bu olay ne de doğurduğu trajik sonuçlar olurdu' şeklinde verdiği rapor, ezeli ilahi bilgide de aynıyla mevcuttur. Öyle ise bu tür bir olay için *kaçınılmaz alınyazısı* demek doğru değildir. Zira ilahî yazgı onu, kendi mahiyetine, hakikatine, karakteri ve oluş tarzına uygun şekilde yazmıştır.

Bu bağlamda Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisinin insan fiilleriyle ilişkisinin mahiyetini, okyanusla içindeki tüm canlılar arasındaki ilişkiye benzetebiliriz. Nasıl ki, tüm canlılar okyanusun içerisinde diledikleri gibi hareket ediyorlarsa, insan da Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisinin kapsamı içerisinde dilediği gibi hareket eder. Elbette Allah, insanın tercihlerine bağlı olarak gelişen olaylara, sonsuz hikmetinin bir gereği olarak dilediği anlarda müdahale edebilir, onları dilediği yönde değiştirebilir. Ancak bu durum, insanın imtihan sürecinin olağan şartları içerisinde yapmış olduğu eylemlerinde, okyanusun içindeki balıklar gibi, dilediği gibi hareket etmesine bir engel oluşturmaz (Hüseyin Atay 1992: 220).

Bu noktada şunu da hatırlatmamız gerekir. İlahi takdirin insanla ilgili iki farklı boyutu vardır. Bunlardan birincisi insanın kendi hatalarından kaynaklanan; diğeri ise, imtihanın bir gereği olarak doğrudan ilahi iradeye bağlı olan boyutudur. Kaderin birinci boyutunda insan, hatalarını düzeltmekten, ikincisinde ise, sabır ve tahammül gibi melekelerini güçlendirmekten sorumludur.

Bununla birlikte, doğrudan ilahi iradeye bağlı olan kötülüklerde insan iradesinin hiçbir rolünün bulunmadığını söylememiz de mümkün değildir. Örneğin bir imtihan vesilesi olarak gerçekleşen depremlerde; sonucun belirlenmesinde insanın almış olduğu tedbirlerin ya da ihmallerin büyük rolü vardır. Binaların hiçbir araştırma yapmadan fay hatları üzerinde inşa edilmesi ya da inşaat tekniğine uygun olmayan yöntemlerle kurulması gibi ihmallerin, depremlerin yıkıcı ve öldürücü etkilerinde ne kadar belirleyici olduğunu artık bugün tecrübî olarak bilmekteyiz. Dolayısıyla tedbir-takdir ilişkisinden söz ederken; daima kendi sorumluluk alanımızın sınırlarını iyi tespit etmemiz ve işlerimizi ona göre değerlendirmemiz gerekir.

Bir örnekle bu durumu şöyle açabiliriz: Hatalı bir sürücünün çarpması sonucu hayatını kaybeden bir kimsenin eceli konusunda yorum yaparken; ecelin değişmeyeceği ya da ilahi takdirin önüne geçilemeyeceği gibi yaklaşımlarda bulunuruz. Hâlbuki bu kimsenin eceli, hatalı sürücünün sorumsuz davranışına bağlı olarak takdir edilmiştir. Bu bakımdan Allah, kişilerin ecellerini ve rızıklarını takdir ederken, insanların iradelerinin bu konuda hiçbir etkisinin bulunmadığını söylemek mümkün değildir. Elbette Allah, lütfunun ya da gazabının bir tezahürü olarak bu tür konularda insan iradesini aşan birtakım belirlemelerde bulunabilir. Ancak bu hiçbir zaman insanların iradelerinin onlar üzerine herhangi bir etkisinin bulunmadığı anlamına gelmez. Elbette Allah, imtihan sırrının bir gereği olarak herkese farklı ölçülerde verdiği imkânların ne ölçüde kullanıldığına bakarak da bir takdirde bulunur. Örneğin birisi, kendisine verilen imkânları elinden geldiği en iyi şekilde kullandığı için daha fazla rızka sahip olurken; bir diğeri, öbürüne nispetle kendisine verilen daha fazla imkânı iyi kullanamadığı için, onun kadar rızık elde edemeyebilir. Bu tür konular, doğrudan kader meselesiyle ilgili olduğundan, şimdilik bu kadar açıklama ile yetinmeyi uygun görüyoruz. Konunun detayları, kader bahsinde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, ister metafiziksel isterse ahlakî kötülükler olsun, bizim kötü olarak algıladığımız her şey, varlığın yegâne kaynağı olan sonsuz kudret sahibi Tanrı'nın sonsuz bilgisi içerisinde yer alan hikmetine uygun bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu durumda insana düşen temel görev; Onun iradesini sorgulamak yerine kendi sorumluluklarının farkında olarak hareket etmesidir.

SONUÇ

Kötülük; karşımıza kendisiyle Tanrı'nın merhamet, iyilikseverlik ve sonsuz kudret gibi yüksek sıfatları arasında bir çelişki görülmesinden dolayı bir inanç problemi olarak çıkmıştır. Bu nedenle problemin kaynağının yan-

lış Tanrı tasavvuru olduğu anlaşılmaktadır. Kötülük problemini, Tanrı'nın varlığının yadsınması için en ciddi argümanlardan birisi olarak gören ateist; aslında gerçek bir Tanrı fikrinden değil, bütünüyle kurgusal bir Tanrı anlayışından hareket etmektedir. Ona göre Tanrı, yalnızca iyiyi isteyen ve yaratan bir varlık olmalıdır. Değilse, Tanrısal bir varlıktan söz edilemez.

Gerçekte ise Tanrı, en yüksek sıfatlara sahip olan yaratıcı bir varlıktır. Tüm sonsuz mümkünler, Onun sonsuz bilgisi içerisinde yer almaktadır. O, dilediğini yaratırken keyfi olarak değil; sonsuz bilgisi içerisinde yer alan sonsuz hikmetine göre hareket eder. Bu bakımdan, sınırlı bir akıl ve bilgiye sahip olan insanın, sonsuz bilgi ve hikmet sahibi bir varlığın işlerini sorgulaması doğru ve tutarlı gözükmemektedir. Bu durumda insan için yapılabilecek en uygun işin, Onun işlerindeki maksat ve hikmetleri mümkün olduğu ölçüde en doğru ve tutarlı bir şekilde anlamaya çalışmak olduğu gözükmektedir.

Metafiziksel anlamda kötülük; imtihan süreci içerisinde bulunan insanın, kemale erme, dolayısıyla da sonsuz ödülü hak etme yolculuğunda son derece gerekli ve anlamlı bir araçtır. Nitekim insan kötülükle mücadele ederken hem sabır, tahammül, azim ve kararlılık gibi melekelerini geliştirip güçlendirmekte hem de bilgi, görgü ve kültürünü artırmaktadır. İnsan bir melek olmadığına göre; kendi imkânlarını, içerisinde bulunduğu şartlar çerçevesinde değerlendirmeye ve anlamlandırmaya çalışmalıdır. Aksi takdirde, kötülük problemini bahane ederek Tanrı'nın varlığını inkâr yoluna giden ateistin çaresizliğiyle yüzleşmek zorunda kalacaktır.

Ateist, Tanrı'yı yok saymakla kötülükten kurtulmuş ve onun varlığını ortadan kaldırma imkânı bulmuş değildir. Aksine onu daha da anlamsızlaştırmıştır. Tanrı yok sayıldığı takdirde sadece kötülükler değil, hayatın bütünü anlamını yitirmektedir. Tüm haksızlık ve zulümlerin bedeli ödenmeyecekse; akıl ve vicdan sahibi olmanın anlamı ne olabilir ki?

O halde özellikle metafiziksel kötülük problemine kaynağı açısından değil; maksadı, anlam ve önemi yönünden bakmanın daha akıllıca bir iş olduğu gözükmektedir. Aslında ateistin, Tanrı'nın yokluğuna ilişkin olarak ileri sürdüğü argümanların tümünü, var oluşun kaynağı açısından kritik etmek de mümkündür. Ateist ile teist arasındaki en önemli fark; teistin Tanrı'ya özgü kıldığı nitelikleri, ateistin maddeye özgü kılmasıdır. Bunlardan hangisinin söz konusu niteliklere daha uygun olduğunun tespiti ise yalnızca akıl ve vicdanın işidir. Akıllar ve vicdanlar bu konuda farklı kararlar verebildiğine göre; asıl sorunun, akıl ve vicdanla ilgili olarak değil, onları kullanma yöntemleriyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Konuya bu açıdan bakıldığında, sorunun çözümünün büyük ölçüde varoluştaki hikmetin araştırılmasıyla mümkün olduğu görülmektedir.

Allah, Kur'an'ın ifadesiyle her türlü yaratma imkânına sahip olan bir varlıktır (Yasin 36/79). Var olan her şey, varlığını O'na borçludur. O, varlığında hiç kimseye muhtaç değildir. Ancak böyle bir varlık, aklı, iradesi ve şuuru olmayan maddeye düzen verebilir, onu en yüksek sanatla var edebilir. Yalnızca O, cansız olandan canlıyı çıkarabilir ve onun hayatını devam ettirebileceği en uygun şartları hazırlayabilir. Öyleyse, sonsuz bilgi, irade ve kudret sahibi olan bu varlığın yaptığı her şeyin hikmetli olması gerekir. Hikmet, var olan her şeyi kendisine en uygun yere koymak; onların her birini bulundukları konuma en uygun olan bir tabiatta var etmektir.

Evren boş yere yaratılmış değildir. O, duyulur âlem içerisinde, kendisi ve etrafındaki diğer tüm varlıklar hakkında yorum yapabilen tek yaratık olan insanın en uygun şartlarda yaşaması için düzenlenmiştir. Onun her bir parçasında bu maksat için yaratıldığına dair işaretler vardır. Göklerdeki varlıklar, yeryüzündeki canlıların daha iyi şartlarda, huzurlu ve güvenli bir şekilde yaşamaları için tasarlanmışlardır. Yeryüzündeki canlılar da insanın emrine verilmiştir. Onların kimisi insanın gözüne, kimisi gönlüne, kimisi midesine, kimisi de tüm bedenine hitap etmektedir. Kısacası onların hepsi, estetikten esenliğe kadar insanın tüm ihtiyaçlarına cevap vermeye hazır bir şekilde onun hizmetine sunulmuştur.

O halde bu hikmetli düzen; sonuçta parçalanıp yok olmak üzere var edilmiş olan insana hizmet sunmak üzere kurulmuş olamaz. Çünkü böyle bir şey, bütün ihtiyaçlara cevap verebilecek konfordaki bir binanın, sonuçta yıkılmak üzere inşa edilmesine benzer. Sanatını en güzel bir şekilde icra eden bir sanatkârın, eserini parçalanarak yok edilmek üzere ortaya koyması anlamsız ve saçma bir iştir. Bu nedenle akıl ve vicdan sahibi olan insanın, tüm bunlardaki ilahi hikmetleri kavramaya çalışarak kendi varoluşuna bir anlam vermesi ve kendisini ölümünden sonra başka bir hayatın beklediğini idrak etmesi gerekmektedir.

Bu kadar çok nimetin ve güzelliğin insanın hizmetine sunulmuş olması; bütün bu nimetlerin ve güzelliklerin sahibi tarafından kendisine büyük bir değer verildiğini gösterir. Bu bakımdan insanın kendisine verilen bu yüksek değere layık olmaya çalışması gerekir. İnsan bu çabayı yalnızca aklına dayanarak gerçekleştiremez. Çünkü verilen nimetlerin büyüklüğü, onları verenin büyüklüğüne işaret eder. O halde insandan, bu nimetlerin sahibine, hak ettiği ölçüde bir teşekkürde bulunması beklenir. Yani teşekkürün ölçüsü, verilen nimetlerin değerini karşılayabilecek boyutta olmalıdır. Akıl bu teşekkürün yapılması gerektiğine işaret eder; ancak onun nasıl yapılabi-

leceğini tek başına gösteremez. Bu durumda ona peygamberler rehberlikte bulunur.

Diğer taraftan, yakarıda da kısmen işaret ettiğimiz gibi, duyulur âlemdeki en yüksek varlık olan insan ve bütünüyle ona hizmet etmek üzere yaratılmış olan evren, sırf yok olmak üzere yaratılmadığına göre; evrenin ve ona anlam kazandıran en yüksek varlık konumundaki insanın yok oluşlarından sonra, başka bir hayat evresinde yeniden varlık ve hayat bularak devam etmeleri gerekir. Bu durum bize Ahiret hayatının varlığının gerçek olduğunu gösterir. Ahiret hayatı, imtihan dünyasında gerçekleştirilen işlerin karşılıklarının eksiksiz olarak görüleceği yerdir. Bu dünyada hesabı sorulamayan zulümlerin, haksızlıkların ve kötülüklerin hesabı orada sorulacak ve suçlular hak ettikleri cezayı mutlaka göreceklerdir. Buna karşın, kendilerine bunca nimetleri cömertçe sunan yaratıcılarına karşı, teşekkür borçlarını en iyi şekilde yerine getirmeye çalışanlar ise; orada hak ettikleri ödülün çok daha fazlasına kavuşacaklardır.

Her şeyi hikmetle var eden yüce yaratıcı, bu sonsuz hikmetinin bir gereği olarak bazısını fakirlik, bazısını zenginlik, bazısını bolluk ve refah, bazısını da darlık ve sıkıntı ile dener ki, böylece kimin sabredip kimin de şükrettiği belli olsun. İmtihan sürecinde, kendi konumuna razı olmayıp bir başkasının konumunda olmayı arzulayan herkes, Ahiret hayatında her şeyin eksiksiz olarak, hatta fazlasıyla telafi edileceğini gözden kaçırmaktadır. Ayrıca herkesin; zenginlik, bolluk, refah ve huzurla imtihan edilmesi durumunda, dünyada hikmetle kurulmuş olan düzenin sağlıklı bir şekilde yürümesi mümkün değildir. Çünkü bu durumda, en azından insanların huzur ve refahı için kaçınılmaz olan sosyal düzen sarsılacaktır. Yine bu şartların egemen olduğu bir dünyada, insanın sabır, tahammül ve tevekkül gibi yüksek meziyetlerinin ortaya çıkma imkânı kalmayacaktır. Bu da insanın kendi asli tabiatından soyutlanıp melek tabiatına bürünmesi anlamına gelecektir. Hâlbuki insan; meleklerden farklı bir ontolojik mertebede, özel bir maksatla yaratılmış bir varlıktır. Bu maksat; en genel anlamıyla yüce Yaratıcının; aklını, vicdanını ve iradesini hür bir şekilde kullanabilen bu varlık tarafından kendi isteğiyle tanınması, bilinmesi ve O'na gereği gibi teşekkürde bulunulmasıdır.

Kısacası Allah evreni en yüksek hikmet ve sanatla var ettikten sonra, onda bu hikmetin ve sanatın değerini takdir edecek, dolayısıyla onların gerçek sahibini en iyi şekilde tanıyabilecek kabiliyette bir varlık yaratmamış olsaydı, son derece anlamsız ve saçma bir iş yapmış olurdu. Allah bu tür noksanlıklardan münezzeh olduğu için, bu en yüksek hikmet ve sanat eseri olan evreni insanla süslemiş, ona kendisini en iyi şekilde tanıyabileceği

imkânları cömertçe sunmuştur (Mâtürîdî 2003: 157; Topaloğlu 2002: 127-128).

O halde insan, ister iyi ister kötü olarak görülsün, evrendeki her bir parçanın yerli yerinde olduğu şuuruyla yüce yaratıcısına yönelmeli, O'na gereği gibi teşekkür etmeye çalışmalıdır. Yine o, imtihan sürecinde başına gelen herhangi bir musibetin, ya kendi hatası yüzünden ya da onu Rabbine yaklaştıracak bir imtihan vesilesi olarak gelmiş olabileceği ihtimalini aklından çıkarmamalıdır. Kur'an'ın şu ayetleri bize bu gerçeği hatırlatmaktadır:

> "Sana güzellikten her ne ulaşırsa, bil ki Allah'tandır; kötülükten de başına her ne gelirse anla ki sendendir!" (Nisa 4/79).
>
> "Çaresiz biz sizi biraz korku, biraz açlık, biraz da mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme ile imtihan edeceğiz. Müjdele o sabredenleri!" (Bakara 2/155).
>
> "Her canlı ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak kötülük ve iyilik ile deneyeceğiz..." (Enbiya 21/35).

Bu bağlamda unutmamız gereken bir nokta daha vardır: Birer imtihan vesilesi olarak doğrudan ilahi iradeye bağlı olan olayların bütünüyle insan iradesinden bağımsız olduğunu söyleyemeyiz. Onlar da az ya da çok insanın iradesiyle irtibatlıdırlar. Bu durumda kendi irademizin sorumluluk alanını iyi tespit edip işlerimizi ona göre değerlendirmemiz gerekir.

Kaynaklar

Aristo, İlmu'l-Ahlâk ilâ Nikomakhos, Kahire 1924, I.

Atay, Hüseyin, *İslâm'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992.

Bağdâdî (1991), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çeviren: Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara.

Burton Russell, Jeffrey (1999), Şeytan, İstanbul.

Davies, Brian (1981), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford.

Fârâbî (1346), *et-Ta'likat*, Haydarabad.

Hick, John (1964), *Classical and Contemporary Readings in the Phlosophy of Religion,* London.

İsmail Hakkı, İzmirli (1981), *Yeni İlm-i Kelam*, hazırlayan: Sabri Hizmetli, Ankara.

İbn Miskeveyh (1983), *Ahlakı Olgunlaştırma*, çeviren: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç, Ankara.

İbn Miskeveyh (1964), *Risâle Fî Mâhiyeti'l-Adl*, E. J. Brill, Leiden.

İbn Sina (1992), *Necât*, tahkik: Abdurrahman Umeyra, II, Beyrut.

İbn Sina (tsz.), *eş-Şifâ* (İlahiyat) tahkik: Ebu Kanvâtî, Sa'îd Zâyid.

İbn Sina (1985), *el-İşârât ve't-Tenbîhât Ma'a Şerhi Nasiruddin et-Tûsî*, tahkik: Süleyman Dünya, III, Kahire.

Kant, I. (1960) *Religion Within The Limits Of Reason Alone*, translated by H. M. Greene-H. H. Hudson, New York.

Mâtürîdî (2003), *Kitâbü't-Tevhîd*, tahkik: B. Topaloğlu, M. Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara.

Özdemir, Metin (2001), *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi,* İstanbul.

Özdemir, Metin, "İlahi Takdir Açısından Kötülük", Eski-Yeni, sayı 19, Sonbahar 2010.

Peterson, Michael ve Hasker, William (1991), *Reason and Religious Belief*, Oxford.

Pike, Nelson (1964), *God and Evil*, Prentice-Hall, New Jersey.

Rûdânî (1996), *Büyük Hadis Külliyâtı*, (Cem'ul-Fevâid) çeviren: Naim Erdoğan, V. İstanbul.

Şehristânî (tsz.), *el-Milel ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylânî, I, Beyrut.

Subhi, Ahmed Mahmud (1985), *Fî İlmi'l-Kelam*, Daru'n-Nehda el-Arabiyye, I, Beyrut.

Topaloğlu, B., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, İSAM Yayınları, Ankara 2002.

NİHİLİZM VE DEĞER TANIMAZLIK SORUNU

Mehmet Evkuran

1. Kavram ve Sınırlar

Nihilizm, hiççilik olarak nitelenen ve geleneksel değer yargılarını, inançları ve kurumları reddeden bir felsefî düşünüştür. Nihilizm yöntem olarak yerleşik yargıları ve toplumsal değerleri sorgular ve sonuçta değer tanımazlık noktasına ulaşır. Nihilistler dinsel inançları ve ahlâkî değerleri karşılarına alırlar ve salt olgusal ve materyalist bir düşünme tarzını yaymaya çalışmışlardır. "Tanrı öldü" sözünü söyleyen Nietzsche (1844-1900) nihilist bir filozof olarak tanınmış ve Hıristiyanlık karşıtı yazılarıyla nihilist düşünürlere ilham kaynağı olmuştur. Dine, geleneklere, aileye karşı duruşu nedeniyle nihilizm ile ateizm, materyalizm, anarşizm ve septisizm gibi akımlar arasında düşünsel bağlantılar vardır.

Ortaçağ'da nihilizm benzeri akım ve düşünürlere rastlanır. Bunlar skolastik düşünce ve Kilise tarafından heretik (dinsel sapkın) ya da putperest ilan edilip yok edildiler. Aydınlanma ile birlikte Kilise otoritesine karşı verilen savaş beraberinde Kilisenin tekelinde bir ideoloji olan dine (Hıristiyanlık) karşı da felsefî ve düşünsel muhalefetin güçlenmesine yol açtı. Hakikatin bilinebilirliğine karşı agnostik tutumların yanından hakikat kavramının düzmece oluşuna kadar uzanan bir düşünsel hareket belirdi. Metafiziği ve metafizik bilgiyi reddeden ve yerine fizik dünyayı ve somut olguları koyan pozitivist anlayış, modernizmin bilimden sanata, kültürden politikaya kadar temel paradigması oldu.

Aydınlanmadan modern kapitalizme ve sanayi toplumuna uzanan ideolojiler çağında nihilizm de farklı inişli çıkışlı süreçler yaşadı. Zaman zaman

egemen dünya sistemine karşı çıkan sosyalist düşünceye eklemlendi, zaman zaman da bireysel felsefî tarzlar üzerinde ifadesini buldu.

Günümüz nihilizminin önceki nihilizm formlarına oranla ayırt edici bir vasfı vardır. Post-modern dönem olarak nitelenen günümüz küresel dünyasında nihilizm, ideolojisi açıklanmayan fiili bir toplumsal yaşantıdır. Teknoloji, çalışma dünyasının hızlı ve yoğun temposu, dokunduğu herşeyi görsel meta'a dönüştüren medya, insanın anlam arayışını değersizleştirdi.

Batı dünyası, dinsel fanatizm sorununu nihilizm ve aşırı görecilik ile aşmaya çalıştı. Ateist ve inkârcı tezlerin eşlik ettiği bu çözüm şeklinin vardığı sonuç, değer duygusunun ortadan kalkması ve etik çöküntü olmuştur. Dinden kaynaklanan fanatizmi önlemenin tek yolunun, dini ve din duygusunu yok etmek olduğu düşünüldü. İnanç sahibi olmayı bizzat olumsuz bir durum sayan modernist anlayış, kategorik olarak fanatizmle özdeş gördüğü dindarlığı ortadan kaldırmaya yöneldi.

İnsan bir değerler varlığıdır. Değer yükleme olmadan bireysel ve toplumsal yaşam gelişemez. Toplum sadece hukuk yasalarına dayanmaz. Yasa; toplumsal yapının dışsal, görüntüsel ve biçimsel yönüdür. Derinlerde inanç, ahlak ve sağduyu unsurlarının oluşturduğu canlı ve devingen bir değerler alanı vardır. Bunu hisseden Batılı düşünürler, dinsel inançtan bağımsız bir ahlak ve değerler sistemini temellendirmeye çalıştılar. Kendilerini adeta yeni bir insanî dinin peygamberleri gibi gören aydınlanmacı filozof ve düşünürler yapay bir kutsallık yaratmaya çalıştılar.

Modern zamanlarda kutsallık, dinden soyutlanmış olsa da insan yaşamında farklı görüntülerle yerini almaktadır. İnsanın mitoslar üretmeye yatkın güçlü antropolojik özelliği burada büyük rol oynamaktadır. Bazı batı ülkelerinde laikliğin saldırgan pratiklerinin ardındaki unsur budur. Laiklik, mücadele ettiği dogmatizme benzemeye ve inancın yerini almaya başladı. Dinler ve inançlar arasında bir düzenleyici ilke, birarada yaşamayı mümkün kılan bir prensip olan laiklik, dinsel hakikatin yerine geçmeye çalıştı. Bu, hiç şüphesiz ki yeni toplumsal sınıfların yürüttüğü egemenlik mücadelesinin ayrılmaz bir parçasıydı. Toplumsal barış açısından bu durum başlı başına bir sorundur.

Hakikat ve değer kavramları birbirleriyle yakından bağlantılıdır. Hakikat kavramının ve bireydeki anlam arayışının baskılanması, sonuçta değer duygusunun da yara almasına ve toplumsal yaşamda değer krizinin doğmasına yol açacaktır. Dolayısıyla bunları birbirinden ayıran nihilist yaklaşımların yıkıcılığına karşı durmak zorundayız. Uygulanacak eğitim anlayışının bu konudaki yaklaşımı dengeli olmalıdır. Bir yandan kesin inançlılıktan kay-

naklanan bağnazlık ve hoşgörüsüzlük ile mücadele ederken, diğer yandan da bireydeki asgari değer duygusunun korunmasına çalışılmalıdır.

İnanca hizmet etme ilkesi, modern-öncesi iktidarların ideolojisini oluşturmuştur. Sapıklıkla mücadele etme gerekçesi siyasal, toplumsal ve hatta kültürel muhalefeti bastırmak ve farklılıkları ortadan kaldırmak için gerekçe oluşturmuştur. Bu uygulamanın bir sonucu olarak farklı siyasal görüş ve hareketler, dinî açıdan sapıklık, küfür ve fitne olarak algılanagelmiştir.

Modern öncesi dönemdeki bu uygulamaların yol açtığı sorunlar günümüzde de devam etmektedir. Etkileri günümüze kadar sürmüş olan ayrışma ve çatışmalar, modern döneme özgü kavram, araç ve kurumların da yardımıyla karmaşık bir hâl almıştır. Tüm modern görüntüsüne rağmen, aslında siyasal iktidar, eski alışkanlıklarına göre davranış sergilemektedir. Bu durumda tartışılması gereken konu, iktidar-hakikat ilişkisidir. Ya da daha uygun bir ifadeyle farklı hakikatler karşısında siyaset kurumunun tutunacağı tavırdır.

Burada yeni olan şey nedir? sorusuna bir açıklık getirme adına şu gerçeğin altını çizmek gerekir. Modernite ile birlikte hakikat arayışı tümüyle ortadan kalkmamıştır. Aksine dinsel ve teolojik formundan sıyrılarak seküler ve dünyevî bir görünümle, bu kez daha saldırgan biçimde insanlığın gündemine girmiştir. Toplumsal alanı tektipleştirmek, belirli bir yaşam biçimini ve onu destekleyen değer yargılarını egemen kılmak ve bunu gerçekleştirmek için de iktidarın gücünü kullanmak eski bir tutum sayılmaz. Modern ulus devlet hükmettiği alandaki insanları kendi mülkü gibi gördü ve onlara dilediği gibi biçim verme hakkına sahip olduğunu düşündü. Tanrı'nın varlık üzerinde mutlak egemenliği anlayışının, modern iktidarlar tarafından siyasal-toplumsal alana uyarlandığını/yansıtıldığını görüyoruz. Bu onto-politik anlayışta devlet, Tanrı'nın yerini almakta ve tanrılaşmaktadır. Eski ontolojilerini modern tahakküm arzularıyla birleştiren çevrelerin retoriğinde, devletten sanki bir Tanrı gibi söz edilmesi bunun kanıtıdır.

2. Değer Kavramı ve Değerler Eğitimi

Ahlaki değerler, bireylerin eylemlerinin itici gücünü oluşturur. Değerlendirme bir insan fenomeni ve insan için bir var olma şartıdır (Mengüşoğlu 1988: 97; Kuçuradi 1998: 25). Bireyler, ahlaki yargılamalarda bulunarak dünya görüşlerini ve izledikleri yolu ilan ederler. Etik yargılama, soyut prensip ve standartlara bağlı kalarak olgusal bir durumu değerlendirmeyi içerir. Bu kolay değildir ve kendiliğinden gerçekleştirilemez. Bunun için entelektüel donanıma ihtiyaç vardır. Ahlakî prensipleri soyut ve ilkesel temelde kavramak kolaydır. Zor olan bunları belirli tikel olaylara uygula-

maktır. İnsan unsuru işin içine girdiğinde süreç karmaşıklaşır. Kişisel bağlılıklar, sevgi ve öfke, arzu ve hedefler doğru yargıda bulunmayı güçleştirir. Oysa bu, insan için bir zorunluluk ve bir görevdir.

Birey; ilişki içinde olduğu, hayatına etki eden kişi ve olayları ahlaki açıdan değerlendirme sürecinden geçirerek, rasyonel değer ve hedefleri doğrultusunda yargılamaktan kaçınamaz. Ahlakî bilinemezcilik kadar bir kültürü ya da insan karakterini bozan bir davranış kuralı yoktur. İrrasyonel bir toplum, ahlaki açıdan kararsız ve korkak insanlar toplumudur. Ahlaki standart, ilke ve hedeflerin olmaması nedeniyle felç olmuş insanlar topluluğudur. Ancak insan, nasıl yaşayabilmek için hareket etmek zorunda ise hayatta da bir yön belirlemek durumundadır. Üzerine düşen bu sorumluluğu kendisi yapmazsa, başka birinin yörüngesine girer.

Bireyde değer duygusunun oluşmasını amaçlayan bir eğitim, değerlerin dışsal ve toplumsal gerekçelerinden çok bireysel ve duygusal yaşantılara ağırlık verecektir. Bir temellendirme toplumsal ve kurumsal açılardan ne kadar değerli olursa olsun, bireysel açıdan o kadar anlamlı görünmeyebilir. Bir yasayı öğretir gibi bir değeri bireye öğretmek bu ikisinin arasındaki farkı kaçıracaktır; ve doğal olarak değer sahibi bireylerden çok yasaya dikkat eden, dışsal yaptırımları daha çok dikkate alan bireyler yetiştirecektir. Oysa değer kavramı, nitelik açısından yasadan farklıdır. Yasayı öğreten dil ve yöntemler, değerler söz konusu olduğunda pek işe yaramaz. Aksine değer duygusunun aşınmasına neden olur.

Her birey kişisel duygusal yaşantı yoluyla değerleri öznel olarak tecrübe eder. Anlamak ile duyumsamak birbirinden farklıdır. Bu nedenle değerlerin, bireyin iç dünyasında canlı örnekler kullanılarak ya da tiyatro, sinema, roman ve şiir gibi sanatsal olanaklar yardımıyla yaşanması, duyumsanması sağlanmalıdır (Aral 1988: 22). Değerler dışarıdan bireye otorite tarafından yerleştirilebilir şeyler değildir. Bunların her birey tarafından kişisel olarak keşfedilmesi, yaşanması ve içselleştirilmesi gerekir.

Ahlâkî bilinemezciliği besleyen ve zaman zaman da dinsel söylemlere başvuran başka bir yaklaşım daha vardır ki bazı düşünürler bu tutumu *gri renk ahlâkı* olarak isimlendirirler (Sakman 1988: 82). Popüler kültür araçları tarafından da pompalanan bu anlayış, başkalarının hayatını ya da davranışlarını irdelemenin kötülüğü üzerinden bireylere kendileri ile ilgilenmelerinin daha doğru olacağı yolunda yeni ahlâkî prensipler aşılamaktadır. Ahlâkın doğasındaki ilkeye (öteki için kaygılanma, diğerkâmlık) karşıt bir sonuç doğuran bu anlayış, sahte bir gerilim yaratarak ben-merkezciliği, egoizmi ve kayıtsızlığı beslemektedir.

Kişinin kendini sorgulaması, kötü düşünce ve duygularıyla mücadele etmesi ahlâkî gerekliliktir. Kendini düzeltme süreci ötekinin varlığını gerektirir. Hem kendimi hem de benim gibi irade sahibi başkalarının davranışlarını değerlendirerek ahlâkî yaşantımı oluştururum. Benim ya da başkasının olsun bir tutumu değerlendirmek kaçınılmazdır. Oysa egoizmde bu ilke sekteye uğrar.

SONUÇ

İslam öğretisi açısından yaşanan anlam krizine ve mevcut nihilist duruma verilecek cevabı düşünürken, tevhid ilkesinin yeniden formüle edilmesi kaçınılmazdır (Faruki 1995: 11-26). Tevhid en temelde, insanın varoluşsal kaygılar altında sığınacağı limandır. O, hem bir varlık ilkesi hem de değerlerin kaynağını gösteren etik ilkedir (Düzgün 2008: 87 vd). Modern hayat, varoluşsal kaygılarla boğuşmak yerine ürettiği araçlarla insanı meşgul etmektedir. Oysa insan, varoluşunun derinliklerindeki o çağrının sesini bastıramaz. Dinlere ve mitlere rağbetin artması bunun kanıtıdır.

Teolojik açıdan bir insan felsefesine ihtiyaç vardır. Batı'da günümüz tüketim kültürünü, çıkarcı ve hedonist yaşam biçimini ortaya çıkaran devasa bir insan felsefesi literatürü vardır. Buna mukabil insanı yeniden ve metafizik bir bakışla ele alan kapsamlı bir anlayışın güçlendirilmesi gerekir.

Yeni insan felsefesinin ipuçları Kur'an'da açıkça yer almaktadır (Rahman 2005: 49 vd). Ancak geleneksel din anlayışındaki insan karşıtı söylemin mutlaka gözden geçirilmesi gerekir (Evkuran 2011: 175 vd). İnsanın Tanrı ile olan ilişkisi, insanın ayrıcalığı, özgürlüğü ve sorumluluğu, etik yükümlülüğü Kur'an'da pek çok yerde dile getirilir. Bu teolojik verilerden ortaya çıkan anlamlar bir sistem içinde ve dünya-ahiret ikilemine düşmeksizin açıkça ortaya konulmalıdır. Ahiret hayatı dinsel kültürümüzde çoğu zaman dünyayı gözden düşürmek tarzında anlamlandırılmaktadır. Oysa Ahiret (meâd) ahlakî bir ilke olarak öncelikle dünyaya hak ettiği değeri verir ve insanın bu dünyadaki eylemleri üzerinde etkisini gösterir (Güler 2010: 46 vd). Dünyevî-uhrevî ayrımına düşmeksizin bir bütünlük duygusu içinde insan hayatına anlam katar. Bu çerçevede nihilizme karşı oluşturulacak teolojide, üzerinde durulacak konu başlıkları şunlardır.

- Tanrı tasavvuru
- İnsanın değeri, özgürlüğü ve sorumluluğu
- Değerler
- Dünya bilinci
- İyilik-kötülük sorunu

- Akıl
- Fanatizm
- Birarada yaşama kültürü
- Çevre ahlâkı

Kelam ilminin geleneksel konuları arasında bu konular yer almaktadır. Ancak günümüz insanının inanç/değer sorunlarını ve modern düşüncenin paradigmasını göz önünde bulunduran yeni bir kelam yaklaşımı, ihtiyaç duyulan çözüme yaklaştıracaktır.

Kaynaklar

Aral, Vecdi (1998), "Eğitimin Temeli Olarak Özgür İrade", *Düşün ve Ötesi Dergisi*, İstanbul.

Carrel, Alexis (1973), *İnsan Denen Meçhul*, (çev. Refik Özdek), İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (2008), *Varlık ve Bilgi-Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Ankara.

Evkuran, Mehmet (2011), *Eylem Teorisi Üzerine-İslam Kelamında Ahlâk Teorisi*, Ankara.

Faruki, İsmail R. (1995), *Tevhid*, (çev. Dilaver Yardım, Latif Boyacı), 2. Baskı, İstanbul.

Fazlurrahman (2005), *Ana Konularıyla Kur'an,* (çev. Alparslan Açıkgenç), 8. Baskı, Ankara.

Güler, İlhami (2010), *İman Ahlâk İlişkisi,* Ankara.

Illich, Ivan (1989), *Şenlikli Toplum,* (çev. Ahmet Kot), İstanbul.

Kuçuradi, İoanna (1998), *İnsan ve Değerleri- Değer Problemi,* 2. Baskı, Ankara.

Mengüşoğlu, Takiyettin (1988), *İnsan Felsefesi*, İstanbul.

Miller, Ron (2005), "Bütüncül Eğitimin Felsefi Kaynakları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, İstanbul.

Reboul, Olivier (1991), *Eğitim Felsefesi*, (çev. Işın Gürbüz), İstanbul.

Sakman, Sebahattin (1988), *Rasyonel İnsanın Felsefesi-Yeryüzünde İnsanca Varkalma İlkeleri,* İstanbul.

Spring, Joel (1991), *Özgür Eğitim*, (çev. Ayşen Ekmekçi), İstanbul.

FETRET

Ramazan Altıntaş

Fetret, sözlükte "bir şeyin şiddetini kaybedip gevşemesi ve zayıflaması" anlamındaki futûr mastarından isim olup, "zaaf, gevşeme, gücünü ve tesirini kaybetme" manasına gelir. Fetreti dar ve geniş anlamda ikiye ayırmak mümkündür. Dar anlamda fetret, bir peygamberin vefatı ile diğerinin gelişi arasında geçen zaman dilimine denir. Bu dönemde yaşayan topluluklara da *fetret ehli* adı verilir. (İsfehânî 1986: 558; İbn Manzûr tsz.: V, 43-44). Geniş anlamda fetret ise, hangi çağda yaşarlarsa yaşasınlar, birey ve toplumların sağlıklı ve doğru İslam anlayışlarından uzak yaşadıkları dönem olarak tanımlanabilir. Burada bir tahsis ve belli bir zaman kesiti söz konusu değildir. Şu âyette fetret sözcüğünün hem sözlük ve hem de ıstılah anlamı vurgulanmaktadır:

> "Ey Ehl-i Kitap! Peygamberlerin arası kesildiği/bilinmez bir hale geldiği bir fetret zamanında, bakınız size resulümüz geldi; tatlı ve acı hakikatleri size beyan ediyor. İşte size hem müjdeleyici, hem uyarıcı bir peygamber geldi. Allah her şeye kadirdir (Mâide 5/19).

Bu ayette geçen "*fetreten mine'r-rusül*" tabirinden maksat, vahiylerin kesildiği ya da tesirinin olabildiğince zayıfladığı, eserlerinin unutulmaya tağyir ve tahrife yüz tuttuğu, gerçek dinin bilinmez ve tanınmaz hale geldiği bir zaman dilimini anlatmaktır. (Elmalılı: III, 1636).

İmâm-ı Mâtürîdî (ö. 333/944), fetreti, "iki peygamber arasındaki kesiklik olarak değil, aksine, peygamberlerin getirdiği ilahi mesajın zayıflamasıdır" şeklinde anlar. (Mâtürîdî 2005: IV, 190). Zemahşerî (ö. 538/1144) fetreti, *"vahyin kesildiği dönem"* (Zemahşerî tsz.: I, 330), *Fahreddin Râzî* (ö.

606/1210) ise, "peygamberlerin gönderilmesinin kesintiye uğraması, peygamberlerin şeriatlarıyla amel etmeyi sağlayacak sebeplerin zayıflaması ve izlerinin silinmesinden dolayı nebiler arasındaki ara dönem" olarak yorumlamışlardır (Râzî tsz.: XI, 194).

İmam Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi, asıl fetret, "peygamber göndermenin kesintiye uğraması değil, ilahi mesajın etkisini yitirmesi" manasına gelmektedir. Çünkü her topluma peygamber gönderilmiştir: "*Her kavmin bir yol göstericisi vardır*" (Ra'd 13/7). Fetretin genellikle Hz. İsa ile Hz. Muhammed (a.s) arasındaki boşluk olarak tanımlanması, bu ara dönemin uzamasından dolayı vahyin tahrife uğraması sebebiyle sahih din algısından toplumların mahrum kalmasıdır. Yoksa peygamberler zincirinin kesintiye uğraması değildir.

Kelam ilminde fetret konusu, bir peygamberin ortaya koyduğu tahrife uğramamış bir davetle karşılaşma imkânından mahrum kalan insanların, ahiretteki dini sorumluluğu açısından ele alınmıştır. İslam dininin varlığından haberdar olmayan ve İslamiyeti kabul etmesi için herhangi bir davetle karşılaşmayan bir insanın öldürülmesi halinde doğacak hukuki netice konusunda Ebû Hanîfe'ye atfedilen bir rivayetten anlaşıldığına göre, fetret meselesine dair tartışmalar hicrî II. (m. VIII) yüzyıla kadar uzanır.

İnsanlık tarihinde fetret dönemi, dar anlamda yaşandığı gibi geniş anlamda da yaşanabilir. Hz. Peygambere gelen vahyin belli bir dönem kesilmesine *fetretü'l-vahiy* denilir. Dar anlamdaki fetrete bu fetret türü örnek gösterilse de bu genel insanlığı değil, özelde peygamberle ilgili bir konudur. Vahiyle ilişkisi kopuk olan her insan, metafizik bir gerilim yaşayabilir. Burada geniş anlamda fetretin yaşanması, son ilahi mesajın tamamen yok olması değil, yerine göre kitlelere yanlış takdim edilmesinden de kaynaklanabilir. Onun için İslam'ı doğru anlayan ve doğru bir şekilde temsil eden insanlara büyük ihtiyaç vardır. Bugün bütün bir dünyaya İslam diye bir dinin var olduğu bilgisi bütünüyle ulaşmıştır, diyemeyiz. Şayet ulaşmışsa bile, topluluklar bunun ihtiva ettiği mesajın doğru bilgisine vakıf olamamış ya da yanlış bir algıya sahip olmuş olabilirler. Bundan dolayı, Nesefî (ö. 508/1114), İslam daveti kendisine ulaşmadığı için böyle bir dinin varlığından haberdar olmayan kimselerin bütün dönemlerde olabileceğinden hareketle fetretin yaşanabileceğine dikkatlerimizi çeker.

İslam kelamcıları fetret döneminde yaşayan insanların dini durumlarını tasnif etmişlerdir. Bunlardan Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037), İslam geldikten sonra fetret dönemi yaşayabilecek olan kimseleri üç grupta değerlendirir: (1) Çin seddinin ötesinde ya da dünyanın herhangi bir köşesinde kendisine İslam daveti ulaşmamış kimseler hakkında şu değerlendirme yapılır. Böyle kimseler dini hükümler ve peygamberler hakkında bilgi sa-

hibi olmaksızın akıllarıyla Allah'ın birliğine ve adaletinin hak olduğuna inanırlarsa, onların Müslüman olduğuna hükmedilir. (2) Kendilerine İslam daveti ulaşmamış, fakat önceki peygamberlerden bir kısmının daveti ulaşmasına rağmen ona inanmayıp inkâr eden kimseler kâfir olup, ebedi olarak cehennemde kalacaklardır. (3) İslam da dâhil olmak üzere, kendilerine herhangi bir semavi dinin daveti ulaşmamış olan kimseler, dini açıdan sorumlu değillerdir, ahirette de sevap ve cezadan sorumlu tutulmayacaklardır. Durumları tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. İsterse azap eder, isterse lütfuyla muamele eder.

Hz. Peygamberin davetinden yeterince haberdar oldukları halde iman etmeyenlerin sorumlu tutulacakları hususunda görüş birliğine varan İslam bilginlerinden bir başka topluluk da fetret ehlini üç grupta tasnif etmişlerdir:

(1) Allah'ın birliğini aklıyla ve zekâsıyla düşünüp bulan muvahhit kimselerdir. Bunlar iki gruba ayrılır. Bu durumda olan insanlardan bir kısmı hiçbir dine dâhil olmamış haniflerdir. Kuss b. Saide, Zeyd b. Amr b. Nüfeyl gibi. Bunlar kıyamet gününde *ümmet-i vahide* olarak haşr olacaklardır. Bunlardan diğer bir kısmı da kendi akıl ve çabalarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine inanan ve bir dine dâhil olanlardır. Tübba' ve kavmi gibi. Bunlardan İslam'ı idrak edememiş olanların mü'min olduklarına hükmedilmiştir. (2) Bu sınıftakiler ise, tevhidi tebdil ve tağyir edip şirki kabul eden, kendisi için bir din uydurup helal ve haram koyanlardır. İlk defa putçuluğu ortaya koyan Amr b. Luhay buna örnektir. Bunlar kâfir olup, ahirette azaba maruz kalacaklardır. (3) Yukarıdaki iki sınıfa da girmeyen; ne müşrik ve ne de muvahhid olup, bir peygamberin şeriatına dâhil olmayan, kendisi için ne bir şeriat, ne bir din icat ve ihtira etmeyip bütün ömrünü gafletle geçiren ve zihni böyle metafizik düşüncelerden tamamıyla hali bulunan kimselerdir. İşte bunlardan bu üçüncü grup hakiki fetret ehlidir. Hz. Peygamberin anne ve babası da bu gruba dâhildir. (Suyûtî 1961: 16-18; Zebidi 1979: IV, 544-547; Yurdagür 1994, XII, 475).

Kelam âlimleri fetret ehli olan kimselerin itikadi sorumlulukları üzerinde durmuşlardır. Bu kimselerin mü'min olup olmadıklarını, nelerden sorumlu olduklarını kendi yöntemlerine göre ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile, Ebû Hanife ve Mâtürîdîler, âkil ve ergenlik çağına ulaşmış olan fetret ehli, akıllarıyla Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, ayrıca akılla bilinebilecek olan iyi fiilleri yapmak ve kötü fiillerden kaçınmak zorundadırlar, demişlerdir. Nitekim Mu'tezile'nin son temsilcilerinden Kâdî Abdülcabbâr'a (ö. 415/1025) göre, Allah'ın insana vacip kıldığı ilk şey, Allah'ı tefekkür yoluyla bilmektir. O, zorunlu bilgi ve müşahede ile değil, tefekkür ve akıl yoluyla bilinebilir. O'nu bilmenin kökleri akılda tümel bir

bilgi olarak mevcuttur. Allah'ın varlığını, birliğini ve adaletini bilmek için mükellefe dinin ameli boyutunun gelmesini beklemek zorunlu değildir. Aksine, insanlara, sayısız nimetleri veren kimse hakkında aklını kullanması ve tefekkürde bulunması yeterlidir.

Mu'tezile'ye göre, vahye gerek kalmadan akıl ile Allah'ı bilmek, ahlaki bir sorumluluktur. Vahyi tasdik etmenin şartı, Allah'ı bilmekle ilgilidir. Bilgi olmadan, bir kimse, sorumlu olduğu eylemi bilemez. Kişi öncelikle Allah'ı tanımazsa, dini açıdan sorumluluklarını bilmenin fazla bir yararı olmayacaktır. Bu sebeple Kâdî Abdülcabbâr, dini konularda akıl yürütmeyi iki kısma ayırmıştır: Bunlardan *ilki,* şüpheleri çözümleme konusunda akıl yürütmek, *diğeri* ise, bilgiye ulaşmak için deliller konusunda akıl yürütmektir. Dolayısıyla, Mu'tezile'ye göre, Allah'ı bilmek aklidir. Kişi ahirette sadece Allah'ı bilip bilmemekten hesaba çekilecektir.

Ebû Hanife ise, İslam davetinin kendilerine ulaşmadığı kimseler, sadece akıllarıyla Allah'ı bilip bilmemekten ahirette hesaba çekileceklerdir, görüşüne sahiptir. Nitekim o, kendisine "farzları ve amelleri, Kur'an-ı Kerim'i ve İslam'ın kişiye yüklediği ameli hükümleri bilmediği halde, Allah'ın varlığına ve birliğine inanan kimsenin itikadi durumu nedir? şeklindeki bir soruya "mü'min"dir, cevabını vermiştir.

Genel anlamda Mâtürîdîlere göre, fetret döneminde, Allah bir resul ya da bu resulün getirdiği mesajı sahih yollardan kendisine ulaştıracak bir aracı göndermemişse, birey ve toplumlar Allah'ı akıllarıyla bilmek zorundadırlar. Bu konuda Mâtürîdîler şu âyetleri delil olarak getirirler: "Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?" (İbrahim 14/10).

> "Onlara; gökleri ve yeri kim yarattı?" diye sorsan, mutlaka "Allah" derler" (Lokman 31/25).

"Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalb (akıl) bunların hepsi o şeyden sorumludur" (İsrâ 17/36). Bu ayette geçen kulak, göz ve akıl bilgi vasıtalarıdır. İşitme ve görme vasıtasıyla elde edilen bilgiler akla gönderilir. Akıl bu bilgileri değerlendirir. Tahkiki olarak bilginin kaynağı akıldır. Eğer akıl burada delil olmasaydı, işitme ve görme organlarının bir fonksiyonu kalmazdı. Bu görüş zaviyesinden baktığımız zaman fetret ehli sadece akıllarıyla Allah'ı bilmekten sorumlu olurlar.

Akıl, Allah'ı bilmenin âletidir. Gökleri ve yeri, kendi yaratılışını düşünen kimse için Allah'ı bilmemek konusunda bir mazeret yoktur. Dağ başında doğup büyüdüğü halde kendisine İslam'a ait bir çağrı ulaşmayan ve herhangi bir peygamberin varlığını duymadan ölen kişi Allah'ın varlığına iman etmekle yükümlüdür. Böyle bir kimse, Allah'a iman etmeden ölür-

se, cehennemde kalır (Aliyyü'l-Kârî 1984: 207-208). Bu görüşleri Ebu'l-Muin en-Nesefî de teyid etmektedir. Bir defasında kendisine "vahiy ve davet ulaşmayan, akıl sağlığına sahip olan bir kimse, Rabbini bilmezse, ma'zur sayılır mı sayılmaz mı?" diye sorulduğunda, "ma'zur değildir. Her akil ve ergenlik çağına ulaşmış olan kimseye, Hz. İbrahim ve ashab-ı kehfin delil getirdiği gibi aklıyla âlemin yaratıcısının varlığına delil getirmesi vaciptir. Kendisine vahiy ulaşmayan kimse Haşviyye ve Eş'arilerin hilafına mazeret sahibi kabul edilemez" demiştir. (Nesefî 1329: 8). Ayrıca Mâtürîdîler: "Biz bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz" (İsrâ 17/15) âyetinde geçen, "resûl" kelimesini "akıl" olarak yorumlamışlardır. (Aliyyü'l-Kârî 1302: 29). O halde yaratıcıyı bilme konusunda akıl yürütmek zorunludur. Allah'ı bilme konusunda akıl, ilahi yasadan önce gelir. Aklın gereği gibi kullanılmasını da Allah istemektedir. Kur'an'a göre taklit, çoğu zaman aklı kullanmanın önünde bir engeldir. (Bakara 2/165-166; Ahzap 33/67; Zuhruf 43/22). Kişi ancak aklını kullandığı zaman Allah'ı bilme bilgisine ulaşabilir. Bu sebeple kendisine dini bildirim olmasa da insan, Allah'ı bilmek zorundadır. Çünkü akıl, Allah'ı bilme gücündedir. Dolayısıyla, fetret döneminde yaşayanların, ahirette Allah'ı bilip bilmemekten hesaba çekileceklerdir.

Eş'arîler de Allah'ı bilmenin gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Onlar Mu'tezile ve Mâtürîdîler gibi fetret döneminde insanların dini yönden sorumlu tutulmalarını aklı kullanmaya değil, peygamber davetinden haberdar olmaya bağlamışlardır. Onların bu konudaki sem'î delili: "Biz resûl göndermedikçe hiç kimseye azap etmeyiz" (İsrâ 17/15) beyanıdır. Bu âyete göre insanlar, peygamber gönderilmeden önce azaptan korunmuşlardır. Hz. Peygamberin ebeveyni de bu kurala dâhildir. Şayet akılla, âlemin sonradan yaratıldığına, Allah'ın birliğine, kıdemine, sıfatlarına, adalet ve hikmetine delil getirilse bile, bu sadece o kimsenin muvahhit bir mü'min olmasına yarar. Bu hiçbir zaman, Allah'ın ona sevap vermesini haklı kılmaz. Eğer buna rağmen, Allah o kimseyi cennet ve onun nimetleriyle nimetlendirirse, bu Allah'tan o kimseye bir lütuftur. Şayet yine bir kimse, şeriat gelmeden önce, küfür ve sapıklığa düşerse, o mülhit bir inkârcı olur. Bundan dolayı da Allah'tan bir ceza hak etmez. Ebedi olarak Allah'ın o kimseyi ateşle azap etmesi, onun için bir ceza değildir.

Eş'arîlere göre, şeriat gelmeseydi, insanlara, Allah'ı bilmek ve O'nun verdiği nimetlere şükretmek gerekli olmazdı. Dolayısıyla, Allah'ı bilmek aklî değil, naklidir. Bu konuda aklın görevi, nakli anlama ve yorumlamada bir vasıtadır. Akıl, hiçbir şeyi vacip kılmaz. Hatta akıl, Allah'ı bulabilecek güçte olsa bile, Allah'ı bilmek şer'î açıdan vaciptir. Şeriattan ve dinden

haberi olmayan insan, ahirette hiçbir şeyden mes'ul değildir. Fetret ehlinin hükmü de böyledir.

Kaynaklar

Aliyyü'l-Kârî (1302), *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul.
Aliyyü'l-Kârî (1984), Şerhu'l-Fıkhı'l-Ekber, Beyrut.
İsfehânî (1986), *el-Müfredât*, İstanbul.
İbn Manzûr (tsz.), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut.
Nesefî (1329), *Bahru'l-Kelam*, Konya.
Râzî (tsz.), *Mefâtîhu'l-Gayb*, Tahran.
Suyûtî (1961), *Mesâliku'l-Hunefâ,* Haydarabad.
Yurdagür, Metin (1994), "*Fetret*" DİA, İstanbul.
Zebidi (1979), *Tecrid-i Sarîh*, şerh. Kamil Miras, Ankara.
Zemahşerî (tsz.), *el-Keşşâf*, Beyrut.

YENİ DİNİ AKIMLAR VE NÜBÜVVETE YAPILAN SALDIRILAR

Ramazan Altıntaş

İslam inancına göre ilk peygamber Hz. Âdem ve son peygamber Hz. Muhammed (a.s)'dır. Bu iki peygamber arasında sayısını kesin olarak bilemediğimiz pek çok peygamber gönderilmiştir. Müslümanlar, hiçbir ayrım yapmadan gönderilen bütün peygamberlere iman ederler.

Diğer peygamberler gibi Hz. Muhammed de insanlığa Allah'ın varlığını ve birliğini bildirmiş, Allah'tan gelen bütün ilahi emirleri ekleme ve çıkarma yapmadan duyurmuş, açıklamış ve bu alanda temsil Müslümanlığını da görünür kılmıştır. O, diğer peygamberlerden farklı olarak, son peygamberdir. Artık onunla birlikte risâlet halkası tamamlanmıştır.

Hicrî II. yüzyılla birlikte İslam coğrafyalarının genişlemesine bağlı olarak Müslümanlar farklı din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Bu İslam'ın dışa açılmasıdır. Doğal olarak bu karşılaşma başka din ve kültür mensuplarıyla hem alış-verişi, hem rekabeti ve hem de keskin ayrılışları derinleştirmiştir. İslam düşünce tarihinde de bu üç durum yaşanmıştır. Tarihte nübüvvete yapılan itirazlar, İslam'ın ilk dönemlerinde başlamış, İslam'ın dünyaya açıldığı dönemlerden bugüne kadar devam edip gelmiştir. Nübüvvete yönelik saldırılardan bir kısmı, Berâhime fırkası gibi bu müesseseyi tamamen reddedenler, bu müesseseyi kabul etmekle birlikte Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyenler, onu peygamber kabul etmekle birlikte peygamberliğinin sona erdiğini benimsemeyenlerdir.

İslam düşünce tarihinde *mütenebbi* diyebileceğimiz kişiler hep var olagelmişlerdir. Bunların asıl iddiası *hatm-i nübüvvet* konusundaki yaklaşımlarla ilgilidir. Özellikle Gulât-ı Şia diye adlandırılan bazı Şii fırkalar *nübüvvette*

süreklilik görüşünü seslendirmişlerdir. Onlara göre peygamberlik daimi bir kaynaktır. Kesintisiz devreden bir zincirdir. Peygamberlerin ardı kesilmeyecektir. Bu zincirdeki her bir halka kendisinden öncekine nispetle daha değerli, ondan daha üstün derecede ve daha kâmildir" (Abdülhamîd 1994: 67). Sürekli nübüvvet düşüncesi, sadece gulât-ı Şia'da değil, İslam toplumlarında bazı dini akımlar tarafından da benimsenmiştir. Bunlar arasında Batinîler, Şeyhîler, Kadiyânîler ve Bahâîler gelmektedir.

Bâtınîlere göre, her peygamberin şeriatının bir müddeti vardır. Bu müddet bitince, Allah daha öncekinin şeriatını nesh eder, başka bir peygamber gönderir. Her peygamberin şeriatının müddeti yedi ömürdür, yani yedi asırdır. Bu peygamberin ilki nâtık peygamberdir. Nâtıkın manası, şeriatı kendisinden öncekini nesh eden demektir. Sâmitten anlaşılan ise, başka bir peygamberin tesis ettikleri üzere devam edendir. Batınî inanç sisteminde Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali peygamber olarak gönderilmiştir (Gazalî 1993: 26).

İslam tasavvufu tarihinde nübüvvetle velilik konusunu ilişkilendiren sufilerden birisi Muhyiddin İbn Arabî'dir. O nübüvveti, nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşrii diye iki kısma ayırır. Ona göre nübüvvet-i âmme, hem bütün peygamberleri ve hem de *Allah dostları*nı içine alır. Nübüvvet-i teşrii ise, melek ve vahiy aracılığıyla şer'î hüküm koyucu ve uygulayıcı kişilerle sınırlandırılmıştır. Nübüvvet-i şer'î, nebî'nin varlığı ile sınırlı iken, nübüvvet-i âmme, peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik gösterir. Örneğin, Hz.Peygamberin vefatıyla nübüvvet-i teşrii son bulmuş ama umumi nübüvvet devam etmektedir. *Muhyiddin İbn Arabî*'ye göre bunun adı *velâyettir* (İbn Arabî 1985: X, 285; XI, 251). İslam düşünce tarihinde İbn Arabî'nin "*hatm-i nübüvvet sona ermiştir ama hatm-i velâyet kıyamet gününe kadar devam edecektir*" şeklindeki tezi, iman-küfür bağlamında derin tartışmalara sebebiyet vermiştir.

Tarihte bâtinîlik, miladi 1753 yılında doğan ve Şii on iki imam mezhebinin içinde bir tarikat kuran Şeyh Ahmed Ahsâî tarafından *Şeyhiyye* adıyla yeniden canlandırılmıştır. Bu akıma göre Şeyh Ahmed Ahsâî'de tecellinin bir kısmı peygamberlik ve bir kısmı da imamlık olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden taraftarlarınca Şeyh Ahmed, peygamberlerden daha ulu kabul edilir. Çünkü o, ric'at akidesine sahiptir (Abdülhamîd 1973: 55–66).

Mesiyânik hareketlerin çoğu Bâtınî karakterlidir. Bu manada bâtınîliğin farklı bir versiyonu da Kâdiyânîlik hareketidir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mirza Gulam Ahmed tarafından Hindistan'da kurulmuştur. Bu hareket kendisini *Ahmediye Hareketi* olarak tanımlamıştır. İnançlarının temelini *beklenen mehdi* anlayışı oluşturur. Gulam Ahmed, 1885 yılında Allah'ın

kendisini XIV. hicrî yüzyılın müceddidi olarak gönderdiğini ilan eder. 11 Nisan 1900 yılında Kurban Bayramı namazında *el-Hutbetü'l-İlhâmiyye* adını verdiği hutbede Allah'ın vahyine mazhar olduğunu dile getirir. Bu hutbeden bir yıl sonra kendisine inananlar tarafından *nebi* sıfatı verilir. Bundan iki yıl sonra kendisini açıkça Allah'ın bir nebisi olarak tanımlar. Kâdiyân Ahmedilere göre, nübüvvet Hz. Muhammed'in ümmeti arasında devam etmektedir. Ahzap Suresi 40. ayette geçen *hâtemu'n- nebiyyin* ifadesi, nebilerin gelmesinin sona ermesini değil, onların İslam dairesinde devam ettiğini gösterir. Buna benzer düşünceler Türkiye'de *İskender Erol Evrenesoğlu* tarafından da dile getirilmiştir. Nitekim o, Hz. Peygamber, *hâtemü'r-rusül* değil, *hâtemü'l-enbiyâdır*. Her resul peygamber değildir. Ona göre, nebi ile resul arasındaki fark, peygambere hikmetin ötesinde bazı şeyleri öğretme yetkisinin verilmesidir, demek suretiyle kendisinin resul olduğuna zemin hazırlamıştır. (Evrensoğlu tsz.: 11).

Nübüvvette süreklilik düşüncesine mensup olan dini akımlardan birisi de Bahâîliktir. XIX. yüzyılın ortalarında İran'da doğmuştur. Şirazlı Mirza Ali Muhammed tarafından kurulan Bâbîlik, daha sonra Bahâîlik olarak devam etmiştir. Bu inancın temelinde de *mehdilik* fikri vardır. Nitekim Ali Muhammed, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki milenyum/bin yıl inanışını İslamiyet'e taşımış, buradan hareketle, *"peygamber kabrinde bin yıl kalmayacaktır"* demek suretiyle yeniden mehdi fikrini canlandırmıştır. 1844 yılında kendisinin *bâb* olduğunu iddia etmiş, daha sonra da *beklenen mehdi* olduğunu açıklamıştır. O bununla da yetinmemiş, Allah daha önce Muhammed'i gönderdiği gibi, şimdi de beni göndermiştir, diyerek peygamberliğini ortaya atmıştır (Abdülhamîd : 69-191).

Hâlbuki Kur'an'da geçen hem peygamberlerin sonuncusu lafzından ve hem de Hz. Peygamberin hal karinelerinden, kendisinden sonra ebedi olarak nebi ve resulün gelmeyeceği anlaşılır. Bu konuda ne te'vîl ne de tahsis vardır. Dolayısıyla, kim peygamberimizin nübüvvetini ikrar ederse, onun, peygamberlerin sonuncusu olduğunu, getirdiği şeriatının ebedi ve neshedilmeyeceğini de ikrar etmiş olur.

İslam dünyasında değişik tarihi dönemlerde nübüvvet alanında bunlar yaşanırken acaba başka dünyalarda peygamberlikle ilgili hangi meseleler yaşanmaktadır? 1950-60'lı yıllarda sosyal bilimcilerin nazariyelerine göre, modernleşme süreçlerine bağlı olarak din, hem bireyin bilincinde hem de toplumsal seviyede gerileyecekti. Ne kadar modernleşme yaşanırsa, sekülerleşmenin hızı da ona göre artış kaydedecekti. Modernleşme bazı bakımlardan dine mesafeli olmaya sebep olmuşsa da başka coğrafyalarda aksine *dini canlanma*yı doğurmuştur. Bu bağlamda din ile modernite arasında karmaşık bir ilişkiler ağı mevcuttur.

Hiç kuşkusuz insanın hayatını anlamlı hale getirebilmesi için aşkın bir varlığa bağlanması gerekir. Her ne kadar birey ve toplumlar aşkınla bağlarını kesmeye zorlanmış olsa da fıtrat buna uzun müddet izin vermeyecektir. Çünkü insanda bağlanma duygusu fıtridir. Önemli olan bu bağlanma duygusunun sağlam temellere oturtulmasıdır. Dini alanın daraltılması, onun yok edilmesi ya da yok sayılması anlamına gelmez. Çünkü insan, biyolojik ihtiyaçlarını karşılamada ekmek ve suya olan ihtiyacı kadar, manevi ihtiyaçlarını karşılamada da aşkın olana inanma ihtiyacı vardır. İşte bu bağlamda XX. yüzyıl, yeniden, yeniçağ dini akımlar, tarikatlar ve kültlerin doğuşuna sahne olmuştur. Özellikle Batı toplumlarında yeniçağ dini akımların başında; satanizm, scientoloji, moonculuk; Uzakdoğu toplumlarında ise, hare krishna, divine light mission, brahma kumaris, osho gibi akımlar gelmektedir. Elbette bu akımların ortaya çıkmasında sekülerleşme, dine karşı kayıtsızlık, bireycilik, hazcılık ve küreselleşme gibi olgular büyük rol oynamıştır. Böyle bir değişimin neticesinde özellikle batı toplumlarında ufoculuk, okültizm ve spritual gibi konulara gittikçe ilgi ve merak artmıştır. Bu aynı zamanda insanların ruhani arayışının bir neticesidir.

Yeniçağ dini akımların kahır ekseriyeti, tamamen ilahi menşeli olan dinlerin öğretilerine karşı kendilerini konumlandırmışlardır. Büyük oranda bunda Hıristiyanlığın paganlaşma sürecine girmesiyle birlikte temel ilkelerinden sapmış olmasının büyük payı vardır. Çünkü aşağılanmış bir dünya tasavvuru, vahdaniyeti zedelenmiş ve insanbiçimci bir karaktere bürünmüş tanrı anlayışı, yayıldığı toplumların somut tarihine bağlanan vahiy algısı, hidayetin kilisenin tekelinde tutulması, peygamber tasavvurunun ortadan kaldırılması, aforoz ve vaftiz gibi uygulamalar, modern insanın dine (Hıristiyanlığa) karşı yeni bir bakış açısı geliştirmesine yol açmıştır. Bunların başında da satanizm gelmektedir. Bütün ritüellerinde ilahi dinlerin emir ve yasaklarına aykırı tutumlar sergilemek önerilir.

Gerek Batı ve gerekse Asya doğumlu bütün bu akımların ortak yanı; yoga ve meditasyon uygulamakta, reenkarnasyona inanmaktadır. Bir başka ortak yanları da gizemli ve içe dönük bir karakter taşımalarıdır. Mensuplarına karşı korkunç bir sübjektivizme vurgu yapan bu akımlar, mensuplarının benlik duygularını korkunç bir şekilde tanrılaştırmaktadırlar. Bu şekilde bir eğitimin sonucunda, bu insanlar, kendi aidiyet köklerinden, aile ve aile değerlerinden tamamen kopmaktadırlar.

Bilhassa Osho hareketi gibi sınır tanımayan hedonizmi öne çıkaran dini akımlar, gençleri ahlaki kuralları hiçe sayan komünal yaşam tarzlarının kucağına atmakta ve onların her türlü uyuşturucu ile tanışmalarını sağlamaktadırlar. Özellikle *Raelyenler* olarak isimlendirilen hazcı gruplar, beyin yı-

kama neticesinde bu gençleri toplu intiharlara bile sürüklemektedirler. Bu hareketlerin dini liderlerine *son peygamber* anlamında *rael* denmektedir.

Yeniçağ dini hareketlerinin başında sınırsız bir otorite ile donatılmış karizmatik liderler bulunmaktadır. Bu kişiler, topluluk içinde "kutsal üstad", "kutsal kişi", "evrensel sözcü" gibi ünvanlarla anılmaktadır. Bunlar kendilerini çevrelerine yerine göre *mesih*, *mehdi* ve *peygamber* olarak lanse ederler. Yollarının tek doğru olduğunu dile getiren bu dini önderler, çok yakında altın çağı kuracakları vaadinde bulunurlar. Bağlılarına sürekli, "*seçilmiş*"ler şeklinde hitap eden bu kişiler, beyin yıkama konusunda çok mahirdirler. Paranoid kişiliklere sahip olan bu dini liderlerin temel özellikleri; şüphecilik ve büyüklenmeciliktir. Sürekli başkaları tarafından onaylanmayı bekleyen bu kişilikler çevrelerindeki insanları ailelerinden koparmak suretiyle kendilerinin kulu, kölesi yaparlar.

Bilindiği gibi, küreselleşme politikalarının hızlandırıcısı durumunda olan iletişim devrimi, zaman-mekân mesafelerini ortadan kaldırarak dünyayı küçük bir köy haline getirmiştir. Bu değişimin bir sonucu olarak bütün kültür ve inançların mahremiyet alanları deşifre edilmekle kalmadı, farklı inanç topluluklarının yaşam tarzları, iletişim araçları sayesinde kısa zamanda dünyanın her tarafına ulaştırıldı. Böylece *ufocu okültist* akımlar da mesajlarını yaymada bu teknolojiden istifade etmiş oldular.

Yeniçağ dini akımların karizmatik liderlerinin çoğu modern medyumculuğa soyunmuşlardır. Bağlılarına gelecekten haber vermekle yetinmeyen bu liderler, ayrıca dünyada meydana gelen olaylar üzerinde tasarrufta bulunduklarını da iddia etmek suretiyle peygamberlere alternatif olduklarını ortaya koymuşlardır. Bütün bu hareketlere karşı yeni ilm-i kelamın yapması gereken birçok şey vardır. Bunların başında da, yeni bir din dili geliştirerek İslam'ın tevhid inancını ve ahlaki değerleri doğru bir şekilde gelmektedir. İşte o zaman asıl nübüvvet kurumu, kendisinden beklenen görevi yerine getirmiş olacaktır.

Kaynaklar

Abdülhamîd, Muhsin (1970), *İslama Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâiliğin İçyüzü*), Çev. H. Güleç, İstanbul.

Abdülhamîd, İrfan (1994), *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Eseasları,* çev. M. Saim Yeprem, İstanbul.

Evrensoğlu (tsz.), *Kelime Kelime Kur'an-ı Kerim, Lafzı ve Ruhu.*

Gazalî (1993), *Bâtınîliğin İçyüzü*, çev. A. İlhan, Ankara.

İbn Arabî (1985), *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahk. O. Yahya, Beyrut.

İNANÇTA KRİZ ALANLARI

Şaban Ali Düzgün

Giriş ve Sorunun Tespiti

Her dönemin insanı, belli problemlerle test edilir. Bu problemler o dönemin uçurumları yahut 'ateş çukurları'dır (Al-i İmran 3/103). İnanç yahut değer yoksunluğunun, çağın uçurumları veya ateş çukurları olduğunda şüphe yoktur. Doğal olarak, inanç sistemleri ve değerlerin de, insanları bu "uçurumlardan yahut ateş çukurlarından" kurtarması beklenir. Bu durumda şu sorunun sorulması gerekir: İnançsızlık ve değer yoksunluğu birey için tehdit, toplum için de riskse, bu tehdit ve riski (uçurumu) ortadan kaldırıp onun yerine barışı, esenliği, güvenliği hülâsa erdemli bir yaşamı ikame etme iddiasındaki dini, insanlarla nasıl buluşturacağız? Bütün gayretlere rağmen bu buluşma gerçekleşemiyorsa, bu süreci bloke eden faktörler nelerdir ve bunların üstesinden nasıl gelebiliriz?

Dinin içerik ve sunum olarak zihinlere ulaşmada bazı engellere takıldığı varsayımından hareketle, ilk olarak bireylerin din/inanç bağlamında nasıl konumlandıklarına göz atıp, ardından da dinin içerik ve dil itibariyle etkili bir iletişime nasıl konu edilebileceğini tahlile başlayabiliriz.

Dinle ilişkilerinde insanları kategorize ettiğimizde temelde üç grupla karşılaşabiliriz. Bunlardan ilki bütün kurum ve kurallarıyla bir din olarak İslam'a zihniyle ve gönlüyle bağlanmış olanlardır. Bu gruptakiler, güçlü bir Allah, peygamber ve âhiret tasavvuruna sahiptir ve karşılaştıkları herhangi bir dinî problemi bu tasavvurların ışığıyla analiz etme kudretindedirler. Hiçbir yeni sorun, onları bir savrulmaya uğratmaz; zira sabiteleri vardır. Bu sabiteler değer temellidir ve onlara, insanların hayatına değer

katmanın insanları daha da değerli kıldığını öğretmiştir. "Yeryüzünde kalıcı değer taşıyanın insanların yararına yapılan işler olduğu, gerisinin bir köpük gibi çekip gittiği" (Ra'd 13/17) yönündeki ilahî beyan onlara bu yolculuklarında rehberlik etmektedir.

İkinci gruptakiler, kendisini dindar olarak tanımlamasına ve dinî pratikleri yerine getirmesine rağmen, dinî söylemlerin bir kısmından duyduğu rahatsızlık sebebiyle kendi içinde çatışma yaşamaktadırlar. Özellikle aynı dinin içindeki parçalanmalar ve çatışmalar, zihinlere inancın birleştirici mahiyeti ve barışı öneren karakteri konusunda şüpheler düşürmektedir. Bu çatışmalar bazen başka dinlerle, bazen dinin kendi içindeki mezhepler/meşrepler arasında, bazen seküler dünya görüşüne sahip olanlarla, vs. yaşanmaktadır. Bunların politik kaygılardan ve iktidar arzusundan kaynaklandığı ve dünya tarihinde çatışmaların sadece küçük bir kısmının dini kaynaklı olduğu yönündeki argümanlar doğrudur; ama dinin neden bu çatışma ortamını ortadan kaldıramadığı sorusu, bu inanan zihinler için, hâlâ ciddi bir cevap beklemektedir.

Üçüncü grup ise kendini dine bütünüyle kapatanlardan oluşmaktadır. Bunlar ağırlıklı olarak dini hiçbir şekilde gündemlerine almayan bir ortamın yetiştirdiği insanlardan oluşmakta ve kendilerini agnostik olarak tarif etmektedirler. Aynı grubun içerisinden kimileri de kendilerini aktif veya pasif ateist olarak tanımlamaktadır.

Bu gruplar ve daha anılmayanlar, ancak dinin hakiki veçhesiyle sunulduğu bir dil vasıtasıyla ilişkilerini yeniden tanımlama imkânına kavuşacaklardır. Ünlü İrlandalı yazar Bernard Shaw bu imkâna şöyle tercüman olmaktadır:

> "... İşte bu yüzden, Müslümanlığın yaşayan bir din olarak tekrar yeryüzüne dönmesi için, Muhammed'in de gerçek niteliğiyle yeniden keşfedilmesi gerekiyor."[1]

Bu gruplara şüphesiz başkaları da eklenebilir. Bu zihin hâllerinden hareket ederek yaşadığımız çağda insanların dinle aralarına neden mesafe koyduklarının, nasıl bir din dili geliştirilirse zihne ve kalbe ulaşma imkânının ortaya cevaplarını bulmaya çalışalım.

1. Din, Din Dili ve Ortak Yaşam Formları

İman, insanın bilme ve bağlanma yetilerinin aktif olarak çalıştırıldığı bir sürecin sonunda gerçekleşir. Bilmek için zihinsel, bağlanmak için ise kalbî bir sürecin işlemesi gerekir. Zihin ve kalp üzerinden insanı iman et-

[1] Bernard Shaw, *Kara Kız*, İstanbul, 1990, s. 25.

meye çağıran dinin de bu süreçleri çok iyi analiz eden ve insana ulaştıran bir din dili geliştirmesi gerekir. Bu anlamda din dili iknaî bir dildir. Bu ikna dili, zorlamayı ve otorite kullanımını dışlar. Akletme yetenekleri çalışan bir insanın inanmasını ve inandığının gereğini yapmasını sağlayacak dili geliştirememiş bir dinin, kendi içinde sürekli çatışmalar yaşayan çift kutuplu kişilikler yaratma ihtimali oldukça yüksektir. Bunu önlemenin yolu olarak Kur'an, inancın objektif ilkelere/bilgisel temele oturtulmasını ister. "Yaşayan da ölen de bir delil üzere bulunsun" (Enfal 8/42) diyen ve "Allah'tan başka ilah olmadığına ilişkin inancımızı bilgi zemininde inşa etmemizi" talep eden (Muhammed 47/19) Kur'an ayetleri; bir yandan inancın bu bilgi zeminine dikkat çekerken, diğer yandan da bu inancın aktarımını ve paylaşımını sağlayacak dilin temel karakterine atıfta bulunmaktadır.

İnanmak, diyalektik bir sürecin sonunda, gel-gitler yaşayan bir zihnin karar vermesi, bağlanıp bağlanmama arasında bocalayan bir kalbin de teslimiyet göstermesi ile gerçekleşir. İnancı değerli kılan da şüphesiz bu çabadır. "Dileyen iman etsin dileyen de inkâr" (Kehf 18/29) ayeti, bu iki karşıt tercihin iradî bir sürecin sonunda gerçekleştiğini gösterir. Bir insanın A'yı değil de B'yi tercih etmesinin/dilemesinin mutlaka bir gerekçesi vardır. Kabul ya da ret diyalektiği arasında gel-gitler yaşayan bir zihnin inkârı değil de imanı tercih etmesini sağlayacak deliller geliştirmek ve bu delilleri insanlara ulaştıracak bir retoriğe/belağata kavuşturmak birinci öncelik olarak görülmelidir. Yapılacak şey, "Allah'ın varlığının hem dış dünyaya/afaka hem de insanın kendi yapısına/enfüse serpiştirilen delillerine" (Fussilet 41/53) ilişkin bir farkındalık yaratmaktır. Karartılmadığı sürece bu deliller evrene sindirilmiş hâlde mevcutturlar ve şüphe içindeki her zihni (*dalâlet hâli*) ikna ederek doğru rotaya sokmak (*hidâyet hâli*) için hazırda beklemektedirler. Bunu Kur'an-ı Kerim'den takip edelim:

> "Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanların yararına olan eşyayı denizlerde gemilerin taşıyor olmasında, çorak topraklara hayat vermek üzere gönderdiği yağmurda, türlü türlü canlıları yeryüzüne yaymış olmasında, gök ve yer arasında kendilerine biçilen görevi yerine getiren rüzgâr ve bulutların değişmesinde akledenler için işaretler vardır" (Bakara 2/164).

Gökler (astrofizik), yer (jeoloji), gece ve gündüz (meteoroloji), denizler (sıvı dinamiği ve oşinografi), yağmur (meteoroloji), canlılar (botanik, anatomi ve genetik) âyette yerini bulmakta ve Allah'ın varlığı bilgi temelli bir akıl yürütmeye konu edilmektedir. Allah inancını insanların zihnine ve yüreğine taşıyacak olan dilin mutlaka bu bilgi yüküyle insanlara ulaşmaya çalışması gerekir.

Şüphesiz dinin insanda *tutunma*sını sağlayan, sadece bilgi temeli değildir. İnsanın duyguları, beklentileri/ümitleri, korkuları da inancının bir parçasıdır. Böylece inanan insan, dinin diğer mensuplarıyla ortak bir duygu dünyasına girme; ortak endişeleri paylaşma, ortak beklentilerde bulunma gibi yaşam *formları*na sahip olur. İnsanların inanma gerekçeleri birbirinden farklılık gösterse de nihayetinde inananlar arasında kolektif bir bellek, ortak his ve duygular havuzu oluşur. Bütüne ait olma ve bir hengâme dünyada kaybolmama arzusu, doyurulması gereken bir histir ve inanç, bilgi zemininden farklı olarak böyle güçlü psikolojik zemine de ihtiyaç duyar.

Farklı inanma gerekçelerinin olması, şüphesiz inancın bilgi temelini ortadan kaldırarak onu öznel/sübjektif, temelsiz, hissî bir bağlılığa dönüştürmez. Bu psikolojik temel, kişinin beklentisine ve ihtiyacına göre bilgi temelinin önüne geçen bir ağırlığa bile sahip olabilir. Kaygılardan kurtulmak, korkulardan arınmak, gelecek ümidi beslemek, kendini bir topluluğun parçası hissetmek gibi psiko-sosyal temelli motivasyonlar, inanmada büyük bir ağırlığa sahiptir.

2. Total Kimlikler ve Özgür 'Ben'/'Birey'

Çağdaş dünya bugün en fazla bireysellik, özgürlük, bağımsız tutum geliştirme gibi bireyi ve özgür ben'i güçlü bir temelde kuran terimler üzerinde durmaktadır. İnsana yapılan bu vurgunun din karşıtı bir söylem gibi algılanıp sorgulanması son derece yanlıştır. İnsanlara ateşi/bilgiyi getirdiği için ölüm cezasına çarptırılan Yunan mitoloji kahramanı Prometeus'un aksine, Allah bilgiyi insana bizzat öğretmekte,[2] bu bilgiyi insanın bütün varlıklara üstünlük gerekçesi yaparak onu yeryüzüne halife olarak atamakta (Bakara 2/30) ve bir ferd/birey olarak yeryüzünü imar görevini ona vermektedir (Hûd 11/61). Dolayısıyla bireyselliğin ve özgürlüğün dine karşıt söylemler gibi sunulması, Kur'an mesajının özüne terstir. Özgür bireyin olmadığı yerde ne kulluğun ne de ibadetin bir anlamı vardır.

Her şeyden önce Allah'a bağlanma/kulluk, benliğin ispatı ile başlar. Benliğin ispatı, ben olma cesaretinin gösterilmesi demektir. 'Ben' olma cesareti, herkes öyle düşündüğü veya davrandığı için düşünce ve davranış tekdüzeliğine dönüşen ne varsa onları sorgulama gücünün kazanılmasıyla ortaya çıkar. Bu sorgulama, insan doğasına/fıtratına/sağduyusuna aykırı ön yargıları kaldırma ve dinin insana ulaşmasını bloke eden bütün tortuları temizleme hareketidir. Bu temizlik, kalbin açılmasıyla (*inşirah*ıyla/insanın bilinçaltına gizlenenlerin deşifre edilmesiyle), insana mevcut toplum-

2 "Allah Adem'e bütün isimleri öğretti" (Bakara 2/31).

sal belleğin yük olarak bindirdiği ve insanın omurgasını çökerten ne varsa kaldırılıp atılmasıyla başlar (İnşirah Suresi). Dine girişin, olumsuzlamayla başlamasının anlamı da burada yatmaktadır: ***Lâ** ilahe illallah.*

Bir Varlık'a bağlanmanın esarete dönüşmemesi, ona denk olabilecek başka varlıkları reddetme cesaretine bağlıdır. Allah'a bağlanma/bağlılık gösterme/ibadet etme anlamına gelen *a-b-d* fiilinin Arapça'da karşıt anlamlar içermesi manidardır. *A-b-d* fiili, *ya'bidü* ve *ya'büdü* şeklinde iki kiple ifade edilir. Birincisi bağlanmayı/ibadeti reddetmek; ikincisi ise, bağlanmayı/ibadeti kabul etmek demektir. Allah, sadece başka bağlılıkları reddetme cesaretini/onurunu gösterenlerin bağlılıklarını kabul etmektedir. 'Hayır' deme cesaretini göstererek Allah'a bağlananların kullukları, tam bir bilinç kulluğu olarak kendini gösterir. Dine kabul edilmenin yegâne yolu bu ret cesaretinden geçmektedir. 'Hayır' diyebilmenin insana kazandırdığı bu özgüven, dinin içinde yer aldığı süre içinde de aktif olmaya devam eder. Dinin canlılığını koruması, din adına dine ve dindarlara bindirilecek olan ne yük varsa onları da olumsuzlama cesareti verecektir. Muhammed İkbal'in seslendirdiği gibi, "isyan olmayınca benlik ele geçmez". Benliğin ezildiği ve kötürümleştirildiği yerde kulluk, köleliğe dönüşür. Özgür benliği ele geçiren mü'min, Allah'tan başkasından korkmamayı buyuran dinin özgürleştirici soluğu ile daha da güçlen(*diril*)ir. Dinin, aydınlatan bir kandile (*sirâcen münîra*) ve yaşam enerjisine (*elan vital*) dönüşmesi, böyle bir bilinçle mümkündür.

Toplumun ürettiği normlar içinde erimeyen, bireyliği ve özgürlüğü saygınlığının temeli olan bir 'ben', çağın en önemli değeri olarak görülmelidir. Vakti geldiğinde bedeninde beslendiği annesinden yaşamak ve yaşatmak adına özgürleşen bir bebek gibi, ancak 'biz'den özgürleşebilen her 'ben' yaşar ve yaşatır. Her birey, parçası olduğu biz'den özgürleşerek ama onun bir parçası olduğunu bilerek gelişir ve geliştirir.

Şüphesiz insan hem içinde yaşadığı toplumun bir ferdi hem de yüzyılların birimiyle oluşan kültürel mirasın bir parçasıdır. Ortak bir kültüre ve kolektif bir belleğe sahip olma arzusu, bunun böyle olmasını gerektirir. Ama insanın tam da bu noktada omzuna başka bir sorumluluk yüklenmektedir: O da parçası olduğu toplumun değere dönüşmüş normlarında ters giden bir şey varsa, ona karşı eleştirel bir bilinç geliştirmek ve kendi değer yüklü sorumluluklarının farkında olarak ortak belleğe katkıda bulunmaktır. Hikmeti gereği sürekli iyiye doğru gitmekte olan bir dünyayı var eden Allah, bu süreklilik içinde değişim misyonunu insana yüklerken, bu sorumluluğu yerine getirme sürecinde onu, hem toplumun hem de geçmişin baskısından özgür hareket etmesi yönünde teşvik etmektedir. Şu ayet-i kerimeler insanın özgürleştirildiği bağlamlara işaret etmektedir:

Ayetlerden ilki sürekli daha iyiye doğru tekâmülün imkânına vurgu yapmakta ve dolaylı olarak bu gelişime ayak uyduracak özgür bireyler talep etmektedir. Bu ayet aynı zamanda tarihin kötüye gittiğini söyleyen apokaliptik yahut fiten ve melahim kaynaklı haberlerden insanı özgürleştirmektedir:

وَمَا نُرِيهِم مِّنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا

"İnsanlara gös(n)terdiğimiz her ayet önceki kardeşlerinden daha büyüktür" (Zuhruf 43/48).

Bir başka ayet, bilgide mutlak otorite kabulünü reddetmekte ve her bireyi özgür bir şekilde bilgi üretimine davet etmektedir. Bu ayet, zihinleri bloke etmeyi amaçlayan 'öncekilerden daha mı iyi bileceksin' blokajından özgürleşmeye davettir :

وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ

"Her bilenin üzerinde bir başka bilen vardır" (Yusuf 12/76).

Bir başka ayet-i kerime insanı, kendinden önceki tarihin çatışmacı yapısından ve kendisinden sonraki nesillere devrettiği kin ve yas kültüründen özgürleşmeye çağırmaktadır. Özellikle Müslüman dünyanın, kökleri tarihin derinliklerinde saklı bu mezhep/meşrep çatışma kültürünün esiri olduğu günümüzde, ayet-i kerime çok manidardır:

وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ

"Onlardan sonra gelenler "Rabbimiz! Bizi ve bizden önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla; gönüllerimizde inanmış olanlara karşı kin bırakma; Rabbimiz! Doğrusu sen raûf ve rahimsin" (Haşr 59/10).

Ayet, bizden önce geçen müminleri din kardeşlerimiz sayarak onlara kâfir, fasık, zındık gibi yaftalar altında yapılabilecek bütün iftira ve bühtanların önünü kapamaktadır. Öte yandan, onların bağışlanmasını talep etmemizi isteyerek, onların hata yaptığını da göstermek istemektedir. Cenab-ı Hakk ayette, hatasını gördüğümüz ve bağışlanmaları için dua ettiğimiz insanların, ortak İslam kültür belleğine yükledikleri olumsuzlukları temizlememizi, bunları gelecek nesillerin omzuna bir yük olarak bindirmememizi ve böylece hem kendimizi hem de onları özgürleştirmemizi istemektedir.

3. Kriz Alanları

a. Allah-İnsan İlişkisinde Tasavvur Krizi

Allah, sürekli 'ilişkili' olduğumuz ve kendisinden taleplerde bulunduğumuz Varlıktır. "Göklerde ve yerde olan kimseler her şeyi O'ndan isterler. O

da her an bir iştedir" (Rahman 55/29) ayeti, bu ilişkiyi canlı olarak ortaya koymaktadır. Fakat bu 'ilişki'nin mahiyetine ilişkin küçük bir sorgulama, aslında ortada inanç krizine kadar giden bir Allah tasavvuru sorunumuz olduğunu göstermektedir. Kur'an, Allah kendisine nimetini bol verdiğinde 'sevinen', kıstığında ise 'gücenen' bir insan portresi çizmektedir. Allah'la ilişkisini, anlık beklentilerin karşılanıp karşılanmadığına bakarak yeniden ayarlayan bir insanın karşılaşabileceği inanç krizini düşünün! Bunu şu örnek üzerinden değerlendirelim:

"Allah mutlak iyidir ve insanlar için iyilik ister."

Bu önermeye hiçbir mü'min itiraz etmez. Bir de bu ilkeden çıkarılan şu sonuca bakalım:

"İnsanların iyiliğini isteyen Allah, bunun zorunlu sonucu olarak sıcaktan kavrulan şehrimize yarın yağmur yağdıracaktır."

"İnsanın ivedi sonuçlar bekleyen bir karakterde yaratıldığını" (Enbiya 21/37) ama "Allah'ın bu tür nitelemelerden ve beklentilerden uzak olduğunu" (Sâffât 37/159) bildiren Kur'an ayetlerini dikkate aldığımızda, Allah'a atfettiğimiz sıfatların zorunlu sonuçlar yarattığı bir dünyanın anlaşılma ve açıklamasında sorunlar yaşayacağımız açıktır. Böyle bir ilişki biçiminin, cep harçlığı aldığında babasını seven, alamadığında nefret eden bir çocuğun durumundan farksız olduğu ortadadır. Bu durumda çocuğun babasını değil de harçlığı sevdiğini söylemek nasıl abartılı olmazsa, insanın da Allah'ı değil, kendisine olan lütfunu/iyiliğini sevdiğini söylemek abartılı olmaz. Görselin/maddi olanın bütünüyle öne çıktığı ve beklentilerin doyurulup doyurulmadığının neredeyse her şeyi değerlendirme kriterine dönüştüğü günümüz dünyasında, böyle bir Allah-insan ilişkisinin yaratacağı boşluklar, büyük inanç krizlerine yol açabilmektedir. Bu durumda daha köklü bir Allah anlayışının geliştirilmesi gerekmektedir.

Bu çerçevede yapılması gereken ilk şey '**gerçek dünya ile mümkün dünyalar'** arasında bir ayrım yapmaktır. Dünyanın bizden – düşünce ve eylemlerimizden – bağımsız yürüyen gerçek/reel bir yapısı olduğu açıktır. Dünya hakkında kurduğumuz bütün bilimsel cümleler bu gerçek yapının açıklanmasından ibarettir. "Dünya yuvarlaktır," "Güneş her gün doğar" veya "2+2=4" hükümleri, bizden bağımsızdır ve değer yüklü değillerdir. Bizden önce de sonra da bu hükümler var olmaya devam edecektir.

Bir de 'mümkün dünyalar' olarak kavramsallaştırdığımız bir olgu bulunmaktadır. Bu da insanın düşünce ve eylemlerine bağlı olarak varlığa çıkan 'değer yüklü' dünyadır. Çorak bir arazi kendi hâline bırakıldığında ilelebet çorak kalır. Bu araziyle ilgili imkân, oranın bir tarım arazisine dönüştürü-

lebilir oluşudur. Bu ikinci hâliyle dünyamız **'olan'** değil **'olmakta olan'** bir dünyadır. İnsanlar arasındaki fark, bu imkânı/potansiyeli olduğu hâl üzere bırakanlarla, bunu bir gerçekliğe dönüştürenlerin irade ve eylem farkıdır. Bu imkânlar vasıtasıyla insan kendini gerçekleştirir; anlamsız gibi görünenlerin kendi aracılığıyla anlamlı hâle geldiğini görür. Güneşin her gün yeniden doğması gibi, güneşin üzerine doğduğu her varlık da yeniden doğar, tazelenir, yeni potansiyellerle yüklenir. "Allah'a yardım ederseniz O da size yardım eder" (Muhammed 47/7) ayeti, insanın etkinliğinin talep edildiği bu imkânlar ve değerler dünyasına bir göndermedir. Bütün değerlere kaynaklık eden (*kayyûm*) bir Varlık'la ilişkili olmak, O'ndan değerli bir şey yapmasını beklemeyi değil, O'nun için değerli şey bir yapmayı gerektirir. Allah bugün benim için ne yaptı? değil, ben bugün Allah ve insanlar için ne yaptım sorusudur doğru olan! Dünyada seyirci değil aktör olarak rol alma iradesi gösteren mümin bireyden beklenen böyle aktif ve dinamik bir imandır. Etkin bir düşünce ve tarih meydana getiren bu dinamizmdir. Bu etkinliğin itici gücü ise, Kayyûm olan Allah'la irtibatlı olmanın insana yüklediği değer bağımlı yükümlülüklerdir.

b. Dünyanın Sıkıştırılmış Mekâna Dönüştürülmesinin Getirdiği Krizler

İnsanların yaşadığı inanç krizlerinin bir kısmı inancın kendisiyle ilişkiliyken, aslında büyük kısmı yaşanan çağla ve çağın getirdiği güvensizlik, tehdit, aşağılanma, tutunamama gibi sosyo-psikolojik gerçeklerden kaynaklıdır.

Kabul etmek gerekir ki, dünya algımız yaşadığımız süreçte değişmektedir. Dünyayı şekillendirme iddiasında olanlar, gelecek kurgularını, bu sıkıştırılmış mekânda, meydana gelmesini bekledikleri bir çatışma zemini üzerine inşa etmektedirler. Bunun en göze çarpan örneğini, farklı medeniyetler arasında gelecekte beklenen çatışmanın sebeplerini sıralarken sıkıştırılmış mekâna da atıfta bulunan S. Huntington'da görmek mümkündür. Ona göre gelecekte meydana gelecek medeniyetler arası çatışmanın beş temel sebebi bulunmaktadır: İlk olarak, dünya gittikçe küçülmekte ve buna bağlı olarak farklı medeniyetlere ait insanlar arasındaki iletişim artmaktadır. İkinci olarak, ekonomik modernizasyon ve sosyal değişim insanları uzunca süredir taşıdıkları yerel kimliklerinden koparmakta ve kimliğin kaynağı olarak ulus devletini zayıflatmaktadır. Din, çoğu zaman fundamentalist olarak tanımlanacak hareketler formunda bu kimlik boşluğunu doldurmaktadır. Üçüncü olarak, batılı olmayan uluslar gittikçe dünyayı batılı olmayan bir tarzda şekillendirme yönünde bir iradeye hem de kaynağa sahip olmaya başlamışlardır. Dördüncü olarak, kültürel farklılıklar daha az değişkendir, bu yüzden de bu temelde uzlaşma ihtimali politik ve ekonomik olanlara

kıyasla daha zordur ve son olarak, ekonomik bölgeselcilik artmaktadır ve bu da (farklı) medeniyet bilinçliliğini güçlendirmektedir.[3]

Yaşanılan dünyanın gittikçe güvensiz bir ortama dönüşüyor oluşu, insanlarda hem inanç problemi yaratmakta hem de onları radikalleştirmektedir. Dinlerde fundamentalist/radikal hareketlerin ortaya çıkışında güvensizlik ve tehdit hissinin büyük payı vardır. Kültürel olarak ezilmişlik, yetersizlik duygusu, aşağılık kompleksi, entelektüel köksüzlük de radikalliği tetiklemektedir. *Mücâhede* ve *mücadele* gücü olmayanlar, *mukâtele*ye (şiddet ve savaş eğilimine) başvurmaktadırlar. Kimliklerin tehdit altında hissedildiği zamanlarda, radikal tepkiler vermek işin doğasında vardır. Kurulu dünyanın işleyişini kendi kimlikleri için tehdit olarak algılayan ve mevcut hâlleriyle bu dünyada bir yer tutamayacağını gören insanların şiddete ve radikalizme eğilim gösterdiğine yakın dönemler şahitlik etmektedir.

SONUÇ

Dinin mütekâmil hâlini temsil eden İslam'ın, (Mâide 5/3) bu kemâlin doğal sonucu olarak, yüzyılların birikimiyle entelektüel yeteneklerini daha iyi kullanmaya başlayan zihinlere kolayca ulaşması beklenirdi. Ama durumun hiç de bu doğallığın gerektirdiği gibi olmadığı ortadadır.

İslam ümmetinin, Allah'ın kendilerini Müslüman olarak adlandırmasını (Hacc 22/78) yeterli bulmayıp parçalara ayrılması; her parçanın kendini yüceltip (Rûm 30/32) diğerlerine tahakküme kalkması; ümmetinin *ihtilâf*ını (farklı düşüncelerde olma/çeşitlilik) rahmet olarak gören nebevî beyanı içselleştirememiş kabile kültürünün (*hamiyye*) hâkimiyeti, gibi tezahürler, zihni ve kalbi açık bu insanlara Kur'an mesajının ulaşmasını engelleyen bariyerlerden sadece bir kısmıdır.

Bu gibi olumsuzlukların yarattığı kriz anlarında doğru soruyu sormak önemlidir. Kanaatimce, insanların inanç krizine ilişkin şu soru doğru bir sorudur: İnanç, düşünce, eylem, vs. boyutlarıyla zor zamanlar geçiren insanlar, hangi referans noktalarına ağırlık vererek bu krizi aşabilir?

İslam toplumu tarihte benzer krizleri; Kur'an mesajını nesnel bilgi zemininde inşa eden bir düşünce geliştirerek; herkese güvenilir bir yaşam alanı açan ahlâkî erdemlere hayat hakkı tanıyarak ve bunları insanların zihnine ve kalbine taşıyacak iknaî bir dil geliştirerek aşmıştır.

Tarihte gerçekleşen bir olayın tekrar gerçekleme imkânına Kur'an *mesülât* (Bakara 2/214) terimiyle işarette bulunmaktadır. Bilgi, değer ve entelektü-

3 Bkz. S.Huntington, "The Clash of Civilizatons", *Foreign Affairs*, Summer 1993, c.72, no.3, 22.

alitenin, onlara değer verenleri daha da değerli hâle getiren bu *mesülât*tan olduğunda hiç şüphe yoktur.

Son olarak, "Zorluğun kolaylığı içinde barındırdığı" (İnşirah 94/5) yönündeki ilahî beyan, ne kadar derin olursa olsun, krizden çıkış yolu arayan her akl-ı selim sahibine ihtiyaç duyduğu 'kurtuluş' reçetesini sunmaktadır.

KUR'AN'IN DEĞER SİSTEMİ VE KADIN ALGIMIZ

Şaban Ali Düzgün

1. Kadın Rolünü Belirleyen İki Tarihsel Etken: Servet ve Güç/İktidar

Tarihsel süreçte hayatın devamını sağlayan ana faaliyet alanlarının, muharebeler ve uzun seyahatleri gerektiren ticaret biçimleri çerçevesinde gelişmiş olması, kadını servet ve güç mekanizmasının sürekli dışında tutmuştur. Bu mekanizmayı elinde bulunduranlar, kadına ister istemez ikinci dereceden bir rol biçmişler; kanun yapıcılar, kadını korunması gereken bir statü içinde mütalaa etmişlerdir. Kadının tarih boyunca *sınıfsal* ve *cinsiyet* olarak ikinci derecede bir konuma itilmesinin ağırlıklı olarak *güç* ve *servet* kaynaklarından uzaklığıyla ilintili olduğunu Sümer Kralı Ur-Nammu'nun kanunlarında kadını koruyan maddelere baktığımızda rahatça görebiliriz. Söz konusu kanunların, **zengin** ve **kuvvetli** adam vurgusu, tarihsel bir gerçekliği resmetmektedir.

Öksüz, *zengine teslim edilmedi.*
Dul kadın, kuvvetli adama teslim edilmedi.

Bununla birlikte, bazı bölgelerde ve dönemlerde anaerkil bir yapının olduğu da tarihsel olarak sabittir. Hatta günümüzde Arap kadın feministler, cahiliye döneminde şair, kervan sahibi, hemşire, savaşçı, gibi kadın rollerinin İslam'ın gelişiyle geriye götürüldüğünü dahi seslendirmektedirler (Obermeyer 1992: 2). Cahiliye döneminde ekonomik durumları iyi olan kadınların, toplum içinde etkin oldukları, ekonomik bağımsızlıklarının bulunduğu, evlilik, ticaret gibi konularda kadınlara uygulanan kısıtların şehirde fazla etkin olmadığı bilinmektedir. Hind ve Hatice örnekleri bilinmektedir.

O halde, tarihte farklı bölgelerde ve zamanlarda ağırlıklı olarak, serveti ve gücü elinde bulunduran erkeklerin egemen olduğu bir ilişki biçimine, Kur'an'ın nasıl bir yön verdiğine bakmak gerekir. Bu noktada çok daha önemli bir belirleyici unsur devreye girmektedir. O da bilgidir. Bilgi de bir güçtür ve bütün tarafları konumlandıran, sınıflandıran, değer atfeden, değerliği yerinden eden, değersiz görüleni en öne çıkaran güç bilgidedir. Kutsal metinlerin yaptığı tam da budur. O halde Kur'an'ın konuştuğumuz konuyla ilgili nasıl bir bilgi formatına sahip olduğu çok iyi analiz edilmelidir. Kur'an, kadim iki unsura (güç ve servet) dayanan mekanizmayı aynı gerekçelerle muhafaza mı etti, yeni gerekçeler üreterek değişikliğe mi gitti, yoksa kadın ve erkeği hiçbir gerekçelendirmeye gitmeden varoluşun ve varlığın iki ana taşıyıcısı olarak ontolojik bir eşitlik seviyesine çıkararak, bunun geri kalanını tarihsel şartların belirlemesine mi bıraktı? Daha açık bir biçimde şu soruları soralım:

Kadın ve erkek arasındaki sınıf ve cinsiyet farklılıkları, doktrinal (dini) metinlerden mi kaynaklanmaktadır? Başka bir ifadeyle, İslam kadına sınıf ve cins olarak daha düşük bir statü mü öngörmektedir? Tarihsel veriler dikkate alındığında, İslam'ın Arap yarımadasında ortaya çıkışı kadının statüsünde nasıl bir değişikliğe sebep olmuştur? Günümüz Müslüman dünyasında kadının hem sınıfsal hem de kadın cinsi olarak eğitim, istihdam, evlilik, boşanma, sağlık gibi konulardaki yerini ve söz hakkını gösteren istatistiksel değerlendirmeler nasıl bir tablo ortaya koymaktadır?

Kur'an metnine, kendi tarihsel gerçekliğimizi yani bugünün bağlamını dikkate almadan, sadece indiği dönemin şartlarını dikkate alan bir yorum anlayışıyla baktığımızda ve böylece metni indiği dönemin tarihine sabitlediğimizde; Kur'an'ın kadına ikinci dereceden bir statü verdiğini, onu gücü ve serveti elinde bulunduran erkeğin korumasına ve insafına bıraktığı gibi bir izlenime kapılabiliriz. Ama bunun aksine dinamik bir yorum yöntemi olarak, metnin indiği şartlar ve kendi şartlarımız arasında mekik dokuyan bir metin ve metin yorumcusunu odağa koyduğumuzda durum değişecektir. Tarihin bir kesitinde yaşayan insana değil de insan türüne hitap eden ve bu hitabında onun onurunu, aklını, mantığını hülasa varlık şartlarını dikkate alan bir metnin varlığı, makasid ve maslahat çerçevesinde okunduğunda, hem kadın hem de erkek için herkesin kendi yaratılış yapısına en uygun rollere kaynaklık ettiğini ve aralarında cinsiyet farkını muhafaza eden ama sınıfsal bir farka asla geçit vermeyen bir metin algısına ulaşmış oluruz.

Birçok araştırmacı, kadının düşük statüsünü dini metinlere dayandırmaya çalışır. İslam özelinde baktığımızda, lafzi yapısıyla ve dil kullanımıyla alındığında bu tutuma Kur'an'ın yer yer temel oluşturduğu söylenebilir. Ama aynı Kur'an metni, genel prensip olarak bütün inananların eşit ol-

duğunu ve herkesin kendi kazandığına göre bir değere sahip olacağını da vurgulamakta, miras, şahitlik gibi daha tikel hususlarda önümüzü aydınlatacak genel ilkelerin altını çizmektedir. Bu tikel hususlara odaklanmadan önce, bu genel ilkelerin göz önüne alınması, kadınla ilgili sınıf ve cinsiyet tartışmaları için yarar sağlayacaktır. Bu genel ilkeler çerçevesinde bakıldığında, ontolojik olarak Allah'ın nazarında mutlak eşitliğe sahip olan cinslerin, toplumsal roller söz konusu olduğunda mutlak eşitlikten daha ziyade birbirlerini tamamlayacakları farklı üstünlüklere sahip kılındıkları görülür:

> "Kadın ve erkeğin her birine ayrı üstünlükler verdik (faddalnâ ba'dahum 'ala ba'din)" (Nisa 4/34).
>
> "Allah'ın kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri arzu edip durmayın. Erkeklere kazındıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazındıklarından bir pay vardır. Allah'tan onun lütfunu isteyin..." (Nisa 4/32).

Bu durumda dini metinlerin, kadının cins ve sınıf olarak daha düşük bir statüde değerlendirmeye temel yapılmasının bu metinlerle ilgisi yoktur. Bu ataerkil yapıların devamını, Kur'an ayetlerinin bu çoklu yorumuyla meşrulaştırmak haksızlıktır. Eğitim, istihdam, boşanma, çok evlilik gibi konularda İslam ülkeleri arasında hem tarihte hem de günümüzde istatistiksel olarak büyük farkların olması, sorunun kaynağının dinden değil büyük oranda kültürden kaynaklandığını göstermektedir.

Hadislerin bu meselede esas problemi oluşturduğu ise tartışmasızdır. Özellikle erkeğe biçilen önemli roller (neredeyse bireysel ve toplumsal bütün örneklemelerin erkekler üzerinden yapılması), miras ve şahitlikle ilgili konumları erkekleri daha güçlü hale getirmektedir. Bireysel otonomi ve eşitlik gibi çağdaş yasama ilkelerini oluşturan standartlar açısından bakıldığında, bu ifadelerin, gerekçeleri dikkate alınmadan okunduklarında, sorunlu oldukları görülecektir.

Araplarda kabile yapısı zayıf ferdini de koruyordu. İslam'la birlikte artan şehirleşme kabilenin koruması altındaki bu fertleri özellikle de kadınları koruyucu bir mekanizma yarattı. İslam'da bu mekanizmanın büyük oranda aile üzerinden gerçekleştirildiğini ve erkeğe kadını koruma ve geçindirme sorumluluğunun yüklendiğini görmek mümkündür. Yine birbiriyle savaşan birçok kabilenin Müslüman olduktan sonra birleşmesiyle ortaya çıkan enerjiyi dışa çevirerek kendi içlerinde boğuşmalarını engelleyen Hz.Peygamber'in bu tutumu, savaş lordlarının ve garnizon kentlerinin doğuşunu hızlandırdı. Bu süreç, savaşlarla elde edilen ganimetlerin yegâne kazanıcısı olan erkekleri, kadınlara karşı daha da güçlü hale getirdi ve hem güç hem de servete esas kaynaklığı erkeklerin yaptığı iddialarını meşrulaş-

tırdı. Bu süreç, kadınlar lehine Kur'an'da yapılan teorik düzenlemelerin ve verilen hakların askıya alınması gibi bir sonuç doğurdu.

2. Dini Antropoloji ve İslam Evinde "Ötekileştirilen" Kadın

Kadınlarla ilgili tasvirler, beden ve ruh arasında niteliksel bir taksimi kabul eden insan varlığına ilişkin anlayışlara dayanmaktadır; cinsel tutkuların alanı olarak görülen dindışı alan, insanlığın kadın yarısı ile özdeşleştirilirken, rasyonel ve dini alan erkeklere ait bir ayrıcalık olarak tasarımlanmaktadır. Bu antropoloji veya insan anlayışı, sadece indirgemeci cinsiyet klişelerine neden olmakla kalmamakta, aynı zamanda bölünmüş bir insan beni ortaya koymaktadır: bu insan beninde cinsellik ve bilgi insan tecrübesinin birbirine zıt iki yüzü olarak karşımıza çıkarılır. Kadınları, insan doğasının daha alçak seviyedeki tüm görünümlerinin bir ambarı ya da 'Bütünüyle Öteki' olarak tanımlamak suretiyle, erkekler sadece beşeriyetin yarısı dişilerden irtibatlarını koparmakla kalmamakta aynı zamanda bizzat insanlığa ait bir zenginlikten de soyutlanmış olmaktadırlar (Shaikh 2004: 102).

3. *Fitne* ve *Keyd* Unsuru Olarak Görülüp Dejenere Edilen Kadın

Feminist yazarlar Fedwa Malti Douglas ve Fatna Sabbah, kadınlar ve tehditkar, iffetsiz ve aç gözlü dişi cinselliği kavramlarının "fitne" terimi etrafında nasıl bir sembolik birlikteliği oluşturduklarını tahkik etmektedirler (Sabbah 1984: 34-43). Her iki yazar da, kadınların "*keyd*" olarak adlandırılan hilekârlıkla tavsif edildiğine işaret etmektedirler. Esasen bu terim, Kur'an'da Potifar'ın inançsız eşi Züleyha'yı tasvir etmek için kullanılmaktadır. "*Keyd*" terimi, kadınların içgüdüsel şehevanî arzularının tatminine odaklanmış, su-istimal edici ve bencil zekâlarına işaret eder hale gelmiştir.[1] *Keyd*, bilgiyi, aydınlanmayı dışlayan tamamen içgüdüsel davranışları ve hırsları temsil eden total bir terim olarak kadın için kullanılmaktadır.

4. Kadının Konumunun Tartışılması Gereken Düzlemler

Kadınların konumunu tarihsel verilerin ötesinde Kur'an metni bağlamında ele aldığımızda, meselenin hem insan hem de kadın hakları temelinde ele alınması gereği ortaya çıkmaktadır. İnsan hakları temelinde ele alındığı zaman ontolojik seviyede, kadın hakları temelinde ele alındığında siyasal, sosyal ve ahlaki seviyede konuşuyoruz demektir.

4.1. Varoluş Düzlemi (Ontolojik Statü)

Kur'an yaratılışı tür olarak insanla başlatmakta, cinsiyete referansta bulunmamaktadır. Kadın cinse referansta bulunmadan insanoğlunun kendi-

[1] Malti-Douglas, Women's Body, s.51.

sinin mükerrem kılındığını söylemektedir (İsra 17/70). Kadın ve erkeğin aynı şeyden (*nefs*) yaratıldığını söylemektedir. Kur'an'ın dili, cinsiyet dili değil, insiyet dilidir. İnsan olarak kadın, kulluğun getirdiği her türlü hak ve sorumluluk bakımından erkekle aynı düzlemi paylaşmaktadır (Al-i İmran 3/195). Kur'an'ın ifadesiyle kadın da erkek de aynı şeyden (*min nefsin vâhidetin*) yaratılmıştır. Allah ikisine de ruhundan üflemiş, maddi ve manevi her türlü varlık alanına ilişkin bilgi ile donatmış, evrendeki yerini kendisine bildirmiş ve her ikisini de varlıkların son halkası (*halife*) olarak ilan etmiştir. Yine Tevrat'ın ifadesiyle Allah her ikisini de kendi imajında yaratmıştır (Tekvîn 1/26-27). Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı yönündeki Tevrat metni de mecazi kullanıma sahiptir. Kaburga kemiği, İbranice'de karakter ve mizaç anlamındadır.

4.2. Ahlak ve İbadet Düzlemi

Bu alan, karşılıklı ilişkilerin başka bir ifadeyle yaşam alanının başladığı, kadın ve erkeğin tek başına bir *ferd/birey* olarak değil toplum içinde bir *şahıs/kişi* olarak görüldüğü, haklarının ve sorumluluklarının tartışılmaya başlandığı alandır. Daha önceki kutsal metin geleneğinin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve diğerleri) yazılı otoritesi, içinde yaşanılan toplumun kurumsallaşması adetleri, gelenek ve görenekleri kadının bütün bu alanlardaki statüsünü belirlemede büyük etkiye sahiptir. Bu etkiyi dikkate alarak kadınlar konusunda fetva verme yetkisini Allah kendi inisiyatifine almakta, peygamberden kadınlar konusunda fetva isteyenlere fetva mercii olarak Allah'ı göstermektedir:

> "Kadınlar konusunda senden fetva istiyorlar. De ki, bu konudaki fetvayı Allah vermektedir ..." (Nisa 4: 127).

Kadının olması gereken statüden indirildiği ve ontolojik olarak sahip olduğu eşitliği kaybettiği alanlardan biri kamusal alan (sosyal, siyasal faaliyetler alanı), diğeri ise ahlak ve ibadetler alanıdır. Bu alanlar, fetvalar alanıdır. Kadın hakkında yeni hükmî değerler bu alanda üretilmektedir. Bu alanda kadın artık olan değil, olması gereken pozisyonuyla söz konusu edilmektedir. Tek başına ele alınmamakta, ilişkileriyle (anne olarak, eş olarak, evlat olarak) değerlendirilmekte ve bu ilişkilerde de kendisine rol biçilirken ontolojik statüsü değil, toplumda tutması gereken yer dikkate alınmakta, çoğunlukla ona ikinci dereceden bir rol biçilmektedir. Müslüman kadının tarih içinde en büyük haksızlığa uğratıldığı alan burasıdır.

4.3. Siyasal ve Sosyal (Kamusal) Düzlemde Kadın

Haklar ve sorumlulukların söz konusu olduğu bu alanda, kadın erkek ilişkileri başlamakta, söylemimizin arkasında statü endişemiz, ekonomik kaygılarımız ve daha da kötüsü tahakküm arzumuz yer alabilmektedir. Kadının

evlenme özgürlüğü, boşanma hakkı, aile reisliği, miras paylaşımı, yargılama hukukundaki konumu, şahitliği, kamusal alandaki yeri, devlet başkanlığı gibi hükümler bu çerçevede konumlanmaktadır.

5. Kadın Erkek İlişkilerinde Ahlaki Tavır

Kadın ve erkek Kur'an tarafından birbirlerinin örtüleri (*libas*) olarak anılmaktadırlar (Bakara 2/187). Örtü olma durumu, kadın ve erkeğin, kendilerine verilen farklı üstünlüklerle diğerinin eksikliklerini örtmesi ve tamamlaması anlamına alınabileceği gibi, ufak tefek kusurların karşılıklı olarak affedilmesi ve örtülmesi anlamına da yorumlanabilir. Bir başka ayette kadın ve erkeğin her birine farklı üstünlüklerin (*ma faddalallahu bihi ba'deküm ala ba'd*) verildiği söylenmekte ve bir cinsin karşı cinse verileni elde etmeye çalışmaması modern deyimle rol çalmaması istenmektedir:

> "Allah'ın kendisiyle kiminizi kiminize üstün kıldığı şeyi arzu etmeyin. Erkeklerin kazandıklarından bir pay, kadınların da kazandıklarından bir pay vardır (Nisa 4/32).

Kadın yahut erkeğin yapıp etmelerinin (*iktisab*), istenen optimum sonucu vermesi (*nasîb*) ancak kendisine verilenin üstünlüğü aktüelleştirmesiyle mümkün hale gelebilecektir.

6. Aile İçi Geçimsizlikte Ahlaki Tavır

Böyle bir geçimsizlik (*nüşûz*) durumunda karı kocanın onurunu incitmeden bir çözüm bulunması gerektiği açıktır. Nüşuz teriminin geçtiği Nisa 34 ve 128. ayetler birlikte ele alındığında bir anlaşmaya varmak için (*sulh*) iki tarafından fedakârlığa davet edildiği görülür. Evlilikte geri dönülmez bir noktaya gelindiğinde (*şikâk*) boşanmanın yolu açılmış demektir ki bu da iki şahidin şehadetiyle gerçekleşecek bir şeydir.

Ailenin devamını sağlama adına, kadının incitilmesini (*darb*) meşru görmek kabul edilemez. "Koca aile reisi olduğuna göre ..." diyerek, kadına karşı girişilecek böyle bir incitme eylemine meşru bir temel bulmaya çalışmak da anlaşılır gibi değildir. *Nüşûz* terimini, kadının kocasına itaatsizliği olarak anlamak da yanlıştır. Kadın kocasına itaat etmek üzere evlilik birlikteliğine imza atmış değildir. Evlilik eşit ortakların kurduğu bir ilişki biçimidir; dolayısıyla bunun aile içi geçimsizlik olarak anlaşılması gerekir. Böyle bir durumda, taraflardan birinin sırf gücü kuvveti yerinde diye, zayıf olan tarafı yola getirmek için şiddet uygulamasının önerilmesi ahlak ve adalet anlayışına sığmaz. Üstelik *darb* müessir fiildir, kanun eliyle (yargılama sonucu) uygulanır ve bunun için ciddi bir suçun varlığı sabit olmalıdır. Geçimsizlik böyle bir suç değildir ve darb cezası ile geçimsizlik arasında, suç ve ceza bakımından orantısızlık vardır. O halde darp, bulunulan mekândan uzaklaşmak

(kadının veya erkeğin evden süreli olarak ayrılması), sakinleşme ve düşünme imkânı bulma fırsatı olarak değerlendirilmelidir. Arap toplumunda erkeklerin kadınları dövdüğü için böyle bir hükmün tarihsel olarak Arap toplumuna hitap ettiği, günümüzde böyle durumlarda dövmenin önerilmediği söylense de böyle bir açıklama tutarlı değildir. İnsanlara hitap ederken ahlaki endişelerden hareket eden ve insanların bulundukları kötü hali iyiye çevirme gibi bir hedefi olan dinin, eşlerini döven zorbaların bu hallerini muhafaza etmelerini sağlayacak bir dil kullanmasını beklemek, vahiy ve insan anlayışımızı kökten sakatlayacak türdendir. Bu ayete dayanarak eşlerine uyguladıkları şiddeti meşrulaştıran bu zorbaların işledikleri günaha, ayete 'dövme' anlamını veren Kur'an yorumcularının da ortak olduğunu söylemek durumundayız.

Hadis kitapları, (Örneğin Müslim, "Hac", 47; Ebu Dâvud "Menâsik", 56), Veda hutbesinde Hz.Peygamberin kadınlara iyi davranılmasını öğütledikten sonra, "yataklarını herhangi bir kimseye çiğnetmemeleri"nin (zina etmemelerinin) kocalarının eşleri üzerindeki hakkı olduğunu, aksi takdirde hafifçe dövülebileceklerini söylediğini aktarmaktadır. Rivayet paradoksal bir şekilde zinayı ciddi bir suç olmaktan çıkarmakta ve ciddi bir suç olarak görülmeyip dövmeyle geçiştirilecek bir hafifliğe indirmektedir. (Veda haccının metninde böyle bir ibareye rastlanmamasına rağmen, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi kadın maddesine bu garip paradoksal durum bu şekliyle alınmış bulunmaktadır).

7. Miras Konusunda Takınılması Gereken Tutum

Miras'ı vasiyetten arta kalandan vermeyi ilke olarak benimseyen Kur'an her dönemin ihtiyacına uygun düşecek bir çözüm esnekliği ortaya koymakta ve mirasa taraf olanların mağduriyetini önleyecek bir çözüm önermektedir.

Miras konusunda Kur'anın andığı hükümlerin (Nisâ 4/11-12) mutlak değil, İslam hukukunun erkeğe yüklediği malî yükümlülük ve kocanın aile içindeki sorumluluğuna paralel olarak 2'ye 1 şeklinde belirlendiğini söylemeliyiz. Mirasla ortaya çıkan bu eşitsizlik durumunun Kur'anın vasiyette bulunma önerisiyle aşılmaya çalışıldığını da ifade etmemiz gerekir. Bu paylaşımın mutlak olmadığının kanıtı Nisa Suresi'nin 7. ayetidir. "Ana-baba ve akrabanın bıraktıklarında erkeklerin bir payı (zaten) vardır. Ana-baba ve akrabanın bıraktıklarında az ya da çok kadınların da bir payı olmalıdır. Allah tarafından farz kılınan bir paydır bu". Ayetteki "az ya da çok" (mimma kalle minhu ev kesura) ifadesi ikiye bir paylaşımının mutlak olmadığını göstermektedir. Farz kılınan oran değil, kadınların mirastan pay almalarıdır. Mevcut miras paylaşımı için gösterilen gerekçeler, evi geçindirme sorumluluğunun kocaya ait olması, evlenme sırasında kocanın mehir adıyla kadına

yaptığı ödeme, vb. gösterilmektedir. Dolayısıyla miras konusundaki hüküm belli illetlere/gerekçelere dayanmaktadır ve mutlaklık taşımamaktadır.

8. Kadının Sözleşmelere/Biata Taraf Olması

Peygamberle gerçekleştirilen İkinci Akabe biatında da Rıdvan Biatın'da da kadınların yer almış olması değerlendirilmeye alınmalıdır.

> "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana biat etmeye geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan mağfiret dile"(Mümtehine 60/12).

Özellikle şehirli kadınların Cahiliye döneminden beri sosyal alanda aktif oldukları tarihsel bir gerçektir. Peygamberin vefatının ardından kadınlardan biat alma ve onları toplumsal sürece katma geleneği, maalesef, terk edilmiştir. Bunun istisnalarından biri Hz.Ömer'in vefatından sonra kimin halife olacağı konusunda kamuoyu yoklaması yapan Abdurrahman b Avf'ın kadınlara da danışmış olduğuna ilişkin rivayetlerdir (İbn Kesir 1400: 146).

Yönetici olarak kadın: Süleyman peygamberin Yahuda kralı olduğu dönemde hüküm süren Saba melikesi Belkıs, Kur'an'da çağının refah toplumunun örneği olarak sunulur (Neml 27/23-44). Arîm Seli'yle (Sebe' 34/16) çöküntüye sürüklenene kadar bu toplum, barajlarıyla öne çıkan bir topluluktur ve bir kadın tarafından yönetilmektedir. İdaresini kadınlara bırakan toplumun iflah olmayacağını ilahi bir buyruğa dönüştürüp insanların zihnine dayatan geleneksel anlayışın, bu Kur'an kıssasını hisse alacak şekilde yeniden okuması gerekir. Yine bu kıssa çerçevesinde Hz.Peygambere atfedilen "*yönetimlerini kadına teslim eden bir toplum iflah olmaz*" (Buharî, "Meğâzî", 82) şeklindeki sözün yeniden değerlendirilmesi gerektiği aşikârdır. Kadının devlet başkanı olamayacağını, devlet başkanının ordunun da komutanı olduğu ve aynı zamanda Cuma'yı kıldırma sorumluluğu bulunduğu gerekçelerine bağlamının rasyonel hiçbir temeli olmadığı açıktır.

Kadınlara kamu görevi konusunda (hâkimlik ve devlet başkanlığı hariç) teorik olarak imkânlar sunulmaktadır. Ama bu sadece teoridedir. Hâkimliği şahitlik gibi kabul eden Hanefilerin bu konuda kadının lehine bir tutum takındıkları kaydedilmelidir. Kadının kamu görevi almaması gerektiğini savunanların en büyük gerekçesi, kadının aile içindeki görevlerini aksatacağı gibi ilginç bir gerekçedir.

Kadının görünürlüğünü sağlayan ve onu gezip dolaşan (*saihât*) olarak niteleyen ve böyle bir özgür alan açmanın doğal sonucu olarak kadınları Cuma ve Bayram namazlarına katılımını mümkün kılan (Buhari, "îdeyn",

15) özgürlükçü dinin aksine, Hz.Peygamber'in vefatını takiben kadınların camide namaz kılmalarından rahatsızlık duyulmaya başladığı anlaşılmaktadır. Kadınların evdeki ibadetlerinin camidekinden daha faziletli olduğu, camiye gitmelerinin fitneye sebep olacağı gibi uydurmalarla, kadınların görünürlükleri kısıtlanmış ve caminin sadece erkeklerin tekeline verilme süreci başlatılmıştır. Kadınların özel halleriyle ilgili hükümlerde de bu kısıtlayıcılığın izlerini görmek mümkündür.

Bu kısıtlayıcılık kadınlara ilim irfan meclislerinde verilen yeri de ortadan kaldırmıştır. Hz. Peygamber'in eşi Ayşe'nin, Peygamber'in hayatı ve vahiyle içli dışlı olan merkezi rolü düşünüldüğünde, kadınlarla ilgili sonradan kurgulanan resmin orijinaliyle ne kadar uyumsuz olduğu görülür. Kabul görmüş bir rivayette, Peygamber inananlara dinlerinin yarısını kırmızı yanaklı ya da kızıl olan *el-hümeyra*'dan (Hz.Aişe) almalarını söylemiştir (Bkz. Spellberg, Denis (1994). Bu nakil, kadınların dini öğrenme ve bilgi alanında yaratılış bakımından noksan olduğuna dair ataerkil zanni kökünden baltalamaktadır. Gerçekten de, bir kadına en yüksek erkek otorite olan Peygamber tarafından dini otorite sorumluluğu verilmiştir. Kadınların bilgi alanındaki tam insanî kabiliyetleri, bu nakil tarafından da tasdik edilmiş olmaktadır.

Anlamadığı bir nokta olunca Hz. Ayşe'nin Hz.Peygamberi sorgulaması da araştıran, soruşturan kadın profilinin gelişmekte olduğunu göstermektedir: Peygamberin, "hesaba çekilen herkes ceza çekecektir," sözüne karşı Ayşe İnşikâk sûresi (84) 8.ayetini hatırlatmış, burada insanların bir kısmının çok kolay bir hesap vereceğinin söylendiğini hatırlatarak, daha detaylı bir açıklama istemiştir. ... Hz.Ayşe'nin çizdiği portre kendine güvenen, zeki ve bilgili bir kadındır. Dinin en yüksek otoritesini sorguya çekme cesaretini göstererek, ataerkilliğin gölgelediği her türlü yeteneğini ortaya koymaya çalışmıştır.

9. Kur'an'da Çalışan ve Haklarına Sahip Çıkan Kadın Prototipi

Hukukçulara göre, tam ehliyetli (âkil, bâliğ ve reşîd) olmak kaydıyla kadınlar ticari işlemleri yürütebilirler ki bu erkeklerde de aranan şarttır. Kadınların kendi rızaları olmadan mallarından yapılan tasarrufları iptal ettirme hakları da saklıdır. Hanefî ve Ca'ferî mezheplerinin dışındakilerde kadının evliliğini velisinin rızasına bağlama düşüncesi ise, Arap ataerkilliğinin İslam fıkhı kisvesine büründürülmesinden ibaret bir uygulamadır. XX.yüzyılda birçok Arap ülkesinde Hanefî uygulamasının esas alınması ilginçtir. Evlilikteki bu genişliği rağmen, boşanma konusunda Hanefilerin, kocanın iktidarsızlığın dışındaki boşanma gerekçelerini (geçimsizlik, kötü muamele, nafakasız bırakma vb.) kabul etmemeleri kadın adına büyük sıkıntılara yol açmıştır.

> "Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri, kadınlarında kazandıklarından nasipleri vardır"(Nisa 4/32).

Ayetinin kadına biçtiği kazanma ve kendi adına tasarruf hakkı, bu çerçevede dikkate alınması gereken bir ilişki ahlakı sunmaktadır.

10. Aile Reisliği

Aile reisliği bütünüyle sosyal, ekonomik ve kültürel şartlara bağlı bir algıdır. *Kavvâm* (Nisa 4/34), kadın ve erkek arasında varoluşsal, yapısal bir üstünlüğü gösteren bir terim olarak değil, işlevselliğe vurgu yapan bir terim olarak alınmalıdır. Zira ayet, *kavvâm* oluşu, evin geçimi için harcama yapmaya bağlamaktadır.

Kadına ya da erkeğe verilen aile reisliği gibi rollerin, onların fizyolojilerinden mi kaynaklandığı yoksa toplumun mu onlara böyle roller biçtiği sorgulanmalıdır. Fizyolojik olarak sahip olunan insan doğasının zorlanmaması esastır. Bir kadının yerin 700 metre altında bir madende çalışması, onun fizyolojisine/doğasına ne kadar uygundur? Aile reisliği gibi rollerin, ataerkil toplumsal yapının bir rol dağıtımı olduğunun bilinmesi ve bu konudaki tartışmaların, insanın doğasıyla yahut dinin buyruklarıyla hiçbir ilgisinin olmadığının farkına varılması gerekir. Bu farkındalığın sonucu olarak da, toplumun biçtiği rollerin daha esnek bir zeminde yeniden değerlendirilmesi ve bu değerlendirmede de 'eşitlik' değil, 'adalet', 'insaf', 'hakkaniyet' gibi kavramsalların ölçüt olarak öne çıkarılması gerekir.

11. Kadının Şahitliği

Yargılama hukukuyla ilgili olan bu meselede, Kur'an borçlanma yahut ticaret hukuku gibi döneminde ağırlıklı olarak erkeklerin hâkim olduğu bir alanda bir erkek şahitle birlikte başka bir kadını şahit olarak istemekte, unutması durumunda kadın şahide hatırlatması için yedekte bir kadın şahit daha bulundurmayı talep etmektedir (Bakara 2/282). Aslında ortada bir kadın bir erkek şahit vardır, ama hatırlatılması gereken kişi neden erkek değil de kadındır, diye sorulduğunda verilecek cevap; söz konusu edilen borçlar hukukunu ilgilendiren meselenin o günün şartları altında erkeklerin uzmanlık alanına girdiğidir. Buradaki şahit bilirkişi anlamındadır. Kadınların daha fazla malumat sahibi oldukları bir konuda ise, erkek şahidin diğerine hatırlatması için yedekte bir erkek şahit bulundurulacak, buna mukabil tek kadın şahit yeterli görülecektir. Burada 'hatırlatmayı gerektiren duruma ilişkin' illet, hükmü gerekçeli hale getirmekte ve mutlak olmaktan çıkarmaktadır. Burada hükmü mutlak olmaktan çıkaran gerekçe de, 'unutma' değil, bütünüyle uzmanlık meselesidir. Hukukçuların bu hükmü şahitlikle ilgili genel bir düzenleme olarak görmeleri yanlıştır. "Bedevinin şehirliye

şahitliğinin geçerli olmadığı" (İbn Mâce, "Ahkâm", 30) yönündeki Peygamber hadisi de, bu ilgi ve uzmanlık çerçevesinde değerlendirilmelidir. *Kazf* (iffetli kadına iftira) suçuyla ilgili ayetteki (Nur 24/4) şahit kelimesinin müzekker oluşunu dikkate alarak, had ve kısas suçlarında sadece erkeklerin tanıklık yapabileceğini söyleyenlerin, (İslam Ansiklopedisi 'Kadın" mad.) erkek sigasının kadınları da içine aldığını dikkate alarak bu hükümlerini yeniden gözden geçirmeleri gerekir. Kur'an'a şahitlikle ilgili iki ayet daha vardır: ölüm yaklaştığında iki şahit huzurunda vasiyette bulunulmasını tavsiye eden ayetle (Maide 6/106) evliliğin sona erdiğinin şahitlerle belirlenmesini öğütleyen ayette (Talak 65/2) kadın-erkek ayrımı yapılmamış, sadece şahitlerin bulunması istenmiştir.

12. Eş Olarak Kadın (Hakları ve Sorumlulukları)

Mücâdele suresinde anlatılan kadının (Havle bint Sa'lebe) hikâyesi, eş olarak kadının hakkını aramada nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğinin örneğini oluşturur. Bu olay, Peygamberi yaşanan sorunu olduğu hal üzere bırakmayan, aksine meseleyi fıtrî, vicdanî ve rasyonel bir çözüme kavuşturması gereken kişi olarak en doğru biçimde konumlandıran bir örnekliktir. Bu örnek, var olan uygulamaların ve kabullerin, insanın vicdanına, aklına ve sağduyusuna dayalı olarak yeniden düşünülmesi gerektiğini öğreten bir hikâyedir.

SONUÇ

Kur'an, kendisine kadar gelen tarihsel kesitte yer tuttuğu biçimiyle, kadına biçilen rollerin, kadın yapısından kaynaklanan ve ahlaki bir kaygı yaratmayacak olanlarını muhafaza etmekte, erkeklerin tahakkümüne konu olan rollerini ise onları ontolojik bir eşitlik statüsüne çekerek reddetmektedir. Kur'an'ın çizdiği bu eşitlikçi, herkese kendi hak ettiği rolü veren mantığının aksine, İslam'ın seyir tarihinde, bilgi üretme mekanizmasını büyük oranda elinde tutan ve servet ve iktidar sahiplerini de dikkate alan ulema, kadın konusunda Kur'an'ın çizdiği çerçeveyi oldukça daraltmış görünmektedir. Ağırlıklı olarak ulema, Kur'an'ın gezginler (*saihât* 66/5) olarak adlandırdığı kadınlara, gezginliği değil, oruç tutmayı; evlerinde de vakarlı olmalarını (Ahzâb 33/33) öğütlediği hanımlara evlerinde oturmayı hak görmüş; Kur'anın hiçbir cinsiyet atfetmediği *huru'l-'îyn* (huri) terimini bile erkeklik arzularını doyuracak bir konuma taşımıştır. İnsanoğlunu mükerrem/onurlu bir varlık olarak yarattığını söyleyen (İsra 17/70) Kur'an'ın bu evrensel ölçüsünü dikkate almadan, kadına karşı orantısız güç kullanımını (*darb*) meşru gösterecek bir çok argüman geliştirmenin yolunu tutmuş; beraber ya da ayrı ayrı yemek yemenin hiçbir sakınca yaratmadığını söyleyen (Nur 24/61) Kur'an buyruğunu göz ardı ederek kültürel bir haremlik-selamlık kurumu yaratmış; Kur'an'ın kaldırma sürecine soktuğu Arapların köle ve

cariye edinme geleneğinin hukukunu oluşturarak İslam'ın bir kurumuymuş gibi kurumsallaştırmıştır. Bütün bu olup bitenlerin yeniden tartışılıp, kadının ve erkeğin kısacası insanın hak ettiği konuma kavuşturulmasının ve insanı insan yapan temel yapı taşları durumundaki hak, eşitlik, özgürlük, onur gibi evrensel ölçütlere yeniden hayat verilmesinin zamanıdır.

Kaynaklar

İbn Kesir (1400), *el-Bidâye,* Beyrut, , VII.

Obermeyer, Carla Makhlouf, (1992), "Islam, Women, and Politics: The Demography of Arab Countries", *Poyulation and development Review* 18, No. 2 (March).

Shaikh, Sa'adiyah (2004), "Knowledge, Women and Gender in the Hadith: a Feminist Intarpretation", *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol.15, No.1, January.

Sabbah, F., (1984), *Women in the Muslim Unconscious,* (New York: Pergamon Press).

Spellberg, Denis (1994), *Politics, Gender and the Islamic Past: the Legacy of 'Aisha Bint Abi Bakr* (New York: Columbia Universitiy Press).

DİN-BİLİM İLİŞKİSİ

Şaban Ali Düzgün

Allah'ı evrende olup biten her şeyin doğrudan sebebi olarak gören din ile, evrenin doğal sebeplere bağlı olarak kendi içinde bir gelişme gösterdiğini savunan bilim arasındaki ilişkinin niteliği farklı kavramlar altında hep tartışılagelmiştir. Akıl-nakil ilişkisi, din-felsefe ilişkisi aynı tartışmanın farklı düzlemlerdeki isimlendirmelerinden ibarettir. Tartışma zemininin bu kadar genişlemesi ise, dinin bütün bu alanlarla ilgi kuran bir dile sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Dinin farklı alanlarla ilgili beyanları, çoğu zaman, mevcut felsefi görüşlerle birleştirilerek aktarılmıştır. Böyle bir aktarım geleneği ise, gerçekten hangi görüşün dini metinlerden hangilerinin ise felsefi geleneklerden kaynaklandığını tespit etmek gibi bir güçlük yaratmaktadır. Dini ve felsefi birikimi temel ortak kavramlar altında birleştirerek aktarma geleneği içinde en fazla işlev yüklenen kavram şüphesiz 'akıl' idi. Dinlerin iç dinamiği durumundaki vahiy ve felsefi gelenekle ortak paydası durumundaki 'akıl', felsefe yahut 'hikmet' adı altında birleştirilerek ahlaktan doğaya kadar geniş bir yelpazede işlevsel kılınmıştır. Hikmet felsefesi içinde, akıl ve vahyin kaynağı Tanrı olarak kabul edildiği için, bu ikisi arasında doğal bir uzlaşma varsayılmıştı. Daha da önemlisi akıl, vahiy alanına girişin anahtarı olarak görülmüş, hatta Allah'ın varlığı gibi en önemli dinsel doğruları temellendirmek için kullanılmıştı.

Ancak, din ve bilim arasındaki bu ilişkinin niteliği, Rönesans ve arkasından da Aydınlanmayla köklü bir değişime uğramıştır. Bu süreçte, kendine geniş bir alan kazanan bilim, bu başarının arkasındaki yöntemi genel bir

yöntem ve felsefesini de bir yaşam felsefesi olarak öne çıkarmıştır. Bilimin bu öne çıkışı ve kendi dışındaki alanları yargılayacak mutlak kriterlere sahip olduğu yönündeki iddiası, din ve bilim arasındaki ilişkiyi bir çatışmaya dönüştürmüştür. Buna bağlı olarak da, *din* ve *bilim* arasındaki ilişkinin tarihi, özellikle modern dönemin başlangıcı sayılan 17. yüz yıldan bu tarafa, şiddeti zaman zaman artan bir ayrışmanın ve çatışmanın tarihi olagelmiştir.

Bu çatışmanın ilk aşamasında modern düşüncenin karşı çıkıp mücadele ettiği dünya görüşü, ağırlıklı olarak Aristo olmak üzere Yunan düşüncesi ve bu düşüncenin kaynaklık ettiği düşünce geleneği idi. Ancak Aristocu düşüncenin St. Thomas eliyle Hıristiyanlıkla bütünleştirilmiş olması sebebiyle Aristo'ya yapılan her eleştiri doğrudan Hıristiyanlığa da yapılmış oluyordu. Descartes, Galileo, Newton gibi modern düşüncenin başlatıcıları durumundaki insanların Yunan düşüncesine getirdikleri eleştiri, dine yapılan eleştiri olarak algılanmış ve temelsiz bir din-bilim çatışması yaratılmıştır. Dine karşı böyle bir cephenin yaratılmış olması, modern düşüncenin ikinci aşaması olan 18. ve 19. yüz yıllarda dini, bilimin hedefi haline getirmiştir. Dolayısıyla bilimsel alana ilişkin görüşleri eskiyen Yunan düşüncesine yapılan eleştiri, bu bağlantısı sebebiyle Hıristiyanlığa yönelmiş, Hıristiyanlığa yönelen eleştiri de daha sonra bütün dinleri içine alacak şekilde bir genişlik kazanmıştır.

1. Din-Bilim İlişkisinde Yeni Tutumlar

Rönesans ve Aydınlanmadan sonra bilimsel olana açılan bu sınırsız alanın yarattığı rahatsızlık, çağdaş düşüncede, bilim ve diğer düşünce tarzları arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama çabalarını ortaya çıkarmıştır. Bu çabalar içinde bilim ve din arasındaki ilişkide ya; (1) bilim ve din arasına kapanmaz mesafeler konulmakta, ya (2) çağdaş kuantum fiziği üzerinden yapılmaya çalışıldığı gibi, iki alan uzlaştırılmaya çalışılmakta ya da (3) postmodern bilim felsefesinin yapmaya çalıştığı gibi, bilim bütünüyle insan kültürüne indirgenmektedir. Bu süreçte bilim P. Feyerabend'in 'ne söylesen gider' (Paul Feyerabend 1984: 1. Bölüm) sözünün tercüman olduğu gibi, sosyal bilimlerin yahut kültürün bir dalı haline getirilmektedir. Böyle bir yargıya varılmasında, çağdaş postmodern fiziğin, mekanik ve statik evren tasvirinin aksine, organik ve dinamik bir evren ve tabiat tasarımı sunmasının etkisi çok büyüktür.

1.1. Din ve Bilim Arasında Ayrım Yapanlar

Din ve bilim arasında ayrım yapanların temel iddialarından biri, bilimin bir yaşam felsefesi oluşturmaktan ziyade, teknik bilgi sağladığı yönündedir. Buna göre, böyle bir ayrımın yapılmaması durumunda, bilimsel teoriler

birer hayat görüşüne dönüştürülecektir, ki bunun örnekleri çok fazladır. Örneğin, geçmişte bazı bilim adamları bazı özel teorileri kozmik prensiplere yahut felsefi sistemlere dönüştürme konusunda çok gayret sarf etmişlerdir; *evrim* düşüncesinin, sosyal Darwinizm adı altında işbirliği yahut rekabet ahlakına dönüştürülme çabası bunlardan sadece biridir. Yine modern dönemde, Sosyoloji üzerinden Marxist bir toplum görüşünün, Psikoloji üzerinden Freudçu bir insan tasavvurunun ortaya konulması gibi. Bilimsel sonuçlardan yaşam felsefesi çıkarma amacının yarattığı çatışma, bugün bu tür bilimsel verilerden yaşam felsefesi kuracak sonuçlar çıkarma konusunda biraz daha dikkatli olunması gerektiği gibi bir sonuç doğurmuştur.

Artık bilim felsefesi, bilimin sınırları ve gözlemcinin veriler üzerindeki etkisi ve gözlemleri karşılıklı olarak birbiriyle ilişkilendirdiği kavramlar icat etme konusunda insan düşüncesinin yaratıcı rolünü teslim etmektedir. Zira, fiziğin teorileri o kadar soyut ve semboliktir ki, tecrübe edilen alanla çoğu zaman ancak dolaylı olarak irtibatları kurulabilmektedir. Atom-altı alanının davranışları hayal edilmekten bile uzaktır. Bu tür soyutluklardan gerçek hayat için modeller çıkarmaya kalkmamak gerektiği, zira bunların çoğu zaman tecrübi verileri koordine etmek için *zihinsel yapılandırmalar* veya *kurgular* oldukları kabul edilmektedir.

Din ve bilimin birbirinden farklı alanlar olarak inşa edilmesi izlerini, Descartes, Bacon ve Newton'da bulmaktadır. Modern dönemde bilime temel karakterini, bu düşünürlerin mekanik ve statik evren tasarımı vermiştir. Alemin mekanik olarak kurgulandığı düşünce içinde, Allah'ın bu düzenle ilişkisi 'mutlak kudret' kavramı ile kuruluyordu. Bu mutlak kudret, alemi öyle güçlü bir iradeyle yönlendirmiştir ki, alemin bu iradenin dışında hareket etmesi mümkün değildir. Bu anlamda Galileo'nin ve Newton'un tasarladığı alem, determinist bir alandı ve açıklanabilir olan hiçbir yapı içine, Tanrı kavramı dahil edilmiyordu. Tanrı sadece açıklanamayan boşlukların izahında yardıma çağrılıyordu. Bu yapı içinde Tanrı'ya açılan alan gittikçe daralmış ve Tanrı'nın yeri bilimin indirgemelerde bulunmasının çok güç olduğu insanın deruni yapısına ve insan tarihine kaydırılmış, tabiat dini çağrışımlar yapamayacak kadar içindeki işaret ve sembollerden soyutlanmış ve zayıflatılmıştır.

Dini düşünceyi bilimsel alandan ayırma girişimini sistemleştirenlerin başında Immanuel Kant gelmektedir. Kant dini, pratik aklın alanı olarak gördüğü ahlakla sınırlamış ve bilim ile din arasına bir mesafe koymuştur. Bu tutum, dinin bilgi zemininde ve bilimsel bir içerikle tanımlanmasını engellemiştir. Bu iki alanı birbirinden yalıtma düşüncesi, birbirinden tamamen farklı iki otonom alan yaratma amacını taşımaktadır. Buna göre,

bu alanlardan birine dair kavramlar, diğer alandaki kavramların ışığında değiştirilemez ve yorumlanamaz. Kant bu iki alanı birbirinden ayırırken, aslında, insan zihninin iki farklı fonksiyonu arasında ayrım yaptığını söylemekteydi: bilimsel (yahut teorik) ve ahlaki (yahut pratik). Ona göre, bilimsel olarak işlediğinde, zihin zorunlu olarak alemi hürriyetten ve Tanrı'dan mahrum bir şekilde tasvir etmektedir. Pratik bir şekilde işlediğinde ise, zorunlu olarak ahlaki bir şekilde davranmayı gerektirmekte, ahlaki davranış ise ölümsüzlüğe dolayısıyla da Tanrı'nın varlığına götürmektedir.

Aslında, Kant bu iddiasıyla, modernitenin getirdiği her türlü bozucu etkiden Tanrı kavramını korumak istemiştir (Griffin 1989: 60). Zira, ona göre, bilgi ve bilim sürekli gelişme halindedir. Bilimle paralel olarak yorumlanmaya başlayan din de sürekli bilimle birlikte değişmeye başlayan bir bütüne dönüşmektedir. Oysa dinsel alan değişkenleriyle değil, sabiteleriyle insanlara yol göstermelidir. Bu durumda çözüm, dinsel ve bilimsel alan arasına mesafe koyarak, dini değişmez bir bütün olarak korumak şeklinde sunulmuştur. Ancak, dinsel alanın sadece ahlakla sınırlandırılıp, dinin doğa ile ilgili söylemlerini dikkate almamak, biraz da hıristiyanlığın kaynaklarının, doğaya dair insani söylemlerle yaşadığı problemlerden kaynaklanmaktadır. Doğaya ilişkin söylemlerinin sürekli yanlışlanıyor olması, kendisini ahlak alanına çekmesi gibi bir sonuç doğurmuştur.

Ancak aynı durumun İslam dinini doğaya ilişkin söylemlerinde görmek mümkün değildir. Hıristiyanlığın bilimle yaşadığı sorun hiçbir zaman İslam ve bilim arasında yaşanmamıştır. Dolayısıyla, aynı endişeden hareket ederek, din ve bilim arasını, birbiriyle ilişkisini koparak şekilde ayırmak doğru değildir. İslam ve bilim arasına bir mesafe koyma çabası son dönemlere ait bir gayretin ürünüdür. Ernest Renan'nın Sorbonne Üniversitesinde verdiği 'İslam ve Bilim' başlıklı konferans, İslam dünyasında çağdaş dönemde, İslam ve bilim arasındaki ilişkinin mahiyetini belirleyen tartışmalardan birisi olmuştur. Zira, Cemaleddin Afgani, Namık Kemal gibi müslüman aydınların bu konferansa verdikleri cevaplar adeta gelenekselleşmiş 'İslam'ın bilime ve ilerlemeye engel olmadığı' tezi bu çerçevede savunulmaya başlanmıştır. Kur'an'ı modern bilimin verileriyle uzlaşır bir tarzda tefsir etme çabaları da aynı gayretin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

1.2. Din ve Bilimin Çatışmayacağı Düşüncesinde Olanlar

Aynı alana referansta bulunsalar bile bilim ve dinin çatışmayacağını iddia edenler ise, bu iddialarını temellendirmek için dilsel bir tahlile girişmektedirler. Bu tahlilin temelinde önermeler ve *kurallar* arasında yapılan ayrım yatmaktadır. Bu iki terim arasına şöyle bir fark konulmaktadır: önermeler, doğruluk iddiasında bulunurlar, halbuki *kurallar*, kavramların özel bir

alanda, o alana uygun bir şekilde kullanımını düzenleyen ikincil ifadelerdir. "Arabanızı yolun sağından sürünüz" ifadesi, bir kuraldır ve bir başka kuralla çatışabilir, ama evrenle ilgili bir hakikatle çatışmaz. Bu görüş sahipleri, 'dini doktrinler önermeden ziyade birer kuraldır' diyerek din ve bilim arasında 'doğruluk iddiaları' konusunda bir çatışma olamayacağını temellendirmeye çalışırlar (Lindbeck 1984: 19).

Buna göre, kuralların ve önermelerin mantığı farklıdır. Benzer bir mantık farklılığının altını çizen düşünürler, dini doktrinleri insanın mutlak olarak Tanrı'ya bağımlılığından kaynaklanan ve kişisel tecrübesini güçlendirmeyi amaçlayan bir yapıda olduğunu söyleyerek, felsefi ve bilimsel kategorilerden ayırmaya çalışırlar. Böyle bir çatışma zeminini ortadan kaldırmak için, dinin varlık zemininin, bilimin irdelediği fiziki alem değil de, insanın ruhu, kalbi ve tarihte tuttuğu yer olduğu ifadelendirilmektedir. Böylece hem Galileo, Newton ve Bacon'la başlayan modern bilim anlayışı hem de çağımız pozitivist bilim felsefesinin hiçbir şekilde dinle çatışmayacağı farklı zeminler yaratılmakta, bu disiplinlerin aynı zeminde karşı karşıya gelmeleri engellenmektedir.

Aslında, farklı disiplinlerin aynı alana referansta bulunması, kullandıkları yöntemin ve dilin aynı olmasını gerektirmez. Böyle bir ayrımın yapılmaması, bilim ve din arasında, tarihsel olarak, diyalektik bir çatışma ortamı yaratmıştır. Bunun için, Galileo'nin güneş sistemine hücum ettiklerinde, aslında din adamları yetkin olmadıkları bir alanla ilgili konuşmaya ve yargılara ulaşmaya çalışıyorlardı. Bunun tersi durumda da Newton ve başka bilim adamları Tanrı'yı bilimsel teorilerinde *boşluk doldurucu* unsur olarak kullandıklarında aynı hataya düşüyorlardı. Boşluk dolduran bir unsur olarak kullanılan Tanrı, bilimsel olarak açıklanamayan gerçekleri açıklamaya yarayacak bir hipotez olarak yardıma çağrılıyor, yahut doğal nedenlerle aynı seviyede *sonuç*lar yaratacak bir *sebep* olarak sunuluyordu. Ancak, insan bilgisindeki her ilerlemeyle ve daha önce bilimsel olarak açıklanamayanların açıklığa kavuşmasıyla, Tanrı doldurduğu boşlukları birer birer terk ederek işgal ettiği alanlardan çekiliyordu (Barbour 1966: 1). Bunun sonucu olarak da, bireyin yaşamından çıkarılarak, büyük tabiat makinesinin açıklayıcı unsuru olmaya indirgenen Tanrı'ya açılan alan, her bilimsel gelişmeyle biraz daha daralıyordu.

Bilim ve din arasında bir çatışma varsayımı, bunların aynı alana referansta bulunmasına dayandırılmaktaydı. Bu durumda, böyle bir çatışmanın önlenmesi için de, ya bilim ve teolojinin alanları ayrılacak ya da aynı alana referansta bulunsalar bile, bu referanslarında farklı dil ve yöntem kullanabilecekleri kabul edilecektir. Bilim ve teolojinin birbirinden ayrılması,

üzerinde konuştukları *alanın* ve bu *konuşma stilinin* farklılığını getirecekse, ikincide değil ama birincide sorun çıkacaktır. Zira, bilimin başka bir ifadeyle nomotetik doğa bilimlerinin kendilerine konuşma ve rüştlerini ispat etme alanı olarak gördükleri fizik alem, yani afak, sayılamayacak kadar dini çağrışımların kaynağı olarak sunulmaktadır. Bu durumda, aynı alana referansta bulunan bilimsel dil ve teolojik dil, birbirini tamamlayan diller kullanarak, herhangi bir indirgemeye gerek duymadan bütüncül bir gerçeklik resminin ortaya çıkmasına da aracılık edeceklerdir.

2. Dinsel ve Bilimsel Modeller

Din ve bilim, tabiatı ortak alan olarak görseler de, dinin tabiata yüklediği anlam çok farklıdır. Bu farklılık dinin tabiatı sürekli bir Varlık'la ilişkili olarak düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Tabiatı Allah'la ilişki içinde bir varlık alanı olarak tasavvur etmek, onu bilimin konusu olmaktan çıkarmaz. Aksine şayet bilim, insandan bağımsız olarak tekrarlanabilir gerçekliklerin varlığına bağlı ise, bu gerçekliklerin tam anlamıyla böyle oluşlarının garantörü kendilerinin dışındaki bir varlıktır, yani Allah'tır. Bilim şayet farklı gerçeklikler arasındaki ilişkilerin belli bir yöntemle incelenmesi ise, bu gerçekliklerin başında, tartışmasız Tanrı gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın dışarıda tutulduğu bir gerçeklik arayışı hatalı sonuçlar verecektir. Bu hata, hem varlığa ilişkin bilimsel açıklamalarda, hem varlığa ilişkin tasavvurlarda hem de ahlak anlayışında ortaya çıkabilir. Bu hatayı ortadan kaldırmanın yolu bilgiyi, bütün varlık ve varoluş alanlarını kuşatacak bir bütünlük içinde elde etmeye çalışmaktır, ki bunun adı İslami literatürde '*hikmet*'tir.

Dinin tabiatla kurduğu bu ciddi bağın ötesinde, din bir yaşam tarzını irdeler, bunun için de teorik olduğu kadar pratik amaçları vardır. Dinin bireysel veya toplumsal hayatı yönlendiren ve yükümlülükleri yerine getirmede ya da zorluklara tahammül etmede duygusal güç veren bir kaynakla yani vahiyle ilgili oluşu, bu pratik amaçların zeminini oluşturur. Bazı dil analizcileri, din dilinin sadece bu bilgisel olmayan yönüyle ön plana çıktığını iddia etmişlerdir. *Fakat dilin bilgisel (kognitif) olmayan tarafı tek başına bir sistemi ayakta tutamaz,* zira desteklenen unsurların mutlaka bilgisel bir yönü vardır ve bütün olarak da bu dil, gerçeklik hakkında mutlaka bir şeyler söylemekte veya ima etmektedir.

Bilimde modeller, her zaman teorilere yardımcı olacak şekilde ikinci derecede öneme sahiptirler. Ama dinde modeller, kavramsal inançlar kadar önemlidirler, bu kısmen dinin içinde kabul edilen modellerin (yaratma modeli, Allah-insan arasındaki ilişki modeli, vs.) dini alan içinde yaşamsal önem taşımasından kaynaklanmaktadır.

Dinsel modellere hem insan tecrübesi hem de dini metinler kaynaklık etmektedir. Her iki kaynağın beslediği dinsel yorumun amacı da insanı tekrar tecrübeye döndürmektir. Bu dönüşün sağlanması, büyük ölçüde sembollerin ve mecazların kullanımını gerekli kılar. Teolojinin 'bilimsel' veya başka tür bir tecrübenin ötesinde bir tecrübeden bahsediyor olması, zorunlu olarak bu tecrübenin başkalarına iletilebilmesi ve yorumlanabilmesi için sembolleştirmeyi gerekli kılmaktadır.

Sembolleştirme, tecrübeyi iletişim ve yorum amaçlı bir dönüşüme uğratır. Konuşma (Kelam) da sembolik dönüştürmenin bir formudur, müziğin, sanatın birer dönüştürme tarzı olması gibi. Bu görüş sadece linguistik açıklama formlarının bilgisel bir değere sahip olduğu ve linguistik olmayan sembol modellerinin his ve içgüdü alanına ait olduğunu söyleyen görüşe karşıdır.

İçinde yaşadığımız fiziksel zaman-mekan dünyasında, gramatik açıklama şemasına uymayan bir çok şey mevcuttur. Fakat bunlar bu niteliklerinden dolayı zorunlu olarak kör, algılanamaz, mistik şeyler olarak nitelenemez, sadece bilimsel dilin dışında bir başka sembolik şema ile algılanmaları gerekmektedir. Bilimsel olmayan semboller, mantıksal olarak doğrulanamayan hakikatleri açıklarlar. Ama, bu açıklama formu onları daha az anlamlı yapmaz.

Dünyaya dair bilgi sadece bilimsel denilen bir mantıksal erişim yoluyla tüketilemez. Böyle bir açıklama tarzı, katı bir ontolojinin temellendirdiği bir epistemoloji demektir. İnsanın bütün varlık ve varoluş şemalarını sadece kendi görüp bildiği varlık alanını dikkate alarak değerlendirmesinin eksikliği ortadadır.

Dinin bahsettiği gerçeklik kavramsallaştırılmadan önce hissedilen bir şeydir. Bu anlamda, dinsel bilmede, insan bilme eyleminin bir parçası haline gelir. Kendisini bilme sürecine kattığı ölçüde de doğru bir anlam elde etmeye yaklaşmış olur. Dolayısıyla, bilimsel bilginin bilen ve bilineni mümkün olduğunca birbirinden ayırarak doğru bilgiyi elde etme iddiası, dini bilgide tam ters doğrultuda çalışmış olmaktadır.

Dinsel alanda bilme sürecine öznenin sadece bilgisel yetenekleriyle değil, aynı zamanda varoluşuyla katılıyor olması, bu etkinliğe bilimselliğin yanında artı bir özellik katmaktadır. Ancak, bu hiçbir zaman mutlak iki farklı alan ayrımı olarak düşünülmemelidir. Kesişen noktalar imkan verdiği ölçüde, hakikate dair ifadelerimizin, her iki alanın kullanımına açık olma ihtimali sürekli zihinde tutulmalıdır. Aynı ifadenin hem bilimsel hem de teolojik çıkarımları içinde barındırıyor olması, özellikle vahiy dilinde,

bu bağlamda en çok gözlemlenen durumdur. Din ve bilimin dilsel olarak birbirini desteklemesini mümkün kılan birçok ortak noktası vardır:

İlk olarak, farklılıklarına rağmen, iki alanın yöntemlerinde önemli benzerlikler vardır. Tecrübe ve yorum etkileşimi, modeller ve analojiler bu benzerliğin kendini gösterdiği ortak alanlardır. Derece farkı olsa da, insan hem bilime hem de dine kişisel olarak kendini katar. Bilimin oluşum, dinin de yaşanma sürecine bu kişisel katılım, bu alanlara ilişkin insani yorumların ve yargının temelini oluşturur. Bilimsel olana katılımın insanın bilgisel yetenekleri, aklı, duyuları ile gerçekleştiği için objektif; dinsel olana katılımın ise duygusal olduğu için sübjektif şeklinde adlandırılacaksa, bunun eksik bir yargılama sonucunda ortaya çıkan yanlış bir karar olduğu tartışmasızdır. Zira dinsel olarak görülen alana katılımın bilgisel ve rasyonel olmasını sağlayan unsurlar, onu duygusal ilişkiler ağının ortasına yerleştiren unsurlar kadar bir ağırlığa sahiptir. Dinin temelindeki vahyin kendini '*bilgi*' ve '*hak*' olarak ortaya koyması, yaşamın bütünüyle *beyyine* (Enfal 8: 42) ve *basiret* (Yusuf 12: 108) üzerine bina edilmesini talep etmesi, dinin kendini sadece duygusal bir zeminde inşa etmek istemediğini, kendisine bilgisel bir zemin yaratmayı arzuladığını gösterir. Doğa bilimleriyle din bilimleri arasında ortak paydayı oluşturması açısından, '*beyyine*' ve '*basiret*' kavramları özel bir yere sahiptir. Beyyine Enfal 8: 42'de şu şekilde ifadelendirilmektedir: "... ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın...". Kur'an, düşünme aktını ön plana çıkararak ve delile dayalı olarak konuşma yöntemini geliştirerek, dogmatik kabullenme ve teslimiyeti reddetmektedir. Delile dayalı olarak hayat sürmek, Kur'anın en temel ilkelerindendir ve bir sure adı olacak kadar bir öneme sahiptir (98. Beyyine suresi).

Varlığımızın devamını sağlayan ve ona anlam katan bütün yaşamsal ilkeler, fıtratın bu beyyine ile bilme etkinliği üzerine oturtulmaktadır. Allah'ın varlığı ve birliğinden, ahlaki ilkelere kadar birçok değer, bu *bilme eylemi*ne dayalı olarak temellendirilmektedir. Bu bilme aktı, nesnesine göre bazen tecrübi/ampirik bilgi bazen de akli/rasyonel bilgi olarak nitelik kazanır. Aklın (rasyonel bilginin) ve duyu organlarının (tecrübi bilginin) işletilmesinin Allah'la ilişkili olarak götüreceği sonuçlar Kur'anda şöyle vurgulanmaktadır:

"Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette *düşünen/aklını kullanan* topluluk için *deliller* vardır".

Aynı vurgu tecrübeye de yapılmaktadır: "Ektiğinize bir bakmaz mısınız?" (Vâkı'a 56: 63) "İçtiğinize bir bakmaz mısınız?"(Vâkı'a 56: 68) Bu ve benzeri ayetlerde Allah hem yaşamanın hem de ölümün bir 'delil'e dayalı olarak gerçekleşmesini istemektedir."

Basiret ise, Yusuf 12: 108'de öne çıkarılmaktadır. "De ki: "İşte bu, benim yolumdur. Ben Allah'a çağırıyorum, ben ve bana uyanlar *basiret* üzerindeyiz". Basiret bu ayette, sezgiyi de içine alan bir inanç rasyonelliği anlamında kullanılmakta ve herkesin üzerinde uzlaştığı ortak ortak kesişenleri oluşturan temel bir kavram olarak sunulmaktadır. Buna bağlı olarak da, inancın bilgisel hiç bir temeli olmadığı, salt bir bağlanma durumu olarak görülmesi gerektiği yönündeki kabuller reddedilmektedir.

Öte yandan, şayet *bilme*yi, farkına varmak, varlıklar arasında karşılaştırma yapmak, varlıklara değer yüklemek, vs. şeklindeki bir insan eylemi olarak tanımlarsak ve bütün bunların insanın fıtratının sonucu olarak ortaya çıkan bilgisel aktlar olduğunu kabul edersek, insanın hayatın her alanına bu yetenekleriyle yöneldiğini gözlemleriz. İnsanın bu fıtratının ve bilme yeteneğinin kaynaklık ettiği yargıların bir kısmını objektif, bir kısmını ise sübjektif olarak adlandırmak, insanı ve hayatı parçalamadan öte bir şey değildir.

İkinci olarak, bütünselci bir dünya görüşü peşinde olma ve hayatı bir bütün olarak kavrama arzusu, hem dinin hem de bilimin arzusudur. Bu da birbirini bütünleyen '*tamamlayıcı perspektifler*' kavramını geliştirmeyi gerekli kılmaktadır. Hem bilimsel hem de dinsel dil realisttir; zira ikisi de hakikat arayışındadır ve bu arayışlarında gerçek referanslara dayanmayı temel ilke olarak benimsemişlerdir.

Üçüncü olarak, din bireysel varlıktan başlasa da burada durmaz ve bilimle ortak bir alana, tabiata geçer ve tabiat teolojisi yapar; zira tabiat, bireysel ya da tarihsel olanın ötesine taşan bir anlama sahiptir. Zira, insanın tarihinden önce varolan bir kozmik zamanda da Tanrı vardı ve doğal olarak bir rolü de. Eğer tabiatın da bir tarihi varsa ve insanın da tabiatla organik bir ilişkisi bulunuyorsa, o zaman tarih ve tabiat arasında keskin bir ayrım ne kadar savunulabilir? Bireysel dramaların sadece bireysel olmayan bir sahnesi olarak nitelenerek Varoluşçuluk içinde anlamsızlaştırılan tabiatın, dini bir yapı içinde de bu şekilde nitelenmesi ne kadar doğrudur? Bireyin, tarihin ve tabiatın nihayetinde sürekli olarak kendi dışlarında bir Varlık'la irtibatlandırılarak anlamlandırılması ve yorumlanması, bu alanları sıradanlıktan kurtarmakta ve bir bütünün parçaları oldukları yönündeki kabulü öne çıkarmaktadır.

Dördüncü olarak yeni bir tabiat görüşü bizi Allah'ın alemle ilişkisini yeniden irdelemeye götürecektir. Özcü statik evren görüşlerinin, yahut 17. yüzyıldan sonra hakim olan Newtoncu saat ve saatçi analojilerini yansıtan görüşlerin yerine sürekli gelişen bir evrenin dinamik ve geçici karakteri ön plana çıkmaktadır. Teolojinin her an bir işte olan Varlık (Rahman 55: 29) anlayışı bu dinamik evren fikri içinde daha bir anlam kazanmakta ve iki alan arasındaki ortak dilin gelişmesinin yolunu kolaylaştırmaktadır.

Bütün bunların ötesinde, Kur'an'a göre, Allah yeryüzünü ve gökleri '*hak*' olarak yaratmıştır. Hak, varlıkların temel davranış karakteristiğini ifade etmektedir. Allah'ın dışındaki her şey olarak tanımlanan alem, varlığını da devamını da, bunları sağlayan temel yapısal özelliklerini de, bu 'hak' yasallığı içinde, Allah'ın yaratıcı irade ve kudreti gözetiminde sürdürmektedir. Gezegenlerden moleküler aleme kadar bütün varlıklar kendileri için belirlenen ve adına fıtrat ve takdir denen bu davranış tekdüzeliği içinde varlıklarını devam ettirirler. İslam Kelamında kavramsallaştığı haliyle bütün var olanların içlerinde taşıdıkları bu *ma'na* onlara Hak olan tarafından yerleştirilmiştir. Varlıklarda bu ma'nanın keşfi de kesin/bürhani bilgi arayışında olan zihinde bir kesinlik ve sükun yaratmakta, böylece eşyanın boşuna yaratılmamış olduğu gerçeği de yeniden hatırlatılmaktadır. *Ma'na*'nın aynı zamanda gerekçe ve sebep-sonuç ilişkisi olarak yorumlandığı dikkate alındığında, varlıkta sebep-sonuç ilişkisinin temsil ettiği yasallık fikrinin varlığa bir fıtrat olarak verildiği ve bunun keşfinin de doğa bilimi denen alanı yarattığı görülecektir. Hak ile yaratılan evren, Kur'an açısından sadece bir veri kaynağı yahut salt varlık olarak incelenecek bir alan olmanın ötesinde bir anlam içeriğine sahiptir. Kainatın Asli Prensibinin aynı anda hem varlık (vücud), hem bilinç (vicdan) hem de saadet (vecd) kavramlarına köken sağlaması da bunu göstermektedir.

Kaynaklar

Barbour, Ian (1966). *Issues in Science and Religion*, Londra.

Feyerabend, Paul (1984). *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge,* Londra: Verso, 1. Bölüm.

Griffin, David Ray (1989). *God and Religion in the Postmodern World,* State Univ. of New York Press.

Lindbeck, George (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age,* Philadelphia: Westminster Press.

HZ. İSA HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

Özcan Taşcı

Adı ister Mehdi, isterse Mesih olsun dünyadaki kötülükleri ve zulmü tamamen ortadan kaldıracak bir "kurtarıcı" fikri İslam gelmeden önceki dinlerin tümünde mevcuttur. Bu düşüncenin arka planına baktığımızda, savaşlardan-zulümden bıkmış usanmış olan insan psikolojisinin geleceğe yönelik olarak kendi bilinç-altında yarattığı umutları görürüz. Ancak bu umutlar öyle bir seviyeye yükselmiştir ki, insan artık kendi geleceğini bilinçaltında yarattığı modern dünyada "idol" olarak adlandırılan "kurtarıcı"nın ellerine ve insafına bırakmıştır. Ancak onun bu umutları aslında kendi acizliği ve zayıflığını daha da artırmaktadır. Çünkü bu bekleyişi kötülüğün yayılmasına katkıda bulunmaktadır (Nietzche, Deccal, çev. A. Kaya, İstanbul 2008, s. 9). Oysa kişinin yapması gereken kendi geleceğini şekillendirmek için, bizzat kendisinin çaba ve gayret sarf etmesidir. Zira iyi, "insanda güç duygusunu artıran"...kötü ise "zayıflıktan doğan her şey" dir (Nietzsche 2008: 9).

Bu kanaate göre, Mehdi ya da Mesih gelmeden önce yeryüzünde tamamen bir kaos/düzensizlik hakimdir. Bu düzensizliğin baş mimarı olarak ta Deccal gösterilmektedir. Bunun içindir ki Deccal'in gelmesinden sonra Hz. İsa gelecek, Deccal'i öldürecek dolayısıyla da zulmü tamamen ortadan kaldıracaktır (İLİTAM Yay., s. 331). Deccal'in ve Hz. İsa'nın birbiri ardınca gelişleri kaynaklarda kıyametin alametleri (Eşrâtu's-Sâ'a) olarak sunulmaktadır (Müslim: 23; Tirmizi: 54) Celaleddin es-Suyuti bu haberleri "Nuzulü İsa" adlı eserinde oldukça teferruatlı bir şekilde ortaya koymaktadır (Aslında bu düşüncenin temelinde, Mecusilikteki dünyanın sonu yaklaştığında zulüm ile aydınlığın, daha açık bir ifadeyle Ehrimen ile Ahura Mazda'nın tutuşacakları amansız savaş düşüncesinin yattığını söylememiz mümkün

gözükmektedir. Bu anlayış ilkönce Hıristiyanlığı tesiri altında bırakmıştır. Hıristiyan düşüncesinde Ehrimen'in yerini Deccal, Ahura Mazda'nın yerini ise Hz. İsa almıştır. Hıristiyanlıktaki bu anlayışa tepki olarak Nietzsche'nin kaleme aldığı "Deccal" isimli eser oldukça dikkat çekicidir).

Kökeninde esasen Yahudilikteki Mesih inancının yattığı (H. Atay, İslam'ın İnanç Esasları, Ankara 1992, s. 212) bu anlayış İsrailiyat kaynaklarından bazı değişikliklerle Müslümanlara da intikal etmiştir. Deccal'in ve Hz. İsa'nın, bir başka değişle geleceği Kur'an'da yer almamasına karşın Hadis kaynaklarında bunlarla ilgili daha çok "Fiten" başlığı altında birtakım rivayetler aktarılmıştır ki bunlar da mütevatir derecesine ulaşmamıştır. Bundan dolayı da Hz. İsa'nın geleceğini inkar eden kimse, zarûrât-ı dîniyye'den birisini inkar etmediğinden dinden çıkmamaktadır (Topaloğlu-Yavuz- Çelebi 2011: 262). Bunların İslam toplumunun Hz. İsa ile ilgili tasavvurlarının açık bir tezahürü olduğunda şüphe yoktur.

Daha ilk asırlardan itibaren Deccal'in, dolayısıyla da Hz İsa'nın nüzulü Ehl-i sünnet inancının temellerinden olmuştur (Beyâzizâde, el-Usûlü'l-Munîfe, tahk. İ. Çelebi, s. 152). Ancak bu, sadece Hz. İsa'nın geleceğine ilişkin iman boyutuyla sınırlı kalmamış, daha da ileriye giderek, Hıristiyan düşüncesini anımsatır bir şekilde Hz. İsa'nın henüz ölmediği, ruhunun kabzedilmediğine iman etme boyutuna kadar gitmiştir. Bilindiği üzere Hıristiyanlıkta Hz. İsa çarmıha gerilmek suretiyle öldürülmüş, ölümünden üç gün sonra dirilmiş, daha sonra da Baba'nın (Tanrı'nın) yanına, gökyüzüne çıkmış ve Onun sağında oturmuştur. En sonunda da yeryüzüne gelip İsa Krallığının başına oturacaktır. İslam geleneğinde de özellikle Hz. İsa'nın ölümü etrafında örülmüş ve Kur'an'a ters şekilde bir tür İsrailiyyat anlayışı hakim olmuştur. Buna göre Müslümanlar arasında Hz. İsa'nın doğumundan daha ziyade ölümü etrafında bir takım tartışmaların ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Onun ölüp ölmediği ile ilgili tartışmaların yoğunlaştığı ayetlerin başında Al-i İmran suresi (3) 55. ayeti gelmektedir:

> "O zaman Allah şöyle dedi: "Ey İsa, şüphesiz ki seni öldüreceğim, seni kendime yükselteceğim ve seni inkârcılardan temizleyeceğim. Hem sana uyanları, kıyamete kadar o küfredenlerin üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz banadır, ayrılığa düştüğünüz hususlarda aranızda hükmedeceğim".

Bu ayette zikredilen "seni öldüreceğim" ifadesi Hz. İsa'nın geleceğine ilişkin haberlerle bağlantılı bir şekilde yorumlanmak suretiyle "Onun ölmediğine" dair bir delil olarak ileri sürülmekte, bunun ise Müslümanlar için genel-geçer bir inanç olduğu ileri sürülmüştür. Şu halde, Hz. İsa henüz ölmemiştir, O şu anda gerçekte yaşamaktadır (C. Suyuti, Nuzulü İsa, İsken-

deriye, s. 57). O ilk önce Allah'a yükseltilecek (*ref'*) daha sonra da öldürülecektir. Yani ref' önce, teveffî sonra gerçekleşecektir. Hz. İsa'nın ruhu da henüz kabzedilmemiş, ruhunun eceli gelmemiştir. Hz.İsa demek olan Kelime Allah'a henüz dönmemiştir. Onun dünyada göreceği daha işler mevcuttur. İşte ruhun baki olması bu şekildedir. Yani bu bekalık Hıristiyanların dediği gibi uhrevi bir bekalık (ebedilik) değildir. Onun kıyametten önce eceli gelecek, vefat edecek, Azrail tarafından öldürülecektir. İsa'nın ruhu alınmamış olunca, Onun Allah'a yükselişi, yerden kalkması yönündendir. Ancak O, Hıristiyanlarda olduğu gibi, Semaya yükseltilmiş değildir. Çünkü Hıristiyanlar Semaya Allah, Allah'a Sema demektedirler. Bu İslam'da caiz değildir. O halde "Seni kendime yükselteceğim" ifadesi, "Seni Semaya yükselteceğim" şeklinde te'vil edilmemesi gerekir. Zira İsa'nın Allah'a yükseltilen cismi, semaya yükseltilen de henüz öldürülmemiş olan ruhudur (Yazır, Hak Dini Kur'an Dili).

Yazır'a ve bir kısım müfessirse göre göğe yükseltilen ve ölmemiş olan Hz. İsa'nın ruhu olmasına karşılık, esasen müfessirlerin çoğunluğuna göre Hz. İsa ruhu ve cesediyle birlikte göğe yükseltilmiştir (S.Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, 1989, C. 2, s. 50). Aslında bu bile tek başına Müslümanların İsrailiyyat kaynaklarından ne derece etkilendiğini göstermesi açısından önemli bir gösterge durumundadır. Zira Kur'an'da Enbiya suresi, 34. ayette "Ey Muhammed! Senden önce de hiçbir insanı ölümsüz kılmadık, sen ölürsün de onlar baki kalır mı? Senin ölmenle rahata kavuşacaklarını mı sanıyorlar?" denilmek suretiyle Hz. Peygamber'den önceki, Hz. İsa, Hızır ve İlyas da dahil, bütün peygamberlerin bedenen ve ruhen öldüğü ifade edilmektedir. Şu halde Hz. İsa tabii bir ölümle ölmüştür. Ayrıca halen yaşayan bir İsa düşüncesi sünnetullaha da aykırıdır. Çünkü Allah'ın koyduğu hayat kanunlarına göre beşerin yemeden içmeden bu kadar uzun süre yaşaması imkansızdır (Topaloğlu-Yavuz-Çelebi, s. 262).

Hz. İsa'nın ölümü etrafında Müslümanlar arasında çıkan ihtilafların onun doğumu etrafında fazla mevcut olmadığı tespit edilmektedir. Bu bağlamda daha ziyade Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında karşılıklı polemiklerin yaşandığı görülmektedir (İ. Kaplan, Doktora Tezi, 2006). Kelam kitaplarında da yine bu doğrultuda Hıristiyanların Hz. İsa'nın şahsiyeti hakkında sahip oldukları yanlış inançlara karşı reddiyeler yazılmıştır (Kadı Abdülcebbar'ın Muğni adlı hacimli eserinin 5. cildinde bu konuyla ilgili detaylı bilgiler sunulmaktadır). Kelam kitaplarında Hz. İsa'nın nuzülü ile ilgili herhangi bir bilginin olmaması da dikkate değer bir olgudur.

ÇEVRE AHLÂKI VE EKOLOJİ

Mehmet Evkuran

Çağımızın önemli sorunlarından biri olan 'çevre' konusu, sosyal bilimlerden felsefeye, hukuktan politikaya uzanan geniş bir yelpazede önemini ve ağırlığını gittikçe artırmaktadır. Çevre sorunları, dünyanın geleceği üzerine kafa yoranların ortak kaygılarının başında gelmektedir. Gelişmiş ülkelerde bu konuyla ilgili ciddi çalışmalar yapılmaktadır.

Çevreci filozoflar çevre sorununun toplumsal örgütlenme ve ilişkilerden kaynaklandığını ve sorunun öncelikle 'toplumsal bir sorun' olduğunu savunurlar. Sanayi toplumunun, kapitalizmin, modern değerlerin ve hatta tek Tanrılı büyük dünya dinlerinin felsefî bir eleştirisi yapılmaksızın çevre sorunlarının anlaşılamayacağını ileri sürerler. Onlara göre çevre sorunları, toplumsal yaşamda kurulan tahakküm ve bunun sonucu oluşan hiyerarşi/sınıf ilişkilerinin bir yansımasıdır. Bu nedenle de konu, toplumu yeniden düşünmek ve şekillendirmekle ilgilidir.

Tabiatın tevhide ve ilahî sıfatlara göndermelerle dolu anlam yüklü bir alan olduğu düşüncesi İslam'ın temel görüşüdür. İslam kelamcıları da sistemlerinde tabiata ağırlıklı olarak yer vermişlerdir. Allah'ı tasavvur alanı olarak görülen tabiat, aynı zamanda dinî düşüncenin dayandığı objektif bilgi düzlemidir. Kelam düşüncesinin gerçeklikle bağını koruması açısından tabiat üzerine teolojik düşünce kaçınılmazdır (Düzgün 2005: 126 vd.).

Ancak tabiat konusu bugün geleneksel teolojik bağlamının dışında yeni bir bağlamda ele alınmaktadır. Çevreciler, feministler, anarşistler, Marxistler, ateistler, spritüalistler gibi farklı kesimler doğaya yakın ilgi göstermektedirler.

1. Çevre Kavramı

Çevre, bireyi etkileyen dış koşul ve durumların toplamıdır (Keleş 1993: 17). Buna göre, canlının içinde yaşadığı ve yaşamını sürdürmesi için etkileşimde bulunup bütünleştiği tüm varlıklar çevredir. Çevre kavramı, karşıtı olan merkezi çağrıştırır. Pozitivizmin etkisi altında yapılanan toplumbilimlerin bakışında merkez insan ve toplum, çevre ise doğadır.

Çevre-doğa özdeşliği, tanımın kapsamının daraltıldığı ve toplumsalın gözardı edildiği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu çarpıklık, toplumu doğanın karşısına koymanın sonucudur. Çevre kavramının toplumsal olanı dışarıda bırakacak tarzda doğayla özdeşleştirilmesi yaygın bir hatadır. Çevre, insanı kuşatan ve onun yaşamını etkileyen öğelerin toplamı olarak anlaşıldığında, tanıma toplumu ve özellikle de kentsel yaşamı da eklemek zorunlu olur.

Çevreyle ilgili tanımlamalar bu kavram etrafından kümelenen sorunların da hatalı temellendirilmesine yol açmıştır. 'Çevre sorunu' ve 'ekolojik bunalım' ekoloji literatüründeki ifadelerdendir. Çevre sorunu ifadesi, insan dışında ve insan yaşamından bağımsız olarak çevrede kendiliğinden ortaya çıkan sorunları ima eder. Oysa çevre ve insan birbirinden kopmaz bir ilişki içindedir. İnsan çevreyle ilişki kurarken ona müdahale etmekte, biçimlendirmekte ve kendi tasarımlarını çevre üzerinde uygulamaktadır. İnsansız bir çevre aslında sorunsuz saf bir alandır. Dolayısıyla sorun insandan kaynaklanmaktadır. İnsan da toplumsal yapı ve yaşantı içinde edindiği değerlerle çevreyle ilişki kurar. Bu durumda sorun değerler alanıyla ilgilidir. Değerler, toplum ve kültür ile ilgili olduğundan çevre sorunları temelde toplumsal sorunlardır. Bu nedenle "çevre sorunu" ifadesi insanı, toplumu, değerleri ve kültürü dışarıda bıraktığı için yanıltıcıdır.

Günümüzde Batı'da yaygınlaşan ekoloji kavramı, sorun için kullanılan "biyolojik" anlam sınırını çoktan aşmış ve toplumsal, kültürel, politik ve etik uzanımlar taşıyan geniş bir anlam çerçevesine kavuşmuştur.

2. Problemi Doğru Tanımlamak

Büyük çevre felaketleri, sorunun yeniden tanımlanmasını gerektirmiştir. Aydınlanmanın yol açtığı zihinsel değişim, bilim paradigmasını da kökten değiştirmiştir. Bilgi, varlığı anlamaya yönelmenin ötesinde insan yaşamını daha rahat ve güçlü bir düzeye ulaştırmak üzere kullanılmaya başlanmıştır. Bilimin amacındaki radikal dönüşümün, iktidar arzusunu öne çıkarmış ve bundan böyle bilim, insanın doğa üzerindeki egemenliğine hizmet eder konuma gelmiştir. Yaşanan süreç de bu çizgide gelişmiş; bilim, teknoloji olarak hayatlarımız üzerinde ağırlığını hissettirmeye başlamıştır.

Doğa-insan karşıtlığı, XVI. ve XVII. yüzyılda, Bacon ve Descartes'ın, aklı tek otorite görmesiyle başlamaktadır. Aklını tek kılavuz edinen insan, dünyanın efendisidir. İnsan düşünen, amaçları ve istekleri olan tek varlıktır ve bu özellikleri onu ruhsuz, mekanik, hedefsiz ve ne yaptığını bilmeden hareket eden varlıklardan tamamen ayırır, onların üstüne çıkarır. Bu bakımdan insan için doğa, faydalanılacak bir meta olmuştur. Modern bilimin gerisinde yatan düşüncelerden biri doğayı yağmalama hakkıdır.

Yeni paradigma, insanın kendini gerçekleştirmesinin doğaya boyun eğdirmekle mümkün olduğunu öngörmüştür. Bacon'la başlayan "doğaya egemen olma" tutkusu sanayi devrimi ile birlikte doğayı sömürme tutkusuna dönüşmüştür. Bu tutku da tüketim ekonomisini körüklemiştir (Akarsu 1994: 69).

Bacon doğayı bir "av" olarak görmekte ve bilimsel bilgi edinme sürecini *doğanın avlanması* şeklinde nitelemektedir. Ona göre doğa, gizlerini bilim adamına sunmak zorunda olan bir hizmetçi/köledir. Bacon Endüksiyonu da doğanın her alanının didik didik edildiği ve her taşın altının yoklandığı bir avlanma eylemi gibi tanımlamıştır. Bacon doğadan o (*she*) diye söz etmektedir. Bilimadamı, avcı gibi adım adım doğayı izleyecek, sırlarını öğrenecek, yasalarını keşfedecek ve sonra da egemenliğini kuracaktır (Bacon 1999: 8).

Yeniçağın önemli filozofu Descartes'in düşünce yönteminde öne çıkan konu, özne- nesne ayrımıdır. Anlamlandıran, değer biçen özne (insan), kendi dışındaki varlıklar hakkında düşünerek onlar üzerinde egemenliğini kurar. Doğayı egemenlik altına alma amacı Descartes'te de belirgindir. Ancak o konuya teolojik bir tarzda yaklaşır. Descartes metafiziğinde insanın doğa üzerine egemen olma düşüncesi ontolojik bir zorunluluk ve insanın Tanrı önünde kendini gerçekleştirme eylemidir.

Sorunun dini, felsefi, bilimsel, teknolojik temeline dikkat çeken düşünürlere göre ekolojik krizin temelinde belli sınıfların ekonomik çıkarları değil, makro düzeyde insan-merkezli (*antrophocentric*) Yahudi-Hıristiyan geleneği yatmaktadır. Sorunun bilimsel ve teknolojik temelleri olmakla beraber, geniş bir perspektiften bakıldığında bu, batı medeniyetinin "doğaya hükmetme" anlayışından kaynaklanmaktadır (Güncel 2005: 6).

Batı düşüncesinde Aydınlanma sonrası düşünce sisteminde her türlü bilgi ve değerin kaynağı insandır. Doğanın ve içindekilerin kendiliğinden değeri yoktur. Doğanın değeri araçsaldır, içsel ve bizatihi değildir. Doğanın değeri insana sağladığı yarar ve verdiği mutlulukla ölçüldüğünden, yararı ve mutluluğu artırmak için insanın doğayı istediği gibi kullanması meşrûdur.

Ortada etik ya da dinsel bir engel yoktur. İnsanoğlunun tabiattan yararlanma hakkı sınırsızdır. Bunu belirleyen şey, insanın sahip olduğu güçtür. Bitkilerin ve hayvanların ruhu ve duyguları olmadığından onların haklarından söz edilemez. Modern sanayi toplumunu, bilim paradigmasını ve kapitalizmi temelden eleştiren ve ekolojik felaketlerden sorumlu tutan ekolojistler, insan merkezli yapısıyla dinlerin de bu süreçte etkili olduğunu söylerler (Bookchin 1996: 45).

Çevre konusunun daha derin köklere sahip olduğunu ileri süren düşünürler, nüfus artışı gibi sorunların, sadece bir belirti olduğunu ileri sürerler ve sanayi uygarlığının yıkıcı felsefesinin kapsamlı eleştirisini yaparlar. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra sanayi üretimindeki dev artış, çevre sorunlarının da devasa boyutlara ulaşmasına neden olmuştur. Tüm bu sorunların maddî belirtilerin ardında bir zihin ve değer kirlenmesi yattığının fark edilmesiyle birlikte de daha gelişmiş yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır.

3. Çevreci Hareketler ve Ekolojik Bilinç

Kendine ve doğaya yabancılaşan insan, doğayı ele geçirilmesi ve sahip olunması gereken bir nesne olarak algılamış, doğanın bir parçası olduğunu, bundan dolayı da bir bütün olarak çevresiyle uyum içerisinde yaşaması gerektiğini çok geç kavrayabilmiştir. Ekolojistler insanın doğaya hükmetmesi, onu ele geçirmesi, ona sahip olması ve sömürmesi gerektiği şeklindeki varsayımın, insanın insana hükmetmesi ve onu sömürmesinden kaynaklandığını düşünmektedirler. Bu tahakküm toplumda farklı şekillerde kendini göstermektedir; kimi zaman erkeğin kadın, yaşlının genç üzerindeki; kimi zaman da devletin toplum üzerindeki tahakkümü buna örnek olarak gösterilebilir.

Feminist çözümlemelerin kavramsal şemasına göre, erkek egemen Batı düşüncesinde kendimize ve doğaya bakışımıza şekil veren birbiriyle bağlantılı ve birbirini güçlendiren –örneğin, zihin/beden, akıl/duygu, erkek/kadın, insan/doğa, kültür/doğa, özel/kamusal, aşkın/içkin gibi– birbiriyle bağlantılı ve birbirini güçlendiren ikilikler vardır. İkiliğin birinci terimleri eril olanla, ikinci terimleri dişil olanla eşleşir; birinci terimler hiyerarşik olarak diğerinden üstün ve özsel olarak daha değerli görülür; ikinci terimler birincilerin hizmetindedir ve onların ihtiyaçlarını karşılamak için var olan araçsal konumdadırlar. İnsan doğadan; erkek kadından; akıl duygudan yukarı bir yere konur (Ünder 2005: 605). Dolayısıyla bu bilinç, insana doğayı sömürme meşruiyetini verir.

Kirlenme, doğadaki kirlenmeden önce toplumsal alanda başlayan bilinç, zihin ve vicdan kirliliğidir Derin ekoloji anlayışı, kirlenmenin doğadan

önce toplumda ortaya çıktığını ileri sürer. Bu nedenle kirlenme olgusu sadece doğayla sınırlı bir çerçeve içinde ele alındığında sorunsalın gerçek boyutları fark edilemez. Doğadaki kirlenme, kültürdeki kirlenmenin bir sonucu ve uzantısından başka bir şey değildir. O nedenle kirlenmenin sadece görünür sonuçlarına odaklanmak çözüme götürmez; bunun toplumsal ve kültürel nedenlerine inmek gerekir.

Çevre karşısındaki tutumumuz, onu nasıl gördüğümüzle yakından ilgilidir. Doğayı, gelişmiş ve kendi kendine çalışan ruhsuz ve anlamsız büyük bir makine olarak gördüğümüzde bundan kendince bir etik doğar. Buna karşı doğanın kalbinden söz eden, örneğin ormanı bir birlik ve bir *gestalt* olarak gören bakış açısına göre çevre sadece edilgen bir varlık değil, yaşayan büyük bir beden, bir bireydir.

Derin ekolojistler ekolojik bunalımı ve diğer daha pek çok sorunu, modern dünyayı kuran, gündelik dile ve ilişkilere de yansıyan metafiziğe bağlarlar. Bu metafiziğin temel belirleyenleri bireycilik ve indirgemeciliktir. Bireylerin temel gerçeklik olarak ele alındığı ve nesnelerin onları oluşturan öğelerine parçalayarak anlaşılacağı düşüncesinin egemen olduğu bu metafizik bakış açısı, insanı da doğadan köktenci biçimde ayırır. Bir tür *metafizik bütüncüllük* yaklaşımını benimseyen derin ekolojistler, insanları çevrelerinin bir parçası olarak görürler. İnsanı tanımlayan şey, çevrelerindeki öğelerle kurdukları ilişkilerdir. İnsanı doğayla bütünleşmiş bir varlık olarak tanımlamak, onu ilişkisellik içinde bir varlık olarak temellendirmeyi doğuracaktır. Bu metafizik bütünsellikten, derinlikli bir etik anlayış çıkacaktır. Bütünlükçü metafizik açısından yaşam, sadece canlı bireyler tarafından temsil edilmez. Her ekosistem bir canlıdır ve yaşamı temsil eder. Binlerce, on binlerce ekosistemin bir arada yaşadığı yeryüzü, bizatihi canlı bir öznedir. Bu temellendirme, geleneksel birey algısını aşan metafizik bir algılamadır.

Teknoloji kavramı üzerinde çok duran derin ekoloji, ilerleme, rasyonalite ve doğaya egemen olma düşünceleri arasındaki bağı tartışır. Onlara göre teknoloji, insan hayatını kolaylaştıran ve insan emeğini daha az meşakkatli kılan bir araç olarak görülemez. "Makine efsanesi" ve insan zekasına duyulan hayranlık ile başlayan süreç, insanın ve hayatın makineyle düzenlendiği bir noktaya ulaşmıştır. Bu, teknolojinin kendi iktidarını yaratmasının bir sonucudur. Mevcut durum, teknolojinin yanlış uygulanmasının bir sonucu değil, aksine bir paradigma olarak teknolojinin başarısının sonucudur. Teknolojinin en temel niteliği doğada olduğu gibi kendini sınırlayan mekanizmalardan yoksun olması ve sınırsız ilerleme ilkesine dayanmasıdır. Bu ise yabancılaşmanın varacağı noktanın sonsuz olabileceği anlamına gelir.

4. Çevre Ahlâkının Temelleri

Dinlerin modern dünyada yaşadığı sorunların temelinde ahlâk sorunu yatar. Etik-dünya, değer-olgu ilişkisindeki sürekliliğinin korunabilmesi için etik duyarlılığın var olan gerçeklikle ilişkisinin sağlanması gerekir. İster dinsel ister felsefî anlamda alalım etik, insanın değişen ve çeşitlenen davranışlarıyla ilgili deneysel/ampirik bir alandır. Dinsel inançla temellendirilmiş olsa bile, onun toplumsal hayatın yeni alanlarıyla ve yeni ilişkileriyle birlikte genişlemesi ve ilerlemesi gerekir. Aksi hâlde, yaşanan hayatın gerisinde kalması ve bağlılarını da, başka bir toplumun duyarlılıklarına bağımlı kılmaya çalışması kaçınılmaz olacaktır.

İnsanın ontolojik üstünlüğünün teolojik temellendirilmesi yapılırken *her şeyin insanın hizmetine verildiği (musahhar kılındığı)* tezini, diğer teolojik varsayımları geri planda bırakacak şekilde abartmak, insan-doğa ilişkisinde bir odak kaymasını ifade etmektedir. Geleneksel teolojik söylemler, güç/kudret ve iktidar temelinde yapılandıklarından, doğal varlıkların insana boyun eğdirildiği anlatımı, kolaylıkla, insanın doğaya muktedir olmasının ona verilen bir nimet olarak algılanması sonucunu doğurmuştur.

İnsan-merkezli bakış açısı Eski Yunan'a kadar gider. Eski çağ filozoflarından Trakyalı Protagoras, düşüncelerini *insan her şeyin ölçüsüdür* sözüne dayandırmıştı. Bu yaklaşımın daha keskin biçimlerine Aydınlanmacı filozoflarda rastlanır. Aydınlanma hareketinin eski Yunan ve Helen düşünce birikiminden önemli esinler taşıdığı göz önünde bulundurulduğunda bu ilişkiyi epistemik olarak çözümlemek kolaydır. Ancak Aydınlanma'nın farkı, güçlü bir skolastizm eleştirisi üzerinde yürümesidir. Bu eksende hakikat, aşkınlık, değer gibi kavramlar yeniden ele alınmış ve insan merkezli bir düşünce yapısı geliştirilmiştir. İnsanın her şeyin ölçüsü olması tezi, hakikatin insan zekâsı, algısı ve çıkarlarına indirgenmesine yol açmıştır. Buna karşılık teolojik yaklaşım, insan doğa ilişkisinde üstünlükten çok ahlâkî sorumluluk vurgusunu öne çıkarmak durumundadır.

SONUÇ

İnsan ile doğa arasındaki savaşçı ve düşmansı ilişkiyi sürdüren düşünceler, felsefî ve teolojik olarak eleştirilmelidir. İnsanlığın bugün ulaştığı bilimsel ve teknolojik düzeyin, doğa ile sürdürülen savaş sonucu elde edildiği yolundaki yanlış ve yanıltıcı görüşler ile de mücadele edilmelidir. Tanrı ile insanı bir araya getirmek ve aralarında ontolojik bir bağ kurmak adına, insan ile doğayı metafizik olarak karşı karşıya getirmek ciddiyetle ele alınması ve düzeltilmesi gereken bir temel problemdir.

Seküler ya da dinsel olsun, doğanın ele geçirilmesi fikri üzerine kurulu bir etik, sömürü etiğidir. Ona karşı sürdürülecek olan savaşta bir merkez gibi

algılanan toplum olmaksızın doğa ele geçirilemez. Eğer böyle anlaşılırsa, elde edilen her toplumsal ve teknolojik kazanım, doğaya karşı kazanılan parlak başarının(!) göstergesi olacaktır. Ancak bir süre sonra doğaya karşı kurulan kalenin surları, insanı dışarıdan gelen saldırılara karşı koruyan sınırlar olmaktan çıkar ve onu nefessiz bırakarak boğan kocaman bir zindanın duvarlarına dönüşür.

Çevre konusuna teolojik katkı amaçlı yaklaşımlarda, doğaya tahakküm etme düşüncesine karşı *emanetçilik* anlayışı öne çıkmaktadır. İslam kültürüne aşina olan bu kavrama Batılı kaynaklarda da rastlanmaktadır. Doğa insana emanet edilmiş edilgen bir varlık alanıdır. İnsan doğadan yararlanma hakkına sahip olduğu kadar onu korumalıdır da. Pragmatik açıdan bakıldığında yararlanma, yararlanılan şeyi korumayı içerir. Egemenlik hakkı, tahrip ve kötüye kullanma ve tahakküm kavramları, emanet ilişkisi açısından yeniden değerlendirilmelidir. Emanet kavramı, üstünlük ve egemenlik temelinde değil ahlakî ve hukuksal sorumluluk bağlamında derinleştirilmelidir.

Kur'an'da doğa ve doğadaki işleyiş; Allah'ın eşsiz yaratması, insan üzerindeki nimeti ve rahmeti olarak anlatılır. Kur'an kader terimini öncelikle ve temelde evrenin ve doğanın yaratılışı için kullanır. Allah evreni ve doğayı bir ölçüye göre yaratmıştır. Bu nedenle bunlarda denge ve düzen vardır (Yâ-Sîn 36/38-40; Mülk 67/3-4; Neml 27/88). Allah aşkın bir varlıktır ve yarattığı varlıklara benzemekten ve onların eksikliklerinden münezzehtir. Bu nedenle evrende veya doğada Allah'ı aramak boşunadır. İnsan çevresindeki varlıkları ve doğal işleyişi gözlemleyerek yaratıcının varlığını ve O'nun bazı temel kemâl sıfatlarını (ilim, kudret, tekvin, irade vs.) keşfedebilir. Hz. İbrahim'in kişisel olarak gerçekleştirdiği akıl yürütme onu tevhide ulaştırmıştır (En'âm 6/76-79).

Kur'an söyleminin bu özelliği, tabiat teolojisinin sınırlarını ve hedeflerini yeterince ortaya koymaktadır. Evren ve tabiat Allah'ın varlığına işaret eden ayetlerle doludur (Rahman, 118). Nitekim Kelamcılar tevhid konusunda geliştirdikleri delillerde tabiata önemli ölçüde yer vermişlerdir. *Kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid* adı verilen bu yöntemde, fizik ile metafizik arasında kurulacak mantıksal ilişkinin versiyonları araştırılmıştır (Evkuran 2005: 80-86).

Felsefe ve Kelam çevrelerinden bu yönteme ilişkin eleştiriler yapılmıştır. İki alanın (fizik ve metafizik) tümüyle farklı olduğundan hareketle bu ikisi arasında kurulacak bir kıyâs ve benzetmenin gerçeği yansıtmış olmayacağı ileri sürülmüştür. Ancak bu eleştiride hatalar vardır. Öncelikle din dilinin bu yöntemi kullanmış olması ona meşruiyet kazandırır. Ardından eserden müessire giden kıyâs, bizi Tanrı hakkında doğru anlama yaklaştırmaya çalışır. Eğer tabiat Tanrı hakkında bir şey söylemiyorsa veya bir anlam taşı-

mıyorsa, yaratıcısının filleri hakkında izler taşımıyorsa yaratma kavramı gözden düşer. Bu yöntem elendiğinde geriye salt mantıksal spekülasyonların dışında bir şey kalmaz. Tabiatı incelerken iz süreriz, onda Tanrı'yı değil Tanrı'nın varlığının delillerini ve göstergelerini ararız.

Kelamcılar tabiata bizatihi değerli bir varlık olmasından çok Allah'ın varlığına işaret eden gösterge varlık olarak ilgi göstermişlerdi. Günümüzde doğa felsefesindeki yeni düşüncelerin de ışığında bir tabiat teolojisi kurmak gerekir (Düzgün 2005: 173). Varlık olarak tabiatı yeniden keşfetmeden ona ilişkin bir ahlâk oluşturmak mümkün değildir. Ontolojiden etiğe giden yolu teoloji gösterir. Çevre ahlâkının sağlam temelleri böyle atılabilir.

Kaynaklar

Akarsu, Bedia (1994), "İnsan ve Çevre", Cogito sayı 2, Yapı Kredi Yay., İstanbul.

Bacon, Francis (1999), *Novum Organum*, (çev, Sema Önal), Ankara.

Bookchin, Murray (1996), *Toplumu Yeniden Kurmak*, (çev. Kaya Şahin), İstanbul.

Capra, Fritjof (1992), *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (çev. Mustafa Armağan), 2. Baskı, İstanbul.

Düzgün, Şaban Ali (2005), *Allah Tabiat ve Tarih-Teolojide Yöntem Sorunu ve Teolojinin Meta-Paradigmatik Temelleri*, Ankara.

Düzgün, Şaban Ali (2008), *Varlık ve Bilgi-Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Ankara.

Evkuran, Mehmet (2005), *Sosyal Bilimler Mantığı ve Kelam,* Ankara.

Keleş, Ruşen (1992), *Çevre, İnsan, Toplum,* İstanbul.

King, Robert H. (2001), *Tanrı'nın Anlamı*, (çev. Temel Yeşilyurt), İstanbul.

Lester R. Brown (1989), *Yirmidokuzuncu Gün*, (çev. Kemal Tosun), İstanbul.

Önkal, Güncel (2005), "İnsan Doğaya Egemen midir?", Yeni Yüksektepe Felsefe Derneği, Ankara.

Rahman, Fazlur (2005), *Ana Konularıyla Kur'an,* 8. Baskı, Ankara.

Ünder, Hasan (2005), "Çevre Felsefesi", Felsefe Ansiklopedisi, Ankara.

ECEL VE ÖMÜR

Osman Karadeniz

1. Ecel

Ecel, kelime olarak belli bir vakit, süre veya o vaktin sonu gibi iki anlamda kullanılır (Ezherî 1384-87: II, 193; İbn Manzûr 1955-56: XI, 11; İsfehânî tsz.: 11) Genel olarak herhangi bir şey konusunda, önceden tayin ve tesbit edilmiş süre ve bu sürenin sonu anlamındadır: Hayat müddeti, ölüm ânı ve borç ödeme zamanı gibi... Dünya için kullanıldığı zaman, "kıyâmet günü"nü ifade eder. (Ezherî 1384-87: II,193; İbn Manzûr 1955-56. Ayetlerde kullanılışları hakkında bk. Bakara 2/231-35, 282; Hacc 22/5; Talâk 65/ 2).

Ecel, konumuzu ilgilendiren yönü ile, fert ve toplum için belirlenmiş hayat süresi ve daha çok bu sürenin sonu, kısaca ölüm vaktidir (Ezherî 1384-87: II,193; Ayetteki kullanılışı için bk. En'âm 6/128).

Kur'ân-ı Kerîm'de ecel, genel olarak bu anlamda, bazan da "ecel-i müsemma (belirlenmiş)" şeklinde, bir şey için tayin edilmiş müddet veya bu müddetin sonunu ifade eder. Daha sonra da üzerinde duracağımız bir âyette şöyle geçmektedir: "*Sizi çamurdan yaratan, sonra da bir ecel tayin (takdir) eden O'dur; ecel-i müsemmâ, O'nun katındadır*" (En'am 6/2).

Burada geçen iki ecel kelimesi hakkındaki ihtilâflara rağmen, lügat mânasını dikkate alarak birincisinde ömür (hayat müddeti), ikincisinde ise "ölüm vakti (ömrün sonu)" şeklinde anlamak pekalâ mümkündür (Yazır 1935: III, 1874). Şimdi konu ile ilgili olarak, kısaca mezheplerin görüşlerini verelim.

Evvela ecel konusu, daha çok "maktûlün eceli" münasebetiyle ele alınıp tartışılmıştır. Ve her mezhep, kendi görüşünü haklı çıkarmak için aklî ve naklî birçok delil ortaya koymaya çalışmıştır.

Ecel konusunda, bir vâkıa olarak mezhepler arasında pek çok farklı görüş ileri sürülmüştür. Aşağıda görüleceği gibi Mutezile içinde bile tek bir görüş mevcut değildir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, ister tabiî, ister öldürme (katl) suretiyle veya kaza sebebiyle olsun, vukû bulan ölüm olaylarında her ölen kişi, şüphesiz eceli ile ölmüştür. Çünkü kelime anlamından da anlaşıldığı gibi ecel, ölüm vaktidir ve öncelikle onu ifade eder. Kâdı Abdulcebbar ile Teftazani'nin de işaret ettikleri gibi bu konuda ihtilâf yoktur (K. Abdulcebbar 1965: 782; Teftazanî 1277: II,119). Öyle ise, her ne şekilde olursa olsun, ölünün varlığı ile bir ölüm vakti gerçekleşmiştir. Ölü ile de ölüm hâdisesi gerçekleştiğine göre, belli bir süre, yani ömür bitmiş, hayat sona ermiş demektir.

Ecel konusunda âlimler arasında asıl ihtilâflı olan mesele, sadece maktûl meselesi olmuştur. Yani öldürülmemiş olsaydı, maktûlün durumu ne olurdu? Daha açık bir ifade ile, maktûl için, öldürülmemesi halinde gelecekte bir ecel ve bu ecele kadar hayat sürebilme imkânı düşünülebilir mi? İşte asıl ihtilâf konusu, katl veya daha başka, meselâ boğulma, yanma, zehirlenme ve kaza gibi hârici sebeplerle meydana gelen ölümler olmuştur.

İslâm filozoflarına göre, canlı varlıkların biri tabiî (ecel-i müsemmâ), diğeri kaza sebebiyle gelen ihtirâmî (ecel-i kazâ) olmak izere iki eceli vardır. Buna göre, ecel-i tabiî, normal şartlar altında kişinin hayat sürmesi ve bu müddet sonunda da tabiî olarak ölmesidir. Ecel-i ihtirâmî ise; boğulma ve zehirlenme gibi harici sebeplerden biri ile vuku bulan ölümdür. Kısacası ârizi bir ölüm şeklidir. Şii İmamiyye fırkasınca da, ecel-i müsemma ve ecel-i muallâk olmak üzere iki ecel kabul edilir (Kuleynî 1392: I, 263). Elmalılı bu konuyu şöyle değerlendirir:

> "Tabipler arasında bir tabiî ömür nazariyesi vardır. Ve nitekim tabiblerimiz lisanında ecel-i tabiiyye ecel-i müsemmâ; ecel-i ihtirâmiyye de ecel-i kazâ tabir edilmek mûtad olmuştur. Böyle bir telâkkî, ölümden önce hayatta sebeplere, hıfzı-sıhhaya, tedaviye, dış etkenlerden korunmaya riayetin faydalarını göstermesi noktai nazarından yararlıdır. Lâkin bunu iki ecel diye anlamak doğru değildir. Yani bir insanın biri tabiî, biri ihtirâmî olmak üzere iki eceli yoktur..." (Yazır 1935: III, 1876).

Bazılarına göre, âyette geçen iki ecel lâfzının her biri, bu ölüm şekilleriyle ilgilidir. Kiminin ölümü; kılıçla, boğulma ve yanma gibi hayatı sona erdiren bir takım sebeplerle vukû bulmakta iken, kiminin eceli de, bütün bu hârici sebeplerden korunmak, sıhhat ve âfiyet içinde yaşamak suretiyle tabiî olarak gelmektedir. Şu söz bu gerçeği ifade eder: *"Kaza oku isabet etmeyene ölüm oku muhakkak ulaşır"* (İsfehani tsz.: 11).

İnsanlar için şu şekilde iki ecel de söz konusudur: (İsfehani, A.g.e., 11) Kimi insanlar hiçbir sebep yokken genç yaşta ve sıhhatli iken ölür. Diğer bazıları ise, dünya şartlarında yaşanabilecek ve daha ilerisine ulaşılması imkânsız mutad bir vakte, son noktaya kadar yaşar. Nitekim şu âyet bu hususa işaret eder: *"Kiminiz (erken) vefat eder, kiminiz de aksine, ömrünün en fena zamanına (erzel-i ömür) ulaştırılır"* (Hacc 25/5; Nahl 16/70).

Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, kaza vb. felâketler sonucu meydana gelen ölüm hâdiselerini tesadüfle izah etmektedir. Evvelâ o, meydana gelen hâdiseleri, tabiî ve irâdî olanlar (tabiiyyat ve irâdiyyat) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bağdadi'ye göre "belli bir düzen üzere cereyan eden tabiiyyatta kaza ve kader câri ise de, zaman ve şahıslara nazaran daima değişmekte olan iradiyatta, vukûundan önce küllî ve umumî surette kaza ve kader câri olmaz. Tabiiyyat ve iradiyyattan mürekkep olan şeylerde de kaza-kader câri olamaz" (Bağdadi 1932: 24). Dolayısıyla sırf iradeye ve sırf tabiata hamlolunamayan tesadüfi (baht-talih) işlerde de aynı şey söz konusudur. Meselâ, Ahmet evinden çıkıp bir caddeyi geçerken, bu caddeye doğru çapraz bir istikametten bir akrebin gelmeye başladığını farzedelim. Çok süratli veya yavaş gittiği takdirde çakışma noktasında akrebe rast gelmeyebilir. Orta yürüyüşle gittiği takdirde ise, akrebe tesadüf ederek onu çiğner veya akreb Ahmed'in ayağını sokar.

Bu hâdisede akreb ne sokmayı, ne de çiğnenmeyi, ne tabiî, ne de irâdî olarak kastetmiştir. Ahmet için de ayni şey geçerlidir. Bunları, kendilerinden başka bir kuvvet de bu işe tahrik etmiş değildir (Bağdadi 1932: 24).[1]

Mutezile içinde, konu ile ilgili pek çok farklı görüş mevcuttur. Eşâri'ye göre, Mûtezile'nin ekserisi şu görüşü paylaşmaktadır: Ecel, Allah katında, bir insanın öleceği veya öldürüleceği hakkında malûm olan bir vakittir. Bu takdirde insan, öldürülse de, tabiî olarak da ölse de yine eceli ile ölür (Eş'ari 1963: 256-57. Krş. Watt 1981: 292). İslâm âlimlerinin çoğunlukla kabul ettiği görüş de budur ve bu konuda ihtilâf yoktur. Teftazani'nin belirttiğine göre ise, Mûtezile'nin bir çoğu şu görüştedir: Bir katl olayında,

[1] Buna paralel bir düşünceyi Batıdan bir düşünürden aktarmak ilginç gelebilir: Voltaire, katı determinist bir yaklaşımla hiçbir tesadüf olayına yer vermez. Ona göre her şeyde tabii bir alınyazısı hâkimdir: "Şu dünya, ya kendi yaradılışı sayesinde kendi fizik yasalarıyla ayakta duruyor, ya da bir yüce varlık onu kendi yüce yasalarına göre meydana getirmiş, Öyle de olsa, böyle de olsa bu yasalar değişmez..." Yine Voltaire'e göre *"budalalar diyorlar ki: Hekim teyzemi öldürücü bir hastalıktan kurtardı, teyzemi yaşayacağından on yıl daha çok yaşattı... Hekim teyzeni kurtardı; ama onu kurtarmakla doğanın düzenine aykırı bir iş görmedi; ona uydu. Teyzenin öyle bir kentte doğmamazlık edemeyeceği, öyle bir zamanda herhangi bir hastalığa tutulmaktan kaçınamayacağı, o hekimin onun bulunduğu kentten başka bir yerde bulunamayacağı, teyzenin onu çağırmak zorunda kalacağı, onun da teyzene kendisini iyi edecek ilâçları vereceği gün gibi meydandaydı."* Yani bütün bunlar dünyanın anayasasına göre meydana gelmektedir (Voltaire 1977: I, 285-87).

şüphesiz kâtil maktûlün mukadder ecelini kesmiştir; binaenaleyh maktûl öldürülmeseydi Allah'ın ilminde belli bir süreye kadar kesinlikle yaşayacaktı. Mûtezile'nin Bağdat ekolü ve Ka'bî bu görüştedir.

Bağdat ekolü, maktûl öldürülmeseydi, kesinlikle yaşayacaktı; aksi takdirde kâtil kendisine zulmetmiş olmayacaktı, görüşündedir. Yani kâtil, maktûlün, Allah'ın ilminde belli bir vakte kadar yaşamasına engel olmak ve ecelini kesmek suretiyle büyük bir zulüm işlemiştir. Bu sebeple de kâtil, Allah tarafından kötülenmiş ve cezayı hak etmiştir. Ayrıca onlara göre, maktûlün kesinlikle yaşayacağına dair bizde bir bilgi hasıl olmaktadır. Kadı Abdulcebbar'a göre, bunlar, şöyle bir delil de ileri sürebilirler: Tabiî olarak kalabalık bir topluluğun -her ne kadar aynı anda öldürülmesi mümkün ise de- normal şartlarda hep bir anda ölmediğini biliyoruz. Öyle ise muhaliflerimizin aksi görüşü nasıl doğru olabilir?

Kadı Abdulcebbar, bu iddiaya şöyle cevap vermektedir: Kalabalık bir topluluğun bir defada öldürülmeleri nasıl câiz ise, aynı anda tabiî olarak ölmeleri de gayet mümkündür. Çeşitli memleketlerde kolera gibi salgın hastalıklar sebebiyle meydana gelen toplu ölümler inkâr edilemez. İddia edildiği gibi bu tip olaylar yok değildir. (K. Abdulcebbar 1965: 783-84. Ayrıca bak. Teftazani 1277: II, 119; 2010: 212; Cürcani 1286: 525).

K.Abdulcebbar'ın bu görüşü, Ehl-i Sünnet'in, bilhassa Mâtürîdîyye'nin görüşü ile aynıdır. Ecel, Allah'ın, bir kişi hakkında öleceğini bildiği belli bir vakittir; ve onun takdim ve te'hiri caiz değildir. Şüphesiz Allah, bu takdim ve te'hire kadirdir. Yalnız bir kişi hakkında eceli şu vakittir, diye hükmettiği zaman, bunun aksi düşünülemez. *"Hiçbir ümmet, kendi süresini öne de alamaz, geciktiremez de"* (Hicr 15/5; Mü'minun 23/43; A'râf 7/34; Yûnus 10/49) vb. âyetler bu hususa açıkca işaret etmektedir. (K. Abdulcebbar 1969: I, 280; II,424-25. Krş. Eş'ari 1963: 257) Maktûl de ancak Allah'ın izniyle (Al-i İmran 3/145) ölebilir. Neticede Allah'ın, kendisi için ecel tayin ettiği bir vakitte öldürülür (K. Abdulcebbar 1969: I, 165).

"De ki: Evlerinizde olsaydınız, haklarında ölüm yazılı olan kimseler, yine de devrilecekleri yere varırlardı" (Al-i İmran 3/154) âyetinde de işaret edildiği gibi, üzerlerine katl yazılanlar şüphesiz öleceklerdir. Fakat bu katl fiilinin kâtile ait oluşuna engel değildir. Yani katl (öldürme fiili) kâtile; mevt (ölüm) ise Allah'a izafe edilir. Çünkü Allah, ölüm hâdisesini kendine; katl fiilini de kâtile izafe etmiş ve emrine karşı geldiği için de onu cezalandıracaktır. Şu kadar var ki, bu fiillerin izafesi konusunda arkadaşlarımız arasında ihtilâf vardır. Allah'ın bu fiileri önceden bilmesi konusuna gelince, bu şuna benzer: Bizim, birinin önceden öldürüleceğini bilmemiz veya bir yere yazmamız, katl fiilinin meydana gelmesine, dolayısıyla bu fiili iş-

leyenin kâtil oluşuna icbâri manada te'sir etmez. Tıpkı bunun gibi, Allah'ın da böyle bir katl fiilini önceden bilmesi, bu fiilin kendisine izafesini gerekli kılmaz. (K. Abdulcebbar 1969: I, 170; II/517)

Ka'bî'nin görüşüne gelince, ona göre maktûlün, biri katl (öldürülme), diğeri ölüm (mevt) olmak üzere iki eceli vardır. Ölüm, Allah'ın fiili, öldürme ise kâtilin fiilidir. Sonuç olarak maktûl, ilâhî fiil olan (ölüm) ile ölmemiştir (Nesefi 2003: II/276).

Mûtezile'nin önde gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl'e göre ise, Ka'bî'nin tam aksi bir görüşle, maktûlün öldürülmemesi halinde ölüm yine kaçınılmazdır. Aksi halde bu durumda kâtil, maktûlün ecelini kesmiş olacaktır ki bu da mümkün değildir. (K. Abdulcebbar 1965: 782-83)

Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşü şüphesiz, onun determinizme meylinden kaynaklanmıştır. Çünkü o, İslam dünyasında belki de ilk defa, sebepliliği ileri süren ve tabii sebepliliği ilahi sebepliliğe bağlayan, dolayısıyla olaylar arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinden söz eden kişidir. (Ülken tsz.: 115-16) Cübbâi de aynı görüşü paylaşır. Maktûlün eceli, Allah'ın ezelde bildiği bir vakittir. Bu da maktûlün ölüm vakti demektir. O kişi için başka bir ecel vakti düşünmek, her ne kadar aklen caiz ise de bir vakıa olarak mümkün değildir (Bağdadi 1928: 143; Nesefi 2003: 277) Sonuç itibariyle, çoğunluğun görüşü dışında Mûtezile'de, maktûlün, öldürülmemesi halinde ölüm karşısındaki durumu ile ilgili olarak üç görüş ortaya çıkmıştır: (Eş'ari 1963: 256-57)

1. Maktûl, öldürülmeseydi yine ölecekti.
2. Maktûlün yaşaması da ölmesi de imkân dahilindedir.
3. Maktûl, öldürülmeseydi kesinlikle yaşayacaktı.

Eş'ari, ikinci görüşü zikrettikten sonra, bu konuda ihtilâf edenlerden bazılarının, bu görüşü (yaşaması ve ölmesi de caizdir) muhal olarak gördüklerini belirtmiş; ancak nasıl bir görüş ortaya koyduklarını açıklamamıştır. Gerçekte böyle, "maktulün öldürülmemesi halinde, yaşaması da ölmesi de caizdir" şeklindeki bir görüş imkânsız olmamalıdır (Bak. 1963: 257).

Ehl-i Sünnet âlimlerinin ecel konusundaki görüşü genel olarak şöyledir: Herşey Allah'ın kaza ve takdiriyle tayin ve tesbit edilmiş olduğuna göre, her ne şekilde olursa olsun ölen, takdir edilen vakitte eceli ile ölür. Ecel tekdir ve ne öne alınabilir, ne de sonraya kalabilir. Bu konuda takdim ve te'hir söz konusu olamaz. Nitekim bu hususta kı âyetler açıktır:

> "Her ümmet için belirli bir süre vardır; süreleri dolunca ne bir saat gecikebilir, ne de öne geçebilirler." (A'râf 7/34. Ayrıca bk. Yûnus 10/49; Nahl 16/61; Hicr 15/5; Müminûn 23/43), "Allah, eceli gelince, hiçbir nefsi geri bırakmaz." (Münafikûn 63/11. Ayrıca bak. Nûh 71/4)

Bu bakımdan Allah, ezeli ilmine uygun olarak, hiçbir kayda ve şarta bağlı kalmadan insanların eceli konusunda ezelî hükmünü vermiştir. Tıpkı hayat gibi, ölüm de Allah'ın takdir ve yaratmasıyla meydana gelmektedir. Bu durum, asıl ihtilâf konusu olan maktûlün eceli meselesinde de söz konusudur. Maktûl de ezelde takdir edilen eceli ile ölür. Yani onun bu ölümü, Allah'ın ezelde bildiği bir vakitte gerçekleşir. Netice itibariyle, öldürülmemesi halinde maktûlün yaşaması ve ölmesi de kesinlik kaydı söz konusu olmadan hep imkân dahilindedir (Eş'ari 1963: 256-57).

Eş'ariler ve Mâtürîdîler, genel hatlarıyla aynı kanaati paylaşmakta ve konuya daha çok Allah'ın ilmi ve takdiri açısından yaklaşmaktadırlar. Mâtürîdî, her hangi bir kişi hakkında iki ecel düşünülemeyeceğini, aksi halde bunun, Allah'ın neticeleri bilmemesi gibi bir mânaya gelebileceğini ifade eder. Binaenaleyh Allah'ın bir kişi için iki ecel tayin etmesi muhtemel ve doğru değildir. Ayrıca böyle bir durum, Allah'ın önceden verdiği bir hükümden dönmesi, yani bedâ anlamına da geleceği aşikârdır. Allah Teâlâ, bütün olacakları önceden bilir; olacağı şekilde de kulun ecelini tayin ve tesbit eder. Nitekim şu âyetlerde: *"Ecelleri gelince te'hir edilmezler, gelmeden de öne alınmazlar."* (A'raf 7/34) *"Allah, eceli gelince hiçbir nefsi geri bırakmaz."* (Münafikun 63/11) şeklinde buyurulmaktadır. Bu bakımdan ecel, ister tabiî, isterse katl sebebiyle olsun, Allah'ın ezelî ilminde malûm olduğu ve bu malûma uygun olarak tesbit edildiği için, aynen öylece gerçekleşir. (Mâtürîdî 2006: V, 335; XV, 186. Krş. Nesefi 2003: 277; İbn Hazm 1975: III, 85)

Eş'ari'ye göre, Mûtezile'den bazıları, Allah'ın bildiği vaktin, maktûlün öldürüldüğü vakit değil, öldürülmemesi halinde kendisine ulaşmış olacağı vakit olduğunu iddia etmişlerdir (Eş'ari 1963: 256). Eş'ari, muhaliflerin bu iddialarını şöyle çürütmektedir: Size göre katil, maktûlü öldürmemeye kadirdir; böylece de o yaşayabilir. Bu takdirde katilin, ecelini kesmesi veya öne alması ve te'hir etmesi mümkündür. Bu sözünüze göre de kâtil, kulların ecellerini takdim ve te'hire, onları yaşatmaya ve öldürmeye de muktedir olmuş olur. Bu düşünce ise dinde ilhaddır. (Eş'ari 1975: 54. Krş. Bağdadi 1928: 143)

Bakıllânî de aynen Eş'arî'nin yolundan hareketle şu çerçevede düşünmektedir: Her ne kadar maktûl hakkında, öldürülmeseydi biraz daha yaşayacaktı, şeklinde düşünmek caiz olsa da, geriye kalan vaktin kendisi için ecel olması imkânsızdır. Çünkü bir insanın eceli, onun gerçekte ölüm vaktidir. Bu husus şuna benzetilebilir: Peygamber ve salih müminlerin cehenneme; Firavn ve kâfirlerin de cennete girmeleri bir vakıa olarak mümkün değildir. Fakat, küfre düşmeleri halinde müminlerin cehenneme; iman etmeleri

halinde de kâfirlerin cennete girmeleri aklen düşünülebilir. Ancak gerçekte böyle bir şey olmaz (Bakıllani 1957: 333-34).

Görüldüğü üzere her mezhebin kendi görüş ve felsefesine uygun delilleri ve bu paralelde te'villeri vardır. Yalnız bu görüş ve delilleri dikkatlice incelediğimiz zaman, bir hususun gözden kaçırıldığına şahit oluruz: Ecel kelimesi daha çok *"hayatın sonu (ölüm vakti)"* olarak değerlendirilmiş ve dolayısıyla da tabiî ve kaza halindeki iki ecel tasavvuru yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermiştir. Gerçekte ecel kelimesinin lügat anlamı, bu yanlış anlaşılmaya meydan vermez. İnsan, ya tabiî olarak, ya da herhangi bir kaza nedeniyle ölebilir. Hayat çizgisinde ölüm şekilleri çeşit çeşittir. Nitekim Hz. Peygamber de, ölüm ve ecel gibi anlaşılması güç bir meselede, bir takım şekiller çizmek suretiyle bu hususu vurgulamışlardır. (Bak. Buhari, Rikak, 4)

Bir kişi için, iki ecel düşünülemeyeceğine göre, katl veya herhangi bir kaza sebebiyle ölen hakkında: "eceli gelmeden öldü!" gibi ifadeler kullanmak, ecel kelimesinin kavramı dışına çıkmak ve meseleyi temelden kavramamak demek olacaktır. Kişi öldüğü zaman, âyette de ifade edildiği üzere, Allah indinde bilinen ve bil-kuvve müsemma olan ecelin, artık bil-fiil kaza ve tahakkuk eden ecel olduğu anlaşılır. Bu anlamda da, bazılarının zannettiği gibi, bir kişi için hem "ecel-i müsemmâ", hem de "ecel-i kazâ" şeklinde iki ecel söz konusu değildir.

Merhum Elmalılı'nın da açıkça ifade ettiği üzere:

> "Ya tabiî veya ihtirâmî bir ecel vardır. Zira fi'len vaki olacak olan ecel, bunların ancak biridir. Diğeri bir imkândan ibarettir. imkân yönleri birçok ve hatta sonsuz olabilir. Fakat vâki birdir. Hakikaten ömür, ecel de o vâkiden ibarettir... Ecel denildiği zaman mümkünü değil, vakii anlamak lâzımdır. Vaki, vukûundan evvel henüz imkân sahasındadır. Binanaleyh, henüz ölmeyen bir kimsenin, sebeplere riayeti meşrû ve hatta vazifedir. Fakat vâkiin vukûuyla imkân sahası kapanmış, ecel tahakkuk etmiştir" (Yazır 1935: III, 1876-77).

Ecel tek olunca, maktûl de eceli ile ölmüş demektir. Fakat, hadisenin ortaya çıkmasına sebep olan şartların bertaraf edilmesi halinde ölüm gerçekleşmeyebilir. Yani katl, kâtil tarafından, Allah'ın emirleri çiğnenmek suretiyle iradeyi yanlış yolda kullanma sonucu ortaya konan bir fiildir. Yoksa Allah, katl hâdisesini takdir ediyor, sonra da yasakladığı bu kötü fiili işlediği için katili cezalandırıyor, şeklindeki bir açıklama, ilâhî hikmet açısından uygun olmasa gerektir.

Öyle ise "maktûl de eceli ile ölmüştür" ifadesi, "öldürülmemesi halinde yaşayabilirdi" ihtimalini de taşır gözükmektedir. Nitekim Ehl-i Sün-

net âlimleri yanında K. Abdulcebbar gibi diğer mezheplere mensup bazı bilginlere de, bu hususta herhangi bir kesinliğin söz konusu olmadığını belirtmişlerdir. Zira âyetlerin daha çok ifade ettiği üzere, takdir edilen ölümdür; şu veya bu şekilde ölmek ise, kulların irade ve davranışlarıyla ilgili bir husustur. Aksi halde tedbirin, emir ve yasaklara uymanın hiçbir anlamı kalmaz. Bizi her şeyden önce, tedbir ve bazı şartlara riayet ilgilendirir. Sıhhat açısından büyük önemi haiz temizliğe riayet, sıhhati koruma, tedavi olma vb. dini emir ve tavsiyelerin fert ve toplum açısından değeri tartışılmazdır.

Diğer taraftan trafik kazalarına daha çok trafik kurallarına uymayan kişilerin sebep olduğu da inkâr edilemez. Bu konuda ayrıca, aracın hayatî önem taşıyan bakım ve fennî muayenesi de, bir takım kazalara, dolayısıyla ölümlere sebep olmama açısından, trafik kurallarına uyma kadar önemlidir. Sıhhatli ve rahat bir ömür sürme bakımından sağlık için de, sıhhî şartlara ve tavsiyelere riayet etme, erken teşhis ve tedavi olma gibi hususlarda aynı şeyler geçerlidir. Temizliğe ve bulaşıcı hastalıklara dikkat etmeyen, neticede hastalanabilir; bu arada ilaç kullanmaz ve tedavi yoluna baş vurmazsa, o hastalıktan ölebilir. Aynı hususlar, bütün canlılar için de söz konusudur.

Allah, nasıl olacaksa öyle bilir; fakat bildiği için öyle olmaz. Bu sebeple bizim için aslolan, -konu ile ilgili hiçbir bilgimiz olmadığı için- elden gelen tedbiri almak ve böylece takdirin iyi yönde vukûunu sağlamaya çalışmaktır. Bu, bir anlamda olumlu imkânların hakkımızda vukû bulması yolunda gayret göstermekten başka bir şey değildir. Hz. Ömer'in, Şam'a yaklaştığında veba sebebiyle oraya girmeden dönmesi üzerine, "Allah'ın kazasından mı kaçıyorsun?" sualine "Allah'ın kazasından kaderine sığınıyorum!" şeklindeki cevabı, bu hususta isabetli bir delil olarak ileri sürülebilir (Bak. Buhari, Tıb, 30; Müslim, Selam, 98).

Elden gelen tedbiri bırakıp Allah'ın ilminde mevcut olanlar hakkında tahmin ve yorumlarda bulunmak, meseleye temelden uzak kalmaktır. Çünkü, tarafımızdan bilinmesi imkânsız ilâhî ilimde mevcut imkânları tartışmak, bizleri sağlıklı bir neticeye götürmeyecektir.

2. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Ecel

İnsanın eceli ile ilgili âyet ve hadislere göz gezdirdiğimiz zaman, te'lifi güç bazı problemlerle karşılaşırız. Bazan âyetlerin kendi aralarında, bazan da âyetlerle hadîsler arasında, zâhiri mânada bir takım çelişkili ifadeler göze çarpar. Ancak zâhiri anlamdaki bu çelişik ifadeler, gerçekte, âyetler arasında bir tenakuzun var olduğunu ifade etmez. Meselâ, bir yanda, ecel gelince takdim ve te'hirin mümkün olamayacağı,diğer yanda da, günah-

lardan tevbe ve peygambere uyma şartıyla ecel-i müsemmâya te'hirin câiz olabileceği veya bazı hadislerde ifade edildiği gibi, sadaka vb. iyiliklerin belâyı defederek ömrü uzatabileceği açıkça belirtilmektedir.

Kanaatimizce en sağlıklı metod, konu ile ilgili âyet ve hadîsleri, guruplara ayırmak suretiyle her birini kendi alanı ve konumu içerisinde değerlendirmek olmalıdır.

Kur'ân-ı Kerim'de açıkça ifade edildiği üzere Allah, bir imtihan gereği hayatı olduğu gibi, ölümü de yaratmıştır (Bak. Mülk 67/2). Bu bakımdan ölüm, her canlı varlık için kaçınılmaz ve tabiî bir hadisedir. Bu husus şu âyette de açıkça vurgulanmıştır:

> "Allah sizi yaratmış, sonra öldürecektir. Sizden bazıları da erzeli ömre (ömrün en kötü zamanı-ihtiyarlık) ulaştırılır" (Nahl 16/70; Hacc 22/5).

Kimin ne zaman, nerede ve nasıl öleceğini ancak Allah bilir. Bu bakımdan bu tabiat âleminde ölüm sebebi olarak bilinen bir takım şeylerden korunmak esastır; ve bu aynı zamanda ilâhî bir emirdir. Bütün bu sakınma fiillerimize rağmen, kaza okları bazılarımıza isabet edebilir. Şüphesiz bu, tedbirlerin hiçbir anlam ifade etmediği anlamına gelmez. Bizden kaynaklanmayan ve bizi aşan, sel, fırtına vb. âfetler ortaya çıkabilir, çıkacaktır. Fakat bunlara karşı gerekli tedbirlerin alınması halinde de, ölüm oranlarını en aza indirgemek mümkün, hatta bir vakıadır. Kalkınmış ülkelerde bu tip âfetler sebebiyle meydana gelen ölüm oranları, geri kalmış ülkelere nazaran çok daha düşüktür.

Ecel ile ilgili âyetleri genel bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, insan için şartlı bir ömrün söz konusu olduğunu görürüz. Ecelin değişmeyeceğini vurgulayan âyetlerin, daha çok ecel-i müsemmâ hakkında olduğu âşikârdır. Kaldı ki buralarda bile ecel-i müsemmadan maksat, insan için kaçınılmaz bulunan ölümdür. Ancak müfessirler, âyetlerde geçen ecel-i müsemmayı daha çok, kıyâmet şeklinde anlamışlardır Öte yandan bazı âyetlerde, insanın bu ecel-i müsemmaya te'hiri, yani belli bir süreye kadar bırakılması gibi şartlı/mukayyed bir durumdan bahsedilmektedir.

3. Ecel-i Müsemmâ Meselesi

Ecel-i müsemmâ tabiri pek çok ayette, müfessirlerin kanaatine göre, kıyamet anlamında kullanılmıştır. Ancak şu ayette, insan ömrünün sonu anlamında kullanıldığı açıktır:

"Sizi çamurdan yaratan ve sonra bir ecel (süre) tayin eden O'dur. Belirli bir ecel (ecel-i müsemmâ) O'nun katındadır..." (En'âm 6/2).

Fahreddin Râzi, âyetin zâhirinden her insan için iki ecelin söz konusu olduğunu belirtikten sonra, müfessirler arasında mevcut olan görüşleri şöylece özetlemektedir: (Bak. Razi ts: XII, 153-54).

1. Ayette geçen birinci ecel lâfzı, geçmişte yaşamış insanların ecellerini; ikincisi ise, geride kalıp yaşayanların ecellerini ifade eder.
2. Birinci ecel, insan için ölüm vakti (ecelü'l-mevt); ikincisi ise, dünya için kıyamet vaktidir (ecelü'l-kıyâme)
3. Birincisi, yaratıldıktan ölünceye kadar olan hayat müddeti; ikincisi ise, ölüm ile ba's (dirilme) arasındaki müddettir (berzah)
4. Birincisinden maksat uyku; ikincisinden ise ölümdür. Birincisi, herkesin ömründen geçen miktar; ikincisi ise, geriye kalan ömrüdür.
5. Burada her insan için iki ecel söz konusudur: biri tabiî ecel (ecel-i müsemma); diğeri ise kaza sebebiyle gelen eceldir (ecel-i ihtirâmî veya kazâ).

Görüldüğü üzere, âyette geçen iki ecel lâfzında çok çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Buradaki "ecel-i müsemmâ" tabirinden maksadın "kıyâmet" olduğu şeklindeki görüş, çoğunlukla kabul edilen görüştür. Ancak buna rağmen, âyette sözü edilen birinci ecele, vakit/süre, yani insan için hayat müddeti; ikinciye de, bu vaktin sonu (ölüm) anlamı vermek daha uygun olsa gerektir. Çünkü, lügat mânası itibariyle de, bir insanın dünyadaki eceli demek, ölünceye kadar ömür müddeti veya o müddetin nihâyeti, yani ölüm anı demektir (Bak. Yazır 1935: III, 1874. Krş. Ebussuûd ts: III, 107).

Netice itibariyle âyetten anladığımız mâna şöyle olabilir: Her insan için bir hayat müddeti (ömür) vardır; fakat bu ömrün son vakti Allah katındadır. Yani bu, bir anlamda, tıpkı kıyamet vakti için söz konusu olduğu gibi, insanın ne zaman öleceğini ancak Allah bilir; başka kimse bilemez, demektir. Kaldı ki bu husus diğer âyetlerde de açıkça vurgulanmıştır. Nitekim İbn Abbas ve Mücahid'ten gelen bir rivâyete göre de, ecel-i müsemmadan maksat, insanın ölüm vaktidir (Bak. Taberî 1954: VII,147; İbn Kesîr ts: II,123).

Diğer taraftan insan için söz konusu olduğunda, ecel-i müsemmanın, ömrün sonu anlamına geldiği şu âyetlerde de açıkça görülür: "*Geceleyin sizi ölü gibi uyutan... sonra sizi mukadder olan hayat süreniz (ecel-i müsemma) tamamlansın diye gündüzün (diriltircesine) tekrar uyandıran O'dur...*" (En'âm 6/60. Ayrıca bk. Nahl 16/61; Zümer 39/42; Fâtır 35/45) *"Eğer bu emredilenleri yaparsanız sizi tayin edilmiş bir süreye (ecelin müsemma) kadar, güzel bir şekilde yaşatır"* (Bak. Ra'd 13/2; Rûm 30/8; Lokman 31/29; Fâtır 35/13; Zümer 39/5; Ahkâf 46/13).

Kâinat söz konusu olduğu zaman, ecel-i müsemmadan kasdedilen, kıyamettir. Her canlı ve her millet hakkında olduğu gibi, kâinatın da bir eceli

vardır. (Bak. Ra'd 13/2; Rum 30/8; Lokman 31/29; Fatır 35/13; Zümer 39/5; Ahkaf 46/13) Bu bakımdan âyette geçen *"ecel-i müsemmâ O'nun katındadır"* ifadesinden, ecelin ancak Allah tarafından bilindiği hasebiyle, yukarıda da tercih ettiğimiz gibi hem insan, hem de kıyamet hakkında olduğu söylenebilir.

4. Ecelin Takdim ve Te'hiri

Dünya hayatının fani olması sebebiyle, şüphesiz her canlının bir hayat süresi ve ömrü vardır. Bu ömrün, ilâhî takdir gereği bir de sonu (ecel-i müsemmâ) olacaktır. Bu husus bütün varlıklar için geçerlidir. Te'lifinde bir takım zorluklarla karşılacağımız âyetlerde, sözü edilen bu ecel-i müsemmanın öne alınması ve sonraya bırakılması (takdim ve te'hiri) ve bunun imkanı ile ilgili en önemli nokta şudur:

Ölüm mukadderdir; ve mukadder olan bu ölüm vakti geldiği anda, artık takdim ve te'hir mümkün değildir. Nitekim *"Allah, eceli gelince hiç bir nefsi geri bırakmaz"* (Münafikun 63/11) âyetini bir önceki âyetle anlamaya çalışmakta fayda vardır. Bu âyet şöyledir: *"Herhangi birinize ölüm gelipte, 'Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar te'hir etsen de sadaka verip iyilerden olsam!' demesinden önce, size verdiğimiz rızıktan harcayın"* (Münafikun 63/10). Yani ölüm gelip size çatmadan emredileni yerine getirin, demek isteniyor. Aynı husus, Hz. Nuh ile kavmi arasında geçen hadisede de geçerlidir (Bak. Nuh 71/1-4).

Çoğunlukla Ehl-i sünnet âlimlerinin, ecel ile ilgili olarak daha önce tayin ve tesbit edildiği konusunda istinad ettikleri âyetlerde, hep bu husus vurgulanmaktadır. Ayetlerde belirtildiği üzere, ecel-i müsemmanın değişmeyeceği (takdim ve te'hir edilemeyeceği) açık ve kesindir. Her insana bir hayat süresi, bir ömür verilmiştir. Bir imtihan maksadıyla yaratılan her insan için bu hayat süresi gereklidir; çünkü imtihan alanı bu hayattır ve bu hayat olmadan da imtihandan bahsedilemez.

Bu konudaki âyetlerde ifade edilmek istenen budur. Yoksa nefsimizi tehlikeye atmamamız ve sıhhatimizi korumamız gerektiği konusundaki emir ve tavsiyelerin hiçbir anlamı kalmaz. Herkes, bulunduğu şartlar ve ortam içinde, ayrıca bu emir ve tavsiyeler çerçevesinde, yaşayış biçimi gereği, uzun veya kısa ömürlü olabilir. Ayetlerde (Bak. Fâtır 35/11; Nahl 16/70; Hacc 22/5) de ifade edildiği gibi, kimisi doğmadan, kimisi doğduktan ve kısa bir müddet yaşadıktan sonra, kimisi de insanın biyolojik yapısı ve ilâhî sünnet gereği ihtiyarlayarak hayatın sonuna (erzel-i ömür) vardıktan sonra ölür. Ve bütün bunlar Allah'ın bilgisi dahilinde ve yaratmasıyla vaki olan hadiselerdir.

Diğer taraftan, İbn Abbas'tan gelen rivayeti esas aldığımız takdirde, insanın dünyadaki ömrünün kısalıp uzayabileceği söz konusudur (Ebussuûd ts: III, 107). Ayette geçen birinci ecel lafzı, insanın doğumundan ölümüne kadarki hayatı; ikinci (ecel-i müsemma) lafız ise, ölümünden dirilişine kadar geçen (berzah) hayatı ifade eder. Bu takdirde insanın, doğum-ölüm; ölüm-diriliş arası olmak üzere "iki hayatı (ecel)" vardır. Eğer kişi, meselâ iyilik ve akrabayı ziyaret (sıla-i rahim) gibi bir takım fiilleri yapacaksa, berzah hayatından bu dünyadaki ömrüne ilâve edilir. Aksi halde, bu dünyadaki hayatından eksiltilir ve bu da berzah hayatına ilâve edilir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *"Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitapta vardır"* (Fatır 35/11) Dolayısıyla âyetlerde ecelin değişmeyeceği hususu ile ilgili ifadeler, işte bu son kıyâmet (ba's) vaktine işaret etmektedir. Ömrün uzaması veya kısalması, diğer bir ifade ile takdim (ta'cil) ve te'hiri de, bu dünyadaki ölüm vaktinin değişmesi, yani öne alınması veya sonraya bırakılması demektir.

"Ey iman edenler! Sizler, inkâr edenler gibi, yeryüzünde sefere çıkan kardeşleri hakkında: 'eğer yanımızda kalsalardı, ölmezler ve öldürülmezlerdi!' diyenler gibi olmayın" (Al-i İmran 3/156) ayetinde vurgulanan husus, Allah'ın savaş emrine karşı gelmeme, dolayısıyla savaşa katılmanın gerekli olduğudur. Ayrıca burada, açıkca savaşa teşvik ve düşmanla karşılaşmaya karşı cesaret verme de söz konusudur (Zemahşeri, A.g.e., I/221) Bu, aynı zamanda, Allah yolunda, emre icabet ederek peygamberin yanında savaşa katılma gereğini vurgulayan ahlâkî bir boyutu ifade eder.

5. Levh-i Mahfûz ve Ömürde Değişiklik

Ecelin değişmediği, yani gelince takdim ve tehir kabul etmediği göz önüne alınırsa, iki ecel tasavvur etmek nasıl mümkün olacaktır? Burada önemli olan, gerçekten de Allah Teâlâ'nın ezeli takdirinde, bir kişi ile ilgili olarak, muallâk bir şekilde bir ecel tesbit edip etmeyeceği hususudur. Diğer bir ifade ile, kulun hareket tarzına, meselâ iyilik etme, sadaka verme, sağlığını ve sıhhatini koruma gibi fiillerine bağlı olarak, ömründe bir değişme veya uzayıp kısalma şeklinde bir açıklama getirilebilir mi?!

Burada Levh-i mahfuzla da ilgili diğer bir âyeti zikretmekte fayda vardır: "*Allah sizi topraktan, sonra nutfeden yarattı. Sonra sizi çiftler (erkek-dişi) olarak kıldı. Bir dişinin gebe kalması ve doğurması O'nun ilmi iledir. Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutaka bir kitaptadır. Şüphesiz bunlar Allah'a kolaydır"* (Fatır 35/11).

Ayette geçen *"...Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutaka bir kitaptadır"* ifadedesinde ihtilâf edilmiştir. İhtilâf sebebi,

aslında ifadenin yapısından kaynaklanmaktadır. Burada *min umri-hi (ömründen)* ifadesindeki zamirin mercii hususu da tartışmalara sebep olmuştur. Bu sebeple rivayetlerde farklılıklar ortaya çıkmış ve bunlara istinaden de, insan ömrünün uzatılması ve eksiltilmesinin vaki olup olamadığı noktasında birtakım görüşler ileri sürülmüştür.

İbn Kemal, bu anlamdan hareket ederek şöyle der: Dikkatlice düşününce şunu kavrarız ki, kendisine uzun ömür takdir edilen bir kişinin (muammer) belli bir süreye ulaşması da, ulaşamaması da mümkündür. Ulaştığı takdirde ömrü artmış, ulaşamadığı takdirde ise. eksilmiş olur. Bununla beraber böyle bir durum, ilâhî takdirde bir değişikliği de gerektirmez. Bu da şu sebeple böyledir:

Her şahıs için mukadder olan sınırlı (mahdûd) günler ve uzun seneler değil, sayılı (ma'dûd) nefeslerdir. Nefesler miktarı günlerin; yorgunluk, rahatlık, huzur, hastalık ve sıhhat sebebiyle uzayıp kısalacağı hususunda bir kapalılık söz konusu değildir. Bu hakikate binaen şu acayip sırra da vakıf ol ki, bazı grupların nefeslerini tutmayı tercih etmelerindeki mânayı anlayasın; böylece de, sadaka, akrabayı gözetme (sıla-i rahim) vb. iyiliklerin, ömrün uzamasına bir sebep teşkil ettiğini kavramış olasın. Nitekim Allah Taâla, sadaka ve akrabayı gözetme ve ziyareti, ömrün artması ile ilgili olarak takdir ettiği sebepler cümlesinden kıldı. Fakat buradan, bu sebeplerin eceli belli sınırından sonraya te'hir etmek suretiyle ömrü ziyade kılacağı şeklinde bir anlam çıkmaz. Yani bu sözün böyle bir manaya delâleti yoktur (İbn Kemal 1316: II, 163).

Kaynaklar

Bağdadi, Ebu Mansur (1928), *Usulu'd-din*, İstanbul.

Bağdadi, Ebu'l-Berekat (1932), *Kitabu'l-Mu'teber*, Ter. M. Şerafeddin, Daru'l-Funun İlah. Fak. Mec., sy. XXII, İstanbul.

Bâkıllânî, Ebu Bekir (1957), *et-Temhid*, Beyrut.

Cürcani, Seyyid Şerif (1286), *Şerhu'l-mevâkıf*, İstanbul.

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn (1950), *el-İrşad*, Mısır.

Ebussuûd, Muhammet (ts), *İrşadu'l-Akli's-Selim*, Beyrut.

Eş'ari, Ebu'l-Hasen (1963), *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, Wıesbaden.

Ezheri, Ebu Mansur (1384-87), *Tehzibu'l-lüğa*, Kahire.

Gardet, Louis (1967), *Dieu et la Destine de l'Homme*, Paris.

İbn Hazm, Ebu Muhammed (1975), *el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, Beyrut.

İbn Manzûr (1955), *Lisanu'l-Arab*, I-XV, Beyrut.

İsfehâni, Rağıb (tsz.), *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an,* Beyrut.

İbn Kemal, Şemseddin (1316), *Resail*, İstanbul.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida (ts), *Tefsîru Kur'ani'l-Azim*, Mısır.

İzutsu, Toshihiko (1975), *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, Ankara.

Kâdı Abdulcebbâr (1965), *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Kahire.

Kuleynî, Ebu Ca'fer (1392), *el-Usûl mine'l-kâfi*, Tahran.

Nesefi, Ebu'l-Mu'in (2003), Tabsıratu'l-Edille, Ankara.

Râzi, Fahreddin (ts), *Mefâtihu'l-Gayb*, Tahran.

Taberî, Ebu Ca'fer (1954), *Cami'ul-Beyan*, Mısır.

Teftâzânî, Sadettin (2010), *Şerhu'l-Akaid*, Haz., S. Uludağ, İstanbul.

Voltaire, François (1977), *Felsefe Sözlüğü*, ter. Lütfi Ay, İstanbul.

Watt, M. W. (1981), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ter. E. Ruhi Fığlalı, Ankara.

Yazır, Elmalı'lı M. Hamdi (1935), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul.

Zemahşerî, Carullah (tsz.), *el-Keşşaf*, Beyrut.

ÖLÜM VE SONRASI

İlyas Çelebi

Ahiret, başta İslâm olmak üzere ilâhî dinlerde "dünya hayatından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan ölüm sonrası hayat" olarak tanımlanır.

Kur'an'da aynı anlamda *el-yevmü'l-âhir*, *ed-dârü'l-âhire*, *en-neş'etü'l-âhire, en-neş'etü'l-uhrâ, yevmü'l-ba's* (diriliş günü), *yevmü'l-kıyame* (kıyamet günü), *yevmü'd-dîn* (ceza günü), *yevmü'l-hisab* (hesap günü), *yevmü't-telak* (kavuşma günü), *yevmü'l-hulûd* (ebedilik günü), *yevmü'l-hasre* (pişmanlık günü) terkipleri de kullanılır.

Âhiret, İslâm dininde genelde altı noktada özetlenen iman esaslarının üçe indirgenmesiyle meydana gelen üç temel esasın (usûl-i selâse) birini teşkil eder (diğerleri ulûhiyet ve nübüvvet esaslarıdır). Şüphe yok ki üç temel esasın en önemlisi ulûhiyet olup *aslü'l-usûl* diye anılmıştır. Ancak kâinatı yaratan ve yöneten bir varlığın mevcudiyeti insanların çoğunluğu tarafından kabul edilen bir husustur. Bu hem selim yaratılışın, hem fevkalâde bir düzene sahip bulunan tabiatı müşahade etmenin, hem de psikolojik ve sosyal hayat tecrübelerinin ürünüdür.

Allah, insanı yaratıp akıl, irade ve şuur sahibi kılınca ona kendini tanıtmış ve ondan bir söz almıştır. Bununla da kalmayarak peygamberler göndererip ona bu sözünü hatırlatmıştır. İşte din bu sözleşmenin devam etmesini sağlayan bir vasıtadır. Ancak insan melekler gibi masum bir varlık olmayıp rahmânî duygulanının yanı sıra nefsânî ve şeytânî dürtülere de açıktır. Rahmânî çizgiden ayrılmaması için müeyyideye ihtiyacı vardır. Âhirete iman bu müeyyideyi temsil etmektedir.

Bu imana göre kişinin bütün hareket ve davranışları kayıt altına alınmaktadır ve ölümden sonra başlayacak ebedî âlemde bu davranışların ceza veya mükâfatı görülecektir. Buna göre Allah'ın varlığını benimsemekle metafizik inanç, nübüvveti kabul etmekle din, âhirete inanmakla da dindarlık oluşur. Birçok âyette Allah'a ve âhiret gününe inanmak birbiriyle bağlantılı olarak tekrar edilmektedir.

İnsan hayatının geçirdiği aşamaları ve ileride onu bekleyen halleri dört devre halinde ifade etmek mümkündür. Bunların birincisi ruhun yaratıldığı andan bedene üfleninceye kadar geçen "ruh" aşaması, ikincisi doğumla başlayıp ölümle biten "dünya hayatı", üçüncüsü ölümle başlayan ve tekrar dirilişe kadar devam edecek olan "kabir hayatı", dördüncü de dirilişle başlayıp sonsuza kadar devam edecek olan ahiret hayatıdır. Bu duruma göre ölümden sonraki hayat kabir hayatı ile başlamaktadır. Bir hadisinde Hz. Peygamber kabri ahiret duraklarının ilki olarak nitelemektedir (Tirmizî, "Zühd", 5; İbn Mâce, "Zühd", 32).

Kur'an'da insanın bedenî ve ruhî inkişafı da değişik aşamalarda mütalaa edilir. Bedenî inkişafın ilk aşaması toprakla başlar, ikinci aşama ana rahminde, üçüncüsü ise doğum safhasıdır (bk. Mü'minûn 23/14; Secde 32/7-9 Necm 53/32). Sonra da basamak basamak kemale ulaşır. Ruhî inkişafa gelince, onun da ilk safhası dünya hayatında, ikinci safhası kabirde, üçüncü safhası ise öldükten sonra tekrar dirilmeden (*ba's bade'l-mevt*) sonradır. İnsan bu aşamada dünya hayatında işlediği iyilik ve kötülükler sebebiyle ceza veya mükâfat görecektir.

Kur'an dünyada koyduğu emir ve yasaklarla bedenin inkişafından daha çok ruhun inkişafını hedeflemiştir. Nitekim kabir hayatından bahseden âyetlerde dünyada kötülük yapanların ölümden sonraki durumlarından söz edilirken bunların, dünyada iken yaptıkları bazı şeylerin, içlerindeki yüksek duyguların gelişmesine mani olduğunu anladıkları, bu sebeple asil duygularının inkişafını sağlayan hayırlı işler işlemek üzere tekrar dünyaya dönmek istedikleri belirtilmektedir (Mü'minûn 23/99-100).

1. Kabir Hayatı

Bu hayata, mezara konulan insanın yaşadığı bir devre olması dolayısıyla "kabir hayatı" denildiği gibi, dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki bir geçiş dönemini ifade etmesi sebebiyle "berzah âlemi" adı da verilmiştir. Berzah, iki şey arasındaki engel, mânia anlamlarına gelip Kur'ân-ı Kerîm'de hem sözlük anlamında (Furkan 25/53; Rahman 55/20), hem de ölümle yeniden dirilme arasındaki hali ifade etmek için kullanılır (Mü'minûn 23/100).

Kur'an'da kabir kelimesi "Sonra onu öldürür ve kabre koyar (akberah). Ondan sonra dilediği bir vakitte onu yeniden diriltir" (Abese 80/21-22) şeklinde yer almaktadır. Berzah ise "ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye kadar sürecek olan ara dönemi" ifade edecek şekilde kullanılmıştır (Mü'minûn 23/99-100).

İslâm inancına göre kabir hayatı mezara bağlı bir husus değildir. Dolayısıyla bir insanın kabir hayatını yaşaması için onun bedeninin mutlaka mezara konulmuş olması gerekmez. Ölen kişi ister mezara konulsun, ister denizde balıklara yem olsun, isterse yakılıp kül olsun, kabir hayatını geçirir. Kabrin makber çağrışımı yapması dolayısıyla yanlış anlaşılmaları önlemek için ölümden sonra ve yeniden dirilmeden önce insanın içinde bulunduğu durumu ifade eden bu hayatı "berzah" diye ifade etmek daha doğrudur.

Kabir hayatını bedenin bütün uzuvları ile diri olması şeklinde değil, insanın lezzet veya elemler hissetmesi tarzında anlamak gerekir. Burada hissedilen lezzet ve elemler konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre hayatta mizaç ve bünye şart olmayıp Allah, ölünün kabre konulmasında Münker ve Nekir'in sorularına cevap verecek kadar onu diriltir, sonra da haşre kadar bedenini oluşturan cüzlere elem ve lezzetleri tattırarak bu hayatı devam ettirir. İkinci görüşe göre ise söz konusu lezzet ve elemleri tatma cismanî haşre kadar insanın hakikatini oluşturan nefs-i natıkaya aittir. Her iki durum da Allah'ın kudretinde olmakla beraber ikinci görüş, birinciye göre daha güçlü, akla ve nasslara daha uygundur. Elem ve lezzetlerin bedene taalluku konusunda da, farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre bu durum elem ve lezzetlerin bedenin tümünü kapsaması suretiyle, bazılarına göre ise bedenin cüzlerinden sadece birine taalluk etmesi şeklinde olabilir. Kabirde, bedenin heyet-i mecmuası ile muhafaza edilmediğini düşünürsek, insanın bütün özelliklerini taşıyan bir cüzün diriltilerek ona elem ve lezzetlerin tattırılması şeklinde olması kabulü daha kolay bir durumdur.

Kur'an-ı Kerim'de kabir hayatı ve azabına açık bir şekilde delalet eden bir âyet bulunmamaktadır. İleri sürülen örnekler te'vil suretiyle elde edilmiş olup bunların kabir hayatına delaleti kesin değildir. Dolayısıyla ortaya konan bilgiler zannîdir.

Çeşitli kaynaklarda kabirde hayatın mevcudiyetine delil olarak getirilen âyetler şunlardır:

1. "Onlar: 'Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de suçlarımızı itiraf ettik, bir daha çıkmaya yol var mıdır?' derler"(Mü'min 40/11).

2. "Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra öldürecek sonra tekrar diriltecek ve sonunda O'na döneceksiniz; öyleyken Allah'ı nasıl inkâr edersiniz?" (Bakara 2/28).
3. "Allah inananları, dünya hayatında ve ahirette sağlam bir söz üzerinde tutar..." (İbrahim 14/27).

   Berâ b. Âzib'ten rivayet edilen bir hadiste bu âyetin tefsiri konusunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müslüman kabirde sorgulandığı vakit Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık eder. Sağlam bir söz üzerinde tutmaktan maksat budur" (Buhârî, Tefsir, 14; Cenaiz, 86).
4. "Kötü azab Firavun'un adamlarını sardı. Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar. Kıyamet çattığı gün, "Firavun'un adamlarını azabın en ağırına sokun" denir" (Mü'min 40/45-46; ayrıca bk. Nuh 71/25; Secde 32/21; Tur 52/47).
5. "Onları iki kere azaba uğratacağız. Sonra da daha büyük bir azaba döndürüleceklerdir" (Kurtubî: XV, 318.

Bu âyetlerden birincisinde iki defa ölüm ve iki defa diriltilme, ikincisinde ise sayı verilmeden ancak yine iki defa ölüme ve iki defa da dirilmeye delalet eden kelimeler kullanılmaktadır. Bu iki ölümden birinin dünya hayatının sonunda tahakkuk eden ölüm, diğerinin ise kabir hayatındaki sorgudan sonra gerçekleşecek olan ölüm olduğu kabul edilmektedir. Üçüncü âyette sözü edilen ahiretteki sağlam bir söz üzerinde durmaktan kasıt da kabirde kelime-i şehadet getirmek olduğu zikrettiğimiz hadiste beyan edilmektedir. Dördüncü âyette sözü edilen sabah akşam ateşe sunularak azaba çarptırılmanın da kabirde olacağı cumhur-i ulemanın ittifakı ile kabul edilmektedir (Tövbe 9/101). Beşinci âyette sözü edilen azaptan birinin kabir azabı olacağı da müfessirlerce ifade edilmiştir.

İmam Mâtürîdî iki tür azaptan bahsetmektedir. Birisi *azab-ı arz*, diğeri ise *azab-ı ayn*'dır. Kabirdeki insanlara gidecekleri yer gösterilir ve bu onlarda bir acı hissi yaratır. Bu *azab-ı arz*dır. Dirildikten sonra cehenneme konulduklarında tadacakları ise bizzat azaptır. Buna da *azab-ı ayn* adı verilmektedir.

Kabir hayatı ve kabir azabı ile ilgili hadis kitaplarında birçok rivayet bulunmaktadır. Buhârî, Kitâbu'l-cenâiz'de kabir azabına tahsis ettiği bâba Kur'an âyetleri ile başlar. Hadis literatüründe yer alan rivayetlerden aşağıdaki hadisleri örnek olarak verebiliriz:

1. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün mezarlıktan geçerken iki mezardaki ölülerin büyük olmayan günahlardan dolayı

azap çektiklerini görmüş, sonra da "Evet biri koğuculuk eder, diğeri de idrarından sakınmazdı" buyurmuştur. Arkasından da yaş bir dal alarak iki parçaya bölmüş ve her birini bir kabrin üzerine dikmiş ve şöyle buyurmuştur: "Bunlar kurumayıp taze kaldıkları müddetçe bu kabirlerdekilerin azabının hafifleteceği umulur" (Buhârî, Cenaiz, 88).

2. Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah: "Sizden biri öldüğü zaman, ona varıp oturacağı yeri sabah akşam gösterilir. O kimse cennet ehlinden ise cennetteki; cehennem ehlinden ise cehennemdeki yeri gösterilir. Ve ona: "İşte senin oturacağın yer burasıdır, nihayet kıyamet günü Allah seni buraya gönderecek, denilir" (Buhârî, Cenaiz, 89; Müslim, Cennet, 65).
3. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ölü kabre gömüldüğü zaman ona -birine Münker, diğerine Nekir denilen- kara yüzlü ve gök gözlü iki melek gelip: "Siz bu zat (Hz. Muhammed) hakkında ne dersiniz?" diye sorar. Eğer o mümin ise: "O, Allah'ın kulu ve peygamberidir. Şehadet ederim ki Allah'tan başka hiçbir tanrı yoktur. Ve yine şehadet ederim ki Muhammed O'nun peygamberidir" cevabını verir. Melek de: "Biz de (dünyada) böyle ikrar ettiğinizi biliyorduk" derler. Sonra o ölünün kabri enine boyuna yetmişer zira genişletilir ve aydınlatılır. Sonra ona "uyu" denir. Bunun üzerine o, ailesine dönüp mutluluğunu haber vermek ister. Melekler ona: "Döşeğinden ancak ailesinin sevgisi ile uyandırılan gelin ve güvey gibi uyu" derler. O, diriliş vaktine kadar bu hal üzere kalır. Eğer ölü bir münafıksa cevabında der ki: İnsanlardan ona Allah'ın peygamberi dediklerini işitir de ben de öyle derdim. Hakikatte onun bir peygamber olup olmadığını bilmiyorum" der. Bunun üzerine melekler: "Biz de öyle söylediğini biliyorduk" derler. Artık toprağa "Onu olanca şiddetinle sık" denilir. Toprak da onu sıkar, yan kemikleri birbirine geçer ve artık o diriliş anına kadar bu durumdan kurtulamaz" (Tirmizî, Cenaiz, 70).
4. Çeşitli rivayetlerde Hz. Peygamber'in ashaba kabir azabından Allah'a sığınmayı tavsiye ettiği, kendisinin de böyle davrandığı bildirilmektedir. Örnek olarak şu Buhârî hadisi gösterilebilir: Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: "Ey Allahım! Kabir azabından, cehennem azabından, hayat ve ölüm imtihanlarından ve Deccal Mesîh fitnesinden sana sığınırım" diye dua ederdi" (Buhârî, Cenaiz, 87).

Bunlara ilave edilebilecek daha başka rivayetler de bulunmaktadır. Örnek olarak Hz. Aişe'nin sorması üzerine Hz. Peygamber'in: "Kabir azabı haktır" buyurduğunu bildiren rivayet gösterilebilir.

Sıraladığımız âyet ve hadisleri delil gösteren ehl-i sünnet âlimleri kabir hayatının ve kabir azabının hak ve gerçek olduğunu söylemektedirler (Buhârî, "Cenaiz", 86). Ancak bu hayatın ve azabın mahiyeti konusunda ortak bir şey söylememektedirler. Azabın ruha mı, bedene mi yoksa her ikisine birden mi olduğu konularında farklı görüşler ileri sürmektedirler. Âyetlerin delaletinin zannî oluşu ve hadislerin de bir kısmı sahih olmakla beraber tevatür derecesine ulaşmamış olmaları sebebiyle sübut yönünden kesin bilgi ifade edecek yeterlikte olmadıkları, dolayısıyla kabir azabını inkâr edenlerin küfür ile itham edilemeyeceği kanaatini serdetmektedirler.

2. Ölüm Sonrasına İlişkin İnançlar

Ölüm sonrasına ilişkin inançlar, dünyanın başlangıç ve sonunun olup olmadığına dair inançlarla yakinen ilgilidir. Dünyanın kadim olduğunu, başlangıç ve sonunun bulunmadığını iddia eden materyalistlere göre, insan tıpkı diğer canlılar gibi doğan, yaşayan ve yerine hemcinslerini bırakarak ölüp giden bir canlıdır. Onun yerine gelen de aynı süreci devam ettirmekte ve böylece hayat sonsuza kadar sürüp gitmektedir. Dolayısıyla ölüm sonrası bir hayat söz konusu değildir.

Bu görüşün hem kozmolojik hem de ahlâkî açıdan zaafları bulunmaktadır ve eleştiriye açıktır.

Kozmolojik açıdan taşıdığı zaaflar şu şekilde ifade edilebilir: Geçtiğimiz yüzyılda teknolojinin de ilerlemesiyle fizik ve astronomideki gelişmeler, var oluşundan beri "evrenin başlangıç ve sonunu merak eden insanlığı, bilimsel çerçevede merakını giderme imkânına kavuşturdu. Örneğin 1921 yılında Edwin Hubble'nin (ö. 1953) galaksilerin çok yüksek hızla birbirlerinden uzaklaşarak uzayda dışa doğru yayıldığını keşfetmesi, uzak geçmişteki bir zamanda galaksilerin çok küçük bir topakta birleşik olduğu, her nasılsa bu topağın patladığı (Big Bang) ve bunun sonucunda da şu anda birbirinden yüksek bir hızla uzaklaşmakta olan galaksilerin oluştuğu sonucunun çıkarılmasına neden oldu. Sonra kozmik mikrodalga fon ışınımı, hidrojen ve helyum gibi elementlerin orantısal bolluğu, yıldızların oluşum ve yaşam süreci gibi olgular da bu sonucu destekledi. Günümüzde "Büyük Patlama" olarak bilinen bu model Evren'in 13.7 milyar yıl önce gerçekleşen bir başlangıca sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan "entropi" olarak isimlendirilen termodinamiğin ikinci kanunu fiziğin en önemli yasalarından birisidir ve evrendeki düzensizliğin geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde sürekli arttığını, var olan her şeyin yıprandığını ve başlangıcından itibaren evrenin nihai bir sona doğru yol aldığını ima etmektedir.

Sonuç olarak bugünkü fizik ve astronomi bilimleri tarafından ortaya konulan "Big Bang teorisi" ve "entropi" yasası ezeli ve ebedi evren iddiasındaki materyalizmin tam aksine başlangıcı ve sonu olan bir evren resmi çizmekte, böylelikle de İlâhî dinlerin öngördüğü yaratılış ve kıyamet tezlerini desteklemektedir.

Ahlâkî ve sosyolojik zaaflarına gelince; insan davranışlarının, bu âlemin dışında karşılığının söz konusu olmadığını ve dünyada gerçekleşmeyen adaletin, bir başka ortamda veya âlemde gerçekleşeceğini benimseyenler kendi aralarında zamanın başlangıç ve sonu meselesine bağlı olarak iki gruba ayrılmışlardır. Aztek, Maya, Eski Mısır, Sümer dinleri ile Hinduizm ve Budizm'e göre zaman, döngüsel yani birbirini takip eden devrelerden oluşmakta olup bu devreler geçmişten geleceğe sonsuza kadar sürüp gitmektedir. Bu inancı paylaşanlar, beklenen ceza ve mükâfatın tenâsüh (ruh göçü) yoluyla gerçekleşeceğini savunmaktadırlar. Tenâsüh, "ölüm münasebetiyle bir bedenden ayrılan ruhun insan, hayvan ve bitki türünden başka bir bedene geçtiğini kabul eden inanış"tır.

Genel olarak din ve düşünce sistemleri, "ölümsüzlük" doktrinlerini Tanrı, evren ve insan tasavvurlarına paralel bir sistem dâhilinde temellendirmektedirler. Bu bağlamda âlemle münasebeti söz konusu olmayan "mutlak tanrı" anlayışını benimseyenler, ebedîyete "ölümsüz ruh" nazariyesiyle ulaşabilmektedirler. Örneğin ruh göçü inancının yaygın olarak görüldüğü Hint kozmolojisinde Tanrı, evrendeki varlıkların ötesinde bulunan bir güç değildir. Her türlü anlam içeriğinden yoksun "mutlak" bir tanrı anlayışının benimsendiği böyle bir sistemde, Tanrı'nın âleme irâdî müdahalesi söz konusu olamayacağından, ölümsüzlük konusunda "ruh merkezli" bir yaklaşım sergilenir. Ruhun bozulmaz, parçalanmaz soyut bir cevher olduğu, fiziksel bedenin ölmesiyle kendi başına varlığını sürdürebileceği gibi esaslar postulat olarak kabul edilir.

İslâmiyet'in de içinde bulunduğu teistik dinlerde ise ölümsüzlük konusunda "Tanrı merkezli" bir yaklaşım söz konusudur. Buna göre insanı ölümsüz kılacak, rûhun mâhiyetine yönelik spekülasyonlar değil; ilim, irâde ve kudret sahibi Tanrı'dır. Bir kere Allah'a inanıp, kendisiyle birlikte bütün bu evreni O'nun yarattığını kabul eden, Tanrı'nın bütün bunları tekrar yaratabileceğine de inanır. Bir başka deyişle mü'min, dünya hayatının gerçekleştiğini kabul ettiği gibi âhiret âleminin gerçekleşeceğini de kabul eder. Bu nedenle rûhun mâhiyetinden hareketle ölümsüzlüğü ispatlama yöntemleri dinî çevrelerde fazla itibar görmemiştir. İslâm Kelamında ölüm sonrasına (meâd) dâir meselelerin "sem'iyyât" olarak isimlendirilmesinden de anlaşılacağı üzere, Kelam âlimleri meâda dâir konularda sem'a/vahye dayalı bir yöntem

izlemişler; rasyonel mesâilerini ölümsüzlüğü ispatlamaya değil, kendilerine bunu sağlayacak olan Tanrı inancını temellendirmeye ayırmışlardır.

Öte yandan ruh göçünü savunanların bu inanca gerekçe olarak gösterdikleri "karma yasası" da kendi içinde çelişkili görülmektedir. Zira karma doktrini toplumdaki farklılıkların kaynağını, ilk olarak nasıl ortaya çıktığını açıklayamamaktadır. İddia edildiği gibi her varlığın kaderi kendisinden önceki varoluş formlarında belirleniyorsa, ilk varlık formu neye göre ve nasıl belirlenmiştir? Ayrıca şu anda değişik statü ve formlarda bulunan varlıklar başlangıçta eşit durumda mıydılar? Başlangıçta eşit olmadıkları kabul edilirse, onların sorumlu olmadıkları bir eşitsizlik ve bunun sonuçları peşinen kabullenilmiş olur. Yok, eğer başlangıçta eşit idiyseler, tekâmüllerinin bir anında eşitsizliklerinin başladığı söylenmesi gerekir ki, bu durumda da eşitliğin niçin ve nasıl bozulduğu sorusu ortaya çıkar. Dolayısıyla, evren ve onun işleyişine yön veren karmanın ezelî kabul edildiği bir anlayış ile bu sorulara cevap verebilmek mümkün değildir.

Ayrıca İslâm dinindeki bireyin sonsuza kadar yaşamasını garanti altına alan bir ilim irade ve kudret sahibi Tanrı ve buna bağlı öte dünya inancının bulunması ruh göçü inancının câzibesini ortadan kaldırmıştır.

İlâhî dinlerin temel inançları arasında yer alan âhirete imanı ortadan kaldıran tenasüh anlayışı, bu dinler tarafından reddedilmiştir. Yaratılmışların en değerlisi olan insanın olgun ve ergin vasfına ulaşıp davranışlarını kontrol altına almasında çok önemli bir âmil olan âhiret hayatı, bütün insanların ölümünden sonra üzerinde yaşadığımız yerkürenin başka bir yerküreye dönüşmesi neticesinde başlayacaktır. Orada herkes hem yaratıcıya hem de birbirlerine karşı sorumlu olacak, hesap görüldükten sonra, dünyadakinden apayrı, iyi veya kötü (cennet ve cehennem) fakat her ikisi de ebedî bir hayata intikal edecektir. Kur'ân-ı Kerîm'in açık beyanlarıyla ifade edilen bu hususu tenasüh veya reenkarnasyonla bağdaştırmak mümkün değildir. Çünkü İslâm'a göre âhiret hayatı bir defaya mahsus ve tamamen farklı bir âlemde devam edecektir. Ayrıca yeniden diriliş sadece ruhla değil, ruh ve bedenle beraber olacaktır ve bu beden başka bir beden değil, dünyadaki beden, en azından eczâ-i asliyyesi (temel unsurları) ondan oluşturulacak bir bedendir.

3. Ahiretin İmkânı

Zerdüşlük, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi ilâhî veya semâvî kaynaklı dinlere göre, fâni olan âlemde zaman düz bir hat şeklinde akıp gitmektedir. Âlemle beraber içinde yaşanılan zaman da sona erecek ve yeni bir âlem ile sonsuz zaman başlayacaktır. Materyalistlerin aksine her iki grup insanın içinde yaşadığı devre veya devreler sonludur. Ahir zaman, zamanın döngüsel olduğunu kabul edenlere göre insanın içinde yaşadığı dev-

renin son dönemini, âlemin ve insanın fâni olduğunu kabul eden dinlerde ise dünya hayatının kıyametten önceki son zamanlarını ifade etmektedir.

İlâhî dinlere göre ahiret, dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve çeşitli merhalelerden oluşan ölümsüz bir hayat, ebediyet âlemidir. Kur'an'da Hz. Nuh (Nuh 71/17-18), İbrahim (eş-Şuara 26/81-102), Yusuf (Yusuf 12/101), Musa (Tâhâ 20/55), İsa (Meryem 19/33) ve diğer peygamberlerin ahiret inancını telkin ettikleri bildirilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in ifadelerine göre dünya hayatı bir oyun ve eğlence, ahiret hayatı ise ölümsüz âlem (darü'l-karar) ve Allah'la buluşma (likaullah) yeridir.

Dünya hayatının fâni, ahiret hayatının ise bâki, gerekli ve imkân dahilinde olduğu akılla, kıyametin nasıl kopacağı, ahiretin nasıl başlayıp devam edeceği ise vahiyle bilinebilir. Ahiret hayatını gerekli kılan, bu dünya hayatının bir imtihan yeri olmasıdır (Mülk 67/2). Herkes bu dünyada imtihan olmakta; kimi zengin kimi fakir, kimi âmir kimi memur, kimi sağlam kimi hasta olarak denenmektedir ve sonuçta itaatkâr ya da isyankâr, adil veya zalim olarak Allah'ın huzuruna çıkacaklardır. Dünya hayatındaki haksızlıkların, haddi aşmaların cezasının verilmesi ve işlenen iyilik ve taatların ödüllendirilmesi için ilahî divan kurulacak, herkes birbiri ile hesaplaşacak, haklı ile haksız ayırdedilecek ve ameline göre karşılık verilecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu ilahî adalet divanının kurulacağı ve insanların dünyada işlediklerinin karşılığını görecekleri şu ifadelerle haber verilmektedir:

"Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlılarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimselerle bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar! Allah gökleri ve yeri yerli yerinde yaratmıştır. Böylece herkes kazancına göre karşılık görür. Onlara haksızlık edilmez. Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır, ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar. De ki: Allah sizi diriltir, sonra öldürür. Sonra sizi şüphe götürmeyen kıyamet gününde bir araya toplar. Fakat insanların çoğu bilmezler. Göklerin ve yerin mülkü Allah'tır. Kıyametin kopacağı gün var ya, işte o gün batıla sapanlar hüsrana uğrayacaklardır. O gün her ümmeti diz çökmüş görürsün. Her ümmet kendi kitabına çağırılır (onlara şöyle denilir): "Bugün, yaptıklarınızla cezalandırılacaksınız!" (Casiye 45/21-22, 24, 26-28; ayrıca bk. Kalem 68/33-39).

Ayrıca âhiretin varlığı aklen mümkün ve vahiyle de bizzat öngörülmüş bir hususdur. Ahiretin varlığının aklî delillerinin başında onun *mümteni* (gerçekleşmesi imkânsız) değil *mümkün* oluşu gelmektedir. Zira varken yok olan bir şeyi (madumu) eski haline iade etmek mümkün olan işlerdendir. Aksi olacak olsaydı bu imkansızlığın sebebi ya söz konusu madumun ken-

disi, ya zatından ayrılmayan bir vasfı, ya da onun dışında bir şey olurdu. İlk ikisinin olması mümkün değildir. Çünkü bunların, zattan ayrı düşünülmeleri imkansız olduğu için iadenin imkansızlığına sebep olmaları halinde, söz konusu mümkün madumun, başlangıçta da varedilmesinin imkansız olması gerekirdi ki bu gerçekliğe aykırıdır.

İlahi bilgi bütün mümkinatı kuşatıcı ve ilahi kudret de bütün mümkinatı kapsayıcıdır. Dolayısıyla mümkinatın yokluktan sonra tekrar iadesi ve icadı caizdir ve Allah Teâlâ'nın her bedenin yok olan uzuvlarını yeniden yaratmak veya parçalanmış cüzlerini bir araya getirmek suretiyle eski haline getirmesi söz konusu bedene ait ruhu da ona iade etmesi ve herkese dünyada kazandığı dereceye göre mükafat veya ceza vermesinde şüphe yoktur.

Nitekim Allah Teâlâ bu imkana işaret etmek ve eline çürümüş bir kemik alıp ufaladıktan sonra Resûlullah'a dönerek: "Allah'ın bu çürümüş kemikleri dirilteceğine mi inanıyorsun?" diyen Ubey b. Halef'e cevap vermek üzere: "İnsan görmez mi ki, biz onu meniden yarattık. Bir de bakıyorsun ki apaçık düşman kesilmiş. Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: "Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diyor. De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir" (Ya-sin 36/77-79) buyurmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm ahirete inanmayanların sadece zanna uyan, inkârcı, kibirli, maddî hazlara düşkün, merhametsiz kişiler olduklarını bildirir, onlara yüz verilmemesini ister ve dünyadan nasibi unutmadan ahiret yurdunu aramayı öğütler (Kasas 28/77). İnsanoğlunun boş yere yaratılmadığını, başıboş bırakılmayacağını, öldükten sonra diriltilip huzur-ı ilahîye çıkarılacağını haber verir (Müminûn 23/115; Kıyamet 75/36-40). Dünyada sorumluluk duygusuna sahip tek canlı varlık olan insanın hayatını anlamlı kılanın da bu duygular olduğunu, dolayısıyla sorumluluğunu idrak etmeyenlerin, gerçek insanlık değerini yitirmiş olacaklarını; böyleleri dünyada bazı sorumluluklardan kurtulsalar bile ilahî sorumluluktan ve Allah'ın huzurunda hesap vermekten kurtulamayacaklarını, dünyevî yaptırımlardan kurtulsalar bile uhrevî azaptan kurtulamayacaklarını haber verir.

Öte yandan insanda süreklilik hissi ve sonsuzluk duygusu vardır. Bu dünyadaki ayrılıkların, eksik kalmış özlemlerin beka âleminde karşılanacağı inancı onu teskin etmektedir. Allah yolunda öldürülenlerin ölü zannedilmemesini, onların Rableri nezdinde diri olduklarını bildiren âyetler (Âl-i İmran 3/169-170; Bakara 2/154) ile salihlerin ruhlarını arşın altında yeşil kuşların kursağı içinde asılı olduklarını, hayır ve sadakalardan ruhların haberdar edildiklerini haber veren hadisler (Müslim, "İmare", 121; Ebû Dâvûd, "Cihad", 25; Dârimî, "Mukaddime", 46) insandaki beka duygusu-

na cevap veren ve ölümle her şeyin bitmediğine delalet eden ifadelerdir. Bunun aksi olan fena duygusu ise insanı strese sokmakta ve ümitsizliğe itmektedir. Dolayısıyla hem sosyolojik açıdan, hem de psikolojik açıdan ahiret inancı gerekli ve zorunludur.

Ahiret hayatının mahiyetine gelince, bu alan gayba taalluk eden bir konu olduğu için onun içeriğini akıl ve tecrübe ile değil, nasslarla tayin etmek mümkündür. Dolayısıyla Kur'an ve hadislerde verilen bilgilerle yetinmek ve ötesine geçmemek durumundayız.

4. Yeniden Diriliş

Ahiret hayatının safhalarından olan "öldükten sonra dirilme" dinî literatürde "ba's bade'l-mevt" olarak ifade edilmektedir. Terkipte geçen ba's, sözlükte "harekete geçirmek, bir tarafa yöneltip göndermek; bir işle görevlendirilmek; uykudan uyandırmak; diriltmek" mânalarına gelir. Terim olarak ise "kıyamet gününde Allah'ın âhiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata döndürmesi" olarak tanımlanır.

Kur'an'da "yevmü'l-ba's" terkibinden başka "yevmü'l-hurûc" (kabirden çıkış günü), "yevmü'l-kıyam" (kabirden kalkış günü) şeklinde de ifade edilmektedir. "Bir şeyi tekrar etmek, eski durumuna getirmek" anlamına gelen *iâde* terimi de aynı anlama gelmekte olup "mahlûkâtın yaratılıştan sonra eski haline (yokluk), canlıların ise ölümden sonra tekrar hayata döndürülmesi"ni ifade eder. Allah'ın esmâ-i hüsnâsından biri olan *muîd* de aynı kökten gelir ve "tekrar yaratan" anlamını ifade eder. Tekrar yaratma tabiatın yönetilmesi sırasında "oluşturmak-yok etmek" mânasının yanında Kelam'da daha çok kıyamet gününde Sûr'a ikinci kez üflenmesiyle bütün insanların kabirlerinden kalkarak Rablerine doğru koşmaları (Yâsîn 36/51-52; ez-Zümer 39/68), ruhların bedenlere ait cüzlere (eczâ-i asliyye, eczâ-i müteferrika) iadesi suretiyle vukû bulacak olan ba'sin şekli münasebetiyle gündeme gelir. Böylece hem haşrin cismânî değil ruhânî olacağını söyleyen İslâm filozoflarına hem de reenkarnasyonu benimseyen kişilere cevap verilmiş olur.

4.1. Yeniden Dirilişin Bilgisel Temelleri

İslâm inancına göre "yeniden diriliş", dünyaya geliş ve yaratılış amacımızın doğal bir sonucudur. Çünkü biz dünyaya amaçsız ve hedefsiz olarak değil, imtihan edilmek üzere gönderildiğimize inanıyoruz. Deneme ve imtihanın sonucunda da amellerin ortaya konulması ve hesabın görülmesi gereklidir. Eger ölüm bir daha dirilmemek üzere yokluğa mahkûm olmak olarak görülüp bir yeniden diriliş kabul edilmeyecek olursa yaratılış ve dünyaya geliş amacımız havada kalmış, boşa çıkmış olur. Bu nedenle de bütün dinler bir şekilde dirilişi kabul etmişlerdir.

Dirilişin nasıl gerçekleşeceği konusunda ileri sürülecek görüşler sözgelimi onun ruhânî mi, cismânî mi yoksa hem ruhânî hem de cismânî mi olacağı konusundaki akıl yürütmeler spekülatif olmaktan öteye geçemez. Biz bu konuyu nasslardaki vurguyu esas alarak anlama durumundayız. Bu hususta karşımıza çıkan hâkim görüş üçüncü şıktır. Yüce kitabımız Kur'an'da ve Resûl-i Ekrem'in sözlerinde ortaya konan tasvirlerde hem bedene hem de ruha hitap eden mükâfat ve cezalar söz konusudur. Bu görüş dile getirildiğinde "bedenin çürüyüp yok olduğu ve tekrar diriltilmesinin mümkün olmadığı" görüşü ileri sürülerek itiraz edilmektedir. Bu itiraz, dirilişin ölüm anındaki bedenin aynen diriltilmesinin iddia edilmesi durumunda geçerlidir. Halbuki dinde böyle bir şey dile getirilmemektedir. Aksine diriltilmenin, insanın orta yaşlarına tekabül edeceği şeklinde bir anlayış hakimdir. Bir anlayışa göre ise diriliş insana ait bazı hücrelerden neşet etme şeklinde olacaktır. Bu görüşü savunanlar, delil olarak acbü'z-zeneb (kuyruk sokumu) hadisini gösterirler. Acbü'z-zeneb "insanın ilk yaratılışında ve öldükten sonraki dirilişinde bedenin özünü oluşturan madde" olarak kabul edilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer almayan bu ifade, bazı hadislerde "acbü'z-zeneb dışında bütün insan cesedinin mezarda çürüyüp ortadan kalkacağı, yeniden dirilişin acbü'z-zenebden olacağı" (Buhârî, "Tefsir", 39/3; Müslim, "Fiten", 141) bildirilmektedir (Ahmed b. Hanbel, III, 28).

Kelam âlimleri, tekrar dirilmeyi ölünün "eczâ-i asliyye"sine dayanarak izah etmek suretiyle hem tenâsüh inancını hem de filozofların "rûhânî haşr" görüşünü reddetmişlerdir.

Çağımız düşünürleri, insanı parçalanamaz bir ruhsal-fiziksel varlık olarak görürler. Bizim insanla ilgili bildiğimiz tek 'ben', tecrübe eden, yürüyen, konuşan, uyuyan kişidir ki, 90–100 yıllık bir ömür sürer, sonra ölür gider. Ruhsallık atfedilen bütün olaylar, tecrübe eden '*ben*'in davranış tarzları olarak tanımlanır. İnsan zeki, kızan, mizah duygusu olan, hesap-kitap yapan şeklinde tanımladığımız üst-seviyede davranışta bulunma kabiliyetinde olan bir organizma olarak görülür. Bu tanım içinde nefs yahut ruh, makinedeki hayalet gibi ayrı bir varlığı değil, aksine insanların çok esnek ve sofistike bir şekilde davranmalarını mümkün kılan bir şeyi temsil eder. Bu görüşte, bedenden ayrı ve farklı bir ruh kavramına yer yoktur. Ayrı bir ruh olmadığına göre bedenin ölümünden sonra hayatta kalan bir şey de yoktur. Bu durumda ölümden sonra yaşam ancak tekrar bu bedenin diriltilmesi ile yahut yeniden yaratılmasıyla mümkün olabilir. Ruh-beden ayrımına dayanan Helen düşüncesinin aksine dinlerin bu öğretisi, insanı ruhsal-fiziksel bir bütün olarak tanımlayan çağdaş düşünceyle örtüşmektedir. Bu durumda insan bedenle öldüğüne göre, onun yeniden var olması, beden üzerinden

ilahi müdahaleyle gerçekleşir. Yeniden yaratma doktrininde, yaratılan bedenin, dünyada yaşayan bedenle aynı olması beklenmez. Bunu şu ayet-i kerimelerden takip edelim:

"Yer ve gökler örneğinde olduğu gibi, dünyada yaşayan insanın da bir benzeri yaratılmaktadır. "Yerin başka bir yerle, göklerin de başka göklerle değiştirildiği, her şeye üstün gelen tek Allah'ın huzuruna çıktıkları günde, sakın Allah'ın peygamberlerine verdiği sözden cayacağını sanma; ..." (İbrahim 14: 47, 48); "Yerin başka bir yere, göklerin de başka göklere dönüşeceği ve bütün insanların, var olan her şeyin üzerinde mutlak egemenliği bulunan tek bir Allah'ın huzurunda görünecekleri gün, ..." (Hicr 14: 48)."

Çağdaş düşüncede buna ilişkin geliştirilen görüş '*replika/benzer beden/misl*' teorisi olarak bilinmektedir. Bu da, ölen kişinin başka bir mekânda ilahi yaratmayla bütün ruhsal-fiziksel haliyle yeniden var kılınmasını ifade etmektedir.

Müslüman Kelamcılar ruhu bedene bağlı bir işlev olarak gördükleri için, bedenin ölümüyle ruhsal olarak görülen bütün işlevlerin kaybolacağını ve ölümden sonra mükâfat ya da ceza kavramlarının anlam ifade edebilmesi için de dirilmenin bedensel olması gerektiğini söylerler. "İnsanların parmak uçlarına kadar diriltileceklerini" (Kıyame 75/4) söyleyen ayeti de maddi dirilişe delil olarak ileri sürerler. Müslüman filozoflar ise, parmak uçları ifadesini bedensel dirilişin değil, ölen kişi ile diriltilenin özdeşliğinin vurgusu olarak alırlar. Dolayısıyla ceza ya da mükâfat görecek olan, bu dünyada yaşayanla kendini aynı kişi olarak algılayacaktır. Müslüman filozoflarda olduğu gibi, ruhsal bir dirilişin kabul edilmesi, ceza ya da mükâfat kavramlarına zarar vermez. Yaşadığımız dünya ile gelecek dünya arasındaki boyut farkını dikkate aldığımızda bir farklılığın olacağı kaçınılmazdır.

İnsanın öte dünyada benzer bir bedeninin yaratılacağı görüşünde en önemli problem, bu dünyadaki insanın adeta bir kopyası (*replica*) olarak meydana getirilen beden ile onun bu dünyadaki aslının birbirleriyle nasıl özdeşleştirileceği hususudur. Yani öte dünyadaki bedenler yeni bedenler olacaksa, bu takdirde yeni bedenlerin eski bedenlerle hiçbir bağlantısı bulunmayacak demektir. Diğer taraftan, bu benzer bedenler, birebir tekâbüliyetle eski bedenlerin aynısı olsalardı, bu kez de önceki kişilerin veya bedenlerin öldüğünü söyleyemezdik. Ama açıkça görülüyor ki bu dünyada insanlar ölmektedir. İnsanların özdeşliği, bedene değil de hatıralara ve kendi şuurunda olma kriterine bağlanarak, bu çatışma çözümlenmeye çalışılmaktadır.

4.2. Yeniden Dirilişin Ahlâkî Temelleri

İçinde bulunduğumuz kâinatı yoktan var eden ve insanı akıllı, irade sahibi bir varlık olarak yaratan yüce Allah, onun üzerinde tasarruf yetkisine sahiptir.

Onu yaratırken ve bir takım melekelerle donatırken tasarruf sahibi olduğu gibi hedef ve gayesini belirlerken de yetki sahibidir. Yüce Rabbimiz isteseydi bizi daha başka melekelerle donatır ve birçok canlı gibi hayatımızın sonunda noktayı koyar ve biz de yok olup giderdik. Ama böyle yapmamış, bizi diğer canlılardan farklı olarak akıllı, bilinçli ve iradeli bir varlık olarak yaratmıştır. Âl-i İmrân sûresi 26. ayette şöyle buyurulmaktadır: "(Resûlüm!) De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve dilediğinden geri alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Gerçekten sen, her şeye kadirsin."

İnsan bu donanımı ile yaptığı iyilikleri de, kötülükleri de farkında olarak ve bilinçli bir şekilde yapmaktadır. Bu nedenle bir köpek insana zarar verse, sözgelimi onu ısırsa bir arka plan, kasıt aranmaz. Halbuki bir insan zarar verdiği zaman sorgulamamız başlamakta, niçin ve nedenleri araştırılarak ortaya konan eylemin hesabı sorulmaya çalışılmaktadır. Tarihin eski çağlarından beri adaleti sağlamak için mekanizmalar oluşturulması, mahkemeler tesis edilmesi insan davranışlarının farklılığını ortaya koymaktadır. Kurulan mahkemelere ve geliştirilen sorgulama tekniklerine rağmen dünyada gerçek ve mutlak adaletin tesis edilemediği; zorbaların, güçlülerin, zalimlerin ve hîlebazların üste çıkıp mazlumları, masumları, arkası olmayanları baskı ve etki altına aldıkları, haklarını gasbettikleri bir vâkıadır. Bu durumda güçlü ve zorbaların yapıp ettikleri yanlarına mı kalacaktır? Mutlak adalet gerçekleşmeyecek midir?

Materyalistler, canlılar içinde insana özel bir konum tanımadıkları için, onun yaratılışında ve yaşamında herhangi bir gaye düşünmediler. Onlara göre her şey bu dünyada başlayıp bu dünyada bitmektedir. Dolayısıyla adalet, dünyada gerçekleştiyi kadarıyla söz konusudur. Böyle bir anlayışı onaylamak mümkün değildir.

4.3. Yeniden Dirilişin Kanıtları Karşısında İnkârcıların Tepkisi

Kur'ân-ı Kerîm inkarcılara karşı dirilişin mümkün olduğunu ve mutlaka gerçekleşeceğini şu yollarla ispat etmektedir:

a. Yoktan var etmenin, ikinci defa yaratmaktan daha zor olduğu. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın, varlıkları ilk başta yarattığı, bunu ölümden sonra diriltmek suretiyle tekrarladığı beyan edilmekte; ikinci, üçüncü defa yaratmanın kendisi için daha kolay olduğu haber verilmektedir: "İlk yaratmada acz mi gösterdik ki yeni yaratmalarımızdan şüphe ediyorlar?" denilmektedir. Halbuki bir şeyi yoktan var etmek, onu ikinci defa yaratmaktan (ölüyü diriltmekten) daha zordur.

Bu nedenle ilk yaratılışı yapan Allah, daha kolay olan dirilişi de elbette gerçekleştirir. Bu tür ispata örnek olarak gösterilebilecek âyetlerde Cenâb-ı Hak, kendileri kemik yığını ve kokuşmuş toprak olduktan sonra nasıl diriltileceklerini soranlara, onları ilkinde toprak, nutfe, alaka (aşılanmış yumurta) ve mudga (et parçası) aşamaları ile yarattığını hatırlatmakta, buna kadir olanın diriltmeyi çok daha kolay yapacağını beyan etmekte, göklerin ve yerin yaratılmasının insanların yaratılmasından daha zor olduğunu, bu zor şeyleri yapanın, daha kolay bir iş olan ikinci defa yaratmayı (ölüleri diriltmeyi) çok daha rahat yapacağını bildirmektedir (bkz. Meryem 19/66-67; Ankebut 29/19-20; er-Rûm 30/11)

b. Bir şeyin benzerini yaratanın, o şeyin kendisini de yaratabileceği. Kur'ân-ı Kerîm'de gökleri ve yeri yaratan Allah'ın, benzerlerini de yaratmaya kadir olduğu, yazılı kâğıtların tomarını dürer gibi göğü toplayıp düreceği, onu tekrar ilk yaratmaya başladığı hâle getireceği, yağmuru ölü toprağa indirip ona hayat verdiği gibi ölüleri de yeniden dirilteceği bildirilmektedir.

c. Bir şeyin zıddını yaratanın, benzerini de yaratabileceği. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nm yeşil ağaçtan ateşi çıkardığı, gökleri ve yeri yarattığı, bunları yapanın zıddını ve benzerlerini de yaratmaya kadir olduğu haber verilmektedir.

Bedeviler ağaçları birbirine sürterek ateş elde ederlerdi. Âyette içinde su bulunan yeşil ağaçtan ateşin çıkarılması örnek gösterilerek Allah'ın insanların âdeta imkânsız gördükleri şeyleri yarattığı; yaratmaya kadir olanın bunun zıddı olan yok etmeye de kadir olacağı vurgulanmaktadır.

"Bir de onlar dediler ki: sahi biz, bir kemik yığını ve kokuşmuş bir toprak olmuşken, yepyeni bir yaratılışla diriltileceğiz, öyle mi!" "De ki: İster taş olun, ister demir, isterse aklınıza (yeniden dirilmesi) imkansız gibi görünen herhangi bir yaratık! (Bunlar, Allah'ın sizi yeniden diriltmesini güçleştirmez) Diyecekler ki:"Bizi tekrar (hayata) kim döndürecek?" De ki:Sizi ilk kez yaratan. Bunun üzerine onlar sana alaylı bir tarzda başlarını sallayacak ve "Ne zamanmış o?" diyecekler. De ki: yakın olsa gerek!"Allah'ın sizi çağıracağı gün, kendisine hamdederek çağrısına uyarsınız ve (dirilmeden önceki halinizde) çok az kaldığınızı sanırsınız." (İsra 17/49-52).

4.4. Dirilişin Keyfiyeti

a. Haşr ve neşr: Sözlükte "bir topluluğu bulunduğu yerden zorla çıkarıp bir meydanda toplamak" mânasına gelen *haşr*, kıyamet gününde yeniden diriltilen varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eder. Toplanılacak yere *mahşer* veya *arasât* denir. Haşir,

âhiret ahvali içinde dirilişten sonraki safhayı oluşturur ve "hesap görüldükten sonra cennet veya cehenneme sevk edip dağıtmak" anlamındaki *neşr*in karşıtı olur. Haşir kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de hem bu şekliyle hem de aynı kökten türeyen isim ve fiil kalıplarıyla birçok kere geçmektedir. Geleneksel inanca göre her peygamber kendi ümmetinin önderliğinde haşredilecek, en önde ise Hz.Muhammed bulunacaktır. Bu özelliği dolayısıyla Resûl-i ekrem'e "hâşir" adı da verilmiştir.

Haşr kelimesi zaman zaman *ba's* ile eş anlamlı olarak, bazan da genel anlamda meâd karşılığında kullanılmıştır. İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofları hariç âlimlerin büyük çoğunluğu haşrin cismânî olacağı kanaatindedir.

b. Hesap: Sözlükte "saymak, hesap etmek", ayrıca mufâale kalıbından alındığında, "hesaba çekmek" anlamında masdar olup "mükelleflerin dünyadaki inanç ve davranışlarından dolayı âhirette hesaba çekilmeleri" şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'an'da fiil ve isim kalıplarıyla daha çok terim anlamı çerçevesinde kullanılmaktadır. Hesap günü *(yevmü'l-hisâb),* hesabın kurulacağı gün *(yevme yekûmü'l-hisâb*) terkipleri geçer. Fâtiha sûresinde olduğu gibi Kur'an'da yer alan yevmü'd-dîn, ayrıca *yevmü'l-fasl* ve bazı kullanılışlarında *hükm* kelime ve terkipleri de hisab mânasına gelir.

Hisab kavramı hadislerde de Kur'an'daki muhtevasına paralel olarak yer alır. Meselâ bir hadiste "Akıllı, nefsini hesâba çekip davranışlarını ölümden sonraki hayata göre düzenleyen kimsedir" (Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 25) denilmiştir. Hadis ve Kelam kitaplarında yer alan âhiret ahvâliyle ilgili bilgilerden âhirette sorgu yapıldıktan sonra kitabın verileceği, amellerin mîzanda tartılacağı, ardından hesap safhasına geçileceği anlaşılmaktadır.

İslâm dininde imandan sonra en makbul amelin namaz olduğu bilinmektedir. Bu hükme paralel olarak âhirette hesabın namazla başlayacağı bildirilmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 290, 475; Ebû Dâvûd, "Salât", 145; Tirmizî, "Salât", 188). Kişinin zihninden geçen kötü bir davranış uygulamaya konmadıkça sorumluluk getirmeyeceği âlimler çoğunluğunca kabul edilmiştir. Ancak bu hüküm ile Bakara sûresinde (2/284) yer alan "içinizdeki duygu ve düşünceleri açıklasanız da gizleseniz de Allah bundan dolayı sizi hesaba çekecektir" meâlindeki ilâhî beyanın bağdaştırılması gerekmektedir. Bu konuda yapılan yorumların en tatminkâr görüneni, ilâhî beyanın, bir önceki âyette "vuku bulan bir olayı müşahade eden kimsenin gerektiğinde bu şahitliğini gizlemesi halinde kalbinin günahkâr olacağı" biçimindeki hükümle bağlantılı olduğu kanaatidir. Kıyamet gününde huzur-i ilâhîde hesap verme inancı her samimi müminin duygu, düşünce ve davranışlarına yön vermektedir.

c. Sual: Sözlükte "sormak, soru yönelterek bilgi istemek; bir şeyin hesabını birinden istemek" mânalarına gelir. Terim olarak, âhiret âleminin ilk durağı olan kabir hayatının başlangıcında ve kıyametin kopmasından sonraki hesaba çekilme sırasında vuku bulacak sorgulama mânasında kullanılır. Bu sorgulama ölünün dünya hayatındaki iman-inkâr durumuna yöneliktir. Kıyametin kopmasından sonra insanların hesaba çekilmesi sırasında vuku bulacak sual ise mümin-kâfir herkesin gerçekleştirdiği her türlü iradî fiile yönelik olacaktır.

Peygamberler günahtan korunmuş (mâsum) olduklarından sual ve hesaba tâbi tutulmayacaklardır. Ancak peygamberler Allah'tan vahiy yoluyla aldıkları emanetin gereğini yerine getirdikleri ve hak dini tebliğ ettikleri gerçeğinin herkesin huzurunda ortaya çıkması hikmetine bağlı olarak bu noktada suale muhatap olacaklardır. Bir âyet-i kerîmede Cenâb-ı Hakk'ın, âhiret gününde peygamberleri bir araya getireceği ve "Hak dine yaptığınız davetlerde size ne tür cevaplar verilmiştir?" diye soracağı ifade edilmekte (Mâide 5/109), bir diğerinde ise şöyle denilmektedir: "Elbette kendilerine peygamber gönderilen kitleleri de gönderilen peygamberleri de sorguya çekeceğiz" (A'râf 7/6).

d. Mîzan: Sözlükte "bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, ölçüye vurmak, tartmak" anlamındaki *vezn* kökünden türemiş alet ismi olup "tartı aleti, terazi, tartmada kullanılan ağırlık; adalet" mânalarına gelir. Terim olarak "âhiret hallerinin belli bir merhalesinde mükelleflerin iman ve amellerinin değerlendirilmesini sağlayan şey" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de "vezn" kelimesi kullanılarak kıyamette tartmanın mutlaka gerçekleşeceği (A'raf 7/8), âdil terazilerin *(mevâzîn)* kurulacağı ve kimseye haksızlık edilmeyeceği, tartıları ağır gelenlerin kurtuluşa erişeceği, hafif gelenlerinse hüsrâna mâruz kalacağı haber verilmektedir.

Mîzan konusu çeşitli hadis rivayetlerinde de yer almıştır. Âlimler âhirette iman ve amellerin tartılmasının nasıl olacağı konusunda farklı kanaatler belirtmişlerdir. Mu'tezile Kelamcıları dünya şartlarına bakarak tartma işleminin bir hacim ve ağırlığa yönelik olduğunu göz önünde bulundurmak ve terazinin (*mîzan*) adalet mânasında da kullanıldığını hesaba katmak suretiyle söz konusu işlemin "adaletle hükmetmek" anlamına geldiğini söylemiş, gerçekte bir terazinin bulunmayacağını ileri sürmüştür. Buna mukabil selef âlimleri mîzan-mevâzîn kelimelerinin zahirî mânaları ile bazı hadis rivayetlerine dayanarak işlemin dünyadaki terazilere benzer aletlerle olacağına hükmetmiştir. Ehl-i sünnet Kelamcıları ise gayb âlemine ait nesne ve fiillerin dünyadakine benzemeyeceği, ölçme, belirleme ve değerlendirmenin -bugün olduğu gibi- dünyada bile çeşitli şekillerde gerçekleşeceğini ifade etmişlerdir.

d. Şefaat: "Birinin önüne düşüp işini görmek; birinin bağışlanması için af dilemek" anlamına gelir. Terim olarak "günahkâr müminin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması" diye tanımlanabilir. Şefaat meselesi imanın tarifi ve dolayısıyla amelin imandan bir cüz olup olmamasıyla ilişkilidir. Ameli imandan cüz kabul eden Havâric ve Mu'tezileye göre büyük günah işleyip de şartlarına uygun biçimde tövbe etmeden ölen kimsenin âhirette şefaate nail olması mümkün değildir. Bunlar şefaati, "imanı ve ameli sayesinde kurtuluşa erişmeyi hak eden kimselerin cennetteki makamlarının yükseltilmesi" mânasına yorumluyorlar. Ehl-i sünnet âlimleri ise imanı ve en azından kalbî ameli bulunan kimsenin şefaate mazhar olabileceğini kabul ederler, zaten birçok âyet ve hadis bunu ifade etmektedir. Şefaat etmelerine Allah tarafından izin verilen kimseler peygamberlerdir. Bunun yanında sıddîkler, şehitler ve sâlih kulların şefaati de umulmaktadır. Ancak Allah katında bu mertebelere eren kimselerin dünyada belirlenmesi mümkün olmadığından, belli şahısların değil "iyiler"in şefaatine nail olmayı talep etmek isabetli olur.

Şefaatın adaletle uyuşmayacağını iddia eden Mu'tezile mensuplarına göre adaletin yerini bulması için dünyada hak edilmeden çekilen elemlerin karşılığının ödenmesi gereklidir. Böyle bir elemin karşılığı dünyada verilmemişse âhirette mutlaka ödenecektir. Buna *ivaz* denir. Ehl-i sünnet âlimleri birbirlerine çektirdikleri eziyetler sebebiyle hayvanlar arasında bir tür ivazın (kısas) uygulanacağını ve insanlar arasında ödeşme yanında maruz kalınan elem ve hastalıklardan ötürü günahların silineceğini kabul etmekle beraber, mu'tezile'nin iddia ettiği tarzda bir ivazı kabul etmemektedirler.

e. Havz-ı kevser: Sözlükte "havuz, su birikintisi; muayyen yer veya tarla parçası" mânalarına gelen *havz* ile "çok, pek çok" anlamında sıfat veya "ırmak" mânasında isim olan kevser kelimesinden oluşan havz-ı kevser âhirette Resûlullah'a ayrılan, bütün cennet ırmaklarının kendisinden doğduğu büyük bir su kaynağını veya nehri ifade eder. Hz. Peygamber ümmetiyle onun yanında buluşacaktır. Kur'an'da havz kelimesi geçmemekte, kevser ise aynı adla anılan sûrede bir defa zikredilmektedir. Tefsir ve hadis kaynaklarında kevserin cennette Hz. Peygamber'e verilen bir nehir olmanın yanında, ona lutfedilen nübüvvet, hikmet, tevhid inancı, bilgi, ümmet gibi mânalara da yorumlanmıştır. Çeşitli rivayetlerde havz-ı kevserin etrafı incilerle örülmüş kubbelerle çevrili, suyu sütten beyaz, miskten daha hoş kokulu, kardan soğuk olduğu belirtilir. Havz-ı kevser hakkında rivayet edilen çeşitli hadisler, âhirette bu havuzda Resûlullah'la buluşmanın ebedî kurtuluşun bir simgesi konumunda bulunduğunu göstermektedir. Çeşitli hadislerde Hz. Muhammed'in ümmetinden olduğu halde kendisinden son-

ra irtidat edenler, dinin aslî hüviyetini bozacak bid'atlar uyduranlar kendisiyle havz-ı kevserde buluşamayacakları ifade edilir.

f. Sırat: Sözlükte "cadde, anayol" anlamına gelir. Kur'an'da bu mânada kullanılmakla birlikte akaid ve Kelam kitaplarında olduğu gibi "cehennemin üstünde kurulmuş köprü" muhtevasında yer almaz. Âlimler Meryem sûresinde geçen âyetleri (19/71-72) yorumlarken Hz. Peygamber'den nakledilen hadislere dayanarak Kelam eserlerinde görülen terim mânasına ulaşmışlardır. *Kütüb-i Sitte*'de geçen hadislere göre sırat ilk geçen Hz.Muhammed olacak, onu bazıları şimşek hızıyla, bir kısmı rüzgâr gibi, bazıları da sürünerek geçecek, kâfirlerle günahları bağışlanmamış müminler sırattan cehenneme düşeceklerdir (Buhârî, "Rikāk", 52; Müslim, "İmân", 329). Sırat'ın kıldan ince, kılıçtan keskin olduğu vb. şeklindeki ifadeler sahih rivayetlerde yer almamıştır. Bu tür anlatımları sırat geçmenin zorluğuna yönelik temsilî ifadeler olarak değerlendirmek mümkündür.

g. Cehennem: "Derin kuyu; hayırsız, uğursuz" mânalarında Arapça bir kelime olduğunu söyleyenler yanında Grekçe, Latince ve İbranice'den geldiğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Bazı câhiliye şiirlerinde Kur'an'dakine yakın anlamda kullanılması kelimenin İslâm öncesi Arap dilinde bulunduğunu gösterir. Kur'ân-ı Kerîm'in yetmiş yedi âyetinde yer alan cehennem kelimesi herhangi bir sözlük anlam yerine kâfirlerin, münafıkların, zâlimlerin ve gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekleri yer olarak tasvir edilir. Kur'an'da cehennem mânasında *nâr, leza, saîr, hutame, hâviye, cahîm, sakar* gibi kelimeler de kullanılır. Kelam'da cehennemin halen mevcut olup olmadığı, oraya kimlerin gireceği, azabın şekli (cehennem tasviri) ve ebedî olup olmadığı yönlerinden ele alınarak tartışılmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de cehennem karşılığında kullanılan bir terim de "şiddetli tutuşan alevli ateş" anlamına gelen *cahîmdir.* Kur'ân-ı Kerîm'in yirmi altı yerinde geçer. Hz. İbrâhim'in atıldığı ateş hariç (es-Sâffât, 37/97) cehennem yerine -bu kelimeden sonra- en çok kullanılan isimdir; oradaki şiddetli ateş mânasına da kullanılmış olabilir. Cahîmin dibinde cehennemliklerin yiyeceği zakkum ağacı vardır (es-Saffât, 37/62-66). İlgili âyetlerde beyan edildiği üzere Allah'a, peygamberlerine, mücizelere, ilâhî kitaplara ve âhirete inanmayanlar, zalimler, azgınlık yolunu tutup dünya hayatını âhirete tercih edenler cahîme atılacaktır.

h. Cennet: "Örtmek, gizlemek" anlamındaki *cenn* kökünden isim olup "bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe" mânasına gelir. Kur'an'da müfret, tesniye ve cemi şekliyle 147 yerde geçmektedir. Bundan başka *Naîm, Adn, Firdevs* kelimeleriyle birlikte kullanıldığı gibi *Dârü 's-selâm, Dârü 'l-mukame ve Hüsnâ* gibi isimlerle de anılır. Cennet günahsız, günahı affe-

dilmiş veya günahının karşılığı olan cezayı çekmiş müminlerin âhirette ikamet edecekleri yerdir. Kur'an'da cennet ve sakinlerinin tasvirlerine genişçe yer verilmiştir.

Kur'an'da cennete müminlere hizmet etmek üzere hûrilerin görevlendirileceği ve Cenab-ı Hakk'ın onlara kendi cemalini ızhar edeceği haber verilmektedir. Sözlükte "beyaz olmak, beyazlaşmak" anlamındaki *haver* kökünden sıfat olan *havrâ*nın çoğulu olan hûri kelimesi "beyaz tenli, gözünün beyazı saf, siyahı koyu, yuvarlak, göz kapakları ince ve nazik" şeklinde tasvir edilir. Kur'an'daki tasvirlerden hûrîlerin bakışları, güzellikleri ve gençlikleri ile dikkat çeken kadınlar oldukları ve cennette müminlere eş olarak verileceği anlaşılmaktadır. Bunların dünya kadınlarından mı oluşacağı yoksa ayrı bir tür şeklinde mi yaratılacakları tartışmalı bir konudur. Âlimlerin çoğunluğu onların, hayatlarının en güzel döneminde (30-33 yaş arası) yeni bir hilkatle yaratılan dünya kadınları olacakları kanaatindedir.

Cennette Allah Teala'nın görülmesi meselesine gelince, bunun için "Allah'ın görülmesi, cennet ehlinin Cenab-ı Hakk'ı gözleriyle görmeleri" anlamına gelen *rü'yetullah* tabiri kullanılmaktadır. Aralarında küçük farklılıklar olmakla beraber *likā* (karşılaşmak), *nazar* (bakmak), ve *basar* (görmek) kelimeleri de benzer bir mâna ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in değişik âyetlerinde rü'yetullaha delâlet eden ifadeler geçer. Bunlardan biri Mûsâ'nın "Allah'tan kendisine görünmesi" talebini içeren A'raf suresinin 143. âyetidir. Söz konusu ayette Hz. Mûsâ'nın rü'yetullahı talebi üzerine Cenab-ı Hak dağa tecelli edince dağın paramparça olduğu ve Mûsâ'nın baygın düştüğü bildirilmektedir. Bazı müfessirlere göre ismet sıfatına sahip bulunan peygamberin Allah'tan böyle bir talepte bulunması, onun Allah için caiz ve imkân dahilinde bir durum olduğunu gösterir. Rü'yetullah konusu hadis rivayetlerinde daha açık bir şekilde beyan edilmiş, bir hadiste "dolunaylı bir gecede ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz" buyurulmuştur (Buhârî, "Mevâkît", 16, "Tevhîd", 24).

Ehl-i sünnet Kelamcıları Kur'an ve hadislerdeki beyanların yanı sıra aklî bakımdan da mümkün gördükleri rü'yatullahın vuku bulacağını kabul etmektedir. Buna karşılık duyular ötesini duyu âlemiyle mukayese etme yöntemine baş vuran Mu'tezile mensupları dünya hayatında vuku bulduğu şekliyle bir mekânda bulunma, bir mesafede olma ve bir şekle bürünme gibi nitelikler taşıyan rü'yetin âhiret âleminde de imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Onlar bu görüşlerini delillerdirmek için "Gözler O'nu görmez" (En'âm 6/103) meâlindeki âyet ile A'raf sûresindeki âyeti esas almış, diğerlerini te'vile tâbi tutmuştur.

k. Cehennem ve cennetin ebedilikleri: Cennet ve cehennemin ebediyeti, özellikle de azabın sürekli olup olmadığı meselesi bazı kelamcılar tarafından tartışma konusu olmuştur. İslam âlimlerinin çoğunluğu dünya hayatının dârü'l-fenâ, ahiretin ise dârü'l-bekâ ve dârü'l-karar olduğu görüşündedirler. Dolayısıyla onlar için bir son düşünmenin söz konusu olmadığını söylemektedirler. Bu görüşleri için delil olarak söz konusu yerlerin nasslarda *hâlidîne fîhâ ebeden*, *hâliden*, *muhalleden* şeklinde nitelendirilmesini göstermektedirler.

Cehm b. Safvân, Muhiyddin İbnü'l-Arabî gibi sayıları az da olsa bazı kelamcı ve sûfîler ise geçici bir hayat için müebbed cezanın adalete uymayacağını iddia ederek en azından cehennem azabının bir süreden sonra nihayet bulacağını savunmaktadırlar.

Azabın mahiyetine gelince; ceza, işkence, elem ve eziyet anlamlarına gelmekte olup Kur'an'da ilâhî emirlere karşı gelenlere verilen ceza (*ikāb*) anlamında kullanılır. Azap dünyada, kabirde ve âhirette olmak üzere üç değişik aşamada ele alınabilir. Kelam alimlerine göre azap kabirde veya ahirette olur. Dolayısıyla dünyada çekilen elemler burada kastedilen azap statüsünde değildir. Kabir azabının ise geçici olduğu bilinmektedir. Çünkü zaten bu hayatın kendi sürelidir. âhiretteki azaba gelince, buradaki hayatın ve çekilen azabın mahiyeti, sadece ruha mı, yoksa hem ruha hem bedene mi uygulanacağı ve ebedî olup olmadığı noktalarından ele alınır.

Ateşte yanan bir bedenin kül olup yok olacağı, dolayısıyla sürekliliğin sağlanamayacağı şeklindeki itirazlara halk-ı cedîd teorisi ile cevap verilmektedir. Bu teoriye göre yanan uzuvlara azabın sürekliliği yeniden yaratma ve yaratmayı tekrar etme suretiyle sağlanmaktadır. Yâ-sîn sûresinde beyan edildiği üzere (36/78-81) inkârcılar "çürüyüp ufalanmış" kemiklerden ibaret kalan insanı yeniden kimin, nasıl canlandıracağı sorusunu sormuş, Cenâb-ı Hak da "onları ilk defa yaratan diriltecektir" diye cevap vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın ilk yaratılışı yoluyla istidlâl edilerek ikinci yaratılışın imkân dahilinde bulunduğunu ifade eden beyandan başka sekiz âyette "halk-ı cedîd" terkibi kullanılarak konuya vurgu yapılmıştır. Bu âyetlerin birinde şöyle buyurulmuştur: "Yoksa biz ilk yaratışta yorgun mu düştük? Hayır! Onlar yeni bir yaratmanın imkân dâhilinde bulunuşundan hâlâ şüphe içindedir" (Kāf 50/15).

Yeniden yaratma konusu epeyce âyette "iâde" kelimesinin müzâri' kalıbı kullanılarak "ilk yaratmadan (bed'ü'l-halk) sonra iâde etme" dengesi içinde ifade edilmiş (bkz. *a.g.e.*, "'avd" md.), bunların birinde şöyle denilmiştir: "Yaratmayı ilkin başlatıp hayatı yoktan var eden, sonra bunu tekrar eden O'dur. Bu, O'nun için pek kolay bir şeydir" (Rûm 30/27). Halk-ı

cedîd veya halk ve iâde mekanizması bazı eserlerde *halk-ı müstemir* (devamlı yaratma) şeklinde de ifade edilmiştir.

Ahiret hayatındaki nimet ve azabın sürekliliği hususunda Ehl-i sünnet Kelamcılarınca baş vurulan bir bir tabir de "teceddüd-i emsâl" terkibidir. Kur'ân-ı Kerîm'de "yaratma"yı başlatan Allah'ın onu tekrar etmeye (iade) de kādir olduğu (Yûnus 10/34, Rûm 30/27), Cenâb-ı Hakk'ın her an kâinata tasarrufta bulunup yaratmayı devam ettirdiği (Rahmân 55/29) ifade edilmekte, hadislerde "tekrar yaratan" anlamındaki "*muîd*"in esmâ-i hüsnâdan biri olduğu da bilinmektedir.

Vâkıa sûresinde (56/7-50) âhirette insanların *ashâbü'l-meymene, ashâbü'l-meş'eme* ve *sâbikûn* şeklinde üç gruba ayrılacakları bildirilir. Ashâbu'l-meş'emenin cehenneme gireceği; cennete ilk gireceklerin sâbikûn olacağı, arkasından ise ashâbü'l-meymenenin oraya gireceği bildirilmektedir. Bunlar dünyada haktan yana oldukları, doğruyu savundukları ve Allah'a verdikleri sözü tuttukları için cennette hak ettiklerinden kat kat fazla nimetlerle ödüllendirileceklerdir.

l. A'râf: "Sur, kale burcu, dağ ve tepenin en yüksek kısmı" mânalarına gelen *urf* kelimesinin çoğuludur. "Bilmek" anlamındaki *irfân* kökünden türediğini söyleyenler de vardır. Kur'an'da *ashâbü'l-a'râf* (A'râf 7/46, 48) şeklinde geçmektedir. A'râfın cennetle cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki sûrun yüksek kısmının adı, sırat üzerinde yüksek bir yer veya cennetle cehennem arasında bir mevki olduğu belirtilmiştir. Burada bulunacaklar konusunda da şu görüşler ileri sürülmüştür:

1. İyi ve kötü amelleri eşit olan müminler. Bunlar A'râf'ta bir müddet bekletildikten sonra Allah'ın lutfuyla cennete girecek olan kişilerdir.
2. Âhirette müminler ile kâfirleri yüzlerinden tanıyacak olan melekler.
3. Cennet ve cehennem ehlini birbirinden ayırarak haklarında şehadette bulunacak olan peygamberler, şehidler ve âlimler gibi yüksek şahsiyetler.
4. Müşriklerin büluğ çağından önce ölen çocukları, ayrıca mecnunlar gibi cennete veya cehenneme girmeyi gerektirecek durumda olmayan kişiler.

Kur'an'da a'rafta bulunanların cennete girmeyi şiddetle arzu edecekleri halde oraya henüz girmeden cennetlikleri selâmlayacakları, gözleri cehennem ehline çevrilince de "Rabbimiz, bizi bu zâlimler zümresiyle beraber bulundurma!" diye dua edecekleri (A'raf 7/46-47) bildirilir. Bu da söz konusu dört görüşten daha çok birincisini doğrular mahiyettedir.

REENKARNASYON/TENÂSÜH DÜŞÜNCESİ

Temel Yeşilyurt

Reenkarnasyon inancı, köklerini Hinduizm ve Budizm gibi dinlerde bulsa da, farklı isimler altında tarihin her döneminde inanç sistemleri içinde yer bularak günümüze kadar gelmiştir. Çağdaş dünyanın, insanın bireysel ve toplumsal yaşamına kattığı sorunlar, süregelen adaletsizlik ve ekonomik çıkar ekseninde şekillenen zulüm ve haksızlıklar, bencillikler, huzur ve güven kaybına yol açılan ahlâki kaygılarımız, insanı daha huzurlu, barış içinde ve yaşanılabilir bir hayat etrafında şekillenen arayışlara itmiştir. İslâm'ın adalet ve ahlâkî sorumluluk temelinde şekillenen ahiret inancı konusundaki bilinçsizlik ve onun doğurduğu boşluk, reenkarnasyon, meditasyon ya da yoga türünden pratiklerle doldurulmaya çalışılmıştır. Bu türden düşüncelerin dünyanın değişik yörelerinde savunucuları bulunduğu gibi, az da olsa günümüz Türkiyesinde de müntesipleri mevcuttur. Aslında günümüz dünyasında, Hint kökenli bu kadim inançlara karşı olan popüler ilginin önemli bir nedeni de, insanların saygı ve sevgisini kazanan ünlü simaların Yoga ya da meditasyon türü uygulamalara ilgi göstermesi ve bunun basın yayın organları tarafından dillendirilmesidir. Ülkemizde kendilerine fazla taraftar bulamayan bu düşünce sahiplerinin, zaman zaman Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Yunus Emre gibi değerler üzerinden kendilerine destek aradıkları da gözlemlenmektedir.

1. Reenkarnasyon Nedir?

Reenkarnasyon, kelime anlamı itibarıyla "yeniden doğuş, tenâsüh, ruh-göçü" anlamına gelmekte ve başlangıcı olmayan bir ölüm-doğum döngüsünü dile getirmek için kullanılmaktadır. Reenkarnasyon, enkarnasyon, tenasüh, ruh

göçü, bedenlenme terimleri tümüyle aynı anlamda olmasa da, çoğu kere birbirinin yerine kullanılan terimlerdir. Kökleri itibarıyla Hinduizm'deki Karma (Coward 2003: 499) inancına dayanan ve daha sonra Caynizm ve Budizm gibi dinlerce de kabul edilen reenkarnasyon, en basit tanımıyla insanın ölümünden sonra yeni bir bedenle dünyaya dönmesi ve bu döngünün insan mükemmelleşene kadar devam etmesidir. Kelimenin kökü, bedenlenme ve ete-kemiğe bürünme anlamına gelen enkarnasyon sözcüğüdür (Parker 1988: 282). Bu yeniden doğuş ya da ruh-göçünün nasıl olacağı ise, bu görüşü kabul eden topluluklara göre farklılaşmaktadır. Bazılarına göre bunun insandan insana oluşu ileri sürülürken, bazılarında da insandan hayvana, hayvandan insana, ya da insandan herhangi bir cansız cisme geçeceği şeklinde farklılaşmalar görülmektedir. Çünkü bu inancın özünü Hinduizm'deki Karma inancı oluşturmaktadır. Fiil, davranış (Coward 2003: 499) gibi anlamlara gelen Karma'ya göre, her şey sebep-sonuç ilişkisi etrafında işleyen bir determinizme göre meydana gelir (Asımgil tsz.: 29); tam anlamıyla insanın özgür iradesi yoktur. Dolayısıyla insanın gelecekte nasıl bir hayat süreceğini, geçmişteki yaşantısı ve fiilleri belirleyecektir. İnsanın bugün sürdürdüğü hayat, geçmişte sürdürmüş olduğu iyi ve kötü hayatın bir sonucu olacaktır. Bugünün zenginleri geçmiş yaşamlarındaki iyiliklerinin mükâfatı olarak keyif sürerken. fakirler de geçmiş yaşamlarındaki kötülüklerinin cezasını çekmektedir.

İslam kültüründe reenkarnasyon düşüncesini ifade etmek için kullanılan Tenâsüh, ölümden sonra ruhun bir bedenden diğerine geçişini ifade etmek için kullanılmıştır (Tehânevi 1996: I, 512). Tenâsühü kabul edenler, ruh-beden bütünlüğünü inkâr ederler ve ruhun, bedenden bağımsız olarak ebedî kalacağını düşünürler. Zira ruh, kemale erince, bütün bedeni alakalardan bağını koparmaktadır. Ancak kemâlatı eksik kalanlar, insan bedenlerine geri dönerler, tamlığa ulaşıncaya kadar bir bedenden diğerine dolaşır dururlar. Ruhun bir insan bedenine geçmesine *nesh,* havyan bedenine geçişine *mesh* ve cansız varlıklara intikaline de *fesh* adı verilmiştir. Ruhların, hak ettikleri cezanın derecesine göre insan bedenine intikal edinceye kadar diğer varlıkların bedenlerindeki dolaşımı sürer. İlim ve ahlâk olarak kemale erince de, bütün cismanî bağlardan kurtulur (Tahanevî 1996: I, 512). Bu yeniden doğuşun, çoğunlukla aynı cinsiyette ve yeryüzünde olduğu iddia edilmektedir.

Reenkarnasyon sözcüğünün tenâsüh anlamında kullanımı yaygın olsa da, iki terim mahiyeti itibarıyla birbirinden farklıdır. Çünkü reenkarnasyonda önceki yaşamında yapmış olduğu hatalarının bir cezası olarak havyan bedenlerine intikal ve düşüş söz konusu değildir; yani bir cezalandırılma ya da mükâfatlandırılma yoktur. Eksik kalan ve dünyevî bağlardan kurtulamamış ruhların, yeniden dünya hayatına dönüşleri söz konusudur. Başka bir

deyişle insan dünyaya neden başarılı olmadığının hesabını vermek için değil, gelişmek için gelir (Kalyoncu 2011: 99). Tenâsühte ise ceza ve mükâfat esasına göre dünyaya geliş ve havyan bedenlerine geçiş yoluyla bir düşüş söz konusudur (Şehristani tsz.: II, 254-255). Ayrıca bir hayvan ruhu, insan ruhunun gelişim gereksinimleri için yeterli değildir. O halde reenkarnasyon ile tenasüh sözcüklerinde tek ortak nokta her ikisinin de ruhun yeniden doğuşunu kabul etmiş olmalarıdır (Çobanlı 2005: 56).

Reenkarnasyon inancının kabulü, İslâm ahiret inancının inkârı anlamına gelmektedir. Çünkü bütün süreç, bedende başlamakta ve yine bir başka bedende son bulmaktadır; insanın mükâfatı hak etmesi ya da cezaya maruz kalması için bir ahirete gerek bulunmamaktadır (Şehristani tsz.: II, 255). Diğer taraftan, zorunlu bir ölüm-yeniden doğuş döngüsü kabul edildiğinden, bireyin kimlik ve kişiliğinin de bir inkârı söz konusudur.

2. Reenkarnasyon Düşüncesine Götüren Nedenler

Reenkarnasyon gibi karmaşık ve çoğu kere açıklanması zor bir inancı ortaya çıkaran pek çok neden olabilir. İnsanın ölümsüzlük isteği belki de en temel varsayımdır. Ölümden sonraki bir hayatın varlığı, tüm semavi dinlerde mevcut yerleşik bir inançtır. Ancak bu inanca varamamış ya da bir şekilde uzak kalmış olanlar, ölümsüzlük isteklerini ifade etmek için "yeniden doğuş" inancını oluşturmuşlar ve buna da *reenkarnasyon* adını vermişlerdir (Kalyoncu 2011: 92-93). Başka bir deyişle bu inanç, ahiret hayatını kabul etmeyenlerin, ölüm sonrası hayata ilişkin kaygılarından kurtulmak ve kendilerini bir şekilde teselli etmek için geliştirdikleri bir düşünce gibi görünmektedir.

Reenkarnasyon düşüncesine götüren başka bir neden de dünya yaşamında süregelen, zulüm, haksızlık ve eşitsizliklerdir. Karşı karşıya gelinen bütün bu haksızlıkların telafisi için, yeniden bedenlenmenin gerekli olduğu düşünülmektedir. Bunun için çoğu kere tekrar tekrar pek çok bedenlenme gerekmektedir. Böylelikle reenkarnasyoncular, yeniden doğuşla işlenen sözde kötülük problemine mantıklı bir açıklama getirmektedirler.

Reenkarnasyon düşüncesi aslında çağdaş insanın her şeyi gözlemlenebilir ve maddi olanda tüketen bakış açısına ve her çeşit materyalist düşünceye bir başkaldırı olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle de aynı çizgide hareket eden ruhçu akımın yan ürünüdür. Modern dünyanın ve hızla gelişen teknolojinin oluşturduğu sanal dünyadan, materyalist düşüncenin sunduğu hayat tarzından bıkan insan, çareyi ruhçu akımlarda aramayı denemiştir, denilebilir.

3. Reenkarnasyon Düşüncesinin Tarihi

Tarihte Eski İranlılar da olduğu gibi, Pisagor ve Eflatun gibi düşünürlerde de ruh göçüne rastlandığı ifade edilmektedir. Yine de bu terimin en eski tarihini,

Hint felsefesine kadar götürmek mümkündür. Pisagor ve Eflatun gibi kadim Yunan filozoflarının ruh göçünü benimsedikleri bilinmekle birlikte (Çobanlı 2005: 18), bunun yerleşik bir düşünce olmayıp Hindistan'tan alınmış olabileceği düşüncesi ağır basmaktadır (Abhedananda 2007: 74). Bazılarına göre ise, Mısırlılar, insan ruhunun ölümsüz olduğu, ölümden sonra ruhun o anda doğmakta olan bir başka bedene geçtiği öğretisinden söz eden ilk topluluktur ve Yunanlılar bu düşüncelerini Mısırlılardan almış olabilirler. Eski Mısırlılar, ölümünden sonra, kötülükleri galip gelen insanların havyan bedenlerine sokularak tekrar dünya hayatına döndüğüne inanıyorlardı. İyi ruhlar ise, uzun bir cennet hayatından sonra yeniden imtihana tabii tutulmak üzere dünya hayatına döndürülebilirdi (Güllüce, s.26). Bu durum, Mısırlıların hayat felsefelerine de uymaktadır. Çünkü Firavunun mutlak güç ve hâkimiyetine inandıkları için, öldüğünde onu yeniden bir başka firavunun bedeninde dünyaya döndürmek ve ölümsüzleştirmek için tenâsüh düşüncesi biçilmiş kaftandır. Bu düşüncenin Mısırda tahsil gören Pisagor tarafından Yunanlılara götürüldüğünü, ancak asıl ağırlığını ise Hint dinlerinde hissettirdiği ifade edilmektedir. Bu nedenle bütün milletler içinde tenâsühe en çok inananlar, Hintlilerdir (Vaux 1979: I, 158). Tenâsüh düşüncesinin Hindistan'da revaç bulmasının, oradaki hayat felsefesini oluşturan kast sistemiyle yakın ilişkisi vardır. Çünkü dünya yaşamındayken bulunduğu sınıf tabakasını değiştiremeyen Hindu'ya yeniden dünyaya geldiğinde daha üst tabakaya yükselebilme fırsatı verilmektedir. Böylece dünya yaşamında mevcut düzene isyan etmeden yaşamak, dini inançlarının bir parçasını oluşturmuş olmaktadır.

Benzer yaklaşımlar Budizm, Sihizm ve Jainizm gibi dinlerde de mevcuttur. Budizm'e göre de ölüm, yeniden dünyaya gelişin başlangıcıdır. Böylece canlıların ruhları sürekli olarak ölür ve yeniden dünyaya gelirler. Her dünyaya gelişte ruh bazen hayvan, kimi kez de insan bedeninde hayatını sürdürür. Sonunda gelişerek Nirvana'ya; yani doğru, güzel, iyi ve eksiksiz durumuna ulaşır. Acı çekerek bedenden bedene geçen ruh göçü son bulunca aydınlanarak sonsuz mutluluğa ulaşır. Budistlere göre insan Nirvana'ya ulaşınca Buda haline gelir. Onlara göre bir kere yaşamak yeterli değildir, onun için reenkarnasyon olmalı ve insan olgunluğa erişinceye kadar gidip gelmelidir (Kalyoncu 2011: 97). Onların bu düşüncelerinin temelini, insan fiil ve davranışlarının önemine vurgu yapan karma inancı oluşturur.

Esas itibarıyla bütün semavî dinler reenkarnasyonu reddetmiştir. İslam Dini de bu inancı kesin bir dille reddeder. Bununla birlikte bu dinlerin taraftarları arasında da, belki de çevre, kültür ve inanışların etkisiyle bazı fırka ve grupların tenâsüh inancına sahip oldukları görülmektedir. Kimi Yahudi ve Hiristiyan takikatlarda da bu inanca rastlanmaktadır. Ruhların ölümden sonra ceza ya da mükâfat amaçlı olarak başka bir bedene intikal edeceğini

savunan gruplar arasında Ahmet b. Habit, Ahmet b. Nabuş, Ebu Muslim el-Horasanî ve Zekeriyya er-Râzî gibi isimler zikredilmektedir (İbn Hazm 1990: I, 90). Tenâsühe inanan İslam öncesi topluluklar arasında Sümeniyye başta olmak üzere yukarıdaki isimleri zikredilen bazı filozofları ve Maniheistleri zikreden Bağdadî (ö.429/1037), İslam düşüncesi içinden tenâsühe inanan gruplar arasında ise Beyaniyye, Cenahiyye, Hattabiyye ve bazı aşırı şii fırkaları ile Mu'tezile'den Ahmet b. Habit ve Ahmet b. Banus'u saymaktadır (Bağdadi 199: 227). Ancak Bağdadî'nin Allah'ın insan bedeni içinde düşünülmesi anlamına gelen hulûl sözcüğü ile tenâsüh sözcüğünü aynı anlamda kabul ettiği ve bu düşünceye sahip grupları da tenâsühü kabul eden gruplar arasında ele aldığı anlaşılmaktadır. Bunlar dışında Karmatiler, Kamiliyye, Mansuriyye gibi bazı aşırı Şii fırkalarda da bu inanca rastlamak mümkündür (Hançerlioğlu 2011: 639). Ayrıca Şia ve Şia ile irtibatlı fırkalardan İsmaililer, Nusayriler, Durziler ve Yezidilerin de ruh göçüne inandıkları bilinmektedir. İsmailililer, ruhun hayvan vücuduna intikal ettiğine inanmazlardı; fakat birbirlerini takip eden ve ruhların imamı tanıyıncaya kadar doğumla ölüm âlemleri arasında gidip geldikleri hayat devrelerine inanırlardı; bu ruhlar sonra nur âlemine yükselirdi (Vaux 1979: 12-I/159). Batinilikten doğmuş bir dini akım olan ve hulûl nazariyesine inanan, cennet ve cehennemi dünyada arayan Nusayrilere göre, Nusayri olmayanlar ve kendi mezheplerinin günahkârları, Yahudi, sünni Müslüman veya Hıristiyan olarak dünyaya döneceklerdir. Ali'yi tanımayan ve sevmeyenler ise eşek, köpek ya da yılan suretine girerler; gerçek Nusayrilerin ruhları ise yıldızlara dönüşerek nurlar âlemine yükselir. Anadoluda yaşayan Alevi ve Bektaşi inançlarında reenkarnasyonu akla getirecek anlatımlar mevcutsa da (Çobanlı 2005: 28), bu inancı en canlı biçimde taşıyanlar Nusayriler olmuştur. Bu nedenle bazı yazarlar, reenkarnasyon inancını Nusayriliğin karakteristik özelliklerinden biri olarak görürler (Türk 2005: 256-257).

Günümüzde yukarıdaki fırka ve gruplardan hayatiyetini devam ettirenlerin sahip oldukları tenasüh inançları yanında, bazı ilkel kabilelerde ve yerli haklarda da tenasüh inancının mevcudiyetine rastlanmaktadır. Bazen çoğunluğu Afrika yerli kabilelerinden olan ilginç örnekler de aktarılmaktadır. Örneğin kuzey Rodezyadaki bazı kabilelere göre ruh, her türlü hayvan bedenine geçebilir ancak arslan yalnızca krallara hastır. Buna benzer örnekler, pek çok Afrika yerli kabilesi için nakledilmektedir (Güllüce 2004: 36). Aynı şekilde günümüz dünyasında New Age oluşumlarının pek çoğunun reenkarnasyona yakın ilgi gösterdikleri bilinmektedir. Bunlar arasında spiritualistler, teozof ve antropozofları sayabiliriz. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri merkezli bazı kurum ve derneklerin de bu konuyla yakından ilgili olduğu bilinmektedir.

4. İslâm Dini ve Reenkarnasyon

İslam'da reenkarnasyon, tenâsüh ya da ruh göçü yoktur. Kur'an ayetlerine bütüncül bakıldığında, reenkarnasyon iddialarının kesin bir dille reddedildiği görülmektedir. Ahirete iman, İslam'ın temel rükünlerinden birisidir ve bu husus Kur'an'da sık sık tekrar edilir. Bu nedenle Kur'an'da açıkça reenkarnasyonu destekleyen ayet yoktur. Bununla birlikte Kur'an'da geçen bazı ayet ya da kullanılan mecazi lafızlara, keyfi ve mesnetsiz biçimde bâtinî anlamlar yüklenerek ve çarpıtılarak reenkarnasyon desteklenmeye çalışılmaktadır. Eğer reenkarnasyon düşüncesi, ahiret inancını reddetmiyorsa kabul edilebilir şeklinde yaklaşımların da tutarlılığı yoktur. Çünkü reenkarnasyon düşüncesinin özü ve temeli ahireti inkâr esasına dayanır; bu inançta gerçek anlamda ahiret, cennet ve cehennem gibi kavramlara yer yoktur. Çünkü İslam inancında öldükten sonra diriliş ahirette olacaktır ve orada ebedî olarak sürecektir. Ölümden sonra yeni bir bedenle dünyaya dönüş kesinlikle söz konusu değildir.

4.1. Reenkarnasyon Düşüncesini Destekleyen Ayetler Var mı?

Kur'an'da açık ve bilinen anlamıyla yeniden bedenlenmeyi destekleyen ayet yoktur. Ancak eskiden beri tenâsüh inancını kabul eden fırkaların bazı Kur'an ayetlerini bu iddialarını destekleyecek biçimde yorumlama ve iddialarını Kur'anla temellendirme gayretleri bilinmektedir. İslam coğrafyasında bu gayret, daha çok bâtinî yorumlar yapmayı tercih eden aşırı Şii fırkalarda görülmektedir.

Kur'an, bazı ayetlerde dünya hayatında ölüp-dirilme vakalarından söz etmektedir: "Siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı da, sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik" (Bakara 2/55-56). Aynı şekilde Kur'an yüzyıl ölü kaldıktan sonra diriltilen kişinin durumundan söz etmekte (Bakara 2/259), Hz. İsa'nın ve Hz.İbrahim'in elinden ölülerin nasıl diriltileceğini göstermek için benzer örnekler sunmaktadır (Bakara 2/260; Mâide 5/110). Reenkarnasyon iddialarının aksine, İslam düşünürleri bu ayetleri, öldükten sonra dirilişin vukuuna delil olarak görmektedirler. Ayrıca bu ayetlerin reenkarnasyon ile bir ilgisi de yoktur. Çünkü dile getirilen bu olayların tamamı dünya hayatında gerçekleşmiş olsa da, hepsinde yeniden diriliş kendi bedenlerinde olmuştur. Başka bir bedene geçiş ya da reenkarnasyon söz konusu değildir.

Ruh göçüne inananlar, Kur'an'daki pek çok ayeti ruh göçüyle ilişkilendirseler de, bunların çoğunun muhtevaları birbirine benzediğinden burada yalnızca bir kaçına temas edilecektir. Bu ayetlerin ilki "Siz cansız iken sizi dirilten Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine

diriltecektir. En sonunda O'na döndürüleceksiniz" (Bakara 2/28) ayetidir. Bu ayet reenkarnasyon taraftarlarının düşüncelerini temellendirmede sıklıkla başvurdukları ayetlerden birisidir. Ancak bu ayet reenkarnasyon düşüncesinin delili olamaz. Çünkü yalnızca bir kez öldürülme ve bir kez diriltilmeden söz etmektedir. Oysaki reenkarnasyonda tekrar tekrar yeni bedenlere geçiş söz konusudur (Yar 2000: 147). Ayrıca ayette geçen *siz ölüler iken* ifadesinin, insan ömrünün tamamlanmasından sonra gerçekleşen ölüm olması ve dirilişin ahiret hayatında olması da mümkündür. Diğer taraftan bunun mecazi bir anlam taşıdığı da düşünülebilir. Yani insanın cansızlık ifade eden topraktan ya da spermden yaratılması anlamında *siz ölüler hükmünde iken sizi yaratan* şeklinde anlamlandırılması mümkündür (Güllüce 2004: 77). Her iki durumda da, bunun bir yeniden bedenlenme anlamına gelmeyeceği açıktır. Ayrıca Kur'an-ı Kerim de insanın hakiki anlamda ilk ölümünün dışında bir ölüm tatmayacağını açıkça ifade etmektedir (Duhan 44/56).

En'âm Suresinde yeryüzünde gezen tüm canlıların ve uçan kuşların *bir ümmet* olarak nitelendirilmesi, reenkarnasyonun delili olarak görülmüştür. Kur'an bunlardan ümmet diye söz ettiğine göre, bunların geçmişte yaşayan toplulukların reenkarnasyonu olduğu ileri sürülmüştür (Güllüce 2004: 71). Ancak ayette geçen *ümmet* ifadesi, topluluk, grup ve cemaat anlamlarına gelmekte olup insanlarla havyanlar arasında toplu halde yaşama açısından bir benzerlikten söz etmektedir. Bugün çağdaş hayvan bilimciler de hayvanları farklı familyalara ayırarak sınırlandırmaktadırlar. Dolayısıyla bunun reenkarnasyonunun delili olarak gösterilmesinin bilimsel bir tutarlılığı yoktur.

Kibir ve gururlarından dolayı Allah'ın ayetlerini yalanlayanın *deve iğne deliğinden geçinceye* kadar cennete giremeyeceklerini ifade eden ayetin de (A'raf 7/40) tenasühü desteklediği düşünülmüştür. Kötü ruhların bedenden bedene intikal ederek safiyet kazanacaklarını, bunun sonucunda deve bedeninde olan bir insanın iğne deliğinden geçen bir meyve kurduna dönüşeceğini ileri sürmüşlerdir (Güllüce 2004: 72). Halbuki bu ayette mecazi bir anlatıma başvurulmuş ve kibirlerinden dolayı Allah'ın ayetlerini inkar edenlerin cennete girmelerinin güçlüğüne dikkat çekilmiştir (Yar 2000: 148).

Tenâsüha inananların kendi düşüncelerini desteklemek için ileri sürdükleri ayetler elbetteki yalnızca bunlardan ibaret değildir. Ancak ayetler farklılaşmakla birlikte, onların bu ayetlere yaklaşımları değişmemekte ve birbirine benzeyen yorumlar yapmaktadırlar. Birkaç örnekte görüldüğü gibi, dayandıkları ayetlerin gerçekte onların tezleriyle bir ilgisi yoktur aksine ayetlerin çarpıtılmış bir yorumu söz konusudur. Teker teker dayandıkları ayetlerin reenkarnasyonla ilgisizliği bir tarafa, Kur'an'ın bütünü açısından tenâsüh düşüncesinin hiçbir dayanağı bulunmamaktadır.

Çünkü reenkarnasyon düşüncesi, Kur'an'ın önemli bir prensip olarak ortaya koyduğu suçların ve cezaların şahsiliği ilkesine (Yeşilyurt 2005: 37-50) de aykırıdır. Kur'an'a göre her insan kendi yapıp etmesinden sorumludur ve hiç kimse bir başkasının günahını çekmeyecektir (İsra 17/15). Bu konudaki ayetlerin hepsi, reenkarnasyon düşüncesini reddeder. Zira reenkarnasyonda, günahkâr bir insan dünya hayatında iyi bir insanın bedeninde ya da iyi bir insan günahkâr bir bedenle dünya yaşamına geri dönebilmektedir. Aynı şekilde katil, günahkâr ve asi bir kişinin ruhu da, bir başka kişide, suçsuz, itaatkâr ve katillik suçunu işlemeden yaşayabilmektedir (Kırca 1986: 235). Bu düşüncenin Kur'an naslarına aykırı düşmesi bir yana, insaf ya da adalet ile bağdaşır bir tarafı da bulunmamaktadır ve açık bir biçimde İslâm'ın suç ve ceza prensibiyle çelişmektedir.

Tekrar dünyaya dönüşün kesin bir dille reddedildiğine dair bir örnek vermek gerekirse:

> "Nihayet onlardan birine ölüm gelince, "Rabbim! Beni dünyaya geri gönder ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım" der. Hayır! Bu sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır" (Mü'minun 23/99-100)

Bu ayette dile getirilen istek ölüm anında dünyaya dönme isteğidir. Çünkü dünya yaşamı sona erip de ölümün şiddetiyle karşılaşan insan, dünya hayatına yeniden dönmek ve yaptığı yanlışları telafi etme ümidi içine girecektir. Yukarıdaki ayet ve benzerleri bu talebin kesinlikle reddedildiğini ve dünyaya yeniden geri dönüşün imkânsızlığını göstermektedir.

Kur'an'a göre, ölüm anında böyle bir istek kabul edilmediği gibi, ahiret hayatının herhangi safhasında da dünyaya yeniden dönme istekleri reddedilmiştir. Bu anlamda inanmayan ya da inandığı halde kötü davranışları üzere ölen insanların mahşerde hesaba çekilme esnasında (A'raf 7/53) hesapları görüldükten sonra cehennemi gördüklerinde (Zümer 38/53) ya da cehennemde iken (Bakara 2/167) iyi davranışlarda bulunmak üzere dünya hayatına yeniden dönme talepleri kabul görmemiştir. Bu ve benzeri ayetler, ölümün yalnızca bir olacağını ve ölümden sonra da dünyaya aynı ya da bir başka bedenle dönüşün imkânsızlığını açıkça göstermektedir.

4.2. Reenkarnasyonun Aklî İmkânsızlığı

İslam Dini'nin ifade ettiği biçimde hakiki bir ahiret inancına sahip olmayan reenkarnasyonun (Guenon 1996: 116) akıl ve mantık açısından savunulabilir bir tarafı da yoktur. Materyalizme tepki olarak ortaya çıkan bu Batılı kavram ve onun gelenekte yer bulan karşılığı tenâsüh düşüncesi, farklı hayatlar arasında savunulabilir bir özdeşlik kuramaması, dinî ve mantıkî

açıdan doğrulanamaması, ahlâkî açıdan problemli olması ve insanın ölümsüzlük arzusuna çözüm bulamaması nedeniyle ciddi anlamda eleştiriye açıktır. Bu nedenle de ahiretin varlığını inkâr eden insanların ölüme ilişkin korkularını yenmek ve ebedî cehennem azabından kurtulmak iddiaları da geçerliliğini yitirmiş olmaktadır.

Bu düşüncenin silik yanlarından birisi, ruh-beden ilişkisini tutarlı bir zeminde açıklayamamasıdır. İnsan ruhunun bedenini terk ettikten sonra, bir başka bedenle nasıl ilişkiye girdiği ve varlığını sürdüreceği bedeni neye göre seçtiği hususu açıklanabilmiş değildir (Yar 2000: 152). Bu seçim, rastgele ve keyfi bir seçimdir. "Çünkü insanın insan olması için önceki yaşamında bitki ve havyan olması; havyanın havyan ve bitkinin de bitki olması için de, önceki hayatında insan olması gerekir" (Güllüce 2004: 153). Bu kabul edilemez bir belirsizliktir. Ayrıca reenkarnasyon düşüncesinin insanı bir bütün olarak değerlendirmemesi, bunun yerine düalist bir yaklaşımı benimsemesi de, akli temelden yoksun bir bakış açısıdır.

"Hafıza" meselesi, tenâsühçü görüşün çözemediği önemli sorunlardan biridir. Çünkü insanın geçmiş ve geleceğe ilişkin hafızası, şahsiyet ve kimliği açısından son derece önemlidir. Zira farkında olunmayan bir ölümsüzlük ya da geçmişe dönük hafıza kaybı, bir Müslümanın gözünde ölümlülükle eşdeğerdir.

> "Yeniden doğuş iddiasının makul olabilmesi için, şimdi burada yaşayan kişinin, şu anda hasadını kaldırdığı daha önceki hayatlarını hatırlaması zorunludur. Trafik kazası geçiren birinin, eğer kör kütük sarhoş olarak yola çıkmışsa, ne kadar inanılmaz ve acımasız olursa olsun, sebep ve sonuçların keyfi ve adaletsiz olduğunu söylemesi mümkün değildir. Zira önceki hayatında vuku bulduğunu hatırladığı kaza sebebiyle ayağının sakat kaldığını hatırlayabilirse durum ancak bu şekilde akla uygun olacaktır" (Koç 1991: 142).

Fakat bir yandan o kişinin önceki hayatına ilişkin hiçbir şey hatırlamadığını ama yine de yeniden doğuşun evrensel bir yasa olduğunu söylüyorsak, bunun makul bir açıklaması yoktur. Geçmişe ilişkin hiçbir şey hatırlamıyorsa ve ona ilişkin bir hatıra yoksa bunların aynı kişiler olduğunu düşünmek mümkün değildir.

Eğer ruh, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebiliyorsa, geçmişe dönük hatıralarının olması gerekirdi, çünkü beden değişse de ruh değişmemektedir (Razi 1990: II, 398). Ölümle birlikte insan kabre konuyor ve ruh bir başka bedende dünyaya dönüyorsa, kabirde azap gören bir ruhun, yeni hayatında inkârcı ve asi olmaması, ibadet ve itaatle günlerini geçirmesi, kabir hayatını açıkça hatırlaması ve açıklaması gerekirdi. Nedense reen-

karnasyonda, ruhlar bu hayatına ilişkin hiçbir şey hatırlamamakta, tüm hatırladıkları dünya hayatında önceki hayatlarından ibaret kalmaktadır. Yeni doğan yavruların annelerinin memelerini bulmaları, önceki hayatlarına ilişkin bir hatıra örneği olarak aktarılsa da (Asımgil tsz.: 52), bunun hayatın devamı için bir ilahî sevk oluşu bir yana, çocuğu emzirme hususunda asıl üstünlüğün çocukta değil annede oluşunu da unutmamak gerekir.

Ayrıca çocuklardaki bu durum önceki yaşamdan devam eden bir bakiye ise ve bu doğru ise, yeni doğan bebeklerin olgun ve yetkin bir ben'le doğmuş olmaları gerekmez miydi? Burada kusur ve eksiklikleri yalnızca bedene yıkarak, beden elverdiği ve geliştiği ölçüde ruhun kendini ifade imkânı bulduğunu söylemek tatmin edici olmayacaktır (Koç 1991: 156). Bu böyle olsaydı, o zaman çocuk ruhu, genç ruhu ve yaşlı ruhu diye ayrımlar yapılamaz, bütün ruhlar olgun olurlardı.

Reenkarnasyon düşüncesinin dayandığı esaslardan biri de *adalet* ilkesidir. Hayatta tam anlamıyla adalet ve eşitliğin gerçekleşmediği ve bunun sağlanması için yeniden bedenlenmenin gerekli olduğu düşünülmektedir. Örneğin birisi kralın oğlu olarak dünyaya gelirken, diğeri fakir bir çobanın kızı olabilmektedir. Aslında dünyevî rastlantıların hepsi görecelidir ve hayat bir tek yaşam ile açıklandığında bütün bu eşitsizlikler bir realite olarak karşımızda durmaktadır (Çobanlı 2005: 114). Bütün bu haksızlıkların telafisi için de ikinci bir hayat ve yeniden bedenlenme gereklidir. Çünkü doğum şartlarını kendim belirleyemediğime göre, bu bir adaletsizliktir. Yeni hayatımızı öncekine göre biz hazırlayabilmeliyiz çünkü şimdi hasat ettiklerimiz önceden ektiklerimizden başkası olmayacaktır. Böyle bir mantıkla dünya üzerindeki sözümona adaletsizlikleri ya da kötülük problemini çözdüklerini düşünseler de, bunun böyle olmadığı açıktır. Önceki hayatta eşitsizlik ve şu anki hayatımızda da eşitsizlikler mevcutsa, adaletsizlik ve kötülük çözülmek yerine sonraki hayata ertelenmiş ve ebedîleştirilmiş olmaktadır (Koç 1991: 153). Şimdi mazlum olan biri, hakkını alabilmesi için sonraki hayatında zalim olacak ve onun zulmettikleri de sonraki hayatlarında hakkını alabilmek için zalim olacak ve bu sonsuza kadar devam edecekse, bu insanı arkası gelmeyen bir kötülük çemberinin içine atmak demektir ve bunun sona ermesi için de hiçbir neden bulunmamaktadır. Ayrıca bir insanın işlediği suçu, bir başka bedene çektirmek, hangi adalet ilkesiyle açıklanabilir? Ayrıca kötüler, bir sonraki yaşamlarında ıslah ve olgunlaşma amaçlı dünyaya geliyorsalar, bu durumda reenkarnasyona inanan topluluklarda, örneğin Hindistan'da neden hala fakirlik ve eşitsizlikler kol geziyor? Reenkarnasyona uğrayan beden, önceki yaşamına ilişkin hiçbir şey hatırlamıyorsa ve bu hayatında çekmekte olduğu cezanın hangi suçunun karşılığı olduğunu bilmiyorsa, bu durumda ıslah ve tekâmül nasıl sağlanacak?

Reenkarnasyon düşüncesi *ahlâkî* açıdan da pek çok tutarsızlıklar barındırmaktadır. Çünkü "İnsanın ruhlarının hor ve hakir görülen birtakım canlı ve cansız varlıklarla ilişki kurduğunun kabul edilmesi, onu varlıklar içerisinde hakir konuma düşürür" (Yar 2000: 151). Bütün yaratılanların en şereflisi olan bir insanın, sürüngen havyanlar konumuna indirgenmesi hiçbir ahlâk ilkesiyle izah edilemez.

Eğer yaptığımız kötülüklerin, sonraki hayatımızda telafisi olacaksa, o zaman ilk hayatımızda kendimizi sınırlamanın bir anlamı yoktur. Her türlü çirkinliği, yanlışı yapabilir, adam öldürebilir ve zulmedebiliriz. Zira kaybedecek bir şeyimiz yoktur. Çünkü sonraki hayatta bunları telafi edebilmek mümkündür. Bunun ciddi bir ahlâkî çöküntü anlamına geleceği açıktır. Ayrıca insana bu dünyadayken neden tekâmül edecek kadar ömür bir defada verilmez de, ölme sonra geri dönme gibi trajikomik bir olay tekrarlanır? Bu da açıklanabilmiş değildir. Ayrıca hidayete erme ve tekâmülün illeti uzun yaşamak değildir. Bin yıl yaşasa bile hidayete erememiş insanlar olabilir. Bu nedenle insanın olgunlaşması ve kemali için ikinci bir hayata gerek yoktur.

Tenâsüh inancı, çağdaş dünyada bilimin ortaya koyduğu gerçeklere de aykırı düşmektedir. Bugün genetik bilimindeki ilerlemeler, DNA ve gen araştırmaları, artık çocuğun anne babasının bir parçası ve onun devamı olduğunu söylemekte, onlara ruh ve kabiliyet açısından da benzediğini ifade etmektedir. Göz ve cilt renginden kan grubuna kadar anne-babadan izler taşımaktadır (Güllüce 2004: 157). Kardeşler arasındaki benzerlik de bilinen bir hususdur. Bunu bile bile reenkarnasyonu iddia etmek ve dünyaya gelen her çocuğu, bir önceki yaşamdan yeniden bedenlenme olarak görmek, modern bilimin ispatlarına da aykırıdır.

Diğer taraftan ruhların belirli sayıda olduğu şeklinde temel bir varsayımı içermiş olmasından dolayı, nüfus artışı olgusunu izah edememesi de bu öğretinin tutarsızlığını gösterir (Koç, 156). Her şeyden önce bir yaratıcı düşüncesi olmadan, ruhların ilk yaratılışının nasıl olduğunu izah etmek oldukça güçtür. Eğer belli sayıda ruh var ve dünyaya o sayıda insanın yeniden bedenlenmesi gerekirse dünya nüfusunda bir artış düşünülemezdi ve ölenler ile yeni doğanlar arasında bir dengenin bulunması gerekirdi. Çünkü bir nefis kendine ait bedeni terk ettikten sonra başka bedene geçerse, ölenlerin sayısının bir fazla veya eksik olmadan doğanların sayısına eşit olması gerekir (Yar 2000: 150). Buradaki dengesizliği, dünyevî ve toplumsal mesele olarak görmek ve yanlış politika ve inançlarda arayarak bunu bir *kaotik durum* olarak ilan etmek de (Çobanlı 2005: 101-103) makul bir çözüm getirmemektedir. Eğer ruhların sayısı sonsuz olup bunlardan yalnızca bir kısmı dünyada tecessüm ediyorsa, bu tabii nüfus planlamasına neyin yol

açtığı yine izah edilememektedir. Ayrıca tabii felaketler sonucu meydana gelen toplu ölümler ya da çocuk ölümlerinin bu denge açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği de bilinmemektedir.

Kaynaklar

Abhedananda, Swami (2007) *Reenkarnasyon*, İstanbul.

Asımgil, Sevim (tsz.), *Reenkarnasyon Var mı?*, İstanbul.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Muhammed (1990), *el-Fark beyne'l-Fırak*, tah. M.Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut.

Cem, Çobanlı (2005), *Yaşama Yeniden Başlamanın Evrensel Yolu Reenkarnasyon*, İstanbul.

Coward, Harold (2003), "Karma", *Encyclopedia of Science and Religion*, New York.

Coward, Harold (2003), "Reincarnation", *Encyclopedia of Science and Religion*, New York.

Çobanlı, Cem (2005), *Yaşam Yeniden Başlamanın Evrensel Yolu Reenkarnasyon*, İstanbul.

Guenon, R. (1996), *Ruhçu Yanılgı*, çev. L.Feyzi Topaçoğlu İstanbul.

Güllüce, Veysel (2004), *Kur'an Işığında Reenkarnasyon*, İstanbul.

Hancerlioğlu, Orhan (2011), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul.

Hancerlioğlu, Orhan (2011), İslam İnançları Sözlüğü, İstanbul.

İbn Hazm, Muhammed b. Ali el-Endelûsî (1986), *el-Fasl fi'l-Mile'l ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, Beyrut.

Kalyoncu, Hamdi (2011), *Ölümsüzlük İhtiyacı: İntihar, Ötenazi ve Reenkarnasyon,* İstanbul.

Kırca, Celal (1986), "İslâm Dinine Göre Reenkarnasyon", *Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 Kayseri.

Koç, Turan (1991), Ölümsüzlük Düşüncesi, İstanbul.

Parker, T.H.L, (1988) "Incernation", *Baker's Dictionary of Theology*, USA.

Râzî, Fahruddin (1990), *Mebâhisu'l-Maşrikiyye, tah. Muhammed Mu'tasımbillah*, Beyrut.

Şehristanî, Abdülkerim (tsz.) *el-Mile'l-ve'n-Nihal,* tah. M.Seyyid Keylânî, Beyrut.

Tahanevî, Muhammed Ali, (1996), *Keşşâfu Istılahâtil'-Funûn ve'l-Ulûm*, Beyrut.

Türk, Hüseyin (2005), *Nusayrilik*, İstanbul.

Vaux, Carra De (1979), "Tenâsüh", İslam Ansiklopedisi, İstanbul.

Yar, Erkan (2000), *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara.

Yeşilyurt, Temel (2005), "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu", *Fırat Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 10:1 (Elazığ, 2005).

CENNET VE CEHENNEM
(Ebediliklerine İlişkin Tartışma)

Özcan Taşcı

Cennet ve cehennemin ebedi olup olmadığına ilişkin tartışmaların kökeni İslam'ın ilk asırlarına kadar gitmektedir. Cennetten ziyade Cehennemin ebedi olmasını reddedenler, en fazla Allah'ın adaleti ve rahmetinin her şeyi kuşattığı prensibini ön plana çıkarmaya çalışmaktadırlar (İslam'da İnanç Esasları, Topaloğlu-Yavuz-Çelebi, İstanbul 2011, s. 285). Şöyle ki, kişi dünyada ne kadar süre kötülük yapmışsa, cehennemde de bu kadar süre kalacak, ondan sonra da yok olup gidecektir. Ancak Cehmiyye hem cennetin hem de cehennemin her ikisinin de ebedi olmadığını, bundan hareketle de Kur'an'da cennet ve cehennemin ebedi olduğuna dair ifadelerin kesretten kinaye bağlamında, "mübalağa ve te'kid" olmak üzere hakiki değil mecazi olduğunu ileri sürer (Şehristani 2004: I, 69). Cehmiyye'nin bu tutumunun arka planında, muhtemelen ilk olarak hareketin ve cisimlerdeki gücün sonsuz olamayacağına dair tezleri bulunmaktadır.

Buna göre, cennet ehli içine girdikten ve oranın nimetlerini tattıktan, cehennem ehli ise azabı tattıktan sonra cennet ve cehennem yok olacaklardır. Zira ezeli-başlangıcı olmaması gibi, hareketin ebedi-sonsuza kadar devam etmesi de tasavvur edilemez. Ceza ve mükafatın kesileceğine/ebedi olmadığına şu ayet delil olmaktadır: "Onlar orada gökler ve yer durdukça duracaklar. Ancak Rabb'inin diledikleri başka" (11/Hud 108). Ayette, görüleceği üzere, şart ve istisnayı içermektedir. Oysa burada süreklilik (Huld) ve ebedilik (te'bid) ne şarttır ne de istisna (Şehristani 2004: I, 68, 69). Cehmiyye'nin dayandığı ikinci husus ise, ebedi azab ile birlikte hayatın/diri olmanın devam etmesinin aklen caiz olmadığıdır (İci, el-Mevakıf, s. 378).

Mü'minler için cennet, kafirler için ise cehennem hayatının ebedi olduğunu ve son bulmayacağını Cehmiyye dışında inkar eden fırka bulunmamaktadır. Bu hususuta bütün Müslüman fırkalar ittifak halindedir (Sabuni, el-Bidaye, s. 93). Bunlara göre bu konudaki ayetler şüpheye yer vermeyecek derecede açıktır. Ayetlerde cezanın/azabın ya da mükafatın sürekli ve ebedi oluşunu engelleyecek herhangi bir istisna, koşul ve mecaz da bulunmamaktadır. Buradaki ebedilik "huld" gerçek manadadır. Bu konudaki ayetler de gayet açıktır: Zümer 39/72; Teğabun 64/10; Beyyine 98/6,8; Furkan 25/15. Cehmiyye'nin, azap ile hayatın devam etmesinin aklen caiz olmadığı hususunda İci, "Bu elbette ki, dünya hayatındaki bünyenin ateş karşısındaki konumu itibariyledir; oysa ki Allah Teala ateşin azabıyla devam edebilecek bir bünye yaratabilir" şeklinde karşılık vermektedir.

Müslüman fırkalar içerisinde cennet ve cehennem hayatının ebedi olacağı hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamasına karşın, günahkar mü'minlerin durumuyla ilgili olarak görüş ayrılıkları mevcuttur. Mu'tezile, el-Menzile bey'ne'l-Menzileteyn, buna bağlı olarak da iman-amel birlikteliği ilkesine binaen tövbe etmeden ölen bir mü'minin ebedi olarak cehennemde kalacağını belirtirken, Ehl-i Sünnet böyle birisini Allah dilerse affedebileceğini, affetmediği takdir de de cehennemde ceza çekerek yeniden cennete gireceğini belirtmektedir. Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında cennet ve cehennemin şu anda yaratılıp yaratılmadığı husussunda da tartışmalar yaşanmıştır. Mu'tezile'ye göre cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Ehl-i Sünnet'e göre bu ikisi yaratılmış durumdadırlar.

Cennet ve cehennem hayatının ebediliğiyle alakalı bazı ayetler şu şekildedir:

> "O, en büyük ateşe girecektir. Sonra orada ne ölecek ne de dirilecektir." (A'la 87/12-13)
>
> "İnkâr edenlere gelince, onlara cehennem ateşi vardır. Hüküm verilmez ki ölsünler, kendilerinden biraz azab da hafifletilmez. İşte biz her nankörü böyle cezalandırırız. Onlar, orada şöyle feryad ederler: "Ey Rabbimiz! Bizleri çıkar, yapageldiklerimizden başka salih bir amel yapalım." (Onlara): "Size düşünecek olanın düşüneceği kadar bir ömür vermedik mi? Hem size uyarıcı da gelmişti. O halde azabı tadın. Çünkü zalimleri kurtaracak yoktur." (denir)." (Fatır 35/36-37)
>
> "İman edenler ve iyi amellerde bulunanlar -ki biz hiç kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmeyiz işte onlar cennet ehlidir ve orada ebedî olarak kalacaklardır." (A'raf 7/42)
>
> "İşte onlar, sabretmelerine karşılık cennetin en yüksek makamları ile mükafatlandırılacaklar, orada hürmet ve selamla karşılanacaklardır. Orada ebedî kalacaklar, orası ne güzel bir konak ve ne güzel bir makamdır." (Furkan 25/75-76)

DİZİN

A

Abdulkahir el-Bağdâdî 57, 112, 121, 122, 135, 230, 283, 295, 416, 560
Aczi İtiraf 108
Adâlet 51, 52, 53, 55, 57, 66, 69, 73, 75, 83, 85, 88, 89, 111, 164, 217, 222, 245, 310, 328, 333, 335, 346, 380, 385, 386, 404, 405, 406, 415, 418, 420, 425, 426, 427, 428, 439, 443, 444, 445, 451, 452, 453, 461, 462, 465, 473, 474, 475, 476, 477, 561, 562, 563, 586, 635, 637, 642, 645, 646, 649, 651, 658, 659, 660, 663
Âdem 61, 76, 81, 186, 189, 220, 221, 237, 247, 265, 274, 275, 276, 277, 285, 287, 294, 326, 334, 335, 341, 346, 380, 401, 565, 574
Âdet 15, 95, 116, 125, 129, 150, 151, 170, 230, 254, 276, 280, 281, 283, 291, 292, 346, 395, 405, 412, 414, 415, 438, 442, 461, 498, 542, 554, 585, 596, 641, 643
Âfâk 217, 225, 314, 573, 598
Agnostisizm 215, 216
Ahit 220
Ahmed el-Gazâlî 289
Ahmediye Hareketi 566
Aksiyoloji 217, 465
A'râf 229, 232, 251, 287, 341, 355, 356, 426, 483, 491, 508, 515, 516, 517, 526, 618, 619, 620, 645, 657, 658, 664
Ashâbu'l-hadîs 58, 59, 97, 98, 99, 103
Ashâbü'l-a'râf 650
Ashâbü'l-meş'eme 650
Ashâbü'l-meymene 650
Aslâh 69, 87, 328, 426, 434, 435, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 460
Ateizm 168, 214, 216, 537, 553
Ayaltı alem 293
Ayne'l-yakîn 327
Ayüstü alem 292, 293
Azab-ı arz 632
Azab-ı ayn 632
Azm 84, 164, 220, 269, 349, 350, 409, 412, 414, 415, 432

B

Bağdat 29, 71, 75, 78, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 111, 113, 121, 122, 130, 131, 132, 134, 137, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 157, 158, 161, 175, 283, 388, 442, 444, 618
Bâkıllânî 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 130, 134, 135, 136, 157, 159, 236, 250, 265, 269, 276, 277, 278, 279, 280, 286, 294, 296, 323, 328, 329, 332, 344, 358, 408, 409, 412, 416, 421, 423, 424, 438, 442, 454, 620, 621, 627

Basiret 468, 469, 509, 600, 601
Bedâ 52, 55, 401, 620
Bekâ 84, 96, 103, 116, 117, 134, 234, 239, 240, 266, 270, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 412, 416, 469, 605, 638, 649
Beyazîzâde 125, 126, 142, 277, 278, 283, 286, 287, 296, 400, 412, 416, 421, 424, 604
Biat 51, 53, 54, 65, 77, 471, 472, 588
Big Bang teorisi 635
Bi-lâ keyf 374
Bürhân 44, 81, 125, 200, 259, 325, 326, 330, 375, 382, 602
Bürhân-ı hulf 326
Bürhân-ı innî 326
Bürhân-ı limmî 326, 330
Bürhân-ı nazari 326
Bürhân-ı vicdâni 326

C-Ç

Caizü'l-vücûd 223
Cebriyye 34, 48, 55, 79, 163, 426
Cedel 65, 73, 84, 102, 155, 156, 315, 325, 326, 388
Cehennem 31, 33, 55, 67, 68, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 88, 89, 90, 91, 109, 129, 145, 286, 289, 300, 325, 441, 447, 448, 494, 503, 561, 563, 620, 632, 633, 636, 644, 647, 649, 650, 655, 656, 658, 659, 663, 664
Cehmiyye 48, 55, 56, 58, 67, 78, 103, 270, 300, 306, 389, 451, 507, 663, 664
Celîlü'l-Kelam 42
Cennet 31, 49, 58, 67, 68, 74, 75, 78, 79, 80, 87, 88, 90, 91, 110, 129, 220, 289, 419, 421, 423, 447, 448, 494, 503, 508, 516, 538, 540, 543, 563, 620, 621, 633, 636, 644, 646, 647, 648, 649, 650, 654, 655, 656, 657, 663, 664
Cevher 42, 43, 45, 76, 79, 80, 81, 84, 117, 118, 119, 120, 121, 128, 129, 136, 189, 211, 213, 240, 241, 251, 255, 274, 275, 276, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 288, 317, 328, 407, 443, 449, 495, 499, 504, 509, 635
Cevher-i ferd 118, 119, 120, 274, 276
Cevher ve araz 43, 128, 211, 288, 328
Cin 80, 81, 166, 211, 220, 268, 274, 280, 281, 288, 292, 325, 334, 337, 352, 353, 361, 407, 429, 445, 471, 476, 531, 532, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 591, 652
Cüveynî 29, 43, 44, 116, 117, 120, 123, 125, 126, 130, 134, 157, 177, 234, 235, 236, 240, 241, 247, 248, 249, 253, 254, 256, 257, 260, 263, 268, 269, 270, 277, 296, 344, 349, 400, 408, 414, 416, 421, 424, 431, 433, 436, 445, 449, 627
Cüz ellezî lâ yetecezzâ 118, 119, 274
Cüz-i irade 163, 164, 295, 409, 410, 412
Çevre ahlâkı 558, 607, 612, 614

D

Dâbbetü'l-arz 484, 486, 487
Dakîku'l-Kelam 42

Dalâlet 85, 198, 253, 331, 417, 418, 419, 421, 423, 424, 446, 488, 573
Darb 65, 187, 586, 591
Deccal 484, 486, 488, 489, 603, 604, 633
Dedüksiyon 330
Değerler Eğitimi 555, 558
Deizm 216, 217
Deontolojik 465
Devvânî 132, 265, 266, 270, 281, 296, 409, 411, 416
Din-Bilim 188, 197, 321, 593, 594, 600
Duhan 63, 218, 353, 484, 486, 487, 488, 657

E

Ebû Hanife 25, 26, 40, 57, 98, 106, 108, 110, 122, 137, 138, 139, 142, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 236, 238, 250, 252, 264, 270, 277, 283, 301, 303, 304, 305, 306, 400, 401, 489, 560, 561, 562
Ebû Hâşim 79, 80, 94, 263, 285, 312
Ecel 75, 85, 426, 489, 526, 547, 605, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627
Ecel-i Müsemmâ 615, 616, 621, 623, 624, 625, 626
Ed-dârü'l-âhire 629
Ehadiyet 374
Ehl-i Sünnet 29, 33, 34, 48, 49, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 61, 63, 66, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 112, 122, 136, 140, 141, 142, 154, 158, 161, 168, 172, 179, 181, 234, 236, 238, 239, 249, 255, 256, 257, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 271, 300, 306, 340, 342, 349, 351, 357, 387, 389, 396, 405, 407, 435, 442, 467, 518, 536, 604, 618, 619, 625, 634, 645, 646, 648, 650, 664
Ehliyet 32, 388, 477, 589
Ekoloji 607, 608, 609, 610, 611
El-Fıkhu'l-ekber 25, 40, 108, 110, 151, 270, 277, 296
El-yevmü'l-âhir 629
Emanet 47, 166, 245, 336, 339, 386, 475, 477, 485, 486, 613, 645
Emr 39, 65, 91, 284, 364, 458, 471, 473, 474
Emr Bi'l-Ma'rûf Nehy ani'l-Münker 91
Emr-i itibârî 284
Endüksiyon 330, 609
Enfüs 217, 225, 314, 573
En-neş'etü'l-âhire 629
En-neş'etü'l-uhrâ 629
Entropi 634, 635
Esbâbu'l-ilm 316
Evrim 185, 186, 296, 350, 358, 532, 533, 595

F

Fahreddîn er-Râzî 125, 126, 128, 131, 132, 135, 175, 275, 286, 296, 324, 407, 408, 409, 412, 413, 416
Fâil 55, 57, 67, 72, 84, 88, 89, 100, 108, 210, 212, 213, 224, 246, 268, 273, 279, 282, 290, 291, 295, 323, 344, 412, 424, 426, 428, 437, 438, 439, 445, 452, 529, 541

Fâil-i muhtâr 273, 279, 282, 291, 295, 412, 445
Fail ve İllet 212
Fal 26, 120, 267, 362, 383
Fenâ 113, 133, 240, 285, 288, 451, 454, 495, 617, 639, 649
Fetânet 336, 337, 339
Fetret ehli 525, 559, 561, 562, 564
Fetretü'l-vahiy 560
Fıtrat 31, 143, 204, 205, 215, 222, 333, 343, 375, 379, 381, 454, 461, 476, 523, 524, 530, 537, 568, 574, 600, 601, 602
Fıtrat Delili 530

G

Garîbü'l-Kur'an 375
Gayb 41, 51, 52, 55, 77, 131, 213, 229, 245, 301, 327, 348, 361, 366, 501, 564, 628, 639, 645
Gayb âlemi 213, 645
Gazzâlî 123, 124, 125, 127, 131, 141, 302, 314, 332

H

Haber-i resul 319
Hakka'l-yakîn 327
Hakk 59, 60, 189, 205, 243, 244, 246, 248, 249, 399, 518, 576, 645, 648, 650
Halk-ı cedîd 287, 288, 289, 649
Halku'l-Kur'an 56, 59, 387, 388
Hanif 25, 26, 40, 57, 98, 106, 108, 110, 122, 137, 138, 139, 142, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 159, 221, 236, 238, 250, 252, 264, 270, 277, 283, 296, 301, 303, 304, 305, 306, 400, 401, 489, 524, 560, 561, 562
Haricilik 34, 49
Hârikun li'l-âde 292
Haşr ve neşr 643
Hatâbe 325, 326
Hâtemü'l-enbiyâ 567
Hatm-ü Nübüvvet 350
Havâriç 67
Havâss-ı hamse-i sâlime 316
Hayyiz 118, 283, 284
Henoteizm 215
Hızlan 83, 90, 368, 423, 424, 426, 431, 432, 433, 435, 446, 447, 533, 569, 583
Hidâyet 51, 85, 205, 333, 334, 347, 359, 361, 368, 394, 397, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 426, 432, 434, 435, 441, 445, 446, 447, 568, 573, 661
Hikmet ve Sebep 165
Hocazâde 133, 290, 291, 293, 295, 296
Hudûs 82, 84, 113, 119, 129, 143, 184, 212, 223, 240, 241, 248, 259, 260, 276, 278, 280, 281, 285, 286, 315, 527, 528, 529
Huvvârî 286, 289, 296
Hüccet 44, 65, 74, 228, 258, 326, 340, 343, 382, 383
Hüsün 61, 69, 77, 84, 85, 89, 163, 169, 325, 451, 452, 453, 454, 455
Hüsün ve kubuh 61, 69, 163, 325, 451, 452, 454, 455
Hz. İsa 30, 37, 127, 294, 326, 348, 350, 363, 389, 484, 488, 489, 490, 525, 560, 603, 604, 605, 656

I-İ

Ittısâl 292
İâde 51, 125, 128, 285, 495, 504, 637, 638, 639, 649, 650

İbn Arabî 122, 216, 287, 288, 289, 295, 296, 297, 566, 569
İbn Fûrek 56, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 126, 135, 136, 276, 277, 281, 286, 289, 296, 297
İbn Hazm 96, 103, 135, 212, 265, 270, 273, 275, 287, 288, 289, 297, 349, 620, 627, 655, 662
İftâ 468
İhtira Delili 529
İki Menzil Arasındaki Menzil 91
İkrar 49, 57, 61, 87, 110, 299, 300, 302, 303, 304, 308, 310, 567, 633
İktirân 290, 291, 292, 408
İktisab 320, 586
İlâhî irâde 88, 205, 211, 274, 284, 289, 328, 419, 424, 454, 467, 469, 483, 516, 546, 547, 551
İllet-i nâkısa 290
İllet-i tâmme 290
İllet-ma'lûl 115, 128, 213, 291, 292, 293
İlme'l-yakîn 327
'İlmü't-tevhid 218
İmamet 50, 51, 52, 53, 61, 68, 71, 72, 77, 124, 128, 129, 141, 465, 467, 468, 470
İmkân 41, 56, 116, 136, 143, 144, 184, 204, 206, 211, 218, 223, 226, 247, 263, 282, 295, 314, 345, 372, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 428, 460, 476, 477, 488, 498, 499, 514, 516, 529, 577, 599, 619, 620, 621, 637, 648, 649
İmkân Delili 184, 223, 529
İmsâk 108
İnayet 213, 224, 225, 432, 434, 446, 499, 529, 542
İnkârcı Akımlar 523
İnsan-merkezli 197, 609, 610, 612
İnzar 336
İrade-i cüziyye 410
İsâ 30, 37, 77, 81, 85, 88, 97, 101, 127, 136, 140, 199, 222, 258, 294, 326, 335, 341, 348, 349, 350, 351, 355, 356, 363, 375, 389, 394, 428, 438, 448, 479, 484, 486, 488, 489, 490, 518, 525, 552, 560, 603, 604, 605, 616, 622, 623, 637, 646, 656
İsmâiliyye 50, 53, 54
İsmet 336, 340, 433, 435, 648
İsnâaşeriyye 50, 51, 52, 55
İstidlâl 23, 25, 27, 30, 44, 60, 81, 84, 101, 107, 139, 140, 143, 204, 212, 317, 319, 320, 323, 327, 328, 329, 330, 649
İstidlâl bi'ş-şâhid ale'l-gayb 327
İstikrâ 32, 68, 100, 330, 331, 469
İstimrâr 284
İstimrâru'l-vücûd 284

K

Kâbil 34, 133, 191, 215, 223, 290, 306, 326, 337, 338, 346, 357, 387, 397, 416, 466, 469, 478, 496, 545, 550, 579, 583, 589, 640, 655, 661
Kabir Hayatı 630, 631, 632, 634, 645, 659
Kadâ 468
Kader 26, 31, 33, 34, 37, 48, 56, 57, 61, 66, 67, 69, 72, 73, 76, 99, 106, 109, 171, 192, 197, 199, 270, 307, 310, 349, 387, 404, 410, 411, 412, 413, 414,

415, 416, 422, 435, 457, 458, 459, 462, 463, 464, 493, 543, 544, 545, 546, 547, 613, 617, 622, 636
Kaderiyye 48, 56, 57, 66, 73, 99, 270, 349
Kadîm 15, 16, 43, 45, 59, 70, 71, 72, 84, 87, 88, 113, 114, 119, 164, 165, 166, 169, 212, 223, 236, 239, 240, 241, 246, 248, 249, 256, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 320, 406, 541, 582, 634, 651, 654
Kâdir-i mutlak 295
Kamer 133, 252, 274, 459, 482, 484, 491, 545
Kavlen sakilen 362
Kavvâm 590
Kaza 48, 109, 166, 404, 410, 411, 412, 414, 457, 458, 459, 462, 463, 464, 616, 617, 619, 621, 623, 624, 659
Keff 108
Kerrâmiyye 58, 60, 61, 263
Kesb 78, 163, 164, 269, 303, 320, 337, 384, 410, 421, 426, 432, 441, 442, 453
Kevn-Mükevven 267, 268
Kıdem ve hudûs 212
Kıyamet-i kübrâ 483
Kıyamet-i suğra 482
Kıyamet-i vusta 482, 486
Kitab-ı Mukaddes 273
Kubuh 61, 69, 84, 89, 163, 325, 451, 452, 454, 455
Kumûn 76, 287
Kuşeyrî 122, 123, 289, 297, 515, 519
Kutsal Kitap 168, 273
Küllâbiyye 59
Külli irade 163, 295, 409, 410
Küllî nefs 292
Kürh 470

L

Latîf 286, 353, 354, 433, 509, 558
Levh-i Mahfûz 88, 109, 245, 352, 626
Libas 586
Liyakat 32, 385, 475, 477
Lütuf 83, 317, 334, 399, 417, 419, 420, 426, 428, 431, 433, 434, 435, 444, 445, 446, 447, 448, 452, 515, 518, 563

M

Mâ ba'de't-tabîa 293
Ma'duma 166
Makâsıd 22, 124, 271, 464
Mal 23, 36, 41, 49, 59, 65, 73, 74, 94, 98, 112, 115, 116, 121, 122, 135, 136, 144, 150, 153, 155, 157, 171, 231, 232, 252, 263, 264, 270, 290, 308, 310, 365, 381, 383, 393, 394, 413, 442, 468, 469, 470, 474, 519, 540, 546, 551, 584, 587, 589, 590, 617, 620
Ma'rûf 65, 91, 152, 379, 473
Mâtürîdî 16, 25, 27, 58, 93, 96, 97, 98, 101, 102, 112, 122, 123, 126, 130, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 210, 211, 212, 226, 227, 228, 234, 236, 239, 243, 250, 256, 260, 266, 268, 270, 271, 276, 277, 280, 286, 297, 300,

301, 302, 303, 304, 305, 306, 313, 317, 318, 321, 325, 328, 332, 355, 356, 371, 372, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 388, 397, 400, 401, 408, 409, 411, 412, 413, 415, 416, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 438, 439, 445, 446, 447, 448, 453, 455, 457, 460, 461, 462, 464, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 489, 490, 513, 516, 519, 526, 528, 551, 552, 559, 560, 561, 562, 563, 618, 620, 632
Mecaz 31, 35, 60, 69, 86, 88, 139, 204, 206, 207, 242, 255, 305, 312, 359, 362, 385, 391, 392, 420, 487, 490, 508, 509, 585, 599, 656, 657, 663, 664
Mehdi 37, 51, 52, 53, 388, 417, 486, 566, 567, 569, 603
Mensûh 399, 400
Meryem 65, 232, 294, 341, 342, 350, 353, 354, 355, 363, 486, 490, 637, 643, 647
Mesâil 22, 80, 86, 121, 171, 297, 636
Mesih 37, 490, 569, 603, 604, 633
Metafizik 23, 41, 131, 138, 187, 188, 203, 207, 210, 211, 216, 221, 222, 226, 293, 317, 380, 428, 455, 493, 503, 505, 509, 538, 539, 547, 548, 553, 557, 560, 561, 611, 612, 613, 630
Mîsak 220
Mîzan 94, 159, 644, 645
Monoteism 214
Mûcib bi'z-zât 273, 291
Mucize 77, 129, 144, 171, 183, 280, 292, 294, 303, 319, 336, 343, 345, 347, 348, 354, 355, 357, 394, 442, 458, 489, 496, 501, 517, 526, 647
Muhammed 15, 27, 40, 44, 46, 49, 51, 52, 53, 57, 61, 82, 83, 86, 94, 98, 100, 103, 106, 110, 112, 121, 122, 126, 130, 131, 133, 134, 136, 137, 140, 145, 151, 154, 155, 156, 157, 159, 168, 169, 170, 177, 189, 191, 195, 219, 222, 237, 269, 270, 271, 296, 297, 306, 307, 334, 335, 336, 339, 342, 347, 350, 351, 356, 358, 361, 362, 363, 364, 369, 388, 389, 397, 399, 401, 416, 419, 432, 442, 446, 467, 468, 471, 478, 484, 491, 526, 552, 560, 565, 567, 572, 573, 575, 578, 605, 627, 632, 633, 644, 646, 647, 662
Muhkem 31, 35, 72, 91, 165, 246, 258, 373, 395, 396, 397, 518
Mûsâ 41, 47, 51, 81, 86, 143, 149, 158, 159, 167, 182, 184, 199, 210, 222, 252, 270, 278, 292, 296, 297, 321, 335, 341, 342, 350, 351, 360, 400, 409, 416, 429, 467, 487, 508, 514, 515, 516, 517, 518, 612, 637, 648
Musaytir 467
Mu'tezile 16, 33, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 119, 120, 121,

124, 131, 136, 137, 138, 140, 148, 155, 161, 162, 169, 172, 173, 175, 212, 255, 267, 268, 269, 270, 275, 276, 277, 278, 279, 283, 285, 286, 295, 300, 312, 317, 323, 325, 328, 329, 330, 349, 381, 387, 389, 396, 397, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 413, 418, 419, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 433, 434, 435, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 452, 453, 455, 479, 561, 562, 563, 646, 655, 664
Mülk 29, 85, 86, 226, 245, 252, 274, 314, 383, 405, 428, 453, 468, 469, 470, 474, 475, 555, 613, 623, 637, 642
Mümteni 43, 126, 128, 129, 130, 208, 231, 240, 243, 246, 637
Münker 39, 65, 91, 379, 473, 474, 631, 633
Mürcie 33, 34, 48, 57, 58, 69, 72, 90, 91, 99, 109, 159, 171, 300, 310, 387
Müşebbihe ve Mücessime 55, 58, 60, 61, 107, 254, 258
Müteşabih 31, 35, 59, 60, 72, 74, 82, 83, 96, 97, 105, 106, 107, 108, 117, 144, 241, 252, 253, 254, 255, 374, 395, 396, 397, 518
Mütevâtir haber 75, 77, 82, 126, 319, 325, 384
Müzekkir 467

N

Nasib 586, 638
Nâsih 144, 399, 400, 478
Nazar 23, 27, 43, 45, 52, 65, 74, 76, 84, 119, 130, 139, 175, 177, 185, 186, 187, 213, 235, 244, 249, 251, 263, 265, 274, 283, 295, 317, 321, 326, 327, 328, 394, 437, 440, 459, 492, 508, 516, 567, 583, 616, 617, 623, 635, 648, 655
Nazzâm 70, 74, 75, 76, 77, 78, 119, 262, 273, 274, 278, 283, 286, 287, 349, 419, 439, 440, 441, 442
Nefs 59, 108, 128, 144, 165, 166, 186, 213, 236, 239, 240, 241, 248, 249, 259, 278, 284, 292, 293, 305, 384, 389, 423, 431, 474, 494, 496, 585, 619, 620, 625, 629, 631, 640, 644
Nefsü'l-vücûdi'l-müstemir 284
Nihilizm 553, 554, 557
Nûreddîn es-Sâbûnî 131, 158, 286, 287, 297
Nûsevî 273
Nübüvvette süreklilik 567
Nüşûz 586

O-Ö

Olurlu varlık 208
Ömür 16, 151, 216, 339, 496, 566, 575, 615, 616, 617, 621, 622, 624, 625, 626, 627, 640, 661, 664

P

Panteizm 117, 184, 188, 189, 190, 216
Politeizm 214, 215

R

Reenkarnasyon 117, 197, 494, 495, 499, 568, 636, 639, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662

Risâle 21, 25, 26, 27, 40, 57, 73, 78, 83, 112, 122, 133, 134, 136, 158, 166, 168, 169, 183, 248, 269, 277, 289, 296, 297, 337, 351, 400, 432, 464, 506, 519, 551, 565
Ruh 76, 171, 293, 314, 334, 357, 360, 362, 363, 364, 367, 372, 489, 494, 495, 496, 498, 499, 504, 584, 630, 635, 636, 640, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 659, 661, 662
Rü'yetullah 55, 56, 67, 84, 110, 171, 328, 387, 503, 507, 508, 509, 512, 513, 515, 516, 517, 518, 519, 648

S-Ş

Saat 75, 378, 441, 482, 483, 484, 602, 619
Sâbikûn 650
Salâh 69, 135, 328, 434, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449
Satanizm 197, 568
Sebeb-i nüzul 359, 371
Sebeplilik 211, 289, 290, 461
Sebep-sonuç 89, 206, 279, 289, 293, 294, 295, 437, 459, 497, 500, 602, 619, 652
Sebr 329, 330
Selametü'l-âlât ve'l-esbâb 410
Selefiyye 59, 105, 106, 107, 108, 110, 138, 331, 389, 453
Seneviyye ve Mecusiyye 66
Sermedî 293
Sıdk 336, 342, 343, 345, 347, 354
Sıfâtiyye 48, 56, 58, 106
Sırat 460, 647, 650
Sihir 458, 531, 533
Sulh 586
Sükût 108, 247
Sünnet-i İlâhiyye 458, 461
Süryanî 38, 147, 273
Şefaat 67, 87, 90, 356, 426, 646
Şeytan 342, 360, 361, 380, 397, 515, 551, 629
Şiilik 50, 54
Şikâk 586

T

Tab' 438, 439, 441
Ta'dîl 425, 426, 427, 428
Takdir 33, 41, 56, 78, 86, 109, 205, 207, 226, 233, 245, 285, 385, 387, 411, 412, 413, 414, 415, 444, 447, 454, 457, 458, 459, 462, 547, 550, 552, 602, 615, 619, 620, 621, 622, 625, 627, 664
Takdis 107, 125, 271
Takiyye 53, 55
Taksim 43, 117, 230, 236, 237, 238, 239, 329, 330, 484, 584
Takvâ 49, 66, 75, 206, 468, 469
Ta'lîl 330, 331
Tasavvur 23, 44, 70, 88, 118, 119, 128, 129, 134, 135, 179, 191, 206, 211, 214, 215, 217, 233, 242, 255, 259, 266, 275, 276, 279, 280, 291, 292, 295, 301, 303, 304, 311, 313, 314, 321, 408, 416, 511, 544, 548, 557, 568, 571, 576, 577, 595, 598, 604, 607, 621, 626, 635, 663
Tasdik 23, 27, 57, 107, 110, 128, 145, 169, 189, 253, 255, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 307, 309, 310, 314, 315, 327, 345, 346, 347, 383, 415, 453, 562, 589

Teâkub 280, 281, 284
Teberrî 52
Tebliğ 39, 61, 70, 96, 166, 197, 236, 248, 299, 336, 337, 339, 340, 342, 343, 346, 347, 349, 351, 379, 453, 463, 468, 525, 645
Tebşir 336, 356
Tebyin 40, 135, 312, 336, 449
Teceddüd-i Emsâl 274, 275, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 650
Tecvîr 425, 426, 427, 428
Teizm 188, 204, 214, 216
Teklîfi Mâ-lâ-yutâk 164
Tekvin 164, 165, 234, 238, 243, 250, 268, 276, 277, 409, 460, 461, 528, 613
Temsil 29, 34, 35, 54, 55, 56, 57, 58, 66, 71, 81, 83, 92, 93, 97, 98, 99, 101, 124, 126, 127, 129, 132, 140, 141, 151, 152, 156, 158, 161, 169, 190, 210, 215, 216, 219, 220, 221, 222, 275, 326, 331, 359, 363, 364, 365, 366, 372, 373, 375, 377, 386, 389, 391, 393, 394, 408, 442, 467, 469, 473, 489, 495, 496, 501, 504, 560, 561, 565, 579, 584, 602, 611, 629, 640, 647
Temyiz 65, 453
Tenâsüh 54, 117, 481, 635, 636, 640, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 661, 662
Tenzil 86, 271, 359, 360, 361, 366, 376, 519
Teşbih 35, 37, 60, 69, 70, 105, 107, 110, 111, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 391, 392, 393, 394, 518
Tevellî 52
Tevfik 83, 298, 420, 422, 423, 424, 426, 431, 432, 433, 434, 435, 446, 447
Tevhîd 26, 27, 37, 42, 51, 65, 66, 67, 72, 73, 74, 76, 83, 84, 87, 103, 134, 139, 140, 141, 146, 149, 155, 156, 158, 166, 167, 168, 191, 198, 207, 215, 218, 219, 220, 229, 232, 233, 235, 243, 251, 252, 255, 260, 261, 267, 269, 270, 276, 297, 306, 308, 309, 332, 378, 416, 418, 424, 429, 439, 442, 449, 464, 476, 507, 519, 552, 557, 558, 561, 569, 607, 613, 646, 648
Tevhîd ve Sıfatlar İlmi 26
Te'vil 31, 35, 42, 58, 59, 69, 70, 74, 78, 86, 87, 88, 97, 105, 106, 107, 108, 117, 139, 155, 156, 159, 167, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 271, 285, 297, 357, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 386, 395, 396, 397, 416, 424, 436, 470, 488, 489, 490, 518, 526, 567, 605, 621, 631, 648
Tevlîd 89, 437, 438, 441

U

Ulu'l-azm 349, 350
Ulu'l-emr 471, 473
Usûl-i selâse 22, 629
Usûlü'd-dîn 27, 46, 61, 103, 123, 134, 141, 158, 271, 389, 400, 401, 416, 424, 436, 442, 518, 627

V

Vâcibu'l-Vücûd 183, 189, 207, 223, 231, 240, 242, 266
Va'd ve Vaîd 89

Vahiy 22, 23, 29, 30, 41, 42, 52, 89, 129, 138, 170, 184, 190, 204, 292, 317, 319, 333, 336, 339, 343, 347, 349, 351, 352, 353, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 395, 399, 418, 451, 452, 515, 524, 525, 559, 560, 563, 566, 568, 587, 589, 593, 598, 599, 637, 645
Vaîdiyye 49, 67, 310
Varlık ve mahiyet 210
Varlık ve yokluk 80, 209, 247
Vech 59, 60, 74, 107, 108, 117, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 392, 504
Vehm 155, 258, 259, 294, 313, 314, 325, 327, 510
Vehmiyyât 314, 325, 327

Y

Yakûb er-Ruhâvî 273
Yaratma 144, 204, 211, 213, 225, 268, 269, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 281, 287, 288, 289, 328, 329, 362, 367, 373, 382, 404, 405, 407, 412, 414, 421, 422, 424, 438, 444, 447, 453, 460, 468, 496, 501, 505, 528, 529, 543, 549, 573, 595, 598, 614, 639, 641, 649, 650
Yaratma ve vahiy 204
Ye'cûc-Me'cûc 486
Yeniden diriliş 495, 636, 639, 640, 641, 642, 656
Yevmü'd-dîn 629, 644
Yevmü'l-ba's 496, 629, 639
Yevmü'l-hasre 629
Yevmü'l-hisab 629, 644
Yevmü'l-hulûd 629
Yevmü'l-kıyame 629
Yevmü't-telak 629

Z

Zan 42, 82, 108, 125, 126, 127, 241, 253, 267, 311, 314, 325, 326, 327, 331, 342, 354, 355, 362, 523, 530, 534, 589, 621, 631, 634, 637, 638
Zanniyyât 314, 325, 327
Zemahşerî 85, 86, 94, 271, 289, 298, 376, 418, 424, 509, 519, 559, 564, 626, 628
Zeydiyye 50, 54, 55, 113, 150
Zuhûr 48, 49, 51, 52, 56, 57, 60, 76, 100, 168, 213, 287, 291, 345, 348, 484, 485, 486, 488, 489

İslam toplumu, Hz.Peygamber'den sonra girdiği yayılma sürecinde kadim din ve kültürlerle karşılaşmıştır. Bu süreçte, genç ve dinamik İslam düşüncesinin bu fikirlerden sağduyuya dayananları *hikmet* çerçevesinde görüp kendi içine alarak gelişmesi, dünya tarihinin yeni bir medeniyete tanık olmasının yolunu açmıştır. Bu medeniyetin öncüleri, İslam'ı sadece bir inanç bütünü olarak görmeyip onun felsefesini yapan, başka din ve kültür sahiplerinin de anlayıp kavramasını mümkün kılan bir retoriğe dönüştüren Kelamcılar olmuşlardır. Kur'an'ın mantık örgüsünü çok iyi kavrayan, bu örgüye dayanan delilleri, bütün insanları dikkate alarak ortak aklî bir zeminde inşa eden ve yabancı din ve kültürlerin karşı iddialarını da çok iyi bilen Kelamcılar, tarihte gerçekleştirdikleri misyonlarıyla günümüz genç Kelamcılarının rol-modelleri olmuşlardır. İçinde yaşadıkları anın dayattığı bütün sorunları cesaretle ele almak, bunu hem Kur'an hem de akıl zemininde çözümleyerek hayata aktarmak; böylece, sadece bir düşünce değil, aynı zamanda etkin bir tarih yaratmak bu misyonun ana hedefidir.

ISBN : 978-605-4692-03-3

9 786054 692033

Fiyatı: 40.00

www.grafiker.com.tr • 0 312. 284 16 39