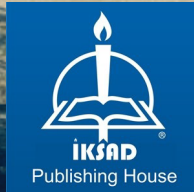


KELAM ARAŞTIRMALARI -I-

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Abdülhamit SİNANOĞLU

Prof. Dr. Veysi ÜNVERDİ



KELAM ARAŞTIRMALARI-I

Editörler

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

Prof. Dr. Veysi ÜNVERDİ

Yazarlar

Doç. Dr. Yasin ULUTAŞ

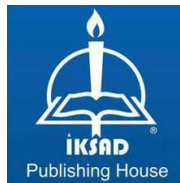
Doç. Dr. Faruk GÜN

Dr. Adem TUNCER

Dr. Hakan YILDIZHAN

Arş. Gör. şehmus AKAN

Muhsin GÖÇMEN



Copyright © 2025 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or
transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical
methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses
permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social
Researches Publications®

(The Licence Number of Publicator: 2014/31220)

TÜRKİYE TR: +90 342 606 06 75

USA: +1 631 685 0 853

E mail: iksadyayinevi@gmail.com

www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.

Iksad Publications – 2025©

ISBN: 978-625-378-422-5

Cover Design: İbrahim KAYA

December / 2025

Ankara / Türkiye

Size: 16x24cm

Önsöz

İslam dini Arabistan'ın Hicaz bölgesinde bulunan Mekke'de doğup, kalbi durumunda olan Medine'de devlet olduktan kısa bir süre sonra Arabistan yarımadasına bu dinin tebliğcisi olan Allah'ın Son Resulü Hz. Muhammed'in (sav) vefatından sonra da yarımadaının dışında birçok bölgeye yayılmıştır. Müslümanlar bu bölgelerde çok farklı din ve kültürlerle karşılaşmışlar, bu din ve kültür mensuplarıyla birlikte yaşamaya başlamışlardır. Müslüman alimler buralarda İslam dininin yayılması ve doğru anlaşılması için çok yoğun bir eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Doğal olarak karşılıklı tartışmalar yaşanmış ve İslam'a itirazlar meydana gelmiştir. Bu itirazlara karşı duran ve akıl mantık ilkeleriyle cevap verenler hicri ikinci asrın başlarından itibaren Müslüman kelimciler olmuştur. Bunlar İslam dinine temelden yöneltilen tüm eleştirilere o günün şartları içerisinde ikna edici cevaplar vermişlerdir. İşte bu alimler İslam'ın temel inanç esaslarını kendi yöntemleriyle tespit etmeye, açıklamaya ve temellendirmeye çalışmışlardır. Ancak bu farklı yöntemlerde değişik yorum ve görüşler ortaya çıkınca içeride bazı kesimler dinin Hz. Muhammed (sav) ve ashâbı gibi anlatılıp yaşanması gerektiğini, bu farklı yorumların dine sokulan bid'atler olduğunu ileri sürerek kendilerine Sünnet taraftarları anlamında Ashâbu's-sünne, Ehlü'-sünne, diğerlerine de Ehl-i Bid'at adlandırmasını uygun görerek rivayetçi bir yaklaşıma karşılık nakilci bir yöntemi savunmuşlardır.

Kelam ilmi erken dönemlerde salt rivayetçiliği ve nakilciliği esas alanlar tarafından sünnetten uzaklaşma olarak kabul edilse de İmam Eş'ari gibi bazı kelimciler salt rivayetlere dayanan bu anlayışın dini savunmakta yetersiz kalacağını ileri sürerek hicri üçüncü asrın ikinci yarısının sonlarından itibaren meşruiyet alanı aramaya başlamışlar ve büyük ölçüde başarılı da olmuşlardır. Genel anlamda tüm Müslüman kelimciler o günden bugüne bu dinin yayılması ve savunulması amacıyla her dönemde birçok eser telif edip, öğrenciler yetiştirerek kendi görüşlerinin yayılmasını sağlamışlardır.

Bu çalışmamız kelam ilminin farklı konularını ele alıp açıklamaya çalışan kendi alanında uzmanlaşan bazı araştırmacıların katkıları sonucunda ortaya çıkmıştır. “Kelam Araştırmaları” adını verdiğimiz bu eserimizin, başta İlahiyatçılar olmak üzere Kelam ilmine ilgi duyan her insana faydalı olacağını ümit etmekteyiz.

Bu eserin meydana gelmesine vesile olan ve katkı sunan bölüm yazarları Doç. Dr. Yasin ULUTAş, Doç. Dr. Faruk GÜN, Dr. Adem TUNCER, Dr. Hakan YILDIZHAN, Arş. Gör. şehmus AKAN ve Muhsin GÖÇMEN'e teşekkür ederim. Ayrıca İlahiyat sahasında önemli bilimsel yayınların ortaya çıkmasına vesile olan İksad Yayınları adına Öğr. Gör. Sefa Salih Bildirici hocamıza şükranlarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM I: İSLAM DÜŞÜNCESİNİN TEŞEKKÜL DÖNEMİ VE ÖZELLİKLERİ / Doç. Dr. Yasin ULUTAŞ

GİRİŞ.....	11
1. İslam Düşüncesini Doğuran Etkenler	13
1.1. Dilsel Etkenler.....	14
1.2. Siyasi Etkenler	14
1.3. Ekonomik Etkenler	16
2. İslam Düşüncesinin Özellikleri.....	16
3. İslam Düşüncesinde Yöntem.....	19
4. İslam Düşünce Ekolleri	20
4.1. Haricilik	21
4.2. Mürcie	25
4.3. Şîa.....	28
4.4. Mu'tezile	31
4.5. Selefiye	38
4.6. Eş'ârilik.....	41
4.7. Mâtüridîlik	43
SONUÇ.....	46
KAYNAKÇA.....	48

BÖLÜM II: KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖLÜM VE ÂHİRET İNANCI / Doç. Dr. Faruk GÜN

GİRİŞ.....	53
1. KELÂM İLMİNDE ÖLÜM ANLAYIŞI	54
2. ÖLÜMÜN İNSAN HAYATINDAKİ OLUMLU YANSIMALARI	62
3. ÖLÜM VE SONRASI HAKKINDA KELÂMÎ PROBLEMLER	67
3.1 Kabir Azabı Meselesi	67
3.2 Ölüm Anında Ruhun Teslimi ve Meleklerin Rolü.....	68

3.3. Haşrın Cismanî mi, Ruhânî mi Olacağı	68
3.4. Cennet ve Cehennemın Mahiyeti	69
3.5. İlâhî Adalet Bağlamında Ölüm Sonrası Hayat	69
4. TEOLOJİK PERSPEKTİFTEN ÖLÜM VE AHİRET	72
SONUÇ.....	75
KAYNAKÇA.....	77
BÖLÜM III: KELAM LİTERATÜRÜNDE REDDİYELERİN YAZILMA SEBEPLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME / Dr. Adem TUNCER	
GİRİŞ.....	81
KAVRAMSAL ÇERÇEVE	81
1. REDDİYELERİN YAZILMA SEBEPLERİ	82
1.1. Kur'an-ı Kerim.....	83
1.2. Hz. Peygamber'in Hadisleri.....	89
1.3. Sahabe Uygulaması.....	94
1.4. Siyasi Nedenler	99
1.5. Çok Kültürlülük	105
1.6. Misyonerlik Faaliyetleri	110
1.7. Kişisel Talepler.....	115
1.8. Taassup ve Savunma Refleksi	117
1.9. İncanın Zarar Görmesi Endişesi	122
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA.....	126
BÖLÜM IV: MU'TEZİLE'NİN TEOLOJİK VE FELSEFİ TARTIŞMALARDAKİ YERİ VE MİRASI / Doç. Dr. Faruk GÜN	
GİRİŞ.....	135
1. MU'TEZİLE'DE MUATTILA BAĞLAMINDA ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ. 139	
1.1. Zâtî Sıfatlar.....	143
1.2. Subûtî Sıfatlar.....	144
1.3. Fiilî Sıfatlar	146

1.4. Haberî Sıfatlar	148
2. MU'TEZİLE'DE İMAN ANLAYIŞI	150
2.1. İman Esasları Artıp Eksilir mi?	151
2.2. İman ve Amel İlişkisi	152
3. HAYIR VE ŞER	153
4. SALÂH-ASLAH ANLAYIŞI	154
5. HİKMET-İLLET	155
6. HÜSÜN-KUBUH MESELESİ	157
7. DİN GELMEDEN İNSANLARI SORUMLU TUTMAK CAİZ MİDİR?	159
8. CENNET VE CEHENNEM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	160
SONUÇ	161
KAYNAKÇA	164
BÖLÜM V: İSLAM KELÂMINDA GAYB ALANININ SINIRLARI: BİLİNEMEZLİK Mİ, YORUMLAMA MI? / Dr. Hakan YILDIZHAN	
GİRİŞ	169
1. GAYBIN BİLİNEBİLİRLİĞİ ÜZERİNE KELÂMÎ YAKLAŞIMLAR... ..	170
1.1. Mu'tezile'nin Yaklaşımı	171
1.2. Eş'arîliğin Yaklaşımı	172
1.3. Mâtürîdîliğin Yaklaşımı	173
2. GAYBIN BİLGİ ALANI OLARAK SINIRLARI	174
2.1. Gayb-Şehâdet Ayrımı	175
2.2. Mutlak ve Nisbî Gayb Ayrımı	175
2.3. Gayb Bilgisi İddialarına Kelâmî Yaklaşım	176
2.4. Bilgi Türleri Açısından Gaybın Konumu	177
3. GAYBIN BİLİNME İMKÂNI	177
3.1. Peygamber-Gayb İlişkisi	177
3.2. Peygamber Dışındaki İnsan-Gayb İlişkisi	179
4. GAYB VE EPİSTEMOLOJİ	181

4.1. Kelâmî Bilgi Teorisinde Gaybın Konumu.....	181
4.2. Aklî ve Naklî Bilginin Sınırları	182
4.3. Bilgi Türleri Bağlamında Gaybın Değeri	182
4.4. Modern Bilimsel Epistemoloji ile Karşılaştırma	183
4.5. Yorumlayıcı Bilgi Olarak Gayb.....	183
5. ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR	184
5.1. Pozitivist Yaklaşım: “Gayb Yoktur, Bilinmeyen Vardır”	184
5.2. Fenomenolojik ve Postmodern Yaklaşımlar	185
5.3. Çağdaş Müslüman Düşünürlerde Gayb Anlayışı	186
5.4. Kelâmî Yeniden Konumlandırma	187
SONUÇ.....	188
KAYNAKÇA.....	190
BÖLÜM VI: MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ KELÂMCILARIN BİLGİ TANIMLARI / Arş. Gör. Şehmus AKAN	
GİRİŞ.....	195
1. KELÂMCILARIN BİLGİYİ ELE ALMA SEBEPLERİ	197
2. MÜTEKADDİMİN DÖNEMİ KELÂMCILARIN BİLGİ TANIMLARI	198
1.1. Mu‘tezilî Kelâmcıların Bilgi Tanımları.....	199
1.2. Mâtürîdî Kelâmcıların Bilgi Tanımları.....	205
1.3. Eş‘ârî Kelâmcıların Bilgi Tanımları	210
SONUÇ.....	218
KAYNAKÇA.....	220
BÖLÜM VII: AKLIN YETERLİLİĞİ EKSENİNDE NÜBÜVVET TARTIŞMALARI: BERÂHİME ÖRNEĞİ / Muhsin GÖÇMEN	
GİRİŞ.....	225
1. AKLIN YETERLİLİĞİ TARTIŞMALARI VE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ	226
1.1. Mu‘tezile’de Akıl ve Vahiy İlişkisi	227
1.2. Selefiye’de Akıl ve Vahiy İlişkisi	228
1.3. Ehl-i Sünnet’de Akıl ve Vahiy İlişkisi.....	229

2. BERÂHİME'NİN AKIL EKSENİNDE NÜBÜVVET ELEŖTİRİLERİ ..	232
2.1. İslâm Kelâmcılarının Berâhime'ye Reddiyeleri.....	234
SONUÇ.....	238
KAYNAKÇA.....	240

BÖLÜM I

İSLAM DÜşÜNCESİNİN TEşEKKÜL DÖNEMİ VE ÖZELLİKLERİ*

Doç. Dr. Yasin ULUTAş*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.17847390>

* Bu bölüm, yazarın, “İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları” adlı doktora tezinden üretilmiştir.

* Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, yasin.ulutas@usak.edu.tr, Orcid ID: 0000- 0001-7912-6500.

GİRİŞ

Hiz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar bazı siyasi konularda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaflar ilk iki halife döneminde fazla büyümeden çözülmüştür. Hiz. Osman dönemine gelindiğinde ortaya çıkan problemler daha önceki halifeler dönemindeki gibi toplumun dinamikleri gözetilerek sağlıklı bir şekilde çözülemediği için öncelikle siyasi gruplar ve nihayetinde birçok Müslümanın hayatını kaybettiği iç çatışmalar meydana gelmiştir. Bu iç çatışmaların üzerinden uzun bir süre geçmeden Müslümanlar bu çatışmaların sonuçlarını dini bir zeminde tartışmışlardır.

Bu dönemde başta kader olmak üzere büyük günah, ilahi sıfatlar, rızık ve ecel gibi birçok itikadi konu Müslümanlar arasında yoğun bir şekilde tartışılmıştır. İlk ortaya çıkan dini fırka Hariciler'dir. Bunlar büyük günah işleyenleri tekfir etmişlerdir. İmâmet tartışmalarında ise Şii fırkalar ortaya çıkmıştır. Kader konusundaki görüş ayrılıklarından Kaderiyye ve Cebriyye ekolleri, büyük günah konusunda ise Hariciler ve Mürcie ortaya çıkmıştır. Hicri dördüncü yüz yılın ortalarına gelindiğinde inanç ile ilgili konularda ihtilaf eden itikadi ekollerin teşekkül sürecinin tamamlandığını, bu dönemden sonra ortaya çıkan ihtilafların yeni bölünmelere çok da yol açmadığını görmekteyiz.

İslam düşüncesinin erken döneminde mucize anlayışları adlı doktora tezimizi hazırlarken mucize konusuna girmeden önce tarihsel süreçte İslam düşüncesini doğuran etkenleri, bu düşüncenin özelliklerini ve metotlarını açıkladık. İslam düşüncesinin teşekkül döneminde ortaya çıkan kelami ekollerin tarihçelerine ve temel görüşlerine özet şeklinde yer verdik. Çalışmamızda yer verdiğimiz kelami ekollerin bir kısmının tarihi süreç içerisinde müntesipleri kalmazken diğer bazılarının ise günümüze kadar müntesipleri bulunmaktadır.

1. İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi

İslam düşüncesinin esas kaynağı Ku'an-ı Kerim'dir. Mekke'de M. 571 yılında doğan ve M.610 yılında 40 yaşında iken kendisine Allah tarafından vahiy verilerek nübüvvet ile görevlendirilen Hiz. Muhammed, önceki semavi dinlerin sonradan tahrif edildiğini ana hatlarıyla ortaya koymuştur. Yeni bir anlayış ve metotla insan aklının anlayabileceği tarzda kendisine bildirilen İslam dinini tebliğ etmiştir. Yapılan bu tebliğ sayesinde 632 yılında Hiz. Muhammed vefat ettiğinde İslam dini bütün Arabistan yarımadasına hâkim

olmuştur. 23 yıl gibi kısa bir sürede İslam dini, Arabistan yarımadasında doğdu, gelişti ve tamamlandı (Atay, 1966: XIV, 175).

Müslümanlar, Hz. Muhammed hayattayken vahyin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğini bizzat kendisine sorarak öğrenme imkânına sahiptiler. Yine siyasi, iktisadi, sosyal ve hukuki anlamda birçok konuda kendi aralarında meydana gelen ihtilaflar da Hz. Peygamberi tek otorite kabul ederek çözüme yoluna gitmişlerdir.

Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre sonra İslam devletinin sınırları Suriye, Irak ve İran'ı da kapsayacak şekilde genişledi. Bu yeni fethedilen bölgelerde İran, Yahudi ve Hristiyan dinleri hâkimdi. İslam dininin bu bölgelerde hâkim olmasıyla beraber Müslümanlar, diğer birçok dine mensup olanlarla birlikte yaşamaya başladılar. Artık problemlerini çözen peygamberleri yoktu. Gerek kendi aralarında çıkan siyasi, dini, iktisadi ve hukuki sorunları, gerek gayrimüslimlerle olan ilişkilerinden doğan problemleri, kendileri vahyi yorumlayarak çözmeye çalışmışlardır. Doğal olarak Müslümanlar arasındaki anlayış farklılıkları ve değişik etkenler, Müslümanların ayrışmasına ve farklı grupların oluşmasına yol açmıştır. Müslümanlar her ne kadar ayrı gruplara ayrılırlar da problemlerini çözmek ve daha iyi bir yaşam sürmek amacıyla her türlü çabayı göstermişlerdir. Her alanda gösterilen bu çabayı İslam düşüncesi olarak ifade etmek mümkündür. İslam düşüncesinin teşekkül döneminin başlangıcını, tarihi süreç içerisinde bu düşüncenin hangi kavramlarla ifade edildiğini ve ne zaman tekâmüle erdiğini şu şekilde belirtmek mümkündür:

İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları konulu tezimizin başlığında yer alan “İslam düşüncesi” kavramı, genel olarak klasik dönemdeki eserlerde “Mezhep” kelimesi ile ifade edilmiştir. Ancak kullanılan bu kavram, mezheplerin itikadi anlamdaki kelami yönünü ifade etmişse de tarihi ve siyasi yönünü ifade etmekte eksik kalmıştır. Zira İslam dünyasında meydana gelen mezheplerde birtakım siyasi ve ekonomik olayların etkilerini görmek mümkündür. Çünkü bu olayların etkilediği mezhebin kurucusu olarak kabul edilen insan ile ona tabi olanların ürettiği fikir ve dini tezahürler, mezhep kelimesi ile değil İslam düşüncesi kavramı ile ifade edilmesi halinde daha doğru ve kapsamlı olacaktır (Fığlalı, 1981:VI). Nitekim söz konusu dönemde dini akide, toplumsal hayatı da kapsadığından dolayı konunun kelam sözü ile değil, düşünce sözü ile ifade edilmesi daha doğrudur (Watt, 1981:1).

İslam düşüncesinin teşekkül döneminin Harici grupların tarih sahnesine çıkması ile başladığını söylemek mümkündür. Zira Hz. Osman'ın uygulamalarından rahatsız olan bazı Mısırlı, Basralı ve Kûfeli grupların Hz. Osman'ı şehit etmeleri neticesinde meydana gelen savaşlar ve olayların yarattığı etkiler, Müslümanların itikadi anlamda farklı gruplara ve düşüncelere ayrılmasına neden olmuştur (et-Taberi, 1983: III, 162). Müslümanlar arasında meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları evvela Harici olarak adlandırılan bazı grupların ana akım Müslümanlardan ayrılması ile sonuçlanmıştır. Böylece tarihi süreç içerisinde İslam dünyasında birçok itikadi ve ameli alanda düşünce ekolleri oluşmuştur. Nihayet H.340 yılına gelindiğinde İslam düşüncesinin teşekkül döneminin sona erdiğini söylemek mümkün hale gelmiştir. Zira verilen bu tarihte Irak'ta Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, Horasan'da İmam el-Mâtûridi gibi Müslümanların düşünce hayatlarına yön veren önemli düşünürler vefat etmiştir. Yine bu tarihe yakın bir dönemde Bağdat'taki iktidar Büveyhi Hanedanlığı tarafından ele geçirilmiştir. Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Bu tarihlerde meydana gelen olaylar, İslam düşüncesinde fikri gelişmelerin kesintisine ve bölünmesine değil, İslam düşüncesinin vasfına yönelik değişikliklere yol açmıştır. Nitekim Bâkîllânî'nin ilk kez mucize ile keramet arasındaki farkı ortaya koyması, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'nın kelam tenkidinin reddi gibi yeni kelami meseleler ortaya çıkmış, ancak bu durum da İslam akidesinin omurgasında yeni bir değişikliğe yol açmamıştır. İmam el-Eş'ari ve İmam Mâtûridi dönemlerinde hem Sünnilerin hem de Şii'lerin itikâdi esasları nihai şeklini almıştır. Nitekim bu dönem de hadis tedvini tamamlandığı gibi Kur'an-ı Kerim üzerinde de tam bir ittifak sağlanmıştır. Bağdat'taki merkezi idare Şii düşünceye sahip Büveyhiler'in eline geçmesine rağmen Sünni inanç yapısında herhangi köklü bir değişikliğe yol açmamıştır. Bu tarihten sonra bir takım ferdi rekabetlere rağmen, İslam düşünce ekolleri arasında derin bir mutabakat sağlandığını söylemek mümkündür (Watt, 1981:395).

Fakat İslam düşüncesinin teşekkül sürecini tamamlamasından sonra meydana gelen önemli olay ve düşüncelerin yeni ekollerin oluşmasına değil, daha çok mevcut düşünce ekollerinin içerik olarak gelişip zenginleşmesine neden olduğunu söylemek zor olmayacaktır.

1. İslam Düşüncesini Doğuran Etkenler

İslam düşüncesinin teşekkül döneminde Müslümanların hayatlarında

meydana gelen önemli savaş ve olaylar, Müslümanların bölünmesine ve farklı düşünce ekollerinin oluşmasına etki ettiği gibi, daha farklı etkenler de bu bölünmelerde etkili olmuştur. Bu farklı etkenlerin başında Müslüman olmadan önceki sahip oldukları kültürleri ve muhatap oldukları diğer dinlere mensup insanların, Müslümanlar üzerinde bıraktıkları etkiler olduğunu söylemek mümkündür. Bu etkenleri iç ve dış etken diye iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Fakat biz iç etkenlerin etkisinin daha yoğun olduğunu düşünüyoruz. Bu nedenle ağırlıklı olarak iç etkenler üzerinde duracağız. Bu iç etkenleri üç ana grupta değerlendirmek mümkündür.

1.1. Dilsel Etkenler

İslam düşünce ekollerinin oluşmasında dilsel yorum ve lehçe farklılıklarının etkisi var mıdır? Varsa nasıl bir oranda etki ettiği farklı bir araştırma konusu olmakla beraber, dilsel yorumların İslam ümmetinde farklı düşünce ekollerin oluşmasına katkıda bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Kur'an-ı Kerim ve hadislerin anlaşılması için Müslümanlar tarafında yapılan yorumların farklı olmasına etki eden etkenlerin başında dilsel yorumların geldiğini söylemek mümkündür. Özellikle Kur'an-ı Kerim'in tefsiri konusunda bilhassa muhkem ve müteşâbih ayetlerin lügât anlamları üzerinde farklı yorumlar yapılmıştır. Bu duruma birçok örnek vermek mümkündür. Mümin, fâsık ve kâfir kelimelerinin dilsel anlamları üzerinde yapılan farklı yorumlar “el-Menzile beyne'l-menziileteyn” görüşünün ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yine “Tescim” ve “Tenzih” görüşlerini savunan grupların ihtilaflarının kaynağı dilsel (lügâti) yorum farklılıklarıdır. Yine kaza ve kader konusundaki dilsel yorumlardaki farklılıklar “*Cebir*” ve “*İhtiyar*” görüşlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (en-Neşşâr, 2016: I, 324). Bu konuda birçok örnek vermek mümkündür.

1.2. Siyasi Etkenler

Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında siyasi ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Hz. Osman'ın öldürülmesine kadar bu ihtilaflar aşîkâr değildi. Ancak Hz. Osman'ın öldürülmesi ve sonrasında gelişen fitneler söz konusu siyasi çekişmelerin açık ve belirgin bir şekilde meydana gelmesine yol açmıştır. Özellikle Emevilerin iktidarlarını korumak için muhaliflerine karşı zalimane uygulamaları, siyasi mezheplerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu uygulamaların başında Hz. Hüseyin ve ailesinin

hunharca şehit edilmesi gelir. Nitekim Ubeydullah b. Ziyad'ın Ali bin Hüseyin için söylediği şu sözü, nasıl bir kine sahip olduğunu gösterir. “*Bırakın beni, onu öldüreyim; o bu neslin geride kalanı, onunla bu nesli kesip bitireyim, onunla bu derdi öldüreyim, onunla bu maddeyi keseyim*” (Cahiz, 2008:222). Yine Cahiz'ın şu sözleri Emevilerin siyasi icraatlarının nasıl dini bir zemine taşınarak tartışıldığını gösterir:

Hüseyin'in öldürülmesini küfür saymıyorsanız, Medine'nin mübah edilmesi, hürmetin çiğnenmesi bu konuda delil değilse, Kâbe'nin taşlanması, Beyt-i Haram'ın ve Müslümanların kiblesinin yıkılması konusunda ne diyorsunuz? Eğer bunu istemediler, aksine sadece ona sığınan ve duvarı ile korunanı (öldürmeyi) kastettiler dersiniz, Kâbe'nin ve hariminin hakkı, orada bulunan kişi teslim oluncaya kadar muhasara edilmesi değil midir? Kendisine yeryüzü engellenmiş adamın ayağını bastığı yerden başka nesi var? (Cahiz, 2008:221).

Yezid veya İbn Ziba'râ'nın şu sözü o dönem de yaşanan savaşın hem siyasi hem de dini boyutlarını gösterir. “Bedir'deki büyüklerim görseydi, Hazrec'in mızrak darbesiyle parça parça olduğunu. Büyüklenirler ve sevinçten parlarlardı, sonra derlerdi, ey Yezid üzülme. Onların büyüklerinden önde gideni öldürdük ve onu Bedir'dekine saydık, tam oldu/denkleşti” (Cahiz, 2008:223).

Emevilerin siyasi icraatları, politikaları ve tavırları İslam toplumunda hem siyasi hem de dini açılardan değerlendirilerek farklı yorumlar yapılmıştır. Yapılan bu farklı yorumlar çeşitli grupların oluşmasına yol açmıştır. Bu gruplar çıkışı itibari ile siyasi olsa da çok geçmeden dini bir hüviyete bürünerek kendine özgü bir ekol haline gelmişlerdir. Nitekim Şia, Harici Mürcie, Cebriyye ve Kaderiyye gibi ekolleri örnek vermek mümkündür. Bu tür ekoller, farklı zamanlarda kendilerine bağlı devletler kurdular. Örneğin İsmâ'ili Şia'sının, Fâtûmi devletinin kurulması ile neticelendiğini söylemek mümkündür. Nitekim Emevîlerin haksız uygulamalarının Allah'ın takdiri ile olduğunu iddia etmeleri, Kaderiyye fırkasının teşekkülüne yol açmıştır (Aycan, 1996: XXXV, 293). Doğal olarak bu tür siyasi ve dini mezheplerin şekillenmesinde sadece siyasi çekişmeler rol almamıştır. Bir düşüncüyü doğuran etkenlerin başında toplumun sahip olduğu örf, adet, inanç ve kültür gibi etkenler gelir. Bununla beraber dış etkenler de etkili olur. Nitekim Şia mezhebindeki “*Masum İmam*” düşüncesinin oluşmasında Yunan felsefi

ekolleri ve gnostik felsefenin etkisi olmuştur. Yine Haricilerin tarih sahnesine çıkmasının da siyasi etkenlerden ileri geldiğini söylemek mümkündür (en-Neşşâr, 2016: I, 325). Sosyal olayları bir nedene bağlamak doğru değildir. Siyasi çekişmeler İslam düşüncesinin oluşumuna büyük yansımaları olmasına rağmen başka birçok etkenin de etkili olduğunu ifade etmek daha doğru olur.

1.3. Ekonomik Etkenler

İslam düşünce ekollerinin ve felsefi düşüncelerin doğuşuna etki eden faktörlerden birinin de ekonomik etkenler olduğunu kabul eden görüşler de mevcuttur. Ekonomik etkenler, fakir halk yığınlarını yönlendirmede en önemli faktörlerden biridir. Nitekim Mu'tezile'nin doğuşunu hazırlayan birçok etken olmasına rağmen kıyam etmesine etki eden önemli faktör ekonomiktir. Zira bu etken de sultanların, Beytülmâl'daki malları, Müslümanlar arasında eşit paylaşmamasıdır. Yine Kaderiye fırkasının da aynı nedenlerden dolayı ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Örneğin Ma'bed el- Cüheni'nin şu sözü meşhurdur. *“Şu sultanlar yok mu, Müslümanların kanını heder ediyor ve mallarına el koyuyorlar, sonra da yaptıklarımız Allah'ın kaderiyle olmaktadır”* diyorlar. Bu ibareden de anlaşıldığı gibi, bu etkenlerin biri de sultanların Müslümanların mallarına haksız olarak zorla el koymalarıdır. Söz konusu bu ibare İslam dünyasında irade özgürlüğünü savunan fırkaların esasını oluşturduğunu söylemek mümkündür (en-Neşşâr, 2016: I, 326).

İslam düşüncesinin doğuşunu, tek bir nedene indirgemek elbette yanlış olur. Ancak toplumlar da canlı bir organizma gibidir. Zaman içerisinde birçok etkene bağlı olarak değişim ve dönüşüm süreci yaşar. Dolayısıyla bu değişim ve dönüşüme etki eden birçok iç ve dış etkenin olduğunu ifade etmek yanlış olmaz.

2. İslam Düşüncesinin Özellikleri

İslam düşüncesi, insan hayatını etkileyen her alanda var olmuştur. Metafizik, tabiat, ahlak, siyaset, sanat vb. her alanda faaliyet gösterip insanlığa hizmet eden kendine özgü bir kültür ve medeniyet meydana getirmiştir. Bu nedenle İslam düşünce ve medeniyeti hiçbir medeniyetin uzantısı veya gelişmemiş hali değildir. Her ne kadar bazen hayatın zorlukları ve problemleri Müslümanlara ağır gelse de Müslümanlar İslam'ın özünü ve cevherini korumayı başarmışlardır. İslam'ın özü hep olduğu gibi kalmıştır (en-Neşşâr, 2016: I, 9-11).

İslam düşüncesi, kimsenin tahmin etmediği bir şekilde ve zamanda Mekke’de doğmuş olup; Medine’den dünyaya yayılan, ilahi vahyi merkezine alan ve akli da ihmal etmeden hayatın bütününe kapsayan bir düşünceye sahiptir (en-Neşşâr, 2016: I, 24-30).

Merkezine Kur’an-ı Kerim’i alan İslam düşüncesi, İslam’a dayanmaktadır. Kur’an-ı Kerim daha önce de belirttiğimiz gibi belli bir zaman dilimi içerisinde gelmiş, tamamlanmış ve nihayete ermiştir. Fakat hayat sürekli değişmekte, gelişmekte ve tekâmül etmektedir. Dolayısıyla hayatın problemleri de buna bağlı olarak sürekli olarak değişmekte ve farklılaşmaktadır. Dün problem olmayan bir şey bugün problem olabilmektedir veya tersi de mümkündür. Müslümanların karşılaştığı problem, gelişimini tamamlayan ve sabit olan bir nizamın, sürekli değişmekte olan ve yenilenen hayata nasıl intibak ettirileceği meselesidir. Bu nedenle İslam düşüncesi temelde Kur’an-ı Kerim’e dayanmak suretiyle hayatın bütün alanlarını kapsamıştır. İslam düşüncesi, Kur’an’ın hayata intibak ettirilmesini sağlayacak esasları ve metotları geliştirmek durumundadır.

İslam düşüncesi özü itibarıyla Kur’an-ı Kerim’e ve Hz. Peygamberin sünnetine dayanmıştır. Bu özelliğiyle ilahi kaynaklı bir düşüncedir. İslam düşüncesi, ilahi düşünce ile beşerî düşüncüyü bünyesinde toplayan tek düşüncedir. Oluşum sürecinde İlâhi düşünceye sahip olan Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinler, tarihi süreç içerisinde bu özelliklerini yitirerek beşerî bir düşünceye dönüşmüşlerdir (Karlığa, 1993: 24).

İslam düşüncesi doğduğu günden beri yukarıda da belirttiğimiz gibi tevhit prensibini merkezine alarak sahip olduğu bu karakterini muhafaza etmiştir. Her zaman bu prensibe aykırı olacak düalist ve politeist yaklaşım, hareket ve çağrışımlardan uzak durmayı başarmıştır. İslam dünyasındaki ilhad hareketleri bile İslam düşüncesindeki monoteist düşüncüyü inkâr etmemişlerdir. İslam düşüncesi, tek tanrı düşüncesini muhafaza etmekle beraber kendisine vahyi ve akli kaynak olarak kabul etmiş, diğer birçok düşüncede olduğu gibi bunları çatıştırmamış, her birine kendi alanında yer vermeyi başaran bir düşünce özelliğine sahiptir. (Gün, 2024:3-14).

İslam düşüncesinin dışındaki düşüncelerin hiçbirisi tevhidi temel ilke olarak kabul etmemiştir. Bu özellik sadece İslam düşüncesine ait bir düşüncedir. Bu özelliği sayesinde metafizik alanda önemli konulara açıklık getirebilmiştir. Ancak İslam dışındaki düşünceler, bu özelliğe sahip

olmadıkları için sevdikleri çeşitli varlıkları, yaratıkları ve eşyaları Allah’a ortak koşmuşlardır. Sahip oldukları politeist düşünce, onları yanlış bir ulûhiyet düşüncesine götürmüştür. Ulûhiyet konusunda oluşan bu batıl inanç ve algılar, onları birtakım mitolojik inançlara ve hatalara düşürmüştür. Bunun neticesinde de asıl hüviyetlerini kaybederek mitolojik bir hüviyet kazanmak suretiyle varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu durumu rahatlıkla Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinde görmemiz mümkündür (Karlığa, 1993:24).

Görülen âlem ile görülmeyen âlem arasındaki ilişki ve irtibat düşünce sistemlerinin en fazla yanıldığı alandır. Görülen âlemle ilgili yanılma payımız oldukça azdır. Fakat görülmeyen metafizik ile ilgili konuları duyularımızın verdiği bilgilerle kritik etme imkânımız yoktur. Bu nedenle İslam dışındaki dinler, metafizik alanla ilgili bilgilerini din adamlarından almaktadırlar. Bu durum, onları bu alanda çıkmazlara sürüklemiştir. Fakat İslam düşüncesi için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira İslam düşüncesi doğduğu günden beri, diğer konularda olduğu gibi görülmeyen âlemle ilgili metafizik konularda da kaynak olarak, insan düşüncesini değil, Kur’an-ı Kerim’i ve Hz. Peygamber’in sünnetini almıştır. Bu iki kaynağı birbirine rakip olarak değil, tamamlayıcı olarak görmüştür. Bu tamamlayıcı iki kaynak, İslam düşüncesinin hayat kurallarını, aklın desteği ile sağlamlaştırmıştır (en-Neşşâr, 2016: I, 28).

İslam’a göre, aklın ihata edebileceği konularda akla, aklın ihata edemediği konularda ise vahiy ve peygamberlerin verdiği bilgilere itibar edilir. Ancak insanlar akıl ve naklin hangi alanları kapsadığını tercih etmede zorluklar yaşamışlardır.

İslam düşüncesinin bir diğer özelliği de Allah ile insan arasında dengeli bir sisteme sahip olmasıdır. Diğer dinler bu dengeyi muhafaza edememişlerdir. Kimi zaman insan ilahlaştırılmış, kimi zamanda Allah insanlaştırılmıştır. İslam ise ulûhiyet ile ubudiyeti kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır.

İslam düşüncesinin dışındaki düşünceler ilah ile âlem arasında denge kuramamışlardır. Tabiatı ya Tanrı’nın karşısına yerleştirmişler ya da tabiata ulûhiyet vasfı izafe etme yoluna gitmişlerdir. Bu nedenle birçok hata ile yüz yüze gelmişlerdir.

İslam düşüncesinin diğer bir özelliği de insan ile âlem arasında kurmuş

olduğu dengedir. İslam’a göre insanın kendi menfaati için tabiatı yok etme imkânı mevcut olmadığı gibi, tabiatı kendine düşman telaki etmesi de mümkün değildir. Nitekim korunmuş bir tabiatla, Allah’ın varlığını ispat eden delilleri müşahade etmek mümkündür.

İslam düşüncesi beden ile ruh arasında denge sağladığı gibi, bu dünya ile ahiret hayatı arasında da düzenli bir denge sağlamıştır. Biri, diğerine feda edilip tercih edilmemiştir.

İslam düşüncesinin başka bir özelliği de kaynağını, İslam’ın kendisinden almasıdır. Bu özelliği sayesinde kendine özgü evrensel bir düşünce niteliği kazanmıştır. Sadece bir ulusa değil, evrensel insanlığa hitap etmektedir. Milletler arasındaki her türlü farklılıkları bir çatışma alanı olarak değil, sahip olunan bir zenginlik olarak görmüştür.

İslam düşüncesinin bir diğer özelliği de idealizm ile realizm arasında sağlıklı bir denge kurmuş olmasıdır. İslam düşüncesi gerçeği hiçbir zaman ihmal etmemiştir. Her zaman gerçeği göz önünde bulundurarak hareket etmiştir (Karlığa, 1993:24).

Bütün bu yorumlardan sonra rahatlıkla şunu söylememiz mümkündür. İslam düşüncesi yeryüzünde yaşayan her varlık için hem bu dünyada hem de ahirette hayatını ideâl bir şekilde sürdürebilecek evrensel bir sistemi sunmuştur. Takdim edilen bu sistem, vahyin işaret ettiği dengeler üzerine kurulmuştur.

3. İslam Düşüncesinde Yöntem

İslam düşüncesi hayatın zorluklarıyla baş edebilmek ve bilimsel bilgi üretmek için kendine ait araştırma yöntemleri geliştirmiştir. Zira insan aklı, düşündüklerini ve davranışlarını belli bir yönteme dayandırmak zorundadır. Nitekim yöntem sorunu, sadece belli toplumlara veya fertlere özgü bir sorun değildir. Bilakis her ferdin kendi yapısına uygun bir yöntem ve metodu vardır. Yöntem bir medeniyetin, uygarlığın illetidir. Şayet bir bölgede medeniyet ve uygarlık varsa, orada bir yöntem ve metodun da zorunlu olarak var olduğunu ifade etmek mümkündür (en-Neşşâr, 2016: I, 33-34).

Müslümanlar kendilerine ait özgün yöntemler geliştirerek bu metotlarla muazzam bir kültür, medeniyet ve uygarlığı insanlığın hizmetine sunmuşlardır. Müslümanların kullandığı yöntemlerin çoğu akli olmakla

beraber kendine has başka yöntemlerde vardır. İslam âlimlerinin bilgi üretmek için geliştirip kullandıkları yöntemleri kısaca şöyle sıralamak mümkündür.

1. *Kıyas*: Hükmü Kur'an, sünnet ve icmai ile belirlenemeyen konular da bu üç kaynaktan hükmü belli olan bir konu ile illet birliği bulunan aynı hükmü bilinmeyen konuya da uygulamaktır (Çaldak, 2008:178). Bu yöntemin birden fazla uygulama şekli vardır. Bunları şöyle sıralamak mümkündür. İlki "Kıyasu'l-gâib ale's-şâhid" yani görünmeyenin görünenle kıyas edilmesidir. İkincisi ise "İlliyyet" düşüncesidir. Buna göre her malulün bir illeti vardır. Bunların dışındaki kıyas türleri, tümünden gelim, tüme varım ve analogi (temsil) gibi akıl yürütme yöntemleri İslam düşüncesinde yaygın olarak kullanılmıştır.

2. *Cedel ve Tartışma*: Bu yöntem daha çok bir tartışma ve cedel yöntemidir. Bu yöntemi İslam düşüncesinin ilk dönemlerinden itibaren kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim ilk kelami metinlerde bu yöntemin ayak izlerini görmek mümkündür. Örneğin Hasan bin Muhammed ile Ömer bin Abdülaziz'in kader ile ilgili risalelerinde bu durumu görmek mümkündür. Bu yöntem ilk olarak şöyle gerçekleşmiştir: Farazi olarak şöyle söylenmiştir. Şayet şöyle derlerse biz de şöyle deriz. Yine şayet şöyle derlerse doğruyu kabul etmiş olurlar. Şayet şöyle derlerse görüşlerini inkâr etmiş olurlar. Şöyle derlerse Allah ve Resulünün dediğini inkâr etmiş olurlar şeklinde cedelci bir yöntemin takip edildiğini söyleyebiliriz (Van Ess, 1977:55).

3. *Cerh ve Ta'dil*: Bu yöntem İslam düşüncesine ait bir yöntemdir. Beşerî zafiyetler sebebiyle hadisçilerin geliştirip kullandıkları bir yöntemdir. Bu yöntemin amacı, Hz. Peygamber'e isnat edilen hadislerin doğru olanı ile olmayanı ayırt etmektir. Bu amacı gerçekleştirmek isteyen hadisçiler, hadisleri rivayet eden şahısları ilmi ve dini yönlerden araştırarak bu şahısların güvenilir olup olmadıklarını tespit eden bir yöntem geliştirmişlerdir. Bu kontrol yöntemine dayanarak hadislerin doğruluk derecelerini geliştirdikleri farklı lafızlarla ifade etmişlerdir.

4. İslam Düşünce Ekolleri

İslam düşüncesinin teşekkül dönemi ile ilgili kısa bir giriş yaptıktan sonra, İslam düşüncesini oluşturan temel ekolleri, dar bir çerçevede kısa bir şekilde sahip oldukları temel fikirleri ile beraber yer vermek mümkündür.

Müslümanlar arasında meydana gelen savaşlar, bazı Müslümanların ana akım Müslümanlardan ayrılmasına neden olmuştur. İlk olarak ayrılan İslami grubun Hariciler olduğunu söylemek mümkündür.

4.1. Haricilik

İslam dünyasında Hariciler, ilk olarak Hz. Ali ile Muaviye arasında meydana gelen Sıffin savaşındaki hakem olayı ile ilgili yaşanan tartışmalar neticesinde ortaya çıktıklarını söylemek mümkündür (Fığlalı, 1997: XVI, 169). Haricilerin doğmasına etki eden birçok faktör olmasına rağmen, bunların başında, üçüncü halife Hz. Osman'ın uygulamaları ve icraatları gelir. Bununla beraber asıl neden, geniş bir coğrafyaya yayılan toplumun bünyesinde meydana gelen sosyal, ekonomik ve siyasi değişikliklere bedevilerin uyum sağlayamayışlarından kaynaklandığını ifade etmek mümkündür.

Harici, çıkmak, itaat etmekten vazgeçmek anlamındaki “*Huruç*” kökünden ayrılan isyan eden anlamında bir sıfat olup, “*Hâric*” kelimesine nispet ekinin ilave edilmesi neticesinde oluşan bir terimdir. Topluluk ismi için ise “*Hariciyye* ve *Havâric*” kelimeleri kullanılır (Topaloğlu-Çelebi, 2015:121; Fığlalı, 1997: XVI, 169).

Harici fırkalarının isimlendirilmesi konusunda hem muhaliflerin hem de kendilerinin farklı görüşleri vardır. Öncelikle muhaliflerin isimlendirmelerini belirtmek gerekir. Mezhepler tarihi yazarları, ana akım Müslümanlardan ayrılıp Hz. Ali'ye itaat etmekten kaçınıp isyan ettiklerinden, ayrıca dinin ve hakikatin dışına çıktıklarından dolayı “*Havâric*” (Hariciler) kelimesi ile adlandırılmışlardır. Yine Hariciler, “*Dinden çıkmış*” anlamında “*el-Mârîka*” ismi ile adlandırılmışlardır. Haricilere, başka isimlerde verilmiştir. Hz. Ali'nin ordusundan ayrılıp Harûrâ denilen yerde toplandıklarından dolayı “*Haruriler*” de denilmiştir. Hz. Ali ile Muaviye arasında yapılan sulhnameyi okuduklarından dolayı, haricilere “*el-Muhakkime*” ismi de verilmiştir (Abdülhamid, 2014:78). Şehristâni ise Müslümanların görüş birliği ile seçtiği ve haktan ayrılmayan devlet başkanına karşı haksız bir şekilde isyan etmeleri nedeni ile kendilerine “*Harici*” ismi verildiğini ifade eder (eş-Şehristâni, 2011:109).

Hariciler, kâfirler arasından çıkarak Allah'a ve Peygamber'e hicret edenler ya da kâfirler ile her türlü ilişkisini koparan anlamında

“Havaric” ismini kendilerine vermişlerdir. Nisa suresi 100. ayeti, kendilerine kaynak edinerek Allah yolunda hakikati aramaya çıktıklarından dolayı da kendilerine “Çıkanlar” anlamında Havaric ismini vermişlerdir. Haricilerin kendileri için beğendikleri bir isim de “Şûrât” ismidir. Zira onlar bu kelimeyi Allah yolunda savaşıp O’nun rızası için canlarını ve mallarını satan anlamına gelen bir kelime ile kendilerini isimlendirmişlerdir (Kubat, 2014: 96).

Hariciler ortaya attıkları görüşleri daha iyi anlatmak için bazı kavramlar da icat etmişlerdir. Süfriyyetü’z-ziyadiye, Dârü’l-alâniyye, Dârü’t-takiyye; İbaziyye, Dârü’t-tevhit, Dâr-ü beğy kavramlarını geliştirmişlerdir (eş-Şehristânî, 2011:125-126). Yine onlar, Dârü’l-harp, Dârü’l-İslam, Dârü’l-hicre, İmâmü’l-bey’a, İmâmü’d-difâ’ gibi kavramlar geliştirmişlerdir (Watt, 1981:35).

Mezhepler tarihi yazarları, Haricilerin doğuşuna etki eden birçok faktörün olduğunu belirtir. Bu faktörleri şöyle sıralamak mümkündür. Siyasi etkenler, cehalet, kabile asabiyeti, bedevilik, taassup, naslara lafızcı bir şekilde yaklaşımları ve münafıkların etkisi bunların başında gelir. Hariciler kendi aralarında birçok fırkaya ayrılmışlardır. Şehristânî, Haricileri sekiz ana fırka ve alt gruplarıyla beraber toplam yirmi beş fırka olacak şekilde tasnif etmiştir (Şehristani, 2011:110-127). Zikredilen bu fırkaların kendi aralarında ihtilaf ettikçe bölündükleri görülmektedir. Bu bölünmelere etki eden faktörleri yukarıda zikrettik. Hariciler tabiatları gereğince konuları yüzeysel değerlendirip zahiri anlamları tercih etmişlerdir. Söz konusu olan harici grupların bazı temel konularda görüş birliği içerisinde olurlarken birçok konuda da kendi aralarında ihtilaf ettiklerini görürüz. Biz daha çok üzerinde ittifak ettikleri görüşlerine yer vermeye çalışacağız. İttifak ettikleri görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

Halife ancak serbest ve adil bir seçimle bütün Müslümanların katılımı ile seçilir. Bütün Müslümanların katılımı ile seçilen halife, adil ve Allah’ın ahkâmını uyguladığı müddetçe meşrudur.

Şeri ahkâmı hakkı ile uygulamayıp adaleti göz ardı etmek suretiyle hakikatten ayrılırsa meşruiyetini kaybeder. Bu durumda halifenin görevinden alınması veya öldürülmesi gerekir. Hz. Ali ve Osman’ın da bu şartlara sahip olmadığını iddia etmişlerdir. Bu nedenle her ikisinden de uzaklaşmışlardır (Şehristani, 2011:110-127).

Hariciler halifelüğün bütün Müslümanların hakkı olduğunu söylemişlerdir. Halifelüğün sadece Kureyş veya başka bir Arap kabilesinin hakkı olduğu şeklindeki görüşlerin hiçbirini kabul etmemişlerdir. Hariciler, dine muhalefet ettiği veya dinden çıktığı takdirde azledilmesi veya öldürülmesi kolay olsun diye halifenin kuvvetli olmaması için Kureyş'ten olmamasını tercih ederler. Zira onlar Halife'yi koruyacak taraftarları ve barındıracak bir kabilesi olmayan birisini tercihe şayan görürler.

Hariciler, Müslümanların aralarında birini imam seçmelerinin caiz olduğunu kabul ederler. Ancak Müslümanlar bir imama ihtiyaç duyarlarsa bu durumda aralarından birini imam seçmelerinin vacip olabileceğini iddia etmişlerdir. Haricilerin “Necdât” grubu ise toplumun hak ve hukukunu bilip başkalarının hukukuna riayet etmesi durumunda bir imama gerek olmadığını söylemekle beraber kendilerini doğru yola iletecek bir imamı aralarında seçmelerinin mümkün olduğunu belirtmişlerdir.

Harici grupların ortak oldukları en önemli görüş, günah işleyen her ferdî tekfir etmeleridir. Hariciler bu konuda günahın büyük veya küçük olması arasında bir ayırım yapmadıkları gibi, insanların yapmış oldukları içtihatlarında hata etmelerini de küfür olarak kabul etmişlerdir. Hz. Âli'yi hakeme başvurduğu, Talha ve Zübeyir gibi ileri gelen sahabeleri de görüşlerine muhalefet ettikleri gerekçesiyle tekfir etmişlerdir. Hâlbuki Hz. Ali iradesi ile hakeme başvurmayı kabul etmemişti. Kendileri Hz. Ali'yi bu şekilde davranmaya zorlamışlardı. Haricilerin ana akım Müslümanlardan ayrılıp onları tekfir etmeleri ve sürekli idarecilerle savaşmaları sahip oldukları tekfirci düşüncelerinden kaynaklanır.

Harici gruplar birçok konuda sürekli ihtilaf etmişlerdir. Hatta çok basit konularda bile ihtilaf edip birbirlerinden ayrılıp tekfir etmişlerdir. Bu ihtilafları, onların savaşlarda başarısız olup yenilmelerine neden olmuştur (Ebu Zehra, 1983: I, 78).

Her ne kadar Muhammed Ebû Zehra, Haricilerin büyük veya küçük günah işleyenlerin kâfir olduğu konusunda birleştiklerini söylemişse de Haricilerin bu konuda ittifak ettiklerini söylemek zordur. Zira Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö.429/1037-38) Haricilerin büyük günah işleyenler hakkında farklı düşündüklerini beyan etmiştir. Ona göre, Haricilerin bir kısmı haklarında belli bir ceza bulunmayan günahlar için tekfirden bulunmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'de hakkında bir ceza bulunan konularda günah işleyeni tekfir

etmemişler. Örneğin zina edene zâni, hırsızlık edene de hırsız demişlerdir. Ancak bunun ötesinde bir vasıfla, vasıflandırmamışlardır. Abdülkâhir el-Bağdâdî, el- Ka'bi'nin Hariciler büyük günah işleyenleri tekfir etmede birleşmişlerdir, şeklindeki görüşünün de yanlış olduğunu beyan ettikten sonra bu konuda aşağıda belirtildiği gibi Eş'arî'nin görüşünün doğru olduğunu söyler (Bağdâdî, 2014:55).

İmam el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) ise bütün Harici grupların, büyük günah işleyenlerin kâfir olduklarına hükmettiklerini, ancak “Necedât” grubunun büyük günah işleyen Müslümanları kâfir olarak kabul etmediklerini belirtir. Bazı Hariciler, Kur'an-ı Kerim'de cezai hükmü bulunan günahlarda Kur'an'ın belirttiği cezalar verileceğini, bunun dışında başka bir uygulamanın gerekmeyeceğini ifade ederler. Bu nedenle “*Tekfir*” ancak hakkında bir hüküm bulunmayan konularda yapılır. Diğer bütün gruplar büyük günah işleyen Müslümanların ebedi olarak cehennemde oldukları konusunda ittifak etmişlerdir (Eş'ârî, 2005:102-106; Bağdâdî, 2014:55).

Mezhep tarihçilerinin Hariciler hakkındaki görüşleri geniş bir çerçevede ve mukayeseli olarak incelendiğinde, aslında onların Hz. Ali, Hz. Osman, iki hakem ve Cemel savaşına katılanları tekfir etmekten başka hiçbir konuda ittifak etmedikleri anlaşılır (Abdülhamid, 2010:90). Haricilerin bu tekfirci yaklaşımlarına gerekçe olarak öne sürdükleri Kur'an'daki bazı delilleri şöyle sıralamak mümkündür:

“*Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmez ise işte onlar kâfirlerin ta kendileridir*” (Maide, 5/44). Hariciler bu ayetten hareketle her günah işleyen Müslümanı, Allah'ın indirdikleri ile hükmetmemiş kabul ederek kâfir olduklarına hükmetmişlerdir. Bu konuda buna benzer birçok ayet mevcuttur. Nitekim “*Fakat o zalimler, Allah'ın ayetlerini inkâr ediyorlar*” (En'am, 6/33) ayetini dayanak olarak kabul etmek sureti ile zulmün dinsizlik olduğunu, her zalimin kâfir olduğunu iddia etmişlerdir. Başka bir ayette, “*Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse, güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir*” (Âl-i İmran, 3/97). Bu ayete dayanarak hacı terk edeni kâfir saymışlardır. Yine “*O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri kararanlara, imanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın*” denilir (Al-i İmran, 3/106). Hariciler bu ayete

dayanarak yüzü tozlanmış ve karanlık bürümüş olanları kâfirler olarak kabul ederler. Çünkü günah işleyen kişinin yüzü tozlanmış olarak kabul edildiğinden dolayı onu kâfir saymak gerekir.

Kur'an-ı Kerim'den hatalı olarak çıkardıkları bütün bu deliller, metinlerdeki zahiri anlamlarını esas almalarından kaynaklanmıştır. Hâlbuki yukarıda saydığımız bu ayetler vb. Mekkeli müşriklerin sıfatlarını anlatmaktadır. Onlar Mekkeli müşriklerin bu sıfatlarını Müslümanlara uyarlamışlardır. Yine onlar hep nasların zahiri manalarını esas almışlardır (Ebu Zehra, 1983: I, 78-79). Müslümanlar arasındaki siyasî ihtilaflar, sosyal ve kültürel etkenler İslam dünyasında bazı uç grupların doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu marjinal gruplardan biri de yerleşik hayata ve disipline uyum sağlayamayan Haricilerdir.

4.2. Mürcie

Mürcie kelimesi رجا kelimesinden türetilmiştir. رجا kelimesinin mastarı olan إرجاء kelimesi ertelemek, geciktirmek ve sonraya bırakmak gibi anlamlara gelir. مرجئ geciktiren, erteleyen anlamında ismi faildir. İsmi fail olan bu kelimeye nispet ي (ye)'si eklenmek sureti ile mürcie kelimesi türetilmiştir (İbn Mânzûr, tsz: I, 84).

Başka bir görüşe göre mürcie kelimesi, “رجا- يرجو” kökünden türetilmiş olup ümit etmek, beklenti içerisinde olmak anlamlarına gelir (Ardoğan, 2015:64). Mürcie kelimesi çoğul anlamında bir sıfattır. Bu kavram büyük günah işleyenlerin manevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyenleri, ifade etmek için kullanılan bir terimdir (Topaloğlu, Çelebi, 2010:237).

Şehristânî “İrca” kelimesinin iki anlama geldiğini söyler. Ona göre bir anlamı ertelemektir. Buna göre bir topluluğun Mürcie diye adlandırılmasının nedeni ameli, niyet ve inançtan sonraya bırakmaları sebebiyledir. İrcanın diğer bir anlamı da ümit vermektir. Bu yoruma göre Mürcie şeklinde isimlendirilenlerin sebebi şudur: Onlar, küfürle beraber taatın bir faydasının olmadığı gibi imanla beraber mâsiyetin de bir zararının olmadığı şeklindeki iddiaları sebebiyle bu ismi almışlardır. Şehristânî'ye göre birinci anlam daha doğrudur. Ayrıca Şehristânî Mürcie fırkasını dört ana gruba ayırarak şöyle isimlendirmiştir: Bunlar sırasıyla Havâric Mürciesi, Kaderiyye Mürciesi, Cebriyye Mürciesi ve Halis Mürcie'dir (Şehristânî, 2011:129).

Mürcie ismi, büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a bırakan ve

onların manevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyip ahirete erteleyenleri ifade eden bir kavramdır. İrca düşüncesinin doğmasına etki eden birçok faktör mevcuttur. Bu faktörlerin başında tekfirci Harici zihniyeti, Emevilerin ırkçı politikaları, Haşimiler ile olan rekabetleri ve kentleşme sürecinin doğurduğu siyasi, ekonomik ve toplumsal problemler gelir (Kutlu, 2006: XXXII, 41).

Hız. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayan olaylar neticesinde Müslümanlar arasında meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşlarında çok sayıda Müslümanın öldürülmesi irca düşüncesine zemin hazırlamış, sonrasında yukarıda zikrettiğimiz faktörlerin zuhuru ile irca düşüncesi ortaya çıkmıştır.

Yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı, Sâlim bin Zekvân'ın hicri 72'de telif ettiği “*Sire*” adlı eseri ile irca düşüncesinin ilk nüvesi oluşmuş, birkaç yıl sonra Hasan bin Muhammed el-Hanefiyye'nin “*Kitâbü'l-İrcâ'sı*” ile de Mürcie düşüncesinin doğduğunu söylemek mümkündür (Kutlu, 2006: XXXII, 42).

İmam Eş'ârî, Mürcie mezhebine mensup olanları, farklı konular hakkında sahip oldukları görüşlere göre tasnife tabi tutmuştur. Eş'ârî Mürcie'yi, içerisinde Ebû Hânîfe'nin de olduğu, iman mahiyeti konusundaki görüşlerinden dolayı on iki gruba ayırmıştır. Küfrün mahiyeti ile Allah'tan gelen ve zahirleri umuma delalet eden haberler konusunda ise yedi farklı gruba ayırmıştır. Günahkârların ebedi olarak cehennemde kalması, konusunda da beş gruba ayırmıştır. Kul hakları, tevhit, Kur'an'ın yaratılması konularında üç gruba ayırmıştır. Günahların büyük olup olmadığı, akıl yürütmenin ilim ve iman oluşturmaması, emir ve nehyin umuma delalet etmesi, Allah'ın kâfirleri ebedi olarak cehennemde bırakması, küçük ve büyük günahlar, Allah'ın büyük günahları bağışlaması, peygamberlerin günahları, amellerin tartılması, rüyet, Allah'ın mahiyeti, kader ve Allah'ın isimleri ile sıfatları gibi konuların da ise iki guruba ayırmıştır. (Eş'ârî, 2005:137-153).

Mürcie fırkasının İslam'ın ilk dönemlerinde Harici ekollerin ve Şia'nın ortaya çıktığı dönemde ılımlı görüşleri ile tanınan, siyasi ve itikadi görüşleri olan bir fırka olduğunu söylemek mümkündür. Mürcie fırkasına mensup olanları, bir kategoride değerlendirmek doğru değildir. Bu fırkanın, bazı konularda birbirlerine paralel fikirler beyan etmekle beraber, farklı fırkalara mensup olanların, oluşturduğu siyasi ve dini yönleri olan çatı bir ekol

olduğunu söylemek mümkündür.

Hız. Osman'ın son döneminde ve sonrasında meydana gelen olaylar karşısındaki bazı sahâbilerin tarafsız tutumlarının Mürcie mezhebinin görüşleriyle bir benzerliği yoktur. Tek benzerlik olaylar karşısındaki tarafsız tutumlarıdır. Bu mezhep, dönemin koşullarında meydana çıkmış, Emeviler döneminde varlığını sürdürmüş, daha sonra ise koşulların değişmesi ile Abbasiler döneminde tamamıyla yok olmuştur (Gölcük, 2015:47).

Bu ekolün görüşlerini kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Mürcie, Harici ekoller ve Şia'nın davranışları nedeniyle daha çok iman, küfür, mümin ve kâfir kavramları üzerinde durmuştur. Bu kavramlara verdiği önem onların dünya görüşlerini yansıtır. Zira Hariciler, kendileri dışındaki Müslümanları tekfir ediyorlardı. Şia ise İmamet inancını, imanın değişmez esaslarından biri olarak kabul ediyordu. Bütün bunlardan dolayı Mürcie imanı; Allah'ı ve Peygamberini bilmek olarak tarif eder. Dolayısıyla Allah ve peygamberi bilen büyük günah işlese de Müslüman olduğunu kabul ediyorlardı (Gölcük, 2015:48).

İman sadece Allah'ı bilmek, küfür ise onu bilmemektir. Allah'ı bilmek onu sevmek, onu sevmek Allah'a boyun eğmektir. İman artmaz ve eksilmez. Büyük günah, küfür olmadan dinden çıkarmaz. Namaz, oruç, hac, zekât gibi ibadetleri inkâr etmedikçe terk etmesi ile kişi kâfir olmaz. Bazıları da imanı, dil ile ikrar kalp ile tasdik olduğunu söylemişlerdir. Küfür bir haslettir ve kalpte meydana gelir. Allah'ı bilmemek küfürdür. Allah dilerse günahkârlara ceza verir, dilemezse vermez. Bir kısmı, peygamberlerin büyük günah işleyebileceklerini söylerken, diğer bir kısmı ise peygamberlerin sadece küçük günahları işleyebildiklerini ifade etmişlerdir. İman, fıskın doğurduğu azabı yok eder. Zira iman fısktan daha ağırdır. Ümmet, tevil yapanlar hakkında görüş birliğine varmadıkça tekfir edilmezler. Rü'yet konusunda bazıları Allah'ın ahirette görülebileceğini savunurken, bazıları da bunun mümkün olmadığını söylemişlerdir. Kur'an'ın yaratılması konusunda ise bazıları yaratılmıştır, derken bazıları da yaratılmadığını illeri sürmüşlerdir. Bazıları da bu konuda fikir beyan etmemişlerdir. Allah'ın mahiyeti hakkında ise bazıları Allah'ın bir mahiyeti vardır. Allah ahirette bizde altıncı bir duyu yaratacak, onunla Allah'ın mahiyetini öğrenme imkânımız olacaktır derken bazıları da bunu tamamıyla reddetmişlerdir. Allah'ın isimleri ve sıfatları konusunda bazıları Mu'tezile'nin görüşlerini benimserken bazıları da

Abdullah bin Küllâb'ın görüşlerini kabul etmişlerdir (Eş'ârî, 2005:137-153).

Mürchie fırkasının görüşlerine baktığımızda ameli, imanın rükünlerinden saymadıkları gibi, günah sebebi ile kimseyi tekfir de etmemişlerdir. Ancak günah sebebi ile insanların günahkâr olabileceklerini ifade ederek Allah'ın günah sahibi kimseleri ahirette isterse, affedebileceğini söylemişlerdir. Bunun dışındaki konularda ise kendi aralarında ihtilaf ettiklerini söylemek mümkündür.

4.3. Şîa

Şîa kelimesi; dost, taraftar, yardımcı anlamlarına geldiği gibi bir konuda bir araya gelen taraftar, bir toplumda aynı konu üzerinde ittifak eden topluluk veya bir konuda kendi aralarında ittifak etmeksizin farklı kişilerin görüşlerinde birleşen grupları ifade eden bir kavram anlamına da gelir. Örneğin “Şîat'ü-İbrahim” denildiğinde halk içerisinde İbrahim'e yardımcı olan topluluk, grup anlamına gelir. Bir kişi etrafında birleşenlere onun Şîa'sıdır, denilir. Şîa kelimesinin tekili, ikili, çoğulu, müennesi ve müzekkeri aynı lafızla ve aynı anlamda kullanılır (İbn Mânzûr, tsz: VIII, 188-192). Bu kelimenin kökü “Müşâyaat” tır. Boyun eğmek, tabi olmak anlamlarına gelir. Teşeyyu' kelimesi “Şîalaşma” anlamında bir önderi dost tanıyarak, dini bağlarla ona bağlanmaktır. Şayet bu kelimenin başına lâm-ı tarif eklenirse bu durumda, Hz. Ali'ye velayet yolu ile bağlanan, Hz. Peygamber'den sonra onun halifeliğine inanan, hilafette onun önüne geçenlerin halifeliğini tanımayanlara verilen özel bir isim olmuş olur (Abdülhamit, 2010:18). Şûyû' kelimesi zuhur edip insanlar arasında yayılmak anlamına gelir. Şîa kelimesi de bu kelimedenden türetilmiş olup başkasına taraftar olmak, fırka, cemaat ve taraftar anlamlarına gelir. Hz. Peygamberden sonra halifeliğin Hz. Ali ve ailesine ait olduğunu iddia eden grupların oluşturduğu ekol diye de tanımlanmıştır. Önceleri bu gruplar “Şîatü Ali” şeklinde isimlendirilirken sonraları Ali lafzı kaldırılarak sadece “Şîa” kelimesi ile ifade edilmiştir. Ayrıca bu ekolü ifade etmek amacıyla Şîa kelimesinin yanı sıra “Ehlü't-teşeyyu' ve Râfıza” kelimeleri de kullanılmıştır. Fakat Râfıza kelimesi, imamları olan Zeyd bin Ali'yi düşmanları karşısında terk ettikleri için küçültücü anlamda kullanmışlardır. Doğal olarak Râfıza lafzını bu anlamda bütün Şîa grupları için kullanmanın doğru olduğunu söylemek mümkün değildir (Topaloğlu, Çelebi, 2015:294). Kelam ilmindeki terim anlamı ise, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'yi halifelik için en layık ve meşru

olarak gören, Ali'den sonraki halifelerin de mutlaka onun soyundan gelmesi gerektiğine inanan toplulukların ortak adı olmuştur. Şia'nın mezhep olarak tekâmülünün Muhammed el-Bakır, oğlu Cafer es-Sadık ve Zeyd bin Ali dönemlerinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür (Fığlalı, 1994:27).

İmam Eş'âri de onları, Hz. Âli'yi dost edinmeleri ve onu Hz. Peygamber'in diğer ashabından daha üstün tutmaları gerekçesi ile Şîa diye isimlendirildiklerini ifade etmiştir (Eş'ârî, 2005:35).

Şehristânî, (ö.548) Hz. Ali'nin imametinin açık nas ve vasiyetle sabit olduğunu kabul edenlerin oluşturduğu Ali taraftarlarına verilen bir isim olduğunu belirtir. Bu grup imametini Hz. Ali'nin evlatlarından başkasına intikal etmeyeceğine inanmışlardır. Şayet intikal ederse, bu durum ya başkasının bir zulmü veya kendilerinin takıyyeleri ile gerçekleştiğini iddia ederler (Şehristânî, 2011:135).

Şîi grupların görüş ayrılıklarının temel nedeni, Ehl-i beyt'ten kimin imam olacağı konusundaki görüş ayrılıklarıdır. Her imam değişikliğinde bu gruplar, çok değişik fikirler illeri sürmüşlerdir. Bunun neticesinde farklı gruplar ortaya çıkmıştır. Şehristânî onları, Keysaniye, Zeydiyye, İmamiyye, Gulat ve İsmailiye olmak üzere beş farklı grup olarak tasnif eder (Şehristânî, 2011:134).

İlk olarak Gulat Şîası ortaya çıkmış peşinden Keysâniye fırkası doğmuştur. Bu gruplar, hulul, tescim, bedâ, tenasüh gibi toplumun geneli tarafından kabul görmeyen inançlara sahipken tarihi süreç içerisinde kelimelerin gelişmesi ile beraber Zeydiyye ve İmamiyye gibi daha mutedil ve sistemli gruplar ortaya çıkmıştır (Ardoğan, 2015:62).

Şia ekolüne bağlı gruplar devlet başkanlığı görevinin, toplumun maslahatına binâen, ümmetin iradesine bırakılacak bir konu olmadığını söylemektedirler. Bu nedenle İslam ümmetinin kendi aralarında seçtikleri imam meşru olamaz. Onlara göre imamet, dinin aslı ve rüknü ile ilgilidir. Bu nedenle de bir peygamberin bu durumu bilmemesi, topluma havale etmesi, karışmaması ve kendi haline bırakması mümkün değildir.

Şîa'nın bütün kolları, imamet konusunun tayin ve nas ile belirlendiğini, peygamberler ve imamların her türlü gınahtan beri olduğunu, takıyye hali dışında söz, fiil ve akit itibarıyla tevelli (sevdiğine meyiletmesi) ve teberri (sevmediğine buğz) etmesi konularında fikir birliği içerisindeyler. Fakat

imametın bir imamdan diğetine intikal etmesi ile imamet konusunda görüş belirtmeyip tevakkuf edenler hakkında çok farklı görüşlere sahiptirler. Şehristânî farklı görüşlere sahip olan bu grupları; Keysaniyye, Zeydiyye, İmamiyye, Gulat ve İsmailiye şeklinde tasnif etmiştir (Şehristânî, 2011:135).

Şia'nın imamet düşüncesi, mezheplerine ait bazı ilkelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu ilkelerin başında “Vasilik” gelir. Bu düşünceye göre Hz. Muhammed hayattayken, Hz. Ali'yi kendinden sonra yerine halife olarak tayin etmeyi vasiyet etmiştir. Ali, Hz. Peygamber'in bu vasiyeti ile vasi olma sıfatını elde etmiştir. Böylece Ali de kendisinden sonra kimin halife olacağını vasiyet ettiği gibi her imam kendisinden önceki imamın vasisi olma sıfatına sahip olmuştur. Böylece vasilik düşüncesi, Şiiler arasında yaygın hale gelmiştir (Emin, 1976:383).

Şia'nın ilke haline getirdiği diğer bir inanç prensibi de “İsmet” düşüncesidir. Onlara göre imamların da peygamberler gibi her türlü gûnahtan uzak olmaları gerekir. İmamlar, gizli, açık, bilerek, bilmeyerek çocukluktan ölünceye kadar, her türlü gûnahtan korunmuşlardır. Çünkü onların bu konudaki durumları nebilerin durumu gibidir. Nasıl ki nebiler, ismet sıfatına sahip iseler; imamlarda aynı sîfata sahiptirler. Bu konuda aralarında hiçbir fark yoktur (el-Muzaffer, 1370:56).

Takiyye inancı, Şia'nın kabul ettiği prensiplerdendir. Şia'nın oluşum sürecindeki siyasi ve ictimai şartlar, görüşlerini rahat bir biçimde ifade etme ve uygulama yapmaya elverişli olmadığından kendilerini sürekli gizleme gereği duymuşlardır. Bu durum, onlarda “*Takiyye*” inancının doğmasına neden olmuştur. Bu takiyye inancı, özellikle İmamiye için belirleyici bir özellik olmuştur. Onlara göre Ehl-i beyt'e mensup olanlar, kimsenin sınanmadığı bir şekilde çeşitli sıkıntılara maruz kalmışlardır. Bu sebeple onlar; kendileri ile müntesiplerinin mal ve can güvenliğini korumak amacıyla şartlar uygun olmadığı durumlarda kendi düşünce ve inançlarını gizlemeleri zorunludur. Bu konuda İmam Cafer es-Sadık'ın “*Takiyye, benim ve atalarımın dinidir. Takiyyesi olmayanın dini de yoktur*” şeklindeki sözünü delil olarak kabul ederler (el-Muzaffer, 1370:75). Yine Ammâr bin Yâsir, anne ve babasının Mekkeli müşrikler tarafından şehit edilmesi neticesinde Ammar, Müslüman olduğu halde müşriklere İslam'ı inkâr ettiğini söylemiştir. “*Kalbi iman ile dolu olduğu halde zorlanan başka*” (Nahl, 16/106) ayeti de bu duruma işaret eder. Onlara göre “*Firavun'un*

ailesinden imanını gizleyen Mümin bir adam...” (Mü’min, 40/28) ayeti de takıyye inancının dayanaklarından biridir.

Şia’nın kabul ettiği prensiplerden biri de “*Ric’ât*” inancıdır. Bu görüşü ilk savunan kişi Abdullah İbn Sebe’dir. Ona göre, Hz. Ali ölmemiştir. Allah onu katına almıştır. Tekrar yeryüzüne dönecek, dünyayı adaletle idare edecektir. Bu düşünce ekolde gizli imam düşüncesinin doğmasına kaynaklık etmiştir. Bu düşünceye göre, yeryüzünde iman zayıflayıp bozgunculuk arttığında İmam Mehdi, dünyaya dönerek adaletle hükmedecektir. Bu inancın kendilerine sahih rivayetlerle günahlardan beri olan Ehl-i beyt’ten geldiğini ve doğru olduğunu iddia etmişlerdir (Gölcük, 2015:35; el- Muzaffer, 1370:70-75).

Şia mezhebi, Emeviler ve Haşimiler arasında meydana gelen iktidar mücadelesinin etkisiyle ortaya çıkan siyasi bir hareket olarak görmek mümkündür. Emevilerin baskıcı idaresi, çıkışı siyasi olan bu muhalefet hareketinin yer altına inmesine yol açmıştır. Başta kapalı kapılar ardında yönetilen bu siyasi hareket, zamanla dini bir boyuta bürünerek varlığını devam ettirmiştir. Siyasi olan bazı konuları itikadi esas haline getirmiştir. Örneğin imamet konusu siyasi bir konu olduğu halde zamanla bir inanç ilkesi haline getirilmiştir.

4.4. Mu’tezile

Mu’tezile kelimesi, “azl” kökünden türetilen bir sıfattır. “Azl” kelimesi, ayırmak, uzaklaştırmak, ilişkisini kesmek, kendini soyutlamak, görevden alma gibi anlamlara gelir. Mu’tezile kelimesi ise uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen anlamlarına gelir (Çelebi, 2006: XXXI, 391). Bu kelimenin Kur’an-ı Kerim’deki kullanımı ise şöyledir. “*Şayet bana inanmazsanız bari benden uzaklaşınız*” (Duhan, 44/21). Yani şayet getirdiklerime inanmayacaksanız bari benden uzaklaşın, yakınımda bulunmayın anlamlarına gelir. Bu kelimenin hangi gruplar için, ne zaman ve hangi amaçla kullanıldığı konusunda fikir birliği mevcut değildir. Bu kelime, ilk dönemde Müslümanlar arasında meydana gelen siyasi ihtilaflarda taraf olmayanlar için kullanılmıştır (en-Neşşâr, 2016: II, 163). Ayrıca bu kavram, Cemel ve Sıffin savaşlarında her iki tarafı da doğru bulmayan Abdullah bin Ömer, Muhammed bin Mesleme ve Usame bin Zeyd gibi kişilerin bu olaylar karşısındaki tarafsız tutumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Yine Hz. Hasan’ın, Muâviye ile anlaşarak hilafeti bırakması neticesinde Hz. Ali’nin taraftarlarından bazılarının bu durumdan

hoşlanmaması nedeni ile köşelerine çekilip kendilerini ilme ve ibadete vermeleri sebebi ile bunlar için de Mu'tezile ismi kullanılmıştır. Fakat bu şekilde adlandırılan grupları Mu'tezile mezhebinin öncüleri olarak görmek yanlıştır. Zira bunların başında gelen Abdullah bin Ömer, Mu'tezile mezhebinin koruyucuları tarafından eleştirilerek “*Haşvî*” olarak nitelendirilmiştir (en-Neşşâr, 2016: II, 165). Dolayısıyla önceki mu'tezile olarak yapılan isimlendirmelerin, Mu'tezile mezhebi ile bir ilişkisinin olmadığını söylemek mümkündür.

Terim olarak Mu'tezile: İslam akaidinin akli esaslarını ortaya koyan ilk kelam ekolüne verilen isimdir. Hicri birinci asırda Basra'da doğmuş, özellikle hicri ikinci ve üçüncü asırlarda İslam düşünce tarihine birçok katkı sunan büyük bir kelam ekolüdür (Abdülhamit, 2014:95). Bu ekolün isimlendirilmesi farklı şekillerde ve farklı kelimelerle yapılmıştır. Bu isimlendirmelerin bir kısmı kendileri tarafında diğer kısmı da karşıtları tarafında yapılmıştır. Mu'tezile, adalet konusundaki görüşleri nedeniyle ehl-i adalet anlamında “*Adliye*”; Allah ve sıfatları konusundaki fikirlerinden dolayı da “*Muvahhide*” diye isimlendirilmiştir. İki isim birleştirilip terkip halinde “*Ehli't-Tevhit ve'l Adl*” ismini de kullanmışlardır. Tenzihi görüşlerinden dolayı “*el-Münezzihe*” de denilmiştir (Salih, 1981:120). Mu'tezile mensupları, i'tizal ile ilgili ayet ve hadislerin kendilerine delalet ettiğini iddia ederek kendilerine Mu'tezile ismini vermişlerdir (İbn Murtaza, 1961:2). Karşıtları tarafından kader konusundaki görüşlerinden dolayı kendilerine “*Kaderiye*” ismi de verilmiştir (Şehristani, 2011:57).

Mu'tezile ekolünün isimlendirilmesi ve doğuşu konusunda farklı rivayetler mevcuttur. İbn Kuteybe'ye (ö.270) göre Amr bin Ubeyd'in Kaderiyeden olduğu ve kaderi görüşleri savunması nedeni ile Hasan-ı Basri ve arkadaşlarının ondan ayrılması sebebi ile kendilerine ayrılanlar anlamında “*Mu'tezile*” denilmiştir (İbn Kuteybe, tsz:336). İbn Halikân (ö.681) da aynı isimlendirmenin farklı bir gerekçe ile yapıldığını belirtir. Buna göre Katâde es-Sedûsi (ö.117) kör olduğu halde rehbersiz olarak bir gün Basra mescidine gitti, mescidin bir köşesinde Hasan el-Basri'den ayrılan Amr bin Ubeyd ve arkadaşları yüksek sesle konuşuyorlardı. Katâde de onların yanına gidip oturdu. Daha sonra bunların Hasan el-Basri'nin meclisinden ayrılan Amr bin Ubeyd ve arkadaşları olduğunu anladı. Bunun üzerine Katâde şöyle der: Bunlar Hasan'ın meclisinden ayrılan Mu'tezililerdir. O günden sonra da

Mu'tezile diye isimlendirildiler (İbn Halikân, 1972: IV, 85). Şehristâni ise bu konuda daha farklı bir olayı rivayet eder ki bu rivayet, eleştirilmesine rağmen daha yaygındır. Buna göre bir gün Hasan el-Basri'nin ders halkasına gelen biri, Haricilerin büyük günah sahibini kâfir olarak gördüğünü, Mürcie'nin ise Müslüman olarak kabul ettiğini belirttikten sonra bu konuda ne düşündüğünü sorması üzerine ders halkasında olan Vasil bin Ata'nın Hasan'ın cevap vermesini beklemeden "Menzile beyne'l- menzileteyn" konumunda olduğunu beyan etmiştir. Ona göre büyük günah işleyenler ne Müslümanın ne de kâfirin sahip olduğu özelliklere sahip değildir. İkisinin arası bir konumdandır. Şayet tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde kalır. Fakat azabı kâfirlerden daha hafif olur. Bu farklı çıkıştan sonra Vasil'ın Hasan'ın ders halkasından ayrılarak farklı bir ders halkası kurması üzerine Hasan, "Vasil bizden ayrıldı" dediğinden dolayı Vasil ve ona tabi olanlara ayrılanlar anlamında "Mu'tezile" ismi ile anılmışlardır (Şehristâni, 2011:60).

Mu'tezile mezhebinin belli bir oranda kaderi ve cebri görüşlerden faydalandığını, bu görüşlerin oluşum sürecinde kendilerine zemin hazırladığını söylemek mümkündür (Yörükân, 2006:78; Salih, 1981:121). Fakat Mu'tezile mezhebi, her ne kadar bazı konularda Kaderiyye ve Cebriyye ile benzer görüşlere sahip olsalar da onların devamı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira halis kader inancına sahip olanlar, kader konusunda Allah'ın ilmini inkâr ettikleri halde, Mu'tezile mezhebine mensup olan kelimacılar inkâr etmemişlerdir (Abdülhamit, 2014:99).

Mu'tezile mensubu olanlar, Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerin kendilerine Mu'tezile denilmesine kaynaklık ettiğini ifade etmişlerdir. Nitekim Hz. İbrahim'in kavminden uzaklaştığını, Hz. Peygamberin müşriklerden ayrılmasını bildiren ayetleri örnek vermek mümkündür (Meryem, 19/48; Müzemmil, 73/10). Yine "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır. Onların en iyisi ve en takvalısı Mu'teziledir," şeklinde rivayet edilen hadisi, delil getirerek bu ismi kendileri için kullandıklarını ifade etmişlerdir (İbn Murteza, 1961:2). Mu'tezile taraftarlarının mu'tezile kelimesine yükledikleri anlam ile muhalif olanların yüklediği anlam farklıdır. Mu'tezile taraftarları dalaletten kötülükten ayrılanlar, uzaklaşanlar ve kötülüğün bulunduğu yerden hicret edenler anlamında yorumladıklarını söylemek mümkündür. Muhalifler ise cemaatten uzaklaşan anlamında yorumlamışlardır (Karadaş, 2015:78).

Bazı kelimciler, Mu'tezile mezhebini iki döneme ayırmak suretiyle değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. İlkine kuruluş dönemi, felsefî eserlerin tercüme edilmesinden sonraki döneme de ikinci dönem demişlerdir. Bu kelimciler ilk dönemde iç dinamiklerin etkili olduğunu, ikinci dönemde ise dış etkenlerin devreye girdiğini söylemişlerdir (Çelebi, 2013: I, 17). Mu'tezile mezhebinin doğması ile gelişmesine etki eden faktörlerin iç ve dış dinamiklerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim o günün şartlarında birçok ekol tarafından tartışılan mümin, kâfir, fâsık, Allah'ın sıfatları, iradesi, ilahi kelam, kudret gibi kavramların ve konuların günün şartlarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Cevher, araz, hareket, sükûn gibi kavramların İslam dünyasına tercümeler yoluyla girmesi neticesinde Mu'tezile kelimcileri bu kavramları kullanarak cevaplama, dönüştürme, yeniden inşa etme ve reddetme yoluna gittiklerini söylemek mümkündür (Çelebi, 2013: I, 18).

Mu'tezile ekolü, çıkışı itibariyle coğrafi farklılıktan dolayı Basra ve Bağdat ekolü olarak ortaya çıkmışsa da daha sonra, beş ilke (Usûlî'l-hamse) dışında birçok konuda ihtilaf etmişlerdir (Çelebi, 2013: I, 21). Basra ekolünün önde gelen kelimcileri şunlardır. Vasıl bin Ata, Amr bin Ubeyd, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrahim en-Nazzam, Ebû Ali el-Cübbâi, Ebû Haşim el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbar'ı saymak mümkündür. Bağdat ekolüne mensup en belirgin kelimciler de şunlardır: Bişr bin el-Mu'temir, Sumame bin Eş'âs en-Numeyri, İbn Ebî Du'âd, İsa bin Subeyh el-Murdâr, Ca'fer bin Harb, Ca'fer bin Mübeşşir, Ebû Ca'fer Muhammed bin Abdullah el-İskafî'dir (Gölcük, 2015:60- 64; Watt, 1981:279-282).

Mu'tezile kelimcileri, Kaderiyye gibi, Emevi halifelerini karşılarına almadılar. Dayanacakları bir güç olmadan görüşlerini rahat anlatamayacaklarını bildiklerinden dolayı Emevilerle iyi geçindiler. Bu sayede güven içerisinde görüşlerini yaydılar. Bu çabaları, Yezid bin Velid halife oluncaya kadar devam etti. Yezid halife olunca etrafında toplandılar. Her durumda onu desteklediler. O da Mu'tezile'nin beş temel prensibini kabul ediyordu. Bu nedenle Mu'tezile kelimcileri Yezidi, Ömer bin Abdülaziz'den üstün tutarlardı. Mu'tezile bu dönemde doğrudan siyasete müdahale etme imkânına da kavuştu. Mervan bin Muhammed'in hilafeti döneminde de iktidarla ilişkileri çok iyi idi. Mervan'ın Mu'tezile ile ilişkisinin iyi olması Mervan'ın, Ca'd bin Dirhem'e nispetle "*Ca'dî*" lakabı ile

anılmasına sebep olmuştur. Abbasiler döneminde ise Halife Ca'fer el-Mansur, (ö.158) Amr bin Ubeyd'in (ö.144) yakın arkadaşıydı. Amr'a çok saygı gösterirdi. Mehdi döneminde sesleri çok çıkmasa da Harun Reşit (ö.193) döneminde faaliyetlerini daha yoğun bir şekilde sürdürmeye başladılar. Bu dönemde Mu'tezile'den olan Yahya bin Hamza (ö.183) Şam'a kâdı olarak tayin edildi. Halife bazı Mu'tezili âlimleri yanına alıp onlarla çalışmaya başladı. Mu'tezile'den Yahya İbnü'l-Mübarek (ö.202) Yezid bin Mansur'un çocuklarının öğretmeni oldu. Harun Reşit de onu oğlu Me'mun'a öğretmen olarak tayin etti. Me'mun (ö.232) halife olunca hocası Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın etkisinde kaldı. Bu dönemde "*Mihne*" denilen süreç başladı. Halku'l-Kur'an konusunda insanlara baskı ve işkenceler yapıldı. Mu'tasım döneminde de Ahmed İbn Ebi Duâd başkâdı olarak atandı. Halife ona çok güvenirdi. Mihne olayları bu dönemde artarak devam etti. Vasık (ö.232) döneminde de bu süreç devam etti. Mütevekkil halife olunca önceki halifelerin tersine bir politika izledi. Bu nedenle Mu'tezile zayıflamaya başladı. Ve nihayetinde çöktü (Cârullah, 1974:160-179).

Mu'tezilenin çöküşünü hızlandıran etkenlerden biri de daha önce büyük önem verdikleri fikir hürriyetini iktidara geldiklerinde unutmaları olmuştur. Muhaliflerini susturmak için baskı yaptılar. Muhalifleri iktidara gelince aynı baskıları onlara uyguladılar.

Mu'tezile mensupları beş prensipte ittifak etmişlerdir. Diğer konularda ise ihtilaf etmişlerdir. Biz kısaca ittifak ettikleri beş konu üzerinde duracağız.

Tevhid: Mu'tezile tevhit konusunu en iyi kendilerinin bilip, açıklayıp, müdâfaa ettiğini iddia eder. Örneğin Hayyat, tevhidi Mu'tezileden daha güzel anlatan kimse var mı? diyerek Mu'tezile ile övünürdü (Cârullah, 1974:203).

Eş'âri (ö.324) Mutezilenin tevhit konusundaki görüşlerini şöyle özetler: Allah birdir. O'nun eşi ve benzeri hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir. Cismi, kalıbı, cüssesi, şekli, eti, kanı, şahsı olmadığı gibi, cevher ve araz da değildir. Rengi, tadı, kokusu olmadığı gibi sıcaklığı, soğukluğu, nemi, kuruluşu, uzunluğu, eni ve derinlik gibi sıfatlarla da nitelendirilemez. Birleşme, ayrılma, hareket, sükûn ve bölünme vb. özelliklerle nitelendirilmediği gibi boyutları, cüzleri, organları ve uzuvları, sağ, solu, önü, arkası, üstü ve altı gibi yönleri de mevcut değildir. O, bir mekân ile sınırlı olmadığı gibi O'nun üzerinden zaman da geçmemiştir. Dokunması, ayrılması ve mekânlara hulul etmesi mümkün olmadığı gibi sonradan meydana gelmiş

yaratıkların sıfatlarına delalet eden sıfatlarla da nitelenemez. Sonlu olmadığı gibi seyahat ve yönlere gitmekle de sınırlandırılmaz. Doğurmadığı gibi doğurulmamıştır. Hiçbir güç onu kuşatamadığı gibi hiçbir örtü de onu örtemez. Duyularla idrak edilmediği gibi insanlarla mukayese de edilmez. Hiçbir yönden yaratıklara benzemediği gibi başına hiçbir afet de gelmez. Kalbe doğan ve hayal ile tasavvur edilen hiçbir şey ona benzemediği gibi ezeli ve ebedidir. Aynı zamanda âlimdir, kadirdir ve hayydır. Gözler onu görmez, hayaller onu kuşatamaz, kulaklar onu işitmez. O, şeydir; fakat bildiğimiz eşya gibi değildir. O'nun için bir şeyi yaratmak, başka bir şeyi yaratmaktan daha kolay veya daha zor değildir. Menfaat sağlaması caiz değildir. O'na zarar dokunmadığı gibi sevinç, lezzet, sıkıntı ve elem de erişmez (Eş'âri, 2005:154). Eş'ari Mu'tezilenin tevhit düşüncesini ana hatlarıyla özetlemiştir. Zira Mu'tezile mezhebi tenzihçi tevhit anlayışına büyük önem vermiştir.

Adalet: Mu'tezile adalet kelimesini, bazen fiil bazen de fail anlamında kullanır. Fiil anlamı, başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almaktır. Fail anlamında kullanıldığında ise kastedilen mübalağadır. Örneğin, Allah adildir diye nitelendirdiğimizde onun çirkin hiçbir fiili işlemediğini ve tercih etmediğini, yaptıklarının hepsinin iyi olduğunu, aynı zamanda kendisine vacip olan şeyleri de ihmal etmediğini ifade etmiş oluruz. Bir fail çirkin işi iki sebepten dolayı yapar. Ya o fiilin çirkin olduğunu bilmez ya da ona muhtaç olur. Bu nedenle Allah zâtı itibarıyla âlim olması ve hiçbir şeye de muhtaç olmaması nedeni ile çirkin fiilleri ne tercih eder ne de yapar (Kâdî Abdülcebbar, 2013: II, 9-10).

Mu'tezile, insanın işlediği her türlü fiili, kendi iradesi ile yaptığını kabul etmekte, aksi takdirde Cebriye'nin iddia ettiği gibi, başkasının iradesi ile yapılan eylemlerden sorumlu tutmak olur ki bu da zulüm olur. Bu nedenle Mu'tezile, bu prensibe dayanarak şunu iddia eder: İnsan, Allah'ın kendisine verdiği bir kudretle fiillerini yapar. Bu nedenle fiillerinden sorumludur. Allah'ın emrettiği fiiller yapılırsa mükellef, mükâfatını alır. Yasakladığı şeylerden ise beridir. Fakat Allah dilediği zaman kula verdiği bu kudreti alabilir. Dolayısıyla insan gücünün kaynağı Allah'tır. Bu gücü vermesinin amacı da insanı imtihan etmektir. Allah, insanın gücünün yetmediği bir şeyi emretmez ve sorumlu tutmaz. İsterse zorla kendisine itaat ettirir. Ve zorla kötülüklerden uzaklaştırır. Fakat o zaman da mükellefin imtihanı ortadan kaldırılmış olur ki bunu da yapmaz. Allah dilediğini emreder, dilemediğini

yasaklar. Mu'tezile, bu ilke ile mükellefin iyi olsun kötü olsun bütün fillerini kendisinin yaptığını iddia etmesine rağmen Allah'ı da asla acizlikle itham etmez (Ebû Zehra, 1983: I, 158).

Va'd ve Va'id: Söz vermek, ilerde gerçekleştirilecek iyi veya kötü bir şeyi haber vermek anlamlarına gelir. Va'd iyilik, va'id ise kötülük ve ceza anlamına gelir. Kelami terim olarak ise şu anlama gelir: Va'd, gelecekte mükellefe bir faydanın verilmesi veya ondan bir zararın uzaklaştırılmasıdır. Va'id ise gelecekte mükellefe bir zararın ulaşması veya bir faydanın alınmasıdır (Topaloğlu, Çelebi, 2015:335).

Mu'tezile bu esası, teklif düşüncesi üzerine bina etmiştir. Onlara göre kişi mükellef olmasaydı, kitap indirmek, peygamber göndermek anlamsız olurdu. Kişi yaptıklarında hür olmazsa teklifin bir anlamı olmazdı. Teklifte olmazsa iyilik yapanlara mükâfat yani va'd, kötülük işleyenlere de ceza yani va'id'in verilmesi anlamsız olurdu (Salih, 1981:126-127).

el-Menzile beyne'l-menziileteyn: Bu ilke Mu'tezile ekolünün kurucusu olarak kabul edilen Vasil bin Ata (ö.131) tarafından ortaya atılmıştır. Bilindiği gibi Hz. Peygamberin vefatından sonra meydana gelen ihtilaflar, kargaşa ve savaşlar neticesinde çok sayıda Müslüman öldürülmüştür. Bu kargaşa ve savaşlarda yer alan insanların dini durumu Müslümanlar arasında tartışılmıştır. Bilindiği gibi Hariciler büyük günah işleyen kişinin kâfir olduğunu, Mürcie de mümin olduğunu söylemiştir. Hasan-ı Basri'nin ders halkasından ayrılan Vasil bin Ata ise büyük günah işleyen ne kâfir ne de mümin olmadığını bilakis fasık olduğunu iddia etmiştir (Sinanoğlu, 2012:77).

Mu'tezile'nin prensip haline getirdiği bu ilke, fasığın durumunu açıklar. Buna göre büyük günah işleyen kişi ne müminin ne de kâfirin vasfını taşımaz. İkisnin arasındaki fasık konumunda olur. Şayet tövbe etmeden ölür ise ebediyen cehennemde kalır. Fakat cezası kâfirlerden daha hafif olur. Bu şekildeki görüşüyle Mu'tezile, sonuç itibariyle Haricilere yaklaşmıştır.

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker: Bu prensibin baş tarafı olan emir bi'l- ma'ruf, iyiliği emretme, dinin iyi olarak nitelediği işlerin yapılmasını isteme anlamına gelirken, nehiy ani'l-münker ise kötülükten vazgeçirmeye çalışma, dinin kötü olarak nitelendirdiği işlerden sakındırma anlamına gelir. Kelam ilminde, dinin iyi olduğunu belirttiği şeyleri yaptırmayı emretme ve kötü olduğunu açıkladığı şeyleri de sakındırmaya çalışmanın

hükmü dini açıdan tartışılmıştır. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, bu görevi ifa etmek her Müslümana farz-ı ayndır. Ehl-i sünnet mezhepleri ise bu görevi, farz-ı kifâye olarak görmüşlerdir. (Topaloğlu, Çelebi, 2015: 81).

Mu'tezile'ye göre iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ilkesi, Müslümanın yapması gereken bir görevidir. Bu görev sayesinde İslam daveti yeryüzünde yayılır. Müslüman olmayanların Müslüman olması sağlanır. Bu nedenle her Müslümanın gücü nispetinde doğru ile yanlış karıştırmak isteyenlere karşı konulması amacıyla bu görevi yerine getirmesi bir zorunluluktur (Çelebi, 2013: I, 36).

Mu'tezile ekolü iktidarı doğrudan hedef almadan ilmi düzeyde İslam inancını savunmuştur. Zamanla akla büyük önem vererek Ehl-i eser olarak bilinen hadisçilerle mücadele etmiştir. İktidara yakın olduklarında önem verdikleri fikir hürriyetini görmezlikten gelerek hadisçilere baskı yapmışlar. Hadisçilere yakın duran idareciler iktidara gelince aynı baskıları onlar da Mu'tezile ekolüne uyguladılar. Bu baskılar neticesinde bu ekol zamanla zayıflamaya başladı. Bu ekolün en fazla önem verdiği husus tevhit ve adalet prensipleridir.

4.5. Selefiye

Selefilik kelimesi, önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak anlamındaki selef kelimesine nispet “yâ”sı veya çoğul “tâ”sı eklenmek suretiyle Selefiyye tabiri türetilmiştir. Selef tabiri genel olarak geçmiş insanlar ya da takva ve ilim açısında önde olanlar anlamında kullanılmıştır. Bu terim özel olarak da geçmiş zamanda takva ve ilim yönünden Müslümanların önderleri olarak kabul edilen Sahabe, Tabi'în ve Etbau't- tabi'în için kullanılmıştır. Selefiyye ekolünü, itikadi konularda bu ilk üç nesli takip edenlerin yolunu izleyenler şeklinde tanımlamak mümkündür. Günümüzde siyasi ve dini anlamda Selefiliği ise şöyle tanımlamak mümkündür: İnançla ilgili konularda Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'in lafızlarına bağlı olan ve yorum kabul etmeyen siyasi ve itikadi bir ekol şeklinde tanımlamak mümkündür.

Bu ekol tarihi süreç içerisinde “*Ehli-eser*”, “*Ehli-hadis*”, “*Ashabu'l-hadis*”, “*Ehlü'r-rivaye*” vb. kelimelerle isimlendirilmiştir. Bu ekolün temsilcileri, kendilerine “*Ehlü's-sünne*, *Ehlü'l-hadis* ve *'s-Sünne*, *Ehlü'l-hak*” gibi tabirlerle tanımlarken; muhalifleri ise onları, “*Haşviyye*, *Mücessime* ve *Müşebbihe*” olarak isimlendirmiştir (Apak, 2014: 41;

Özervarlı, 2009: 36, 399; Topaloğlu-Çelebi, 2015: 276). Bu ekolün siyasi ve dini olarak köklerini hicri ikinci asrın başlarına kadar götürmek mümkündür. İslam'ın zuhurundan itibaren ilk yüz yıl içerisinde birçok ülke Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Fethedilen bu ülkelerde farklı din, mezhep ve düşüncelere sahip olan insanlar İslam dini ile tanışmışlardır. Bunların bir kısmı İslam'ı kabul ederken diğer bir kısmı da İslam'ı bazı konularda eleştirmişlerdir. Çoğunluğu mevaliden olan Müslümanlar özelde – Cehmiye ve Mu'tezile- İslam'ı eleştirenlere karşı fikri mücadelede bulunmuş ve İslam dinini savunmuşlardır. Bunlar daha çok İslam'dan önceki bilim geleneği ile Kur'an'ı anlamaya çalışıp ve bilim üretmeye çalışmışlardır. Bunlar daha çok Ehli'd-diraye diye adlandırılırken; bunların karşısında yer alan çoğunluğu Araplardan olan ve sadece rivayetlerdeki sözlük anlamını yeterli görenlere de Ehli'r-rivaye denilmiştir. Bu iki ekolün fikir mücadelesi çeşitli adlar altında günümüze kadar gelmektedir. İkinci ekol, sözü sözlükteki kadar anlarken; birinci ekol, aynı sözü sözlükteki lafızdan başka türlü anlayabiliyordu. Nitekim bu iki ekol arasındaki en büyük tartışma Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda meydana gelmiştir (Atay, 2014: 85).

Özellikle üçüncü asırda Ahmet bin Hanbel'in (ö.241) Mutezile kelimcileriyle olan mücadelesi ve Mihne olayındaki net tavrı onu, rivayet ekolünün lideri haline getirmiştir. Ahmet bin Hanbel bilhassa hadis literatürü için model olacak şekilde Selef düşüncesinin ilkelerini belirlemiştir. Ehl-i hadis ekolü, İbn Teymiyye (ö.728) ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin katkılarıyla disipline edilip sistematik Selefilige dönüştürülmüştür (Özervarlı, 2009: XXX, 400).

Selefilik tarihi boyunca ortaya çıkan selefi hareketlerin ortak amacı, dini yabancı unsurlardan arındırıp ve aslına dönüştürüp ihya etmektir. Ahmet bin Hanbel, İbn Teymiyye ve Muhammed bin Abdülvehhab'ın da ortak amacı hep aynı minval üzerinde seyretmiştir. Bu akım, her dönemde ameli imanının bir parçası telakki ederek; dini, bida'tlerden ve yabancı unsurlardan arındırma ve ilk İslam toplumunun saflığına döndürme çabasını hedeflemiştir. Aynı zamanda dini ihya etmekten anladıkları, dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan kelam, felsefe gibi ilimleri terk edip kitap ve sünnete dönmek, rey ile konuşmamak, sahabe ve tabinin yolunu takip etmek ve bu dönemde tecrübe edilen bilgilerle yetinmektir (İşcan, 2014: 93).

Selefilğin prensip haline getirdiği bazı temel ilkeleri vardır. Bu ilkeler Selefin sahip olduğu görüşleri özet olarak bizlere açıklamaktadır. İmam Gazali (ö.505) Selefin görüşlerini yedi ilke şeklinde sıraladıktan sonra ilim ehlinin de bunlarda şüphe etmediğini belirtir. Bu ilkeleri şöyle sıralamak mümkündür:

Takdis: Allah'ı cisim ve cisimlerin sahip olduğu niteliklerden tenzih etmektir.

Tasdik: Resulullah'ın söylediği ve söylediklerinde kastettiği şekilde haklı olduğunu tasdik ve iman etmektir.

Aczi itiraf: Keyfiyeti (kendisi ile ne kastedildiği) aklen bilinmeyen müteşabihler de acziyetini itiraf etmektir. Çünkü onu anlamak kişinin mesleği ve gücü dâhilin de değildir. İmam Malik'e (ö.179) istiva ile ilgili sorulan bir soruya “*İstiva malumdur, fakat keyfiyeti meçhuldür*” şeklinde verdiği cevabı referans alırlar (Ebû Zehra, 1984:184).

Sükût: Müteşabihler konusunda soru sormamak, sorulan soru karşısında sükût etmektir. Yine İmam Malik'in istiva konusunda “*soru sormak bidattir*” şeklindeki sözünü delil olarak kabul ederler.

İmsak: Müteşabihler konusundaki lafızları herhangi bir şekilde tefsire, te'vile, tabi tutarak eşdeğer başka bir tabir veya dilde ifade etmemektir. Yine bu lafızları bölme veya ekleme suretiyle lafızları değiştirmemektir. Bu konudaki lafızları olduğu gibi zikretmektir.

Keff: Müteşabihlerde saklı ve gizli olan manaları araştırmaktan ve düşünmekten geri durup kaçınmaktır.

Marifet Eline Teslim Olma: Acziyeti sebebi ile kendisine gizli olan müteşabih konuların peygamberlere ve âlimlere de gizli olduğuna inanmamaktır (Gazali, 2007: 42- 61).

Bu ekol Selef tarafında rivayet edilen haberlerin lafızlarına bağlı kalarak İslam inancını ilk dönemdeki hali ile muhafaza etmeyi amaçlamıştır. Amaçlarını gerçekleştirmek için nasları yorumlayarak bilgi üretmedikleri gibi yapanları da sert şekilde eleştirmişlerdir.

4.6. Eş'ârilik

Eş'ârilik, Ebu'l-Hasan el-Eş'âri (ö.324) tarafından kurulan ve kendisine nispet edilen kelami bir mezheptir. Ancak bu mezhep, muhalifleri tarafından ilahi sıfatlar, insanın fiilleri, iman ve günah gibi konularındaki görüşleri sebebiyle Müşebbihe, Cebriyye ve Mürctie gibi isimlerle de anılmıştır (Yavuz, 1995: XI, 447).

Eş'âri mezhebinden önce İslam dünyasındaki düşünce hayatına baktığımızda şunu görmek mümkündür. Hariciler ve Şia ekolleri oluşum süreçlerini tamamlamış, hicri ikinci asırdan itibaren de Mu'tezile ve Hadisçi akımlar, birbirleri ile şiddetli bir şekilde mücadeleye başlamışlardır. Bu akımlardan biri olan Mu'tezile, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu düşüncesinden hareketle adalet ve ilahi sıfatlar konusunda aşırı giderek, Kur'an'daki müteşâbih ayetleri akıl ile te'vil ederek akıl ile nakli aynı düzeyde delil olarak kabul etmiştir (Fazlurrahman, 1981:112). Sahip oldukları bu aşırı görüşlerini, devlet desteğini de arkalarına alarak Mihne sürecinde zorla herkese kabul ettirmeye gayret etmişler. Mu'tezile'nin bu aşırı görüşlerine başta Ahmet bin Hanbel olmak üzere birçok hadis ehli karşı koymaya başladı. Fakat hadis ehlinin mücadelesi kınama ve reddetme ile sınırlı kalıyordu. Dolayısıyla hadisçilerin bu yöntemi, her ne kadar muhatapta psikolojik bir yakınlaşma sağlamışsa da şüpheleri giderici bir alternatif sunma da başarılı olmadığını söylemek mümkündür (Karadaş, 2015:136).

Bu dönemde İslam dünyasının maruz kaldığı tehlikelerden biri de Bâtını tehlikesiydi. Bâtıniler, hiçbir ölçü tanımadan âdeta anarşi kaynağı idiler. Abdulkâhir el- Bağdâdî (ö.429) Bâtınilerin Müslüman fırkalara verdiği zarar; Yahudi, Hristiyan, Mecusi ve Dehriyyunun verdiği zarardan daha fazla olduğunu ve hatta Deccal'ın verdiği zarardan da fazla olduğunu ifade eder. Öyle ki Bâtıniler Kâbe'ye saldırıp tavaf yapan binlerce Müslümanı katlettikten sonra Hacerü'l-Esved'i de yanlarına alarak Bahreyn'e getirmişlerdir (Bağdâdî, 2014:219-225). Bu olay o dönemdeki kargaşanın varlığı boyutları ifade etmektedir.

İkinci asırdan itibaren itikâdi konularda naslara sıkı sıkıya bağlı olan Selefiler ile akılcılığı kendisine metot edinen Mu'tezile ekolleri, muhaliflerini baskı altına almışlardır. Onların bu baskıcı tavrı Eş'ârilik mezhebinin doğuşuna zemin hazırladığı gibi, nasları esas almakla beraber itikâdi konuları akıl ile teyit edip, açıklamayı zorunlu gören Haris el-Muhasibi (ö.243), İbn

Küllâb el-Basri (ö.240) gibi âlimlerin çabaları da bu ekolün doğuşuna öncülük etmiştir (Yavuz, 1995: XI, 448).

Yukarıda anlattığımız ortamda yaşayan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'nin hayatını üç aşamaya ayırmak mümkündür. Çocukluğunda babası ona selef akaidini öğretir. Babasının vefatı üzerine, annesi Mu'tezili olan Ali el-Cübbâî ile evlenir. Böylece Eş'ârî hem üvey babası hem de hocası olan el-Cübbâî'den kelam dersleri alır. Yokluğunda hocasına vekâlet edecek derecede ilmi yeterliliğe kavuşur. Kırk yaşlarındayken Mu'tezile'den ayrılır. Bu ayrılığın sebebi ile ilgili birçok rivayet varsa da bu ayrılığı özel bir nedene bağlamak yerine Eş'ârî'nin gerçeği arama çabası olarak görmek daha doğru olur. Zira o Mu'tezile'nin akılcılığını sorgulamak suretiyle yabancı fikirlerden arındırılmış Müslümanların çoğunun kabul ettiği bir din anlayışını kabul etmek istemiştir. Ancak o, selef akaidini Selefiler'in metodu ile değil, Mu'tezile'den aldığı cedeli metotlarla savunmuştur. Mu'tezile'den öğrendiği tüm tartışma taktiklerini kuracağı mezhep için kullanmıştır. Eş'ârî'nin bu hamlesi toplum tarafından kısa bir sürede kabul görüp yayılmıştır (Yağlı Mavil, 2017: 23-24; Abdülhamid, 1995: XI, 444).

Eş'ârî ve onu imam olarak kabul eden âlimler, Ehl-i sünnet akaidini kelami metotlarla savunmuş, kısa bir süre de toplumda karşılık bulmuştur. Yine Eş'ârî'den sonra birçok güçlü âlimin aynı çizgide bu metodu savunması, bu akımın İslam dünyasında yayılması ve sistemli bir kelam mektebi haline gelmesini sağlamıştır. Örneğin, Bâkılânî (ö.403) cevher, araz ve adet gibi kavramları kullanarak ekolün tabiat felsefesini açıklamıştır. Ancak haberi sıfatları yorumlamaktan kaçınmış, subuti sıfatlar konusunda ise Ahval teorisine meyletmiştir. Ve “*În'ikâsü'l-edille*” metodunu geliştirmiştir. Delillerin (öncüllerin) batıl olması durumunda sonucun (medlülün) da batıl olacağını iddia etmiştir. Ayrıca İbn Füreke ve Ebû İshak el-İsferâyini gibi âlimler, haberi sıfatları te'vil etmişlerdir. Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri ekolü tasavvufa yaklaştırmıştır. Ebu Bekir el-Füreke, İmam Cüveyni gibi âlimler ile Nizamü'l-Mülk medresesi ekolün gelişmesine katkı sağlamışlardır.

Mütekaddimûn döneminde ise başta İmam Gazali (ö.505) olmak üzere bu ekole mensup olan âlimler, Batinilik ve Meşşai filozoflarla mücadele etmişlerdir. Ancak filozofların kullandığı Aristo mantığını da İslam kelamının içerisine sokmuşlardır. Özellikle Gazali, kelam metotlarını kabul etmesine rağmen nihai anlamda hakikatin keşf (sezgi) ile bulunabileceğini kabul ederek

ekolün, tasavvuf ile bağlarının güçlenmesini sağlamıştır. Şehristani ve Gazalî'nin başlattığı kelam-felsefe ilişkisi, bu ekolün çizgisinde olan kelimcilerin katkıları ile güçlenmiştir. Özellikle Şehristani ahval teorisini başarılı bir şekilde tenkit etmesi neticesinde bu teorinin ekole mal edilmesini önlemiştir. Kelami meselelere felsefî açıklamalar getiren Fahreddin er-Râzî, felsefî kelam dönemini başlatarak kelam ile felsefeyi birleştirmiştir. Âmidi ve Kâdî Beyzavî onun metodunu takip eder. Ekol, Sadettin et-Taftazânî ile gerileme dönemi olarak da değerlendirilen şerh ve haşiye dönemine girer. Bu dönemin en meşhur kelimcileri Seyyid Şerif Cürcânî, Muhammed bin Yusuf es-Senûsî ve Celâleddin ed- Devvânî gibi âlimlerdir. Özellikle ed-Devvânî vahdet-i vüc nazariyesi ile ekolü birleştirmeye çalışır. (Yavuz, 1995: XI, 447-449).

Bu ekolün, Mu'tezile ile Ehl-i eser'in mücadele ortamında doğup yayılan bir ekol olduğunu söylemek mümkündür. Eş'âri, Mu'tezile'nin cedelci metoduyla ehl-i eser'in görüşlerini savunmuştur. Bu şekildeki bir yaklaşım Eş'ârilîğe halk arasında itibar sağlayarak kısa bir süre de yaygınlık kazandırmıştır.

4.7. Mâtüridîlik

Mâtüridîlik ekolünün ortaya çıkışını, Abdullah bin Mesud'un Kûfe'de kurduğu okulda yetişen Ebû Hânîfe'ye (ö.150) dayandırmak mümkündür (Karadaş, 2015:193). Zira o, ikinci asrın başından itibaren Kur'an-ı Kerim, hadis ve sahabe sözlerine dayanarak İslam inançlarını tespit etmeye ve akli ilkelerle temellendirmeye çalışmıştır. Hadisçiler karşı çıkmasına rağmen, Ebû Hânîfe İslam'ın İnanç ilkelerinin kelami metotlarla savunulmasını zaruri görmüştür. Ebû Hânîfe'nin belirlediği ve kelami metotlarla savunduğu inanç ilkelerini kendisine nispet edilen eserlerde görmek mümkündür. Selefin kabul ettiği inançları, Ebû Hânîfe, ilk olarak kelami yöntemlerle savunmuştur (Yörükân, 2006: 65-68).

Ebû Hânîfe, bin civarındaki öğrencinin arasında en iyilerinden kırk kişiyi seçerek, bunları akademik olarak yetiştirmiştir. Bu öğrencilerin çoğu müçtehit derecesine ulaşmış yeri geldiğinde hocasının görüşlerini tenkit edebilmişlerdir (Hamidullah, 1984:188-189). Ebû Hânîfe tarafından yetiştirilen bu öğrencilerden Ebû Yusuf, Harun Reşid tarafından baş kâdî olarak atandı. Ebû Yusuf daha çok kendisi gibi Ebû Hânîfe'nin yetiştirdiği bu seçkin öğrencileri başta Irak olmak üzere Horasan, Maverâünnehir gibi

önemli merkezlere kâdı olarak tayin etti. Kâdı olarak giden bu öğrenciler, Ebû Hânîfe'nin görüşlerini gittikleri yerlerde başarılı bir şekilde yaydılar. Zamanla bazı bölgelerde İmam'ın görüşleri halkın çoğunluğu tarafından benimsenmiştir (Karadaş, 2015: 194; Yörükân, 2006: 129).

Emeviler'in son, Abbasiler'in ilk dönemlerindeki siyasi çalkantılarından ve zulümlerinden kaçan birçok âlimin, merkezi yönetimden uzak olan Horasan ve Maverâünnehir bölgesine gitmesi ile bu bölgede ilim merkezlerinin oluşmasını sağlamışlardır (Karadaş, 2015: 199). Özellikle Irak, Suriye gibi merkezlerde baskıya maruz kalan Haricilik, Mürcie, Mu'tezile, Zeydilik ve İsmaililik gibi akımlar, görüşlerini bu bölgede daha rahat bir şekilde yaymışlardır (Kutlu, 2011: 25). Ancak bu akımların hiçbiri bu bölgede çoğunluğu sağlayamamıştır. Bu bölgede Ebû Hânîfe'nin görüşleri toplumun çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Halife Mütevekkil döneminde bağımsızlığını kazanan devletlerden biri de Sâ mânî devletidir. Bu devlet, Maverâünnehir bölgesinde tefsir, hadis, kelâm, felsefe, tasavvuf, dil, edebiyat, tıp, kimya, astronomi gibi dini ve tabii bilimlerin alt yapısının oluşmasına ve gelişmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca bu ilim dallarında birçok âlimin yetişmesine de zemin hazırlamışlardır (Topaloğlu, 2002: 21). İmam Mâtürîdî de bu dönemde Semerkant'da yetişen kelâm ve tefsir âlimlerinden birisidir. İmam Mâtürîdî'nin görüşleri kısa bir süre içerisinde bölgede yayıldı. İmam Mâtürîdî, Ebû Hânîfe'nin takip ettiği metot ve görüşlerini tasvip edip, açıklamak sureti ile onun kelâmî metodunu ve görüşlerini sistemleştirmiştir. Bu nedenle Hanefî mezhebine mensup olanlara itikadi olarak “*Mâtürîdî*” diye nispet edilmiştir (Yörükân, 2006: 65-66). Ebû Hânîfe'nin görüş ve kelâmî metotlarına sadık kalan Mâtürîdî, akıl ve icthâda önem vererek Ehl-i sünnet kelâmının teşekkülünü sağlamıştır (Yörükân, 2006:159). Hem Mâtürîdî hem de Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, Ebû Hânîfe'nin görüşlerinin doğru ve Kur'an'a uygun olduğunu belirterek, bu görüşleri eleştirenleri de eleştirmek sureti ile Ebû Hânîfe'ye tabi olduklarını ifade etmişlerdir.

İmam Mâtürîdî'nin görüşleri uzun bir süre bu bölge ile sınırlı kalmıştır. Özellikle yazmış olduğu “*Kitâbü't-Tevhit ve Tevilatü'l-Kur'an*” gibi kapsamlı eserler çok uzun bir süre basılmamış ve gerekli ilgiyi görmemiştir. Mâtürîdî'nin görüşlerinin Maverâünnehir ile sınırlı kalmasının nedenlerini şöyle ifade etmek mümkündür: Mâtürîdî'nin başta “*Kitâbü't-Tevhit*” olmak üzere kelâm ile ilgili yazdığı eserlerin dil bakımında zor olması, içerisinde

muğlak ifadelerin olması, felsefî bir dilin hâkim olması nedeni ile bu kitap geniş halk kitlelerine ulaşmamıştır. Başka bir neden de bu bölgenin hilafet merkezine uzak olmasıdır. Ayrıca Matûridî'nin akla fazla değer vermesi, siyasi iktidarlarca desteklenmemesi, resmi devlet okullarında görüşlerine yer verilmemesi ve sadece Hanefiler arasında benimsenmesi gibi etkenleri saymak mümkündür. Bütün bu nedenlerin yanı sıra Mâtürîdî, kelam ile ilgili yazmış olduğu eserlerinde Eş'arî, İbn Küllâb ve Kalânîsî gibi âlimlerin eserlerinde yer verdiği, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gibi kavramlara yer vermemesini de saymak mümkündür. O, daha çok Ebû Hânîfe ve övülen Mürcie'nin görüşlerini savunmuştur. Bu nedenle birçok fırka yazarı onu müstakil bir ekol lideri olarak değil, Ebû Hânîfe'nin bir müntesibi olarak değerlendirmişlerdir. Mâtürîdî'nin gayretleri sonucunda akılcılık ve hoşgörü kültürü bu bölgede daha yaygın hale gelmiştir (Kutlu, 2011: 60-61). Türkler'in batıya göçleri ile Mâtürîdî'nin görüşleri de daha rahat bir şekilde batıdaki İslam merkezlerinde yayılmaya başlamıştır (Rudolph, 2016: 33). Türk boyları, Hanefî-Mâtürîdî çizgisindeki dini düşüncenin etrafında birleşerek Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kurulmasına zemin hazırlamışlardır (Kutlu, 2011: 62).

Mâtürîdî'nin görüşleri, başta arkadaşları ve öğrencileri olmak üzere, özellikle de es-Sevâdü'l-a'zam'ın yazarı Hâkîm es-Semerkandî, Ebû Ahmed el-İyâdî, Ebû Bekir el- İyâdî ve Ebû'l-Hasan Ali bin Sâ'id er-Rüstüfağni tarafından bir asır içerisinde kelami ekol haline getirilmiştir. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Mâtürîdî'nin görüşlerini açıklamış, ekolün tarihçesi ve temsilcileri hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ona göre, yüz civarında Hanefî âlimi, kelami konulara yoğunlaşarak Mâtürîdî ekolünün meydana gelmesini sağlamışlardır. Ekolün teşekkül döneminin son kelamcısı da Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'dir.

Müteâhhirin dönemin âlimleri olarak el-Emâlî'nin yazarı Ali bin Osman el-Ûşî ve Necmeddin en-Nesefî'yi saymak mümkündür. Bu dönemde Nureddin es-Sâbûnî'nin yazdığı el-Bidâye fî usûli'd-din, el-Kifâye ve el-Muntekâ eserleri ile ekole büyük katkılar sağlamıştır. Yedinci asra gelindiğinde el-'Umde fî'l-akâid eseriyle Ebû'l- Berekât en-Nesefî, el-Akîdetü'r-Rüknîyye'siyle Ubeydullah bin Muhammed es- Semerkandi gibi kelamcılar, ekolü yaymaya çalışmışlardır.

Sekizinci asırdan itibaren ekol gerileme dönemine girmiştir. Bu dönemi

temsil eden ekolün kelimacıları ve eserleri şunlardır: el-Müsâyere'nin müellifi İbnü'l-Hümâm, el-Kâsidedü'n-ûniyye'nin yazarı Hızır Bey, el-Me'âlim fi'ilmî'l-kelâm'ın müellifi Ahmet Efendi'yi saymak mümkündür. Ekol, Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin "İşârâtü'l- merâm min 'ibârâtî'l-imam'ı, Ali el-Kâri'nın "Şerhü'l-fikhi'l-ekber'i, Şemseddin Hayâlî'nin "Şerhu'l-kasidetî'n-nûniyye'si ve Hâşiye 'alâ şerhi'l-'ak'sâ'i-di'n- nesefiyye'si, Dâvûd Karsî'nin Şerhu'l-kâsidedü'n-nûniyye'si, İbn Kutluboğa'nın Şerhu'l-Müsâyere'si, Mütercim Asım Efendi'nin Merâhu'l-meâli fi şerhi'l-Emâli'sini haşiyecilik ve şerhçilik döneminin örnekleri olarak kabul etmek mümkündür.

Batıdaki aydınlanma dönemi ile ortaya çıkan inkârcı materyalist ve pozitivist akımlara karşı, Mâtüridi kelimacıları, halkı bilgilendirici eserler yazmışlardır (Yavuz, 2003: XXXVIII, 165-168). Bu dönemde Mâtüridi ve ekolün bazı kelam kitapları Türkçeye çevrilmiştir.

Sonuç olarak Müslümanlar tarafından oluşturulan İslam düşüncesi evrensel ve özgün bir düşüncedir. Akla ve doğru habere kendi alanı içerisinde yer vererek özgün bir düşünce üretmiştir. Bu düşünce kendine has metotlar geliştirerek, İslam'ın öngördüğü değerleri her dönemde savunmuştur. İslam düşüncesi tek tip düşünmeyi değil, farklı düşünmeyi zenginlik olarak görmüştür. Ayrıca bütün toplumların dini inançlarını en iyi şekilde bir arada yaşamalarını sağlamak için her türlü çabayı sarfetmiştir. İslam düşüncesinin meydana gelmesini etkileyen birçok faktör olmakla beraber, özellikle siyasi, ekonomik, dilsel ve sosyal faktörler etkili olmuştur. Bu faktörler neticesinde İslam dünyasında birçok düşünce ekolü meydana gelmiştir. Bu ekollerin bir kısmı değişen şartlara uyum sağlayarak varlıklarını günümüze kadar sürdürürken bazıları da tarihi süreçteki değişimlere uyum sağlayamayarak tarih sahnesindeki yerini almışlardır.

SONUÇ

İslam düşüncesi hicri ikinci asrın başlarından itibaren siyasi, ekonomik ve dilsel gibi birçok etkenin bir araya gelmesi ile oluşmaya başlamıştır. Hicri dördüncü asrın ortalarına doğru da teşekkül sürecini tamamlamıştır. Bu düşüncenin kendine has birtakım özellikleri ve metotları vardır. İslam düşüncesinin erken döneminde birçok itikadi ekol ortaya çıkmıştır.

Ana akım Müslümanlardan ayrılan ilk fırka Haricilerdir. Bunlar kendisi gibi düşünmeyen Müslümanları tekfir ederek öldürmüşlerdir. Bu ekol amelin

imandan bir parça olduğunu iddia ederek günah işleyenleri kesin bir dil ile tekfir etmiştir. Bu Harici akıma reaksiyon olarak Mürcie ortaya çıkmıştır. Bunlar büyük günah işleyenleri Müslüman olarak kabul etmiş, Allah indindeki durumları hakkında tartışmaya girmemişler ve bu hükmün ahirette Allah tarafından belirleneceğini söylemişlerdir. Hz. Ali’yi destekleyen Şîi gruplar, tarihsel süreçte farklı fırkalara ayrılmışlardır. Günümüzde Şîi fırkaların en önemlilerinden İmamiyye, on iki imam düşüncesini savunarak bu imamların nas ile tayin edildiklerini iddia etmişlerdir.

Hicri ikinci asrın başlarından itibaren Mu’tezile ekolü ortaya çıkmış ve sistemli bir şekilde kelami konuları işleyerek kelam ilminin kurucuları arasında yer almışlardır. Bunlar hem akla hem de nakle önem vermişlerdir. Büyük günah işleyeni tekfir etmemişler ancak mümin olarak da kabul etmemişlerdir. Tevhid konusunda tenzihi esas almışlardır. Kötülüğün insanın eseri olduğunu, Allah’ın kötülükten beri olduğunu savunmuşlardır. İnsanın irade hürriyetine sahip olduğunu dile getirmişlerdir.

Selefiyye ise sahabe döneminde üretilen bilginin kendileri için yeterli olduğunu savunmuştur. Bunlara göre ortaya çıkan yeni problemler hicri birinci asırda Hz. Peygamber ve sahabe tarafından üretilen bilgi ile çözüleceğini iddia etmişlerdir. Bunlar kelami bilgiyi ve kelam ilmini reddetmişlerdir. Bu şekilde düşünenlere göre itikadi konulardaki problemler akli metotlarla çözülemez.

Eş’ariler ise kelami metotlarla görüşlerini savunmuşlardır. Bunlar kelami sistemlerini daha çok ilahi irade merkezli bir anlayış üzerine inşa etmişlerdir. Bu şekilde düşünenlere göre Allah fâili muhtardır. Mülkünde istediği şeyi yapar. Herhangi bir kaideye göre hareket etmek zorunda değildir. Yine bu dönemde ortaya çıkan ekollerden biri Matüridîler’dir. Bu grup Orta Asya da ortaya çıkmış ve Ebû Hânife’nin görüşlerini savunmuşlardır. Bunlar hem ilahi iradeye hem de insan iradesine önem vermişlerdir.

Hicri dördüncü asırdan itibaren İslam düşüncesi teşekkül sürecini tamamlamış, yeni ihtilaflar yeni bölünmelerden ziyade mevcut ekollerin nitelikli hale gelmesine katkı sağladığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, 2014., *İslam'da i'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev.: M.S. Yeprem, TDVY, Ankara, 320s.
- Abdulhamîd, İrfan, “Eş’arî”, DİA, İstanbul, 1995, XI/444-446.
- Atay, Hüseyin, 1966., *İslam Felsefesinin Doğuşuna Dair*, AÜİFD, 15 (1), ss.175-187.
- _____, 2014., *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 728s.
- Ardoğan, Recep, 2015., *Akideden Kelama*, Yeni Asya Gazetesi Yayınları, İstanbul, 271s.
- Apak, Âdem, 2014., *Tarihte ve günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 728s.
- Aycan, İrfan, 1996., *Cahiz ve Emevi Tarihine Mutezili Bir Yaklaşım*, AÜİFD, Ankara, (XXXV), ss.285-308.
- Bağdadî, 2014., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev.: E.R. Fığlalı, TDVY, Ankara, 316s.
- Câhiz, 2008., *Emevi İdaresi Üstüne*, Çev. Y. Macit,
- Cârullah, Zühdi, 1974., *el-Mu'tezile*, el-Ehliyye, Beyrut, 281s.Hikmet Yurdu Dergisi, 1 (2), ss.225-244.
- Çaldak, Hüseyin, 2008., EKEV Akademi Dergisi, 12 (37), ss.177-194.
- Çelebi, İlyas, 2006, *Nazzâm*, DİA, (32), İstanbul, ss.466-469.
- Çelebi, İlyas, 2013., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, TYEKB, İstanbul, 2c.
- Ebu Zehra, Muhammed, 1983., *Mezhepler Tarihi*, Çev.: H. Karakaya, K. Aytekin, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2c.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza, 1370., *Âkâidu'l-İmamiyye*, Şebeketu'l-Fikr, Irak, 132s.
- Emin, Ahmed, 1976., *Fecru'l-İslam*, Çev.: A. Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara, 433s.
- en-Neşşâr, Ali Sami, 2016., *İslam da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev.:O. Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2c.
- Eş’arî, 2005., *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, Çev.: M. Dalkılıç, Ö. Aydın, Kabalacı Yayınevi, İstanbul, 430s.
- Fazlurrahman, 1981., *İslam*, Çev.: M. Dağ, M. Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul, 335s.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, 1981., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, Umran Yayınları, Ankara, 427s.
- _____, 1994., *Şüliğin Doğuşu ve Gelişmesi*, Ethem,
- Seyyid Ali, *Tarihte ve Günümüzde Şülik Sempozyunu*, İlmi Neşriy, İstanbul, ss. 47-29.
- _____, 1997. *Hariciler*, DİA, (16), İstanbul, ss.169-175.
- Gazali, Ebu Hamid, 2007., *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelam*, İdâretü'l-Mahtûtatü'l-İslamiyyetü bil Vizareti'l-Evkaf, Kuveyt, 83s.

- Gün, Faruk, 2024. “Teslîs Üzerine Sabunî Eleştirisi ve Teolojik Tartışmalar”, *EKEV Akademi Dergisi*, 100, ss.1–18.
- Gölcük, Şerafettin 2015., *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 336s.
- Hamidullah, Muhammed, 1984., *İslam Hukuku Etütleri*, Bir Yayıncılık, İstanbul, 364s.
- İbn Halikân, Muhammed, 1972., *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâi Enbâü'z-Zaman*, Thk. İhsan Abbas, Dârü's-Sâdr, Beyrut, 7c.
- İbn Mânzûr, Muhammed, tsz., *Lisanü'l Arap*, Daru Sâdr, Beyrut, 15c.
- İbn Murteza, Ahmed, 1961., *Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, Cem'iyetu'l-Müşteşirikiyine'l-Almanya, Beyrut, 209s.
- İşcan, Mehmet Zeki, 2014., *Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo- Politik Arka Plan*, Ahmet Kavas, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik*, Ensar Neşriyat, İstanbul, ss.91-113.
- Kâdî Abdülcebbar, 2013., *Şerhu'l-usûli'l-Hamse*, TYEKB, İstanbul, 2c.
- Karadaş, Cafer., 2015., *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 406s.
- Karlığa, Bekir, 1993., *İslam Düşüncesinin Temel Özellikleri ve Çağdaş Düşünce İçerisindeki Yeri*, Haksöz Dergisi, (24), İstanbul.
- Kubat, Mehmet, 2014., *İslam Mezhepleri Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 405s.
- Kutlu, Sönmez, 2006., *Mürcie*, DİA, (32), İstanbul, ss.41-45.
- _____, 2011., *İmam Mâtûrîdî ve Mâtûrîdîlik*, Otto Yayınları, Ankara, 527s.
- Özervarlı, M. Sait, 2009., *Selefiyye*, DİA, (36), İstanbul, ss.399-402.
- Rudolph, Ulrich, 2016., *Mâtûrîdî*, Çev.: Ö. Taşcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 600s.
- Salih, Suphi, 1981., *İslam Mezhepleri ve Müesseseleri*, Çev.: İ. Sarmış, Düşünce Yayınları, İstanbul, 416s.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, 2012., *İmam Ebu Hânîfe ve Vasıl bin Ata*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 269s.
- Şehristânî, Abdülkerim, 2011., *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev.: M. Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 512s.
- Taberî, 1983., *Tarih-i Taberi Tercemesi*, Çev. Bilinmiyor, Can Kitabevi, İstanbul, 3c.
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, 2015'a., *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsmar Yayınları, İstanbul, 360s.
- Topaloğlu, Bekir, 2002., *Kitâbü't-Tevhîd*, İSMAR, Yayınları, İstanbul, 613s.
- Watt, W. Montgomery, 1981., *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.: E. R. Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara, 427s.
- Van Ess, Josef, 1977., *Bidâ'yâtü İlmü'l-Kelam fil İslâm*, Beyrut, 57s.
- Yörükân, Yusuf Ziya, 2006., *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 280s.
- Yavuz, Yusuf Şevki, 1995., *Eş'ariyye*, DİA, (11), İstanbul, ss.447-455.

_____,2003., *Mâtürîdilîk*, DİA, (28), İstanbul, ss.165-175.
Yağlı Mavil, Hikmet, 2017., *Eş 'ari*, DİBY, İstanbul.

BÖLÜM II

KELÂM İLMİ AÇISINDAN ÖLÜM VE ÂHİRET İNANCI

Doç. Dr. Faruk GÜN*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.17847405>

* Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID:0000-0002-7671-7671.

GİRİŖ

Ölüm, insanın varlık tecrübesinin en kesin ve değişmez yönünü temsil eder. Her birey için kaçınılmaz bir son olan bu olgu, sadece biyolojik bir olay değil, insanın varlık bilincini ve sorumluluk duygusunu şekillendiren derin bir hakikattir. Ölüm, varoluşun sonunu değil, bir geçişi ifade eder. Bu yönüyle o hem metafizik hem ahlâkî bir boyuta sahiptir. Ölüm gerçeği karşısında insan, kendi sınırlılığını fark eder; hayatın anlamını ve eylemlerinin yönünü yeniden düşünme ihtiyacı duyar. Bu nedenle ölüm, inançla sorumluluğun keşiştiği noktada yer alır. Çünkü ölüm bilinci hem dünyaya bakışımızı hem de davranışlarımızı şekillendiren bir farkındalık alanıdır (Gazzâlî, 1939: 477-478; Özarslan, 2001: 15).

İnsanın ölümle yüzleşmesi, aynı zamanda ebedî bir varoluş arzusunu da açığa çıkarır. Bu arzu, sadece psikolojik bir eğilim değil, fıtrî bir yöneliştir. Her insan, kendi varlığının sürekliliğini arar ve yokluk düşüncesine tahammül edemez. Bu arayış, ahiret fikrini zorunlu kılar. İnsan, ölümle birlikte sona ermeyen, aksine yeni bir varlık biçimine dönüşen bir sürecin parçasıdır. Bu bakımdan ölüm, varlığın kopuşu değil, ilahî adaletin ve hikmetin yeni bir safhasıdır. Bu hakikat, insanın eylemlerine sorumluluk bilinci kazandırır. Çünkü ölüm sonrası, yapılan her davranışın anlam kazandığı bir karşılaşma alanıdır (Gün, 2024: 162; Ulutaş, 2022: 5-9).

Modern dönemde ölüm algısı, büyük ölçüde dünyevileşmiş ve insanın bilinç alanından uzaklaştırılmıştır. Ölüm, artık toplumsal hafızada sessizleştirilmiş, görünmez hale getirilmiş bir olguya dönüşmüştür. Bu durum, insanın hayatı sadece haz, hız ve tüketim merkezli bir biçimde algılamasına yol açmıştır. Oysa ölüm bilinci, hayatın geçiciliğini hatırlatarak insanın ölçüsünü yeniden kurar. Ölümünden uzaklaşan birey, aslında kendisinden uzaklaşır. Çünkü ölüm, insanın kendi varlığını anlamlandırmasının anahtarıdır. İnanç açısından ölüm, hayatı değersizleştiren değil, ona yön kazandıran bir hakikattir. Bu nedenle inanç, ölüm bilinciyle derinleşir; ölüm bilinci, sorumlulukla bütünleşir (Karakuş, Öztürk ve Tamam, 2012: 22, 25).

Ölümün anlamını kavramak, aynı zamanda insanın Allah'la olan bağını doğru kurmak anlamına gelir. İnsanın hayatı, kendisine ait bir mülk değil, bir emanet olarak görmesi bu farkındalıkla mümkündür. Ölüm, insanın kendi güç

iddiasını sınırlayan bir hatırlatmadır. Her türlü dünyevî otorite ve kibir karşısında ölüm, insanı eşitleyen ve alçaltan bir gerçektir. Bu yönüyle ölüm hem varlık hem değer açısından bir denge unsuru taşır. İnsan, ölüm bilinciyle yaşadığında, dünyaya bağımlılığını azaltır, eylemlerine ölçü kazandırır. Bu ölçü, yalnızca bireysel bir disiplin değil, toplumsal düzenin de temelidir. Çünkü ölüm bilincini yitiren toplum, adalet ve merhamet duygusunu da zayıflatır. Bu bağlamda çalışmanın temel problemi, ölümün inanç ve sorumluluk ilişkisi içinde nasıl bir anlam kazandığını ortaya koymaktır. Ölümün sadece bireysel bir tecrübe değil, aynı zamanda toplumsal bilinç ve ahlâkın kurucu unsuru olduğu düşüncesi, araştırmanın eksenini oluşturur. Ölüm bilincinin kaybı, insanın ahlâkî yönelimini ve sorumluluk duygusunu zayıflatır. Buna karşılık, ölüm gerçeğini kabullenmek, hayatı daha anlamlı ve dengeli kılar. Bu nedenle ölüm üzerine düşünmek, sadece bir inanç meselesi değil, aynı zamanda insanın kendisiyle ve toplumla kurduğu ilişkinin ahlâkî temelidir (Tirmizî, Zühd, 4).

Tarihsel süreçte kelâm âlimleri, ölümün mahiyetini ve ölümden sonrası hayatın gerçekliğini aklî ve naklî delillerle temellendirmişlerdir. Onlara göre ölüm, insanın yokluğu değil, varlığın bir başka biçimde devamıdır. Ruh, bedenden ayrılır ama yok olmaz; ölüm, ilahî düzenin bir gereği olarak yeni bir boyuta geçiştir. Diriliş, hesap ve karşılık düşüncesi, bu sürecin tamamlayıcı halkalarıdır. Bu bütünlük, insanın varlıkla kurduğu ilişkiyi hem anlam hem adalet temelinde açıklamayı mümkün kılar. Çünkü ölümden sonrası, insanın özgürlüğünün sorumluluğa dönüştüğü alandır. Bu çalışmanın önemi, ölüm ve ahiret inancını soyut bir metafizik konu olmaktan çıkarıp, yaşayan insanın sorumluluk dünyasıyla ilişkilendirmesidir. Ölüm bilinci, bireyi sadece sonrasına değil, bugüne de hazırlar. Bu bilinç, davranışlara yön verir, hayatı anlamlı kılar. İnsan, ölümün farkında oldukça, yaşamı daha dikkatli ve ölçülü sürdürür. Bu yönüyle ölüm, hayatın düşmanı değil, bilincin öğretmenidir (Râzî, 2005, 22/133).

1. KELÂM İLMİNDE ÖLÜM ANLAYIŞI

Ölüm, insanoğlunun tarih boyunca en çok düşündüğü, aynı zamanda en fazla kaçmaya çalıştığı hakikatlerden biridir. Kelâm ilmi açısından ölüm, insanın varoluşunun gayesini, imtihan alanının sınırını ve ahiret inancının

temel direğini temsil eden bir hadisedir. Zira ölüm, hem bireyin dünya hayatındaki fiillerinin nihayet bulduğu hem de ahirette hesap ve mükâfat sürecine geçiş yaptığı bir eşiktir. Kur’ân’da defalarca tekrarlanan “*Her nefis ölümü tadacaktır*” (Âl-i İmrân 3/185) ifadesi, ölümün mutlak bir hakikat olduğunu vurgulamakta, peygamberler dâhil hiç kimsenin bundan müstesna olmadığını ortaya koymaktadır. Bu yönüyle ölüm, kelâmî açıdan hem Allah’ın kudret ve hikmetinin bir göstergesi hem de insan için sorumluluğun nihai kapısıdır (Mâtürîdî, 2005-2011, 2/307-308).

Kelâm âlimleri ölümü, ruh ile beden arasındaki ilişkinin kesilmesi ve insanın yeni bir âleme intikal etmesi olarak tanımlar. Bu anlayış, ölümün yokluk değil, bir geçiş olduğunu ortaya koyar. Ehl-i Sünnet âlimleri, ölümle birlikte ruhun varlığını sürdürdüğünü, berzah âleminde bir hayatın devam ettiğini ve insanın amelleriyle birlikte yaşadığını kabul ederler (Mâtürîdî, 2005, 281; Yılmaz, 2019: 7).

Mu‘tezile ise ölümün mahiyetini daha rasyonel bir çerçevede ele almış, ruhun bağımsız varlığına dair tartışmalarda farklı yorumlar geliştirmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 1960, 15/305). Buna karşın Eş‘arîler ve Mâtürîdîler, ölüm sonrası hayatın hem ruh hem de beden açısından bir süreklilik taşıdığını, haşirde cismanî dirilişin gerçekleşeceğini vurgulamışlardır (Eş‘arî, 1995: 95; (Mâtürîdî, 2005-2011, 2/307-308). Bu görüş, Kelâm ilminde dirilişin yalnızca ruhani değil, aynı zamanda cismani bir hakikat olduğunu teyit eder.

Ölümün mahiyetine dair yapılan bu tartışmaların temelinde, insanın varlık yapısına dair kelâmî kabuller yatar. Kelâm âlimleri, insanın ruh ve bedenden meydana geldiğini, ölümle birlikte bu bileşimin çözüldüğünü fakat ruhun yok olmadığını ifade ederler. Nitekim Kur’an’da, ölümün “ecel” kavramıyla birlikte zikredilmesi, insan ömrünün belirli bir süreye bağlı olduğunu, bu sürenin dolduğunda hiçbir şekilde geri alınamayacağını göstermektedir, “*Her ümmet için bir ecel vardır; vakitleri geldiğinde ne bir an geri kalırlar ne de ileri giderler*” (A‘râf, 7/34). Bu ilâhî hüküm, ölümü kader ve takdir perspektifinden değerlendirmeyi gerekli kılar. Kelâm ilminde bu bağlamda önemli bir mesele, Allah’ın iradesi ile insan fiilleri arasındaki ilişkidir. Ölüm, bu ilişkinin en keskin tezahürü olarak görülür. İnsan kendi hayatını sürdürürken birçok tercihte bulunabilir, ancak ölüm anını seçme veya

onu erteleme gücüne sahip değildir. Bu hakikat, insanın acziyetini ve Allah’a mutlak bağımlılığını ortaya koyar (Râzî, 2005, 3: 145; Karadaş, 2015: 64-67).

Ölümün mahiyeti üzerinde duran kelâm âlimleri, meseleyi yalnızca bireysel varoluş düzleminde değil, aynı zamanda ilâhî adalet, hikmet ve imtihan bağlamında değerlendirmişlerdir. Çünkü ölüm, bir yönüyle dünya hayatının sonunu işaret ederken diğer yönüyle ahiret yolculuğunun başlangıcıdır. Bu sebeple ölümün doğru anlaşılması, ahirete iman meselesinin de doğru anlaşılması anlamına gelmektedir. Kelâm ilminde iman esaslarının tamamlayıcısı olarak ahiret inancı, özellikle ölüm üzerinden şekillenmiş ve bu inanç, insanın dünyevî sorumluluklarını yerine getirmesinde en güçlü motivasyon unsuru olmuştur. Dolayısıyla ölüm, insanın ahlâkî seçimlerini yönlendiren metafizik bir hakikattir (Gölcük, Toprak, 2015: 439).

Kelâm ilminin ölüm konusundaki tartışmalarında ruhun mahiyeti, bedenle ilişkisi ve ölüm sonrası sürecin nasıl anlaşılması gerektiği temel meseleler arasında yer alır. Ruhun bağımsız ve müstakil bir cevher mi yoksa bedene bağlı bir araz mı? olduğu sorusu, klasik kelâm tartışmalarının merkezindedir. Mu‘tezile, ruhu daha ziyade bedene bağlı bir varlık olarak değerlendirirken, Ehl-i sünnet kelâm âlimleri ruhun bedenden ayrı, bağımsız ve ölümsüz bir cevher olduğunu ileri sürmüşlerdir (Râzî, 2005, 22: 130; Kâdî Abdülcebâr, 1960, 2: 420). Bu görüş ayrılığı, ölümün mahiyetine dair anlayışların da farklılaşmasına yol açmıştır. Mu‘tezile’nin yaklaşımında ölüm, bedensel süreçlerin sona ermesiyle birlikte ruhun da işlevsizleşmesi olarak görülme eğilimindeyken, Mâtürîdî ve Eş‘arî çizgide ruhun bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğü ve berzah âleminde yeni bir yaşam alanına geçtiği kabul edilmiştir. Bu kabul, Kur’an’daki “*Onların önünde, yeniden diriltilecekleri güne kadar berzah vardır*” (Mü’minûn, 23/100) ayetiyle de temellendirilmiştir.

Ölümün bir yokluk değil, başka bir hayata geçiş olduğunu vurgulayan kelâm âlimleri, bu geçişin aynı zamanda ilâhî adaletin tecellisi açısından da zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Zira ölüm olmasaydı, insanın yaptığı iyilik ve kötülüklerin karşılığını alacağı bir başka hayat da mümkün olmayacak, bu durumda dünya hayatında pek çok zulüm ve adaletsizlik karşılıksız kalacaktı. Bu sebeple kelâm âlimleri, ölümün ilâhî adaletin gerçekleşmesi için gerekli bir eşik olduğunu savunmuşlardır (Râzî, 2005, 8: 145). Bu düşünce,

mazlumun hakkını zâlimden talep edebilmesi için ölümden sonra yeni bir hayatın bulunması gerektiği fikrine dayanır. Böylece ölüm, sadece bireyin yaşamını sona erdirmekle kalmaz, aynı zamanda ebedî adaletin kapısını aralayan bir başlangıç işlevi görür.

Ölümün mahiyeti, Kelâm âlimlerinin kullandıkları deliller bakımından da önem arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinde ölümün yaratılışın bir parçası olduğunu ve Allah'ın hikmetine dayalı olarak gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre ölüm, Allah'ın insana verdiği emaneti geri almasıdır. Bu noktada ölüm, yaratılışın başındaki yokluktan farklıdır; çünkü yaratılmış olan varlık, ölümle birlikte yeni bir sürece intikal eder ve Allah'ın huzurunda hesap vermek üzere dirilişe hazırlanır (Mâtürîdî, 2005–2011, 2: 316).

Kelâm âlimleri, ölümün mahiyetini açıklarken aynı zamanda insanın faniliğini hatırlatarak teolojik bir uyarıda da bulunmuşlardır. Zira ölüm, insanın bu dünyada sahip olduğu hiçbir şeyin kalıcı olmadığını gösteren en güçlü delildir. Bu bağlamda Kur'an'da “*Her canlı ölümü tadacaktır, sonra bize döndürüleceksiniz*” (Ankebût, 29/57) ayeti, faniliğin evrenselliğini ve dönüşün kaçınılmazlığını ifade eder. Kelâmî açıdan bu ayet, insanın sahip olduğu her nimetin geçici olduğunu, esas olanın ahiret için yapılan hazırlıklar olduğunu ortaya koyar. Dolayısıyla ölüm, insana dünyada sahip olduğu imkânların bir sınav aracı olduğunu hatırlatan ilâhî bir uyarıdır (Paçacı, 2002: 59).

Ölümün mahiyetine ilişkin kelâm tartışmalarında en dikkat çekici meselelerden biri, ölümün bir “son” mu yoksa “başlangıç” mı olduğu sorusudur. Kelâm âlimlerinin ekseriyetine göre ölüm, varlığın son bulması değil, yeni bir varlık alanına geçiştir. Bu düşünce, Kur'an-ı Kerim'de ölümün hayat ile zikredilmesine dayanır, “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yarattı*” (Mülk, 67/2). Ayette ölüm ve hayatın birlikte yaratılmış olması, ölümün hayatın zıddı değil, onun tamamlayıcısı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kelâm âlimleri, ölümün yokluk anlamına gelmediğini, bilakis ahiret hayatının kapısı olduğunu vurgulamışlardır (Ece, 2000: 37). Bu bakış açısı, insanın dünyada yaptığı fiillerin ahirette karşılık bulacağı anlayışıyla birleştiğinde, ölüm bir son değil, ebedî yolculuğun başlangıcı hâline gelir.

Kur'an'a göre her ümmet için bir ecel vardır ve vakitleri geldiğinde ne bir an geri kalırlar ne de ileri giderler (A'râf, 7/34). Bu ayete göre ölümün insan iradesinden bağımsız olarak Allah'ın takdiriyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, bu hakikati tefsir ederken, insanın hayat süresinin Allah tarafından belirlenen bir zaman dilimiyle sınırlı olduğunu, dolayısıyla ölümün bir rastlantı değil, ilâhî bir hikmetin sonucu olduğunu belirtir (Mâtürîdî, 2005–2011, 2/31). Buna karşın Mu'tezile âlimleri, ölümün zamanlamasını insanın fiilleriyle ilişkilendirmeye daha yatkın olmuş, örneğin sağlığın korunması veya tedavi yöntemlerinin ömrün uzamasında etkili olabileceğini savunmuşlardır. Ancak Ehl-i sünnet çizgisinde bu tür fiillerin yalnızca sebepler zincirinin bir parçası olduğu, asıl belirleyici unsurun Allah'ın takdiri olduğu vurgulanmıştır (Râzî, 2005, 2: 145; Ünverdi, 2020: 177-189).

Ölümün insan hayatındaki konumunu tartışan kelâm âlimleri, aynı zamanda onun metafizik boyutuna da yoğunlaşmışlardır. İnsan varlığı iki temel unsurdan, yani ruh ve bedenden meydana gelir. Ölüm, bu iki unsur arasındaki ilişkinin kesilmesi olarak tanımlansa da ruhun bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürmesi kelâmî açıdan merkezi bir konudur. Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları, ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını devam ettirdiğini ve berzah âleminde yeni bir hayata başladığını kabul etmişlerdir. Bu anlayış, ahiret hayatının gerçekleşmesi için zorunludur. Çünkü eğer ruh ölseydi, insanın dirilişi ve hesap vermesi mümkün olmayacaktı. Bu nedenle ruhun bekası Kelâm ilminde hem ölüm sonrası hayatın hem de ahirete imanın temel dayanaklarından biri olmuştur (Eş'arî, 1995: 9).

Ruhun mahiyeti ve ölümü aşan sürekliliği meselesi, yalnızca Kelâm ilminde değil, diğer dinî ve felsefî geleneklerde de tartışılmıştır. Onlara göre ruh, Allah'ın emrinden olan ve insan bedenine hayat veren bir cevherdir, “*Sana ruhtan sorarlar. De ki, Ruh, Rabbinin emrindendir*” (İsrâ, 17/85). Bu ayet, ruhun mahiyetinin bütünüyle insan aklının kavrayışına açık olmadığını, ancak onun varlığına ve sürekliliğine iman edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu anlayış çerçevesinde ölüm, ruhun bedenden ayrılarak berzah âlemine geçişi olarak görülür. Böylece ölüm, bir yokluk değil, bir intikal ve dönüşüm sürecidir (Paçacı, 1988: 133).

Ölümün mahiyetine dair kelâmî değerlendirmeler, aynı zamanda insanın bu dünyadaki amellerinin ahirette nasıl karşılık bulacağını anlamak açısından da önemlidir. Zira ölüm, hesap ve mizan sürecinin başlangıcıdır. İnsanın bu dünyada işlediği her fiil, ölümle birlikte kayıt altına alınmış bir şekilde karşısına çıkacaktır. Nitekim hadislerde, “İnsanoğlu öldüğünde ameli dışında bütün amelleri sona erer” (Müslim, Zühd, 5) şeklinde ölümle birlikte amel defterinin kapandığı ancak yapılan hayırların ve kalıcı eserlerin devam edeceği bildirilmiştir. Bu bakımdan ölüm, insan için hem bir son hem de ahiretteki hesap ve mükâfat sürecinin başlangıcıdır. Kelâm âlimleri, bu hakikati iman–amel ilişkisi bağlamında değerlendirerek, ölümün iman esaslarını güçlendiren bir işlevi olduğunu vurgulamışlardır (Buhârî, Rikâk, 42).

Ölümün mahiyetini anlamak açısından Kelâm âlimlerinin üzerinde önemle durduğu meselelerden biri de “ölüm anı”nın nasıl gerçekleştiğidir. Kur’an’da ölüm anının melekler vasıtasıyla gerçekleştiği, kâfirlerin canlarının şiddetle alınacağı, müminlerin ise rahmet melekleri tarafından huzurla karşılanacağı bildirilmektedir, “Melekler, inkâr edenlerin yüzlerine ve arkalarına vurarak canlarını alırlar” (Enfâl, 8/50) buna karşılık salih kulların ruhlarının “selam” ile alındığı ve kendilerine cennet müjdesi verildiği ifade edilir, “Onlar ki, melekler canlarını alırken ‘Size selam olsun, yaptıklarınıza karşılık cennete girin’ derler” (Nahl, 16/32). Dolayısıyla ölüm, sıradan bir çözülme değil, insanın ebediyet yolculuğunun ilk kapısıdır.

Kelâm ilminde ölümün mahiyetine dair tartışmalar, aynı zamanda ruhun bekasıyla birlikte haşrin cismanîliği meselesiyle de doğrudan bağlantılıdır. Zira eğer ölümle birlikte ruh tamamen yok olsaydı, dirilişin anlamı kalmazdı. Bu nedenle kelâm âlimleri, ruhun ölümle birlikte bedenden ayrıldığını ancak varlığını sürdürdüğünü kabul etmişlerdir. Eş‘arî, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra da bilinçli bir varlık olarak kalmaya devam ettiğini, kabirde sorguya çekileceğini ve kıyamet günü bedeniyle birlikte yeniden dirileceğini belirtmiştir (Eş‘arî, 1995: 99). Bu görüş, Kelâm ilminde cismanî haşri savunan ana argümanlardan biridir. Çünkü cismanî haşir olmaksızın, insanın bu dünyada işlediği fiillerin gerçek bir karşılık bulması mümkün olmayacaktır.

Ölümün mahiyetine ilişkin bir diğer önemli mesele, onun insan üzerindeki ahlâkî etkisidir. Kelâm âlimleri, ölümü yalnızca bir teolojik tartışma olarak görmemiş, aynı zamanda ahlâkî hayatın inşasında önemli bir araç olarak değerlendirmişlerdir. Zira ölüm, insana faniliğini ve sorumluluğunu hatırlatarak onu ahirete hazırlayan bir ikazdır. Hz. Peygamberin “Lezzetleri kesip atan ölümü çokça zikredin” (Tirmizî, Zühd, 4) hadisi, ölümü hatırlamanın insanı dünyevî hazlara dalmaktan alıkoyacağını ve ahireti merkeze alan bir hayat yaşamaya teşvik edeceğini göstermektedir. Bu yönüyle ölüm, kelâmî açıdan yalnızca ontolojik bir mesele değil, aynı zamanda ahlâkî ve pedagojik bir işleve sahiptir (Gölcük, Toprak, 2015: 442).

Kelâm âlimleri ölümün mahiyetini açıklarken, aynı zamanda onun toplumsal işlevine de değinmişlerdir. Çünkü ölüm, sadece bireyin değil, toplumun da yeniden yapılanmasına sebep olan bir olaydır. Bir kişinin ölümü, toplumsal ilişkilerde bir boşluk meydana getirir; cenaze, defin ve taziye gibi ritüeller ise bu boşluğu doldurmak ve toplumsal düzeni yeniden tesis etmek için ortaya çıkar. Bu ritüellerin varlığı, ölümün toplumsal yönünü de ortaya koyar. Kelâm âlimlerinin ölümün mahiyetini açıklarken bu yönü dikkate almaları, İslam toplumlarında ölümün yalnızca bireysel bir kayıp değil, aynı zamanda kolektif bir bilinç ve dayanışma vesilesi olarak görüldüğünü gösterir (Burcu ve Akalın, 2008: 29–54).

Ölümün kelâmî açıdan en kritik boyutlarından biri de onun ilâhî adaletle olan ilişkisidir. Çünkü ölüm, mazlum ile zâlim arasında kesin bir ayrımı mümkün kılar. Bu dünyada zâlimlerin zulümlerinden dolayı mazlumların haklarının iade edilmediği çokça görülür. Eğer ölümden sonra bir hayat bulunmasaydı, bu zulümlerin karşılıksız kalması söz konusu olurdu. İşte bu noktada ölüm, ahiretin varlığını zorunlu kılan bir eşik hâline gelir. Râzî, bu hususta ahiretin inkârını mantıksal açıdan tutarsız bulmuş ve eğer ölümlerle her şey sona erseydi, Allah’ın adalet sıfatının anlamsızlaşacağını ifade etmiştir (Râzî, 2005, 12: 112).

Ölümün mahiyetine dair bu kelâmî açıklamalar, aynı zamanda insanın dünyadaki hayatını nasıl yaşaması gerektiğine dair normatif sonuçlar doğurur. Ölümün mutlaklığı ve kaçınılmazlığı, insanın hayatını sorumluluk bilinciyle sürdürmesini gerektirir. Çünkü ölümün ardından hesap ve mizan süreci başlayacaktır. Bu yüzden kelâm âlimleri, ölümü sürekli hatırlamanın imanî ve

ahlâkî hayat açısından zaruri olduğunu vurgulamışlardır. Ölümü unutan insan, sorumluluklarını ihmal eder; ölümü hatırlayan ise her anını Allah'ın huzurunda hesap vereceğini bilerek yaşar (Mâtürîdî, 2005–2011, 2: 316).

Ölümün mahiyetine dair kelâmî tartışmaların bir başka önemli boyutu da onun hikmet açısından değerlendirilmesidir. Kelâm âlimleri, ölümün rastgele bir olay değil, ilâhî hikmetle yaratılmış bir hakikat olduğunu ifade etmişlerdir. Zira ölüm, hayatın anlamını pekiştiren ve insanı sorumluluk bilincine yönlendiren bir ilâhî düzenlemedir. Eğer ölüm olmasaydı, insan hayatı sınırsız bir şekilde devam edecek ve bu durum sorumluluk bilincinin zayıflamasına yol açacaktı. Ölüm, insana sınırlı bir ömür verilerek onun tercihlerini daha bilinçli ve sorumlu bir şekilde yapmasını sağlayan bir ilâhî yasa olarak görülür. Bu açıdan ölüm, bir yıkım değil, varlığın anlamını derinleştiren bir hikmettir. Kur'an'da “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yarattı*” (Mülk, 67/2) ayeti, ölümün bu imtihan ve hikmet boyutunu açıkça ortaya koymaktadır (Paçacı, 1988: 61).

Ölümün mahiyetine dair kelâmî değerlendirmelerde dikkate alınması gereken bir diğer husus da onun varlık anlayışıyla olan ilişkisidir. Kelâm âlimleri, varlığı “kadîm” ve “hâdis” olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Allah kadîm, yani başlangıcı ve sonu olmayan bir varlıkken, insan ve bütün mahlûkat hâdistir; yani başlangıcı olduğu gibi sonu da vardır. Ölüm, işte bu hâdis varlıkların en önemli özelliği olan faniliğin tezahürüdür. Bu açıdan ölüm, varlıkların yaratılmışlığını ve Allah'a bağımlılığını gösteren en güçlü delillerden biridir. İnsanın ölümlü olması, onun mutlak anlamda bağımsız bir varlık olamayacağını, ancak Allah'ın kudretiyle varlığını sürdürebileceğini ortaya koyar. Bu nedenle Kelâm âlimleri, ölümün varlık anlayışı içinde Allah'ın kadîm oluşunun ve insanın hâdis oluşunun bir ispatı olarak görülmesi gerektiğini savunmuşlardır (Cüveynî, t.y.: 212).

Ölümün mahiyetine dair kelâmî tartışmalarda öne çıkan bir başka mesele de onun epistemolojik boyutudur. Yani ölüm hakkında bilginin kaynağı nedir? Bu noktada kelâm âlimleri, ölümün hakikatinin tam anlamıyla akıl yoluyla kavranamayacağını, vahyin ise bu konuda kesin bilgi sağladığını ifade etmişlerdir. Kur'an'da ölümün anı, ruhun bedenden ayrılışı ve ölüm sonrası süreç hakkında verilen bilgiler, insan aklının ötesindeki bir hakikati gözler önüne serer. Bu nedenle ölüm hakkında doğru bilgiye ulaşmak isteyen

bir kimse, vahyin rehberliğine başvurmak zorundadır. Kelâm âlimlerinin bu yaklaşımı, aklî tefekkür ile naklî delilleri birlikte kullanma metodolojisinin bir yansımasıdır. Ölüm, aklın sınırlarını zorlayan bir hadise olmakla birlikte, vahyin ışığında insan için anlaşılır bir hakikate dönüşür (Mâtürîdî, 2005–2011, 2: 31). Bu bağlamda, ölümün mahiyeti konusunda İslâm kelâmı zengin bir literatür ortaya koymuştur. Bu literatürde ölüm, ruhun bedenden ayrılıp berzah âlemine geçtiği, ilâhî adaletin tecellisi için zorunlu bir eşik olduğu, ahlâkî sorumluluk bilincini diri tutan bir ikaz olduğu, varlık anlayışında faniliği gösteren bir delil olduğu ve nihayetinde imtihanın kapanış perdesini işaret eden bir hakikat olarak değerlendirilmiştir. Kelâm âlimlerinin bu konudaki vurgusu, ölümün yokluk değil, yeni bir başlangıç olduğu yönündedir. Bu nedenle Kelâm ilminde ölüm, insanın Allah ile olan ilişkisini derinleştiren, sorumluluğunu artıran ve ahirete hazırlayan bir eşik olarak görülmüştür. Böylece ölüm hem teolojik hem ahlâkî hem de metafizik açıdan insan hayatının en anlamlı hadisesi hâline gelmiştir (Râzî, 2005, 8: 145).

2. ÖLÜMÜN İNSAN HAYATINDAKİ OLUMLU YANSIMALARI

Cenaze merasimleri, taziye ve anma pratikleri, yasın “paylaşılarak” dönüştürülmesini sağlar; bireysel acı, kolektif dayanışmanın harcına karışır. Antropolojik olarak bu ritüeller “sosyal yapıştırıcı” işlev görür; İslâmî gelenekte ise tefekkür ve ıslahî tetikleyen ibret duraklarıdır. “*Lezzetleri bıçak gibi kesen ölümü çok zikretmek*” tavsiyesi, yalnız ferdî bir öğüt değil, toplumun görünmez eğitim programıdır (Tirmizî, Zühd, 4; Burcu, Akalın, 2015: 46–52). Modern kent hayatı ölümü hastane odalarına ve şehir dışı mezarlıklara çekerek onu görünmezleştirmeye çalışsa da kriz anlarında ölüm tekrar görünür olur ve ortak kader duygusunu kuvvetlendirir.

Sekülerleşmenin hızlandığı modern bağlam, ölümü “şehrin dışına” ve “görüş alanının ötesine” iter. Mezarlıkların yüksek duvarlarla çevrilmesi, ölümün hastane odalarına hapsedilmesi, medyada ölüm temsillerinin estetikleştirilerek nötralize edilmesi, insanı fanilik bilincinden uzaklaştırır. Bu uzaklaşma, tüketimci hazzın ve “sonsuz şimdi”nin cazibesini arttırırken, ölüm kaygısını da artçı sarsıntılar hâlinde geri getirir; sonuç, toplumsal yalnızlaşma ve dayanışma eksikliğidir. Modern kültür, ölümü ebedî yokluk gibi gördükçe onu görmek ve hatırlamak bile istemez; oysa İslâmî zemin, ölümü hayatın

içinden konuşur, toplumsal bilinçte diri tutar. Bu fark, intihar oranları, manevi boşluk ve aidiyet kaybı gibi göstergelerde kendini ele verir (Özarlan, 2001: 15).

Ölüm, ilk bakışta ürkütücü ve kaçınılmaz bir son gibi görünse de aslında insanın hayatına yön veren en önemli manevi uyarıcıdır. Kelâmî bakış açısına göre ölüm, yalnızca insanın sınırlılığını hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda onu daha bilinçli, sorumlu ve erdemli bir yaşam sürmeye sevk eder. Bu nedenle İslâm düşüncesinde ölümün hatırlanması (zıkr-i mevt) bireyin dünyevî hazlara kapılmasını engelleyen, onu ahirete hazırlayan bir terbiyedir. Nitekim Hz. Peygamber’in “*Lezzetleri kesip atan ölümü çokça zikredin*” (Tirmizî, Zühd, 4) hadisi, ölümü hatırlamanın ahlâkî ve manevi bir eğitim aracı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu açıdan ölüm, birey için bir felaket değil, hayatın anlamını yoğunlaştıran ilâhî bir rahmettir.

Kur’ân-ı Kerîm’de ölümün insana kazandırdığı olumlu yönlerden biri, onun sabır ve tevekkül bilincini pekiştirmesidir. Ölümün mutlaklığı karşısında insan, kendi gücünün sınırlı olduğunu idrak eder ve Allah’a sığınma ihtiyacı duyar. “*Her nefis ölümü tadacaktır, sonra bize döndürüleceksiniz*” (Ankebût 29/57) ayeti, faniliğin evrensel bir hakikat olduğunu hatırlatırken, insanı bu dünyada geçici olanın peşine düşmek yerine kalıcı olana yönelmeye davet eder. Bu yöneliş, ahiret inancını güçlendirir ve insanın dünya hayatında daha sorumlu davranmasına yol açar. Böylece ölüm, bireyin imanını pekiştiren ve Allah’a bağlılığını artıran bir araç hâline gelir.

Ölümün bir başka olumlu etkisi de bireyi sürekli muhasebeye sevk etmesidir. İnsan, ölümlü olduğunu hatırladıkça hayatını sorgulama ve amellerini gözden geçirme eğilimine girer (Karakuş, Öztürk, Tamam, 2010: 22). Bu bağlamda “Akıllı kişi, nefisini hesaba çeken ve ölüm sonrası için çalışandır” (Tirmizî, Kıyâme, 26) hadisi, ölümün tefekkürünün insanı pişmanlık duymadan yaşama ve sorumluluk bilinciyle hareket etmeye yönelttiğini ifade eder. Kelâm âlimleri, bu anlayışın bireyin iman–amel bütünlüğünü güçlendirdiğini ve onun ahlâkî olgunluğunu artırdığını belirtmişlerdir. Çünkü ölüm bilinci, insanın dünyevî çıkarlar uğruna zulme, haksızlığa ve günaha yönelmesini engeller. Dolayısıyla ölüm, insanı kötülükten sakındıran ve iyiliğe yönelten bir pedagojik işlev görür (Mâtürîdî, 2005-2011, 2: 316; Özel, 2024: 183).

Toplumsal açıdan bakıldığında ölüm, insanlar arasında dayanışmayı, merhameti ve yardımlaşmayı güçlendiren bir rol üstlenir. Bir bireyin ölümü, geride kalanları derinden etkiler ve onları hem kaybın acısıyla hem de faniliğin bilinciyle yüzleştirir. Cenaze merasimleri, taziye ziyaretleri ve mevlid gibi ritüeller, ölümün bireysel bir kayıp olmaktan çıkarılıp toplumsal bir birliktelik vesilesi hâline gelmesini sağlar. Bu ritüellerin işlevi yalnızca öleni uğurlamak değil, aynı zamanda yaşayanların birbirine destek olmasıdır. Bu bağlamda ölüm, toplumsal ilişkileri yeniden inşa eden ve kolektif bilinci diri tutan bir unsur hâline gelmiştir (Burcu ve Akalın, 2008: 29–44).

Ölüm bilincinin insana kazandırdığı bir diğer olumlu etki, zamanı değerli kılma duygusudur. İnsan, sınırlı bir ömre sahip olduğunu fark ettikçe zamanın kıymetini daha iyi anlar ve hayatını boşa harcamamaya gayret eder. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in *“Beş şey gelmeden önce beş şeyin kıymetini biliniz, ölüm gelmeden önce hayatın, hastalık gelmeden önce sağlığın, meşguliyet gelmeden önce boş vaktin, fakirlik gelmeden önce zenginliğin, ihtiyarlık gelmeden önce gençliğin”* (Hâkim, el-Müstedrek, 4/341) hadisi, ölüm bilincinin insana kazandırdığı sorumluluk duygusunu ifade eder. Ölüm insana hayatını doğru planlama ve her anını Allah'ın rızasını gözeterek değerlendirme bilinci aşılamaktadır.

Ölümün insan hayatındaki olumlu yansımaları, özellikle ahlâkî sorumluluk bilincinde kendisini gösterir. Kelâm âlimlerinin dikkat çektiği en önemli hususlardan biri, ölüm düşüncesinin insanın nefsi arzularını dizginlemesidir. Çünkü ölümlülük bilinci, insana dünyadaki her şeyin geçici olduğunu hatırlatır. Bu hatırlatma, dünyevî hırsların ve ihtirasların anlamsızlığını ortaya koyar. Kur'an'da, *“Dünya hayatı ancak bir oyun ve eğlenceden ibarettir. Ahiret yurdu ise takva sahipleri için daha hayırlıdır”* (En'âm, 6/32) buyrulur, ölüm bilincinin dünya hayatına bakışı değiştirdiği ifade edilmiştir. Bu bakış açısı, insanın dünyaya değil, ahirete yatırım yapmasını sağlar. Dolayısıyla ölümün sürekli hatırlanması, bireyi takvaya ve salih amellere yöneltir (Râzî, 2005, 8: 112).

Bununla birlikte ölüm, insana tevazu kazandıran en önemli gerçekliktir. Zira ölüm, statü, makam, zenginlik ve gücün hiçbir anlam ifade etmediğini gösterir. İnsanı eşitleyen bu hakikat, ahlâkî açıdan kibir ve gururu ortadan kaldıran en güçlü delildir. Kelâmcılar, ölümün bu yönünü ilâhî adaletin bir

tecellisi olarak görmüşlerdir. Çünkü zâlim ile mazlum, güçlü ile zayıf, zengin ile fakir ölüm karşısında eşitlenir. Bu eşitlenme, toplumsal adaletin ve bireysel alçakgönüllülüğün en önemli dayanaklarından biridir. Hz. Peygamber'in “*Kabirleri ziyaret ediniz. Çünkü o size ölümü hatırlatır*” (Müslim, Cenâiz, 106) hadisi, bu hakikati sürekli zihinlerde canlı tutmayı amaçlar. Ölümün bu pedagojik işlevi, kelâmî açıdan insanın Allah karşısındaki aciziyetini idrak etmesini ve kulluk bilincini pekiştirmesini sağlar.

Ölüm bilinci, bireyin hayatı anlamlı yaşamasına da katkı sunar. Varoluşçu psikoloji, ölüm kaygısının insanı yaşamı daha değerli kılmaya sevk ettiğini söylerken; kelâm âlimleri bu görüşü iman perspektifiyle temellendirmiştir. Onlara göre ölümün farkında olmak, insana her anını ibadet ve sorumluluk bilinciyle yaşama motivasyonu kazandırır. Bu, bireyin hayatını boş işlerle tüketmesini engeller. Nitekim Kur'an'da, “*Sizi boş yere yarattığımızı ve bize geri dönmeyeceğinizi mi sandınız?*” (Mü'minûn 23/115) buyrulurken, ölüm bilincinin insana hayatın gayesini hatırlattığı belirtilir. Bu gayeyi idrak eden insan, ölümün kaçınılmazlığını bilerek yaşamına anlam kazandırır (Karakuş, Öztürk ve Tamam, 2012: 25).

Ölümün toplumsal düzeydeki olumlu yansımalarından biri de insanlar arasında merhamet ve yardımlaşma duygusunu canlı tutmasıdır. Cenaze törenlerinde, taziyelerde ve yas süreçlerinde toplum bireyleri bir araya gelir, acılar paylaşılır ve dayanışma güçlenir. Toplumsal açıdan kelâm âlimleri, ölümün toplumsal işlevini sadece bir ritüel olarak değil, ahlâkî değerlerin yeniden üretilmesi açısından da değerlendirmişlerdir. Çünkü bu tür merasimler, insana faniliğini hatırlatırken, aynı zamanda toplumsal dayanışmayı da pekiştirir. Dolayısıyla ölüm, bireysel olduğu kadar toplumsal bir eğitim aracıdır. Sosyolojik araştırmalar da göstermiştir ki, ölüm olayları toplumun birlik ve beraberliğini pekiştiren en güçlü sosyal olgulardan biridir (Gün ve Uraim Kyzy, 2024: 195).

Ölümün bir başka olumlu etkisi de insanın pişmanlıklarını telafi etmesine vesile olmasıdır. Ölüm düşüncesi, insana hayatın geçici olduğunu hatırlatarak, onun tövbe etmesine ve Allah'a yönelmesine imkân verir. Kelâm âlimleri ölüm bilincinin insana günahlardan dönme ve iyiliklere yönelme fırsatı sunduğunu özellikle vurgulamışlardır. Kur'an'da, “*Ölüm gelip de 'Rabbim, beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka versem ve*

salihlerden olsam’ diyenlerden olmayın” (Münâfikûn 63/10) buyrularak, ölümden sonra geri dönüşün imkansız olduğu hatırlatılmıştır. Bu ayet, ölüm bilincinin insana her anını tövbe ve salih amellerle değerlendirme sorumluluğu yüklediğini göstermektedir. Bu bağlamda ölüm, insanın hayatını erteleme alışkanlığından kurtaran ve onu sorumluluk bilinciyle yaşayan bir varlık hâline getiren ilâhî bir ikazdır.

Ölümün insana kazandırdığı en önemli bilinçlerden biri de kul hakkı hassasiyetidir. Çünkü ölüm, insanın dünyadaki her türlü hesabının bir gün mutlaka Allah’ın huzurunda ortaya konulacağını hatırlatır. Kelâm âlimlerinin üzerinde özellikle durdukları meselelerden biri, mazlumun hakkının zâlimden mutlaka alınacağı gerçeğidir. Bu hakikat, ölümün ardından başlayacak olan hesap ve mizan süreciyle bağlantılıdır. Bu nedenle ölüm, insanın hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerinde adalet ilkesine bağlı kalmasını sağlayan güçlü bir hatırlatıcıdır. Nitekim Hz. Peygamber, *“Kimin üzerine kardeşinin malı, ırzı veya herhangi bir haksızlığı varsa, dinar ve dirhem bulunmayacağı gün gelmeden önce helalleşsin. Çünkü o gün, kişinin iyiliklerinden alınarak hak sahibine verilir; eğer iyiliği yoksa hak sahibinin günahları onun üzerine yüklenir”* (Buhârî, Mezâlim, 10) buyurmuştur. Bu hadis, ölüm bilincinin kul hakkı konusunda insana ne derece sorumluluk yüklediğini açıkça ortaya koymaktadır.

Ölümün olumlu etkilerinden bir diğeri de insanın hayatı dengeli yaşamasına katkı sağlamasıdır. Ölüm, insana her şeyin geçici olduğunu hatırlatarak, onu aşırı hırs ve tutkuların esaretinden kurtarır. Böylece birey, dünyevî kazanımlar uğruna ahiretini kaybetmeme bilincini kazanır. Kur’an’da, *“Bu dünya hayatı aldatıcı bir metadan başka bir şey değildir”* (Hadîd, 57/20) şeklinde insanın dünyaya aşırı bağlanması onu ahiret bilincinden uzaklaştıracığı uyarısında bulunulmuştur. Bu ayet, ölüm bilincinin insanın hayatına kattığı dengeyi göstermektedir. Zira ölümü düşünen insan hem dünyadan nasibini alır hem de ahireti ihmal etmez. Bu denge, kelâm âlimlerinin insan anlayışında temel bir ilkedir (Mâtûrîdî, 2005–2011, 2: 316). Ölümün toplum üzerindeki en önemli olumlu yansımalarından biri de insanların birlik ve beraberlik duygularını güçlendirmesidir. Büyük felaketler, savaşlar, salgınlar ve doğal afetler sırasında meydana gelen ölümler, insanlara hayatın geçiciliğini hatırlatır ve onları dayanışmaya sevk

eder. Bu yönüyle ölüm, toplumsal dayanışmayı artıran bir işlev görür. Sosyologların “kolektif bilinç” dediği bu durum, aslında Kelâm ilminde “ümme bilinci” ile yakından ilişkilidir. Ölümün hatırlatıcı etkisi, toplumu hem ahlâkî hem de sosyal açıdan yeniden inşa eder (Burcu ve Akalın, 2008: 29–52). Bu noktada Kelâm âlimlerinin vurguladığı gibi, ölümün insana verdiği en büyük ders hem bireysel hem de toplumsal sorumluluğu diri tutmaktır. Bu bağlamda ölümün insan hayatındaki olumlu yansımaları kelâmî perspektiften çok boyutlu bir şekilde açıklanabilir. Ölüm, bireyin ahlâkî olgunluğunu artırır, onu tevazuya ve takvaya yöneltir, zamanın kıymetini bilmeye sevk eder, tövbe kapısını açık tutar, kul hakkı bilincini pekiştirir ve toplumsal dayanışmayı güçlendirir. Kelâm ilminde ölüm, bir yokluk veya son değil, sorumluluk bilincini artıran, iman esaslarını pekiştiren ve ilâhî adaletin gerçekleşmesine zemin hazırlayan bir geçiş olarak görülmüştür (Yazır, 1935–1939, 5: 4127–4130). Dolayısıyla ölüm, birey için korkutucu bir hakikat değil, hayatı anlamlı kılan ve ahireti hatırlatan bir rahmettir. Kur’an’ın “*Her nefis ölümü tadacaktır*” (Enbiya, 21/35) hakikati, bu gerçeği evrensel bir ilke hâline getirmiştir.

3. ÖLÜM VE SONRASI HAKKINDA KELÂMÎ PROBLEMLER

Kelâm ilminde ölüm sonrası hayatla ilgili meseleler, iman esaslarının en kritik tartışma alanlarından birini oluşturur. Çünkü ölüm, bireysel hayatın sona ermesi değil, ahiret yolculuğunun başlangıcıdır. Bu nedenle ölüm sonrası sürecin mahiyetine dair tartışmalar, kelâm ilminde iman esaslarının tamamlayıcı unsurları arasında yer alır. Kelâm âlimleri, kabir azabından haşrin cismaniliğine, cennet ve cehennem mahiyetinden meleklerin ölüm anındaki rollerine kadar birçok konuyu ele almışlardır. Bu tartışmaların temelinde, ilâhî adaletin nasıl tecelli edeceği, insanın sorumluluğunun hangi boyutta devam edeceği ve ahiret hayatının hangi niteliklere sahip olacağı soruları bulunmaktadır (Eş’arî, 1995: 102).

3.1 Kabir Azabı Meselesi

Kabir azabı, kelâmî tartışmaların en dikkat çekici konularından biridir. Kur’ân’da doğrudan “kabir azabı” ifadesi geçmemekle birlikte, Firavun ve yandaşlarının “sabah akşam ateşe arz edileceği” (Mü’min, 40/46)

bildirilmektedir. Bu ayet, ölüm ile kıyamet arasındaki berzah döneminde bir azap veya nimet tecrübesinin bulunduğu delil olarak yorumlanmıştır. Ehl-i sünnet Kelâm âlimleri, bu ayeti kabir azabının hak olduğuna delil kabul etmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur" (Tirmizî, Zühd, 5) hadisi de bu görüşü destekler niteliktedir. Kadı Abdülcebbar gibi bazı Mu'tezile alimleri kabir azabını kabul etmekle birlikte öte taraftan bazı alimler kabir azabını inkâr etme eğiliminde olmuş, berzah hayatını sembolik bir süreç olarak değerlendirmiştir (Kâdî Abdülcebbar, 1972: 202). Ancak Eş'arî ve Mâtürîdî Kelâm âlimleri, kabir azabını hem aklî hem de naklî delillerle savunarak, ahiret inancının bir parçası hâline getirmişlerdir (Mâtürîdî, 2005–2011, 2: 318; Eş'arî, *el-Lüma'*, 102; Yıldızhan, 2025, 45).

3.2 Ölüm Anında Ruhun Teslimi ve Meleklerin Rolü

Ölüm anında ruhun bedenden ayrılış şekli, kelâm âlimleri arasında tartışılan bir başka konudur. Kur'ân'da ölümün melekler aracılığıyla gerçekleştiği açıkça belirtilmiştir, "*Melekler onların ruhlarını alırken, 'Çıkarın canınızı, bugün aşağılayıcı azapla cezalandırılacaksınız' derler*" (En'âm, 6/93). Bu ayet, ölüm anında meleklerin aktif rol aldığını göstermektedir. Hadislerde de meleklerin müminlerin ruhunu kolaylıkla çıkardığı, kâfirlerin ruhunu ise zorlukla çekip aldığı tasvir edilmiştir (Buhârî, Rikâk, 42). Kelâm âlimleri bu delillerden hareketle, ölüm anının yalnızca biyolojik bir çözülme değil, aynı zamanda metafizik bir tecrübe olduğunu vurgulamışlardır. Bu bağlamda ölüm, insanın hem rahmetle hem de azapla karşılaşabileceği kritik bir eşiktir.

3.3. Haşrin Cismanî mi, Ruhânî mi Olacağı

Kelâmî tartışmaların en önemli konularından biri, haşrin cismanî mi yoksa ruhânî mi olacağı meselesidir. Mu'tezile ekolünden bazı kelâm âlimleri, haşri daha ziyade ruhânî olarak yorumlamış, bedeninin yeniden diriltilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir (Teftâzânî, 1993: 47). Ancak Ehl-i sünnet kelâm âlimleri haşrin cismanî olacağını, ruh ile bedeninin yeniden birleşerek kişinin tüm benliğiyle diriltileceğini savunmuşlardır (Eş'arî, 1929: 333–334; Cüveynî, 2009: 337). Bu görüşün en önemli delili Kur'ân'daki "*Kemiklere bak, onları nasıl bir araya getiriyoruz, sonra da onlara et*

giydireyoruz” (Bakara, 2/259) ayetidir. Bu ayet, cismanî dirilişin mümkün olduğunu ve Allah’ın kudretiyle gerçekleşeceğini göstermektedir. Ayrıca “Sizi ilk defa yarattığımız gibi tekrar dirilteceğiz” (Enbiyâ, 21/104) ayeti de cismanî haşrin hak olduğuna işaret etmektedir. Râzî, cismanî haşri savunurken, ilâhî adaletin tam anlamıyla tecelli etmesi için bedenın yeniden dirilmesi gerektiğini, çünkü günah ve sevapların beden aracılığıyla işlendiğini belirtmiştir (Bakara, 2/259).

3.4. Cennet ve Cehennemın Mahiyeti

Cennet ve cehennemın cismanî mi yoksa ruhânî mi olduğu da Kelâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri, cennet nimetlerinin ve cehennem azaplarının hem ruhânî hem de cismanî olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre Kur’an’da geçen “*Altından ırmaklar akan cennetler*” (Bakara, 2/25) ve “*Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşi*” (Râzî, 2005, 22: 119) ifadeleri, cismanî boyuta işaret etmektedir. Bunun yanında Kur’an’da ruhî lezzetlerden ve azaplardan da bahsedildiği için, bu iki boyutun birlikte düşünülmesi gerektiği kabul edilmiştir (Mâtürîdî, 2005 – 2011, 9: 68). Mu‘tezile ise genellikle cennet ve cehennemi daha ruhânî bir tecrübe olarak yorumlamış, (el-Hayyât, 1957: 34) ancak bu yaklaşım Ehl-i sünnet tarafından yeterli bulunmamıştır. Çünkü kelâm âlimleri hem ruh hem de bedenın sorumluluk sahibi olduğunu, dolayısıyla mükâfat ve cezanın da her ikisine yönelik olması gerektiğini vurgulamışlardır (Eş‘arî, 1960: 110).

3.5 İlâhî Adalet Bağlamında Ölüm Sonrası Hayat

Ölüm sonrası hayatın kelâmî tartışmalardaki en temel dayanağı, ilâhî adaletin tecellisidir. Eğer ölümle birlikte her şey sona erseydi, dünyada yapılan zulümler karşılıksız kalır, iyilikler ise mükâfat görmezdi. Bu durum, Allah’ın adalet sıfatıyla bağdaşmazdı. Bu sebeple kelâm âlimleri, ölüm sonrası hayatı zorunlu görmüşlerdir. Nitekim Kur’an’da “*Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür, kim de zerre kadar şer işlerse onu görür*” (Zilzâl, 99/7–8) ifadeleri ile ilâhî adaletin ahirette mutlak surette gerçekleşeceği bildirilmiştir. Bu ilke, Kelâm âlimlerinin ölüm sonrası hayatı savunurken kullandıkları en önemli aklî ve naklî delillerden biridir. Çünkü mazlumun hakkı, zâlimin zulmü ancak ölüm sonrası hayatta nihai karşılığını bulacaktır (Mâtürîdî, 2011, 2: 319).

Ölüm sonrası hayatla ilgili kelâmî problemlerde en çok tartışılan konulardan biri de berzah hayatının mahiyetidir. Kur'an'da “*Onların önünde, yeniden diriltilecekleri güne kadar berzah vardır*” (Mü'minûn, 23/100) şeklinde ölüm ile kıyamet arasındaki sürece işaret edilmiştir. Bu ayet, ruhların kabir hayatında bir tür bilinçlilik hâlini koruduğunu göstermektedir. Ehl-i sünnet Kelâm âlimleri, bu ayeti delil göstererek berzah hayatında ruhların nimet veya azap göreceğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre müminler kabirlerinde huzur ve sevinçle beklerken, kâfirler azap ve sıkıntıyla karşılaşır (Teftâzânî, 1988: 46). Mu'tezile ise berzah hayatını daha sembolik bir bekleyiş olarak değerlendirmiş, gerçek mükâfat ve cezanın kıyametten sonra gerçekleşeceğini ileri sürmüştür (Zemahşerî, 2002, 4:166). Ancak hadislerde geçen kabir sorgusu ve Münker ve Nekir meleklerinin varlığına dair rivayetler, berzah hayatının aktif bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır (Müslim, Cenâiz, 70). Bu nedenle Ehl-i sünnet kelâmcıları, kabir azabını inkâr etmenin ahiret inancını zedeleyeceğini ifade etmişlerdir (Eş'arî, 1995: 107).

Kelâmcıların tartıştığı bir diğer mesele, ölüm anında insanın yaşadığı tecrübelerin mahiyetidir. İslâm düşüncesinde “sekerât-ı mevt” yani ölüm sarhoşluğu, insanın ruhunun bedenden ayrılma anında yaşadığı sancılı bir süreç olarak tasvir edilmiştir. Kur'an'da “*Ölüm sarhoşluğu gerçekten gelir de işte bu senin kaçıp durduğun şeydir*” (Kâf, 50/19) şeklinde bu hakikate dikkat çekilmiştir. Kelâm âlimleri, bu âyetin hem mümin hem de kâfir için geçerli olduğunu, ancak sürecin niteliğinin kişinin iman durumuna göre değiştiğini belirtmişlerdir. Müminin ruhu kolaylıkla alınırken, kâfirin ruhu şiddetli azapla çekilir. Bu bağlamda meleklerin ölümü gerçekleştirme şekli, insanın ahiret yolculuğuna girişindeki ilk belirleyici tecrübe olarak görülmektedir (Râzî, 2005, 22: 121).

Ölüm sonrası hakkında gündeme gelen bir diğer kelâmî problem de çocukların ve akıl hastalarının akıbeti meselesidir. Kelâm âlimleri, bu konuyu ilâhî adalet ve hikmet bağlamında değerlendirmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri, bulûğa ermeden ölen çocukların cennet ehli olacağı görüşünde ittifak etmişlerdir. Bu yaklaşım hem Allah'ın rahmet sıfatına hem de adaletine uygundur. Akıl hastaları da sorumluluk taşımadıkları için cezaya tabi tutulmazlar. Bu tür meseleler, ölüm sonrası hayatın yalnızca bir ceza ve

mükâfat süreci değil, aynı zamanda ilâhî rahmetin ve adaletin mutlak tezahürü olduğunu göstermektedir (Mâtürîdî, 2005, 282).

Cennet ve cehennemin ebediliği konusu da kelâmî problemlerin başında gelmektedir. Mu‘tezile’den bazı âlimler, cehennem azabının ebedî olmayacağını, günahkârların bir süre azap gördükten sonra cennete alınacağını savunmuşlardır (Nesefî, 1995: 97–199, 244). Ancak Ehl-i sünnet Kelâm âlimleri, cennet ve cehennemin ebedî olduğunu açıkça vurgulamışlardır. Bu görüşlerini, “*Onlar orada ebedî olarak kalacaklardır*” (Beyyine, 98/8) gibi ayetlerle temellendirmişlerdir. Kelâm ilminde cennet ve cehennemin ebediliği, Allah’ın vaad ve vaid sıfatlarının bir gereği olarak görülür. Zira Allah, müminlere ebedî cennet, kâfirlere ise ebedî cehennem vaad etmiştir. Bu vaadin aksi düşünülemez; aksi takdirde ilâhî sıfatların mükemmelliği zedelenmiş olurdu (Eş‘arî, 1995: 115; Özel, 2024: 182).

Kelâm tartışmalarında gündeme gelen bir başka mesele de şefaât konusudur. Ölümünden sonra insanların kurtuluşu noktasında şefaatin etkisi olup olmayacağı sorusu, tarih boyunca yoğun şekilde tartışılmıştır. Mu‘tezile, şefaati adalet prensibi gereği herkesin kendi amellerinin karşılığını göreceğini savunarak küçük günahları bulunan kimseler için “sevap derecelerini yükseltme” şeklinde anlamıştır. Buna karşın Ehl-i sünnet Kelâm âlimleri, şefaatin özellikle Hz. Peygamber’e ve Allah’ın izin verdiği salih kullara mahsus olduğunu kabul etmişlerdir. Kur’an’da “Onların şefaati, Allah’ın razı olduğu kimselerden başkasına fayda vermez” (Enbiyâ, 21/28) ayeti, şefaatin Allah’ın iznine bağlı bir hakikat olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şefaât, ölüm sonrası hayatın ilâhî rahmet boyutunu yansıtan bir hususiyet olarak değerlendirilmiştir (Râzî, 2005, 22: 125).

Ölüm sonrası hayatla ilgili kelâmî problemlerin bir kısmı da hesap ve mizan meselesi etrafında şekillenmiştir. Kur’an’da “*O gün insanlar amelleri kendilerine gösterilsin diye bölük bölük çıkarlar. Artık kim zerre kadar hayır yapmışsa onu görür, kim zerre kadar şer yapmışsa onu görür*” (Zilzâl, 99/6–8) buyrularak hesap gününün mutlaklığı bildirilmiştir. Ehl-i sünnet Kelâm âlimleri, mizanın hak olduğunu ve amellerin adalet terazisinde tartılacağını kabul etmişlerdir. Bu görüş, Allah’ın adalet sıfatının bir gereği olarak görülmüştür. Mu‘tezile ise mizanı daha sembolik yorumlamış, asıl olanın Allah’ın her şeyi bilmesi olduğunu savunmuştur (Seffârîni, ts. 2: 187). Ancak

Ehl-i sünnet, Allah'ın ilmiyle birlikte mizanın da gerçek olacağını, bunun insanın sorumluluk bilincini pekiştiren bir süreç olduğunu ifade etmiştir (Mâtürîdî, 2005–2011, 2: 321).

4. TEOLOJİK PERSPEKTİFTEN ÖLÜM VE AHİRET

Ölüm ve ahiret inancı, Kelâm ilminde sadece bireyin iman bütünlüğünü tamamlayan bir akîde başlığı değil; aynı zamanda toplumun ahlâk düzenini, adalet idealini, dayanışma reflekslerini ve müşterek anlam dünyasını ayakta tutan kurucu bir çekirdektir. Kelâm açısından ölüm, varoluşun keyfi bir kesintisi değil; “imtihanın kapanış eşiği” ve ilâhî adaletin tarih-üstü sahnesidir. Bu eşiğe iman, bireyin tutum ve davranışlarını dönüştürdüğü kadar toplumsal alanda da müeyyide gücü olan bir “görünmez anayasa” üretir. İnsan, nihai hesap inancı sayesinde, görünmediği yerde bile sorumluluk hissiyle davranır; toplumsal normları içselleştirir, kul hakkı hassasiyetini korur; adalet idesini yalnızca dünyevî menfaat dengeleriyle değil, uhrevî bir ufukla tahkim eder. Modern sosyolojinin kriz anlarında gözlediği “görünürlük ve dönüşüm” dinamiği, vahyin dilinde ibret, tövbe ve ıslah döngüsü olarak karşılık bulur; bu döngü, ölümü ve ahireti hatırdı tuttuğu ölçüde toplumsal yapıya nüfuz eder (Teftâzânî, 1993: 47).

Kelâmî teodiseye göre adaletin tam olarak gerçekleşmesi için ahiretin varlığı zorunludur. Eğer ahiret yoksa zâlim ile mazlûmun aynı sonuca ulaşması adalet anlayışına ters düşer. Bu durum Allah'ın “Adl” ve “Hakîm” isimlerinin yüceliğine gölge düşürür. Bu yüzden haşır, yani insanların yeniden diriltilmesi, adaletin yerini bulmasının şartıdır. Dünyada görülen eksik veya gecikmiş adalet, ahirette tamamlanır. Ölüm, yok oluş değil, hayatın devamı için açılan bir kapıdır. Dünyada insana ağır gelen musibetler bile, daha geniş bir hikmet düzeni içinde yerini bulur ve ahiretle birlikte anlam kazanır. Böylece bu inanç, yalnızca bireyin tesellisi değil, aynı zamanda toplumda adalet bilincinin kökleşmesi için de temel bir dayanak olur. Çünkü kul hakkı, gizli veya açık her durumda, uhrevî karşılığıyla güvence altına alınmıştır (Râzî, 2005, 22: 125–128).

Ölüm ve ahiret inancı, bireysel psikoloji üzerinde “dönüştürücü” bir etkiye sahiptir. Ölüm düşüncesi, bastırıldığında kaygıyı patolojik formlara iter; yüzleşildiğinde ise anlam-amaç odaklılığı güçlendirir. Kelâm, bu

psikolojik bulguyu iman diliyle temellendirir. Ahiret inancı, ıstırabı sabır zemininde anlamlandırır; kaygıyı tedbir, tövbe ve ıslah davranışına çevirir; umut ve metaneti çoğaltır. Kur'an'ın “*Sabredenlere mükâfatları hesapsız verilecektir*” (Zümer, 39/10) beyanı, ızdırabın ahiretteki karşılığını zikrederek psikolojik dayanıklılığı ilâhî bir vaad ile destekler. Böylece kişi, “sonsuz şimdi”nin tüketimci cazibesinden sıyrılıp zamanın kıymetini idrak eder; ölümü hatırlamakla hayatı daha bilinçli, dengeli ve sorumluluk eksenli yaşar (Tirmizî, Zühed, 4; Mâtürîdî, 2005–2011, 5: 166–167).

Toplumsal düzenin en önemli teminatı adalettir; ancak dünyada mutlak adalet her zaman gerçekleşmez. İşte bu noktada ahiret inancı devreye girer ve “hesap ve mizan” fikri kamusal ahlâkı içeriden inşa eder. “*Zerre kadar iyilik yapan karşılığını görecektir, zerre kadar kötülük yapan da karşılığını görecektir.*” (Zilzâl, 99/7–8). Klasik kelâm, bu ayetin ürettiği süreklilik bilincini sorumluluğun kamusal tezahürleriyle birlikte okur. Kimsenin görmediği yerde de doğru davranmayı mümkün kılan şey, “gözetken bir kudret ve nihai hesap ufku”dur. Böyle bir ufuk, rüşvet, israf, kamu malına tasarruf ve güç istismarının cazibesini zayıflatır; adalet, güven ve toplumsal barışı güçlendirir (Mâtürîdî, 2005–2011, 5: 166–167).

Kötülük problemi, toplumsal düzlemde en çok sarsıntı üreten başlıklardandır. Deprem, salgın, savaş gibi musibetlerde görülen masum acıların nasıl anlamlandırılacağı sorusu, kelâmın ahiret merkezli teodisesiyle cevap bulur. Dünyevî planda eksik kalan adalet, ahirette kemale erer; sabır, “hesapsız mükâfat” vaadiyle anlam kazanır (Zümer, 39/10). Râzî’ye göre ilâhî adaletin tam anlamıyla gerçekleşmesi için haşır zorunludur. Çünkü dünyada adaletin eksik kalması, nihai adaletin ancak ahirette mümkün olduğunu gösterir. O, “hüsün ve kubuh” tartışmasını bu noktada kullanır. Görünüşte kötü veya çirkin olan bir olay, aslında daha büyük bir iyiliğe ve genel bir düzene hizmet edebilir. Bu yüzden musibetler, acılar ve kayıplar bütünüyle olumsuz değildir; daha geniş bir hikmet planı içinde güzelliğe dönüşür. Ölüm de bu çerçevede yokluk değil, hayatın devamı ve yükselişi için yeni bir aşamadır. Râzî, ölümü “devam ve terakki” ile bağlantılı bir süreç olarak görür ve bu anlayışı ilâhî adaletin kemaliyle ilişkilendirir (Râzî, 2005, 12: 112, 128). Bu ufuk, toplumsal düzlemde felâketlerin dayanışma ve ıslah fırsatına dönüşmesinin de teolojik temelidir.

Ahiret ufku iktisadî davranışlarda da etik bir çerçeve kurar. Tüketim–infak dengesi, “mes’uliyet ve kanaat” ile yeniden inşa edilir; israfın cazibesi kırılır, yardımlaşma ve vakıf kültürü beslenir. Ahirete iman hırsı sınırlayıp adil bölüşüme katkı sunar; emeğin hakkını, alın terinin kutsiyetini ve kul hakkı duyarlılığını güçlendirir. Böylece piyasa davranışının da sınırları belirginleşir. Kâr arayışı meşrudur; fakat kul hakkı, hile, ihtikâr ve israf haramdır; ahirette hesabı vardır. Bu çerçeve, sosyal adalet ve güven duygusunu güçlendirerek “moral ekonomi”yi tesis eder (Bakara, 2/188; Mutaaffîn 83/1–3; Mâtürîdî, 2005–2011, 5:166–167).

Ahiret inancı, hukukî mekanizmaların “içeriden” desteklenmesini sağlar. Kimsenin görmediği yerde yanlışı terk etmeyi mümkün kılan şey, “gören, işiten bir kudret” ve “büyük mahkeme” bilincidir. Bu bilinç olmadan, yalnız dış müeyyidelerle toplumsal yolsuzluk, kamu israfı ve güç istismarını kalıcı biçimde azaltmak zorlaşır. Kelâm, cismanî haşri ve mizânı salt metafor değil, adaletin ontolojik zarureti olarak görür; zira ameller bedensel–ruhsal bütünlük içinde işlendiğinden, mükâfat ve ceza da bu bütünlüğe taalluk eder. Bu yüzden “ölüm bilinci” hem ferdî takvayı hem de kamusal hesap verebilirlik kültürünü aynı anda besler (Karadaş, 2006: 114–117; Mâtürîdî, 2011, 5: 166–167; Râzî, 2005, 22: 125–128).

İslam medeniyetinde mezarlıkların şehir merkezlerine yakınlığı yalnız mekânsal bir tercih değil, ahlâkî mimarînin parçasıdır. Ölümü gündelik hayata dahil ederek fanilik bilincini diri tutar, zaman ve emanet şuurunu pekiştirir. Kitabelerdeki ayetler, kabir taşı estetiği ve musanna sanatlar, ahiret düşüncesini şehir diline nakşeder. Sanat ve edebiyat, ilâhî adalet fikrini sembollerle toplumsal hafızaya taşır; bu, kültürün “adalet ve merhamet” ekseninde kalıcılığını sağlar (Râzî, 1978: 22; Burcu ve Akalın, 2015: 46–52).

Güncel bağlamda, ahiret merkezli bir zikir-i mevt pedagojisine ihtiyaç vardır. Eğitimde ve din hizmetlerinde ölümü korku üretmeyen, bilakis anlam ve sorumluluk şuurunu besleyen bir dille ele almak; yas süreçlerini yalnız bırakmayan toplumsal ağları (taziye ve destek grupları) kuvvetlendirmek; mezarlık ve şehir ilişkisinde görünmezleştirmeyi değil, hikmetli görünürlüğü teşvik etmek; ekonomik hayatta israf ve ihtikâra karşı “kul hakkı ve mizan” dilini canlı tutmak; afet ve kriz yönetiminde ibret, tövbe ve ıslah üçlüsünü sosyal politikaya tercüme etmek bu pedagojinin başlıklarıdır. Böylece “ölüm

bilinci” korkuya değil; tedbire, tövbe ve ıslaha dönüşür; toplumsal dayanıklılığı artırır (Karakuş, Öztürk ve Tamam, 2012: 46–47).

Bütün bu teolojik ve toplumsal çerçeve, bireylerin gündelik hayat pratiklerine somut olarak dokunur: Ahiret inancı vicdanı diri tutar, sabır ve metaneti artırır, umudu besler, tövbe ve ıslaha sevk eder, takvayı ve sorumluluk duygusunu güçlendirir; bu bireysel etkilerin aynası, toplumsal ilişkilerde hak–hukuk gözetimi, barış arayışı, adalet ısrarı ve ekonomik alanda israfın dizginlenmesi olarak görünür Ölüm bilinci, toplumsal moral ekonomiyi yeniden kurar; “ahiret ufku” siyasal ve hukuksal alanlarda hesap verebilirlik kültürünü pekiştirir. Modern görünmezleştirme stratejilerine karşı İslâm’ın “ölümü hatırlama” ısrarı, insan ve toplum sağlığını koruyan en güçlü manevî sigortadır (Karakuş, Öztürk ve Tamam, 2012: 38, 48–50; Mâtürîdî, 2005–2011, 5: 166–167; Bakkal, 2020: 456).

SONUÇ

Ölüm, insanoğlunun karşısına çıkan en kesin ve kaçınılmaz hakikat olarak, Kelâm ilminde yalnızca biyolojik bir çözülme değil, varlık anlayışının, iman esaslarının ve ahlâkî sorumluluk bilincinin merkezinde yer alan bir olgu şeklinde ele alınmıştır. Yapılan incelemeler, ölümün yokluk değil, yeni bir başlangıç olduğunu açıkça göstermektedir. Ruhun bedenden ayrılarak berzah âlemine intikali, ölümün metafizik boyutunu ortaya koyarken; cismanî haşır inancı, ahiret hayatının gerçekliğini teminat altına almıştır. Bu yaklaşım, Allah’ın kudret ve hikmetinin bir tezahürü olarak ölümü yorumlamış, insanın faniliğini ve Yaratıcı’ya olan mutlak bağımlılığını güçlü biçimde vurgulamıştır.

Ölüm ve ahiret inancı, kelâm âlimlerinin merkezinde yer alan, insanın varlık anlayışını şekillendiren, bireysel imanı güçlendiren ve toplumu ahlâkî bir zeminde birleştiren vazgeçilmez bir esastır. Ölümü yokluk değil, yeni bir başlangıç olarak gören bu yaklaşım, insana faniliğini ve sorumluluğunu hatırlatan en büyük öğretmen; ahireti ise adaletin, rahmetin ve ebediyet arzusunun en yüce karşılığı kılmıştır. Bu nedenle İslâm kelâmı, ölüm ve ahireti yalnızca metafizik bir mesele değil, insan hayatını kuşatan ahlâkî ve sosyal bir gerçeklik olarak değerlendirmiş; bu inancın bireysel ve toplumsal düzeyde dönüştürücü gücünü açıkça ortaya koymuştur.

Ölümün insana kazandırdığı ahlâkî ve manevi boyutlar, bu çalışmada öne çıkan en önemli bulgulardandır. Ölüm bilinci, bireyi tevazuya, takvaya ve sorumluluk duygusuna yöneltmekte; kul hakkı hassasiyetini artırmakta ve zamanın kıymetini öğretmektedir. Bu bilinç, sadece bireysel bir içsel dönüşüm değil, aynı zamanda toplumsal merhameti, yardımlaşmayı ve dayanışmayı da güçlendirmektedir. Böylece ölüm, birey için bir muhasebe vesilesi olurken toplum için de bir eğitim aracına dönüşmektedir.

Ölüm sonrası hayata ilişkin kelâmî meseleler, ilâhî adalet ve rahmet çerçevesinde değerlendirilmiş, kabir azabı, haşrin cismaniliği, cennet ve cehennemin mahiyeti, şefaât ve mizan gibi konular hem aklî hem naklî delillerle temellendirilmiştir. Bu tartışmalar, ahiret inancının yalnızca metafizik bir beklenti değil, aynı zamanda ilâhî adalet fikrinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymuştur. Zira zulmün karşılığını bulacağı, mazlumun sabrının ödüllendirileceği tek yerin ahiret olması, bu inancın imanî olduğu kadar ahlâkî bir zorunluluk olduğunu göstermektedir.

Toplumsal ve teolojik açıdan bakıldığında ise ölüm ve ahiret inancı, bireysel psikolojiyi güçlendiren, toplumsal adalet ve barışı tesis eden en güçlü manevi temel olarak öne çıkmaktadır. Ahiret tasavvuru, bireye umut ve sabır verirken, toplumu da adalet, merhamet ve dayanışma ilkeleri etrafında bir araya getirmiştir. Modern dönemde sekülerleşmenin etkisiyle ölümün hayatın dışına itilmesi, bireysel bunalımları ve toplumsal çözümleri artırmış; bu da kelâmın sunduğu perspektifin günümüzde de ne denli güncel ve gerekli olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

- Bakkal, M. C (2020). “Sûre faziletleri bağlamında ölümlere Yâsîn okunmasıyla ilgili hadisin değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 48, 455–482.
- Buhârî, M. b. İ (ts.). *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye.
- Burcu, E., & Akalın, E (2008). Ölüm olgusu üzerine sosyolojik tartışmalar. *Türkiyat Araştırmaları*, 8 (2), 29–54.
- Cüveynî, İ. el-H (ts.). *el-İrşâd*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- el-Hayyât, A. b. M (1957). *Kitâbü’l-İntişâr ve’r-Red ‘alâ İbni’r-Râvendî el-Mülhid* (H. S. Nyberg, nşr.). Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife.
- Eş‘arî, E. el-H (1960). *el-Lüma‘* (A. Mahmûd & T. A. Sürûr, nşr.). Kahire: Dâru’l-Ma‘rif.
- Eş‘arî, E. el-H (1995). *el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne*. Kahire: Dâru’l-Ma‘rife.
- Eş‘arî, E. el-H (1995). *el-Lüma‘ fî’r-Red ‘alâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida‘*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife.
- Gazzâlî, E. M. el- (1939). *İhyâu ulûmi’d-dîn* (Cilt 4, ss. 477–478). Kahire.
- Gölcük, H., & Toprak: (2015). *Kelâm: Tarih – Ekoller – Problemler*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Gün, F., & Uraim Kyzy, B (2024). İslâmiyet’ten önce ve sonra Kırgızlar’da inanç esasları. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 4 (2), 187–208.
- Gün, F (2024). Gayb âlemini bilmenin imkânı üzerine bir inceleme. *Dergiabant*, 12 (1), 150–168.
- Hâkim, E. A. en-Nisâbü’rî (ts.). *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife.
- Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed (1960). *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl* (T. Hüseyin & İ. Medkûr, nşr.). Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme.
- Karadaş, C (2006). *İslâm’ın inanç yapısı*. Bursa: Emin Yayınları.
- Karadaş, C (2015). *Kadere iman*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karakuş, G., Öztürk, Z., & Tamam, L (2012). Ölüm ve ölüm kaygısı [Death and death anxiety]. *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi (Archives Medical Review Journal)*, 21 (1), 42–79.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M (2005). *Kitâbü’t-Tevhîd*. İstanbul: Mîzân Yayınevi.
- Mâtürîdî, E. M. M. b. M (2005–2011). *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (M. Boynukalın vd., thk.). İstanbul: Mîzân Yayınevi.
- Müslim, M. b. el-H (ts.). *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*. Kahire: Dâru’l-Hadîs.
- Nesefî, N. Ö. b. M (1995). *Bahrü’l-Kelâm fî Akâidi Ehli’l-İslâm* (V. Furfûr, thk.). Şam: Mektebetü Dâru’l-Furfûr.
- Özarslan: (2001). *İslam’da ölüm ve diriliş öğretisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

- Özel, M (2024). *Kelâm perspektifinden Vehhâbîlik*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Paçacı, M (1988). *Kutsal kitaplarda ölüm ve ötesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Râzî, E. A. F. M. b. Ö (2005). *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Râzî, F. M (1978). *Kelâma giriş: el-Muhassal* (H. Atay, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Seffârîni, M. b. A (ts.). *Levâmi'u'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâti'u'l-Esrâri'l-Eseriyye fî 'Aqîdeti'l-Fırkatî'n-Nâciye*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmiyye.
- Teftâzânî: M. b. Ö (1993). *Şerhu'l-Mekâsîd* (A. Umeyre, thk.). Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Tirmizî, E. İ. M. b. İ (ts.). *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ulutaş, Y (2022). *Âhiret hayatı*. Ankara: Sonçağ Yayınları.
- Ünverdi, M (2020). Kelâm ve tasavvuf açısından kadere iman–tevekkül ilişkisi. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (1), 177–189.
- Yazır, E. M. H (1935–1939). *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsir* (Cilt 1–9). İstanbul: Matbaa-i Ebu'l-Ziya.
- Yıldızhan, H. (2025). *Mâtürîdî düşüncenin teşekkülünde Muhammed el-Pezdevî'nin rolü ve etkileri*. Ankara: İKSAD Yayınevi.
- Yılmaz, E (2019). *İbn Sina ve Fahreddin Râzi'de ölümsüzlük* (Yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Zemahşerî, M. b. Ö (2002). *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fî Vücuhi't-Te'vîl* (M. A. Şâhîn, thk.). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

BÖLÜM III

KELAM LİTERATÜRÜNDE REDDİYELERİN YAZILMA SEBEPLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME*

Dr. Adem TUNCER*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.17847412>

* Bu çalışma yazarın “Kelam Literatüründe Reddiye Geleneği ve Yeni İlm-i Kelam Dönemi Reddiyelerinde İlahiyât Bahisleri” (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelam ABD) isimli Doktora tezinden üretilmiştir.

* Sağlık Bakanlığı, Ankara, adem.tuncer1@sağlik.gov.tr, Orcid ID: 0000-0002-3124-6228

GİRİŞ

İnsanın anlam arayışı, varlıkla ve hakikatle kurduğu ilişkinin merkezinde yer alır. Bu arayış kimi zaman tecrübeyle, kimi zaman da aklî ve bilimsel çözümlemelerle şekillenir. Din, bu anlam arayışı karşısında hakikate dair evrensel bir cevap sunma iddiasında olan bir yapı olarak yalnızca bireysel bir inanç sistemi değil aynı zamanda düşünsel ve entelektüel bir gelenek inşa etmiştir. Kelam ilmi, bu geleneğin merkezinde yer alarak inanç esaslarını aklî delillerle temellendirme çabasını üstlenmiş, farklı dönemlerde karşılaştığı entelektüel meydan okumalar karşısında yeni savunma biçimleri geliştirmiştir. İslâm mezhepleri, kendi varlıklarını inşa edebilmek ve özgünlüklerini koruyabilmek amacıyla, diğer mezheplerden ayrılan düşünsel çerçeveler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda, teorik özerklik ve doktriner tutarlılık, çoğu zaman “öteki”ne yöneltile eleştiriler üzerinden güçlendirilmiştir.

Reddiyeler, farklı dinî ve fikrî görüşler arasındaki ihtilaf ve tartışmaların yazılı biçimde ele alındığı, İslâm düşüncesinin durağanlaşmasına karşı koruyucu entelektüel bir işlev üstlenmiş polemik türü metinlerdir. Bu tür metinlerde ele alınan meseleler, yalnızca karşı tarafın görüşünü çürütme amacıyla değil aynı zamanda eleştiriye konu edilen düşüncenin dayanaklarını sorgulayıp çözümleme amacıyla da incelenir. Reddiyeler, çoğu zaman belirli bir konuya odaklansa da birden fazla meseleyi bütüncül bir yaklaşımla ele alabilir. Bu metinlerde yalnızca eleştiriyle yetinilmez; aynı zamanda eleştirilen görüşe alternatif olarak kabul edilen yeni bir düşünce sistemi ya da yorum önerilir. Bu yönüyle reddiye, salt bir karşı çıkış değil; tahlil, tenkit ve teklif süreçlerini içeren entelektüel bir faaliyet olarak değerlendirilmelidir.

İslâm düşüncesi açısından büyük öneme sahip bu reddiyelerin hem telif edildikleri dönemi hem de günümüzü ve geleceği aydınlatabilmeleri için, ortaya konuluş gerekçelerinin bilinmesi önem arz etmektedir.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Reddiye, Arapça ‘redde’ kökünden türetilmiş Osmanlıca bir isimdir. Sözlükte “kabul etmemek, geri çevirmek; döndürmek, karşılık vermek, karşı çıkmak, çürütmek, iade etmek, vazgeçirmek, yanıtlamak, bir halden bir hale çevirmek” anlamlarına gelir. Reddin zıddı, kabul etmektir. (İbn Manzûr, 1994, 3/1621) Osmanlıca sözlüklerde redd, ‘geri döndürme, döndürülme, geri

çevirme, çevrilme, kabul etmeme, kabul edilmeme, tanımama, inkâr etme, çürütme, iptal etme’ şeklinde anlamlandırılmış, ‘reddiyye’ kavramı da ‘bir fikri reddetmek için yazılan yazı’ olarak tanımlanmıştır. (Devellioğlu, 2013, 661) İslâm literatüründe redd, muhalifin öğreti, inanç ve düşüncelerine yönelik tenkidi dile getirmektedir. Reddiye (ردية) de bir inanç veya düşünceye karşı çıkıp delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınan eserleri ifade etmektedir (Çelebi, 2010, 280; Sinanoğlu, 2007, 516).

Reddiye kültürü ile doğrudan ilişkili kavramlardan biri de “tenkid” kavramıdır. Sözlükte tenkid, “madeni paranın gerçeğini sahtesinden ayırmak, sözün güzel ve kusurlu yanlarını ortaya koyup açıklamak” şeklinde tanımlanmıştır. (İbn Manzûr, 1994, 4517) Türkçede tenkidin karşılığı olarak kullanılan “eleştiri” kelimesi genel manada “Bir insanın, bir eserin, bir konunun doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi” şeklinde tanımlanırken Edebiyat ve Felsefe terimi olarak farklı şekillerde izah edilmiştir. (Akalin vd., 2005, 626).

Kelamcılara bir taraftan görüş ve düşüncelerini savunma ve temellendirebilme diğer taraftan muarızlarının iddialarını çürütme imkânı sağlayan tartışma sanatlarından biri de “cedel”dir. Sözlükte, “ipi sağlamca bükme, birisini sert bir yere düşürmek, düşmanlık ya da tartışmada çetin olmak, cephe almak; yıldırma ya da usandırmak, kanıtla kanıtla karşılık vermek yahut bir fikri aşırı ölçüde ve kavga edercesine savunmak” (İbn Manzûr, 1994, 569) gibi anlamlara gelen cedel, terim olarak “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı” diye tanımlanmıştır (Yavuz, 1993, 208).

Muarızı reddetme ve deliller ileri sürerek iddiasını çürütme böylece doğruyu ortaya çıkarma amacıyla gerçekleştirilen eylemlerden biri de münazaradır. Sözlükte “karşılıklı olarak bakmak, birlikte düşünmek” şeklinde tarif edilen müzanara terim olarak “Doğruyu ortaya çıkarmak için iki kimsenin iki şey arasındaki nispet üzerine düşünmesi” şeklinde tarif edilmiştir (Taşköprizâde, 2019, 67).

1. REDDİYELERİN YAZILMA SEBEPLERİ

İslâm dünyası, tarih boyunca eleştiri geleneğini canlı ve işlevsel bir unsur olarak muhafaza etmiştir. Kelâm, felsefe, edebiyat, bilim ve sanat gibi

disiplinlerde eleştirel düşünce, entelektüel üretimin niteliğini yükselten ve ilmi gelişmeyi mümkün kılan temel bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eleştiri geleneğinin teşekkülünde Müslüman âlimleri motive eden çeşitli unsurlar bulunmaktadır. Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleri; gerek Efendimizin hayatta olduğu dönemde gerekse vefatının ardından sahabenin kişi ve vakalara yönelik eleştirel tutumu; dönemin siyasî şartlarının ortaya çıkardığı zorunluluklar; farklı saiklerle âlimlerden açıklayıcı yahut karşıt iddialara cevap niteliğinde metinler talep edilmesi; batıl düşünceler karşısında inancın zarar görmesine yönelik kaygılar ile zaman zaman taassuba dönüşebilen savunma refleksi, bu unsurlar arasında en belirgin olanlarıdır.

1.1. Kur'an-ı Kerim

Müslümanlara İslâm'ın temel inanç esaslarına aykırı fikir, düşünce, tutum ve eylemleri reddetmeyi öğreten en önemli iki kaynak Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'dir. Müslüman âlimler Kur'an-ı Kerim ve hadislerden elde ettikleri bilgilerle diğer din ve mezhep mensuplarının yanlışlarını ortaya koymaya çalışmışlardır.

Kur'an-ı Kerim sebepsiz eleştiri yapmadığı gibi hiçbir kimseyi eleştiri dairesinin dışında da tutmamıştır. Bizzat Hz. Peygamber, gerçekleştirdiği bazı fiilleri veya almış olduğu kararlar sebebiyle Allah Teâlâ tarafından eleştirilmiş, bazı eylemleri sebebiyle de ikaz edilmiştir. Yine İslâm'ın ilk nesli olan sahabe, Peygamber eşleri, müminler, kafirler, müşrikler, münafıklar, Ehl-i Kitap, bazı geçmiş ümmetler ve şeytan, Kur'an'ın eleştirisine muhatap olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker (Çağırıcı, 1995, 138-141) yani iyiliğin hâkim kılınması ve yaygınlaştırılması, kötülüğün ise önlenmesi Müslümanlara bir vazife olarak yüklenmiştir. Âl-i İmrân suresi 104. ayette *“Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”* buyrulmuştur. Aynı surenin 110. ayetinde de iyiliği emretme ve kötülükten men etme, 'en hayırlı ümmet' olma vesilesi olarak zikredilmiştir. Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkerle ilgili ayetler (Bakara, 2/44; Mâide, 5/78-79; Tevbe, 9/67, 71, 112; A'râf, 7/165,199; Hac, 22/41; Lokman, 31/17) bireysel, toplumsal ve evrensel planda İslâm bilginlerini hem içe hem dışa dönük

çalışma yapmaya sevk etmiş, Kur'an'ın ortaya koyduğu fikir, inanç, tutum ve davranışlara aykırı yapılarla mücadeleyle yönlendirmiştir. Bu duyarlılığın en temel yansımalarından biri de İslâm itikadına muhalif öğreti, inanç ve düşüncelerin çürütülmesi için kaleme alınan reddiyelerdir.

Hicrî III. yüzyıl Zeydî düşüncenin önde gelen âlimlerinden Kâsım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860), *'Er-Reddu ale'l-Mücebbire'* isimli risalesinin başında emr-i bi'l-ma'ruf vurgusu yaparak *"Firavun'a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki öğüt alır veya korkar."* (Tâhâ, 20/43-44) ayetlerini zikretmiştir (er-Ressî, 2004, 185).

Ehvâzî (ö. 446/1055), Mu'tezile, Muattıla ve Zenâdıkaya yardım etmekle suçladığı Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini reddetmek için yazdığı *Mesâlib* isimli eserinde Âl-i İmrân suresinin 104. ayetini zikrederek eseri dinî bir vecibe olarak yazdığını ifade eder. Ehvâzî'ye göre Eş'arî'yi eleştirmek için yaptığı her şey "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehyi ani'l-münker" çerçevesinde gerçekleşen dinî bir eylemdir (el-Ehvâzî, 1970, 151).

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Minhâcu's-Sünne* isimli eserini yazma gerekçesini anlatırken Kur'an'da yer alan hakkı gizlemenin yanlışlığını anlatan, hakkın duyurulacağına dair Allah'a verilen sözü yerine getirmeyi emreden ayetlere (Bakara, 2/140, 143; Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8; Hacc, 22/78) atıfta bulunmaktadır (İbn Teymiyye, 1986, I, 17-18).

Müslüman bilginlerin reddiye yazmalarında tesirli olan başka bir etken Yahudi ve Hristiyanları eleştiren ayetlerdir. Kur'an-ı Kerim, Yahudi ve Hristiyanları birçok açıdan eleştirmiştir. Kur'an'da Yahudi ve Hristiyanların, küfür ve isyanları sebebiyle lânete uğradıkları ve bu yüzden çok az inandıkları (Bakara, 2/88), kendilerine ilim geldikten sonra aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştükleri (Âl-i İmrân, 3/19), kendilerine ateşin, sadece sayılı günlerde dokunacağını iddia ettikleri (Âl-i İmrân 3/24), gelecek son peygambere iman edip ona destekçi olacaklarına dair söz verdikleri (Âl-i İmrân 3/81; Mâide, 5/12) ancak verdikleri sözleri tutmadıkları (A'raf, 7/157), kutsal kitaplarında bazı şeylerin değiştirildiğini (Mâide, 5/141), bazı şeylerin eklendiğini (Nisâ, 4/46), bazı şeylerin gizlenip noksanlaştırıldığını (Bakara, 2/146) ve ilahî kitabın tahrif edildiğini dile getirmiştir (Bakara, 2/75; Mâide,

5/13). (Eleştiri içeren diğer ayetler için bkz: Mâide, 5/18, 57; En'âm, 6/91, 159; Tevbe, 9/31; Cum'a, 62/6).

Ehl-i Kitap sadece akidevî yönden eleştirilmemiş ahlaki açıdan da kınanmıştır. Kıskanç, cimri, fesatçı, şükürsüz, nankör, yalancı, iftiracı, katı kalpli, kibirli, söz dinlemeyen, haksız yere insanların mallarını yiyen, gûnahtan ve haram yemekten çekinmeyen insanlar olarak tanıtılmıştır. (Bakara, 2/61, 90; Nisâ, 4/53; Mâide, 5/63-64; En'âm, 6/91; Şûrâ, 42/8) Yahudi ve Hristiyanlara Kur'an'ın yönelttiği eleştiriler için bkz.: (Özdemir, 2019).

Kur'an'ın bu tutumu Müslüman bilginleri Yahudi ve Hristiyanlara karşı sürekli teyakkuz halinde tutmuş onlarla mücadeleye motive etmiştir. Kur'an'da yer alan bilgiler Ehl-i Kitapla mücadelede müracaat edilen ilk ve en güvenilir kaynak olmuştur. Örneğin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî (ö. 205/850), kendisini İslâm'a davet için Kindî'ye (III/IX. yüzyıl) yazdığı mektupta (Haşimî'nin bu mektubu yazılı reddiye geleneğinde ilk eser olarak kabul edilmektedir. (Abay, 2002, 2-4)) teslis inancını eleştirirken “*Allah ne bir dost ne de bir çocuk edindi.*” (Bakara, 2/116) ayetini delil olarak sunmuştur (el-Kindî, 2005, 8).

Câhız (ö. 255/869), Müslümanların, Hristiyanları Yahudilere nazaran biraz daha fazla sevdiklerini iddia eder ve bunu Mâide suresi 82. ayete dayandırır. (Cahız, 1984, 82-83) Yine Yahudi ve Hristiyanların itikâdî yönden sapıklık içinde olduklarını ispatlarken ve Allah'ın çocuk sahibi olduğu iddiasını ortaya koyarken Tevbe suresi 30; Meryem suresi 35, 89 ve İhlas suresi 3. ayetleri delil olarak zikreder. (Cahız, 1984, 103) Câhız, Bakara 117; En'âm 73 ve Nahl 40. ayetlerin hem hakikî hem de mecazi manada Hristiyanların teslis inancının bir parçası olan oğul anlayışlarını geçersiz kıldığını ifade etmiştir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), münazara yaptığı Hristiyan bilginin ‘Hz. İsa Allah'ın oğludur’ görüşünü eleştirirken Tevbe suresinin 30. ayetine dayanmaktadır. Aynı şekilde Râzî Hristiyan ve Yahudileri eleştirirken Kur'an'ın onları dost edinmemekle ilgili emir ve tavsiyelerini (Mâide, 5/51; Mümtehhine, 60/1) dayanak gösterir (Razî, 2006, 71).

İskender b. Ahmed et-Trabzonî, *Risale fi'r-Red alen-Nasârâ* adını taşıyan eserini, kendi batıl inançlarının doğruluğunu savunan Hristiyanları ilzam etmek için kaleme aldığını belirtir. Hristiyanların Hz. İsa'yı tanrılaştırmalarını aşırılık olarak gören Trabzonî, Kur'an'ın bu noktada onları uyardığını ifade eder ve bu hususta Nisâ suresinin 171. ayetini delil getirir (Tarakçı, 2009, 307).

Yahudi asıllı mühtedî bir bilgin olan Ebu Muhammed Abdülhak el-İslâmî el-Mağribî (ö. XV. yy), *el-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd* isimli Yahudiliğe reddiye olarak yazdığı eserinde kral Âhab'ın hikayesini anlatır. Kral Âhab'ın Hz. Muhammed'e (s.a.) iman ettiği için Yahudiler tarafından kafirlerin en azılısı olarak kabul edildiğini ifade eder ve Yahudilerin müminlere karşı bu tutumunu Kur'an'ın Mâide suresi 82. ayeti ile delillendirir. Yahudilerin küfürlerinde ısrarcı, heva ve heveslerine tabi olduklarını ifade ettikten sonra '*Allah'tan bir yol gösterme olmaksızın, sırf kendi bencil arzularına uyandan daha sapkını kim olabilir!*' (Kasas, 28/50) ayetini zikreder. (el-Mağribî, 2001, 66) (İlk dönem kelamcılarının teslis üzerine yazdığı reddiyeler hakkında bilgi için bkz.: Soyal, 2011).

Kur'an'ın tenkit ettiği gruplardan biri de münafıklardır. Mümin olduğunu iddia eden ve menfaatleri gereği mümin görünen münafıklar, aralarındaki anlaşmazlığı Allah'a ve resulüne götürmeleri gerekirken böyle yapmamış, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu çözüme razı olmamışlardır. Münafıkların bu karakteri Kur'an'da sert bir dille eleştirilmiş Tağutun önünde muhakeme olmak istedikleri ve şeytanın onları derin bir sapıklığa sürüklediği ifade edilmiştir. (Nisâ, 4/60-61; Nûr, 24/47-50).

Münafıkların en temel zafiyetleri yalancı ve ikiyüzlü olmalarıdır. Yalancı ve ikiyüzlü yapıları hem itikâdî hem de amelî alanda kendini göstermektedir. İnanmadıkları halde inandık derler (Kur'an, Bakara, 8). Allahu Teâlâ'yı ve müminleri aldatmaya çalışırlar (Bakara, 2/9). Yaşadıkları ortamın tüm nimetlerinden faydalanmak isterler ancak tehlike gördükleri durumda yalana başvurarak tehlikeden uzak kalmaya çalışırlar (Ahzab, 33/13). Münafıkların bu kötü özelliği çeşitli ayetlerde ifade edildiği halde bundan vazgeçmemişlerdir. İnsanın söz, niyet ve fiillerinde dosdoğru ve güvenilir olmasını isteyen Allahu Teâlâ, riyakâr bir karaktere sahip olan

münafıkları şiddetle eleştirmiştir (Münâfikûn, 63/1). (Eleştiri içeren diğer ayetler için bkz: Bakara, 2/13; Âl-i İmrân, 3/119; Tevbe, 9/47-48, 79).

Müslüman âlimleri tenkit ve reddetme hususunda cesaretlendiren hususlardan biri de Kur'an'da bazı konularda Peygamberlerin uyarılıyor olmasıdır. Peygamberler ismet sıfatına sahiptir, tebliğe konu meselelerde yalan söylemekten korunmuşlardır (Râzî, 1986). Ancak Kur'an-ı Kerim'de, bazı peygamberlerin tebliğ dışı, dinin aslı ile ilgili olmayan çeşitli karar ve uygulamalarından ötürü uyarıldıklarına dair ayetler bulunmaktadır. Örneğin Hz. Adem kendisine yasak edilen bir şeyi yaptığından (Bakara, 2/35-37; Tâhâ, 20/115), Hz. Nuh, Allah'a iman etmeyen oğlu için yaptığı duadan (Hûd, 11/45-47), Hz. Yunus kavminin eziyetleri karşısında sabredemeyip Allah'tan izin gelmeden kavmini terk ettiğinden (Enbiyâ, 21/87) ötürü ikaz edilmişlerdir. Peygamber Efendimiz (s.a.) de ismet sıfatına uygun olmayan bir günah işlediği için değil sadece insani özellikleri sebebiyle bazı davranışlarında yanılmasından ötürü uyarılmıştır.

Hz. Peygamber, Tebük Seferi öncesi savaşa katılmama konusunda kendisinden izin isteyen münafıklara izin verdiği (Tevbe, 9/43), Hz. Ümmü Mektûm (ö. 15/636) ile ilgilenmediği (Abese, 80/1-10) için uyarılmıştır. Yine Hz. Peygamber müşriklerin bazı teklifleri karşısında İslâm'ı kabul edebilecekleri ümidiyle bir an susup düşünmesi üzerine sert bir şekilde ikaz edilmiş (İsrâ, 17/73-75) hatta 'Eğer seni sebatkâr kılmısaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin!' buyrulmuştur. Bunun dışında Hz. Peygamber Bedir esirlerinin salınması (Enfal, 8/67-68), helal olan bal şerbetini kendisine haram kılması (Tahrîm, 66/1-2), müşrik olarak ölen yakınları için af dilemek istemesi ve münafık Abdullah b. Übey'in (ö. 9/631) cenaze namazını kıldırması (Tevbe, 9/84, 113) hususlarında uyarı ve eleştiriye maruz kalmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan eleştirinin muhataplarından biri de müminlerdir. İnsan hatasız değildir. İnsan olarak müminler de hata yapmış ve bundan ötürü eleştirilmiş ve uyarılmıştır. Müminler, cihad hakkında bir sure indirilmesini istedikleri halde (Muhammed, 47/20) Bedir Savaşı'na katılma hususunda tereddüt göstermişler, yola çıkmalarına rağmen gönülsüz davranmışlardır. Bu davranışları sebebiyle Kur'an'ın eleştirisine maruz kalmışlardır (Enfal, 8/5-8).

Hicretin VI. yılında Benî Müstalik seferi sırasında yaşanan bir olayı bazı münafıklar fırsat bilip Hz. Ayşe'ye iftira atmışlardı. İfk hadisesi olarak bilinen bu olay toplumda yayılmış insanlar kesin bilgi sahibi olmadıkları hususta rahatça konuşur hale gelmişti. Bu duruma dikkat çeken Kur'an, müminlerin hüsnü zanla yaklaşarak 'Bu, apaçık bir iftiradır; bunu konuşup yaymamız bize yakışmaz.' dememeleri ve iddialarını dört şahitle ispat etmemeleri (Nûr, 24/11-20) nedeniyle onları eleştirmiştir.

Kur'an, Hz. Peygamber'e karşı sergiledikleri bazı davranışlardan ötürü de müminleri eleştirmiştir. Müminler, verdikleri hükümler, aldıkları kararlar, yaptıkları tercihler ve gerçekleştirdikleri davranışlarda Allah ve resulünün önüne geçemezler. Bu hususta Kur'an müminleri uyarılmış ve '*Ey iman edenler! Allah ve resulünün önüne geçmeyin...*' (Hucurât, 49/1) buyurmuştur. Hz. Peygamber'e karşı seslerini yükseltmeleri, birbirleriyle konuştukları gibi onunla da yüksek sesle konuşmaları (Hucurât, 49/2), kapısı önünde ısrarla beklemeleri ve yüksek sesle ona seslenmeleri (Hucurât, 49/4-5), yemeğe çağırılmadıkları halde zamanını gözetmeksizin Hz. Peygamber'in evlerine girmeleri ve uzun süre orada kalmaları (Ahzâb, 33/53) müminleri eleştiri ve uyarıya muhatap kılmıştır.

Müminlerin eleştirildiği ve uyarıldığı diğer davranışlardan bazıları da şu hususlara ilişkindir: Yapmayacağı şeyleri söyleme (Sâf, 61/2), birine duyulan öfke sebebiyle adaletten uzaklaşma (Mâide, 5/8), ibadeti bırakıp ticareti tercih etme (Cum'a, 62/11), gereksiz yere soru sorma ve isteklerde bulunma (Bakara, 2/108). Kur'an'ın müminlere eleştirisi bunlarla sınırlı değildir. Peygamberimizin vefatından sonra eski inançlarına dönme zaafı (Âl-i İmrân, 3/144), hicretten kaçınma (Nisâ, 4/97), Ehl-i Kitab'ı dost edinme (Mâide, 5/51, 87-88), emir ve yasaklar hususunda itidalin dışına çıkma, verilen akıl nimetini gereği gibi kullanmama (Bakara, 2/170) sebebiyle de müminler eleştirilmiştir. (Kur'an'da eleştirinin muhatapları hususunda detaylı bilgiler için bkz.: Bingöl, 2015)

İslâm'a göre insan, akletmek, tefekkür etmek ve itiraz etmekle sorumlu bir varlıktır. Bununla beraber ilk inen ayetlerden itibaren Kur'an eleştirel bir üslup kullanmıştır. Kur'an'ın insana yüklediği sorumluluk, ortaya koyduğu üslup ve belirlediği prensipler ilk nesillerden itibaren İslâm toplumlarında belli bir eleştiri kültürünü de beraberinde getirmiştir.

1.2. Hz. Peygamber'in Hadisleri

Hz. Muhammed'in (s.a.) gerek müminlerle gerekse farklı din ve inançtan kimselerle ilişkilerinde benimsediği tavır, reddiye geleneğinde belirleyici ve yönlendirici bir etki oluşturmıştır. Onun risaleti başlı başına bir muhalefet ve reddiyedir. Risaletin temeli olan tevhid, Allah'ın dışında herhangi bir kimseye veya nesneye boyun eğmeyi reddetmeyi gerekli kılar.

Peygamber Efendimiz yirmi üç yıllık risalet hayatı boyunca itikâdî, amelî ve ahlakî açıdan önder ve rehber olacak bir nesil yetiştirmiştir. Bu süreçte hem teorik hem de pratik araçlarla sahabeye düşünen, eleştiren, sorgulayan, tahkik eden, yanlış reddeden, kötülüğe müdahale eden bir karakter aşılamıştır.

Allah Teâlâ Peygamberimize ve müminlere istişareyi emretmiştir (Âl-i İmrân, 3/159; Şûrâ, 42/38). Peygamberimiz hayatının her aşamasında, hemen hemen her alanda ashâbı ile istişare etmiştir (Tirmizî, "Cihad", 35). Bazen bir sahâbi ile çoğunlukla da konuya bağlı olarak ashâbının tamamı ile görüş alışverişinde bulunmuştur. Bu istişarelerinin amacı, planlarını sahabeye onaylatmak değil düşünce birliği ile sorunların çözüme kavuşturulmasıdır. Bu istişarelerinde Peygamber Efendimiz sorgulamadan her şeyi kabul eden, yanlış olduğunu bildiği halde söylenene itaat eden bir muhatap beklememiştir.

Bedir Savaşı sırasında ordunun karargâhının ve mevzileneceği yerin belirlenmesi hususu istişare edilmiş; Hz. Muhammed (s.a.) farklı bir yer düşünmesine rağmen, Hubab b. Münzir'in (ö. 20/641) görüşü doğrultusunda, bazı su kuyularına hâkim olunarak müşriklerin savaş esnasında sudan faydalanmasını engelleyecek bir noktada ordu konuşlandırılmıştır (İbn Sa'd, 2015, I, 636-637).

Uhud Savaşı öncesinde de taarruz savaşı mı yoksa savunma savaşı mı yapılacağı hususu istişare edilmiş Hz. Peygamber Bedir savaşına katılamayanların ısrarı üzerine taarruz savaşına karar vermiştir. Daha sonradan sahabe, kararında değişiklik yaptıysa da Peygamberimiz taarruz savaşından vazgeçmemiştir.

Sahabenin Peygamberimizin kararlarına itirazlarının başka örnekleri de vardır. Huneyn savaşından sonra kaçan Hevâzinlilerden bir kısmı çok sağlam

bir şekilde inşa edilmiş olan Taif kalesine sığınmıştır. İslâm ordusu kaleyi kuşatmış ancak kalenin yapısı ve halkın ciddi direnci sebebiyle fetih gerçekleşmemiştir. Peygamberimiz orduyu daha fazla zora sokmamak için kuşatmayı kaldırma kararı almış ancak bu, sahabeden bazılarının itirazına sebep olmuştur. Hz. Muhammed (s.a.) sahabenin savaşıma isteğini görünce kararından vazgeçmiştir. Ancak yapılan savaşta Müslümanlar ağır kayıplar vermiş ve bu sebeple kuşatma sonlandırılmıştır (İbn Sa'd, 2015, II, 161-162).

Hayber Savaşında Hubab b. Münzir'in itirazı üzerine düşmanın ok menziline ve bataklık mevkiinden uzakta bir yere yerleşilmesi şeklinde ordunun konuşlandığı yer değiştirilmiş (el-Vâkıdî & Yılmaz, 2014, II, 298), bu savaşta Allah Resulü Yahudileri olumsuz etkilemek için hurmalarını kesme kararı vermişken Hz. Ebu Bekir'in (ö. 13/634) itirazı üzerine ağaçları kesme kararından vazgeçmiştir (el-Vâkıdî & Yılmaz, 2014, II, 299). Yine Peygamberimizin, Abdullah b. Übey'in cenaze namazını kıldırmasına Hz. Ömer (r.a.) (ö. 23/644) itiraz etmiş (Buhârî, "Tefsîr", 155; Tirmizî, "Tefsîr", 10) nitekim Tevbe suresi 84. ayetle Hz. Ömer'in bu itirazı desteklenmiştir.

Mûte bölgesine düzenlenecek seferde, sahabenin ileri gelenleri ve tecrübelileri varken on sekiz yaşında olan Usâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) komutan olarak görevlendirilmesine bazı sahabe karşı çıkmış ve kendi aralarında söylenmeye başlamıştır. Peygamberimizin Usâme b. Zeyd hakkındaki olumlu konuşması ve uyarısı üzerine sahabe durumu kabullenmiştir (İbn Sa'd, 2015, II, 252; Vatandaş, 2012, 564). (Daha fazla bilgi için bkz.: Can, 2019).

Sahabe, bazı durumlarda Allah Resulüne itirazlarda bulunduğu gibi Hz. Peygamber de olumsuz tavırları nedeniyle ashabını kimi zaman uyarmış, kimi zaman da onlara tepki göstermiştir.

Allah Resulü İbn Lütbiyye isimli bir sahabiye zekât toplamak üzere görevlendirmiştir. İbn Lütbiyye görevini tamamlayıp döndüğünde Peygamberimize *"Bunlar sizindir, bunlar da bana hediye olarak verilenlerdir"* demiştir. Bu duruma tepki gösteren Hz. Muhammed (s.a.) irad ettiği bir hutbede, *"Gönderdiğim tahsildara ne oluyor ki (bana gelip) şunlar sizin, bunlar da benim, bana hediye edildiler, diyebiliyor. Ana veya babasının yanında oturup beklese ve kendisine hediye gelip gelmeyeceğini görseydi ya."*

Allah’a yemin olsun ki! Biriniz zekât malını zimmetine geçirirse kıyamet günü o çaldığı malı boynunda taşıyarak getirecektir.” (Ebû Dâvûd, “Zekât”, 11) buyurmuştur.

Peygamber Efendimiz Huneyn Savaşı’nda elde edilen ganimetlerin büyük bir kısmını kalpleri İslâm’a ısınsın diye Arap kabilelerinin reislerine ve Kureyş’e vermiştir. Ensar’a ise ganimetten pay vermemiştir. Bunun üzerine Ensar’dan bazıları *“Muhammed kavmiyle buluştu, bizi unuttu.”* diyerek tepki göstermişlerdir. Sa’d b. Ubâde (ö. 14/635) bu durumu Hz. Peygamber’e anlatınca Ensar’ın toplamasını istemiştir. Ensar’a suizanlarından ötürü tepki gösteren Allah’ın Resulü eleştirel bir konuşma yaparak, *“Ey Ensâr! Başkaları deve ve koyun sürülerini alıp memleketlerine giderken siz, Allah’ın Resulünü alıp yurdunuza gitmeye razı değil misiniz?”* (Buhârî, “Meğâzi”, 56) sözleri ile ganimet paylaşımındaki niyetini ve sahabenin göz ardı ettiği hususu onlara göstermiştir.

Ebu Zerr (r.a.) (ö. 32/653) ile Bilal-i Habeşî (r.a.) (ö. 20/641) arasında bir münakaşa yaşanmış, Ebu Zerr (r.a.) annesinin siyahî olması sebebiyle Hz. Bilal’e hakaret amaçlı: *“Ey kara kadının oğlu!”* diyerek seslenmiştir. Hz. Bilal (r.a.), Hz. Peygamber’e şikâyetle bulununca Allah Resulü: *“Yâ Ebâ Zerr! Gerçekten sen kendinde cahiliye (izi) bulunan bir adamsın!”* diyerek tepkisini ortaya koymuştur (Müslim, “Eymân”, 38).

Peygamber Efendimizin ashabına eleştiri ve tepkileri çalışmamızın hacmini aşacak niteliktedir. (Sahabenin olumsuz tavırları karşısında Peygamberimizin eleştirileri hakkında daha fazla bilgi için bkz.: İ. Arslan, 2012). Hz. Peygamber, ashabına karşı son derece anlayışlı ve hoşgörülü davranmıştır. Onlarda gördüğü olumsuz davranışları anlayışla karşılamış, kimsenin hatasını yüzüne vurmamış, örnek davranışlarla muhatabına ders vermiştir. Bununla beraber yirmi üç yıllık risalet hayatı boyunca yüzünün rengi değişecek kadar rahatsız olduğu, çok sert ifadelerle eleştirmek zorunda kaldığı, *“yazıklar olsun”* (veyl, veyhake), *“Ne kötü!”* (bi’s), *“Allah lanet etsin yani Allah’ın rahmetinden uzak olsun (la’anellahu)”, “Allah kahretsin”* (kâtelehumullâh) gibi ağır ifadeler kullanıldığı görülmüştür. İfadelerin sertliği olayın vahametine göre değişiklik göstermiştir (Erul, 2019, 430).

Asr-ı saadetin ortaya koyduğu düşünce özgürlüğü, eleştiri ve itiraz kültürü reddiyelerin yazılmasında etkili olmuştur. Müslüman âlimler Peygamberimiz ve ahabî arasındaki bu kültürü örnek almış, din ve mezhep ayrımı yapmadan her nereden gelirse gelsin yanlış gördükleri fikir, düşünce, inanç ve eylemlere itiraz etmişlerdir. Bu itirazlarının gerekçelerini de reddiyeler yazarak izah etmişlerdir.

Peygamber Efendimiz emr-i bi'l-ma'rufa çok önem vermiş, *“Canımı gücü ve kudretiyle elinde tutan Allah’a yemin ederim ki, ya iyilikleri emreder ve kötülüklerden nehyedersiniz, ya da Allah kendi katından yakın zamanda üzerinize bir azap gönderir. Sonra Allah’a yalvarıp dua edersiniz ama duanız kabul edilmez.”* (Tirmizî, “Fiten”, 9) buyurmuştur. Hz. Peygamber, emr-i bi'l-ma'rufun terkedilmesinin azaba sebep olacağı ve duanın kabulünü engelleyeceğini ifade etmiştir. Bu hadislerle göre Müslüman bir âlim için gerekli durumlarda reddiye yazmak çok önemli bir vazife haline gelmektedir. Örneğin İbn Teymiyye, *“Bu ümmetin sonrakileri, öncekilere lanet ettiğinde kim bildiğini gizlerse Allah’ın indirdiğini gizlemiş gibi olur.”* (İbn Mâce, “İlim”, 24) hadisinde yer verilen prensip gereği Şia’ya reddiye yazma ihtiyacı hissetmiştir (İbn Teymiyye, 1986, I, 17).

Hiz. Muhammed (s.a.) Yahudilik ve Hristiyanlığı da eleştirmiş, Allah katında gerçek dinin, Yahudilik ya da Hristiyanlık değil, Hanîflik esasına dayanan Müslümanlık olduğunu ifade etmiştir (Tirmizî, “Menâkıb”, 32). Resûlullah (s.a.) Muâz b. Cebel’i Yemen’e elçi olarak gönderirken Yahudi ve Hristiyanları tevhit inancına ve bir olan Allah’a ibadet etmeye çağırmasını tembihlemiştir (Buhârî, “Meğâzî”, 61). Bu tembih, onların inanç ve adetlerini reddetmeyi doğal olarak içinde taşımaktadır. Yine *“Kim bir kavme benzerse o da onlardan sayılır.”* (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4) buyuran Peygamber Efendimiz, İslâm’a uygun olmayan her türlü düşünce, davranış ve adeti reddetmeyi emretmektedir. Nitekim namaza çağrı için ateş yakmak ve çan sesi kullanmak yerine ezanı meşru kılmış, sabah namazının vaktini tayin meselesinde Hristiyanlara benzememek için namazı yıldızların kaybolma vaktine kadar ertelemeyi tavsiye etmiştir. Aynı şekilde Hiz. Peygamber saçların boyanması, selâmlaşma ve yemeğe karşı takınılan tavır gibi pek çok alanda başkalarına benzememek gerektiğini açıkça ifade etmiştir (Komisyon, 2013, VII, 282).

Reddiye kültürünün oluşmasında ve gelişmesinde önemli rol oynayan hususlardan biri de yetmiş üç fırka rivayetidir. Bu rivayette Peygamberimiz, *“Yahudiler yetmiş bi fırkaya ayrıldılar. Birisi cennette, yetmiş cehennemdedir. Hristiyanlar yetmiş iki fırkaya bölündüler. Yetmiş biri cehennemde, birisi cennettedir. Muhammed’in nefsi kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, şüphesiz benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Birisi Cennet’te, yetmiş ikisi Cehennem’de olacaktır. Denildi ki: Ey Allah’ın Resulü! Onlar kimlerdir? Buyurdu ki: Cemaattir.”* (İbn Mâce, “Fiten”, 17) diğer bir rivayette de kurtuluşa eren fırka, *“Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlar”* (Tirmizî, “Îmân”, 18) şeklinde tarif edilmiştir. Bu rivayet sadece Ehl-i Sünnet’in değil Şia, Mu’tezile, Hâricî gibi hemen hemen her fırkanın hem hak yolda olduklarını kanıtlamak hem de diğerlerini tenkit ve reddetmek amacıyla referans aldıkları önemli bir rivayettir.

Hadiste yer alan yetmiş üç sayısının anlamı, gerçek sayı mı yoksa çokluğu ifade eden bir mecaz mı olduğu, ana fırkalara mı yoksa tamamına mı işaret ettiği, sayıya dahil edilecek fırkalarda aranacak kriterler, yetmiş üç fırkayı kimin hangi yöntemlerle tespit edeceği, cehenneme gideceği bildirilen fırka müntesiplerinin iman hususundaki durumları ve daha birçok açıdan bu rivayet değerlendirme ve eleştiriye muhatap olmuştur. Yetmiş üç fırka hadisi hakkında detaylı değerlendirmeler için bkz.: (Eren, 2015; Gömbeyaz, 2005; Keleş, 2005; Oral, 2014)

Yetmiş üç fırka rivayeti Mezhepler Tarihi ve Kelam âlimlerinin birçoğu tarafından itikâdî fırkaları tasnif ederken merkeze alınmıştır. Âlimler bu rivayetten yola çıkarak bir tasnif yapmakla kalmamış kendi mezhebinin fırka-i nâciye diğerlerinin ise sapık ya da cehennemlik olduğunu ispat etme gayretine düşmüşlerdir. Kendilerinin kurtuluşa eren, muhaliflerinin de sapkın fırka olduğunu ispat edebilmek için rivayeti değiştirmişler veya değişik versiyonlarından amaçlarına en uygun olanını kabul etmişlerdir. (Mezheplerin kendi literatüründe yer verdikleri rivayetlerin isnâd ve metinleriyle birlikte detaylı incelemesi için bkz.: Eren, 2014, 35-129) Makâlât yazarlarının birçoğu, 73 sayısının gerçek karşılığının var olduğunu gösterebilmek için ciddi çaba göstermiş buna dair eserler kaleme almış kendi mezheplerini Cennet’e gidecek fırka olarak tayin edip helak olacak diğer fırkaların sayısını

yetmiş ikiye tamamlama çabasıyla değişik usullere başvurmuşlardır. Münferit kabuller bile ayrı bir mezhep olarak ifade edilmiştir. Özellikle sayıyı yetmiş üçte dondurabilmek için iddiaları ile çelişmek zorunda kalmışlardır. Diğer taraftan kendi zamanlarına kadar olan süreçte ortaya çıkan firkaları dikkate almışlar, sonrasında ortaya çıkacak firkalar açısından rivayeti yorumlayamamışlardır.

İslâm âlimleri mezhebinin temel prensiplerine uygun rivayetlerden yola çıkarak hem kendi bağlı oldukları ilkelerini savunmuş hem de muhaliflerinin görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır. Örneğin İbn Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) *Minhâcu'l-Kerame* isimli eserinde imametin, inancın asıllarından biri sayıldığı ve zamanının imamını bilmeden ölen kişinin cahiliye üzere öleceğini ifade eden bir rivayete yer vermekte ve bu hususta Ehl-i Sünnet'i eleştirmektedir (Akkoyunlu, 2019, 75).

Hiz. Peygamber'in hadisleri üzerinden ortaya konan bu ilkesel duruşun, sahabe tarafından nasıl hayata geçirildiği ve sürdürüldüğü, konunun tarihsel devamlılığı bakımından dikkatle incelenmelidir. Bu sebeple sahabe uygulamasının reddiyelerin yazılmasına nasıl bir zemin hazırladığı incelenecektir.

1.3. Sahabe Uygulaması

Kur'an'ın ve Hiz. Peygamber'in, olumlu manada eleştirel yaklaşma, daima hak ve hakikatten yana tavır koyma ve mesuliyet bilinci ile hareket etme düsturu sahabe tarafından özümsemiştir. Hiz. Peygamber hayatta iken tecrübe ettikleri rahat tartışma ortamından hareketle, yeri ve zamanı geldiğinde sert bir dille eleştirmekten, hakikati ifade etmekten çekinmemiş, ortaya atılan söz, kanaat, içtihat veya rivayeti tahkik etmeden değerlendirmeye almamışlardır.

Sahabe Hiz. Peygamber'den gelen her şeye sorgusuz sualsiz teslim olmamıştır. Peygamber Efendimiz onlara vahiy kaynaklı olmayan bir talimat vermişse bunu sorgulamışlar, yeri geldiğinde onun söylediğinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bedir Savaşı'nda ordunun konuşlanacağı yer hususunda, Hudeybiye antlaşmasında tarafların unvanlarının ne şekilde yazılacağı, Mekke'ye ve Medine'ye sığınan kişilerin iade şartları konusunda sahabe Hiz. Peygamber'e itiraz etmiş hatta aşırı sayılabilecek eleştiriler

yönelmiştir. Ortaya konan şartları çok ağır ve Müslümanların aleyhine gören ve bu durumu içine sindiremeyen Hz. Ömer (r.a.), Peygamber Efendimize gelerek, “*Sen Allah’ın hak Peygamberi değil misin? Biz hak üzere, düşmanımız batıl üzere değil mi?*” diye sormuştur. Hz. Peygamber’in bu sorulara ‘Evet’ demesi üzerine, “*Öyleyse niçin dinimizden taviz veriyoruz?*” diyebilmiştir (Buhârî, “Şurût” 15).

Huneyn Gazvesi sonucu Hevâzin Kabilesi’nden elde edilen ganimetlerin dağıtımında Peygamber Efendimizin Kureyş’e fazla pay vermesi karşısında sahabe rahatsız olmuştur. Abdullah b. Mes’ud’un (ö. 32/652-53) rivayetine göre biri “*Vallahi, bu, adalet gözetilmeyen, Allah’ın rızası kastedilmeyen bir taksimdir*” diyerek sert bir üslupla durumu eleştirmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber’in yüzü kıpkırmızı kesilmiş “*Allah ve Resulü adil olmazsa, başka kim adil olur!*” dedikten sonra, “*Allah Musa’ya rahmet eylesin. O bundan daha çok eziyet görmesine rağmen sabretti*” (Buhârî, “Enbiyâ”, 28; Müslim, “Zekât”, 140) buyurmuştur.

Mekke’yi fethettiğinde Kureyş’ten intikam almayıp onları affetmesi, Ebû Sufyan’ın (ö. 31/651-52) evine sığınanlar ile evlerine girip kapılarını kapatanların güvende olduğunu ilan etmesi, vefatından kısa bir süre önce, Hz. Üsâme bin Zeyd’i (ö. 54/974) Şam topraklarına gönderilen ordunun komutanlığına ataması süreçlerinde de sahabe Peygamber Efendimize eleştirel bir tutum sergilemiş ve itirazlarını dile getirmişlerdir (Hamidullah, 2001, 268).

Peygamber Efendimize bazı konularda itirazını ileten isimlerden biri de Hz. Ayşe’dir. Rahatsızlığı iyice artınca Peygamberimiz, “*Ebu Bekir’e emredin, insanlara namazı kıldırın!*” buyurmuştu. Hz. Ayşe “*O, yufka yürekli bir adamdır, senin makamına durunca, ağlamaktan dolayı sesini duyuramaz ve namazı kıldıramaz*” diyerek itirazını iletmıştır. Peygamberimizin emrini ikinci kez tekrarlaması üzerine Hz. Ayşe aynı itirazı dile getirince ona dönerek “*Ebu Bekir’e emret, namazı kıldırın, siz kadınlar tıpkı Yusuf’un arkadaşları gibisiniz!*” buyurmuştur (Buhârî, “Ezan”, 46; Müslim, “Salat”, 94-5).

Sahabenin Peygamberimize yönelttiği itiraz ve eleştirilerde hiçbir zaman art niyet olmamıştır. Onlar, Hz. Peygamber’in davranışlarının içyüzünü

kavrayamadıkları, amacını fark edemedikleri veya iyi bildikleri meselelerde Peygamberimizin vahiy dışı şahsi tercihlerini maslahata uygun görmedikleri için itiraz etmişlerdir. Temel amaç Müslümanların faydasına olan hususları gerçekleştirmek, oluşabilecek zararları engellemektir. (Erul, 2019, 437)

Peygamber Efendimizin vefatından sonra halife seçilen Hz. Ebu Bekir (r.a.) yaptığı ilk konuşmasında; ‘Görevimi layıkıyla yerine getirirsem, bana yardımcı olunuz. Eğer yanlış hareket ve davranışta bulunursam, bana doğru yolu gösteriniz.’ (Taberî, t.y., 335) demiştir.

İkinci halife Hz. Ömer (r.a.) da insanları kendisini tenkit etmekten men etmemiş tam aksine *“Ben bu görevi benden daha iyi yapacak birini bilseydim mutlaka onu öne geçirirdim. Allah beni sizinle sizi de benimle imtihan ediyor... En sevdiğim insanlar bana eksiklerimi ve hatalarımı söyleyenlerdir.”* (İbn Sa’d, 2015, 315) sözleriyle eleştiriye açık olduğunu ifade etmiştir. Nitekim *“Allah’tan kork ya Ömer!”* sözleriyle eleştirisini dile getirmek isteyen birisinin orada bulunanlar tarafından engellenmesi üzerine, *“Onu serbest bırakın. Eğer doğruları bize söylemezlerse onlarda hayır yoktur. Eğer onların doğru sözlerini kabul etmezsek bizde de hayır yoktur.”* demiştir. (Ebu Yusuf, t.y., 22) Bu sözleriyle o, eleştiriye insanların hakkı değil görevi olarak değerlendirmiştir.

Eleştirinin tahammül bakımından zor olanı başkalarının yanında yapılanıdır. Hz. Ömer (r.a.) eleştirinin tek başına iken veya halk içinde yapılması arasında da ayırım yapmamış, insanlara bakışında bir değişiklik yaşanmamıştır. Yeni bir elbise ile Cuma hutbesini irad ederken *“Ey insanlar! Dinleyin ve itaat edin.”* demesi üzerine Selman-ı Fârisî (ö. 36/656) ayağa kalkmış ve *“Ey Halife! Bizim sana itaatimiz kalmamıştır. Sen önce sırtındaki elbisenin hesabını ver, o zaman biz de seni dinleyelim.”* eleştirisini yöneltmiştir. Hz. Selman’ın bu eleştirisini payına düşen kumaşı babası Hz. Ömer’e veren Hz. Abdullah (ö. 73/693) cevaplamıştır (İbn Kuteybe, t.y., I, 55). Adaletiyle öne çıkmış olan halife ne bir tepki göstermiş ne de bir kırgınlık yaşamıştır.

Hz. Ömer’e karşı çıkılan hususlar bunlarla sınırlı değildir. Hz. Ömer, bir gece bazı sesler duyduğu evin duvarından atlamış içki âlemi yapan ev sahibine tepki göstermiştir. Ev sahibi ise insanların öğrenilmesini istemediği

özel durumunu araştırıp sorgulamayı yasaklayan (Hucurât, 49/12), evlere kapılarında girmeyi (Bakara, 2/189), selâm verip izin almadan evlere girmemeyi (Nûr, 24/27) emreden ayetlerle halifeye karşılık vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.) özür dileyerek evden ayrılmıştır. Olaya bakıldığında hatalı olan ev sahibi, hatayı tespit eden ise devlet başkanıdır. Ancak tenkit haklı açılardan yapıldığı için özür dileyen de halifedir (Çağırıcı, 2011, 247).

Hz. Ömer (r.a.) döneminde farklı kültürlerle sahip bölgelerin fethedilmesiyle çeşitli ve yeni hukuki problemler ortaya çıkmıştır. Bu problemler ya o bölgede bulunan müçtehitlerin içtihatlarıyla çözülmüş ya da Medine’ye yönlendirilmiştir. Bu süreçte Hz. Ömer sahabenin ileri gelenlerinin Medine dışında başka şehirlere göç etmesini yasaklamıştır. Burada amaç onların değerli istişarelerinden istifade edebilmektir. Bu süreç her zaman Hz. Ömer’in (r.a.) haklı çıkmasıyla neticelenmemiş aksine hatalı görüşleri olduğunda direnç gösterilmesi ile karşı karşıya kalmıştır (Bilgin Eşit, 2019, 88). Anılan türde örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tüm örnekler Hz. Ömer’in eleştiri hususundaki tutumunun, teorik bir kabul düzeyinde kalmadığını, halifeliğinin temel bir düsturu haline geldiğini ortaya koymaktadır.

Urve b. Zubeyr (ö. 94/713) ile İbn Abbas (ö. 68/687-88) arasında hac uygulamasına dair yaşanan bir tartışma da sahabenin eleştiri ahlakına güzel bir örnektir. Urve, Hz. Ömer (r.a.) döneminde çeşitli gerekçelerle temettü haccının yapılmamasından hareketle sadece hacc-ı ifrâd yapmak gerektiğini savunmuştur. İbn Abbas ise farklı kanaatini ifade etmiştir. Urve’nin, “Ebu Bekir ve Ömer nehyettiği halde bize hac aylarında umreyi emrediyorsun.” eleştirisi üzerine İbn Abbas “Gerçekten Resulüllah (s.a.) böyle yapmıştır.” cevabını vermiştir (Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 337).

Sünnet hususunda çok hassas olan sahabe Hz. Peygamberin uygulamasına muhalif her durumu eleştirmiş ve mevki gözetmeksizin bunu yapanı uyarmıştır. Medine valisi Mervan bayram günü hutbeyi namazdan önce irad edince cemaatten biri “*Ey Mervan! Sünnete muhalefet ettin!*” demiştir. Vali ise namazdan sonra insanların hutbeyi dinlememelerini gerekçe göstermiştir (İbn Ebî Şeybe, 1989, 493).

Sahabe döneminde çok canlı bir eleştiri faaliyetinin bulunduğunu ortaya koyan isimlerden birisi de Hz. Ayşe'dir. (Hz. Ayşe'nin sahabeye yönelttiği eleştiriler müstakil eserlere konu olacak kadar fazladır. Bu eserlerden Türk asıllı âlim Bedruddin ez-Zerkeşi tarafından kaleme alınan el-İcâbe Bünyamin Erul tarafından dilimize tercüme edilmiştir. ez-Zerkeşi, 2002) Çok sayıda hadis rivayet etmesi ile bilinen Hz. Ebu Hureyre (ö. 58/678) Peygamberimizin “Uğursuzluk şu üç şeydedir; evde, kadında ve atta” buyurduğunu ifade etmesi üzerine Hz. Ayşe Ebu Hureyre'nin hadisin baş kısmını işitemediğini, aslında Hz. Peygamber'in bu uğursuzluk anlayışının Yahudilere ait olduğunu ifade ettiğini söylemiştir (et-Tayâlisî, 1321, 215).

Bir gün Hz. Ayşe'ye Abdullah İbn Ömer'in Peygamberimizden rivayetle “*Ölü, dirinin ağlamasıyla azap görür.*” dediği söylenince “*Allah Ebu Abdurrahman'ı başıslasın. O yalan söylememiş unutmuş veya hata etmiştir. Çünkü Allah'ın Resulü bir Yahudi hanımın cenazesine uğramış ve 'Onlar bu cenazeye ağlıyor o ise kabrinde azap görüyor.'* buyurmuştu.” diyerek İbn Ömer'i eleştirmiştir (Buharî, “Cenâiz”, 23; Müslim, “Cenâiz”, 25). Bunun dışında Hz. Ayşe, İbn Ömer'in; müezzinlerin ezan vakitleri ile ilgili ve oruçlunun öpmesinin abdesti bozacağına dair rivayetine, ihramlı olan kişinin güzel koku kullanamayacağına ve ihramlı hanımların mest giyemeyeceğini dair görüşüne eleştiride bulunmuştur (ez-Zerkeşi, 2002, 91-112).

Tüm bu örneklerde de görüldüğü gibi sahabe birçok hususta itiraz ve eleştirilerini rahatlıkla ortaya koymuştur. Kur'an'ın ve her yönüyle kendilerine örnek ve rehber edindikleri Hz. Peygamber'in eleştirilerinin etkisiyle hakikatin ortaya konulması için vazife gördükleri eylemi yerine getirmişlerdir. Bu rivayetler sahabe döneminde dinamik bir eleştiri zihniyetinin mevcudiyetini açıkça gözler önüne sermektedir. Onlar hakikatin tespiti adına karsısındakini tenkit ve tekzip etmekten, doğru bildiğini ortaya koymaktan geri kalmamıştır.

Reddiye geleneği, yalnızca itikâdî kaygılarla değil siyasî saiklerle de beslenmiş ve çeşitlenmiştir. Bu sebeple siyasi süreçlerin ve siyasi şahsiyetlerin reddiyelerin kaleme alınmasındaki rolü incelenecektir.

1.4. Siyasi Nedenler

Din-siyaset ilişkisi, tarih boyunca üzerinde en fazla konuşulup tartışılan konulardan biri olmuştur. Bazı dönemlerde din siyasete yön verdiği gibi bazı dönemlerde de siyaset itikâdî ve ameli birçok konuyu içerik ve şekil bakımından etkilemiştir. Bazen siyasiler kendi emelleri için din adamları ile dirsek temasında olmuş bazen de din adamları siyasetin güç ve imkanlarını kullanarak muhalifini yıpratmak istemiştir. Günümüzde de küresel ve emperyalist güçler, kendi çıkarları için dinî değerleri kullanmakta, dinî düşünce farklılıklarını derinleştirerek ihtilafı derinleştirmeye çalışmaktadır.

Peygamberimizin vefatından sonra başlayan siyasi kırılma ve çalkantılar dinî-itikâdî tartışmaları beraberinde getirmiştir. Sahabe arasında ortaya çıkan siyasi farklılaşmalardan bazıları zaman içinde giderek bir inanç halini almıştır. Örneğin başlangıçta siyasî bir konu olarak görülen imamet/hilafet meselesi zamanla Şia'nın itikâdî konularından biri haline gelmiştir (Öz & İlhan, 2000).

Medine'nin Beni Saide Sakifesi'nde toplanan Ensar'ın, Sa'd b. Ubade'yi (ö. 14/635) imam yapmak istemesi ile başlayan ihtilaf, Hz. Osman'ın (r.a.) (ö. 35/656) şehit edilmesiyle daha da derinleşmiştir. Hz. Osman'ın katillerinin cezalandırılmasını isteyen isimlerle Hz. Ali (r.a.) (ö. 40/661) ve taraftarları arasında Cemel ve Sıffin savaşları yaşanmıştır. Müslümanlar arasında yaşanan bu hadiseler sırasında öldüren ve öldürülenlerin durumu, bu fiili işleyenin cebir altında olup olmadığı, büyük günah işleyenin durumu, imanın tarifi, sınırı ve kader gibi meseleler tartışma konusu olmaya başlamıştır (Topaloğlu, 2017, 21). Bu tartışmaların neticesinde Hâriciyye, Şia, Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie ve Müşebbihe fırkaları ortaya çıkmıştır. Hilafet eksenli siyasî olaylar neticesinde cedel ve münazara tarzındaki tartışmalar başlamış, bu tartışmalar da reddiyeleşme geleneğini ortaya çıkarmıştır (Kaplan, 2006, 88).

Mezheplerin oluşumunda, yayılmasında veya müntesiplerinin azalmasında rol oynayan siyaset, reddiyelerin yazılmasında da etkili olmuştur. Tarih boyunca kaleme alınan reddiyeleri incelediğimizde bazılarının yazımını bizzat siyasi otoritenin talep ettiğini görürüz.

Abbasi halifelerinden el-Me'mun (ö. 218/833), Câhız'ın imamet hakkındaki görüşlerini beğendiğinden, onu sarayına davet etmiştir. Vezir İbn el-Zeyyât (ö. 233/847) ile tanışması ile birlikte Câhız'ın önü açılmış, Bağdat ve el-Asar'da oturmuş, Şam ve Antakya'yı ziyaret etme imkânı bulmuştur. Câhız, kaleme aldığı birçok risâlesini İbnü'z-Zeyyât'a ithaf etmiştir (Şeşen, 1993, VII, 20).

Hristiyan iken ihtida eden Ali b. Rabben et-Taberî, (ö. 247/861'den sonra) Hristiyanlığı tenkit ve Hz. Muhammed'in (s.a.) peygamberliğini ispat için yazdığı *ed-Dîn ve 'd-devle* isimli eserini, dönemin halifesi Mütevekkil'in (ö. 247/861) doğrudan talebi ve teşviki ile kaleme almıştır. Sarayda hekim ve tıp yazarı olarak görev yapan Taberî, hidayetine vesile olduğu için halife Mütevekkil'e dua ederek eserini bitirir (Aydın, 1996, 323).

Hicri III. yüzyılın sonlarında Mâverâünnehir ve Horasan'da batıl inanç ve davranışların yaygınlaşması üzerine Sâ mânî Emîri İsmâil b. Ahmed (ö. 295/907), âlimlerden Ehl-i Sünnet inancını yayarak sapkın anlayışları ortadan kaldıracak bir eser yazmalarını istemiştir. Bunun üzerine Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), “Hz. Peygamber ve ashabını takip eden Müslüman çoğunluk” anlamında *es-Sevâdü'l-a'zam* isimli eserini yazmıştır (Aruci, 2009, XXXVI, 578).

XI. yüzyılda bir rahip Endülüs'ün kuzeyinde Aragon bölgesinde hüküm süren Arap hanedanlığından Benî Hüd'un emiri el-Muktedir Billah'ı (ö. 320/932) Hristiyanlığa davet için ona mektup yazmıştır. Bu mektubun kendisine ulaşmasından sonra Maliki fakihi Ebu'l-Velid Süleyman el-Bâcî (ö. 474/1081) Hristiyanlığın temel inançlarını detaylı olarak ele almış ve eleştirmiştir. Ardından da genel hatlarıyla İslâm dininin özelliklerini açıklamıştır (Özdemir, 2016, 433-437).

Bâkılânî (ö. 403/1013), Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli fırkaların görüşlerini reddettiği *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhîdeti'l-mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile* isimli eserinin mukaddimesinde eseri Büveyhî Hükümdarı Adudüddavle'nin isteği üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir (Topaloğlu, 2011, XL, 415).

Bâtînî hareketlerin terör odağı haline gelmesi, yaygınlık ve güç kazanmasından rahatsız olan siyasi otorite bu tehlikeli yapının itikâdî

sapkınlıklarının çürütülmesini istemiştir. Bu kapsamda Gazzâlî (ö. 505/1111) bir kısmı halifenin isteğiyle olmak üzere, bâtinî öğretileri reddetmek amacıyla çeşitli kitaplar yazmıştır. *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, *Huccetü'l-Hakk*, *Kavâsimü'l-Bâtıniyye* ve *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, Gazzâlî nin bu amaçla kaleme aldığı eserlerdendir. Sonuncusu Halife Mustazhir'in (ö. 512/1118) isteği üzerine yazıldığı için (Gazzâlî, t.y., 3-4) *el-Mustazhirî* adıyla da anılmaktadır (Sarioğlu, 2019, 486).

XIV. yüzyılın sonlarında yaşamış olan mühtedi bilgin Abdülhak el-İslâmî (XIV-XV. yy), *el-Husâmu'l-Memdûd* isimli reddiyesini Merînî hâcibi Ebû'l-Abbas Ahmet el-Kabâilî'nin oğlu, Merînî veziri Ebû Zeyd Abdurrahmân'ın davetiyle kaleme aldığını ifade etmektedir (Doğan, 2016, 38; Ömer Vefîk ed-Dâûk tarafından tahkiki yapılan nüshada müellif reddiyesini, Sebte şehrinde bazı talebelerin isteği üzerine yazdığını ifade etmektedir. el-Mağribî, 2001, 51).

Timur (1370-1405), Hârizm'i ele geçirdikten sonra Teftâzânî'yi (ö. 792/1390) Semerkant'a getirtmiş, Teftâzânî burada ders okutmuş ve ihtişamlı bir hayat sürmüştür. Timur, ona çok iltifat etmiş, meclislerde başköşeye oturtmuş, meclisten ayrılışında onu bizzat kendisi uğurlamıştır. Timur 1387 yılında Şîraz'ı zapt etmiş dönüşünde kendisi istemediği halde Seyyid Şerîf el-Cürcânî'yi Semerkant'a götürmüştür. Timur'un huzurunda yapılan tartışmaların birinde Cürcânî, Teftâzânî'ye galip gelince protokolde kendisine ondan önce yer verilmiştir. Timur'un, Teftâzânî'ye itibarı zamanla azalmaya yüz tutunca Teftâzânî'nin kahrından öldüğü rivayet edilmektedir (Özen, 2011, XL, 299).

Reddiye yazma talebi Osmanlı sultanlarında da karşımıza çıkan bir durumdur. Kanunî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) Yahudilere yönelik bir reddiye kaleme alınmasını talep etmiş, bunun üzerine Yusuf b. Ebu Abdullah ed-Deyyan, *Kitâb-u keşfi'l-esrâr fî ilzâmi'l-Yehud ve'l-ahbâr* isimli eserini yazmıştır. Ed-Deyyan, bu çalışmayı hem sultan talep ettiği için hem de itikadının salah üzere olduğunun işareti olmak üzere kaleme aldığını ifade etmiştir. (Aydın, 2016, 213)

Fas sultanı Mevlay Zeydan (1608-1627), Hristiyan İspanyolların Arapça olarak yazılan reddiyeleri anlaması mümkün olmadığından

Muhammed el-Vezir'den İspanyolca bir reddiye yazmasını talep etmiştir. Bunun üzerine el-Vezir Hristiyanları çok sayıda insanın cehenneme gitmesine neden olan teslis inancından tevhide yöneltmek için İspanyolca bir reddiye kaleme almıştır (Özdemir, 2016, 446).

Rahmetullah el-Hindî'nin (ö. 1308/1891) Hristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı *İzhârü'l-Hak* isimli eserinin yazılış sürecinde de benzer bir talep yer almaktadır. Mekke müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân (ö. 1304/1886) Rahmetullah el-Hindî'den, Müslümanlarla Hristiyanlar arasında çok tartışılan konularla ilgili Urduca ve Farsça kaleme aldığı kitaplarındaki beş meseleyi Arapça'ya tercüme etmesini istemiştir. Sultan Abdülaziz de 1864'te onu İstanbul'a davet etmiş ve aynı talebi kendisine iletmıştır. Talebe olumlu karşılık veren Rahmetullah el-Hindî, Mekke'de başladığı *İzhârü'l-Hakk'ı* 1864'te İstanbul'da tamamlamıştır (M. Aydın, 2001, XXIII; 507).

Tarihi süreç incelendiğinde âlimlerin siyasi otorite ile ilişkilerinin oldukça yakın olduğu dönemlere rastlanmaktadır. Bu ilişkinin yönü, ortaya konan eserlerin içeriğini ve üslubunu da etkilemiştir. Siyasi otoritenin yanında yer edinmek isteyenler siyasete muhalif güçleri eleştiren veya kendilerine duyulan güveni zedeleyen isimleri yerden yere vuran metinler kaleme alabilmişlerdir.

Reddiyelerin yazılma gerekçelerinden biri de âlimlerin, siyasi otoritenin icraatlarını desteklemek istemeleridir. Örneğin Câhız'ın *Kitabu'r-Redd Ale'n-Nasârâ* isimli eserini, Abbasi halifesi el-Mütevekkil'in (ö. 247/861) uygulamalarını desteklemek amacıyla yazdığı rivayet edilmektedir. (M. Aydın, 1998, XXXVIII, 51) Tunus hükümdarı ile iyi ilişkileri olan Abdullah Tercüman (ö. 832/1429) *Tuhfetü'l-Erîb fi'r-reddi 'alâ ehli's-salîb* isimli eserinin ilk iki bölümünü hükümdar Ebu'l-Faris Abdu'l Aziz'in (ö. 773/1372) icraatlarına ayırmıştır (Tercüman, 1995, 38-57).

Siyasi baskıların olmadığı rahat ortamların da genel manada ilmin gelişmesine özel manada da reddiyelerin yazılmasına katkı sağladığı söylenebilir. İmam Mâturîdî (ö. 333/955) Semerkant'ta sosyal ve siyasal anlamda rahat bir ortamda yetişmiştir. Önceden Abbasi kontrolünde olan bölgenin III/IX. asrın ortalarından itibaren Samani yönetimine kavuşması ile

birlikte oluşan özgür ortam sayesinde birçok siyasi ve itikadi oluşum, rahat yayılma imkânı elde etmiştir (Korkmaz, 2011, 416).

Sultanlar huzurunda münazara yapılması tarihte önemli bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhammed el-Kaysî (ö. 710/1310'dan sonra) *Kitâbu miftahî'd-din ve'l-mucâdele beyne'n-nasârâ ve'l-müslimîn min kavli'l-enbiyâ ve'l-mürselîn ve'l-ulemâi'r-raşidîn ellezîne kareû'l-Enâcîl* isimli reddiyesinde böyle bir münazaradan bahseder. El-Kaysî Hristiyan kralın huzurunda bir rahiple münazara yaptıklarını, rahibin sorularına verdiği cevaplar karşısında kralın ona hayran kaldığını, kendisini övüp rahibe tepki gösterdiğini ve rahibin moralinin bozulduğunu ifade eder (Özdemir, 2016, 444).

Bu hususta bir başka örnek de 824 yılında Abbasi halifesi Me'mun huzurunda Müslüman âlimlerle Hristiyan bilgin Theodora Ebu Kurrâ (ö. 812'den sonra) arasında yapılan tartışmadır. Birkaç gün süren tartışmada Ebu Kurrâ zorlandığı hususlarda Kur'an'dan yanlış alıntılar yapması ve ayetleri keyfi biçimde yorumlaması sebebiyle sert tepkilere maruz kalmış, bu tepkilerden halife Me'mun'un müdahalesiyle kurtulabilmiştir (Kaplan, 2006, 102). Sultanların oluşturduğu özgür tartışma ortamları ve özellikle huzurunda münazara yapılmasına imkân sağlaması, reddiyelerin yazımını hem teşvik etmiş hem de kolaylaştırmıştır. Bu yaklaşım reddiye sayısının artmasına da sebep olmuştur.

Devletler ya da siyasi otoriteler arasındaki mücadele bazı zamanlar itikâdî zemin üzerinde cereyan etmiştir. Muhalifinin dinî eğilimini zayıflatarak güç elde etmek isteyen siyasi otorite bu amacına ulaşmada çoğunlukla reddiyeleri tercih etmiştir. İlhanlılar'ın Şiîliğe sempati duyup onları himaye etme tercihi karşısında Memlükler bununla her alanda mücadele etme yoluna gitmişlerdir. İbn Mutahhar el-Hillî (ö.726/1325) tarafından yazılan *Minhâcu'l-Kerâme fî Marifeti'l-İmâme* adlı eser İlhanlı hükümdarı Olcaytu Han'ın (ö. 716/1316) ve diğer bazı grupların Şiîliği benimsemesine neden olunca Memlük hükümdarlarının da yönlendirmesi ile İbn Teymiyye tarafından bu esere reddiye yazılmıştır. İbn Teymiyye'nin bu eseri kaleme almadaki tek kaygısının itikadi olmadığı bununla beraber siyasi kaygılar da taşıdığı, iktidarı meşrulaştırma zemininde ilerlediği ifade edilmektedir (Akkoyunlu, 2017, 55-56).

Abbâsî halifeleri, Şîî Büveyhî emirleri karşısında kaybettiği gücü ve itibarı yeniden kazanmak amacıyla Sünnî İslâm anlayışının tekrar etkinlik kazanması için çok ciddi çaba sarf etmiştir. Çünkü dönem itibariyle siyasi yeniden diriliş, dinî açıdan yeniden dirilişle doğru orantılıdır. Siyasi varoluş ve üstünlüğü muhafaza, diğer mezhepler karşısında Ehl-i Sünnet'in üstünlük kazanmasına bağlı hale gelmiştir. Abbâsî halifesi el-Kâdir Billâh (ö. 422/1031) *Risâletü'l-Kâdiriyye* (veya *İtikâdü'l-Kadiri*) adıyla sünnî inanç esaslarını ortaya koyan ve diğer inanç ve esasları reddeden bir metin hazırlamış hatta camilerde okutmuştur. (Genç, 2004, 220-221) Oysa bu esaslar zaten net ve belirlidir!. Siyaset, iktidar gücünü borçlu olduğu sünnî İslâm anlayışını müdafaa için bu yöndeki tüm ilmi ve kültürel çabaları da desteklemiştir. Bâkılânî, *et-Temhid fî Reddi ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile, el-İnsâf, Menâkibu'l-Eimme ve Nakzü'l-Metâun an Selefî'l-Ümme, el-İntisâr li Sıhhati Nahvi'l-Kur'ân ve'r-Reddi alâ men Nakalehü'l-Fesâd bi Ziyâde ev Noksân* isimli eserlerini, Ebû Saîd el-İstahrî (ö. 404/1014) *er-Reddu ale'l-Bâtiniyye*'sini, Ebû Mansûr Abdulkâhîr el-Bagdâdî (429/1037), *el-Fark Beyne'l-Firak* ve *Usûlû'd-Dîn*'i daha çok el-Kâdir zamanında kaleme alınmıştır (Genç, 2004, 231).

İslâm coğrafyasında gayr-ı müslim azınlıklara toleranslı davranılmıştır. Ancak kendilerine gösterilen müsamahayı ve sahip oldukları imkanları kötüye kullanmaları, Müslüman halka kaba davranmaları ve onları rahatsız etmeleri sebebiyle bazı tedbirlerin alınması zorunlu hale gelmiştir. Müslüman halkın şikâyeti üzerine el-Mansur (ö. 158/775), el-Mehdî (ö. 169/785), Harun Reşid (ö. 193/809), el-Me'mun (ö. 218/833), el-Mütevekkil (ö. 247/861) ve el-Muktedir (ö. 320/932) döneminde gayr-ı müslimlere yönelik birtakım kısıtlamalar uygulanmış bazı düzenlemeler hayata geçirilmiştir. Müslüman halkın tepkisi azınlıklara karşı daha sert tedbirlerin alınmasına sebep olduğu gibi halifeler tarafından reddiyelerin yazdırılmasına yol açmıştır. Reddiyeler aracılığıyla kamuoyu oluşturan yönetim, azınlıklara karşı uyguladığı politikaları meşrulaştırmak istemiştir (Kaplan, 2006, 90-92).

Tarihte âlimlerin, yazdığı eserleri bir sultana ithaf ettiği veya takdim ettiği çokça örnek görülmektedir. Eş'arîlik mezhebi içerisinde önemli bir yere sahip bulunan Bâkılânî'nin, dönemin Büveyhî hükümdarı Adududdevle (ö. 372/983) ile yakın ilişkileri olmuş ve oğluna hocalık yapmıştır. Bâkılânî'nin

Kitabu't-Temhîd'i hükümdara ithafen yazdığı kabul edilir (Gölcük, 1997, 22). Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) yakını ve sırdaşı olan Şehristânî'nin (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*'i Sencer'in veziri Mervezî'ye ithaf ettiği ifade edilmektedir (Harman, 2010, 467). Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) Olcaytu Han döneminde Sultâniye'de kadılık görevini yürütmüş, seferlere katılmıştır. Ondan sonraki sultanlarla da yakın ilişkide olan Îcî (ö. 756/1335), Reşîdüddîn'in (ö. 718/1318) ölümünden sonra vezir olan oğlu Gıyâseddin Muhammed'in arzusu ile 1327 yılında Şîraz'a dönerek kadılığa başlamıştır. *el-Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye* ve *Şerhu'l-Muhtasar* adlı eserlerini Gıyâseddin'e ithaf etmiştir (Görgün, 2000, 410). Ebû Muhammed İbn Asâkir (ö. 600/1203), halkı Haçlılar'a karşı savaşılmaya teşvik etmek amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü'l-Cihâd (Fazlû'l-cihâd)* isimli eserini Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye takdim etmiştir (Sandıkçı, 1999, 320).

Reddiyelerin oluşmasında siyasilerin tutumunun önemini ve etkisini gösteren başka bir örnek de yarışmaların düzenlenmesidir. Fatih Sultan Mehmet (ö. 886/1481), felsefî problemler üzerinde tartışma zemini oluşturmak ve eleştirel düşüncüyü geliştirmek amacıyla Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) tehafütlerinin değerlendirmesini yaptırmak üzere bir yarışma düzenlemiştir. Bu yarışma sonucu Ali Tusî (ö. 887/1482) tarafından *Kitabu'z-Zuhr/Kitâbü'z-Zehîra/Tehâfütü'l-felâsife* ve Hocazâde Muslihiddin Mustafa (ö. 893/1478) tarafından da *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserler kaleme alınmıştır (Bolay, 2012, II, 272-273).

Reddiyeler yalnızca dinî ve siyasî sebeplerle kaleme alınmamıştır. Müslümanların yabancı kültür ve dinlerle yoğun etkileşime geçtiği dönemlerde de reddiyelerin artış gösterdiği görülmektedir. Bu bağlamda şimdi çok kültürlülüğün reddiye yazımındaki belirleyici rolü incelenecektir.

1.5. Çok Kültürlülük

Ötekiyle etkileşimi ve iletişimi açısından İslâm düşüncesini iki döneme ayırarak değerlendirmek mümkündür. İlk dönem, Hulefâ-i Raşîdîn dönemi başlarından Emevî devrinin sonlarına kadar sürer. Bu dönemde yabancı kültürlerle karşılaşılma ve tercümeler başlamamıştır. İkinci dönem ise, Müslümanların yabancı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasından günümüze kadar geçen dönemdir. İkinci dönemde İran ve Hint menşeli dinlerden

Yahudilik ve Hıristiyanlığa birçok dinî yapı yanında Antik Yunan düşüncesiyle tanışma ve etkileşim gerçekleşmiştir. (Kaplan, 2006, s. 77)

Tercüme faaliyetleri Emevîler döneminde bireysel düzeyde gerçekleşmiş, Abbâsî halifeleri tarafından önemli ölçüde desteklenmiş ve tercüme merkezi niteliğindeki Beytü'l-Hikme kurulmuştur. Tercüme faaliyetini ilk olarak gerçekleştirdiği bilinen Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704), tıp, astronomi ve kimya ile ilgili Grekçe ve Koptça eserleri tercüme ettirmiştir. Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem (ö. 65/685) ve Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) dönemlerinde de tercüme tıpla sınırlı kalmış, Abbâsî halifesi Mansûr döneminde alan genişletilerek birçok konuda tercüme gerçekleştirilmiştir. Mansur felsefe, matematik, astronomi, dil, din ve edebiyatla ilgili eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesini sağlamıştır. Mansûr, tercüme edilen eserler için sarayında bir yer tahsis etmiş ve buraya Hizânetü'l-hikme adı verilmiştir. Hizânetü'l-hikme, Beytülhikme'nin çekirdeği olarak kabul edilmektedir. Mansûr'un oğlu Mehdî zamanında zayıflayan tercüme çalışmaları Harun Reşîd dönemine yeniden hız kazanmıştır (Kaya, 1992).

İslâm toplumlarının fetihler ve tercümeler yoluyla farklı kültürlerle karşılaşması birçok gelişmeyi beraberinde getirmiştir. Müslümanlar yeni inançlarla, düşünce yapılarıyla, yaşam biçimleriyle, gelenek ve göreneklerle tanışmıştır. İran menşeli Maniheizm, Mecûsîlik, Hint kökenli Sümeniyye, Yunan Felsefesi, Hıristiyan ve Yahudilik gibi sistematik ve güçlü felsefe ve teolojiler bunlardan bazılarıdır. İslâm coğrafyasındaki Maniheizm, Gnostizm, Yunan Felsefesi gibi akımlar; Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Zerdüştlük gibi dinî yapılanmalar kendi fikirlerini ve inançlarını sistemleştirmek ve dış etkilere korumak için Müslümanlarla fikrî tartışmalarda bulunmuşlardır. Bu karşılaşmanın doğal sonucu olarak Müslümanlar kendi inanç ve düşüncelerini tutarlı bir şekilde savunmak ve İslâm'ın üstünlüğünü göstermek zorunda kalmışlardır. Bu süreçte bazı konularda karşı tarafı etkilemiş bazı konularda da etki altında kalmışlardır. Farklılıklara; başka inanç, kültür ve etnik yapılara karşı verilen tepkiler bazen yapıcı ve kapsayıcı bazen de yıkıcı ve dışlayıcı özellikte olmuştur. Müslümanların yaşadığı bu durum, İslâm iman ilkelerini yabancı fikirlere

karşı savunma zarureti doğurmuş, Kelam ilmi de bu zaruretin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Gölcük & Toprak, 2019, 30-32).

Müslüman düşünürler, yeni tanıdıkları medeniyet ve kültürlerde yer alan anlayış ve görüşlerin bir kısmını, kendi kültürlerine aktarmaya çalışmışlardır. Muhatap olunan düşünce ve fikirler İslâm düşünce yapısı ile mukayese edilmiş benzer olanlar korunurken, aksi doğrultudaki değişik anlayış görüş ve yaklaşım biçimleri ise reddedilmiştir (Doğan, 2011, 163).

Aynı toplumda bir arada yaşayan farklı dinlere mensup insanlar günlük hayatta çeşitli etkileşimleri tecrübe ederken aynı zamanda birbirlerinin din anlayışı ve yasayışları hakkında bilgi sahibi olmuşlardır. Yabancı inançların en başta ulûhiyet olmak üzere çeşitli alanlarda İslâm akidesine yaptığı saldırılar (eş-Şehristani, 2011, 96-99), bir reaksiyon ortaya çıkarmış Allah'ın sıfatlarına dair tartışmalar başlamıştır. Hatta reddiyelere konu edilen ilk mesele sıfatlar olmuştur. (Sinanoğlu, 2007, 516) İlâhî sıfatlarla ilgili görüş ortaya koyan ilk kişi Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) sonrasında da Ca'd'a tabi olmuş, onun görüşlerini benimsemiş olan Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46)'dır. Cehm b. Safvân'ın, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Sümeniyye gibi farklı inanç gruplarının yer aldığı bölgelerde yaşamış olması (S. Can, 2020, 435) dikkat çekicidir.

Müslümanların bir arada yaşadığı Hıristiyan inancı, Tanrılık vasfını çok unsura bölerek onun, Hz. İsa'nın bedeninde hulûl ettiğini kabul ederken Seneviyye, âlemi birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığını savunuyor, Yahudilik ise Tanrı'ya insani nitelikler atfediyordu. Kelam âlimleri, İslâm'ın ilah tasavvuruna aykırı olan bu düşüncelere kayıtsız kalmamış reddiyeler kaleme alarak muhalif fikirleri çürütmeye çalışmıştır. (S. Can, 2020, 438) Müslümanların karşılaştığı teolojik sistemlerle yaşanan farklılık sadece ilahî sıfatlardan ibaret değildi. Teslis ile tevhid arasındaki ciddi farklarla birlikte kader ve hür irade, Kur'an'ın yaratılmışlığı, atomculuk nazariyesi, nedensellik anlayışı ve tevil kuramı gibi çok önemli konular da yer almaktaydı.

İran'da kadim bir geçmişe sahip olan düalist inanç, Kelamdaki belli bazı kozmoloji ve teoloji doktrinlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Müttekellimûn ve İran'lı Maniheistler arasındaki ilişki Kelam literatüründe düalistlere karşı çok sayıda reddiye türü eser meydana getirmiştir. Hatta bu etkileşimin bir yansıması olarak Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) talebeleri,

Maniheizm taraftarı olmakla suçlanan kimselerle tartışmalar yapmışlardır (Kazanc, 2007, 197-198).

Çok kültürlü yaşam, İslâm inancını savunma ihtiyacına ilave olarak İslâm'ı yeni kabul eden mühtedilere yönelik bazı önlemlerin alınmasını gerekli kılmıştır. Bu kapsamda İslâm'ı benimseyen kişilerin yeni dinleriyle ve Müslüman toplumla bütünleşmesini sağlamak ve önceki inançlarından kaynaklanabilecek kuşkulardan onları uzaklaştırmak gerekmiştir. Ayrıca yeni tanışılan dinler karşısında İslâm'ın yetersiz ve zayıf görünmesini engellemek ve orijinalliğini ortaya koymak çok önemli hale gelmiştir. Diğer din mensuplarından ziyade Müslümanlara hitap eden bu gerekçeler reddiyelerin yazılmasında önemli bir rol oynamıştır (eş-Şarfi, 1986, 114).

Etkileşim ne kadar fazla ise reddiye sayısı da o kadar artış göstermiştir. II. Beyazıt XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarını, İspanya'dan kovulan Yahudilere açmıştır. Bu yüzyılda Yahudilere karşı yazılmış yedi adet reddiye bulunmaktadır. Bu metinlerin kaleme alınma sebebini, İspanya'dan gelen Yahudilerin Osmanlı topraklarındaki sayılarının beşte bir oranında artış göstermesiyle birlikte toplumda oluşan siyasi, ticari ve kültürel etkiye karşı Müslümanların gösterdiği tepkiyle izah etmek mümkündür (Aydın, 2016, 243).

Müslüman topraklarda yaşayan diğer din mensuplarının entelektüel seviyeleri reddiye yazma/yazılma süreçlerini etkilemiştir. Çünkü entelektüel donanım arttıkça itiraz derecesi de yükselebilmektedir. Bu kişiler dinleri hakkında söyleneni kabullenmek yerine itiraz etmeyi tercih etmişlerdir. Diğer taraftan önceden benimsediği din hususunda Müslüman âlimlerin yeterli bilgiye sahip olmadan tartışmaya girmesi sebebiyle ihtida etmiş isimler reddiye yazmayı vazife bilmişlerdir (Aydın, 2016, 214-216).

Çok kültürlü ortamda sadece Müslüman ulemâ reddiye yazmamış diğer din mensupları tarafından İslâm'a karşı da reddiyeler kaleme alınmıştır. Yuhanna ed-Dimeşkî (ö. 749), İslâm'a ciddi manada reddiye yazan ilk Hristiyan ilahiyatçısı olarak bilinmektedir. Yuhanna ed-Dimeşkî, uzun yıllar Emevi sarayında görev yapmıştır. Görevi sebebiyle İslâm'ı ve Müslümanları iyi tanıyan Dimeşkî saraydaki görevine son verilmesinden sonra İslâm'a karşı oldukça saldırgan tavırlar içine girmiştir. Eserlerinde İslâm ve Müslümanlar

hakkında mesnetsiz iddialar dile getirmiş hatta Hz. Peygamber için “yalancı, deccal” tabirlerini kullanmıştır. (Harman, 2013, 582) Çok kültürlü İslâm toplumunda asırlar boyu devam eden tartışma ve eleştiri süreçleri karşılıklı bir reddiye literatürü meydana getirmiştir.

İslâm toplumlarında gayr-ı müslimlerin can ve mal güvenlikleri teminat altına alınmış, rahat ve özgür bir ortamda hayatlarını sürdürmüşler hatta devlet idaresinde görev almışlardır. Emeviler döneminde Hristiyanlar saraylarda önemli görevler üstlenmiş, Abbasiler döneminde de iktidara gelişlerinde önemli katkıları bulunan İranlılar vezirlik ve saray muhafızlığı gibi önemli görevlere getirilmişlerdir. Bu kişiler kendi inanç ve düşüncelerini yaymaktan geri durmamışlardır. Dinî tartışmalar, saraylarda sultanın huzurunda yapılır hale gelmiştir. Gayr-ı müslimler bu rahat ortamdan istifade ederken Müslümanlar -özellikle Emeviler döneminde- baskı ve zulme maruz kalmışlardır. Bu süreç Müslümanlara adeta ikinci sınıf vatandaş durumuna düşme kaygısı yaşatacak boyutlara ulaşmıştır. Bu kaygılar ve gayr-ı müslimlerin nüfuzlu hale gelişinden dolayı oluşan rahatsızlık reddiyelerin oluşumuna önemli bir katkı sağlamıştır (Kaplan, 2006, 84-91). Nitekim Câhız, *er-Redd ala'n-Nasârâ* adlı eserinde Hristiyanların toplumdaki güçlü yapısından rahatsızlığını ifade etmiş, bazı Müslümanlardan gelen sorulara açıklık getirmek için eserini yazdığını söylemiştir (Cahız, 1984, 54).

Çok kültürlü yaşamın reddiyelerin yazılmasına katkısını göstermesi bakımından Abdullah b. İsmail el-Hâşimî (ö. 205/850) ile Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî (III./IX. yüzyıl [?]) arasında gerçekleşen olay da dikkat çekici bir örnek olarak gösterilebilir. Abbâsî Halifesi Me'mûn döneminde Hristiyan düşünürlerin önü açılmış ancak sünnî Müslümanlara karşı menfî bir tavır geliştirilmiştir. Bu yaklaşım sebebiyle Kindî, halifenin yanında ciddi bir itibar kazanmıştır. Aynı zamanda Hâşimî ile arkadaşlık kurmuş onunla İslâmiyet ve Hristiyanlık hakkında bazı tartışmalar gerçekleştirmiştir. Hâşimi iyi niyetle Me'mûn'un sarayında yaptığı hizmetlerden dolayı Kindî'ye karşı bir muhabbet beslemiş ve sevdiği insanın kendisi gibi hak din üzere olmasını arzu etmiştir. Herhangi bir kınama olmadan, ayıplayıcı bir dil kullanmadan Hristiyanlıkta gördüğü yanlışları dile getirmiş ve Kindî'yi İslâm'a davet etmiştir (M. Aydın, 1998, 37-38).

Cüveynî miladi 1028 yılında Nişâbur'da doğmuş ve eğitimini burada tamamlamıştır. Şîî-Mu'tezilî görüşleri benimsemiş olan devrin Büyük Selçuklu Veziri Amîdülmülk el-Kündürî (ö. 456/1064), Tuğrul Bey'den (ö. 455/1063) ferman çıkartarak Eş'ariyye âlimlerinin vaaz verme, ders okutma faaliyetlerini yasaklamış hatta bir kısmını da hapse attırmıştır. Bunun üzerine Cüveynî (ö. 478/1085) Nişâbur'dan ayrılarak Bağdat'a gitmiştir (Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, 1993, 142). Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Mecusî vb. çok sayıda inanç, düşünce ve kültürün bir arada olduğu Bağdat'ta çeşitli tartışmalara vakıf olan Cüveynî *Şifâü'l-Ğalîl fî Beyani mâ Vaka'a fî'l-Tevrât ve'l-İncîl mine't-Tebdîl* isimli reddiyesini yazmıştır (M. Aydın, 1998, 52).

Nişabur, Herat, Merv ve Belh gibi büyük şehirleri içeren Horasan farklı inanç ve kültürleri içinde barındıran bir bölgedir. Horasan'da Hristiyanlar, Maniciler, Markiyonistler, Budistler ve Mazdek kökenli köylüler bulunmaktaydı. Belh şehrinde Zerdüştlüğün en eski mabetlerden biri olan Nevasangharam (Nevaviyahara, Nevbahar) yer almaktadır. İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge olan Maverâünnehir de Budist, Zerdüş, Maniheist, Deysani, Markiyonist, Hristiyan ve Yahudiliğin etkisine açık bir bölgedir. Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm bu bölgede oldukça geniş taraftar bulabilmiştir. Özellikle Zerdüştlük Türk boylarının yaşadığı bölgelerde etkin bir inanç olmuştur (Demir, 2011, 425).

Sistematik ve etkili propaganda araçlarını kullanan Gnostik akımlar, kelimacılar için özellikle birçok temel sorunun doğmasına neden olmuştur. *Kitâbü't-Tevhid*'de Mâtürîdî, gnostik akımların neden olduğu sorunlarla açık biçimde mücadele etmiştir. Yaşadığı coğrafyanın çok kültürlü yapısı onu bu mücadelenin içine itmiştir (Demir, 2011, 431).

1.6. Misyonerlik Faaliyetleri

Latince missio'dan gelen misyon kavramı, sözlükte “görev ve yetki”, misyoner ise “görevli olan kişi” anlamına gelmektedir. Bir kavram olarak misyonerlik, evrensel dinler ve özellikle Hristiyanlık bağlamında dinin yayılması amacıyla yapılan sistematik faaliyetleri ifade eder (Gündüz, 2020, 193). Hristiyan geleneğinde misyoner kavramı, Hristiyan mesajını ve dinini yaymak amacıyla özel olarak yetiştirilen ve özellikle Hristiyanlık dışı toplumlarda görevlendirilen kişi anlamına gelmektedir. Bu kapsamda

gerçekleştirilen harekete ise misyonerlik adı verilmektedir (Ş.Gündüz & Aydın, 2002, 13). En genel manada mission, İncil’i, Hristiyan olmamış halklara ulaştırmaktır. (Marguerite-Marie Thiollier, 1984, 1115) Günümüz Hristiyan misyonerleri, misyonerlik kavramı yerine evangelizm ve evangelizasyon, şahitlik ve beyan gibi kelimeleri de kullanmaktadır. Hristiyanlığı yaymak her Hristiyanın dinî görevi kabul edilmektedir. Hristiyan misyonerliği Hristiyanlıkla birlikte ortaya çıkmış, her dönemde değişik strateji ve taktikler izlemiştir.

Misyon ve misyoner, Hristiyanlığa özgü kavramlar değildir. Bazı kaynaklarda misyon ve misyoner kelimeleri; fert ya da grup halinde kendi dinî inançlarını başkalarına benimsetmeye çalışan ve kendi dinlerini yaymak için uğraşan kimseler için de kullanılmaktadır (Latourette, 1953, V, 536). Sahip olduğu inancı yaymaya çalışan herkesi misyoner olarak tanımlamayı tercih eden araştırmacılar dinleri “Misyoner olan ve Misyoner olmayan” şeklinde ikiye ayırmaktadır (al-Masdoosi, 1962, 16; Arnold, 1982, 17; Kuzgun, 1999, 331).

Hristiyanlıkta misyonerlik sadece bir din tebliği seviyesinde kalmamış siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel amaçları da olan bir tür “nüfuz etme” aracı olarak kurgulanmıştır. Misyonerlik, dinî, kültürel, ekonomik ve askeri sömürgecilik hareketleriyle paralel seyretmiş, Batı hegemonyasının zeminini hazırlamıştır (M. Aydın, 2003, 19).

Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetleri VIII. yüzyıldan itibaren başlamış, Haçlı Seferleri sırasında misyonerlik faaliyetlerinde ciddi bir artış yaşanmıştır. XIII. yüzyılda Assisili Francesco (ö. 622/1226), insanlara Hristiyan mesajını anlatmak için Fas, İspanya ve Mısır olmak üzere üç misyon seferine çıkmıştır. 1219’da V. haçlı ordusuyla birlikte Mısır’a gitmiş ve sultanın huzuruna çıkarak ona Hristiyanlığı anlatmıştır. Bu süreçte misyonerler, Müslümanların konuştuğu dilleri çok iyi biçimde öğrenmeye, İslâm’a karşı Hristiyan öğretilerini savunan eserler yazmaya ve Müslümanlar arasında misyonerlik faaliyetlerini yürütecek cesur ve inançlı kişiler yetiştirilmeye büyük önem vermişlerdir. Hristiyan misyonerler dönemin şartlarına ve Müslüman toplumun yapısına göre değişiklik gösteren yöntemler benimsemişlerdir. Müslümanların güçlü olduğu dönemlerde onları Hristiyanlaştırma gayretinden ziyade kendi birliklerini sağlama ve muhafaza

etmeyi tercih etmişler, bu süreçte İslâm'la güçlü biçimde mücadele edebilmek için İslâm dininin polemik üretebilecekleri kendilerince zayıf yönlerini öğrenmeye çalışmışlardır (Ş. Gündüz, 2020, 195-196).

İslâm dünyasında gerçekleştirilen misyonerlik faaliyetleri XVIII. yüzyıldan itibaren ivme kazanmış XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın ilk çeyreğinde zirveye çıkmıştır. Hristiyan olmayan toplumlarda Hristiyanlığı yaymak için Amerika ve Avrupa'da çok sayıda merkez kurulmuştur (Ş. Gündüz & Aydın, 2002, 36; Kocabaşoğlu, 1989, 16-29). Bu merkezlerin desteğiyle özellikle Osmanlı topraklarında (Günay, 2005, 157-158) misyonerler yoğun faaliyet göstermiş, faaliyetlerinin başarıya ulaşması için kendi içlerindeki mezhep farklılıklarını da yok saymışlardır. Örneğin Pliny Fisk (ö. 1241/1825), Joseph Wolf (ö. 1278/1862) ve Jones King (ö. 1286/1869) İstanbul'da birleşerek Anadolu'nun farklı illerindeki Ermeni millî kilisesinin yeniden teşkilatlanması ve Yunan kilisesinin canlandırılarak bağımsızlığını elde eden Evanjelik Kilisesi'nin Yunan makamlarınca tanınması için ortak çalışma yürütmüşlerdir (Güngör, 1963, 21).

Hristiyanlar Müslümanlarla mücadelenin savaşıla mümkün olmadığı kabulünden hareketle misyonerlikle mücadele yolunu tercih etmişlerdir. İslâm dinini iyi şekilde öğrenmek için Kur'an ve İslâm hakkındaki bazı eserleri Latince'ye tercüme etme zorunluluğu ortaya çıkmış bu maksatla misyonerlerin Arapça öğrenmeleri için enstitüler kurmuşlardır. İlk defa 1143 yılında Kur'an ve bazı eserler Latince'ye tercüme edilmiştir. Arapçayı öğrenme hususundaki bu aşırı gayretin maksadı Müslümanları, kendi dilleri ile dinlerinin bâtıl olduğuna ikna etmektir (Çap, 2021, 50-52). Dil öğrenme hassasiyeti sadece muhalifin düşünce yapısını öğrenme faydası sağlamamış beraberinde dil öğrenen Hristiyanların yazdığı eserler Avrupa'nın İslâm anlayışına da yön vermiştir.

Hristiyanların ve Müslümanların etkileşimleri kendini en fazla eserlerde göstermiştir. Hristiyan misyonerler eserlerinde Mesih'in Allah'ın sözü ve ondan bir Ruh olduğunu ispat etmek için Kur'an ayetlerini delil olarak kullanmışlar, İslâmi referanslarla teslis inancını makulleştirmeye çalışmışlardır. Müslümanların iman ettiği Allah'ın kaba, zorba, acımasız, bilinemez, kavranamaz ve ulaşılamaz olduğunu iddia etmişlerdir. Âl-i İmrân suresi 54. ayetini ideolojik biçimde yorumlayarak Allah'ı hileci olarak

vasıflandırmışlardır (H. Arslan & Abat, 2005, 237-261). Misyonerlere göre Müslümanlar hiçbir dini anlamazlar ve onların kıymetini bilemezler, Müslümanlar hırsız, katil ve gericidirler, misyonerler sayesinde medenileşeceklerdir. İslâm yanlış anlayış ve düşüncelerden oluşturulmuş çirkin bir karışımdır, İslâm dininin ruhi cephesi eksiktir ve maddeci bir dindir. İslâmi sistemde kadın köle olarak kullanılır (Erbaş, 1998, 144-145).

Hristiyanlar tarafından ortaya konan sapık fikirler bunlarla sınırlı değildir: Hz. Muhammed (s.a.) vahiy almamıştır, hastalığı sebebiyle geçirdiği krizler esnasında verdiği tepkiler vahiy olarak öne sürülmüştür. Hz. Muhammed (s.a.) cinler tarafından istila edilmiştir. Hz. Muhammed'in (s.a.) cesedi hayvanlar tarafından parçalanmıştır. Hristiyanlara göre İslâm Hristiyanlık menşeli rafizî bir mezheptir. İslâm 'sapık bir öğreti', Hz. Muhammed (s.a.) ise bu sapık öğretiyi yaymak için şiddete başvuran ve cinselliği kullanan sahte bir peygamberdir. Hristiyanlar tarafından yazılan eserlerde İslâm 'sapkın bir mezhep', Hz. Muhammed (s.a.) ise çeşitli vaatlerle takipçilerini yoldan çıkaran bir kişi olarak tanıtılmıştır. Onlara göre Kur'an Eski ve Yeni Ahid'in saptırılmasından ibarettir. (Kılıç, 2022, 70-74) Orta Çağ'da Hristiyan filozof Aziz Thomas Aquinas'ın (ö. 672/1274) Summa Contra Gentiles (Kâfirlere Reddiye) isimli İslâm'a reddiye niteliğindeki eserinde Hristiyanlığın faziletlerini aktarmış ve diğer dinler hak din olmadıkları, onları tenkide tabi tutmuştur. Orta Çağ'da ve sonraki dönemlerde İslâm'a yönelik birçok reddiye yazılmıştır. Bu reddiyeler genellikle Hz. Muhammed'in (s.a.) şahsını ve İslâm'ı karalamaya dönük olmuştur. Bizans döneminde Batı Avrupa'da ve İspanya'da kaleme alınan Hristiyan reddiyelerde İslâm'a ve Hz. Peygamber'e iftira atılmaya devam edilmiştir. Kur'an'ın sahte bir kitap, Hz. Muhammed'in sahte ve yalancı bir peygamber olduğu, Müslümanların da şeytana taptıkları hezeyanları hemen hemen her kitapta yer bulmuştur (Erbaş, 1998, 124-127).

XIX. yüzyılda gayr-i müslim unsurlara tanınan dinî müsamaha Hristiyanların hem propaganda yapmasına hem de İslâm'ı tenkit etmesine zemin hazırlamıştır. Bu süreçte Hristiyanlarca iki yönlü çalışma takip edilmiş, bir taraftan Hristiyanlık anlatılırken diğer taraftan zihinlerde İslâmî inanç ve değerlerle ilgili şüphe uyandırarak, Müslümanları kendi değerlerine yabancılaştırmaya yönelik faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda

özellikle Karl Gottlieb Pfander (ö. 1281/1865) ve Samuel M. Zwemer (ö. 1371/1952) başta olmak üzere misyonerler Arapça, Farsça ve Türkçe olarak İslâm'ı eleştiren çok sayıda eser kaleme almışlardır. (M. Aydın, 1983, 15-16) Misyoner Karl Gottlieb Pfander *Mizan ul Hakk* (Hakikatin Terazisi) isimli eserinde Kur'an'ın Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in vahiy kaynaklı olduğunu ilan ettiğini, Hristiyan kutsal kitabının bozulup bozulmadığı, beşâirü'n-nübüvve, Kur'an'ın muciz olup olmadığı, muhtevası, Hz. Peygamber'in mucizeleri ve İslâm'ın yayılma sürecini ele almıştır (Pfander, 1866).

Rahmetullah el-Hindî (ö.1308/1891), Pfander'ın *Mizan ul Hakk* (Hakikatin Terazisi) isimli eserine karşı *İzhâru'l-hak* isimli reddiyesini kaleme almıştır (el-Hindî, 1994, I, 5-9). El-Hindî, Hristiyan kutsal kitaplarından hiçbirinin nispet edildiği kişilere aidiyetine ilişkin delil bulunmadığını söyler ve bu kitaplarda tespit ettiği 124 çelişki ve 110 hatayı sıralar. Bunların dışında reddiyesinde Tevrat ve İncil'in tahrifi, nesih meselesi (el-Hindî, 1994, III, 643-987), teslîs problemi, Kur'an'ın Allah kelamı ve mucize oluşu ve beşâirü'n-nübüvve konularını ele almıştır (el-Hindî, 1994, IV, 1000-1369).

Misyonerlik faaliyetleri kapsamında çeşitli dönemlerde insanlara İnciller ve Hristiyanlığı öven, İslâm inanç esaslarını tenkit eden broşürler ve mektuplar dağıtılmıştır (Hasan Sabri, 1915, 4). Hristiyan inançlarının İslâm toplumunda yayılmasını amaçlayan bu faaliyetlere karşılık İslâm âlimleri yazdıkları reddiyelerle, broşürlerde ortaya atılan iddiaları çürüterek zihinlerde oluşabilecek şüpheleri engellemeye çalışmışlardır. Hasan Sabri Efendi'nin (ö. 1349/1931) *İkâzü'l-Mü'minîn fi'r-Reddi's-Salîbiyyîn* isimli reddiyesi bu kapsamda yazılmış eserlerin başında gelir (Hasan Sabri, 1915, 4). Aynı şekilde M. Asım Köksal (ö. 1418/1998) da misyonerlerin Hristiyanlık propagandası yapması, broşür, mektup ve “Ben İyi Çobanım” adı altında yayınladıkları Yuhanna İncili'ni dağıtımaları sebebiyle Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi'nde on üç sayfalık bir reddiye yayınlamıştır (Köksal, 1963). Bu kapsamda çalışma yürüten isimlerden biri de Osman Cilacı (ö. 1424/2004)'dır. Cilacı 1982 yılında yayınladığı, *Hristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri* isimli eserinde Sinop, Merzifon, Iğın, İstanbul ve birçok yerde çuvallar dolusu broşürlerle yakalanan misyonerler hakkındaki gazete haberlerinden örnekler vererek durumun ciddiyetini gözler önüne sermeye çalışmıştır. Osman Cilacı misyonerlik faaliyetlerinin her geçen gün daha tehlikeli bir hâl

aldığını belirtmiş uyanık bulunmak ve bilgi sahibi olmak isteyenler için sade bir dil ile kitabını yazdığını ifade etmiştir (Cilacı, 1982, 7).

Misyoner faaliyetlerine karşı kaleme alınan çok sayıda reddiye bulunmaktadır. Harputlu İshak Efendi (ö. 1309/1892)'nin *Şemsul-hakîka* (Harputlu İshak Efendi, 1862, 2) ve *Ziyâü'l-kulûb* (Harputlu İshak Efendi, t.y., 12) isimli eserleri, Sırrı Paşa (ö. 1312/1895)'nin *Nûru'l-hüdâ li men istehdâ* isimli eseri (Giritli Sırrı Paşa, 1320, 35), Abdurrahman Bâçecizâde (ö. ?)'nin *Kitâbu'l-fârik beyne'l-mahlûk ve'l-hâlık* isimli reddiyesi (Abdurrahman Bâçecizâde, 1322, 4), Hacı Abdi Bey (ö.1304/1886)'in *İzâhu'l-merâm fi keşfi'z-zalâm* adını verdiği eseri (Hacı Abdullah Petricî, 1276, 2), Ahmed Midhat Efendi'nin *Müdâfaa* (Ahmet Mithat Efendi, 2021a, 19-20), *Müdâfaa II -Müdafaaya Mukabele ve Mukabeleye Müdâfaa-* (Ahmet Mithat Efendi, 2021b, 5) ve *Müdâfaa III -Hristiyanlığın Geçmişi, Şimdiki Durumu, Geleceği-* adını verdiği eseri (Ahmet Mithat Efendi, 2021c, 6-9) ve Abdülahad Dâvud (ö. 1349/1930 [?])'un *İncil ve Salîb* isimli reddiyesi (Abdulahad Davud, 1913, 81) misyonerlerin Hristiyanlık propagandalarına cevap vermek, Hristiyanlık eleştirisi yapmak, İslâm inanç esaslarını savunmak ve Müslümanları kimlik karmaşasına itecek fikirleri çürütmek amacıyla kaleme alınmıştır.

Reddiyelerin yalnızca dış kaynaklı saldırılara cevap olarak kaleme alınmadığı, zaman zaman bireylerin ilmî açıklama talebiyle de ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda, kişisel taleplerin reddiye geleneği üzerindeki etkisi ayrıca incelenmeye değerdir. Sonraki başlık altında bu etkinin analizine yer verilecektir.

1.7. Kişisel Talepler

Reddiyelerin yazılmasında önemli gerekçelerden biri de çeşitli nedenlerle âlimlerden bir konu, fikir ya da kişi hakkında cevap niteliğinde teliflerin istenmesidir. Bu talebin, bazen tek bir kişi bazen de bir grup tarafından dile getirildiği görülmektedir.

Ulemâya iletilen talebin gerekçesi kişiden kişiye farklılık arz etmektedir. Bazen kişiler herhangi bir dış etken olmaksızın samimi niyetlerle ve ihtiyaçtan kaynaklanan bir refleksle dinen bilinmesi gereken konuları öğrenmek için talepte bulunmuşlardır. Bazen de dinlediği bir kişinin ya da

okuduğu bir metnin kafa karışıklığı oluşturması üzerine kafa karışıklığını ortadan kaldırma amaçlı talepte bulunmuşlardır. Bazen de kişi ya da gruplar iddia edilen hususlara kendilerinin ilmî şekilde deliller ortaya koyarak cevap verme gücü olmadığı için bu hususta yetkin gördükleri bir âlimden cevap oluşturmasını istemişlerdir.

Câhız, *el-Muhtar fi'r-Red ale'n-Nasâra* isimli risalesini bir mektupla ortaya konan talep sebebiyle yazdığını söylemektedir. Bu mektubu yazan şahıs Hristiyanların soruları sebebiyle gençlerin kalbinde şüpheler oluştuğunu, bu sorulara cevap vermekte aciz kaldıklarını dile getirmekte ve Câhız'dan bu sorulara iyi cevap vermesini talep etmektedir (Cahız, 1984, 73). *el-Muhtar fi'r-Red ale'n-Nasâra*'da soruları cevaplayan Câhız, İslâm'a dil uzatan Hristiyanlara kendi dinlerinin savunulacak bir yanının olmadığını göstermeyi amaçlamıştır (Soyal, 2011, 121).

Bâkılânî, *el-İnsâf* isimli eserinin telif sebebini açıklarken Hürre isimli bir kadından bahsetmekte ve bu kadının dinen inanılması ve bilinmesi gereken konularla ilgili bir eser kaleme alınmasını talep ettiğini ifade etmektedir (Özervarlı, 2000, 319).

Gazzâlî, Bâtınîliğe karşı yazdığı *ed-Dercü'l-merkûm bi'l-cedâvil* isimli günümüze ulaşmayan reddiyesini Tûs'ta iken Bâtınîler tarafından kendisine sorulan sorulara cevap olmak üzere yazdığını ifade etmektedir (el-Gazzâlî, 1960, 55). Yine Gazzâlî, *Hüccetü'l-hak* ve *Mufasssülü'l-hilâf* isimli eserlerini Batınîlikle ilgili kendisinden bilgi istenmesi üzerine kaleme aldığını söylemektedir (Karlığa, 1996, 520-521).

Ahmed b. Abdussamed el-Hazrecî de (ö. 582/1186), *Makâmi's-subhan fi'r-reddi 'ala 'abedeti'l-evsan* isimli eserini bir talep üzerine kaleme aldığını ifade etmektedir. Talepte bulunan kişiler el-Kûtî nisbesiyle bilinen bir rahibin Hristiyanlığın İslâm'dan üstün olduğunu savunmak için yazmış olduğu risaleyi el-Hazrecî'ye ulaştırmışlar ve kendileri risalede yer verilen iddiaları cevaplamakta yetersiz kaldıkları için bunu Hazrecî'nin reddetmesini istemişlerdir. Hazrecî, Toledo'da bulunduğu 540-542/1145-1147 yılları arasında adı geçen reddiyesini kaleme alarak iddiaları çürütmeye çalışmıştır (M. Özdemir, 2016, 437).

Râzî, *el-Muhassal*'ın mukaddimesinde, âlim ve hakîmlerden oluşan bir grubun kendisinden Kelam ilminin temel ilkelerini içeren muhtasar bir eser yazmasını talep ettiklerini belirtmektedir (Çelebi, 2020a, 16).

Ebû Muhammed el-Yâfî (ö. 768/1367), Mu'tezile'ye karşı Ehl-i Sünnet akaidini savunduğu eseri *Merhemü'l-'ileli'l-mu'dile fî def'i ş-şübhe ve'r-red 'ale'l-Mu'tezile* isimli eserini hocası Necmeddin Abdurrahman b. Yûsuf el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) isteği üzerine kaleme aldığını söylemiştir (Baş, 2013, 176).

Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488), *Tehâfütü'l-felâsife* isimli eserini, Fâtih Sultan Mehmet'in Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife'sine benzer bir eser yazmasını talep ettiği için yazmıştır (Köse, 1998, 207).

XIV. yüzyılın sonlarında yaşamış olan mühtedi bilgin Abdülhak el-İslâmi, *el-Husâmu'l-Memdûd* isimli reddiyesini Yahudilerin çirkin dalalet ve küfürlerini, iğrenç şirklerini, yalan üzerine kurulu itikatlarını beyan etmesi için Sebte şehrinden bazı talebelerin isteği üzerine yazdığını ifade etmektedir (el-Mağribi, 2001, 51).

Reddiyelerin yazılmasında bireysel taleplerin etkisi kadar mezhep, cemaat veya din mensuplarının kolektif kimliğini tehdit altında hissettikleri durumlarda ortaya çıkan taassup ve savunma refleksleri de belirleyici bir rol oynamıştır. Sonraki başlık altında taassup ve savunma refleksinin etkilerine yer verilecektir.

1.8. Taassup ve Savunma Refleksi

İnsanlık tarihi küçük büyük çok sayıda tartışma, kavga ve hatta bunların sonucunda ortaya çıkan savaşımlara sahne olmuştur. Günümüzde olduğu gibi geçmişte de dinî değerler, konular, usul ve üsluplar bir çatışma gerekçesi olarak görülmüş ve bir ayrıştırma unsuruna dönüştürülmüştür. Bu çatışma ve ayrışma sadece farklı dinler arasında değil aynı din mensupları hatta aynı mezhep mensupları arasında da yaşanmıştır.

Geçmişten günümüze değin farklı inanç mensupları arasındaki polemikler ya sahip olduğu inancı ve kutsal kitabı savunma ya da inancının diğer inançlardan üstün olduğunu ispat etme refleksiyle yapılmıştır (Göregen, 2017, 14). Bu refleks ve taassup kimi zaman bir mezhebe kimi zaman da bir

şahsa yönelik olabilmektedir. Özellikle mezheplerin teşekkül ve olgunlaşma devirlerinde yoğun biçimde ihtilaflar yaşanmış, İslâm bilginleri kendi mezhep imamlarının görüşlerini savunmuşlar muhaliflerini ilzam etmeye gayret göstermişlerdir. Mezhep taassubu, “öteki” hakkında yapılan tasvirleri, üslubu ve yaklaşımı olumsuz etkilemiştir. Mezhep taassubundan ötürü biri diğerini tasvir ederken onun marjinal görüşlerini seçmiş, bazı görüşleri çarpıtarak sunmuş, bezen de genellemeler yaparak meseleyi olduğundan farklı göstermiştir. İslâm mezhepleri arasında yaşanan ayrışmanın, farklı din mensupları ile yaşanandan daha fazla olduğu söylenebilir (Çağlayan, 2019, 318). Bu durum eleştiri ortamı yerine dışlayıcı bir tavrı öne çıkararak ilmi tartışma zeminine zarar verse de çok büyük bir reddiye literatürünün oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Farq beyne'l-fırak* isimli İslâm mezhepleri tarihi hakkında kaleme aldığı eserinde göz ardı edilemez bir taassup ve savunma refleksi görülmektedir. Bağdâdî eserinde Ehl-i Sünnet savunuculuğu yapmakta, sayılarının yetmiş iki olduğunu söylediği, fakat aslında bu sayıyı çok aşan diğer fırkaları ise reddetmektedir. Bunu yaparken de fırkaların kendi kaynaklarından değil muhaliflerinin kaleme aldığı eserlerden; benimsemedikleri, hatta reddettikleri görüşleri kendilerine nispet ederek (Fıglalı, 1995, 172) aşırı bir tavır sergilemiştir. Bağdâdî, Eş'arîliği fırka-i nâciye olarak görmüş, diğer ekoller karşısındaki tutumunu da buna göre tayin etmiştir. Mu'tezile mezhebinden İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm'a (ö. 231/845) geniş yer ayıran Bağdâdî, onu küfür, fiske, içki tiryakiliği, ahlaksızlık ve bilgisizlikle itham etmiştir (Abdülkâhir el-Bağdâdî, 1991, 96-97). Bağdâdî'nin eserin genelinde taassuba dayalı bir tutum sergilediği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Hasen b. Alî el-Ahvâzî (ö. 446/1055), Eş'arî'yi, Mu'tezile, Muattıla ve zenadıkaya yardım etmekle suçlamış ve Eş'arî'nin hatalı saydığı görüşlerini tenkit etmek için *Mesâlibü İbn Ebî Bîşr el-Eş'arî* adını verdiği eserini kaleme almıştır (Yavuz, 1989, 194). Ahvâzî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi eleştirip Müslümanların gözünden düşürmeyi amaçlamıştır. Buna karşılık Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir de (ö. 571/1176) *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli reddiyesini yazmıştır. Ahvâzî'yi “müfteri” olarak niteleyen İbn Asâkir, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Cenâb-ı Hakk'ın her asrın

başında görevlendirdiği müceddidlerden biri sayıldığını, doğru akideyi beyan edip bid'at ehlini susturduğunu iddia etmektedir. Eş'arî'nin zengin ilmî birikimine vurgu yaparak, telif ettiği yüz kadar eserinin ismini vererek (Topaloğlu, 2011, 230) tam manasıyla bir Eş'arî savunuculuğu yapmaktadır.

Gazzâlî, Batınilerle mücadelesi kapsamında *Fezâihu'l-Bâtıniyye*'yi kaleme almıştır (R. Gündüz, 2020). O dönemde yaşayan Bâtınîler tarafından herhangi bir tepki gelmemiş ancak yaklaşık bir asır sonra Ali b. Velîd (ö.611/1215) *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfü'l-Münâdıl* isimli bir reddiye yazarak Gazzâlî'yi son derece sert bir üslupla tenkit etmiştir. Ciddi bir mezhep taassubuyla hareket ettiği eserinde Gazzâlî hakkında sapkın, dinsiz, sihir yapan, hilekâr ve benzeri aşağılayıcı sıfatlar kullanmış, onu hakkı alaya almak, ahlaki değerleri zedelemek, şeytana ve yandaşlarına destek vermekle itham etmiştir (Ali b. Velîd & Mustafa Galib, 1982, I, 33-34).

İbn Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Minhacü'l-Kerâme* adlı eserine reddiye olarak *Minhâcu's-Sünne* isimli eseri yazan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), itikâdî ve siyasî bir Şîilik eleştirisi yapmakla birlikte Sünnîlik savunusu amacıyla bu eseri kaleme alma ihtiyacı hissetmiştir (Akkoyunlu, 2017, 59).

Selef anlayışına müntesip hadis âlimleri ile kelamcılar arasında uzun süren ayrışmalar yaşanmıştır. Kelamcılar hadis âlimlerini Hâricîlere benzetmiş, Haşviyye, Mücessime veya Müşebbihe statüsünde görmüştür. Hadis âlimleri ise kelamcıları Muattıla olarak zikretmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye akaide dair kaleme aldığı manzum eseri *el-Kasîdetü'n-Nûniyye'nin* büyük bir bölümünü kelamcıların görüş ve yöntemlerinin tenkidine ve istikamet ehli olarak tanıttığı Selefîyye metodunun savunulmasına ayırmıştır (Özervarlı, 2001, 570).

Mezhep taassubu kaynaklı eleştiriler kimi zaman dinî ve ilmî ölçülerin çok ötesine geçmiştir. Hanbelîler ve Eş'arîler'in birbirlerini itikâdî sapkınlıkla itham ettiği durumlar karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Hanbelî fakihî ve muhaddis olan İbn Batta (ö. 387/997) Mu'tezilileri 'sapkın mütekellimler' olarak nitelemiştir. Bunula da yetinmemiş halku'l-Kur'an konusundaki görüşleri sebebiyle tekfir etmiştir (Kara, 2007, 313).

Hanbelîler, Eş'arîleri Mu'tezile'ye yakın olmakla suçlamışlar hatta Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk ettiğine inanmamışlardır. İbn Kayyim el-Cevziye İmam Eş'arî'nin Mu'tezîli olarak öldüğünü iddia etmiştir (Kara, 2007, 287). Herat'ta dünyaya gelen Selefi/Hanbelî âlim Ebû İsmâîl el-Herevî (ö. 481/1089) fıkıh ve hadis dersleri almak, şeyhlerle görüşüp sohbetlerine katılmak için Nîşâbur'a gitmiş birçok âlimin meclisine katıldığı halde Eş'arî oldukları için Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), Rûknülislâm el-Cüveynî (ö. 438/1047), İsmâîl es-Sâbûnî (ö. 449/1057) gibi âlimlerle görüşmemiş; ünlü mutasavvıf Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin meclisine de gitmemiştir (Görgün, 2000, 222).

Mezhep taassubu sadece Hanbelîlere mahsus bir tutum değildir. Eş'arîler de Hanbelîlere karşı benzer tavırlar sergilemiştir. Örneğin Nizâmü'l-Mülk'ten (ö. 485/1092) güç alan Eş'arî âlim Ebû'l-Kasım el-Bekrî, Hanbelîlerin merkezi olan Bağdat Mansur Camii'nde askerlerin koruması altında hutbeye çıkmış ve '*Süleyman kâfir olmadı, ancak şeytanlar kâfir oldu*' (Bakara, 2/102) ayetini okuduktan sonra: '*Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) kâfir olmadı, ancak taraftarları kâfir oldu*' demiştir. Mâtürîdî âlimler tekvin sıfatı hususunda Eş'arîlerin 'Allah mahlukatı yaratmadan önce halık değildi' görüşünde olduğunu söyleyerek onlara karşı tekfire varan bir tutum sergilemiştir (Kara, 2007, 337).

VIII. yüzyıldan itibaren Yahudi ve Hristiyan müellifler, İslâm dinini tenkit eden metinler kaleme alınca Mu'tezile başta olmak üzere İslâm bilginleri bu tenkitleri cevaplamaya, kendi dinlerini savunmaya, Yahudi ve Hristiyanların akla, ilmi ve tarihi gerçeklere uymayan yönlerini ortaya koymaya çalışmışlardır (Göregen, 2017, s. 67). Yahudiliğe karşı yazılan kitaplar genellikle *er-Red ale'l-Yehûd*, Hristiyanlığa karşı yazılanlar ise *er-Red ale'n-Nasârâ* olarak isimlendirilmiştir. Bazen de Câhiz'in yazdığı eserde olduğu gibi *er-Red 'ale'n-nasârâ ve'l-yehûd* şeklinde adlandırılmıştır (Sinanoğlu, 2007, s. 519).

Genel olarak Yahudilik ve İslâm arasında yazılan reddiye türü eserler Hristiyanlığa nazaran daha azdır. Çünkü Hristiyanlık İslâm'la yarışma halinde olmuş ve yayılmacı bir politika izlemiştir. Bu da İslâm dünyası için potansiyel bir tehlike anlamına gelmektedir. İslâm bilginleri Hristiyanlık propagandalarına karşı dinlerini savunmak ve Müslümanları uyarmak

amacıyla çok sayıda reddiye kaleme almıştır. Hacı Abdi Bey'in *İzâhu'l-Merâm fî Keşfi'z-Zalâm'ı*, Harputlu İshak Hoca'nın *Şemsü'l-Hakîka ve Ziyâu'l-Kulûb'u*, Sırrı Paşa'nın *Nûru'l-Hüdâ Li Men İstehdâ'sı*, Ahmet Mithat Efendi'nin *Müdâfaa'sı* İslâm coğrafyasında misyonerlik çalışmalarının arttığı XIX ve XX. yüzyılda savunma amacıyla yazılan reddiyelerdendir (M. Aydın, 1983, 15-23).

Savunma refleksinin farklı bir yansımaları mühtedi bilginlerin reddiyelerinde görmek mümkündür. Yahudi, Hristiyan ya da farklı bir dine mensup iken Müslüman olan bu kişiler hem mensubu olduğu yeni dindaşları hem de eski dindaşları karşısında kendini izah etme ihtiyacı hissetmiş ve savunmaya yönelik bir tavır geliştirmişlerdir. Örneğin önceden Hristiyan nesturi cemaatine mensup iken sonradan Müslüman olan Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861), din değiştirme sebeplerini açıklamak ve kendini de savunmak amacıyla *er-Red ale'n-nasârâ* isimli eserini kaleme almıştır. Hristiyanlardan bazılarının kendisi hakkında konuşarak din tercihi menfaate dayandırdıklarını ifade eden Taberî, İslâm'ı seçme gerekçesinin dünyalık beklenti olmadığını anlatmak için bu eseri kaleme aldığını söyler (et-Taberî, 2005, 44). Yine mühtedi bilginlerden Samuel bin Yahyâ el-Mağribî (ö. 570/1175) tarafından Yahudiliği red için *İfhâmu'l-Yehûd* isimli eser kaleme alınmıştır. Mağribî İslâm'a girişini sorgulayan isimsiz bir mektuptan bahseder ve eserinde bu mektupta yer alan hususlara cevap verir (el-Mağribî, 1983, 185).

Hristiyan kökenli Hasan bin Eyyûb (ö. 366/ 987/8), Abdullah bin Abdullah et-Tercümân, İbrahim Müteferrika Efendi (ö. 1159/1747) ve Abdu'l-Ahad Davud ile Yahudi kökenli Hasan el-İskenderî (ö. 719/1320), Abdülhak el-İslâmî (XIV. yüzyıl), er-Rakilî (ö. 807/1405), Abdüsselâm el-Mühtedî (XV.-XVI. yüzyıl?), es-Selâm Abdü'l-Allâm (XV.-XVI. yüzyıl?), İbn Ebî Abdü'd-Deyyân (XVI.-XVII. yüzyıl), Muhammed Rızâ Yezdî (XIX. yüzyıl) ve İsrail bin Şmuel el-Uruşalmî (XIX. yüzyıl?) de Müslüman olduktan sonra önceki dinlerine karşı reddiye yazan, İslâm'ı seçme gerekçelerini ortaya koymayı amaçlayan isimlerdir (Göregen, 2017).

Âlimlerin dinî düşünce ve tutum bakımından fanatik tavırlar sergilemesi giderek büyüyen toplumsal tepkiler şeklinde neticelenmiş ardından tekfîre ve ölüme/öldürmeye varan vahim sonuçlar doğurmuştur.

Oysa eleştirinin amacı, daha iyinin bulunmasıdır. Bu sebeple sürecin içerisinde ötekileştirme, aşağılama, hakaret etme, suçlama ve benzeri bir olumsuzluğun bulunmaması gerekir. Mümin bir kimse helâl saymamak koşuluyla büyük günahlardan herhangi birini işlese dahi küfürle itham edilemez (Ebu Hanife, 2019, 55). Tek tipçi, dışlayıcı, ötekileştirici, tekfir edici ve muhatabın şahsiyetini zedeleyici her tutum, toplumsal huzurun, özgür düşüncenin ve ilmi gelişmenin önünde çelikten bir duvar mesabesinde.

Taassup ve savunma güdüsüyle ortaya konan reddiyelerin yanı sıra, kelimî bir sorumluluk bilinciyle, İslâm inancının temellerine zarar verebilecek düşünceleri bertaraf etme amacı da reddiye yazımında önemli bir sebep olarak öne çıkmaktadır. Şimdi inancın zarar görmesi endişesinin reddiye yazımına nasıl etki ettiği incelenecektir.

1.9. İnancın Zarar Görmesi Endişesi

Gayesi esas alınarak Kelam ilmi, “*Kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideleri ispata güç yetirilen bir ilimdir*” (Gölcük & Toprak, 2019) şeklinde tanımlanmıştır. Kelam âlimleri din kurucusunun belirttiği inanç ve fikirlere zarar vereceğini, dinî bilinç düzeyini zayıflatacağını, dinin kutsalları hakkında şüphe uyandıracağını, tahrif ve tahribat oluşturabileceğini düşündüğü iddia, fikir, akım, cemaat, tarikat, mezhep ve benzeri her türlü oluşumla mücadele etmişlerdir. Bu mücadele kimi zaman sözlü olarak kimi zaman da yazılan eserler aracılığıyla gerçekleşmiştir.

Hristiyanlar tarafından sorulan sorularla gençlerin ve cahillerin kalplerine şüphe sokulduğu ve onlarda bu sorulara uygun cevap verme kabiliyeti olmadığı için kaygı duyan biri Câhız’a mektup yazmış ve ondan yardım istemiştir. Câhız de *er-Red ale’n-nasârâ* isimli reddiyesini yazarak bu soruları cevaplamaya ve Müslümanların inançlarının zarar görmesini engellemeye çalışmıştır (el-Câhız, 1992, 65).

Dinî inançlara zarar veren yer, kimi zaman diğer din mensupları kimi zaman felsefe kimi zaman da İslâmî mezhepler olarak görülmüştür. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) *Usûlü'd-dîn*'de İslâm filozofları, Mu'tezile ve Mücessime tarafından yazılan bazı eserlerin kişiyi tehlikeli düşüncelere ve çeşitli bid'atlara sevk ettiğini, inancı zaafa uğrattığını ifade eder. Ebû

Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân (ö. 240/854 [?]), Ebûl Hasan el-Eş‘arî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi isimlere de temas eden Pezdevî, bu âlimlerin eserlerinden faydalanabileceğini ama hatalı görüşlerinin bulunduğunu belirtmiştir. Bazı âlimlerin tevhid ilmini ihmal etmeleri sebebiyle Ehl-i Sünnet çizgisinde bir eser yazmaya yöneldiğini ifade etmiştir (el-Pezdevî, 2003, 13-14). Pezdevî, tevhid inancının zarar görme ihtimali olduğunda kendi mezhep imamına dahi temkinli yaklaşımdan geri durmamıştır.

Bir kelimacı olarak karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama ve müdafaa etme bakımından öne çıkan isimlerin başında Gazzâlî gelmektedir. Özellikle filozoflar ve Batınîlerle yaptığı mücadele çok nitelikli eserlerin vücuda gelmesine sebep olmuştur. Yaşadığı dönemde dinî inanç, ilke ve ibadetleri küçümseyen hatta hiçe sayan bazı kişi ve grupların felsefeyi bir araç olarak kullanmaları sebebiyle Gazzâlî filozoflarla mücadeleye yönelmiştir. Bu konuda Gazzâlî, “Ben, akran ve emsallerinden zekâ ve anlayışça üstün olduğuna inanan birtakım kimseler gördüm. Bunlar, İslâm’ın ibadet olarak öngördüğü vazifeleri terk ediyor, dinin namaz kılmak ve yasaklardan kaçınmak türünden emirlerini küçümsüyor, şeriatın buyruklarını ve koyduğu sınırları önemsemiyor, onun ‘dur’ dediği yerde durmayarak çeşitli zan ve şüphelerin etkisiyle din bağından tamamen sıyrılmış bulunuyorlardı. Bu konuda onlar, ‘Allah’ın yolundan döndüren, onda eğrilik arayan ve aynı zamanda ahireti inkâr eden’ (Hûd, 11/19) bir topluluğu izliyorlardı.” (el-Gazzâlî, 2009, 1-2) demektedir. Gazzâlî, bir taraftan felsefeden kaynaklı batıl fikirlerle mücadele ederken diğer taraftan Batınîlerin Kur’an nassını keyfi tevillerle kendi inanç ve eylemlerine dayanak kılma çabası ve bir kısmının sapıklık ve bid‘at bir kısmının ise tekfiri gerektiren masum imam anlayışı ile mücadele etmiştir (R. Gündüz, 2020, 85). Gazzâlî, Kur’an nassını sübjektif tevil yöntemiyle tahrif etmiş ve her türlü hakiki bilginin kaynağını masum imama atfetmiş olan Batınîlerle yoğun bir mücadele sürdürmüş ve reddiye niteliğinde yedi eser kaleme almıştır (R. Gündüz, 2020, 83-100). Bu yedi eserden biri olan *Sırru’l-Âlemîn ve Keşfü mâfi’-d-Dâreyn*’de Gazzâlî, Alamut Kalesinde Hasan Sabbah’ın (ö. 518/1124) Batınîliği yayarak halkı ifsat ettiğini, onun fasit fikirlerini çürütmek için *Kavâsimu’l-Bâtiniyye*’yi yazdığını belirtmektedir (el-Gazzâlî, t.y., s. 497).

İslâm inanç esasları ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât olarak üç ana başlıkta toplanmaktadır. Tarihi süreç içerisinde bu esasların inkârı, tahrifi, şüpheli ve tartışılır hale getirilmesi amacıyla sayısız eser telif edilmiştir. Kelam âlimleri de telif ettikleri reddiye türü eserlerle bu esasların dimdik ayakta durmasını temin etmeye çalışmışlardır. Dehriyye, tabiatın bizzat fâil olduğunu, âlemin ezeliliğini ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunmuş, yeniden dirilişi inkâr etmiştir. İbnü'r-Râvendî, *Kitâbü't-Tâc* adlı eserinde yaratılışı ve Allah'ın varlığını inkâr etmiş âlemin kadim olduğunu iddia etmiştir. *Kitâbü't-Ta'dîl ve't-tecvîr* başlıklı eserinde ilahî hikmeti, *Kitâbü'z-Zümür-rüd*'de de peygamberlerin mucizelerini inkâr etmiş, ayrıca Kur'an'da çelişkilerin yer aldığını ileri sürmüştür. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) ise *el-İntisâr* isimli reddiyesi ile bu vehim ve iddiaları çürütmeye çalışmıştır (el-Hayyât & Henrik Samuel Nyberg, 1925, 1-3).

İnancın zarar görmesini engellemenin yollarından biri de dinî bilinç düzeyini yükseltmektir. İspanya'da XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hristiyan hâkimiyeti başlamış ve bu şehirlerde yaşayan Müslümanların bir kısmı göç etmiş bir kısmı da Hristiyan idarecilerin verdikleri can, mal ve din güvencesine dayanarak yerlerinde kalmayı tercih etmişlerdir. 1609 sürgününden sonra Müslümanlar hicret ettikleri topraklarda hem Hristiyanlığı reddetmek hem de Müslümanların İslâmî bilinç düzeylerini yükseltmek için reddiyeler kaleme almışlardır. Örneğin Ebu'l-Kasım b. Muhammed b. İbrahim el Gassanî el-Endelûsî (ö. 1019/1610) sürgün sürecinde kaleme aldığı reddiye ile hem Hristiyanlığı eleştirmiş hem de İslâmî bilgileri yok olmaya yüz tutmuş Müslümanların bu eksikliğini gidermeyi amaçlamıştır (M. Özdemir, t.y., 445-446).

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde “reddiye” literatürünün ortaya çıkışı ve gelişimi, tek bir nedene değil, birbiriyle iç içe geçmiş çok katmanlı tarihî, dinî, sosyal ve siyasî etkenlere dayanmaktadır. Reddiyelerin yazılmasının temelinde dinî kaynaklardan beslenen bir sorumluluk bilinci yatmaktadır. Kur'an'ın hak batıl mücadelesine dair ayetleri ve Hz. Peygamberin (s.a.) tebliğ ve ikaz vazifesi, Müslüman müellifler için birer referans ve motivasyon kaynağı olmuştur. Sahabe döneminde başlayan ve sonraki nesillere aktarılan pratikler de bu geleneğin metodolojik ve fikrî zeminini oluşturmuştur.

İslam coğrafyasında karşılaşılan çok kültürlü ve çok dinli yapı, farklı inanç ve felsefelere yönelik entelektüel bir mücadeleyi kaçınılmaz kılmıştır. Sistemli bir şekilde ilerleyen misyonerlik faaliyetleri de bu mücadelenin somut hedeflerinden birini oluşturmuştur. Mezhep ve meşrep taassubunun körüklediği bir savunma refleksi, zaman zaman eleştirel düşüncenin önüne geçebilmiştir. Bunun yanında, samimi bir şekilde hissedilen “itikadî sapmalar karşısında Müslümanların inancının zarar göreceği endişesi” ve bireylerin şahsi sorularına cevap arayışları, reddiye literatürünün oluşmasında önemli birer amil olmuş ve bu eserler Müslümanların yanlış inançlara ve bâtıl iddialara karşı tavır alışıında asli referans noktası olarak belirginleşmiştir.

Bu çerçevede reddiye literatürü, belirli bir polemik tarzının ötesinde; vahiy merkezli hakikat savunusu, kültürel etkileşimle hesaplaşma, siyasal kaygılar, bireysel motivasyonlar ve toplumsal koruma reflekslerinin birleştiği bir entelektüel üretim alanı olarak görülmelidir. Dolayısıyla reddiyelerin tarihsel serüveni, İslâm düşüncesinin dışarıdan gelen meydan okumalara verdiği reaksiyonun yanı sıra, kendi iç dinamiklerini yeniden inşa eden ve düşünsel canlılığı diri tutan bir gelenek oluşturmuştur.

KAYNAKÇA

- Abay, S. (2002). “Müslümanlarla Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindî’nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî’ye Reddiyesi Örneği” [Yüksek Lisans]. AÜSBE.
- Abdulahad Davud. (1913). İncil ve Salîb (K. Büyükoçşkun, Çev.). İnkılâb Yayınları.
- Abdurrahman Bâçecizâde. (1322). Kitâbu’l-Fârık Beyne’l-Mahlûk ve’l-Hâlık. Abdülâzîm Mahmûd ed-Dîb. (1993). Cüveynî. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 8, 141-144). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Abdülkâhîr el-Bağdâdî. (1991). Mezhepler Arasındaki Farklar (Ethem Ruhi Fıglalı, Çev.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2021a). Müdafaa I (B. Kabasoy, Çev.). SAMER Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2021b). Müdafaa II -Müdafaya Mukabele ve Mukabeleye Müdafaa- (B. Kabasoy, Çev.). SAMER Yayınları.
- Ahmet Mithat Efendi. (2021c). Müdafaa III Hristiyanlığın Geçmişi, Bugünü, Geleceği –Fransa’nın Meşhur Yazarlarından Chateaubriand’a Reddiye- (B. Kabasoy, Çev.). SAMER Yayınları.
- Akalın vd., Ş. H. (2005). Türkçe Sözlük (10. bs). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akkoyunlu, İ. (2017). İbn Teymiyye’nin Şia’ya Reddiyesi [Doktora]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akkoyunlu, İ. (2019). Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslup: Minhâcî’s-Sünne Örneği. Mezhep Araştırmaları Dergisi, 12(2), 441-471.
- al-Masdoosi, A. A. (1962). Living Religions of the World. Aisha Bawany Wakf.
- Ali b. Velîd, & Mustafa Galib. (1982). Dâmığu’l-Bâtıl ve Hatfü’l-Münâdıl (C. 1). Müessesetü İzzeddin.
- Arnold, T. W. (1982). İntişar-ı İslam Tarihi (H. Gündüzler, Çev.). Matbaş Matbaacılık.
- Arslan, H., & Abat, R. (2005). Misyonerlerin Allah İnancına Yönelik Yayıdıkları İddialar. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, V(3), Article 3.
- Arslan, İ. (2012). Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber’in Tavrı. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, XII(3), Article 3.
- Aruci, M. (2009). Es-Sevâdü’l-A’zam. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 36, 578-579). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, F. (1996). Ali b. Rabben et-Taberî, Hayatı ve Eserleri. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, Article 1.

- Aydın, F. (2016). Konjonktürün Ürettiği, Yahudi-Karşıtı Bir On Altıncı Yüzyıl Reddiyesi: Kitâbukeşfu'l-Esrâr fî İlzâmi'l-Yehûd ve'l-Ahbâr. Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim (Editörlü Kitap), 199-245.
- Aydın, M. (1983). Hristiyanlığa Karşı Yazılmış Türkçe Reddîyeler. Diyanet İlmi Dergi, XIX(1), Article 1.
- Aydın, M. (1998). Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (2001). İzhârü'l-Hak (C. 23, 507-509). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, M. (2003). Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye. İçinde Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri (103). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Baş, D. (2013). Yâfi. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 43, 175-177). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bilgin Eşit, Z. (2019). Hz. Ömer'in Kendisine Yönelik Eleştirilere Tavrı. İçinde M. Ayete & T. Karasu (Ed.), İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı. Ensar Neşriyat.
- Bingöl, A. (2015). Kur'an'da Eleştiri Mahiyeti ve Muhatapları [Doktora]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bolay, S. H. (2012). Osmanlılarda Düşünce Hayatı ve Felsefe. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), İslam Felsefesi Tarihi 2 (552). Grafiker Yayınları.
- Cahız, E. O. A. b. B. b. M. (1984). El-Muhtar Fi'r-Redd Ala'n-Nasârâ (M. Abdullah eş-Şarkavî, Ed.).
- Can, H. (2019). Hz. Muhammed'in (s.a) Sahabe İle İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14, 249-265. <https://doi.org/10.34085/buifd.619429>
- Can, S. (2020). İlâhî Sıfatlar Probleminin Ortaya Çıkışında Çok Kültürlü Ortamın Etkisi. e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları, XIII(2), Article 2.
- Cilacı, O. (1982). Hristiyanlık Propagandası ve Misyonerlik Faaliyetleri. DİB Yayınları.
- Çağırıcı, M. (1995). Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 11, 138-141).
- Çağırıcı, M. (2011). Tecessüs (C. 40, 246-247). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağlayan, H. (2019). Klasik Kelâm Eserlerinde Tenkid-Küfür İlişkisi. İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı. II, 303-320.
- Çap, S. (2021). Misyoner ve Oryantalist William of Tripoli'nin İslâm ve Hz. Peygamber Hakkındaki İki Eserinin Değerlendirilmesi. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 53, Article 53.
- Çelebi, İ. (2020). El-Muhassal. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 31, 16-18). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebi, İ; Topaloğlu, B. (2010). Kelâm Terimleri Sözlüğü (6. bs). İsam Yayınları.

- Demir, H. (2011). İmam Matürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi. Matürîdî'nin Düşünce Dünyası (Editörlü kitap), 425-448.
- Devellioğlu, F. (2013). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat. Aydın Kitabevi.
- Doğan, H. (2011). İslam Düşüncesinde Bir Tartışma Metodolojisi olarak Cedel. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIII(24), 157-174.
- Ebü Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm Ehvâzî. (1970). Meşâlibü İbn Ebî Bişr el-Eş'arî. Bulletin d'études orientales.
- Ebu Hanife, İ.-ı A. (2019). El-Fıkhu'l-Ekber (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde) (M. Öz, Çev.; 15. bs). İFAV.
- Ebu Muhammed Abdülhak el-İslâmî el-Mağribî. (2001). El-Husâmu'l-Memdûd fi'r-Redd ale'l-Yehûd (Ömer Vefik ed-Dâûk, Ed.). Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Ebu Yusuf, (t.y.). Kitâbü'l-Harâc (Taha Abdurrauf Sa'd, Ed.). el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras.
- el-Câhız, (1992). Hristiyanlığa Reddiye (O. Cilacı, Çev.). Damla Matbaacılık.
- el-Gazzâlî, (t.y.). Sırru'l-Âlemîn ve Keşfü mâfi'd-Dâreyn, Mecmû'atü Resâil el-İmam el-Gazâlî içinde. Mektebetü't-Tevfikîyye.
- el-Gazzâlî, (2009). Filozofların Tutarsızlığı (Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Çev.). Klasik Yayınları.
- el-Gazzâlî, (1960). El-Münkız mine'd-Dalâl (2. bs). Maarif Basımevi.
- el-Gazzâlî. (t.y.). Feâihu'l-Bâtîniyye (Abdurrahman Bedevî, Ed.). Müessest-i Dâri'l-Kütübi's-Sekafiyye.
- el-Hayyât, (1925). Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhîd. Dâru'l-kütübi'l-Mısıriyye.
- el-Hindî, R. (1994). İzhâru'l-hak (C. 4).
- el-Pezdevî, (2003). Usûlü'd-dîn. Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-tûrâs.
- el-Vâkıdî, (2014). Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzî) (C. 1). İlk Harf Yayınevi.
- El-Mağribî, (1983). İfhâmu'l-Yehûd ve Kıssatü İslami's-Samuel ve Ru'yahü'n-Nebi. Dâru'l-Ciyl.
- er-Râzî, F. (1990). Tefsîr-i Kebî Mefâtihi'l-Gayb (A. H. Ünalı, Ed.; C. 7). Akçağ Yayınları.
- er-Razî. F. (2006). Münâzara fi'r-Redd ale'n-Nasâra (Hristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar). İz Yayıncılık.
- er-Râzî, F.(1986). İsmetü'l-Enbiyâ. Mektebetu Sekafeti'd-Diniyye.
- er-Ressî, Kasım b. İbrahim (2004). Cebriye'ye Reddiye (Er-Reddu Ale'l-Mücebbire) (R. Öztürk, Çev.). Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 6, 183-204.

- Erbaş, A. (1998). Müslüman-Hristiyan Münasebetleri Sürecinde Hristiyanların İslam'a ve Müslümanlara Bakışı. *İLAM Araştırma Dergisi*, III(1), Article 1.
- Eren, M. E. (2014). Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri [Doktora]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eren, M. E. (2015). İslam Toplumunda Ayrıştırıcı/Ötekileştirici Söylemin Oluşumunda İftirak (73 Fırka) Hadisinin Rolü. Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler), 19-34.
- Erul, B. (2019). Sahabede Eleştiri Kültürü. İçinde İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı: C. III (s. 427-450). Ensar Neşriyat.
- eş-Şarfi, A. (1986). *El-Fikru'l-İslâmî fi'r-Redd ale'n-Nasârâ ilâ Nihâyeti'l-Karnî'r-Râbiî*.
- eş-Şehristani, A. (2011). Milel ve Nihal (M. Öz, Çev.; 2. Baskı). Litera Yayıncılık.
- ez-Zerkeşi, B. (2002). Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler (B. Erul, Çev.; 2. bs). Kitâbiyât.
- Fığlalı, E. R. (1995). *El-Farq beyne'l-fırak*. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (Vols. 1-12, s. 172-173). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Genç, S. (2004). Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî—Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti. Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dinî Araştırmalar Dergisi), IV(2), Article 2.
- Giritli Sırrı Paşa. (1320). *Nûrû'l-hüdâ li-meni'stehdâ*. Diyarbakır Vilayet Matbaası.
- Gölcük, Ş. (1997). *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi; No. 242). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gölcük, Ş., & Toprak, S. (2019). Kelam (10. bs). Tekin Kitabevi.
- Gömbeyaz, K. (2005). 73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XIV(2), Article 2.
- Göregen, M. (2017). Müslüman-Yahudi Polemikleri. Hikmetevi Yayınları.
- Görgün, T. (2000). Adudüddin İcî. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 21, s. 410-414). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Günay, N. (2005). Günümüz Türkiye'sinde Misionerlik Faaliyetleri. Fakülte Kitabevi.
- Gündüz, R. (2020). Gazâlî'nin Bâtınîlere Karşı Yazdığı Eserler Üzerine Bir İnceleme. Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi: OSMED, VI(10), Article 10.
- Gündüz, Ş. (2020). Misionerlik. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 30, s. 193-199). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gündüz, Ş., & Aydın, M. (2002). Misionerlik. Kaknüs Yayınları.
- Güngör, E. (1963). Türkiye'de Misioner Faaliyetleri. Bedir Yayınevi.
- Hacı Abdullah Petricî. (1276). *İzâhü'l-Merâm*.
- Hamidullah, M. (2001). İslam Peygamberi (S. Tuğ, Çev.; C. 1). İrfan Yay.

- Harman, Ö. F. (2010). Şehristânî. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 38, s. 467-468). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harman, Ö. F. (2013). Yuhannâ ed-Dımeşki. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 43, s. 580-582). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Harputlu İshak Efendi. (t.y.). Ziyâü'l-Kulûb.
- Harputlu İshak Efendi. (1862). Şemsü'l-Hakika.
- Hasan Sabri. (1915). İkâzü'l-Mü'minîn fi'r-Reddi's-Salibiyyîn. Matba'a Ahmed Kemal.
- İbn Ebî Şeybe, (1989). El-Kitabu'l-Musannef (Kemâl Yûsuf el-Hût, Ed.; C. 1).
- İbn Kuteybe, (t.y.). Uyûnü'l-Ahbâr (C. 1). Dârü'l Kitâbi'l Arabî.
- İbn Manzûr, (1994). Lisânü'l-Arab (Vols. 1-15). Dâru Sâdır.
- İbn Sa'd, (2015). Tabakât (A. Demircan, Ed.; 2. bs, C. 3). Siyer Yayınları.
- İbn Teymiyye, (1986). Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakdi Kelamî's-Şiati'l-Kaderiyye (C. 3). Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûdi'l-İslâmiyye.
- Kaplan, İ. (2006). Erken Dönem Müslüman-Hıristiyan Teolojik İlişkileri [Doktora]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kara, S. (2007). Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları. İz yayıncılık
- Karlığa, H. B. (1996). Gazzâlî. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 13, s. 518-530). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kaya, M. (1992). Beytülhikme. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 6, s. 88-90). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kazanc, F. K. (2007). Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 24-25 [Prof. Dr. Ahmet Turan'ın Meslekte 40. Yılına Doldurması Anısına Armağan], Article 24-25 [Prof. Dr. Ahmet Turan'ın Meslekte 40. Yılına Doldurması Anısına Armağan].
- Keleş, A. (2005). 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi, 5(3), 25-45.
- Kılıç, Ş. (2022). Thomas Aquinas'ın Summa Contra Gentiles İsimli Eserinde İslam'a Reddiyesi ve Bu Reddiyenin Hıristiyan Misyonerlerin İslam'a Bakış Açısıyla İlişkisi. İlahiyat Araştırmaları Dergisi=Journal of Divinity Studies, 17, Article 17.
- Kocabaşoğlu, U. (1989). Anadoluda'ki Amerika. Arba Yayınları.
- Komisyon. (2013). Hadislerle İslam (2. bs, C. 7). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Korkmaz, S. (2011). Selçuklu İslâm Anlayışına Kaynaklık Eden İmam Maturidî'nin Ehl-i Hadis'e Yönelttiği Eleştiriler. İçinde Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Düşünce (Vols. 1-2). Türk Dil Kurumu.
- Köksal, M. Â. (1963). Hıristiyanlık Propagandası Münasebetiyle Açıklama. Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 2(1-2), 44-55.

- Kuzgun, Ş. (1999). Hristiyan Misyonerlerin Türk-İslam Ülkelerindeki Faaliyetleri. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4, 331-338.
- Latourette, K. S. (1953). Missions. İçinde Encyclopedia of the Social Sciences (C. v, s. 536).
- Marguerite-Marie Thiollier. (1984). Mission. İçinde Dictionnaire des Religions. Presses Universitaires.
- Oral, O. (2014). 73 Fırka Hadisinin Kelâm İlmi Açısından Değerlendirilmesi. Kelam Araştırmaları, 12(2), 295-314.
- Öz, M., & İlhan, A. (2000). İmamet. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 22, 201-203). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özdemir, C. (2019). Kur'an-ı Kerim'in Yahudilik ve Hristiyanlığa Yönelik Eleştirileri. Sakarya Üniversitesi.
- Özdemir, M. (t.y.). Endülüs'te Hristiyanlığa Yönelik Reddiyeler. İçinde Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (431-450). Berikan Yayınevi.
- Özen, Ş. (2011). Tefâtânî (C. 40, 299-308). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özervarlı, M. S. (2000). El-İnsâf. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 22, 319).
- Özervarlı, M. S. (2001). El-Şâhidü'n-nûniyye. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 24, 570). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pfander, K. G. (1866). Mizan ul Haqq or Balance Of Truth (R. H. Weakley, Çev.). Church Missionary House.
- Sandıkçı, K. (1999). Ebû Muhammed İbn Asâkir. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 19, 320-321). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2019). Bir Eleştirel Bakış Yahut Tutum Örneği Olarak Tehâfütler Geleneğinde Zihniyet ve Yöntem Üzerine. İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı. III, 475-491.
- Sinanoğlu, M. (2007). Reddiye. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 34, 516-521). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Soyal, F. (2011). İlk Dönem İslâm Kelâmcılarının Teslîs Eleştirileri [Doktora]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şeşen, R. (1993). Câhiz. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 7, 20-24). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Taberî, Ali b. Rabban, (2005). Er-Red 'ale'n-Nasârâ. (Halid Muhammed Abduh, thk.) Mektebetü'n-Nâfize.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. (2000). Taberi Tarihi (M. F. Gürtunca, Çev.; C. 3). Sağlam Yayınevi.
- Tarakçı, M. (2009). İskender b. Ahmed et-Trabzoni'nin Hristiyanlığa Reddiyesi. Dinler Tarihi Araştırmaları Türkiye'de Dinler Tarihi: Dünü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu, VII, 305-318.
- Taşköprizâde, İ. H. B. (2019). Şerhu Âdâbi'l-Bahsi ve'l-Münâzara alâ Metni'l-Âdâb. İsmailağa Yayınevi.

- Tercüman, A. (1995). Hıristiyanlığa Reddiye, Tuhfetü'l-Erîb fi'reddi 'alâ ehli's-salib (Hacı Mehmet Zihni Efendi, Çev.). Bedir Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2011a). E-Temhîd. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 40, 415-416). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2011b). Tebyînü kezîbi'l-müfterî. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 40, 230-231). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Topaloğlu, B. (2017). Kelâm İlmine Giriş. Damla Yayınevi.
- Vatandaş. (2012). Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti (8. bs, C. 2). Pınar Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). Ahvâzî, Hasan b. Ali. İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi (C. 2, 194). Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavuz, Y. Ş. (1993). Cedel. İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (C. 7, 208-210). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

BÖLÜM IV

MU'TEZİLE'NİN TEOLOJİK VE FELSEFİ TARTIŖMALARDAKİ YERİ VE MİRASI

Doç. Dr. Faruk GÜN*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.17847416>

* Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, fgun@pau.edu.tr, ORCID:0000-0002-7671-7671.

GİRİŞ

Mu'tezile, İslam düşünce tarihinde hicri II. asrın başlarında ortaya çıkan ve İslam akaidini akli ilkelerle temellendiren ve savunan ilk kelâm ekolüdür. İslam'ın yayılma ve savunma amacı, fetih ve çeviri faaliyetleri ile hız kazanmış ve Müslümanları felsefî düşünceye sevk etmiştir. Felsefe ile tanışmadan önce sadece diyalektik (cedel) metodunu kullanan Mu'tezile, Yunan filozoflarının fikirlerini tanımaya başlamalarından itibaren, felsefede kendilerini Kaderîlere, Cebri'lere, filozoflara ve diğer dinlere karşı savunabilecekleri deliller bulmuşlardır. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, İslam düşüncesinde akıl ve nakil arasındaki dengeyi kurma çabasının önemli bir örneğidir. Onlar, aklın rehberliğinde İslami metinleri anlamlandırmaya çalışmış ve bu süreçte felsefî argümanları kullanarak inançlarını savunmuşlardır. Bu durum, Mu'tezile'nin İslam dünyasında önemli bir entelektüel hareket olarak kabul edilmesine yol açmıştır. (Ülken, 1997, s. 5; Koloğlu, 2010, ss. 59–69)

Mu'tezile hareketi, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Bu hareketin öncü isimleri Vâsıl b. Atâ (ö. 748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 761)'dir. Hareketin ortaya çıkışıyla ilgili olaylar, Emevi dönemi boyunca yaşanan iç karışıklıklar ve büyük trajedilerle yakından ilişkilidir. Harre vak'ası, Hicri 63 yılında (Miladi 683) meydana gelmiş ve Medine'deki halkın Emevi Halifesi Yezid bin Muaviye'ye karşı ayaklanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu olay, Müslüman toplumunda derin yaralar açmış ve büyük günah işleyenlerin (mürtekib-i kebîre) ahiretteki durumu hakkında önemli tartışmalara yol açmıştır. Hasan-ı Basri'nin (ö. 728) ders halkasında bununla ilgili yaşanan bir olay, Mu'tezile mezhebinin doğuşuna sebep olmuştur. Rivayetlere göre, ders halkasında bir adam, büyük günah işleyenlerin durumunun ne olduğunu sormuştur. Bu soruya Hasan-ı Basri'nin cevabını beklemeden, talebesi Vâsıl b. Atâ "el-Menzile beyne'l-menziileteyn" (iman ve küfür arasında bir yer) demiştir. Bu görüş, büyük günah işleyenlerin ne tamamen mümin ne de tamamen kâfir sayılması gerektiğini savunmaktadır. Hasan-ı Basri ise bu görüşe katılmamış ve Vâsıl'ın bu tutumunu reddetmiştir. Vâsıl'dan sonra, Amr b. Ubeyd de bu harekete katılmıştır. Başka bir rivayete göre, Mu'tezile ismini veren kişi Hasan-ı Basri değil, Katâde b. Diâme'dir. Katâde bir gün mescide girdiğinde, yüksek sesle tartışmaların yapıldığı bir halkayla karşılaşır. Bu halkayı, başlangıçta Hasan-ı Basri'nin meclisi sanarak yaklaşır. Ancak, yaklaştığında bu halkada Hasan-ı Basri'nin

bulunmadığını fark eder. Bunun üzerine, bu grubu "Mu'tezile" (ayrılanlar) olarak adlandırır. Bu halkada bulunan kişi Amr b. Ubeyd'dir. Bu durum, Mu'tezile isminin yalnızca Vâsıl b. Atâ'ya değil, aynı zamanda Amr b. Ubeyd'e de atfedildiğini göstermektedir. Bu rivayet, Mu'tezile hareketinin iki önemli figürü olan Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'in birlikte anıldığını vurgular. İtikadi bir fırka olarak ortaya çıkan Mu'tezile, teolojik tartışmalar ve inanç esasları üzerine yoğunlaşmıştır. Bu dönemde siyasi sebeplerle tarafsız olarak addedilen Mu'tezile hareketiyle itikadi Mu'tezile arasında irtibat olduğu iddia edilse de bu iki grubu birbirinden ayırmak önemlidir. İtikadi Mu'tezile, teolojik konulara odaklanırken, siyasi Mu'tezile daha çok siyasi tarafsızlıkları ile bilinmektedir. Bu bağlamda Mu'tezile, hicrî ikinci asırda ortaya çıkan ve İslami inancın akli esaslarını ilk kez sistematik bir şekilde savunan, itikadi meseleleri yorumlamada akla ve irâdeye öncelik veren kelâmî bir hareket olarak tanımlanabilir. (Kâdî Abdülcebbar, 1974, ss. 164–345; Esen, 2006, s. 50; Aydın, 2017, ss. 9–41; Gün, 2024, ss. 262–263)

İbn Kuteybe, Şehristânî ve İbn Teymiyye gibi âlimler, Mu'tezile mensuplarına çeşitli isimler vermişlerdir. Kaderi tartışmaya açıp inkâr ettikleri ve kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söyledikleri için Kaderiyye, Cehm b. Safvan'dan etkilendikleri için Cehmiyye, "Allah şerri yaratmaz" dedikleri için Seneviyye, tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını söyledikleri için Vâidiyye ve Allah'a bazı kadîm sıfatları nispet etmekten kaçındıklarından dolayısı da Muattıla diye isimlendirilmiştir. (Abdülhamid, 1993, ss. 102–106)

Mu'tezile mezhebinin başlangıcı ile ilgili tarihlendirmeye bakıldığında oluşum dönemindeki önemli şahsiyetlerin, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd –ölüm tarihleri dikkate alındığında fırkanın hicrî ikinci yüzyılın başlarında ve Emevîler döneminde Basra'da ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Daha sonra hızlı bir şekilde Irak coğrafyasında yayılmıştır. (Abdülcebbar, 1966, 1/77; Karadaş, 2013, 80–93) Mu'tezile mensuplarının bir kısmına göre ise mezhebin ortaya çıkışı Vâsıl b. Atâ'dan da önceye gitmektedir. Hatta onlar Ehl-i Bey'ten çoğu kimseyi de mezhepten kabul ederler. Mezhebin fikirlerinin ortaya çıkışında temel iki faktörün etkisinden söz etmek mümkündür. İlki, mürtekeb-i kebîre, sıfatlar, kulun fiilleri ve Kur'ân'ın mahlûk oluşu gibi içteki siyasi ve fıkri ihtilaftır. Bir diğeri ise varlığın mahiyeti cevher, araz, hareket ve sükûn gibi konular üzerindeki dış etkenlerdir. Bu ikinci kısım aynen benimseme değil cevap verme

ve yeniden inşa etme tarzında şekillenmiştir. Mu'tezile'nin asıl gelişimi ise Abbâsîler döneminde olmuştur. Özellikle de Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) oğlu Me'mûn, Me'mûn'un kardeşi Mu'tasım (ö. 227/842) ve Mu'tasım'ın oğlu Vâsık'ın (ö. 232/847) hilafeti döneminde mezhep altın çağını yaşamıştır. Me'mun devlet siyasetinde mezhebin fikirlerinden etkilenmiş ve devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiştir. Bu dönemde öne çıkan bazı âlimler de olmuştur: Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825), Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), Nazzâm (ö. 221/836), Câhız (ö. 255/869), Cübbâi (ö. 303/915). Bu dönemde, daha sonra tarihe "Mihne Dönemi" olarak geçecek bir olay yaşanmış, bu olay Kur'an'ın mahlûk (yaratılmış) olup olmadığı tartışmasıdır. Ahmed b. Hanbel gibi önemli şahsiyetler şiddet ve baskılara maruz kalmıştır. Mütevekkil döneminden itibaren yavaş yavaş çöküşe geçen mezhep İbn Râvendî'nin Şia'ya katılması ve Ebu'l Hasan el-Eş'arînin (ö. 324/935-36) uzun yıllar mezhep içerisinde bulunmuş olmasına rağmen Mu'tezile'den ayrılarak sünnî kelâm ekolünün bir parçası olarak Eş'arîlik mezhebinin kurmasıyla hızlıca kan kaybetmiştir. (Asâkir, 1984, ss. 39-40; Koloğlu, 2011, ss. 37, 221, 240, 263; Demir vd., 2011, ss. 201-217)

İslam Devleti'nin kurulması ve fetihlerin gerçekleşmesi sürecinde, Hz. Peygamber döneminden Hz. Osman'ın halifeliğine kadar, Müslümanlar arasında ciddi manada tartışmalara yol açacak olaylar neredeyse hiç yaşanmamıştır. Ancak, Hz. Osman'ın halifeliği döneminde Ümeyyeoğulları'nın eski gücünü yitirmeye başlaması ve Hz. Osman'ın yakın akrabalarını iktidara dahil etmesi gibi olaylar neticesinde, halifeliğinin meşruiyeti tartışma konusu olmuştur. Bu durum, Hz. Osman'ın şehadetiyle sonuçlanan iç karışıklıklara neden olmuştur. Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından, Hz. Ali halife olmuştur. Ancak, Hz. Ali döneminde de iç karışıklıklar devam etmiştir. Hz. Osman'ın katillerinin bulunması talepleri, Hz. Ali'nin halifeliğini zor durumda bırakmıştır. Bu dönemde yaşanan Cemel Vak'ası ve Sıffin Savaşı, İslam toplumu içinde ciddi ayrılıklara neden olmuştur. Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında yaşanan Cemel Vak'ası ve Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasındaki Sıffin Savaşı, Müslümanlar arasında derin çatışmalara yol açmıştır. Bu iç savaşlar, İslam toplumunda büyük günah işleyenlerin durumu hakkında tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Savaşlarda Müslümanların birbirlerini öldürmeleri, büyük günah işleyenlerin iman bakımından durumu, cennete mi yoksa cehenneme mi gidecekleri gibi

meseler gündeme gelmiştir. Bu tartışmalar, büyük günah işleyenlerin cehenneme girip tekrar çıkıp çıkamayacakları sorusunu da içermektedir. (Kâdî Abdülcebbar, 1974, s. 239)

Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin durumunu değerlendirirken, onların ne mümin ne de kâfir olduğunu, fakat arada bir yerde bulunduklarını savunur. Bu görüş, "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" olarak adlandırılır. Büyük günah işleyen kimseye dünyada mümin ve kâfir isimleri verilemeyeceği gibi, iman ve küfür hükmü de uygulanamaz. Bu ilke, büyük günah işleyenlerin durumu hakkında ara bir kategori oluşturur ve bu kimselerin tövbe etmeleri durumunda tekrar iman dairesine girebileceklerini belirtir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımları, İslam toplumu içinde yaşanan siyasi ve dini ihtilaflara akılcı çözümler arayışının bir sonucudur. Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin iman ve küfür arasında bir konumda olduğunu savunarak, İslam teolojisinde önemli bir yer edinmiştir. (Kâdî Abdülcebbar, 1988, ss. 123–126; Gün, 2024, ss. 249–272) Mu'tezile mezhebi, İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutar. Osman Aydın'ın "Mu'tezile Ekolünün Tarihsel Serüveni" ve Cafer Karadaş'ın "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci" adlı makaleleri, bu mezhep üzerine yazılmış değerli çalışmalardır. Son yıllarda, yeni ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerinin açılmasıyla birlikte, kelâm ilmine dair hazırlanan çalışmaların sayısında artış görülmesi memnuniyet vericidir. Mu'tezile mezhebi üzerine yazılmış yüzlerce çalışma bulunmaktadır. Ancak bizim çalışmamız, Mu'tezile'nin itikâdî görüşlerini Ehl-i sünnet mezhepleri bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bu makale, Mu'tezile'nin temel kelâmî görüşlerini ana hatlarıyla ve Ehl-i sünnet mezhepleriyle mukayeseli bir şekilde sunarak, okuyucunun bu mezhebi daha iyi anlamasına yardımcı olacaktır. Kelâm ilminin ilk ekolü olan Mu'tezile mezhebi, özgün görüşleriyle dikkat çeker.

Mu'tezile mezhebi, itikadî konuları sistematik hale getiren ilk mezheplerdendir. İman konularını açıklama noktasında ayet ve hadise yer verirken ilahiyat alanında naklin yanında akla ciddi anlamda yer vermiş ve nass ile akıl çeliştiği durumda nassı akıl ile te'vil etme yoluna gitmiştir. Muarızlarıyla yaptıkları tartışmalarda cedel, nazar ve hüccet diliyle mücadele etmiştir. Mezhebin bu özelliği onun dikkat çekmesini sağlamış ve kelâm metodunda ciddi anlamda çığır açmasına vesile olmuştur. Bunun yanında her biri ayrı ayrı ele alınacak olmakla beraber itikadla ilgili görüşlerinin temelinde

sıfatlar konusu da yer almaktadır. Allah'ı varlıkların sıfatlarına benzetmekten kaçınması ve bu konudaki hassasiyeti tenzih fikrini ortaya atmış netice itibarıyla teşbihen nakledilen her rivayeti akılla yorumlama yoluna gitmiştir. Şefaât, kabir ahvâli ve halku'l-Kur'ân gibi bazı önemli konularda da hep bu tenzih etme fikrinin ön planda olduğu görülmektedir. Bunun dışında kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu savunmuş, büyük günah işleyen kimselerin durumunu ifade etmek için ara form denilecek el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesini getirmiştir. (Abdülhamid, 1993, ss. 102–106)

Bu çalışma, Mu'tezile mezhebinin temel itikâdî ve kelâmî mirasını ayrıntılı bir şekilde ele almayı amaçlamakta, mezhebin felsefî ve kelâmî birikimini inceleyerek hem akademik çevrelere hem de genel okuyucu kitlesine hitap eden kapsamlı bir kaynak sunmayı hedeflemektedir. İslam düşüncesinde akıl ve eleştirel düşüncüyü merkeze alan yaklaşımlarıyla dikkat çeken Mu'tezile, İslam teolojisine önemli katkılar sağlamış ve tarih boyunca pek çok kelâm âlimi tarafından derinlemesine incelenmiştir. Bu makalede, Mu'tezile'nin geliştirdiği özgün kelâmî sistematik, akıl ile vahiy arasında denge kurma çabaları çerçevesinde ele alınacak ve mezhebin İslam düşüncesine yaptığı katkılar sade ve akademik bir üslupla yeniden yorumlanacaktır.

1. MU'TEZİLE'DE MUATTILA BAĞLAMINDA ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİ

Muattıla terimi, İslam düşünce tarihinde başlangıçta Allah'ın zâtını sıfatlarından soyutlayanları ifade etmek için kullanılmıştır. Zamanla, doğanın bir yaratıcıya ve düzenleyiciye bağımsız olduğunu iddia edenler için de kullanılmıştır. Özellikle Dehriyye gibi maddeci gruplar, Allah ve ahiret inancını kabul etmeyenler muattıla olarak nitelendirilmiştir. Muattıla kavramı, İslam tarihinde ve kelâm ilminde özellikle Allah'ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişki bağlamında ele alınmıştır. Bazı gruplar, Allah'ın zâtını sıfatlarından tamamen soyutlayarak, O'nun herhangi bir sıfatla vasıflandırılmayacağını öne sürmüşlerdir. Bu tür bir yaklaşım, Allah'ı sıfatlardan tamamen "insanların yükledikleri anlamlardan hâlî ve boş" olarak tanımlama eğilimi gösterir ve bu anlamda ta'til görüşünü benimsemiş olurlar. Muattıla teriminin Mu'tezile ile ilişkisi, bu ekolün bazı yorumlarından kaynaklanır. Mu'tezile, Kur'ân ve hadislerde geçen bazı sıfatları reddederken, bu sıfatların zahirî (görünür) anlamlarının Allah'ın zâtına uygun olmadığını savunmuştur. Ancak,

Mu'tezile'nin ta'til anlayışı, Allah'ın zâtını tamamen sıfatlardan soyutlamak yerine, sadece bazı sıfatların zahirî anlamlarını reddetme ve tevil etme üzerine kuruludur. Yani Mu'tezile, Allah'ın zâtını bazı sıfatlardan "boş" olarak görmekle itham edilebilir ama bu, Muattıla'nın kullandığı genel anlamda bir soyutlamayla eş değer değildir. Onlar, özellikle haberî sıfatların (Kur'ân ve hadislerde geçen ve tarihsel olaylarla bağlantılı olan sıfatlar) zahirî anlamlarını reddederler, bu da onlara kısmi bir ta'til yaklaşımı atfetmelerine yol açar. (Sinanoğlu, 2020, ss. 329–330; Çelebi, 2009, ss. 100–106; Aydın, 2012, ss. 161, 167)

Sıfat, Allah'ı tanımak amacıyla Allah'ın zâtına nispet edilen kavramlardır. Bunlar isim, mastar, fiil ve zarf şeklinde olabilir. Allah'ı nitelendiren Hayy, âlim, hâlık, kâdir gibi dil açısından sıfat kalıbından olan kelimeler isim, bunun dışında kalanlar; vahdaniyet, kıdem, bekâ ve muhalefetün lil havâdis, kelâm gibi olanlar sıfat olarak kabul edilmiştir. Allah'ın sıfatları konusu İslam tarihinde ilk yüzyılda ortaya çıkmıştır. Mutezile ve İslam filozofları aşırı tenzihçi bir yorumla meseleye yaklaşırken ehli bidat mezhepleri teşbihçi bir yol izlemişlerdir. Ehli Sünnet bilginleri ise orta bir yol takip etmişlerdir. (Nesefi, 2003, ss. 3–11; Özerol, 2024, ss. 28, 33, 38) Allah'ı bilmek, sıfatlarını bilmek, sıfatlarını bilmek, onu acz ve eksiklikten münezzeh kılmak olduğundan, sıfatları yüce Allah'ın kendisini nitelendirdiği gibi anlamak oldukça önem arz etmektedir. Çünkü insanlar tarafından Allah'ın zâtını ve mahiyetini bilmek mümkün olmadığı için Kur'ân ve hadislerde geldiği üzere Allah ancak isim ve sıfatları üzerinden tanınabilir. Allah'ı tanıtan sıfatlar bağlamında Mutezile, kalıp bakımından müştak olan sıfatları sıfatı maneviye dediğimiz hayy, âlim ve kâdir gibi olan sıfatları Allah için kabul etmiştir. Ancak sıfatların köklerini oluşturan mastar kalıbındaki ilim, hayat, kudret gibi meânî sıfatları kabul etmemiştir. Bu bağlamda Mu'tezile, Allah için Hayy'dır derken Allah'ı mahlûk varlıklardan tenzih etmek için benzer bir ifade ile Allah hayat sahibidir demez. Allah için âlimdir der ancak ilim sahibidir demez. Allah kâdirdir der ancak kudret sahibidir demez. Burada Mutezile “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” ayetinde zikrolunan “misl” kelimesinde de yer verilen Allah'ın sıfatlarını mahlûkların sıfatları ile aynı anlamda anlamlandırmaktan tenzih etmek istediği için böyle bir yoruma başvurmuştur. (Şûrâ 42/53) Burada Mu'tezi'lenin Allah'ın sıfatlarını zâtı ile kabul ettiğini de belirtmek gerekir. Çünkü Mutezile'ye göre Allah'ın sıfatlarını zâtıyla birlikte düşünmek mümkündür ancak sıfatları ayrı olarak düşünmek

mümkün değildir. Allah'ın zâtından başka müstakil sıfatlardan bahsileceğin Allah'ın sıfatları zâtının aynısıdır demişlerdir. Bununla birlikte Kelâm sıfatı gibi Allahu teala için zıttı mümkün olan sıfatları Mutezile fiili sıfatlar olarak değerlendirip bunların mahlûk olduklarını söylemişlerdir. Mu'tezile'ye göre kelâm ve irâde sıfatları fiili olan sıfatlardandır. Bu bağlamda Kur'ân'a Mutezile'nin mahlûktur demesi Allah'ın kelâmının sıfatının bir tezahürü olan Kur'ân'ın Allah'ın kelâm sıfatı olarak fiili bir sıfat olarak kabul edilmesindendir. Mutezile'ye göre kelâm sıfatı fiili sıfat olduğundan Kur'ân'ın mahlûk olduğuna inanmışlardır. Öte taraftan Ehl-i sünnet'in Mezheplerinden olan Eş'ariye'ye göre fiili sıfatlar mahlûk olmasına rağmen kelâm sıfatı Allah için zıttı muhal olacağından Kur'ân mahlûk değildir. Eş'ariye'ye göre kelâm sıfatının fiili sıfatlardan sayılabilmesi için zıt anlamının Allah için mümkün olması gerekmektedir. Bu durumda kelâmın zıttı ya dilsiz olmak ya çocuk olmak ya da sukût edip konuşamamak olacaktır ki bunları Allah için düşünmek caiz değildir. Mâtürîdîler'e göre Allah'ın bütün sıfatları kadim ve ezelidir. Allah'ın, yaratılmış herhangi bir sıfatından bahsedilemez. Çünkü kadim olanlar hadis olanlara mahal teşkil etmezler. Bu durumda, hadis olan varlık için ya yaratılmış olan bir cevheri ya da cevher olmaksızın var olmayı düşünmek gerekir. Cevher üzerinde sıfatın meydana çıkması durumunda sıfat Allah'ın değil üzerinde ortaya çıktığı cevherin sıfatı olacaktır. Örneğin, "siyah saç" dediğimizde, her ne kadar siyahı yaratan Allah ise de artık bu sıfat, yaratan Allah'ın değil, bu sıfatın üzerinde bulunduğu saçın sıfatı olmaktadır. Sıfatın, yani rengin cevher olmaksızın var olması aklen mümkün değildir. Böyle bir şey mümkün dahi olsa, bu sıfatın Allah'a veya mahlûka izafe edilmesi problemi ortaya çıkacaktır ki bu durumda sıfat yine Allah'a verilecektir. Her türlü mahlûk olan bir sıfatın Allah'a izafe edilmesi söz konusu değildir. Bu yüzden Mâtürîdîler, bütün sıfatların kadim ve ezeli olduğunu savunmuşlardır. Şunu da belirtmek gerekir ki sıfatlar arasında mümasale-benzeşme üç ortak vasfın ortak benzeşme noktasıyla oluşur. (Kâdî Abdülcebâr, 1988, ss. 525–562; Ünverdi, 2012, ss. 107–126) Bunlar has/özel, vasat/orta ve âm/genel olan özelliklerdir. Örneğin Allah ile insan açısından ilim denildiğinde; İlim, insanda da ve Allah'ta da mevcut bir şekilde vardır. Biz buna âm /genel özellik diyoruz. İlim sıfatı var oluş şeklinin devamlılığı açısından insan için araz; Allah için ise araz olmayan bir sıfat olarak vasat özelliğe tekabül etmektedir. İlmin “malumu ifade etmesi” bağlamında ise has özelliği ortaya çıkmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Allah'ta mevcut olan ilim vâcibü'l

vücûd iken insanda ilim câizu'l vücûd olan bir ilimdir. İnsanda mevcut olan ilim vasat özellik olarak a'râz ve sonradan öğrenilip, unutulmaya müsait iken Allah'ın ilmi ezeli ve ebedi kâdîm, bozulmayan ve sonradan öğrenilmeyen bir ilimdir. İlmin malum tabîî bir şekilde tezahürü ise Allah'ın ilmi ile insanların ilmi arasında bir kıyas yapmak yine mümkün değildir. Bunu bir örnek üzerinden verecek olursak örneğin elli kilo taşıyan bir insanın gücü ile yüz kilo taşıyan bir insanın gücü için bunların güçleri denktir denilemez. Onların güçleri eşit denk ve birbirinin misli değildir tabirini kullanırız. Beşerî özellikler arasında dahi tam bir denklikten söz etmek mümkün değilken, bu üç özelliğin ilahî sıfatlara benzerlik teşkil etmesi asla düşünülemez. Burada filozoflar bu üç ortak özellikten herhangi birisine uyan bir kelimeyi Allah için kullanmayı caiz görmezler. Örneğin mevcut ve şey gibi. Mu'tezile ise bu üç vasıftan has olanı mahlûk için anlaşıldığı gibi Allah içinde anlaşılmasını caiz görmemiştir. Onun için Ayette geldiği gibi Allah'a âlim derler ancak ilim sahibidir demezler. (Nesefî, ts.; Sâbunî, 2005, 25–30; Eş'arî, 1963, 539–541; Mâtürîdî, 2003, 226–256; Nesefî, 1993, 1/306-372).

Mevcut ilim üzerinden Allah'ın ilmini anlamlandırmayı ve Allah'a ilim sahibidir demeyi Ehli Sünnet mumâsele bağlamında tevhide aykırı bir yaklaşım olarak değil; aksine Kur'ân-ın ifade etmiş olduğu üzere Allah'ı bilme ve tanıma noktasında daha hikmetli ve kabul edilebilir bir çözüm olarak sunmaktadır. Çünkü diğer taraftan Allah'ın âlim olduğunu kabul edip onun ilim sahibi olmadığını Allah'ı tenzih etme ve yüceltme açısından söylemek masum görülmekle beraber onun içeriğinin anlaşılması hususunda Allah'ın bütün sıfatlarını aynı kaderde tek bir noktada tenzih ederek anlaşılacak üzere toplamak olur. Bütün sıfatlar ve isimlerden burada anlaşılan tek şey var, Mu'tezile açısından o da “hiçbirinin anlamın bilinen anlam olmadığı konusunda anlaşmaktır”. Kendisini Kur'ân'da isimleri ile kullarına anlatan ve sıfatlar üzerinde kendisini kullarına tanımlayan Allah'ın kendisini anlatma biçimini tenzih ederek bunu anladığımız anlamda anlayamayız şeklinde bir tenzihe giderek Allah'ı yüceltmenin ve tevhide olan sadakatin iyi niyetinden bizim elbette bir şüphemiz yoktur. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in ve Hazreti Peygamber'in hadislerde vermiş olduğu ilahi sıfatların ve isimlerin mesajını bu şekilde doldurmak ve anlamlandırmak mümkün olmayacaktır. Bu durumda sıfatlar isimler anlamları insanlar tarafından anlaşılabilen isimlendirmelerden ve alem

olmaktan öteye geçemeyecektir. Ancak şu da bir gerçek ki bizim insanlara karşı olan muhabbetimiz eşyaya karşı olan sevgimiz dahi onun zâtından değil sıfatları üzerinden kendisini gerçekleştirirken bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in bakış açısını haklı olarak söylemek hakkı sahibine iade etmekten başka bir şey olmayacaktır. Burada merak edilen ve atlatılmaması gereken başka bir ince nokta daha vardır ki o da Ehli Sünnet'in mumâsele denklik ve benzeşme hususunda neyi anladığıdır? Bu konuda Maturidilere göre iki şeyin benzer olmasının ölçüsü "biri için caiz olan vasıfların diğeri için de caiz olmasıdır". Eş'arilere göre ise mumâseleden kasıt "iki şeyin birbirlerinin yerini tutabilmeleridir." (Gün, 2024, 40–69; Baysal, 2023, 395, 405, 407) Ehli Sünnet'in belirttiği kıstaslara göre, yaratılmış bir varlığın herhangi bir sıfatı ile kadim olan Allah'ın sıfatları arasında hiçbir benzerlik olamayacağı açıkça anlaşılmaktadır. Bu iki kıyasla hadis olan varlıkların sıfatları ile Allah'ın sıfatları arasında herhangi bir mumâselenin meydana gelmesi mümkün değildir. (Gün, 2023, 179)

1.1. Zâtî Sıfatlar

Mu'tezile ekolü, İslam düşüncesi içerisinde özgün bir yaklaşım benimseyerek Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi akılcı bir temelde ele almıştır. Bu ekol, Tanrı'nın sıfatlarını zâtından ayrı bir varlık olarak kabul etmenin tevhid ilkesine zarar vereceği düşüncesiyle, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında özdeşlik kurarak bir "zât-sıfat birliği" düşüncesi geliştirmiştir. Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın zâtı ile sıfatlarının birbirinden ayrı olmadığını savunarak, bu sıfatların zâttan bağımsız kadim varlıklar olarak kabul edilmesini reddetmişlerdir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin akılcı düşüncesinin temel taşı oluşturan tevhid anlayışı etrafında şekillenmiştir. (Kâdî Abdülcebbar, 1966, 8/35)

Mu'tezile ekolüne göre, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmenin yolu, O'nun zâtî sıfatlarını doğru anlamaktan geçer. Zâtî sıfatlar, Allah'ın özüyle özdeş olan ve yaratılmışların sıfatlarına benzemeyen sıfatlardır. Mu'tezile, bu sıfatları ontolojik anlamda Tanrı'dan ayrı düşünmemiş ve her bir sıfatı O'nun zâtının bir parçası olarak kabul etmiştir. Bu çerçevede Allah'ın âlim (bilgili), kâdir (güçlü) ve hay (yaşayan) olması, O'nun zâtıyla bir ve özdeş olarak kabul edilmiştir. Vâsıl b. Atâ'nın ortaya koyduğu bu görüş, Mu'tezile'nin zât-sıfat birliğine yönelik yaklaşımını temellendirmiştir. Zâtî sıfatlar, Allah'ın zatî varlığını tanımlayan nitelikler olup, O'nun yaratılmış varlıklarla benzer

herhangi bir sıfatının olamayacağını savunan bir anlayışa dayanır. Örneğin, ilim, kudret ve hayat sıfatları zâta bitişik kabul edilir ve kadîm sıfatlar olarak düşünülmez. Bu nedenle, Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatları, yaratılmışların sıfatları gibi düşünülmemelidir. Aksi takdirde, Allah'ın sıfatlarının kadîm kabul edilmesi, birden fazla ezeli varlığın olduğu iddiasını ortaya çıkaracak ve tevhid ilkesine aykırı olacaktır. (Kâdî Abdülcebâr, 1988, 129; Hayyât, 1957, 80)

Mu'tezile'nin zâtî sıfatlar üzerine inşa ettiği akılcı düşünce, İslam toplumunda derin bir etki yaratmıştır. Özellikle, Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin akılcı bir temele oturtulması, İslam düşünce dünyasında Mu'tezile'yi önemli bir ekol haline getirmiştir. Bu özgün yaklaşım, Tanrı'nın insana müdahalesi, insanın fiilleri ve kader anlayışı gibi temel kelâmî meselelerde özgür irâde ve insanın sorumluluğunu ön plana çıkarmıştır. Mu'tezile, Tanrı'nın zâtî sıfatlarının, O'nun yaratılmış varlıklarla hiçbir şekilde benzerlik taşımadığını savunarak, insanın fiillerinden sorumlu olduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşım, ef'âl-i ibâd (insanın fiilleri) meselesinde insan irâdesinin bağımsızlığını savunmalarıyla desteklenmiştir. İnsan fiillerini tamamen Allah'a bağlayan cebriyeci yaklaşımları reddeden Mu'tezile, insanın kendi fiillerini özgür irâdesiyle gerçekleştirdiğini ve bunlardan sorumlu olduğunu savunarak, İslam toplumunda adalet ve özgür irâde kavramlarının daha belirgin hale gelmesini sağlamıştır. (Kâdî Abdülcebâr, ts., 182; Gün, 2023, 179; Abacı, 2016, 160; Ulutaş, 2023, 23-26)

1.2. Subûti Sıfatlar

Subûti sıfatlar, Allah'ın zâtına izafe edilen ve O'nun mükemmelliklerini ifade eden sıfatlardır. Mu'tezile ve Ehl-i sünnet bu sıfatlar üzerinde farklı görüşlere sahiptir. Mu'tezile, Allah'ın subûti sıfatlarını iki grupta inceler. Birinci grup olan manevî sıfatlar, Allah'a izafe edilirken (hayy, âlim, kadîr gibi), meânî sıfatlar (hayat, ilim, kudret gibi) kabul edilmez. Mu'tezile, Allah'ın âlim olduğunu kabul eder fakat ilim sıfatı vardır demez. Bu, Allah'ın zâtı dışında başka bir mananın kadîm olmasını kabul etmeyecekleri anlamına gelir ve teaddüd-i kudemâya yol açar. Mu'tezilî âlimler, ahvâl teorisi adı verilen bir teori geliştirerek, bu konuda Ehl-i sünnet ile yakınlaşma sağlamışlardır. Bu teoriye göre, Allah'ın bilmesi âlimiyyet, güç yetirmesi kâdiriyyet hali olarak kabul edilir. Ahvâl teorisi, sıfatların ilâhî zâtın halleri olduğunu ve bu şekilde zâta bağlı olarak var olduğunu belirtir. Ahvâl, varlıkların sıfatlarıyla olan ilişkisini ve

özellikle Allah'ın sıfatları ile zâtı arasındaki ilişkiyi ifade eder. Bu kavram, Allah'ın sıfatlarının zâtan ayrı bir varlık olarak değil, zâtın halleri olarak kabul edilmesini içerir. Hâl, zâtın kendisiyle kaim olup, zâtan ayrı olmayan, ancak zâtın niteliklerini ifade eden bir kavramdır. Ebû Hâşim'e göre, "Allah âlimdir" dediğimizde, bu ifadeyle Allah'ın bir ilim sıfatı taşıdığı değil, Allah'ın bilen bir hâlde olduğu kastedilir. Allah'ın sıfatları, ahvâl olarak kabul edilir ve bu ahvâller, zâtan ayrı varlıklar değildir. Sıfatlar, zâtın halleri olup, zâtın kendisiyle var olur. Ahvâller ne tamamen var ne de tamamen yok olarak kabul edilir. Ebû Hâşim, ahvâllerin, zâtın halleri olarak belirli bir ontolojik statüye sahip olduğunu, ancak bu statünün zâtan ayrı bir varlık olarak anlaşılmaması gerektiğini savunur. Ahvâl teorisi, zât-sıfat birliği ve sıfatların zâtan ayrı gerçekliği şeklindeki iki ana yaklaşım arasında bir denge kurar. Bu teori, sıfatların zâtan ayrı olmadığını, ancak zâtın belirli halleri olarak var olduğunu ileri sürer. (Kâdî Abdülcebâr, 1966, 5/241–243) Ahvâl teorisi, Allah'ın sıfatlarının zât ile olan ilişkisini açıklamada önemli bir araçtır. Bu teori, sıfatların bağımsız varlıklar olmadığını, zâtın halleri olarak var olduğunu vurgular. Teori, Mu'tezile'nin tevhid ilkesine uygun bir şekilde, Allah'ın zâtının birliğini koruyarak, sıfatların zâtan ayrı kadim varlıklar olarak kabul edilmemesini sağlar. Ahvâl teorisi, İslam felsefesi ve kelâmında, zât ve sıfat ilişkisine dair tartışmalara derinlik kazandırmış, Mu'tezile'nin teolojik düşüncesine önemli bir katkı sağlamıştır. Ehl-i Sünnet, subûfî sıfatları doğrudan Allah'a izafe eder. Onlara göre, Allah'ın kelâm sıfatı vardır ve bu sıfat yaratılmamış, Allah'ın zâtına ait bir özelliktir. Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki tartışmalar ise Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında önemli bir ihtilaf konusudur. (Kâdî Abdülcebâr, 1988, 167; Gün, 2023, 180)

Mu'tezile, zâtî sıfatların yanı sıra, subuti, fiili ve haberi sıfatlar konusunda da özgün görüşler geliştirmiştir. Subuti sıfatlar, Allah'ın zatına has, O'nun varlığını tanımlayan sıfatlardır. Mu'tezile, bu sıfatları zâtla özdeşleştirerek, zâtan ayrı bir kadim sıfat düşüncesini reddetmiştir. Fiili sıfatlar ise Allah'ın irâdesiyle gerçekleştirdiği işlevleri ifade eder ve bunlar Mu'tezile'ye göre Allah'ın yaratıcı gücünün bir tezahürüdür. Ancak fiili sıfatlar, Allah'ın zâtından bağımsız bir kadim sıfat olarak ele alınmaz. (Zemahşerî, ts., 56)

1.3. Fiilî Sıfatlar

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile ekolü, Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi akılcı bir temele oturtan bir anlayış geliştirmiştir. Bu yaklaşımın önemli bir parçası da Allah'ın fiilî sıfatları ile ilgilidir. Fiilî sıfatlar, Allah'ın evren ve mahlûkat üzerinde icra ettiği eylemleri ifade eder ve bu sıfatlar yaratma, diriltme, öldürme gibi eylemlerle ilişkilendirilir. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın fiilî sıfatları, zâtına bağlıdır ve ezeli değildir; bu sıfatlar sonradan var olmuş yani hâdis sıfatlardır. Bu görüş, Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını zâtına eşit tutan Tanrı tasavvuruyla doğrudan bağlantılıdır. Mu'tezile ekolü, Allah'ın fiilî sıfatlarını, yaratma (halk), diriltme (ihya), öldürme (imâte) gibi evren üzerinde icra ettiği eylemlerle tanımlar. Bu sıfatlar, Allah'ın sürekli icra ettiği ve O'nun kudretinin tecellisi olan eylemler olarak anlaşılmaktadır. Mu'tezile'ye göre, bu sıfatlar ezeli değildir çünkü ezeli bir fiil düşüncesi, birden fazla kadim varlık olmasını gerektirir. Bu da Mu'tezile'nin sıkı sıkıya bağlı olduğu tevhid ilkesine aykırıdır. Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı düşünmemiş ve bu sıfatların ezeli olmadığını savunarak teaddüd-i kudema fikrini reddetmişlerdir. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin Tanrı tasavvurunda, fiilî sıfatlar Allah'ın kudretinin zaman içinde belirli olaylarla ortaya çıkmasıdır ve bu olaylar ezeli değil, yaratılmıştır. Örneğin, Allah'ın yaratma sıfatı, Allah'ın evreni yoktan yaratmasıyla ortaya çıkar ve evren yaratılmadan önce bu sıfatın fiilî bir tezahürü yoktur. Bu nedenle, Allah'ın bu tür fiilî sıfatları, evrenle birlikte var olan ve yaratılmış olan sıfatlar olarak kabul edilir. (Kâdî Abdülcebbar, 1988, 132–133)

Mu'tezile'nin bu fiilî sıfat anlayışı, Allah'ın kelâm sıfatına da yansır. Mu'tezile'ye göre, kelâm sıfatı da fiilî bir sıfattır ve bu nedenle ezeli değil, hâdis (sonradan meydana gelen) bir sıfattır. Bu görüş, Mu'tezile'nin Kur'ân'a yaklaşımını da şekillendirmiştir. Mu'tezile, Kur'ân'ın Allah'ın kelâm sıfatı olduğundan, onun da yaratılmış olduğunu savunmuştur. Kur'ân'ın ezeli olduğunu iddia etmek, Allah'ın zâtından ayrı bir kadim varlık kabul etmek anlamına gelir ki bu, Mu'tezile'nin zât-sıfat birliği anlayışına ters düşer. Bu nedenle, Mu'tezile'ye göre Kur'ân mahlûktur, yani yaratılmıştır ve ezeli değildir. Bu görüş, Ehl-i sünnet ekolü tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Ehl-i Sünnet, Allah'ın kelâm sıfatını ezeli olarak kabul eder ve Kur'ân'ın Allah'ın zâtına ait, yaratılmamış bir sıfat olduğunu savunur. Ehl-i Sünnet'e göre, Allah'ın

fiilî sıfatları da ezelîdir ve yaratılmamıştır, bu da Allah'ın kelâm sıfatının da kadîm olduğu anlamına gelir. (Cârullah, ts., 51; Şahin, 2018, 177, 207–208, 245, 321–322)

Mu'tezile'nin fiilî sıfatlar konusundaki yaklaşımı, zât-sıfat birliği anlayışının bir parçasıdır. Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı düşünmeyi tehlikeli bir teolojik problem olarak görmüşlerdir. Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında ayırım yapmak, birden fazla kadim varlık kabul etmek anlamına geleceğinden, Mu'tezile bu ayrımı reddeder. Allah'ın fiilî sıfatları, yaratılışla birlikte meydana gelir ve Allah'ın zâtına bitişik şekilde varlık gösterir. Bu bağlamda, Allah'ın kudret, irâde ve yaratma gibi sıfatlarının, O'nun zâtıyla bir ve bütün olduğu savunulmuştur. Bu görüş, Mu'tezile'nin Allah'ı insan tasavvurundan tamamen uzaklaştırmaya yönelik akılcı çabasını yansıtır. Mu'tezile'nin fiilî sıfatlar ve genel olarak zât-sıfat ilişkisine dair akılcı yaklaşımı, İslam toplumunda derin etkiler bırakmıştır. Mu'tezile, Tanrı'nın sıfatlarının zâttan ayrı olmadığını savunarak, akılcı bir Tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Bu yaklaşım, Tanrı'nın evren üzerindeki etkisini ve müdahalesini sınırlı bir çerçevede açıklamaya çalışmış ve bu da kader ve insan özgürlüğü meselelerinde Mu'tezile'nin özgün görüşler geliştirmesine yol açmıştır. Mu'tezile'nin özgür irâde anlayışı, Allah'ın fiillerinin yaratılmış olduğu fikriyle desteklenmiştir. İnsanın fiilleri, Allah'ın yarattığı bağımsız fiiller değil, insanın kendi irâdesiyle gerçekleştirdiği eylemler olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, Mu'tezile, insanın sorumluluğunu ön plana çıkaran bir adalet anlayışını savunmuştur. (Melâhimî, ts., 630–633)

İslam toplumunda Mu'tezile'nin bu özgün görüşleri, kelâmî tartışmaların merkezinde yer almış ve toplumda farklı teolojik ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mu'tezile, Tanrı'nın zâtını mutlak bir şekilde aşkın kabul ederek, Allah'ın insana doğrudan müdahalesini sınırlandırmış ve bu sayede insana daha özgür bir irâde alanı tanımıştır. Bu özgürlük anlayışı, İslam düşüncesinde adalet, insan sorumluluğu ve kader gibi konuların daha geniş bir tartışma zemini bulmasını sağlamıştır. Mu'tezile'nin fiilî sıfatlar konusundaki yaklaşımı, akılcı Tanrı tasavvurunun bir yansımasıdır. Allah'ın yaratma, diriltme ve öldürme gibi sıfatlarının ezelî değil, hâdis olduğunu savunan Mu'tezile, zât-sıfat birliği anlayışını tevhid ilkesinin korunması açısından önemli görmüştür. Allah'ın fiilî sıfatlarını zâtına bitişik olarak kabul etmek, Tanrı'nın aşkınlığını

koruma çabasını yansıtırken, aynı zamanda insan irâdesini ve sorumluluğunu vurgulamıştır. Mu'tezile'nin bu akılcı yaklaşımı, İslam toplumunda derin teolojik ve felsefî tartışmaların merkezinde yer almış ve Tanrı, insan ve kader ilişkisini yeniden tanımlamaya katkıda bulunmuştur. (Kâdî Abdülcebbar, 1988, 525-560; Gün, 2023, 181)

1.4. Haberî Sıfatlar

İslam düşüncesinde Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların zât ile olan ilişkisi, kelâm ilminin en temel meselelerinden biri olmuştur. Özellikle Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ekolleri arasında bu konuda ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur. Mu'tezile, Tanrı'nın birliğini koruma amacıyla Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı kadim varlıklar olarak kabul etmeyi reddederken, Ehl-i sünnet Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu ve zâtından ayrı olmadığını savunur. Bu tartışmalar çerçevesinde haberî sıfatlar, Mu'tezile'nin tevil yöntemiyle ele aldığı önemli bir mesele olarak öne çıkar. Haberî sıfatlar, Allah'ın el, yüz gibi insana ait organlar veya fiziksel unsurlarla anılmasını ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatlar, Kur'ân ve hadislerde Allah'a atfedilen ve O'nun insanî niteliklere sahipmiş gibi algılanmasına yol açabilecek ifadelerden oluşur. Haberî sıfatlar yalnızca naslar (vahiy) ve nakiller (rivayetler) yoluyla bilinir ve akıl yoluyla anlaşılamaz. Bu sıfatlara yed (el), istivâ (Arş'a yükselme) ve ayn (göz) gibi kavramlar örnek verilebilir. (Hayyât, 1957, 50).

Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarını ele alırken, bu tür haberî sıfatların zâhirî anlamda (kelime anlamıyla) anlaşılmasını kesin bir dille reddetmiştir. Mu'tezile'ye göre, bu sıfatlar mecazî anlamda anlaşılmalı ve te'vil edilmelidir. Bunun nedeni, bu sıfatların Tanrı'yı insanî özelliklere sahipmiş gibi göstermesi ve O'nun aşkınlığını (tenzih) zedeleme potansiyeline sahip olmasıdır. Mu'tezile, Allah'ı antropomorfik bir şekilde tasvir etmeyi, Tanrı'nın birliği ve aşkınlığı açısından tehlikeli bulmuştur. Bu nedenle, yed gibi sıfatlar Allah'ın kudretini, ayn gibi sıfatlar ise O'nun her şeyi bilme yetisini ifade etmek için mecazî bir çerçevede yorumlanmalıdır. Mu'tezile'nin bu sıfatları tevil etme çabası, Allah'ın zâtını yaratılmış varlıklara benzetmekten kaçınma kaygısından kaynaklanır. Bu anlayış, Mu'tezile'nin zât-sıfat birliği görüşüne uygun bir şekilde, Allah'ın mutlak birliğini ve aşkınlığını koruma çabasının bir parçasıdır. Allah'ın insana ait fiziksel özelliklerle anılması, Mu'tezile'ye göre teşbih ve

tecsim gibi kavramlara yol açabilir ve bu da Tanrı'nın birliğine zarar verir. (Kâdî Abdülcebâr, 1988, 181, 261, 527; İbnü'l-Murtazâ, 1986, 85)

Mu'tezile, haberî sıfatların zâhirî anlamda anlaşılmasının Tanrı'nın zâtını insana benzetme riskini doğuracağına inandığı için bu sıfatları tevil etmiştir. Bu tevil yöntemi, söz konusu sıfatların gerçek anlamlarını bulmak ve Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak korumak amacıyla kullanılır. Örneğin, yed (el) sıfatı Allah'ın gücü ve kudreti olarak anlaşılmalı, istivâ (Arş'a yükselme) ise Allah'ın evren üzerindeki egemenliği ve kontrolü olarak yorumlanmalıdır. Mu'tezile, zât-sıfat birliği görüşüne sadık kalarak, bu tür sıfatların Allah'ın zâtına uygun bir şekilde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Tanrı'nın zâtı ile sıfatları arasında herhangi bir ayırım yapmanın, birden fazla kadîm varlık kabul etmek anlamına geleceğini savunan Mu'tezile, bu sıfatları zâhirî anlamda ele almanın tevhid inancına aykırı olduğunu düşünür. Bu yüzden haberî sıfatların tevil edilerek anlaşılması, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında birliğin korunmasını sağlar. Ehl-i sünnet ise haberî sıfatlar konusunda farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Ehl-i Sünnet, Allah'ın haberî sıfatlarını kabul eder ancak bu sıfatları Allah'ın zâtına layık bir şekilde anlar. Yani, Allah'ın yed sıfatı varsa, bu sıfat insana özgü bir el anlamında değil, Allah'a layık bir kudret ve yetki anlamında ele alınmalıdır. Ehl-i Sünnet, bu sıfatların te'vil edilmesine gerek olmadığını savunur, zira bu sıfatlar Allah'ın zâtına özgüdür ve insanî özelliklerle karıştırılmamalıdır. Bu yaklaşımda, Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğu ve zâtından ayrı düşünülemeyeceği vurgulanır, ancak bu sıfatların Allah'a özgü, yaratılmışlara benzemeyen niteliklere sahip olduğu kabul edilir. (Zemahşerî, ts., 56; Cârullah, ts., 61)

Mu'tezile'nin zât-sıfat ilişkisini anlamada geliştirdiği ahvâl ve mânâ teorileri, bu tartışmaları daha da derinleştirir. Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından geliştirilen ahvâl teorisi, Allah'ın sıfatları ile zâtı arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla ortaya atılmıştır. Bu teori, sıfatların ontolojik bir gerçeklikten ziyade, Allah'ın zâtında bulunan halleri (ahvâl) olarak anlaşılmasını sağlar. Böylece, sıfatların varlığı inkâr edilmeden, Allah'ın zâtı ile bir bütünlük içinde anlaşılması sağlanmış olur. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin tevhid anlayışına uygun bir şekilde, Allah'ın mutlak birliğini koruma çabası olarak görülmelidir. Ahvâl teorisi, Mu'tezile'nin haberî sıfatlara yönelik yaklaşımıyla da bağlantılıdır. Haberî sıfatların zâhirî anlamda anlaşılması yerine, Allah'ın zâtında mevcut

olan halleri ifade eden kavramlar olarak görülmesi, zât-sıfat birliğinin korunmasını sağlar. Bu, sıfatların Allah'ın zâtına zâid bir gerçeklik atfetmeden anlaşılmasını mümkün kılar. Mu'tezile'nin akılcı düşüncesi, İslam toplumunda önemli bir etki yaratmış ve kelâm ilminin temel tartışmalarına yön vermiştir. Özellikle Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların zât ile olan ilişkisine dair geliştirdikleri görüşler, İslam toplumunda tevhid ve adalet gibi inanç esaslarını yeniden düşünme ihtiyacını doğurmuştur. Mu'tezile, haberî sıfatları tevil ederek Tanrı'nın birliğini ve aşkınlığını koruma çabasında olmuştur. Bu çaba, Tanrı'nın evren üzerindeki müdahalesini sınırlandırırken, insanın irâdesi ve sorumluluğu gibi konuların ön plana çıkmasına katkı sağlamıştır. (Kâdî Abdülcebâr, 1988, 167; Kılavuz, 2022, 138; Güneş, 2024, 91, 92, 97)

2. MU'TEZİLE'DE İMAN ANLAYIŞI

İman kelimesi, اِئْمَانٌ fiilinden türeyen if'al bâbında mastar bir kelimedir. Sözlük anlamı itibariyle bir kişiyi söylediği sözde doğrulamak anlamına gelir. Terim olarak ise iman, Yüce Allah'tan geldiği kesin olarak bilinen hususlarda Hz. Peygamberi tasdik etmektir. Ehl-i Sünnet, İmanı, kalben tasdik ve dil ile ikrar olarak tanımlar. Bazı âlimler bu tanıma ameli de eklerken, diğerleri sadece kalbin tasdikini yeterli bulur. Mu'tezile, İmanı kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibaret olarak tanımlar. Bu tanıma göre imanın üç temel unsuru vardır: Tasdik, ikrar ve amel. Bu unsurlardan birinin eksik olduğu durumda iman tam olarak gerçekleşmez ve bu kişi mü'min olarak nitelendirilemez. Ancak Mu'tezile, Hâriciler gibi bu kişiyi kâfir olarak saymaz ve imanın ve küfrün arasında bir konumda olduğunu belirtir. Bu kişi tövbe etmeden ölürse, kâfir olarak ebedî cehennemde kalır. (Teftâzânî, 1988, 189; Gün, 2023, 31–51)

Kur'an'da “Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir” (Kılavuz, 2022, 43–44) ayeti, Mu'tezile tarafından adam öldürmenin bir amel olduğu ve bu yasağın çiğnenmesi durumunda kişinin mü'min olarak kabul edilemeyeceği şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu yorum, Allah'ın şirk dışında dilediği kimseleri bağışlayacağına dair ayetle çelişmektedir. “Mü'min ile yoldan çıkmış (fâsık) kimsenin bir olmayacağı” (Secde, 32/18) ayeti de ameli terk edenin mü'min olamayacağı kanaatine varmak için kullanılmıştır. Ancak Ehl-i sünnet ulemâsı, ayetteki fâsıktan kastın kâfir olması gerektiğini anlamış ve bu sebeple kâfir ile mü'mini ayrı değerlendirmiştir. Hadislerde Allah Resûlü'nün, zinâ yapan kişinin zinâ

esnasında mü'min olmadığını, hırsızın mü'min olarak çalmayacağını ve içki içenin de mü'min olarak içmeyeceğini belirten hadisi, Mu'tezile tarafından iman ile amelin ayrılmaz bir bütün olduğu şeklinde yorumlanmıştır. (Buhârî, ts., “Eşribe”, 1; Müslim, ts., “İman”, 24; Tirmizî, ts., “İman”, 11) Eğer iman amelden bağımsız olsaydı, ameli terk eden kimsenin mü'min olması gerekirdi.

Mu'tezile mezhebine göre, iman sadece kalben tasdik ve dil ile ikrar değil, aynı zamanda ameli de içermelidir. Bu üç unsurdan birinin eksikliği durumunda iman tam olarak gerçekleşmiş sayılmaz. Mu'tezile, bu yaklaşımıyla iman kavramını daha geniş bir çerçevede ele almış ve amel unsurunu da imanın bir parçası olarak kabul etmiştir. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin iman anlayışı, Kur'ân ve hadislerdeki çeşitli delillerle desteklenmiş ve kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmuştur. (Mâtürîdî, 1979, 379; Gün, 2024, 176–177)

2.1. İman Esasları Artıp Eksilir mi?

Mu'tezile mezhebine göre iman, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibarettir. Bu üç unsurdan biri eksik olduğunda iman tam anlamıyla gerçekleşmez ve kişi mü'min olarak kabul edilmez. Mu'tezile'nin bu tanımı, imanın hem nicelik hem de nitelik bakımından artıp eksilebileceği anlayışını beraberinde getirir. Buna göre, iyi fiiller imanı artırırken kötü fiiller imanı eksiltir. Mu'tezile, imanın artıp eksilmesine yönelik görüşlerini Kur'ân ayetlerine dayandırarak destekler. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: “İman edenlere gelince (inen her sûre) onların imanını artırır” (et-Tevbe 9/124) “İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye mü'minlerin kalplerine güven indiren O'dur” (el-Fetih 48/4) Bu ayetler, imanın artabileceğini ve azalan iman seviyesinin de mümkün olduğunu gösterir. Mu'tezile'ye göre bu artış ve azalma, kişinin iyi veya kötü fiillerine bağlıdır.

Mu'tezile'ye göre, iman iyi fiiller ile artar. İyi davranışlar, ibadetler ve ahlaki güzellikler, kişinin imanını güçlendirir ve pekiştirir. Kötü fiiller ve günahlar ise imanın zayıflamasına neden olur. Mu'tezile, günah işleyen kişinin iman seviyesinin azaldığını ve bu nedenle imanın eksilme sürecine girdiğini savunur. Öte taraftan Eş'arîler ve Cebriye İmanın artıp eksilebileceği konusunda farklı düşünür ve bu görüşü kabul ederler. Mâtürîdî ve Ehl-i sünnet ise İmanın artıp eksilebileceği görüşüne katılmamaktadırlar. Onlara göre iman ya vardır ya yoktur; niteliksel bir artma veya azalma söz konusu olamaz. Mu'tezile

mezhebine göre, iman sadece kalbin tasdiki ve dilin ikrarı değil, aynı zamanda ameli de içerir. İmanın kemmiyet ve keyfiyet bakımından artıp eksilebileceği görüşü, Mu'tezile'nin iman anlayışının temel taşlarından biridir. İyi fiillerin imanı artırdığı, kötü fiillerin ise imanı eksilttiği inancı, Mu'tezile'nin iman ve amel arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulayan yaklaşımını ortaya koyar. (el-Fetih 48/4)

2.2. İman ve Amel İlişkisi

Büyük günah işleyene "mürtekib-i kebîre" veya "fâsık" denir. Mu'tezile mezhebine göre iman, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amelden ibarettir. Bu nedenle, büyük günah işleyen kimseye mü'min denemez. Mu'tezile, bu kişiyi "el-menzile beyne'l-menziyeteyn" yani iman ile küfür arasında bir yerde olarak tanımlar. Bu durumda, kişi ne tam anlamıyla mü'min ne de kâfirdir. Mu'tezile'nin bu doktrini, mürtekib-i kebîre' nin iman ile küfür arasında bir konumda olduğunu belirtir. Büyük günah işleyen kimse, tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemlik olur, ancak tövbe ederse mü'min kabul edilir. Mu'tezile'ye göre, büyük günah işleyen kişinin durumu, iman ve küfür arasında bir mertebede olup, bu kişi ne tam olarak mü'min ne de kâfir sayılır. Ehl-i sünnet mezhebine göre ise, büyük günah işleyen kimseler kâfir olarak kabul edilmez ve günahkâr mü'min olarak nitelendirilir. Ehl-i Sünnet, bu kişilerin imanlarının eksik olduğunu ancak tamamen yok olmadığını savunur. Bu görüşe göre, büyük günah işleyen mü'minlerin imanları, amellerinden bağımsız olarak kabul edilir. Mu'tezile, büyük günah işleyen bir kişiyi tamamen kâfir olarak nitelendirmez, ancak böyle bir kişinin mü'min olarak da kabul edilemeyeceğini savunur. Bu nedenle, büyük günah işleyen kimseye ne tam anlamıyla mü'min ne de tam anlamıyla kâfir denir. Bu, Mu'tezile'nin tekfir etmediği ancak mü'min olarak da kabul etmediği bir ara konumu ifade eder. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, bazı ayet ve hadislerle de desteklenir: "Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir" (en-Nisâ 4/93) Bu ayete göre, adam öldürmek büyük bir günahıdır ve bu günahın işlenmesi, kişinin imanını etkiler. "İman edenlere gelince (inen her sûre) onların imanını artırır" (et-Tevbe 9/124) Bu ayet, iman ve amelin birbirine bağlı olduğunu ve imanın artıp eksilebileceğini ifade eder. "İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye mü'minlerin kalplerine güven indiren O'dur" (el-Fetih 48/4) Bu ayet de iman dinamik bir yapıda olduğunu ve iyi fiillerle artabileceğini belirtir.

Mu'tezile mezhebine göre, büyük günah işleyen kimse iman ile küfür arasında bir konumdadır. Bu kişi, tövbe etmeden ölürse ebedî cehennemde kalacak, ancak tövbe ederse mü'min olarak kabul edilecektir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin iman ve amel ilişkisini vurgulayan, kişinin fiillerine göre imanının artıp eksilebileceğini kabul eden bir anlayışa dayanmaktadır. Bu bağlamda, Mu'tezile'nin görüşleri, Ehl-i Sünnet'in büyük günah işleyen mü'minlere yönelik yaklaşımından farklıdır. (Kâdî Abdülcebbar, 1988, 707-709; Gün, 2023, 178)

3. HAYIR VE ŞER

Mu'tezile ekolü, İslam düşünce tarihinde adalet ilkesi üzerinde sıklıkla durmuş bir mezheptir. Adalet prensibi, Mu'tezile'nin beş temel ilkesinden biri olup, Allah'ın mutlak adalet sahibi olduğu, fiillerinin korunduğu ve kötü olan hiçbir şeyin yaratılmayacağı inancına dayanmaktadır. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın adil olması, O'nun bütün fiillerinin hasen olması ve kabîh fiillerden münezzeh doğuştan gelir. Bu adalet anlayışı, sadece teolojik bir ilke olarak değil, aynı zamanda dönemin siyasi ve toplumsal sorunlarına karşı çıkmak için bir tepki olarak da anlaşılmalıdır. Emevi iktidarının cebrî kader anlayışına karşı Mu'tezile, insanların fiillerinde özgür ve sorumlu olduğunu savunarak, cebrî kader anlayışının meşruiyetine karşı bir durma sergilendi. Bu adalet ilkesi, sadece dinî hakikatlerle değil, aynı zamanda siyasi mülahazalarla da şekillenmiş ve geliştirilmiştir. (Cârullah, ts., 86–112)

Mu'tezile mezhebi, hayır ve şer kavramlarını ilahi irâde ve insanın özgür irâdesini ele alarak, bu kavramlar adalet ilkesiyle ayrılmıştır. Mezhebin bu konuda temel görüşü, Allah'ın sadece kendi irâdesiyle yarattığı ve şerri yaratmasının düşünülemeyeceği yönündedir. Bunlara göre, Allah mutlak iyi ve adildir, şerri yaratması adalet ve hikmet politikalarıyla bağdaşmaz. Bu şekilde, şer olarak nitelendirilen fiillerin kaynağı insanın yanlış tercihleri ve eylemlerdir; şer, insanın özgür kaderinin sonucu ortaya çıkar. Allah bu fiillere izin verir, ancak doğrudan şerri yaratmaz. Bu görüş, ilahi adaletin korunması açısından önemlidir; zira Mu'tezile'ye göre, şerri yaratan Allah'a bir kusur atfetmek demek gelir ki bu, O'nun mutlak adalet ve iyilik vasfıyla çelişir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, insanın eylemlerinden sorumlu olduğu ve ilahi kaderin bu sorumluluğun ortadan kaldırılmadığı unsurları güçlendirmiştir. (Kâdî Abdülcebbar, 1988, 392; Kâdî Abdülcebbar, 1966, 8/3)

Ehl-i sünnet mezhebi, hayır ve şer meselelerine Mu'tezile'den farklı bir perspektiften yaklaşır ve Allah'ın hem hayrı hem de şerri yarattığını kabul eder. Ancak bu yaratma, Ehl-i Sünnet'e göre insanların irâdeleri ortaya çıkıyor. Bu mezhebe göre, şer yaratılışı başlı başına mutlak kötü değildir; Onu kötü yapan, insanların şerri tercih edip işlemesidir. Allah, şerri yaratırken, bunun arkasında insanın kavrayamayacağı hikmetler bulunabilir; Sonuçta, Allah'ın şerri yaratması, O'na bir kusur nispet etmek anlamına gelmez. (Mâtürîdî, 1979, 34-35, 141; Gün, 2023, 183)

4. SALÂH-ASLAH ANLAYIŞI

Mu'tezile'nin "aslah" (en iyi olanın yaratılması) kavramı, akılcı düşüncesinin önemli bir parçasıdır ve İslam toplumundaki teolojik tartışmalarda büyük bir etki yaratmıştır. Bu kavram, Allah'ın kulları için en iyi olanı yaratma yükümlülüğü olup olmadığı üzerine yoğunlaşır. Mu'tezile, adalet anlayışı çerçevesinde Allah'ın en iyiyi yaratmasını zorunlu görür. Onlara göre, adalet ilkesi gereği Allah'ın, kulları için en uygun ortamı yaratması, onlara peygamberler göndermesi ve itaat edenleri ödüllendirip, isyan edenleri cezalandırması gerekir. Aksi takdirde, Allah zulmetmiş olurdu ve bu, O'nun adaletine aykırı olurdu. Bu düşüncenin temelindeki akılcı yaklaşım, Allah'ın adaletini ve kullar üzerindeki sorumluluğunu mantıki temellerle açıklamaya çalışır. Mu'tezile, Tanrı'nın insana olan müdahalesini sınırlı tutarak insanın özgürlüğünü ve fiillerinden sorumlu tutulmasını savunur. Bu anlayış, İslam düşüncesine felsefi bir derinlik kazandırmış ve insan özgürlüğüyle ilgili önemli tartışmaların kapısını aralamıştır. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, insanı daha aktif ve sorumlu bir varlık olarak konumlandırır. Mu'tezile'nin "aslah" kavramı, yalnızca Tanrı'nın adaletini değil, aynı zamanda insanın ahlaki sorumluluğunu da ön plana çıkarmaktadır. (Cârullah, ts., 86-112)

Aslah, İslâm teolojisinde "en iyi olanın yaratılması" anlamına gelir ve bu kavram etrafında önemli tartışmalar yapılmıştır. Temel mesele, Allah'ın kulları için en iyiyi yaratmasının zorunlu olup olmadığıdır. Bu konu, Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında farklı şekillerde ele alınmıştır. Ehl-i sünnet anlayışına göre, Allah böyle bir şeyle zorunlu tutulamaz. Allah'ın fiilleri üzerinde zorlanması veya bir zorunluluğa tabi tutulması mümkün değildir. Bu, Allah'ın mutlak irâde ve kudretine aykırı düşer. Dolayısıyla, Allah'ın kulları için en iyiyi yaratması bir

zorunluluk değildir; bu, Allah'ın hikmeti ve irâdesi dâhilindedir. (Kâtib Çelebi, 1941-1943, 2/1240)

Mu'tezile ise farklı bir bakış açısı benimser. Onlara göre, adalet prensibi gereği Allah, kulları için en iyiyi yaratmakla yükümlüdür. Bu yükümlülük, Allah'ın adaletinin bir gereğidir ve aksi durumda bu zulüm olur. Mu'tezile, Allah'ın adaletini ön planda tutarak, O'nun en iyi olanı yaratmasının vacip (zorunlu) olduğunu savunur. Aslah kavramını ilk kullanan âlimler arasında Allâf, Nazzâm ve Ebû Hâşim el-Cübbâi bulunur. Bu kavram, Mu'tezile içinde de bazı tartışmalara yol açmıştır. Allâf, Allah'ın, kulları için yaratmış olduğu ortamdan daha iyisini yaratmaya muktedir olmadığını savunur. Nazzâm, aslahın bir nihayeti olmadığını ve Allah'ın en iyi ortamı yaratabileceğini ileri sürer. (Eş'arî, 1963, 576)

Mu'tezile'nin, aslahı Allah'a vacip olarak nitelendirmesi, bazı teolojik sorunları da beraberinde getirir. Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr şöyle der: Allah'ın en iyiyi yaratmasının zorunluluğu, O'nun ulûhiyet kavramıyla ayrı düşünülemez. Bu zorunluluk, Allah'a sonradan yüklenen bir zorunluluk değil, O'nun ulûhiyetinin bir gereğidir. Mu'tezile'nin aslah anlayışı, Allah'ın peygamber göndermesi, insanların sorumlu tutulabilmesi için gereken ortamın hazırlanması, itaat edenlerin mükâfatlandırılıp isyan edenlerin cezalandırılması gibi hususları da içerir. Mu'tezile'nin Bağdat koluna mensup kelâmcılar, Allah'ın kulların menfaati yönünde hareket etmesinin vacip olduğu görüşündedirler. (Kâdî Abdülcebbâr, 1988, 301; İlhan, 1991, 3/495–496; Gün, 2023, 186)

5. HİKMET-İLLET

Mu'tezile'nin hikmet anlayışı, akılcı düşünce yapısıyla yakından ilişkilidir. Bu ekol, Allah'ın tüm fiillerinin ve hükümlerinin hikmetle dolu olduğunu, her fiilin ve emrin arkasında bir illet bulunduğunu savunur. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın fiilleri hikmetsiz olamaz, çünkü hikmet, Allah'ın adaletinin bir gereğidir. Bu nedenle, Allah'ın yaptığı her işin insan aklıyla kavranabilecek bir anlamı ve gayesi vardır. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, insanın akıl yoluyla ilahi hikmeti keşfedebileceği fikrini ortaya koyar. Mu'tezile'ye göre Allah'ın hikmeti ve adaleti, O'nun en iyi olanı yaratmasını zorunlu kılar. Kâdî Abdülcebbâr, bu zorunluluğun Allah'a sonradan yüklenen bir zorunluluk

olmadığını, bilakis O'nun ilahî doğasının bir gereği olduğunu savunur. Hikmet kavramı, bu bağlamda Allah'ın peygamber göndermesi, insanların sorumlu tutulabilmesi için gerekli ortamın hazırlanması gibi konularla ilişkilidir. Allah, adalet ve hikmetinin bir sonucu olarak, kulları için en iyi olanı yaratmak zorundadır. Aksi halde zulüm söz konusu olur ki, bu Allah'ın adaletine aykırıdır. (Cârullah, ts., 96–98)

Mu'tezile'nin bu düşüncesi, İslam toplumuna önemli etkilerde bulunmuştur. Akla verdiği önem, insanın kendi irâdesi ve sorumluluğu üzerinde durması, toplumda ahlaki sorumluluk bilincini artırmıştır. İnsanlar, Tanrı'nın her fiilinin arkasında bir hikmet olduğuna inanarak, kendi fiillerinden de sorumlu olduklarını düşünmüşlerdir. Bu hem ahlaki hem de hukuki alanda derin bir etkide bulunmuş, bireysel ve toplumsal sorumluluğun önemini vurgulamıştır. Hikmet, İslam düşüncesinde hüküm ile hükmün bağlandığı netice arasındaki uyumu ifade eder. Başka bir deyişle, hikmet Allah'ın varlıkları yaratırken ve dini hükümleri koyarken gözettiği yararları içerir. Bu anlamda hikmet, Allah'ın her işinde bir amaç ve anlam bulunduğunu gösterir. İlet ise, bir şeyin varlık sebebi veya gerekçesi anlamına gelir. Allah'ın yarattığı her şeyin ve koyduğu her hükmün bir illeti vardır. İlet, bu yaratılışın ya da hükmün arkasındaki hikmeti ve amacı anlamamıza yardımcı olur. İslam düşünürleri, özellikle Mu'tezile, Allah'ın tüm fiillerinde hikmet ve illet olduğunu savunur. (Tehânevî, ts., 1/370; Bağdâdî, ts., 150)

Mu'tezile ekolüne göre, Allah'ın yaptığı her işte bir hikmet ve illet vardır ve insan aklı bunu kavrayabilir. Ancak, bu hikmet ve illetlerin zaruri (zorunlu) olarak mevcut olduğu görüşündedirler. Yani, Allah'ın fiilleri hikmetsiz ve illetsiz olamaz. Mu'tezile, Allah'ın her işinde en iyiyi gözettiğini ve bu nedenle adaletin sağlandığını ileri sürer. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın adaleti ve hikmeti gereği, en iyi olanı yaratması zorunludur. Aksi halde zulüm söz konusu olur. Bu yaklaşım, Allah'ın mutlak adalet ve hikmet sahibi olduğu inancına dayanır ve Allah'ın kullarına yönelik fiillerinde her zaman en iyiyi gözettiği tezini destekler. Kâdî Abdülcebbar, bu zorunluluğun Allah'ın ulûhiyetinin bir parçası olduğunu ve sonradan yüklenen bir zorunluluk olmadığını savunur. Allah'ın en iyiyi yaratması, O'nun ilahî doğasının bir gereğidir. Mu'tezile'nin bu görüşü, Allah'ın peygamber göndermesi, insanların sorumlu tutulabilmesi için gerekli ortamın sağlanması, itaat edenlerin ödüllendirilmesi ve isyan edenlerin

cezalandırılması gibi hususları da içerir. Bu bağlamda, Allah'ın kulları için her zaman en iyi olanı yaratmak zorunda olduğu tezi, adalet ve hikmet kavramlarıyla yakından ilişkilidir. (Kâdî Abdülcebbar, 1966, 11/58–59; Gün, 2023, 183)

6. HÜSÜN-KUBUH MESELESİ

Hüsün ve kubuh, sözlük anlamları itibariyle "güzel olmak" ve "çirkin olmak" demektir. Terim anlamında ise, iyilik ve kötülüğün mahiyet ve ölçüsüne dair kelâmî tartışmaları ifade eder. (Ebü'l-Bekâ, ts., 402–403; Eş'arî, 1963, 1/161–162) Bu tartışmalar, İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutar ve üç temel soruyu gündeme getirir:

1. Hüsün ve Kubuh aklî midir, yoksa şer'î midir?
2. Eğer aklî ise, din gelmeden önce insanlar sorumlu mudur?
3. İtaat edeni cezalandırmak ve gücü yetmeyene yükümlülük yüklemek caiz midir?

Mu'tezile ekolüne göre, Hüsün ve Kubuh aklîdir. Bu durumda ahlaki bilgi temelde aklîdir. (Ünverdi, 2014, 334–336) Yani, iyilik ve kötülük akıl yoluyla bilinebilir ve din gelmeden önce de insanlar bu kavramlardan sorumludur. Bu görüş, aklın bağımsız bir bilgi kaynağı olduğunu ve iyilik ile kötülüğün şer'î emir ve yasaklardan bağımsız olarak bilinebileceğini savunur. Mu'tezile'ye göre, insanlar din gelmeden önce de akıllarını kullanarak iyi ve kötüyü ayırt edebilirler. Dolayısıyla, dinî emirler gelmeden önce de insanlar akıllarının rehberliğinde iyiyi yapmaktan ve kötüden sakınmaktan sorumludur. Bu sorumluluk, aklın ve vicdanın rehberliğiyle belirlenir. Teklîf-i mâ lâ yutak, gücü yetmeyene yükümlülük yüklemek anlamına gelir ve İslam teolojisinde önemli bir tartışma konusudur. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın adaleti gereği, hiç kimseye gücünün yetmediği bir şey yüklenmez. Bu görüş, Allah'ın adaletini ve rahmetini ön plana çıkarır ve zulümden uzak olduğunu savunur. İtaat edenin cezalandırılması veya gücü yetmeyene yükümlülük yüklenmesi, Mu'tezile tarafından kabul edilmez ve bu durumun Allah'ın adaletine aykırı olduğunu savunurlar. Mu'tezile, Allah'ın her işinde bir hikmet ve illet olduğunu, Hüsün ve Kubuh kavramlarının akıl yoluyla bilinebileceğini ve Teklîf-i mâ lâ yutak ilkesinin Allah'ın adaletine aykırı olduğunu savunur. Bu görüşler, Mu'tezile'nin

adalet ve hikmet anlayışının bir sonucudur ve onların kelâmî düşüncelerini derinleştirir. (Kâdî Abdülcebbar, 1966, s. 671; Çelebi, 1999, c. 19, ss. 59–63)

Mu'tezile ekolüne göre, fiillerin Hüsün ya da Kubuh olma durumları zatları itibariyledir, yani fiillerin iyilik veya kötülük özellikleri kendilerinde mevcuttur ve akıl bu özellikleri şariat gelmeden önce de kavrayabilir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin akla verdiği önemin bir yansımasıdır. Mu'tezile'ye göre, iyilik ve kötülük fiillerin zatından doğan asli sıfatlardır. Akıl, bunları din gelmeden önce de bilebilir. Din sadece bu bilgileri teyit eder ve açıklar. Dolayısıyla, iyilik ve kötülük sonradan konmuş kavramlar değildir; Allah iyi olduğu için emretmiş ve kötü olduğu için yasaklamıştır. (Zemahşerî, 2002, 2/333; 4/217)

Mu'tezile, fiilleri akıl ve şariat açısından çeşitli kategorilere ayırır:

1. Zarurî Bilgilerle Bilinenler: Allah'ın varlığı ve birliği, adalet, ihsan, yardımlaşma gibi iyiliğin; zulüm, nankörlük ve haksız yere adam öldürme gibi kötülüğün açıkça bilindiği fiillerdir.

2. Nazari-İstidlâli Bilgilerle Bilinenler: Özel durumlarda yalan söylemek, düşmanı yenmek ve Allah'a ibadet etmek gibi fiiller bu kategoriye girer.

3. Vahiy Yoluyla Bilinenler: İbadet şekli, zamanı ve mekânı gibi bilgiler sadece vahiy yoluyla bilinebilir. Bu sınıflandırma, Mu'tezile'nin akla verdiği önemi gösterirken, aynı zamanda şer'î bilginin gerekliliğini de kabul ettiğini ortaya koyar

Mu'tezile, Hüsün ve Kubuh kavramlarının aklî olduğunu savunurken bazı deliller öne sürer:

1. Aklî İyilik ve Kötülük: Eğer iyilik ve kötülük fiillerin asıllarından olmasaydı, din gelmeden önce doğru ve yalan eşit olurdu. Dinin birini tercih etmeyi emretmesi anlamsız olurdu.

2. Özgür İrade ve Mükellefiyet: İnsanın fiillerini özgür irâdesiyle yapması, iyi ve kötüyü ayırt edebilmesi mükellefiyetin temelidir. İnsanı bazı şeyleri yapmaktan veya yapmamaktan sorumlu tutmak anlamlı olur.

3. Toplumsal İttifak: Neyin iyi neyin kötü olduğu konusundaki genel toplum ittifakı, dinli veya dinsiz ayrımı yapmaksızın ahlâkî değerlerin evrensel olduğunu gösterir.

Teklîf-i mâ lâ yutak, gücü yetmeyene yükümlülük yüklemek anlamına gelir. Mu'tezile'ye göre, Allah'ın adaleti gereği, hiç kimseye gücünün yetmediği bir şey yüklenmez. İtaat edeni cezalandırmak veya gücü yetmeyene yükümlülük yüklemek, Allah'ın adaletine aykırıdır. Mu'tezile, fiillerin zâtları itibariyle Hüsün ve Kubuh olduğunu, aklın bu iyilik ve kötülükleri din gelmeden önce de kavrayabileceğini savunur. Bu yaklaşım, akıl ve şeriat arasındaki dengeyi korurken, Mu'tezile'nin adalet ve hikmet anlayışını da vurgular. Dinin rolü ise, bu aklî hakikatleri teyit etmek ve açıklamaktır. (Kâdî Abdülcebâr, 1988, 39, 313, 564; Baysal, 2023, 51–79; Gün, 2023, 186)

7. DİN GELMEDEN İNSANLARI SORUMLU TUTMAK CAİZ MİDİR?

Mu'tezile ekolüne göre, kendisine herhangi bir sebepten dolayı tebliğ ulaşmamış kimseler veya fetret ehli de iyilik ve kötülük kavramlarını akıl yoluyla bilmekle yükümlüdür. Bu kimseler, iyiyi yapmalı ve kötüden kaçınmalıdır; aksi takdirde cezaya çarptırılabilirler. Bu görüş, fiillerin iyilik ve kötülük özelliklerinin akılla anlaşılabilmesi ilkesine dayanır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, hakkında vahiy olan fiillerde aklın tek başına yeterli olduğu ve vahye gerek olmadığı şeklinde bir yorum yapılmamasıdır. Aksine, aklın her şeyi bilemeyeceği ve dinin rehberliğine ihtiyaç duyulan durumlar da vardır. Mu'tezile, akla büyük önem verirken, şer'î bilginin de gerekliliğini kabul eder. İbadetlerin şekli, zamanı ve mekânı gibi hususlar ancak vahiy yoluyla bilinebilir ve bu durumlarda dinin rehberliği esastır. (Râzî, 2005, 11/194–195)

Mu'tezile'nin yaklaşımı, akıl ve vahyin dengeli bir şekilde kullanılmasını gerektirir. Fiillerin iyilik ve kötülüğünü belirlemede akıl önemli bir rol oynarken, dinin rehberliği de gereklidir. Akıl, genel ahlâkî değerleri ve iyilik-kötülük kavramlarını belirleyebilirken, bazı özel durumlar ve ibadetler konusunda vahiy gereklidir. Mu'tezile, fiillerin zâtları itibariyle Hüsün ve Kubuh olduğunu, aklın bu iyilik ve kötülükleri din gelmeden önce de kavrayabileceğini savunur. Bu bağlamda, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilme

zorunluluğu, nazar ve istidlal yoluyla gerçekleşir. Kâdî Abdülcebbar'a göre, Allah'ı bilmeyi sağlayan nazar ve istidlal, bütün mükelleflere vacip olan ilk şeydir. Bu, insanların Allah'ı akıl yoluyla bulabilecekleri ve bu sorumluluğun onlara yüklenebileceği anlamına gelir. Bu yaklaşım, akıl ve şariat arasındaki dengeyi korurken, Mu'tezile'nin adalet ve hikmet anlayışını da vurgular. Dinin rolü, bu akli hakikatleri teyit etmek ve açıklamaktır. (Çelebi, 1999, 19/59-63; Kılavuz, 2022, 198)

Mu'tezile ekolü, insanın din gelmeden önce de ahlaki sorumluluk taşıdığı görüşünü savunur. Bu anlayış, aklın iyilik ve kötülüğü ayırt edebileceği inancına dayanır. Mu'tezile, insanlar vahiy ulaşmadan önce de akıl yoluyla doğruyu ve yanlışını bilmekle yükümlüdür der. Bu kimseler, iyiyi yapmalı ve kötünden kaçınmalıdır; aksi takdirde cezalandırılabilirler. Burada temel ilke, fiillerin Hüsün (iyilik) ve Kubuh (kötülük) özelliklerinin zatlarında bulunduğudır. Akıl, bunları vahiy olmadan önce de kavrayabilir. Ancak Mu'tezile, aklın dinin rehberliğine tamamen ihtiyaç duymadığını savunmaz. İbadetlerin şekli ve zamanı gibi hususlarda vahiy gereklidir. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, insanın ahlaki sorumluluğunu vurgularken, adalet ve hikmet ilkeleriyle uyumlu bir Tanrı anlayışına işaret eder. İnsanlar, nazar ve istidlal yoluyla Allah'ın varlığını akıl yoluyla bilebilirler ve bu bilgi, dini sorumluluğun temelini oluşturur. Bu düşünce, Mu'tezile'nin özgün bakış açısının İslam toplumunda akla verdiği önemin bir yansımasıdır. Toplumsal düzlemde bu görüş, bireylerin hem ahlaki hem de hukuki anlamda sorumluluğu üzerine derin bir etki yapmıştır. (Kâdî Abdülcebbar, 1966, 8/58-59)

8. CENNET VE CEHENNEM HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Mu'tezile mezhebi, İslam düşüncesi tarihinde akılcı ve akılcı yaklaşımlarıyla öne çıkan bir ekol olup, cennet ve cehennemin durumu, ebedi azap gibi önemli teolojik politikalarda da bu yaklaşımı sürdürmüştür. Mu'tezile'ye göre, cennet ve cehennem kıyametten sonra yaratılacaktır. Buna göre, cennet ve cehennem, ancak kıyamet ve hesap gününden sonra bir amaca hizmet eder; çünkü bu varlıklar, kazananları ödüllendirmek ve kaybedenleri cezalandırmak için vardır. Şu anda cennet ve cehennemin yaratılmış olması, hikmetsiz ve anlamsız bir iş olması için Mu'tezile, Allah'ın hikmet ve adalet anlayışına ters düşeceğini savunur. Bu görüşte, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerinde gereksiz işlerin gerçekleştirilebileceğine dair temel inançlarıyla uyumludur.

Cennet ve cehennemin zaman ve mekân üstü varlıkların savunulması Ehl-i sünnet ve diğer bazı İslam âlimleri ise, Hz. Âdem'in cennetten çıkarıldığı kıssa ve bazı hadisleri delil gösteren cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğunu savunanlar. (Sâbûnî, 2005, 92–93).

Cehennemin ebediliği meselesi, İslam teolojisinde uzun süre tartışılmış ve farklı mezhepler tarafından çeşitli görüşler ileriye sürülmüştür. Mu'tezile, cehennemin ebedi olmayan ve cehennemliklerin azabının düzenli aralıklarla hafifleyeceği benimseyen bir mezhep olarak bu konuya dikkat çeker. Bunlara göre, cehennem azabının sürekli olması, Allah'ın mutlak adaleti ve merhametiyle bağdaşmaz. Cehennemde azabın süresinde hafifleyip, cehennemliklerin acıya performansını kazanacağına inanırlar. Bu görüş, Mu'tezile'nin akılcı ve adalet merkezli teolojik anlayışının bir uzantısıdır. Buna göre, ebedi azap Allah'ın adaletine ters düşer, çünkü merhamet sahibi bir varlık, hiçbir varlık sonsuz azaba mahkûm değildir. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin adalet anlayışına derin bir bağlılık sergiler ve Allah'ın insanları cezalandırırken bile adaletli dürüstlük inançlarıyla uyumludur (Topaloğlu, 1993, 7/227-233; Özerol, 2022, 217-219).

Mu'tezile'nin cennet, cehennem ve ebedi azap meselelerindeki akılcı ve adalet normları standartları, İslam toplumlarında derin izler bırakmıştır. Cennet ve cehennemin kıyametten sonra yaratılacağı inancı, ilahi fiillerde gereksizliğin ve anlamsızlığın düşünceleriyle birleşerek, Allah'ın onun fiilinde hikmet ve adaletin hâkimi olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde, ebedi azap fikrine karşı çıkan Mu'tezile'nin bu görüşü, Allah'ın adaleti ile merhameti arasında bir dengenin kurulması savunan düşünce tarzını ortaya çıkarır. Bu görüşler, İslam toplumlarında sorumluluk bilinci, bireyin özgür irâdesi ve ilahi adaletin tartışılması gibi konular üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Mu'tezile'nin bu şekilde ortaya çıkması, İslam teolojisinde özgür irâde ve kader tartışmalarında özgün bir yaklaşımın çıkışına katılması sağlandı, böylece İslam düşünce dünyası daha akılcı ve adil bir din anlayışının tarihi zeminini hazırlamıştır. (Hayyât, 1957, 18, 170; Gün, 2023, 196)

SONUÇ

Mu'tezile mezhebi, İslam düşüncesinde özgün bir yere sahip olan ve itikadi konuları sistematik bir yaklaşımla ele alan ilk ekollerden biridir. Akla ve

adalete büyük önem veren Mu'tezile, itikadi meselelerde akıl yürütmeyi esas almış, nass ile akıl arasında çelişki olduğunda nassı akıl yoluyla te'vil etmiştir. Bu yöntemi, kelâm ilminin gelişiminde çığır açıcı bir etkiye sahip olmuştur. Mu'tezile'nin iman, Allah'ın sıfatları, insanın fiilleri gibi konulara dair görüşleri, onun teolojik özgünlüğünü belirgin hale getirmiştir.

Mu'tezile'nin iman anlayışı, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve ameli içeren bir bütün olarak görülmektedir. İman, sadece zihinsel bir kabul değil, aynı zamanda amel ile de tamamlanan bir süreçtir. Bu görüşe göre, büyük günah işleyen bir kimse iman ve küfür arasında bir konuma sahiptir; bu kişi tövbe ederse mümin olarak kabul edilir, aksi halde ebedî cehennemle cezalandırılacağını belirtir. İman ile amel arasındaki bu ilişki, Kur'ân'daki bazı ayetlerle desteklenmiş ve Mu'tezile'nin iman doktrinini şekillendiren temel unsurlardan biri olmuştur.

Allah'ın sıfatları konusunda ise Mu'tezile, Allah'ı varlıkların sıfatlarına benzetmekten kaçınmış, teşbih içeren ifadeleri akılla yorumlama yoluna gitmiştir. Allah'ın sıfatlarını zatının halleri olarak değerlendirerek, tenzih fikrine dayanmış ve böylece O'nu insanî sıfatlardan uzak bir konumda ele almıştır. Ayrıca, Allah'ın adalet ve hikmet sıfatlarını öne çıkararak, şer olarak değerlendirilen olayların Allah'tan kaynaklanmadığını, bunların insan irâdesi ve seçimlerinden doğduğunu savunmuştur. Bu bağlamda Mu'tezile, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eder, ihtiyârî fiillerin kader tarafından belirlenmediğini ve bireyin özgür irâdesiyle gerçekleştiğini savunur. Mu'tezile'nin adalet anlayışı, Allah'ın kulları için her zaman en iyiyi yaratması gerektiği ilkesine dayanır. Bu ilke, Allah'ın her fiilinde hikmetli bir sebep bulunduğunu öngörür ve adaletin bu şekilde sağlandığını ileri sürer. Hidayet ve dalalet konusunda ise, Mu'tezile hidayetin insanın özgür irâdesine bağlı olduğunu, dalaletin ise yanlış seçimlerden kaynaklandığını ifade eder. Bu bakış açısı, bireyin sorumluluğunu vurgularken, Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olduğu düşüncesini pekiştirir.

Mu'tezile'nin itikadi görüşleri, İslam düşüncesine akıl ve adalet merkezli bir perspektif kazandırmış, bu sayede teolojik tartışmalara yenilikçi ve eleştirel bir boyut eklemiştir. Mezhebin temel ilkeleri, adalet ve tevhid hakikatleri etrafında şekillenmiş; akıl ile vahiy arasındaki dengeyi esas almıştır. Bu dengeli yaklaşım, özgür irâde ve insanın sorumluluğu anlayışında derin etkiler yaratmış, Mihne döneminde resmi mezhep olarak ilan edilmesiyle düşünsel anlamda

zirveye ulaşmıştır. Her ne kadar daha sonraki dönemlerde baskın siyasi ve sosyal baskılar nedeniyle zayıflamış olsa da Mu'tezile akıl ve zgr irâdeye verdiği önemle İslam düşüncesinde kalıcı bir miras bırakmıştır. Bu miras, insan aklının vahiy ile ilişkisini derinlemesine inceleyen, adaletin ve bireysel sorumluluğun önemini vurgulayan bir düşünsel gelenek olarak, İslam düşüncesinin tarihsel seyrinde etkisini sürdürmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abacı, H. (2016). *Tefsirlerde Mutezile etkisi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Abdülhamid, İ. (1993). İslam'da itikâdî mezhepler ve akaid esasları (M. S. Yeprem, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Aydın, Ö. (2012). Kur'an'da geçen bellibaşlı haberî sıfatların te'vîli. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 2, 143–177.
- Aydınlı, O. (2017). Mu'tezile ekolünün tarihsel serüveni. *İslami İlimler Dergisi*, 12(2), 9–41.
- Baysal, E. (2023). Felsefî kelâm döneminde Mutezile-Eş'arî yakınlaşması: Hüsün ve kubuh örneği. *Kur'an ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 51–79.
- Baysal, E. (2023). Râzî ile birlikte Râzî'ye muhalefet. Ankara: İlâhiyat Yayınları.
- Bulut, H. İ. (2005). Mûcize. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 350–352). İstanbul: TDV Yayınları.
- Câhiz, A. b. B. (1969). *el-Beyân ve't-tebyîn* (A. M. Hârûn, nşr.). Kahire.
- Çelebi, İ. (1999). Hüsün ve kubuh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 59–63). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2006). Mu'tezile. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 31, ss. 391–401). İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelebi, İ. (2009). Sıfat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 37, ss. 100–106). İstanbul: TDV Yayınları.
- Demir, O. (2011). Bağdat Mutezilesi kelâmcıları ve dönemin fikrî ve siyasî yapılanmasına olan etkileri. *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum II*, 201–217.
- Doğan, İ. (2000). Ebû Ca'fer el-İşkâfî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 22, ss. 551–552). İstanbul: TDV Yayınları.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. (1963). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (H. Ritter, nşr.). Wiesbaden.
- Ebü'l-Hüseyn el-Malatî. (1968). *et-Tenbîh ve'r-red* (M. Z. Kevserî, nşr.). Bağdat.
- Esen, M. (2006). Kelâm tarihi: Kelâm ekolleri ve görüşleri. Ankara: İlâhiyat Yayınları.
- Gün, F. (2023). İman ve İslam. Y. Ulutaş (Ed.), *İslam Akaidi içinde* (ss. 31–51). İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Gün, F. (2023). Kelâm ilminde metodoloji ve problemlerin dönemsel doğuşu ve gelişimi. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1), 352–379. <https://doi.org/10.17859/pauifd.1268405>
- Gün, F. (2023). Mu'tezile. Y. Ulutaş (Ed.), *Geçmişten günümüze kelâm tarihi içinde* (ss. 176–183). İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.

- Gün, F. (2024). İmâmet meselesi bağlamında fırkalaşma problemi: Mesâ'ilü'l-İmâme örneği. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11(1), 249–272.
- Gün, F. (2024). بعض مشكلات السمعيات عند الزمخشري وكتابه الكشف مثالا. Amasya İlahiyat Dergisi, 22, 451–474. <https://doi.org/10.18498/amailad.1438730>
- Güneş, O. (2024). Ahmed Fâiz el-Berzencî'nin kelam ve akâide dair görüşleri. Ankara: İlâhiyat Yayınları.
- Hâkim el-Cüşemî. (1974). Şerhu'l-'Uyûn. Tunus.
- Hayyât, A. b. M. (1957). Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid (H. S. Nyberg, nşr.). Beyrut.
- İbn Asâkir, A. b. H. (1984). Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî (M. Z. Kevserî, nşr.). Dimaşk.
- İbn Ebü'l-İz, A. b. A. (ts.). Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye (M. N. el-Elbânî, nşr.). Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî.
- İbn Manzûr, E. F. C. b. M. (t.y.). Lisânu'l-Arab. Beyrut: Dârü's-Sadîr.
- İbnü'l-Murtazâ, A. b. Y. (1961). Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile (S. D. Wilzer, nşr.). Wiesbaden.
- İbnü'n-Nedîm. (ts.). el-Fihrist. Tahran: Rızâ-Teceddüd.
- İlhan, A. (1991). Aslah. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (C. 3, ss. 495–496). İstanbul: TDV Yayınları.
- Kâdî Abdülcebâr, b. A. (1960). el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (T. Hüseyin & İ. Medkûr, nşr.). Kahire.
- Kâdî Abdülcebâr, b. A. (1966). Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve (A. Osman, nşr.). Beyrut.
- Kâdî Abdülcebâr, b. A. (1969). Müteşâbihü'l-Kur'ân (A. M. Zerzûr, nşr.). Kahire.
- Kâdî Abdülcebâr, b. A. (1974). Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile (F. Seyyid, nşr.). Tunus.
- Kâdî Abdülcebâr, b. A. (1988). Şerhu'l-Usûli'l-hamse (A. Osman, nşr.). Kahire.
- Karadaş, C. (2003). Mu'tezile kelâm okulunun oluşum ve gelişim süreci. Marife, 3(3), 7–26.
- Karadaş, C. (2013). Ana hatlarıyla kelâm tarihi. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Karadaş, C. (2022). Kelâm düşüncesinde Allah ve âlem anlayışları. Ankara: Anadolu Ay Yayınları.
- Kılavuz, A. S. (2022). Ana hatlarıyla İslâm akâidi ve kelâma giriş. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2007). Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl teorisi üzerine bazı mülâhazalar. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16(2), 195–214.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). Cübbâîler'in kelâm sistemi. İstanbul: İSAM Yayınları.

- Makdisî, Ş. (2001). *Tehzîbü't-tehzîb* (A. Allâmî, nşr.). Beyrut: Dârü'l-Mağribî.
- Mâtürîdî, E. M. (2003). *Kitâbü't-Tevhîd* (B. Topaloğlu & M. Aruçi, nşr.). Ankara: DİB Yayınları.
- Nakash, İ. (2019). Mufaddal b. Muhallal ve oğlu Fadl b. Mufaddal'ın Mu'tezilî literatüre katkıları. *Cahiers de Studia Arabica*, 9, 82–97.
- Nesefî, E. H. N. Ö. b. M. (2003). *Akaid-i Nesefî*. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği.
- Nesefî, E. M. b. M. (1993). *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (H. Atay, Thk.). Ankara: DİB Yayınları.
- Özerol, M. F. (2022). Mu'tezile kelâmında âhiret halleri (eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî örneği. *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 9(2), 207–240.
- Sâbûnî, N. (2005). *el-Bidâye fî usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye akaidi)* (B. Topaloğlu, Çev.). Ankara: DİB Yayınları.
- Sarıçam, İ. (1989). Allah'ın sıfatları. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 557–566). İstanbul: TDV Yayınları.
- Şahin, M. K. (2018). İmâm Mâtürîdî'nin Mu'tezile görüşlerine getirdiği eleştiriler. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Ulutaş, Y. (2023). Mutezile akaidi: Sâhib b. Abbâd'ın kelâmî görüşleri ve el-İbâne adlı eseri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Ünverdi, V. (2012). Kâdî Abdülcebbar'da Allah'ın irâdesinin sınırlandırılması. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(5), 107–126.
- Ünverdi, V. (2017). Mu'tezile'nin inanç sistemi: Usûl-i Hamse/Beş İlke ve arka planı. *Artuklu Akademi*, 4(2), 1–28.
- Ünverdi, M. (2014). Ahlakın Epistemolojisi. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/2, Aralık 2014, 327-349.
- Watt, W. M. (1973). *The formative period of Islamic thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Watt, W. M. (1981). *İslâm düşüncesinin teşekkül devri* (E. R. Fırlı, Çev.). Ankara: Selçuk Yayınları.
- Yahya b. el-Hüseyn. (1962). *Muntehe'l-mekâsıd fî ma'rifeti'l-usûl ve'l-'akâ'id*. Haydarâbâd.

BÖLÜM V

İSLAM KELÂMINDA GAYB ALANININ SINIRLARI: BİLİNEMEZLİK Mİ, YORUMLAMA MI?

Dr. Hakan YILDIZHAN*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.17847430>

* Millî Eğitim Bakanlığı, Konya, Türkiye, hknyldzhn16@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-9223-8611

GİRİŞ

Gayb kavramı, İslam düşüncesinin temel tartışma alanlarından biri olarak kelâm ilminin merkezî konularındandır. Arapça kökenli bir kelime olan “gayb”, sözlükte “*gözden kaybolmak, gizlenmek, örtülmek*” anlamlarına gelir. Terim olarak ise, *insan duyuları ve deneysel yollarla bilinmesi mümkün olmayan, ancak vahyin veya aklın işaretleriyle idrak edilebilen alanı* ifade eder. (el-İsfahânî, 1992, s. 767) Kur’ân-ı Kerîm’de gayb, çoğunlukla Allah’ın mutlak bilgisine ait bir alan olarak tasvir edilmiştir. Buna göre “*Gaybın anahtarları Allah’ın katındadır; onları O’ndan başkası bilmez*”(el-En‘âm 6/59) şeklinde tavsif edilmektedir. Benzer şekilde, kıyametin vakti ve insanın yarın ne kazanacağı gibi gayb alanına dair hususların yalnızca Allah tarafından bilinebileceği bildirilmiştir (Lokmân 31/34).

Kelâm ilmi açısından gayb meselesi, iman esaslarının çoğunun gaybî hakikatlerle ilişkili olması sebebiyle özel bir önem taşır. Allah’ın zatı ve sıfatları, meleklerin varlığı, peygamberlik, vahiy, ahiret hayatı gibi temel inanç konuları doğrudan gayb alanına dâhildir. Bu bağlamda kelâmcıların temel sorusu, “*insanın gaybı bilebilme imkânı var mıdır; yoksa bilgi yalnızca vahiy ile mi sınırlıdır?*” şeklinde özetlenebilir. Bu soru, sadece epistemolojik bir tartışma olmayıp aynı zamanda dinî bilginin sınırlarını, akıl-vahiy ilişkisini ve insanın metafizik varlıklarla irtibatını da belirleyen bir alandır. Nitekim kelâm âlimleri, eserlerinde konuları genellikle ilahiyât, nübüvvet ve sem‘iyyât olmak üzere üç ana başlık altında ele almışlardır. İlahiyât ve sem‘iyyât bahisleri doğrudan gayb alanıyla ilişkili iken nübüvvet konusu ise bu iki alanla olan bağı dolayısıyla kısmen gayb sahasına dâhildir. Zira peygamber, gaybî bir varlık olan melek aracılığıyla Allah’tan vahiy almakta ve böylece gayb âlemiyle doğrudan bir irtibat kurmaktadır.

Öte yandan, gayb meselesi İslam düşüncesinde yalnızca teorik bir problem olarak değil, aynı zamanda pratik hayata etki eden bir inanç konusu olarak da öne çıkmaktadır. Halk arasındaki kehanet, fal, astroloji ve benzeri uygulamalar gaybın sınırlarının ihlali olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple genel olarak kelâmcılar bu tür iddiaları tenkit ederek gayb bilgisinin ancak Allah’ın bildirmesiyle mümkün olacağını vurgulamışlardır. Böylece kelâm ilmi, bir yandan inanç esaslarını temellendirirken diğer yandan gayb alanının keyfî yorumlara açık bir şekilde istismar edilmesini önlemeye çalışmıştır.

Nitekim gayb alemiyle ilgili en fazla suistimal edilen hususlardan birisi keramet meselesidir. Toplumda oldukça revaçta olan bu inanç meseleyi oldukça girift hale getirmekte ve adeta keramet ehli olduğu iddia edilen kişinin mutlak gaybı bildiği gibi bir algı oluşturulmaktadır (Günel, 2020; Gün, 2024). Bu bağlamda, gaybın bilinebilmesinin mümkün olup olmadığı; eğer mümkünse, bu bilmenin mahiyeti ve sınırları; ayrıca gaybı bilme konusunda peygamberler ile keramet ehli olduğu ileri sürülen kimseler veya sıradan insanlar arasında bir fark bulunup bulunmadığı gibi sorular, zihinleri meşgul etmektedir.

Bu çalışma, gayb alanına ilişkin “bilinemezlik” mi yoksa “yorumlama” mı sorusunu merkeze alarak, kelâm ilminin bu konudaki temel yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. İnsan idrakinin sınırlılığı kabul edilmekle birlikte akıl ve vahyin birlikte değerlendirilmesiyle gayb hakkında bilgi edinmenin imkânı tartışmaya açılmaktadır. Bu bağlamda, klasik kelâm ekollerinin gayb anlayışları incelenecek; ardından modern dönemde geliştirilen yeni yorumlarla mukayese edilerek gaybın bilgi değeri, kapsamı ve sınırları değerlendirilecektir. Böylece çalışma, hem kelâm disiplininin gayb tasavvurunu bütüncül bir bakışla açıklamayı hem de güncel tartışmalara ilmi bir zemin kazandırmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda gayb-keramet ilişkisi de ele alınarak imkân ve mahiyetine temas edilecektir. Zira Kur’an’ın gayba imanı övmesi (el-Bakara 2/3), İslam dininde gayb kavramının merkezi bir konumda olması bu anlayışın incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

1. GAYBIN BİLİNEBİLİRLİĞİ ÜZERİNE KELÂMÎ YAKLAŞIMLAR

İslam düşüncesinde gaybın bilinebilirliği meselesi, akıl ve vahiy arasındaki ilişkiyi doğrudan etkileyen temel bir epistemolojik tartışmadır. Bu tartışma, kelâm ekollerinin bilgi anlayışlarını ve iman esaslarını temellendirme biçimlerini belirlemiştir. Gaybı bilmenin imkânı konusunda ekoller arasında mutlak görüş birliği bulunmamakla birlikte, tartışmalar genellikle “aklın sınırı” ve “vahyin otoritesi” ekseninde şekillenmiştir. Ayrıca özellikle kimi ekollerin tasavvufî yakın ilişkisi sonucu gaybın kerametle ilişkisine dair de kelâmî düzlemde kabulü mümkün olmayan yorumların yapıldığını belirtmek gerekir. Buna göre kelam ekollerinin gayb meselesine bakışını şu şekilde sıralamak mümkündür;

1.1. Mu'tezile'nin Yaklaşımı

Mu'tezile ekolü epistemolojik temelini, bilgiyi (ma'rifet) nesnenin hakiki durumuyla tam bir uygunluk içinde inanmak olarak tanımlayarak inşa etmiştir. Bu çerçevede akıl (akl-ı selim), mutlak hakikatin idrak edilmesinde kullanılan yegâne temel kaynak olarak kabul görmüştür (Kâdî Abdülcebbar, 1965, 22/313). Bilhassa gayb (mücerred bilgi) alanının kavranabilirliği noktasında Mu'tezile, vahiy ile birlikte aklın da hakikate erişimde yetkin ve bağımsız bir bilgi vasıtası (müstakil idrak) olduğunu savunmuştur. Ancak bu tanım, kelâmcılar tarafından eksik addedilmiştir. Zira itikadın (inanışın), bir bilginin doğruluk ölçütü (sıhhat kriteri) olma yeterliliğini haiz olmadığı, dolayısıyla sadece inanca dayalı bir tanımın bilginin nesnel yapısını tam olarak karşılayamayacağı ileri sürülmüştür (el-Eş'arî, 1963, s. 127. Krş. Kâdî Abdülcebbar, 1965, 9/13). Diğer taraftan Zemahşerî (ö. 538/1144), Allah'ın gayb bilgisini gizli tutmasının, "imtihan" gerçeğiyle doğrudan ilişkili olduğunu savunmaktadır. Eğer insanlar gaybı (örneğin cennet veya cehennem) görerek iman etmek zorunda kalsalardı, iradeye dayalı imtihanın bir anlamı kalmayacaktı. (ez-Zemahşeri, 1986, 4/467)

Mu'tezile ekolü, aklın bilgi üretme gücünü merkeze alan rasyonalist bir çizgiye sahiptir. Onlara göre insan aklı, doğru işletildiğinde gaybî hakikatlere dair genel bilgiye ulaşabilir. Özellikle Allah'ın varlığı, birliği ve adaleti gibi konuların bilinmesi için vahye gerek olmaksızın aklın yeterli olduğu savunulur. Nitekim Mu'tezile'ye göre akıl, insanı sorumlu kılan ve onu inanç bakımından yükümlü hale getiren en temel yetidir. Bu nedenle gayb alanı, tamamen bilinemez bir alan değil, aklın ilkeleriyle kısmen kavranabilir bir sahadır. Ancak bu kavrayış, duysal bilgi gibi tecrübe edilememekte, ancak mantıksal zorunluluklar ve aklî çıkarımlar aracılığıyla gerçekleşmektedir (Kâdî Abdülcebbar, 1960-1965, 9/12; 11/327; 12/136, 12/512; 15/361, 15/392, 15/398-399). Bu yaklaşım, gaybın vahiy dışındaki bilgi yollarıyla da anlaşılabilirliğini savunması bakımından önemli bir noktadır. Ancak Mu'tezile'nin bu rasyonalist yönelimi, gaybın salt akılla kavranabileceği şeklinde de düşünülmemelidir. Sözelimi, kendisine tebliğ ulaşmayan (fetret ehli) bir kişinin aklıyla gayb alanına ait olan yaratıcıyı bulması aklen mümkün ve Mu'tezile'ye göre gereklidir. Fakat bu anlayıştan hareketle bu kimsenin yaratıcıyı idrak edebileceği, ahiret ahvali ile ilgili hususlara muttali

olabileceği, ibadetler gibi durumlara aklıyla ulaşabileceği düşüncesine ulaşılamayacağı da malumdur (Kâdî Abdülcebbâr, 1960-1965, 16/173-175).

1.2. Eş‘arîliğin Yaklaşımı

Eş‘arî düşünceye bakıldığında onların, gaybın mutlak bilgisinin yalnızca Allah’a ait olduğunu vurguladıkları görülmektedir. Onlara göre insanın gayb hakkında bilgi sahibi olabilmesi ancak Allah’ın bildirmesiyle mümkündür. Vahiy bu bildirimin en üst düzeyidir. Bunun dışında kalan sezgi, keşif veya akli tahminler kesin bilgi değeri taşımaz. Eş‘arî düşünceye göre insan akli, mevcut dinî bilgiyi kavrama, temellendirme ve savunma süreçlerinde -özellikle Mu‘tezile gibi akıl merkezli ekollere karşı- önemli bir işlev üstlenmiştir. Bununla birlikte, vahyin rehberliğinden bağımsız biçimde mutlak hakikati tam anlamıyla kavrama kapasitesi sınırlıdır. Ayrıca vahiy yoluyla Allah hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmakla beraber, O’nun zatının mahiyetini ve gaybî hakikatlerin ayrıntılarını bilemez (el-Bâkılânî, 1958, ss. 40-43; el-Bağdâdî, 1981, ss. 327-328). Bu yaklaşım, aklın yetkinliğini sınırlandırmakla birlikte, vahyi yegâne epistemik kaynak olarak yüceltmektedir.

Eş‘ari düşüncede gayb alemi, duyularla veya dünyevi ilimlerle bilinmeyen, sadece nakil (vahiy) yoluyla haber verilen görünmeyen varlıklar ve durumlar alemidir. Gayb alemine dair bilginin tek güvenilir ve mutlak kaynağı, vahiydir. Akıl, bu alanda tek başına hüküm koyamaz, ancak nakledilen bilgileri anlamlandırmaya çalışır. Eş‘ariler, Allah’ın sıfatları ve ahiret hayatı gibi gayb konularında aklın sınırlı olduğunu ısrarla vurgulamaktadırlar. Sözelimi Bâkılânî (ö. 403/1013), bilgiye dair yaklaşımında, bilgiyi (ilim) “*objesi olan şeyi, malûm olduğu hâl üzere bilmek*” şeklinde tanımlamaktadır. Bu, zihinsel idrakin nesnenin gerçekliğiyle tam bir örtüşme içinde olmasını gerektirir. Eş‘arî kelâmının epistemolojisi ise akıl ve vahyi dengeli bir konuma yerleştirme çabasıdır. Buna göre gayb âlemine ait bilgiler ancak vahiy yoluyla elde edilebilirken, akıl (akl-ı selim) bu gelen bilgiyi yalnızca tasdik etmek ve temellendirmekle yükümlüdür. Yani aklın vahiyden bağımsız olarak gaybı idrak etme yetkisi bulunmamaktadır (el-Bâkılânî, 1950, s. 13; el-Cüveynî, 2009, s. 10).

Bunun yanında keşif, ilham gibi durumları ön plana çıkararak gaybî âleme dair birtakım hususlara bireyin muttali olabileceğini mümkün gören Eş'ariler de bulunmaktadır. Sözgelimi Gazzâlî (ö. 505/1111), bu çizgiyi derinleştiren bir isim olarak aklın, gayb alanında mutlak bilgiye ulaşamayacağını, ancak vahyin rehberliğinde doğru inanca erişebileceğini belirtir. Bununla beraber Gazzâlî başta olmak üzere bazı Eş'arî kelâmcılar, keşfi (manevî tecrübeyi) en güvenilir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir (el-Gazzâlî, 2007, ss. 42- 61; Yavuz, 1995, 11/447-449). Bununla beraber bahse konu Eş'arî kelâmcıların tasavvufî düşünceye yönelmiş olmaları da dikkat çekicidir. Ancak bu yaklaşım, Eş'ariyye geleneğinde genel bir kabul görmemiş, aksine bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir. Sözgelimi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) En'âm Sûresi'ndeki “anahtarlar” (mefâtiḥ) ifadesini, Allah'ın bu bilgi kapılarını yaratılmışlara kapalı tutması şeklinde tefsir ederek, gaybın insanlar tarafından bilinmezliğini vurgulamaktadır. (er-Râzî, 1981, 13/11-13).

Sonuç olarak Eş'ari düşüncede gayb alanıyla ilgili farklı kanaatler mevcut olmakla birlikte, baskın görüşün gaybın bilinemeyeceği olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında keşif ve ilham gibi kişisel deneyimlere dair yapılan yorumların da Eş'ariliğin tasavvufla ilişkisi sonucu ortaya çıkmış görüşler olduğu akla gelmektedir.

1.3. Mâtürîdîliğin Yaklaşımı

Mâtürîdîlik, akıl ile vahiy arasında denge kurarak orta bir yol izlemeye çalışmaktadır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre insan, aklı sayesinde Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilir. Hatta peygamber gönderilmeden önce bile bu bilgiye sahip olmakla yükümlüdür (en-Nesefî, 1990, 1/453; İbnü'l-Hümâm, 1979, ss. 165-166). Ancak gaybın ayrıntılarına dair bilgiye ulaşmak aklın gücünü aşan bir durumdur ve bu noktada vahyin rehberliği zorunludur. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, gayb alanında aklın fonksiyonunu tümüyle dışlamayıp, onu vahyin anlaşılmasında bir araç haline getirmesi bakımından özgün bir epistemolojik denge sunar (el-Mâtürîdî, 2003, ss. 11-12, 17, 156-158, 279-282; en-Nesefî, 1/1990, ss. 17-21, 74). Dolayısıyla Mâtürîdîlik'te gayb, bütünüyle bilinemez bir alan değil, bilinebilirliği derece derece değişen bir sahadır. Allah'ın zatı ve bazı sıfatları mutlak gayb iken, varlığının delilleri akılla kavranabilir niteliktedir. Bu

nedenle Mâtürîdî kelâmı hem akılcılığın aşırılıklarını hem de literalizmin katılığını aşmaya çalışan uzlaştırmacı bir çizgi geliştirme çabasıdır.

Mâtürîdî mezhebine göre bilgi (ilim), *"aklın ve duyuların alanına giren her şeyin tam olarak tanınmasını sağlayan nitelik"* şeklinde tarif edilir. Bu da bilginin kaynağında hem akli hem de duyuları esas aldığını gösterir. Gaybın bilgisi hususunda ise Mâtürîdîlik, mutlak ve tam bilginin yalnızca Allah'a ait olduğunu prensip edinir ve insanın gaybı ancak vahyin bildirdiği ölçüde idrak edebileceğini belirtir. Bu yaklaşım, gaybın tamamen bilinemez değil, aksine vahiy aracılığıyla insan akli tarafından yorumlanabilir bir mahiyette olduğunu savunur (el- Mâtürîdî, 2003, ss. 3-17). Aynı zamanda Mâtürîdî, gayba dair ayetlerin özellikle melekler veya başka varlıklara tapan kesimlere bir cevap niteliği taşıdığını, taptıkları varlıkların ilahlığın gereği olan gayb bilgisine sahip olmadıklarını bildirdiğini belirtir (el-Mâtürîdî, 2004, 3/570).

Klasik kelâm ekollerinin gayb anlayışı, insan bilgisinin sınırlarını farklı biçimlerde tanımlamakla birlikte, ortak noktanın gaybın *"tamamen bilinemez"* bir alan olmadığını kabul etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak burada gaybla ilgili bahsedilen durumun nisbi gayb için olduğunu belirtmek gerekir. Zira Kur'an'a bakıldığında mutlak gaybın Allah'ın ilminde olduğu anlaşılmaktadır (Lokmân 31/34). Buna göre Mu'tezile, aklın bağımsızlığını; Eş'arilik, vahyin otoritesini; Mâtürîdîlik ise her ikisinin uyumunu öne çıkarma gayretindedir. Böylece kelâm geleneği, nisbi gaybın mutlak anlamda kapalı bir alan değil, insanın idrak sınırları içinde anlamlandırılabilir bir "bilgi ufku" olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu durum aklın gaybî olanı bilebilmesi şeklinde değil, anlaşılabilir olması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira müşahade alemin dışındaki bir alanın şahadet aleminde gibi anlaşılabilirliğini söylemek, Kur'an'ın gayba imanı övmesiyle çelişen bir durumdur (el-Bakara 2/3).

2. GAYBIN BİLGİ ALANI OLARAK SINIRLARI

Gayb kavramı, kelâm ilminde yalnızca metafizik bir olgu değil, aynı zamanda insan bilgisinin sınırlarını belirleyen bir çerçeve olarak değerlendirilmiştir. Kelâmcılar bilgi türleri (ilm, zann, vehm) arasındaki ayrımı tartışırken gaybın bu kategoriler içindeki konumunu da belirlemeye

çalışmışlardır (el-Cürânî, 1325, 1/204-205). Bu bağlamda gaybın sınırlarını tespit etmek hem epistemolojik hem de teolojik bir gerekliliktir.

2.1. Gayb-Şehâdet Ayrımı

Kelâm geleneğinde âlem iki ana kısma ayrılmaktadır: Şehâdet (duyularla bilinen, gözlemlenebilir alan) ve Gayb (duyularla kavranamayan, metafizik alan). Bu ayrım Kur'anî temele dayanmaktadır. Zira Kur'an: "*O, gaybı da şehadeti de bilendir*" (el-Haşr 59/22) şeklinde bilgiyi iki şekilde taksim etmektedir. Şehâdet âlemi insana gözlem ve tecrübe yoluyla açıkken, gayb alanı yalnızca Allah tarafından bilinen yahut O'nun bildirmesiyle açığa çıkan bilgileri içerir. Dolayısıyla gaybın sınırları, insan idrakinin kapasitesiyle değil, ilahî bildirimle belirlenir.

Ontolojik düzlemde pozitivist ve materyalist kimi düşünce akımları bir kenara bırakıldığında da âlem, şehâdet ve gayb olarak iki temel boyuta ayrılmaktadır. Şehâdet âlemi, bilgi edinme süreçlerinde duyular (havâss) aracılığıyla doğrudan bilinebilirken, gayb âlemi ancak ve ancak vahiy (nakil) vasıtasıyla kavranıp idrak edilebilen bir yapıdadır. Bu ikili ayrım, farklı bilgi türlerinin (mârifet) edinileceği epistemolojik sınırları kesin olarak belirlemekte ve her bir bilgi kaynağının yetki alanını netleştirmektedir. Bu da gayb kavramının mutlak ve nisbi olarak iki kısma ayrılmasını sağlayan bir neticeyi ortaya çıkarmaktadır.

2.2. Mutlak ve Nisbî Gayb Ayrımı

Gayb kavramı, kelâm ilminde iki ana kategoriye ayrılarak incelenir:

a. Mutlak Gayb (Gayb-ı Mutlak): Bu, bilgisi sadece "*Allah'a ait*" olan, insan veya başka bir varlığın herhangi bir yolla (ne akıl ne de vahiy ile) erişemeyeceği en üst düzeydeki gayb türüdür. Kıyametin vakti (Lokmân 31/34), kaderin tafsilatı, ruhun mahiyeti (el-İsrâ 17/85) bu gruba dâhildir.

b. İzafî Gayb (Gayb-ı İzafî): Bu, aslen gayb âlemine ait olmakla birlikte, Allah tarafından seçilmiş kullarına "*vahiy yoluyla bildirilen*" ve bu sayede sınırlı bir ölçüde bilinebilir hâle gelen gayb türüdür (Elmalılı, 1979, 8/130). Peygamberlere vahiy yoluyla bildirilen gaybî hakikatler bu kategoriye girer.

Bu ayırım, gaybın bir kısmının bütünüyle kapalı bir alan olmadığını, Allah'ın dilediği ölçüde açığa çıkarılabileceğini göstermektedir. Nitekim Kur'an'da “*Allah gaybını peygamberlerinden dilediğine bildirir*” (Cin 72/26-27) buyurularak bu husus teyit edilmiştir.

2.3. Gayb Bilgisi İddialarına Kelâmî Yaklaşım

Kelâmcılar tarih boyunca kahinlik, kehanet, falcılık, rüya tabiri ve astroloji gibi uygulamaları gayb iddiası kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu tür yaklaşımlar, vahyin sınırlarını aşarak insanın gayb alanına müdahale etme çabası olarak görülmüştür. Özellikle Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, bu tür iddiaları “*zannî bilgi*” kategorisinde ele alarak bunların kesin bilgi (yakînî ilm) değerine sahip olmadığını belirtmişlerdir (el-Mâtürîdî, 2003, s. 6; el-Eş'ârî, 1936, s. 50; İbn Fûrek, 2005, s. 280).

Kelâm ilmi, ilham, keşf (ledünnî bilgiye ulaşma), keramet ve rüya gibi subjektif bilgi kaynaklarını (kişisel deneyime dayalı yolları), genel geçerliliği olan ve herkesçe ispatlanabilir bilgi (ilim) olarak kabul etmemektedir. Bu tür kişisel ve sübjektif yollarla gaybı bilme veya gayb âlemine dair bilgi edinme iddiası, kelâm âlimleri tarafından tevhid inancına aykırı bir davranış olarak değerlendirilmektedir (U. Kılavuz-S. Kılavuz, 2014, ss. 33-35). Zira böyle bir kabul mutlak gayb bilgisinin sadece Allah'a ait olması ilkesiyle çelişmektedir. Bakıldığında Kur'an'ın keşf ve ilhama değil de nazar ve istidlale dayalı anlayışı da bu kanaati desteklemektedir (en-Nûr 24/1; Sâd 38/29; Muhammed 47/24).

Aynı şekilde Gazzâlî, gaybı bilme iddiasında bulunan kimselerin çoğunun vehim ve zanla hareket ettiklerini, bu tür bilgilerin ilahî kaynaklı olmadıkça kesinlik taşımayacağını ifade eder (Gazzâlî, 2019, 3/20). Benzer biçimde Fahreddin er-Râzî de, kehanet ve yıldız ilminin gaybın bilgisine dair hiçbir zorunlu delil içermediğini vurgular (er-Râzî, 1999, 2/185). Sonuç olarak kelâmcıların genel olarak gaybı bilme iddiasına yaklaşımı menfi olsa da özellikle daha önce temas ettiğimiz gibi tasavvufî düşünceden etkilenen kimi kelâmcıların keşif ve ilham gibi kişisel deneyimleri gaybî bilgiye ulaşmada kullanmanın mümkün olduğunu kabul ettikleri müşahade edilmektedir. Ancak kanaatimizce keşif ve ilham gibi subjektif deneyimleri böyle bir durum için kullanmak isabetli ve mümkün değildir.

2.4. Bilgi Türleri Açısından Gaybın Konumu

Kelâmcılar bilgi türlerini değerlendirirken gayb bilgisini çoğunlukla yakînî bilgi kategorisine dâhil etmiş, ancak bu bilginin kaynağını sadece vahiy olarak belirlemişlerdir. Rüya, sezgi, ilham gibi yollarla elde edilen bilgiler ise “zannî bilgi” düzeyinde kalmaktadır. Böylece gaybın bilgi alanı; vahyin doğruladığı ölçüde yakînî, akli çıkarım veya sezgisel tecrübe düzeyinde ise zannîdir (es-Sâbûnî, 2005, ss. 55-57). Bu ayrım, dinî epistemolojide gaybın keyfî yorumlara açık bir alan olmadığını, aksine bilgi kategorilerinin sınırları içinde anlam kazandığını göstermektedir.

Kelâm ilmindeki bilgi tasnifi geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Buna göre bu tasnif: “aklî” (akla dayalı), “naklî” (vahiy ve rivayete dayalı), “zarûrî” (açık, zorunlu), “iktisabî” (öğrenimle elde edilen), “burhânî” (kesin delilli) ve “hatabî” (retorik/ikna amaçlı) olmak üzere farklı kategorilerde incelenir. Bu taksimat içinde, gayb âlemine dair bilgi, niteliği itibarıyla yalnızca “naklî bilgi” (vahye dayalı bilgi) kapsamında değerlendirilebilmektedir (el-Bâkîllânî, 1987, ss. 7-8; es-Sâbûnî, 1979, ss. 55-57).

Kelâm geleneği, gaybın bilgi alanını mutlak bilinemezlikten kurtararak ilahî iradenin belirlediği ölçüde bilinebilir bir çerçeveye oturtmuştur. Gaybın sınırları hem aklın hem vahyin işlevini tayin eden bir “epistemik denge noktası” olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle kelâm, gaybı insan idrakinin ötesine iten kapalı bir alan değil, Allah’ın iradesiyle açılan bir bilgi ufku olarak görmüştür.

3. GAYBIN BİLİNME İMKÂNI

Gayb alanının mevcudiyeti kabul edildikten sonra, gaybı bilmenin imkânı sorusu gündeme gelmektedir. Burada peygamber ve peygamber dışındaki kimselerin durumu oldukça önem arz etmektedir. Zira eğer gayb bilinebiliyorsa bu iki grup insanın etrafında meselenin cereyan ediyor olması gerekmektedir.

3.1. Peygamber-Gayb İlişkisi

Kelâm açısından gaybın sınırları sabit olmakla birlikte, bu alanın bütünüyle kapalı olmadığı kabul edilmiştir. Allah, hikmeti gereği gaybın bir kısmını peygamberleri vasıtasıyla insanlığa açmıştır. Bu durum, insanın

metafizik gerçekliklerle irtibatını mümkün kılmaktadır. Ancak bu irtibatın bilgiye dönüştürülebilmesi için vahyin rehberliğine ihtiyaç vardır. Bu nedenle gaybın sınırlarını belirleyen temel ilke, *“insanın bilmesi Allah’ın bildirmesine bağlıdır”* şeklinde özetlenebilir. Vahiy, insanın ne akıl ne de duyular (havâss) yoluyla ulaşamadığı gayb âlemini açığa çıkararak bilgi sunmaktadır. Ancak, bu açılımın sağladığı bilgi, salt bir bilgi teorisi (epistemolojik) düzeyinde değil, daha ziyade imanî bir bağlamda hüküm ifade eder. Dolayısıyla bilginin niteliği yakînî inanç (kesin kanaat) seviyesinde kabul edilir. Buradan hareketle Allah’ın birtakım kullarını elçi tayin edip, onlarla iletişim kurması beklenen ve olması gereken bir durumdur. Zira peygamberin tebliğ misyonunu yüklenmesi için bu zorunludur. Nitekim Kur’an’ın Allah’ın dilediği elçilere gaybdan çeşitli bilgiler haber verilebileceğini beyanı, peygamberin gaybî alana dair birtakım bilgileri elde edebileceğini göstermektedir. (Âl-i İmrân 4/179; el-Cin 72/26-27)

Allah Teâlâ, Kur’an’da gayb bilgisinin mutlak surette yalnızca Kendisine ait olduğunu, ancak dilediği peygambere bu bilgiden bir kısmını bildirebileceğini açıkça beyan etmiştir. Nitekim *“O, gaybı bilendir; gaybını kimseye açmaz. Ancak razı olduğu bir peygamber olursa, o zaman (gayb bilgisini) onun önünden ve ardından gözcüler gönderir”* (el-Cin 72/26-27) buyurarak, gaybın ilâhî bir bilgi alanı olduğunu ve bu bilginin insana ancak vahiy aracılığıyla ulaştırılabileceğini belirtmiştir. Benzer biçimde *“Allah sizi gayba muttali kılacak değildir; fakat Allah elçilerinden dilediğini seçer”* (Âl-i İmrân, 3/179) ifadesi de gaybın mahiyetine dair insanın doğrudan bilgi sahibi olamayacağını, bunun yalnızca Allah’ın seçtiği resullere verilmiş özel bir ayrıcalık olduğunu göstermektedir. Kur’an’da Hz. Nûh’un kıssası bağlamında yer alan *“Bu, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce ne sen onları biliyordun ne de kavmin”* (Hûd, 11/49) ayeti ile Hz. Yûsuf kıssasına dair *“İşte bu, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Onlar işlerini kararlaştırıp tuzak kurarlarken sen yanlarında değildin”* (Yûsuf, 12/102) ayetleri de vahyin, peygamberlere gayb alanına dair bilgi ulaştırma işlevine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ayetler birlikte değerlendirildiğinde, kelâm açısından gaybın mutlak anlamda Allah’a özgü olduğu, ancak peygamberlerin bu bilgiye yalnızca vahiy yoluyla sınırlı ölçüde muttali kılındıkları anlaşılmaktadır.

3.2. Peygamber Dışındaki İnsan-Gayb İlişkisi

Toplumda peygamber dışındaki kimselerin gaybı bilme imkanına ilişkin pek çok anlatı ve kültürel kabulün bulunduğu bilinmektedir. Bu nedenle, peygamberler dışındaki kimselerin gaybı bilip bilemeyecekleri hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Özellikle keşf ve ilham yoluyla bazı bilgilerin elde edilebileceğine dair bir anlayış yaygındır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere, mutlak gayb ile nisbî gaybın aynı düzlemde değerlendirilmesi doğru değildir. Zira insan, yaratılışı gereği sınırlı bir varlıktır ve duyularının sınırları günümüz bilimi tarafından dahi açıkça ortaya konmuştur. Bu bağlamda, peygamberler dışındaki kimselerin gayb bilgisine ulaşma durumlarının yalnızca nisbî gayb çerçevesinde değerlendirilmesinin daha isabetli bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Ayrıca bu gayba ulaşma metodunun da cin gibi gaybî varlıkların vesvese ve telkinleri sonucu, özellikle geçmişe dair birtakım bilgileri vermeleri şeklinde gerçekleşebileceğini belirtmek gerekir. Zira Hz. Peygamber böyle bir durumun mümkün olduğunu “...Cin bilgiyi kapar da dostunun kulağına tavuğun gıdıklaması gibi gıdıklar. Bu şekilde ona yüz yalandan daha fazlasını karıştırır.” şeklinde haber vermektedir (Müslim, Selâm 123; Ahmed b. Hanbel, 1/274).

Buradan hareketle müfessirler arasında çeşitli tartışmalar da yaşanmıştır. Sözelimi Zemahşerî Cin Sûresi'ndeki ayetlerden (el-Cin 72/26-27) hareketle, “evliya kerameti” olarak sunulan gayb bilgisi iddialarını veya kâhinlerin gelecekte haber vermesinin kesin olarak reddedilmesi gerektiğini savunmaktadır. Zira “veli”ler, ayette zikredilen “elçi” (rasul) statüsünde değildir. (ez-Zemahşeri, 6/235) Râzî ise bu görüşe itiraz ederek, Cin Sûresi'nde yasaklanan gayb bilgisinin “genel” değil, kıyamet vakti gibi “özel” bir bilgi olduğunu belirtir. Râzî, evliyanın veya kâhinlerin gelecekte haber verdiğine dair “mütevâtir rivayetlerin” bulunduğunu, bunları topyekûn reddetmenin delilsiz olduğunu iddia eder. (er-Râzî, 30/178-179) Mâtürîdî ise müneccim (astrolog) veya tabiat bilginlerinin verdiği bazı doğru haberlerin, bu bilgileri doğrudan elçilerden “tevarüs” (miras) yoluyla almış olabilecekleri şeklinde bir ara formül öne sürer. (el-Mâtürîdî, 2004, 5/286-287)

İslâm düşüncesinde, tasavvufî akımlar, tarikatlar ve ebced gibi öğretilerle birlikte, keşf, keramet ve bâtinî ilimler gibi ezoterik ve gnostik benzeri inançlar oldukça tartışmalı konular arasında yer alır (Örneğin,

Goldziher, 1981). Tasavvuf, İslâm'ın içsel derinliklerini vurgulayan mistik bir geleneği temsil ederken (Schimmel, 1975, s. 22), tarikatlar bu geleneği pratiğe dönüştürür ve manevî rehberlik sağlar. Ebced gibi numerolojik öğretiler ve keşf, keramet, bâtinî ilimler gibi ezoterik kavramlar, İslâm'ın gizli ve derin anlamlarını keşfetmeyi amaçlar (Chittick, 2007). Bu hareketler, İslâm'ın dinî anlayışına zengin bir çeşitlilik katarken, aynı zamanda dinî iddiaların suistimal edilmesine yol açabilecek potansiyel riskleri de beraberinde getirmektedir.

İslâm âlimleri, bu tür şüpheli meseleleri ele alırken, Kur'an'ın sağlam rehberliğine dayanan metodolojiyi tercih etmişlerdir. Bu yaklaşım, dinî metinlerin doğru yorumlanmasını sağlayarak ortaya çıkan yanlış anlamaları ve şaibeleri gidermeye yönelik bir çaba olarak ön plana çıkmaktadır. Bu süreçte, kelâm ilmi, akıl ve vahyin uyum içinde kullanılmasını savunarak, İslâmî öğretilerin hem rasyonel hem de vahye dayalı bir çerçevede ele alınmasının önemini vurgular. Diğer yandan, İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi düşünürler, peygamberler dışındaki bireylerin de riyâzet ve kerâmet yoluyla gaybî bilgilere erişebileceğini ileri sürerek, İslâm düşüncesindeki manevî arayışın sınırlarını genişletmişlerdir (İbn Haldûn, 2015, s. 250).

Bununla beraber mutlak gaybın Allah'ın indinde bulunduğu kabul edildikten sonra, nisbi gayb için, peygamber dışındaki kişilerin bu gayb türüne muttali olabilecekleri iddiası da çok çeşitli problemlere kapı aralayabilecek bir yaklaşımdır. Zira bahse konu gayb türüne ulaştığını iddia eden kişiye nasıl bir karşılık verileceği, söylediklerinin tespitinin imkânı gibi birçok sorunu gündeme getirmektedir. Sözgelimi böyle bir durum gerçekleşse bile muttali olan kimsenin bir peygamber olmaması ve tebliğ mükellefiyetine haiz olmaması durumundan hareketle bunu izhar etmemesi gerektiği de malumdur. Bu itibarla tespiti mümkün olmayan aynı zamanda İslam öncesindeki kâhin ve arraflığı anımsatan böyle bir durumun kabul edilme imkanının olmadığını söylemek daha isabetli bir yaklaşım olsa gerektir (Müsned, 2/429; 3/14; 4/68; 5/380; Müslim, Selâm, 125; Tirmizî, Taharet, 102; Ebû Dâvûd, Tıb, 21; İbn Mâce, Taharet, 122). Ayrıca bu durumun oldukça suistimale açık bir alan olduğunu da belirtmek gerekir. Zira her ne kadar nisbî gayb bağlamında böyle bir bilginin imkân dâhilinde olabileceği ifade edilse de bunu mutlak gayba muttali olma şeklinde yorumlama eğiliminde olan heretik kişi veya grupların

ortaya çıkması da mümkündür. Nitekim gerek İslâm öncesi kültürlerde gerekse İslâm düşünce geleneği içerisinde bu tür iddialarla ortaya çıkan kimselerin varlığı tarihî bir gerçekliktir (Bkz. Günel, 2020, ss. 107-136; Gün, 2024, ss. 150-164). Bu itibarla mutlak gaybın Allah'ın indinde olduğu bunu peygamberlerinden dilediğine bir kısmını haber vermesinin mümkün olduğu, ancak özellikle geleceğe dair gaybî hususların peygamber dışındaki kimselerin muttali olmasının imkân dâhilinde olmadığını belirtmek gerekir.

4. GAYB VE EPİSTEMOLOJİ

Gayb meselesi kelâm ilminde yalnızca inanç konusu olarak değil, aynı zamanda bilginin doğası ve imkânı açısından da tartışılmıştır. Zira gayb, bilginin sınırlarını belirleyen bir test alanıdır. Dolayısıyla gayb problemi kelâm epistemolojisinin merkezinde yer almaktadır.

4.1. Kelâmî Bilgi Teorisinde Gaybın Konumu

Kelâmcılar bilgi kavramını genellikle “*bilinen şeyin olduğu hâliyle idrak edilmesi*” olarak tanımlamışlardır. Bu tanım, bilginin hem nesnel hem öznel boyutunu içerir. Ancak gayb söz konusu olduğunda, idrak edilemeyen bir varlık alanından bahsedildiği için bilginin doğası değişmektedir. Gaybın bilgisi, duylara dayanan tecrübî bilginin ötesinde, akıl ve vahiy aracılığıyla elde edilir. Bu nedenle kelâm epistemolojisinde gayb bilgisi, “*haber-i sâdık*” olarak adlandırılan vahye dayanır. Dolayısıyla gaybı bilmenin tek yolu Allah'ın bildirmesidir. Bu itibarla insan akli gaybı bilme sürecinde sadece anlamlandırıcı bir rol oynayabilir. Böylece kelâmî epistemoloji, gaybı bilmenin imkânını tamamen reddetmeden, bilginin kaynağını ilahî otoriteye bağlamaktadır.

Gayb bilgisi, mahiyeti itibarıyla aklın ve duyların (havâss) erişim sınırlarını aşan özel bir bilgi türüdür. Bu alanda bilgi üretmeye çalışırken, usul hatalarından kaçınmak esastır. Özellikle, “*kıyâs ma'a'l-fârik*” (farklı mahiyetleri, yani birbirinden tamamen ayrı niteliklere sahip olan şeyleri, hatalı bir şekilde kıyaslama) hatasına düşmemek büyük önem taşır. Zira gaybın tabiatı ile şehâdet âleminin tabiatı birbirinden farklıdır (İzmirli, 2016, ss. 82-94).

4.2. Aklî ve Naklî Bilginin Sınırları

Kelâm geleneğinde bilgi kaynakları üç başlıkta ele alınmıştır. Bunlar; sağlam duyular (havâss-ı selime), akıl (akl) ve doğru haber (haber-i sâdık)dir (el-Mâtürîdî, 2003, ss. 7-11). Duyular yalnızca şehadet âlemine ilişkin bilgi verebilmektedir. Bu nedenle gayb konusunda yetersizdirler. Aklın bilgi üretme kapasitesi ise mantıksal çıkarımlarla sınırlıdır. Buna göre akıl gaybın varlığını kavrayabilir, fakat mahiyetini idrak edemez. Bu noktada vahiy, gayb alanının bilgiye dönüşmesini sağlayan yegâne kaynaktır. Gazzâlî'ye göre vahiy, insanın bilgi alanını genişleten bir “nûr”dur (Gazzâlî, 2015, s. 38). Ancak bu nûr, aklın tamamen devre dışı kalması anlamına gelmez. Bilakis akıl, vahyin bildirdiği gaybî hakikatleri anlamlandırma görevini üstlenir. Bununla beraber aklın, gayb âlemine dair bazı çıkarımlar yapması teorik olarak mümkün olsa da bu çıkarımlar zannî (kesinlik taşımayan, ihtimalî) düzeyde kalır. Bu nedenle, vahiy (nakil) olmaksızın, aklın gayb âlemi hakkında kesin ve güvenilir (yakînî) bir bilgi (ilim) kurması mümkün değildir (Çelebi, 2009, s. 93).

4.3. Bilgi Türleri Bağlamında Gaybın Değeri

Pozitif bilimler (fen bilimleri), metodolojileri gereği kesin bilgi (katiyet) sağlama iddiasını gayb (metafizik) alanında sürdüremezler. Bu alanda ancak *imanî bilgi* (yakînî inanç) mümkündür. Buna rağmen, gayb bilgisi metafiziksel gerçekliği ve varoluşun aşkın boyutunu anlamamanın anahtarı olarak kabul edilir. Ancak kelâm epistemolojisiinde ise bilgi türleri genellikle üç başlık altında toplanır. Buna göre yakînî bilgi: Şüpheden arınmış kesin bilgi. (Ör. Allah'ın varlığı), zannî bilgi: Kuvvetli kanaate dayanan ancak kesin olmayan bilgi. (Ör. rüya, sezgi, içsel tecrübeler), vehmî bilgi: Kuruntulara ve temelsiz çıkarımlara dayanan bilgi türü (es-Sâbûnî, 2005, ss. 55-57).

Gayb alanındaki bilgi, eğer vahye dayanıyorsa “yakînî bilgi”, rüya veya sezgisel deneyimlere dayanıyorsa “zannî bilgi” kategorisinde kalır. Böylece kelâmcılar, gayb alanına ilişkin bilgi iddialarını epistemik değerlilik açısından sınıflandırarak metafizik bilginin keyfiliğini önlemeye çalışmışlardır.

4.4. Modern Bilimsel Epistemoloji ile Karşılaştırma

Modern dönemde bilimin bilgi anlayışı, gözleme ve deneyime dayalı pozitivist bir paradigma üzerine kurulmuştur. Bu anlayışta gayb, *bilimsel olarak doğrulanamayan ve bilinmeyen kimi zaman da reddedilen alan* olarak görülmüştür. Oysa kelâm epistemolojisi açısından gayb, “*bilinmeyen*” değil “*bildirilmeyen*”dir. Bilimin sınırını oluşturan deneysel bilinmezlik, kelâm açısından ilahî hikmetin gereği olan gizliliklerdir. (Özervarlı, 1998, ss. 17-27)

Kuantum fiziğinde gözlemci etkisi (Observer Effect) veya bilinç problemi gibi modern bilimsel tartışmalar, kelâmcıların “*bilginin mutlak değil, idrake bağlı*” olduğu yönündeki tespitleriyle paralellik arz eder (Baclawski, 2018). Bu açıdan bakıldığında, kelâmî gayb anlayışı modern epistemolojiye alternatif bir “*metafizik bilme biçimi*” sunmaktadır (İftikhar, 2025, ss. 38-52). Ancak gayb kavramı, pozitivist epistemolojinin ele aldığı “*bilinmeyen*” (agnostik veya henüz keşfedilmemiş) kategorisiyle aynı değildir. Bu ayrımın temel nedeni, vahyin (naklin), gayb bilgisine metafiziksel bir kesinlik (yakînîyet) kazandırmasıdır. Oysa pozitivism, bilgiye sadece ampirik ve duyuşsal yollarla ulaşılabilen bir kesinlik atfeder. (Özervarlı, 1998, ss. 23-27)

4.5. Yorumlayıcı Bilgi Olarak Gayb

Kelâmcıların gaybı anlamlandırma biçimi, sadece bilinemezliğe teslimiyet değil, aynı zamanda anlamlandırıcı yorum çabasıdır. Bu bağlamda gayb, insanın bilgi arayışını sürekli diri tutan dinamik bir alan olarak kabul edilir. Böylece kelâm epistemolojisinde gayb, akıl ve vahyin karşıtlığıyla değil, birbirini tamamlamasıyla açıklanır. Vahiy bilginin kaynağını, akıl ise bu bilginin anlaşılma biçimini belirler.

Gaybın bilinemezliği (gayb-ı mutlak), kelâm ilmi açısından yorumlama zorunluluğu (te'vil) prensibini beraberinde getirir. Zira vahiy metinleri, gayb âlemine ait gerçeklikleri insan aklının idrak edebilmesi için, doğrudan (lafzen) değil, çoğunlukla simgesel (remzî) ve temsili (mecazî) biçimde bildirir. Bu durum, metinlerin doğru anlaşılması için te'vil ve yoruma ihtiyaç duyulmasını zorunlu kılmaktadır. Zira din dili, dilin imkân ve sınırlılıkları düşünüldüğünde bu kaçınılmazdır (Koç, 1998, ss. 95-126).

Kelâmî epistemoloji, gaybı insanın bilgi alanının dışında değil, sınırında konumlandırmaktadır. Gayb, bilginin bittiği değil başladığı yerdir. Aklın gayb karşısında acziyetini kabul etmek, bilgiye olan ilgiyi ortadan kaldırmaz, aksine onu meşrulaştırır. Bu nedenle kelâmda gayb hem bilginin sınırını hem de insanın metafizik arayışını tanımlayan bir epistemik denge alanı olarak görülmüştür.

5. ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR

Modern dönemde gayb meselesi, klasik kelâmî tartışma zemininden çıkarak felsefe, bilim ve din ilişkileri bağlamında yeniden ele alınmıştır. Özellikle pozitivism, natüralizm ve seküler bilim anlayışı, gaybın bilgi değeri ve varlık alanını sorgulayan yeni epistemolojik yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bu durum, kelâm ilminin gayb kavramını yeniden yorumlama ihtiyacını doğurmuştur (Coşkun, 2010, ss. 140-170).

5.1. Pozitivist Yaklaşım: “Gayb Yoktur, Bilinmeyen Vardır”

Pozitivist düşünce, bilgiye yalnızca gözlem ve deney yoluyla ulaşılabileceğini savunarak gayb kavramını bilim dışı bir alana itmiştir. Bu yaklaşım metafiziği reddetmekle kalmamış, aynı zamanda dini inançların dayandığı gaybî hakikatleri “*bilinmeyen*” veya “*henüz keşfedilmemiş*” olgular olarak nitelendirmiştir. Auguste Comte’un (ö. 1857) epistemolojik üç hâl teorisinde dinî ve metafizik dönemler, bilimin gelişmesiyle yerini olgusal bilgiye bırakmaktadır. Dolayısıyla gayb, insan bilgisinin ilerlemesiyle sürekli daralan bir bilinmezlik alanı olarak görülmüştür (Kutluer, 2007, ss. 335-339).

Bu yaklaşım, 19. yüzyıldan itibaren İslam dünyasındaki bazı modernist düşünürleri de etkilemiş, vahyin haber verdiği gaybî konular (melek, şeytan, cennet, cehennem vb.) sembolik yorumlara indirgenmiştir. Ancak bu eğilim aynı zamanda kelâm açısından inanç esaslarını rasyonel zeminden koparmak ve dini metafizikten arındırmak tehlikesini de doğurmuştur. (Özervarlı, 1998, 35-45)

Pozitivizmin, gayb âlemini epistemolojik olarak, bilimsel metotlarla henüz keşfedilmemiş olgular düzeyine indirgemeci yaklaşımına kelâm ilmi, bu bakış açısının tevhide zedelediği ve bilginin kuramsal (epistemolojik) açıdan eksik olduğu şeklinde mukabelede bulunmaktadır. Zira gaybın bir

kısmı, bilimsel keşfin ötesinde, yalnızca Allah’a mahsus bilgidir. Pozitivizmin bu tutumuna çeşitli eleştiriler de yapılmıştır. Sözelimi Karl Popper (ö. 1994) konu hakkında pozitivist düşünceyi tenkit edenlerdendir. O, bilimsel teorilerin mutlak doğruluk iddiasında bulunamayacağını, buna karşılık bir teorinin tek bir olumsuz örnekle geçersiz kılınabileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda Popper, meşhur *kuğu* örneğini kullanmaktadır. Avrupa’da uzun süre “*tüm kuğular beyazdır*” yargısı sarsılmaz bir genelleme olarak kabul edilmiştir. Ancak Avustralya’da siyah kuğuların keşfi, bu genellenenin yanlışlanmasına ve dolayısıyla bilimsel bilginin nihai değil, sürekli revizyona açık dinamik bir süreç olduğunun anlaşılmasına yol açmıştır (Popper, 2002, s. 34). Bu durum, bir teoriyi destekleyen gözlem ve deneylerin, onun doğruluğunu mutlak biçimde garanti edemeyeceğini, çünkü her zaman onu geçersiz kılacak yeni bir gözlemin mümkün olduğunu göstermektedir. Böylece tümevarımsal akıl yürütmenin kesin bilgi üretme gücünün sınırlılığı da ortaya konulmuş olmaktadır. Dolayısıyla pozitivizmin mutlak deney ve gözlem temelli iddiaları fiziki alemde dahi genel geçer kurallar ortaya koymak konusunda kesin sonuçlar vermemektedir.

5.2. Fenomenolojik ve Postmodern Yaklaşımlar

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, pozitivizme yöneltilen eleştiriler gaybın yeniden düşünülmesine zemin hazırlamıştır. Mantıksal pozitivizmin, metafizik önermeleri anlamsız sayan katı doğrulanabilirlik ilkesi (Ayer, 1936; Hempel, 1950), özellikle Thomas Kuhn’un (ö. 1962) bilimsel devrimlerin paradigmalara bağlı olduğunu göstermesiyle sarsılmıştır. Bu eleştirel zemin, dinî ve metafizik kavramların yeniden felsefi gündeme gelmesine olanak tanımıştır (Kutluer, 2007). Fenomenolojik felsefe, bilginin öznel ve tecrübi boyutuna dikkat çekerek insanın algısal sınırlılığını vurgulamış (Husserl, 1913/2012), bu yönüyle kelâmî gayb anlayışıyla örtüşen bir çizgiye yaklaşmıştır. Dinin fenomenolojik olarak incelenmesi, nesnel bilginin ötesinde bir tecrübe dünyası olduğunu ve gaybın bu tecrübenin bir parçası olarak anlaşılabilirliğini savunmaktadır (bkz. Eliade, 1957). Bu yaklaşım, gaybı insanın doğal algı sınırlarının ötesindeki bir gerçeklik alanı olarak kabul eden kelâmî tanıma yakındır (Islam365, 2024).

Postmodern düşünürler ise bilginin mutlaklığını reddederek (Lyotard, 1979/2019), insan idrakinin sınırlı yapısını kabul etmişlerdir. Bu bakış, gaybı

yok saymak yerine “*insan tecrübesinin ötesinde kalan anlam alanı*” olarak yeniden konumlandırmıştır. Postmodernizm ve İslami düşünce arasındaki epistemolojik yaklaşımlar üzerine yapılan bazı modern çalışmalar, her iki geleneğin de modern rasyonaliteyi ve aklın hakikati tam olarak açıklayabileceği fikrini eleştirdiğini vurgulamaktadır (Mahdavi Azadboni, 2025).

Böylece modern epistemoloji, kelâmın gayb anlayışına karşı çıkmak yerine, onu insan idrakinin sınırlarını tanımlamada (Bazzi, 2013) işlevsel bir kavram olarak yeniden değerlendirme imkânı bulmuştur. Gayb âlemini, maddî âlemin zaman, mekân gibi sınırlı ölçütleriyle değerlendirmek ya da bu ölçütlerle reddetmeye çalışmak, keza duyu ötesi inanç ve mütevâtir haberlere dayanan gayb bilgisini bu sınırlı ölçütlerle analiz etmeye çalışmak, aklen sağlam bir kıyas (kıyâs-ı sahih) oluşturmaz. Bu sebeple, gayb âleminin anlaşılması ve değerlendirilmesi, şehâdet âleminin metodolojisi ve epistemolojisinin ötesinde, kendine has bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Bu özel alan, maddî dünyanın beş duyu, zaman ve mekân gibi kısıtlı kavramlarıyla tam olarak kavranamaz veya ölçülemez. Dolayısıyla gayb âlemini anlamak ve değerlendirmek için daha geniş bir perspektif ve farklı bir yaklaşım gerekmektedir (İzmirli, 2016, s. 82-94; Tehânevî, 1984, s. 1063-1065).

5.3. Çağdaş Müslüman Düşünürlerde Gayb Anlayışı

Çağdaş İslam düşüncesinde gayba yaklaşım kimi İslam alimlerince farklı şekillerde tezahür etmiştir. Modern dönemde pozitivizm ve materyalizm gibi akımların etkisiyle akıl merkezli düşünce biçimi aşırı biçimde öne çıkarılmış, insanın her şeyin ölçüsü olduğu iddiası yaygınlaşmıştır. Bu süreçte Batı’da kutsal metinlerin *mitten arındırılması* (demitolojizasyon) düşüncesi gündeme gelirken, İslam dünyasında Batı karşısında yaşanan bilimsel ve teknolojik gerileme derin bir zihinsel ve ruhsal kriz doğurmuştur. Ayrıca kimi İslam düşünürlerince Arapçanın yeterli bilinmemesi ya da dildeki bazı ifadelerin farklı şekillerde yorumlanma çabası (Mevdûdî, 2020, 4/84-89) ve İslam’ı farklı kültürlerle ulaştırma gayretleri (Özervarlı, 1998, ss. 37-82) de bu dönemde kelâmî ve tefsirî yaklaşımların değişmesine neden olmuştur. Bu itibarla modern İslam düşüncesinde gayb konusu, özellikle Fazlur Rahman (ö.

1988), Muhammed Abid el-Câbiri (ö. 2010) ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünürlerin çalışmalarında farklı açılardan yorumlanmıştır.

Fazlur Rahman, gaybın mutlak bilinemezliğini kabul etmekle birlikte, vahyin, gaybı insan idrakine ahlakî ve ontolojik yönelim kazandıran bir araç olarak sunduğunu belirtir. Ona göre gayb, insanın iman bilincini diri tutan dinamik bir ilke olarak görülmelidir (Rahman, 2017, s. 145-48). Seyyid Hüseyin Nasr ise modern bilimin indirgemeci doğasına karşı, İslam kozmolojisindeki gayb kavramını kutsal bilginin metafizik boyutu olarak savunur. Nasr’a göre gayb, varlığın içsel düzenini açıklayan ontolojik bir hakikattir (Nasr, 2019, s. 85, 92). el-Cabiri ise gayb kavramını rasyonel yorumun sınırında görerek, dinî metinlerin gaybî anlatılarını tarihsel bağlam içinde anlamayı önerir (el-Câbiri, 2018, s. 210). Ayrıca, özellikle şeytan, melek, ruh ve Kur’an kıssaları gibi varlık ve olguların yorumlanması hususunda farklı yaklaşımların geliştirildiği görülmektedir. Bununla birlikte, modern dönemde ortaya çıkan bu yorum biçimleri günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Ancak söz konusu yaklaşımlar, bu varlık ve olguların gaybî olmadığı, Kur’an’ın dilsel imkânları ve din dilinin sembolik yapısı gereği bu şekilde adlandırmalarda bulunduğu ya da Arap düşüncesinin kültürel muhayyilesinden kaynaklandığı iddiaları nedeniyle eleştirilere maruz kalmaktadır ((Lâhûri, 2010; Krş. Mevdûdî, 2020, 4/84-89).

5.4. Kelâmî Yeniden Konumlandırma

Çağdaş kelâm çalışmaları, gayb kavramını hem aklın hem de bilimin ulaştığı sınırlar ışığında yeniden değerlendirmektedir. Özellikle din-bilim ilişkisi çerçevesinde, “*bilimsel bilinemezlik*” ile “*teolojik gayb*” arasındaki benzerlikler vurgulanmaktadır. Kuantum fiziğinde gözlemlenen belirsizlik ilkesi, bilginin sınırsız olmadığına dair güçlü bir metafor sunar. Bu durum, kelâmın klasik dönemden beri savunduğu “*insan bilgisinin sınırlılığı*” görüşüyle paralellik göstermektedir (Uçar, 2020, ss. 72-82). Dolayısıyla kelâm, gaybı mutlak bir kapalılık değil, insan idrakinin ötesine taşan ama vahyin aracılığıyla anlam kazanabilen bir hakikat alanı olarak konumlandırmaktadır.

Kelâm ilmi, gayb âleminin varlık ve bilgi boyutlarını titiz bir çerçevede ele alır. Bu alanda, görünen dünya (şehâdet âlemi) ile görünmeyen dünya

(gayb âlemi) arasındaki derin ayrımlar incelenir. Kelâm âlimleri, şehâdet âleminin gözlemlenebilir ve sabit bir varlık olduğunu, bilginin ise bu gözlemlenebilir varlıklar üzerinden elde edilen potansiyel bir olgu olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Ancak, gayb âleminin kavranışı, şehâdet âleminin deneyim sınırları içinde yapılan yorumlarla sınırlı kalır. Bu ise gayb âleminin kendi benzersiz varlık boyutunun tam olarak anlaşılmasını engeller. (Gün, 2022, ss. 59-60).

Gayb âleminin esası, şehâdet âleminin tecrübe edilebilir sınırlarının çok ötesinde bulunur ve bu âlem hakkında mutlak bilgi yalnızca Allah’a aittir. Bu nedenle kelâm ilminin perspektifinde, gayb âlemi üzerine bilgi edinme, vahiy aracılığıyla tanımlanmış özel bir çerçeveye dayanır. İnsanlık, gayb âlemi hakkında yalnızca Allah’ın peygamberlere bildirdiği vahiy yoluyla açıkladığı bilgilere erişebilir. Bu çerçevede, peygamber olmayan hiçbir şahsın doğrudan vahiy ile bilgi alma imkânı yoktur. Vahiy, Allah’ın belirlediği zamanlarda ve koşullarda peygamberlere indirilmiştir. Bu süreç, son peygamber Hz. Muhammed ile nihayete ermiştir. Bu nedenle, kelâm ilminde gayb âlemine ilişkin açıklamaların, vahiy temelli mütevâtir haberlerle desteklenmesi esastır (es-Serahsî, 1989, 16/204; Çelebi, 1999). Sonuç olarak çağdaş tartışmalar, kelâmın gayb anlayışını yeniden yorumlama fırsatı sunmuştur. Gayb artık yalnızca bilinemez olanın değil, anlamın derinliğinde gizli bulunan bir varlık alanının adı haline gelmiştir.

SONUÇ

İslam kelâmında gayb alanı, mutlak anlamda bilinemezliğin ve sınırlı bilinebilirliğin dengelendiği bir kavram olarak ele alınmıştır. Kelâm âlimleri, gaybın büyük bir kısmının insana kapalı olduğunu, bu alanın yalnızca Allah’ın bilgisi dâhilinde bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte, Allah’ın dilediği ölçüde gaybî bilgiyi peygamberlere vahiy yoluyla bildirebileceği belirtilmiştir. Bu, gaybın mutlak anlamda kapalı olmadığını, ancak insanın doğrudan ve bağımsız biçimde ona ulaşamayacağını ortaya koymaktadır.

Keşif, ilham veya rû’yet gibi bireysel tecrübeler ise kelâm açısından sübjektif nitelikte değerlendirilmiş, bu durumların doğruluğu veya evrensel geçerliliği üzerine herhangi bir hüküm bina edilemeyeceği vurgulanmıştır. Bu tür tecrübeler bilgi değeri taşısa bile, dinî epistemolojide delil teşkil etmez.

Kur'ân-ı Kerîm'de gaybın bazı yönlerinin insana bildiriliŖinde din dili önemli bir iŖlev üstlenmiŖtir. Kur'an, dilin imkân ve sınırları çerçevesinde gaybî hakikatleri insan idrakine yaklaŖtırmak için temsiller, teŖbihler ve sembolik anlatımlar kullanır. Bu durum, mutlak hakikatin insan aklına indirgenmesi değil aksine, sınırlı insan idrakinin vahiy diliyle hakikate yönlendirilmesi anlamına gelmektedir.

Sonuç olarak kelâm, gayb alanını hem ontolojik hem epistemolojik açıdan kabul etmekte, bilinebilirliğini vahiy sınırında tutarak insan tecrübelerine dayalı gayb iddialarını ise bilgi değeri taşımayan sübjektif beyanlar olarak değerlendirmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, K. (1960-1965). *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl* (C. IX, XI, XII, XV). (T. Hüseyin & İ. Medkûr, Eds.). Kahire: eş-Şeriketü'l-Mısıriyye.
- Ayer, A. J. (1936). *Language, truth and logic*. London: Victor Gollancz.
- Bağdâdî, A. (1981). *Usûlü'd-dîn*. Beyrut.
- Bâkîllânî, E. B. (1950). *el-İnsâf fî mâ Yecibü'l-İ'tikâdühû ve lâ Yecûzü'l-Cehlühî*. (M. Z. el-Kevserî, Ed.). Kahire.
- Bâkîllânî, E. B. (1958). *el-Beyân*. (R. J. McCarthy, Ed.). Beyrut.
- Bâkîllânî, E. B. (1987). *et-Temhîd*. (R. J. Mc Carthy, Ed.). Beyrut.
- Bazzi, E. (2013). Postmodernism and Islam: Epistemological challenges and sociopolitical perils. *American Journal of Islam and Society*, 30(1), 1-27.
- Câbirî, M. A. (2018). *Arap-İslam kültürünün akıl yapısı* (H. Hacak, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.
- Chittick, W. C. (2007). *Sufism: A beginner's guide*. Oxford: Oneworld Publications.
- Coşkun, İ. (2010). *Ateizm ve İslam: Kelami Açıdan Modern Çağ Ateizminin Eleştirisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (1907). *Şerhu'l-Mevakıf* (C. 1). Kahire.
- Cüveynî, İ. H. (2009). *el-İrşâd ilâ Kavâti 'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. (A. A. es-Sayığ & T. A. Vehbe, Eds.). Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dîniye.
- Çelebi, İ. (1999). Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17, 55-121.
- Çelebi, İ. (2009). *Gayb Problemi*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Eliade, M. (1957). *Das Heilige und das Profane [Kutsal ve Dindışı]*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Elmalılı, M. H. Y. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili* (8 Cilt). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eş'arî, E. (1963). *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfû'l-musallîn*. (H. Ritter, Ed.). Wiesbaden.
- Gazzâlî, E. H. (2007). *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelam*. Kuveyt: İdâretü'l-Mahtûtatü'l-İslâmiyyetü bil Vizaretü'l-Evkaf.
- Gazzâlî, E. H. (2015). *el-Munkız mine'd-dalâl ve'l-Mufsihu bi'l-Ahval*. Cidde: Darü'l-Minhac.
- Gazzâlî, E. H. (2019). *İhya'ü Ulûmi'd-Dîn* (C. 3). Cidde: Darü'l-Minhac.
- Goldziher, I. (1981). *Introduction to Islamic theology and law* (A. Hamori & R. Hamori, Çev.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gün, F. (2024). Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine Bir İnceleme. *Dergiabant*, 12(1), 150-168. doi:10.33931/dergiabant.1436073.
- Gün, Faruk, 2022. *Gayb Bilgisi ve Gaybî Meseleleri*, Ankara: Fecr Yayınları, ss.13-245.

- Günel, M. E. (2020). Gayb bilgisi hakkında Kur'an'a aykırı yorumların sebep olduğu inanç problemleri. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49(49), 107–136.
- Hempel, C. G. (1950). Problems and changes in the empiricist criterion of meaning. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(11), 41-63.
- Husserl, E. (2012). *Ideas: General introduction to pure phenomenology* (W. R. B. Gibson, Çev.). London: Routledge. (Orijinal eserin yayın tarihi 1913)
- İbnü'l-Arabî, E. B. (1974). el-‘Avâşım mine'l-kavâşım fî tahkîki mevâkıfî's-şahâbe. (A. C. et-Tâlibî, Ed.), *Ârâ'ü Ebî Bekr İbni'l-'Arabî el-kelâmiyye içinde* (ss. 30-50). Cezâyir.
- İbn Hanbel, A. (1992). *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbnü'l-Hümâm, K. (1979). *el-Müsâvere*. İstanbul.
- İbn Fûrek. (2005). *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (A. A. es-Sâyih, Haz.). Dâru'l-Basâir.
- İbn Rüşd. (1901). *el-Keşf an Minhâci'l Edille*. Kahire.
- Islam365. (2024). *The concept of the unseen (Al-Ghayb)*. Retrieved from <https://islam365.io/topics/unseen.html>
- İsfahânî, E. H. (1992). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. (Ş. ' . Dâvûdî, Ed.). Dimaşk: Dâru'l-Kalem.
- İzmirli, İ. H. (2016). *Metodoloji* (R. Ergin, Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kılavuz, U. M., & Kılavuz, A. S. (2014). *Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Koç, T. (1998). *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kuşeyrî, M. b. H. (1991). *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî.
- Kutluer, İ. (2007). Pozitivizm. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 34, ss. 335-339). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lâhûri, M. M. A. (2010). *English Translation of the Holy Quran*. (Z. Aziz, Ed.). Newark, CA: Ahmadiyya Anjuman Lahore Publications.
- Lytard, J. F. (2019). *Postmodern durum* (İ. Yergüz, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık. (Orijinal eserin yayın tarihi 1979)
- Mahdavi Azadboni, R. (2025). The epistemological convergence of postmodernism and Islamic mysticism in critiquing modern rationality. *Religions and Mysticism*, 58(1), 281-301.
- Mâtürîdî, E. M. (2003). *Kitâbü't-Tevhîd*. (B. Topaloğlu & M. Aruçi, Ed.). Ankara.
- Mâtürîdî, E. M. (2004). *Te'vilât-ü ehli's-sünne* (C. 3). (F. Y. el-Haymî, Ed.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mevdûdî, E. A. (2020). *Tefhîmu'l Kur'ân* (7 Cilt). (M. H. Kayani vd., Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Nasr, S. H. (2019). *Bilgi ve kutsal* (Y. Yazar, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nesefî, E. M. (1990-1993). *Tebşîratü'l-edille fî'l-keîâm* (2 Cilt). (Cl. Salamé, Ed.). Dimaşk.
- Özervarlı, M. S. (1998). *Kelam'da Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl Başı)*. İstanbul: İsam/İslam Araştırmaları Merkezi.
- Popper, K. (2002). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.
- Rahman, F. (2017). *Ana konularıyla Kur'an* (A. Açıkgenç, Çev.). Ankara: Fecr Yayınları.
- Râzî, F. (1981). *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (C. 13). Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Râzî, F. (1999). *el-Metâlibü'l-Âliye* (C. 2). Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Sâbûnî, N. (1979). *el-Bidâye fî uşûli'd-dîn*. (B. Topaloğlu, Ed.). Dimaşk: Matbaatü Muhammed Hâşim el-Ketbî.
- Sâbûnî, N. (2005). *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn: Mâtürîdiyye Akaidi* (B. Topaloğlu, Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Schimmel, A. (1975). *Mystical dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Serahsî, Ş. E. (1989). *el-Mebsût* (C. 16). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Tehânevî, M. A. (1984). *Keşşâfu Isulâhâtî'l-Fünûn* (C. 2). İstanbul: Kahraman Yayınları.
- Uçar, S. (2020). Heisenberg Belirsizlik İlkesindeki 'Belirsizlik'. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (14), 72-82.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). Eş'ariyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (C. 11, ss. 447-455). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zemahşerî, E. M. (1986). *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmiu't-tenzîl* (C. 4). Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyye.

BÖLÜM VI

MÜTEKADDİMÎN DÖNEMİ KELÂMCILARIN BİLGİ

TANIMLARI*

Arş. Gör. Şehmus AKAN[†]

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.17847438>

* Bu bölüm yazarın “Mütekaddimûn Dönemi Kelâmcıların Bilgi Tanımları: Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî Örneği” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

[†] Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı; sehmusakan@artuklu.edu.tr, Orcid ID: 0000-0001-8038-8268.

GİRİŞ

Hem felsefenin hem de kelâmın ortak konularından biri olan epistemoloji, bilginin mâhiyeti, imkânı, çeşitleri ve kaynağı gibi problemleri konu edinen bir alandır. Kelâm ilminde bu problemlerin her biri önemli olmasına rağmen bilginin tanımı meselesi, üzerinde uzlaşamayan bir konu olarak ayrı bir önemi haizdir. Önce teolojik bağlamda Allah'ın ilim sıfatını tartışan mütekaddimîn dönemi kelâmcıları daha sonra bu bağlama epistemolojik yönü de ekleyerek bilgi bahsini varlığa önceleyerek tartışmaya başlamışlardır. Zira onlar, oluşturulacak güçlü bir epistemoloji sayesinde ontoloji ve diğer kelâmî konuların sağlam zemine oturtulacağını idrâk etmekte geç kalmamışlardır. Bu minvalde bilginin imkânı, tanımı, sınırları ve çeşitleri eserlerinin ciddi yekûnunu oluşturacak şekilde ele alındı. İlmin/bilginin kümülatif olarak ilerlediğini hesaba kattığımızda geçen süreç ile bilgi için yapılacak tanımların artmış olabileceğini tahmin etmek güç görünmemektedir. Zira tahlillerini yaptığımız bilgi tanımları bu yargıyı tasdik edecek cinstendir. Dolayısıyla kelâmcıların her biri kendi varlık anlayışı ekseninde bilgiyi tanımlamaya çalışmıştır. Mütekaddimîn dönemi kelâmcıların bilginin imkânına yönelik yaklaşımları dikkate alındığı vakit bu tanımların nasıl farklılaşabileceğini tahmin etmek güç değildir.

Kuran-ı Kerim'de a-l-m kökünden türemiş (âlemi saymazsak) yaklaşık olarak yedi yüz elli kelime bulunmaktadır (Rosenthal, 2004: 37-38). Hz. Peygamber'in hadislerinde de ilim kavramı çok sık geçmekte ve ilme teşvik edilmektedir. Kurân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde ilim/bilgi kavramının yoğun bir şekilde ele alınmış olması, bu dine mensup olan düşünürlerin ona ciddi biçimde önem atfetmelerine neden olmuştur. Teorik düzeyde tartışılması imkân dâhilinde olan bu kavramın değişik ilimler tarafından farklı anlamlar yüklenerek kullanılması da bilinen bir vakîâdır. Nitekim ilk dönem âlimleri, Kurân'da geçen ilim kavramından anlaşılması gerekenin vahyî bilgi olduğu, mutlak olarak kullanılması durumunda da Hadis ilminin anlaşılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Fakihler ise ilim kavramından fikhî bilginin anlaşıldığını öne sürmüşlerdir. Teorik alt yapı isteyen bu kavramın, İslâm medeniyetinin teorisyenleri konumunda bulunan kelâmcılar tarafından da ele alınması icap ederdi. Nitekim kelâmcılar biri teolojik diğeri epistemolojik olmak üzere iki bağlamda da ilim kavramını

tartışmışlardır. Birincisini Allah'ın ilim sıfatı çerçevesinde, ikincisini ise Allah dışında kalan varlıkların ilmi şeklinde ele almışlardır.

Allah'ın ilim sıfatını ve bu sığata ilişkin beşerin idrâk imkânını tartışmaya açmak aslında mârifetullahı gündeme taşımak anlamına gelecektir. Ancak kişinin kendisine ve içerisinde yaşadığı müşâhade âlemine ilişkin bilgisi ve idrâki mârifetullaha ilişkin idrâki öncelemektedir. Çünkü müşâhade âlemi, bilgi edinme cihetiyle metafiziği önceler. Bundan dolayı kelâmcılar, mârifetullaha ilişkin bilgiden önce kendisine ve müşâhadeye ilişkin bilgiyi ve bunun imkânını tartışmışlardır ve bu sayede de sistemli bir epistemoloji yapmışlardır. Kelâmcıların bahsedilen bu sistemli epistemolojide kendilerine yönelttikleri temel sorular şunlardır: Bilgiyi elde etmek imkân dâhilinde midir? Elde edilmesi mümkün olan bilgi nasıl tanımlanır? Bilgiyi hangi tür vasıtalarla elde ederiz ve hangi vasıta diğerini öncelemektedir? Bilginin çeşitleri nelerdir?

Yukarıdaki sorular dikkate alındığı vakit, bilginin elde edilmesini imkân dâhilinde gören kelâmcıların bilgiyi nasıl tanımladıkları sorusu kelâmî epistemolojinin en önemli meselelerinden biri haline gelecektir. Kelâmcıların bilginin tanımına yönelik bu ilgi ve alakaları, neredeyse hepsinin bilgiyi tanımlamasına sebep olmuştur. Çünkü bilginin ne olduğu sorusuna verilecek cevap bir anlamda kelâmcının varlığa ilişkin yaklaşımını da gözler önüne serecektir. Ancak varlık anlayışları birbirine yakın olmasına rağmen Mâtürîdî ve Eş'ârî kelâmcıların bilgi tanımlarının farklılaştığını da görmek mümkündür. Nitekim başta Eş'ârî olmak üzere mütekaddimûn dönemi Eş'ârî âlimleri bilgiyi mârifet ile eş görüp, tanımın en önemli unsuru olarak da tanımda mâlûmun kullanılması şartını kabul ederken, Mâtürîdî ve sonraki bazı Eş'ârî düşünürler, bilgiyi sıfat ile eş görmüş ve tanımda mâlûmun yerine mezkûr ifadesini kullanmışlardır. Tanımlardaki bu nüanslara rağmen Eş'ârî ve Mâtürîdî kelâmcıların varlığa yaklaşımlarının yakın olduğu ifade edilmişti. Ancak her iki mezhebin bilgi tanımları Mu'tezile'nin tanımlarıyla karşılaştırıldığı vakit, varlık anlayışlarının ciddi şekilde farklılaştığı rahatlıkla görülecektir. Nitekim Mu'tezile'nin hem Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu söylediği sıfat anlayışı hem de kabul ettikleri ahvâl teorisi, onların tanımlanan bilginin sadece beşere has olduğunu ifade etmelerine neden olmuştur. Bu yaklaşım da onları, bilgiyi inanç ile eş görmelerine sevk etmiştir. Ayrıca

sükûn-i nefis kavramı üzerinden yaptıkları psikolojik tahliller de yaptıkları bilgi tanımının beşerî olduğunun bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde tanımlarında mâlûm ve mezkûr ifadeleri yerine şey kavramını kullanmaları, onların varlık anlayışının farklılığına işaret etmektedir.

1. KELÂMCILARIN BİLGİYİ ELE ALMA SEBEPLERİ

Kelâm ilminde bilgi teorisinin ele alınmasının temelde üç sebebi olduğu söylenebilir. Birincisi sahip olunan uluhiyet, nübüvvet ve âhiret inancını sağlam temeller üzerine inşa etme isteği, ikincisi; îmân tasdikten ibarettir yargısındaki tasdik bilgiyi içermesinden hareketle bilgi-îmân münasebetini izâh düşüncesi ve üçüncüsü de bilginin imkânını ve elde edilmesini şüphe ile karşılayıp Tanrı'ya ilişkin bilgiyi de reddeden sofist/septik düşünce akımına reddiyedir.

Birinci amaç söz konusu olduğunda kelâmcılar, eşyanın hakikâtine ilişkin bilginin elde edilmeden ve eşyanın hakikâti kavranmadan mârifetullah ile ilişkin konuşmanın anlamsız olduğunun bilincindeydiler. Dolayısıyla önce Tanrı'nın varlığına işaret, iz kabilinden kabul ettikleri alem/duyusal alan bilgisini tüm ayrıntılarıyla tartıştılar. Zira onlar, oluşturulacak epistemolojinin mârifetullah ve daha genelde ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hakkında konuşabilme imkânı sağladığının farkındaydılar (Bağdâdî, 1981:14-15). Haliyle bilginin öne alınması daha sonra işlenecek olan ontoloji ve teolojiye bir hazırlık safhası oluşturmuş ve aynı zamanda güçlü bir bilgi teorisi üzerine bir dünya görüşü ve tasavvuru inşa edilmiştir.

Îmân ve tasdik arasındaki münasebet de bilgi probleminin kelâmcılar tarafından tartışılmasının bir diğer sebebidir. Zira tasdik, bilgi ile bir şekilde ilintilidir. Ancak bu bilgi/mârifet îmân ile eş değer midir yoksa sadece tasdik bir parçası mıdır? gibi temel sorular üzerinden tartışma yürütülmüştür. Netice itibarıyla bilgi/mârifet ile îmânı eş görenler de her ne kadar aralarında münasebet olsa da bunların özdeş olmadığını söyleyenler de bu problemi belirginliğe kavuşturmak için onu tartışmak zorundaydılar. Dolayısıyla bu problemin sistematik bir epistemoloji tartışmasına sebep teşkil ettiği söylenebilir.

Bilindiği üzere Yunan düşüncesinden itibaren bilginin imkânına yönelik belli bazı şüpheler varlığını idame ettirmekteydi. Bilginin imkânının

reddedilmesi aynı zamanda Tanrı'ya ilişkin bilginin ve daha ötesi Tanrı'nın kendisinin reddedilmesi anlamına geleceğinin farkında olan kelâmcılar, eşyanın hakîkâtinin imkân dâhilinde olduğu cümlesiyle başlayarak bilginin elde edilişini mümkün gördüler. Böylece septik düşüncenin başlangıç olarak aldığı cümleye onlar, teorinin sağlam zemine oturtulması için antitez oluşturacak bir cümle ile başladılar. Dolayısıyla kelâmcılar, sofistlerin bilginin imkânının şüpheyile karşılanması gerektiği iddialarına mukâbil bilginin elde edilişinin imkân dâhilinde olduğunu savunup Tanrı'ya ilişkin bilgiyi de bu temel üzerine kurdular. Böylece bilginin/hakîkâtin elde edilişinin imkân dâhilinde olduğu cümlesiyle başlayarak güçlü bir epistemolojik zemin inşa ettiler.

Kelâmcıların bilgiyi ele alma sebeplerinin üçü de birbiriyle ilişkilidir. Ancak problemin tartışılma zeminleri birbirinden farklılık arz ettiği için burada amaçları ayrı görme ihtiyacı hissedilmiştir. Bu amaçlarla epistemoloji yapmaya başlayan kelâmcılar epistemolojilerine bilginin tanımı bahsiyle başlamışlardır. Şimdi de mütekaddimîn dönemi kelâmcıların bilgiyi nasıl tanımladıklarına geçebiliriz.

2. MÜTEKADDİMÎN DÖNEMİ KELÂMCILARIN BİLGİ TANIMLARI

Mütekaddimîn dönemi kelâmcıların bilgi tanımına yaklaşımlarının müteahhirîn dönemi kelâmcılarından farklılık arz ettiği söylenebilir. Çünkü bu dönemdeki kelâmcıların neredeyse tamamının (en azından elimizde olan veriler ışığında) bilginin tanımlanabileceğini söylemişlerdir. Müteahhirîn dönemi söz konusu olduğunda ise üç temel yaklaşım mevcuttur. Birincisi, Fahrettin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bilginin tanımına ilişkin yaklaşımıdır ki ona göre bilgi bedîhî olduğundan tanımı yapılamaz. Râzî'nin bu kanaatinin iki sebepten ötürü olduğu söylenebilir. Birincisi, bir şey biliniyorsa onun bedîhî olan bir şey üzerine inşa edilmesi gerekir ki bilinme imkânı ortaya çıkabilsin. İkincisi de kişinin kendisinin var olduğuna ilişkin bilgisi hiçbir şekilde kazanılmış değildir. Aksine o bedîhî olarak kişide mevcuttur. Dolayısıyla her şeyi önceleyen bilgi bedîhî olup tanımlanamaz (Cürcânî, 2015: I, 157; Râzî, 2019: 24). İkincisi ise Gazzâlî'nin yaklaşımıdır ki ona göre bilginin tanımı nazarîdir ancak bütün koşullarını yerine getirip onu tanımlamak zordur. Dolayısıyla bilgi, bölümlleme veya örnekleme üzerinden tanımlanabilir.

Nitekim Gazzâlî'nin bilgi için benimsediği tanıma -ki o da filozofların “bir şeyin suretinin zihinde hasıl olmasıdır”- örnekleme yoluyla ulaşmıştır. Ayrıca Gazzâlî, bilginin bu tarz oluşumunu da ayna metaforu üzerinden açıklar (Gazzâlî, 2010: 73). Gazzâlî'nin bilginin ancak bu şekilde tanımlanabileceğini iddia etmesi aslında onun bilgiyi müşterek bir lafız olarak görmesiyle ilişkilidir. Zira kelimenin hem Allah'ın bilgisiyle ilgili olması hem de kulun duyumsama ve görme ile elde ettiği bilgi için kullanılması onun müşterek olduğuna delildir (Gazzâlî, 2010: 72-73). Bu iki yaklaşım dışındaki üçüncü yaklaşım ise müteahhirîn dönemindeki çoğu kelâmcının yaklaşımı olup onlara göre bilgi nazaridir ve tanımlanabilir. Böylece neredeyse her bir kelâmcı bilgiyi kendi perspektifinden tanımlamıştır.

Mütekaddimîn ve müteahhirîn arasındaki farktan sonra en temelde vurgulanması gereken nokta şudur ki mütekaddimîn dönemi kelâmcıları arasında da bilginin tanımı üzerinde bir uzlaşım sağlanamamıştır. Bu durumun belli bazı sebepleri olmakla birlikte en önemli iki sebebinden ilki, tanımın adsal yolla yapılmış olması, ikincisi ise mezhepler arasındaki varlığa ilişkin farklı yaklaşımdır. Bu iki ana sebep, düşünürlerin bilgi tanımları ayrıntılı bir şekilde tahlil edildikten sonra daha belirgin hale gelecektir.

1.1. Mu‘tezilî Kelâmcıların Bilgi Tanımları

Mu‘tezile, kelâm ilminde teşekkülünü tamamlamış ilk sistematik mezheptir. Mezhebin ilk dönem düşünürleri de aslında kelâm ilminin ilk büyük düşünürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürlerin bilgiye ilişkin tanımlarının ne olduğunu anlamak, kendi eserleri günümüze gelmediği için zor görünmektedir. Bundan dolayı diğer kaynaklardaki ilgili bahislerin bilgi kırıntılarıyla iktifa etmek durumundayız.

Mu‘tezile'nin en büyük teorisyenlerinden kabul edilen Ebü'l-Huzeyl el-Allaf'ın bilgi ile inancı eş gördüğüne dair elimizde rivayetler mevcuttur (Osman, t.y: 46; Kâdî Abdülcebâr, 2010: 40; Bernard, 1977: 312-339). Ancak bu eş görmenin onun bilgiyi net bir şekilde inanç ile tanımladığı anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla her ne kadar bu rivayet Allaf'ın bilgiye ilişkin tavrını belirtse de onun bilgi tanımını tam olarak ifade etmediği için onun bilgi tanımına ulaşmak güç görünmektedir.

Ebü'l-Huzeyl'in yeğeni Nazzâm ise bilgiyi Ebü'l Huzeyl'den farklı bir şekilde tanımlamıştır. Nitekim o, tanımında hiçbir şekilde inançtan bahsetmemiştir. Nazzâm'a göre bilgi, “bulacağı şeyi bulması ve bilmesi için kalbin hareketidir” (Kâbî, 2018: 410; Nesefî, 2004: I, 12; Bağdâdî, 1981: 6). Nazzâm'ın, insanın hareketten başka bir fiilin olmadığını düşünmesi onu böyle bir tanım yapmaya sevk etmiştir. Ancak tanıma yapılan eleştiriler ve eleştirilerin güçlülüğü dikkate alındığı vakit bilgi için yapılan bu tanımın kabul edilmesi zor görünmektedir. Nitekim tanımda kullanılan “kalp” kavramı mecâz ifade eder. Ancak yukarıda zikredildiği üzere tanımda mecâza yer verilmez. Diğer bir nokta ise; yapılan tanımın sadece insanî bilgiyi ifade edecek durumda olmasıdır. Zira Allah'ın kalbinden veya kalbinin hareketlerinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kâdî Abdülcebâr da bu tanımın Nazzâm'a ait olduğunu zikretmeksizin eleştirir. Kâdî'ye göre ilim herhangi bir mahalle ihtiyaç duymaksızın sahibinin hayy olmasıyla iktifa eder. Dolayısıyla mahallin kalp olarak zikredilmesi tanımda fazlalığa yer vermek demektir. Ayrıca harekette, söz konusu yerden başka yere intikâlin olması lazım ki bilgi için bunun düşünülmesi mümkün değildir (Kâdî Abdülcebâr, 2012: XII, 43-44).

Mu'tezile'nin bu önemli iki düşünürünün bilgi tanımından sonra zikredilmesi gereken üçüncü tanım ise Sünnî düşünürler tarafından Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye nispet edilen tanımdır. Onun, bilgiyi, “bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır” şeklinde tanımladığı rivâyet edilir (Bağdâdî, 1981: 5). Kâbî'ye nispet edilen bu tanımdaki tüm kavramlara eleştirilerin yapıldığı söylenebilir. Birincisi “i'tikâd” kelimesine getirilen eleştiridir. Nitekim bilgi inanç ile eş değer görülürse ya Allah mutekid olmadığı için bilen değildir ya da bilen olduğu için Allah mu'tekiddir denilmeli ki Allah için kullanılan bu iki önerme de doğru değildir. Zira Allah'a bu vasıf nispet edilemez (Nesefî, 2004: I, 9; Bağdâdî, 1981: 6). İkinci eleştiri ise “şey” kavramına yapılmıştır. Zira sadece mevcûd için kullanılan şey kelimesinin tanımda kullanılmış olması tanımın itirâd ve in'ikâs şartının yerine getirilmediğinin göstergesidir. Zira yokluğun bilgisine de sahip olunabilir ancak o, şey diye isimlendirilmez. Örneğin; Allah'ın ortakları ve çocukları tarzındaki bir şey yokluk kategorisinde olsa da bununla ilgili bilgi mevcuttur. Ancak bunlara şey denilmez (Nesefî, 2004: I, 11). Şayet Mu'tezile düşünürleri mümkün mâdûm

ve mutlak mâdûm ayırımına gitmişlerdir tarzında bir eleştiri gelse bile bu durum hiçbir şeyi değiştirmez. Çünkü mutlak mâdûmun da bilgisine sahip olunabilir ancak o, şey kategorisinde değerlendirilmez. Eğer tanımlarında kullandıkları “şey” kavramının hakîkî değil mecâzî olduğunu iddia etseler de böyle bir durumda, tanımda mecâz ifade kullanılamayacağından (Tehânevî, 1996: II, 1221) bu tanım yine her halükârda muallâ bir hal almaktadır.

Tanımdaki üçüncü kavram ise “olduğu hal üzere”dir. Bu kavram da eleştirilirken bir şeye olduğu hal üzere inanmak demek, bir şeye gerçekte ne ise o şekilde inanmak demektir. Dolayısıyla şayet olduğu hal üzere değilse bu bilgi değil cehalet olur. Netice itibarıyla; bu kavrama tanımda yer vermek tanıma girmemesi gereken şeyin girmesi anlamına gelir. Eş deyişle tanımda fazlalığa yer vermek demektir. Bu da tanımın şartlarına uygun düşmemektedir. Ayrıca bu tanımın, mukallidin inancının da bilgi kategorisinde değerlendirilebilmesine imkân tanıdığından dolayı bu tanım eleştirilmiştir (Keskin, 1997: 48).

Yukarıda yapılacak son eleştirinin farkında olan Ebu Ali el-Cübbâî tanımdan taklîdî çıkarabilmek için tanıma zorunlu olarak veya bir delile dayanarak şartını ilave eder ve bilgiyi de “zorunlu olarak veya bir delile dayanarak olduğu hal üzere bir şeye olan inançtır” şeklinde tanımlar (Bağdâdî, 1981: 5). Bu tanımla beraber her ne kadar taklîd tanımın dışında kalmış (Tehânevî, 1996: II, 1221; Yavuz, 2017: 47) gibi görünse de yukarıda tanıma yönelik diğer eleştiriler devam etmektedir. Ayrıca Nesefî, Ebu Ali’nin yaptığı bu ilavenin aslında bilgiyi tanımlamaktan daha ziyade onu çeşitlerine ayırdığını ifade etmektedir. Nesefî’ye göre bilgi ya zarûrîdir ya da istidlâlîdir. Ebu Ali’nin bu tanımının kabul edilmesi durumunda istidlâlî bilgiyi zarûrî ya da zarûrî bilgiyi istidlâlî kabul etmek gerekmektedir ki bu da kabul edilebilir değildir (Nesefî, 2004: I, 10). Her halükârda tanım ittîrâd ve in’ikâs şartını yerine getirmemiştir.

Ka’bî’nin tanımından mutmain olmayan bir diğer Mu‘tezilî düşünür Ebu Haşim el-Cübbâî’dir. Nitekim o da Ka’bî’nin yukarıda verilen tanımına sükûn-i nefis ibaresini ekleyerek bilgi için “bir şeye olduğu hal üzere sükun-i nefis ile inanmaktır” tanımını yapar. (Nesefî, 2004: I, 9; Bağdâdî, 1981: 5) Ebu Haşim’in bu tanımında da yukarıda Ka’bî’nin tanımı için serdedilen problemlerin aynısı mevcuttur. Çünkü cahil bir kişi i’tikâdında sükun-i nefis

sahibi olabilir ki doğal olarak da i'tikâdda talep edilen budur ancak bu bilgi demek değildir. Yine aynı örnek üzerinden eleştiri yapan Neseî'ye göre; cahil bir kişi âlemin hâdis olduğuna ve bir yaratıcısının olabileceğine inanabileceği halde bu inancı bilgi değildir (Neseî, 2004: I, 9). Cübbâîlerin bu tanımlarına Mu'tezile içerisinde de eleştiriler getirilmiştir. Zira Kâdî, Cübbâîlerin tanımlarının içerik bakımından doğru olmakla birlikte ibare açısından sıkıntılı olduğunu söyler ve tanımlarında bilginin tanımının dışında kalması gereken bazı kavramların fazla olduğunu dile getirir. Buna ayrıca Ebu Haşim'in tanımın yapılmasında dilin aciz kalmasını ve bunun için tanımlanan şeyle ilgili başka durumların zikredilmesi gerektiğini söylediğini de dile getirir (Kâdî Abdülcebbar, 2012: XII, 35-37).

Bütün bir Mu'tezilî birikimi ve mirası devr alan aynı zamanda da Mu'tezile'nin en büyük musanniflerinden kabul edilen Kâdî Abdülcebbar da bilgiyi seleflerinden farklı şekillerde tanımlamıştır. Nitekim o mârifet, dirâyet ve bilginin aynı anlama geldiğini (Kâdî Abdülcebbar, 2012: XII, 35-37) söyleyerek onları üç şekilde tanımlamıştır: Birincisi, “İnandığı şeyin inandığı gibi olduğuna dair nefsin sükûn bulduğu inançtır.” Bu tanım *el-Umed* adlı fıkıh usulü eserinde geçer ve yaptığı ilk tanımlardan kabul edilir (Osman, t.y: 47). İkinci tanım ise *Şerhü'l-Usûlü'l-hamse*'de geçen tanımdır. Kâdî, bilgiyi orada şöyle tanımlar: “Sükûn-i nefsi, gönül rahatlığını ve kalp tatminliğini gerektirendir” (Kâdî Abdülcebbar, 2010: 39-41). Üçüncü tanım da *el-Muğni*'de geçen ve Kâdî'nin hocasından aldığı tanımdır. Zira Kâdî, hocası Ebu Abdullah el-Basrî'nin bilgi tanımını kabul ettiğini söyler. O da: “İçeriği itibarıyla sükûn-i nefsi gerektiren mânâdır.” Bu tanımın Kâdî'ye ait olan son tanım olduğu dile getirilmiştir (Osman, t.y: 47). Kâdî Abdülcebbar'ın bu tanımında i'tikâd kelimesinin kullanılmadığı ve onun yerine mânâ kelimesinin kullanıldığı görülür. Onun tanımda i'tikâd kelimesini kullanmasının önünde iki engel durmaktadır. a) Ona göre her ne kadar i'tikâd bilgi cinsinden kabul edilse bile, bilgi ile eş değer değildir. b) bu tanımların böyle kabul edilmesi durumunda onlardan şans/talih, sadakat ve taklîd üzerine kurulan inanç tanımının dışında kalmamaktadır (Osman, t.y: 46). Dolayısıyla Kâdî'nin bu tarz bir tanımı benimsemiş olmasının arka planında, seleflerinin tanımlarına yöneltilen eleştirilere muhatap olmama düşüncesi yatmaktadır. Her ne kadar o, tanımda kullanılan mânâ kelimesinin i'tikâda girdiği düşüncesini paylaşa

da bilginin dışında kalan diğer bazı durumların da i'tikâda girmesinden dolayı tanımda i'tikâd kelimesinin kullanılmasına gerek olmadığını zikretmektedir (Kâdî Abdülcebbâr, 2012: XII, 32). Tanımdaki mânâ kelimesinin Kâdî Abdülcebbâr tarafından üç anlama gelecek şekilde kullanılmış; ancak tanımdaki mânâ kavramının bir şeyin sebebi için kullanılan “illet” anlamında alınmasının daha isabetlidir (Memiş, 2011: 52-53).

Kâdî Abdülcebbâr'ın birden fazla bilgi tanımını kabul etmesinde onun yaklaşık olarak yaşadığı doksan yılın etkisi olduğu iddia edilmektedir. Çünkü doksan senelik süre zarfında insanın görüşlerinin değişme ihtimali pek muhtemeldir (Memiş, 2011: 51). Diğer bir iddiaya göre, Kâdî'nin birden fazla bilgi tanımına sahip olmasının arka planındaki temel sebep, onun tanımlarında lâfzî tanım çeşidini esas almasının yattığıdır (Osman, t.y: 49). Bu iki sebepten kabule şayan görünen ilkidir. Zira iki sebepte ifade edilen lafzî tanımdan adsal tanım kastediliyorsa bu mantıksal bir hatadır. Eğer lafzî tanımdan maksad adsal tanım olmayıp bizatihi lafzî tanım ise burada da bilgisel bir hata mevcuttur. Dolayısıyla her halükârda bu sebep doğru görünmemektedir. Çünkü adsal tanım lafzî tanım değildir, ayrıca Kadî Abdülcebbâr'ın yaptığı tanımların hiçbirisi de lafzî tanım kategorisine girmemektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın yukarıdaki tanımlarına bakıldığında tanımlarda mevcut olan ana kavramın “sükûn-i nefis” olduğu görülür. Hatta kavrama o kadar önem atfeder ki neredeyse sadece bu kavram ile bilginin tanımlanabileceğini iddia edecektir. Kâdî'ye göre sükûn-i nefis tabiri psikolojik bir durumu ifade eder ve bu terkip ile ulaşılmak istenen asıl mânâ, insanın bir durum karşısında mutmain olma, ıstıraptan ve korkudan uzak bulunma halidir (Memiş, 2011: 55). Burada ifade edilen itminan ve korkudan uzak bulunma hali zihinsel değil nefsî bir durumdur. Kâdî, bu durumun kalp ile olmadığını, nefsin bizatihi psikolojik bir durumu olduğunu ısrarla vurgular (Kâdî Abdülcebbâr, 2012: XII, 44). Sükûn-i nefsin kalbin bir durumu olduğunu vurgulaması halinde Nazzam'ın yaptığı bilgi tanımını kabul etmek durumunda kalacaktır. Hâlbuki Kâdî, bunu kabul etmeye asla yanaşmamaktadır. Aslında bu durumun Kâdî için tezât teşkil ettiği de yukarıdaki dipnotta vurgulanmıştı. Çünkü kendi tanımındaki sükûnu mecâz olarak kabul ederken, Nazzam'ın kullandığı hareket kavramını aslî anlamında

almaktadır. Ancak her halükârda Kâdî'nin bilgisinin mahalli ile Nazzam'ın bilgisinin mahalli birbirinden farklılık arz etmektedir.

Bilginin tanımında en temel vasıf olarak sükûn-i nefsi gören Kâdî'ye göre bu kavramla bilgi; zan, cehl ve benzeri kavramların tamamından ayırt edilmiş olmaktadır. Tanımda (kabul ettiği son tanım için) mutlak kesinliğin meydana gelmiş olması ise sükûn-i nefsin ilme değil de alime nispet etmekle gerçekleşmiştir. Şayet ilme nispet edilseydi mutlak anlamda kesinlik meydana gelmezdi (Kâdî Abdülcebbar, 2012: XII, 42). Kâdî'nin sükûn-i nefse bu kadar önem atfetmesi beraberinde bir soruyu meydana getirmektedir. Zira rahat bir şekilde anlaşılacağı üzere tanımda kullanılan sükûn kelimesi hakîkî manada değil mecâz anlamında kullanılmıştır. Mantık bölümünde ise tanımda mecâzın kullanılması tanıma hâlel getirir demiştik. Peki Kâdî için bu durum ne anlam ifade eder? Kâdî çok net bir şekilde bu soruya cevap vermektedir. Nitekim ona göre tanımdan maksat tanımlananı diğer şeylerden ayırt etme girişimidir. Bu durum göz ölüne alındığı vakit tanımda mecâzî bir ifadenin kullanılmasında herhangi bir beis yoktur (Kâdî Abdülcebbar, 2012: XII, 42). Netice itibarıyla aşağıda Kâdî'nin tanımı için yapılan eleştiriler sıralanırken yapılacak böyle bir eleştiri Kâdî için anlamsız kalmaktadır.

Ka'bî, Ebu Ali ve Ebu Haşim'in tanımları için yapılan eleştirilerin tamamı Kâdî'nin ilk iki tanımında geçen “şey” ve “inanç” kavramları için de geçerlidir. Ayrıca bu eleştiriler dışında tanımlarda kullanılan sükûn-i nefis kelimesi için farklı eleştiriler yapılmıştır. Bunların ilki sükûn-i nefsin genel geçer olmadığına yönelik eleştiridir. Zira herkesin nefsinin sükûn bulması birbirinden farklılık arz eder. Bir kişi için geçerli olan sükûnet durumu başkası için geçerli olmayabilir. Diğer bir eleştiri ise; Allah ile beşer arasındaki ontolojik farklılığın gözetilmemesi üzerinden yapılan eleştiridir. Zira beşer sâkinü'n-nefis olarak adlandırılabilirken Allah'ın bu vasıfla vasıflanması düşünülemez (Cüveynî, 1985: 33). Ayrıca sükûn kelimesi mecâz ifade eder. Tanım bahsinde de geçtiği üzere tanımda mecâzî ifadenin kullanılması tanımın şartlarının yerine getirilmesine engel teşkil eder.

Sonuç itibarıyla; Mu'tezile kelâmcılarına yönelik eleştirilerin birkaç noktada toplandığı söylenebilir. Bunlar: a) Bilginin “inanç” olarak görülmesi. Böyle bir durumda bilgi sahibi de mutekid olur ki Allah için bu kullanılmaz. Ayrıca bu durumda bilgi sadece tasdikler ile sınırlandırılır ve tasavvurları

içermemiş olur (Yavuz, 2017: 48-49; Keskin, 1997: 44). Ayrıca inanç kavramının bilgidен daha açık olmaması, tanımlayanın tanımlanandan daha kapalı olmasına sebebiyet vermiştir ki bu da tanımın şartlarına uymamaktadır. b) Tanımda “şey” kavramının kullanılması. Şey kelimesi sadece mevcûd ve mümkün mâdûmla ilişkilidir. Hâlbuki müstahîl olanın bilgisine de sahip olunabilir. c) “Sükûn-i nefsin” kullanımı (Yavuz, 2017: 48). Bu kavramın kullanımından maksat her ne kadar taklîdi, cehli ve zannı tanımın dışında bırakma girişimi ise de bu tam olarak gerçekleşmemiştir.

Mu'tezile'nin bilgiyi inanç olarak gören anlayışı aslında diğer bazı düşünürler tarafından da kabul edilmiştir. Bunlardan biri, Ka'bî'nin tanımını doğru bulan İbn Hazm'dır. Zira o, ilim ve mârifetin aynı anlama geldiğini ifade ettikten ve Allah ile beşerin bilgisinin aynı seviyede değerlendirilemeyeceğini söyledikten sonra da bu farklılığı ortadan kaldırdığını düşündüğü Eş'ârlere eleştirilerini sıralamaktadır (İbn Hazm, 1931: 68-69). Mu'tezile'nin bilgiyi inanç ile tanımlayan yaklaşımını benimseyen diğer bir düşünür de Fahreddîn er-Râzî'dir. Cürcânî'ye göre; bilginin bedâheti fikrinden vazgeçtikten sonra Râzî bilgiyi inanç ile tanımlamıştır. Nitekim ona göre bilgi: “ister bir zorunluluk isterse de bir delil ile olsun, mûcib ile örtüşen kesin inançtır” (Cürcânî, 2015: I, 168; Tehânevî, 1996: II, 1222). Râzî'nin böyle bir tanımla benimsemesinin arka planında onun ilmi zattan nefyedip ona alemiyet vasfını vermesi (Tehânevî, 1996: II, 1222) - ki bu durum Ebu Haşim'in ahvâl teorisinin benimsenmesi anlamına gelmektedir-yatmaktadır. Her ne kadar tanım diğer bazı yönlerden eleştirilse de Cürcânî, bu tanıma tasavvur girmediği için eleştirir. Çünkü tasavvur her ne kadar ilim olsa da o bir inanç olarak değerlendirilmez (Cürcânî, 2015: I, 168).

1.2. Mâtürîdî Kelâmcıların Bilgi Tanımları

Kelâmcılar arasında her ne kadar Mu'tezile kelâmcıları, bilgiyi ilk ele alan düşünürler olarak addedilseler de bilgi teorisini kitaplarında sistematik bir şekilde ele alan ilk kelâm düşünürü İmâm Mâtürîdî'dir (Rosenthal, 2004: 235). Bu yargıya bize götüren temel neden ise ilk dönem Mu'tezile düşünürlerinin çoğunun eserlerinin günümüze ulaşmamasıyla alakalıdır. Aksi takdirde böyle bir yargıda bulunmamız güçleşecekti. Her halükârda tarihî veriler itibarıyla kelâm ilminde bilgi teorisi, İmâm Mâtürîdî'yle beraber müstakil bir başlık altında ele alınmaya başlanmıştır.

İmâm Mâtürîdî *Kitâbü't-tevhîd* adlı eserinde bilgiyi, kaynakları ve çeşitleri itibariyle ele almış, bilginin kaynaklarını ve çeşitlerini reddeden değişik gruplara karşı onun elde ediliş yöntemlerini ve bilgilerin birbirinden farklılık arz eden yönlerini izah etmeye çalışmıştır (Mâtürîdî, 2017: 83 vd.). Böyle bir durum söz konusu olmasına rağmen bu eserinde İmâm Mâtürîdî, bilginin ne olduğuna veya nasıl tanımlandığına yönelik herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Dirâyet tefsirlerinin en güçlülerinden biri olarak kabul edilen *Tevîlâtü'l-Kuran* adlı hacimli tefsir çalışmasında da bilgiyi nasıl tanımladığına yönelik herhangi bir malumat bulamamaktayız. Ancak takipçileri ve farklı mezheplerdeki düşünürler onun bilgiyi nasıl tanımladığına yönelik veriler sunmaktadırlar.

Mâtürîdî mezhebinin sistemleştiricisi konumundaki Nesefî, *Tabsiretü'l-edille*'sinde, Sâbûnî *el-Kifâye-fi'l-hidâye*'sinde; müteahhîrîn dönemi E'sârî düşünürlerinden Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid* ve *Şerhü'l-Makâsîd*'de, Seyyîd Şerîf Cürcânî ise *Şerhü'l-Mevâkıf*'ta İmâm Mâtürîdî'ye ait bilgi tanımını zikrederler. Nesefî'ye göre İmâm Mâtürîdî bu tanımları herhangi bir eserinde değil de bir konuşması esnasında yapmış ancak bunu belli cümleler veya sıra düzeni ile ifade etmemiştir. Dolayısıyla bu tanım yukarıda zikredilen düşünürlerin eserlerinde farklılık arz edebilmektedir (Özcan, 2012: 45). Bütün bu durumlarla beraber Mâtürîdî'nin bilgiyi “Kendisinde bulunduğu kimseye zikredilenin açık hale gelmesini sağlayan bir sıfattır” şeklinde tanımladığı söylenebilir (Sabûnî, 2014: 47).

Nesefî'ye göre, Mâtürîdî'den önce hiç kimse bilgiyi bu tertip ve nizam üzerine tanımlamamıştır. Hatta ona göre bu tanım, ittirâd ve in'ikâs şartlarını yerine getirmiş ve herhangi bir itiraza mahal bırakmayacak şekilde yapılmıştır (Nesefî, 2004: I, 19). Bu tanımın en güzel tanım olduğunu söyleyen düşünürlerden biri de Seyyîd Şerîf Cürcânî'dir. Ona göre “mez-kûr” ifadesiyle tanıma; mevcut, mâdûm, mümkün ve müstahîl dahil edilmiştir. Aynı şekilde mezkûr ifadesi müfred, mürekkeb, küllî ve cüz'î'yi kapsamaktadır. Tecellî ifadesi de tam inkişâf anlamına gelir ki bu da bir şeyin bir bütün olarak açılması anlamına gelir. Bu sayede de zan ve taklîd tanımının dışında kalmaktadır (Cürcânî, 2015: I, 177).

Düşünürlerin bu tanımla ilgili bu müspet yaklaşımları tanımda geçen kavramların tamamının analiz edilmesini gerektirmektedir. Bunlardan ilki

“sıfat” kelimesidir. İmâm Mâtürîdî’nin ve daha sonra anlatılacak olan Eş’ârîlerin bilgi tanımlarında bu kavramı kullanmalarının temel sebebi, tanımın hem Allah’ın ilmini hem de kulun bilgisini kapsayacak şekilde yapılmak istenmesinden dolayıdır. Zira insanın bilgi sahibi olduğunu müşâhade ederiz. Allah’ın da ilim sahibi olduğu hem nass ile (Bakara, 2/177; Nisâ, 4/166) hem de mütekaddimîn döneminde bir yöntem olarak kullanılan istidlâl biş-şâhid ale’l-gaib ile sabittir. Dolayısıyla yapılacak tanımın her ikisinin de bilgisini içermesine dikkat edilmiştir ki bunu sağlayan temel kavram da sıfattır.

Tanımda kullanılan ikinci kavram ise “tecellî”dir. Tecellî, bilindiği üzere bir şeyin tam olarak ortaya çıkması, tam bir inkişâf ile apaçık hale gelmesi demektir. Mâtürîdî’nin tanımda bu kavrama yer vermesi onun zan, taklîd gibi durumları tanımın dışında bırakmak istemesinden dolayıdır. Zira bir kişiye bir şeyin tam olarak inkişâf etmesi, o şeyi tüm yönleriyle bilmesi ve idrâk etmesi demektir. Ancak bilindiği üzere inkişâf zamansal bir aralığı da ifade eder. Eş deyişle inkişâf bir kişiye bir şeyin sonradan görünür hale gelmesi demektir. Bu durum söz konusu ise şayet; ilâhî bilgi, tanımın dışında kalıyor demektir. Zira Allah için bir şeyin inkişâf veya tecellî etmesi düşünülemez (Yığın, 2013: 28; Özcan, 2012: 52). Dolayısıyla tanımın ittîrâd ve in’ikâs şartını yerine getirmediği söylenebilir.

Tanımda kullanılan üçüncü bir kavram ise “mezkûr” ifadesidir. Cürcânî’nin de belirttiği üzere bu kavram aklın üç kategorisi olarak nitelendirilen vâcip, mümkün ve müstahîli barındırır. Aynı şekilde varlık ve yokluğu da mündemiçtir. Taftazânî’ye göre de mezkûr; yakînî olsun veya olmasın her türlü tasavvurât ve tasdîkâtın hem duyularla idrâk edileni hem de aklın verilerini; ayrıca mevcûd ve mâdûma taalluk eden her şeyi kapsamaktadır (Efendi, 2012: 111). Görüldüğü üzere kullanılabilecek en genel kavram mezkûr kavramıdır (Efendi, 2012: 111). Eş’ârîler bunun yerine mâlûm kavramını kullanmışlar ise de Mâtürîdî, onların maruz kaldığı eleştirilere maruz kalmamak için mâlûm kelimesini kullanmamıştır. Zira ileride de anlatılacağı üzere mâlûm kullanılırsa tanım devr ile karşı karşıya kalacaktır (Özcan, 2012: 50; Keskin, 1997: 71-72).

Mâtürîdî’nin bilgi tanımında geçen diğer önemli bir tabir de “her kimde bulunursa veya her kim ona sahip olursa” tabiridir. Mâtürîdî’nin, tabiri bu

şekilde geniş tutmasının sebebi tanıma sadece Allah ile beşerin bilgisini değil, meleklerin, cinlerin vb. varlıkların bilgisini de dahil etmek istemesinden dolayıdır (Özcan, 2012: 53). Zira onlar ontolojik düzlemde her ne kadar beşerden farklı olsalar da onların da bilgi sahibi olduğu bir vakıadır.

Mâtürîdî'nin bilgi tanımında eleştiri konusu yapılanlardan biri “sıfat” diğeri de “tecellî” kavramıdır. Bilindiği üzere tanımdan maksat özne ile nesne arasındaki ilişkiyi ifade etmekten ibarettir. Ancak Mâtürîdî'nin bilgi tanımında bilgi ile nesne arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır. Zira bilgi bizâtihi bilgi olarak değil, sıfat olarak bilgi tanımlanmak istenmiştir. Bu da bilginin gerçekte ne olduğunu değil, onun değerinin ne olduğunu ifade eder (Özcan, 2012: 53-54). Tecellî kavramı söz konusu olduğunda ise yukarıda da geçtiği üzere bu kavram, iki anlamda kullanılır. Bunlardan ilki zamansal olarak sonradanlığı ifade eden anlamıyla, bir şeyin apaçık hale gelmesi ki bunun Allah için kullanılması düşünülemez. Diğer anlamı ise herhangi bir vasıtaya başvurmaksızın elde edilen bilgiyi ifade eder. Bu durumda ise beşerin bilgisi tanımın dışında kalmaktadır. Çünkü beşerin müptede/bedîhî bilgileri dışındaki tüm bilgiler bir vasıta ile elde edilirler. Netice itibarıyla tanım izâfî bir durumla muallel hale gelmiştir ki bu da tanım için bir noksanlıktır.

Bu tarz eleştiriler olmasına rağmen Mâtürîdî'nin bu bilgi tanımı hem Mâtürîdî hem de diğer mezheplerden bazı kelâmcılar tarafından bilgi için yapılan en güzel tanım olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte mütekaddimin dönemi Mâtürîdî alimlerinden bazıları da Mâtürîdî'nin bu bilgi tanımından farklı bilgi tanımları zikretmişlerdir. Onlardan birisi de Ebü'l Yüsr el-Pezdevî'dir. Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in çoğunluğunun bilgiyi “mâlûmun olduğu hal üzere idrâk edilmesidir” tarzında tanımladığını ve bu tanımın, tanımlar içerisinde en doğru tanım olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Pezdevî bu tanımın savunuculuğunu yaptıktan sonra, Mu'tezile'nin de bilgiyi nefsin sükûnu ile birlikte bir şeye olan i'tikâd şeklinde tanımlamalarının aslında onların Allah'a ait ilmi (ilim sıfatını) kabul etmemelerinden dolayı olduğu fikrini de vurgular (Pezdevî, 2003: 22). Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından savunulduğunu iddia ettiği bu tanım Eş'ârî'ye nispet edilen tanımlar arasında yer alır ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından savunulduğu yargısı da doğru görünmemektedir. Zira Mâtürîdî'nin bilgi tanımını yukarıda zikretmiştik. Aşağıda da Eş'ârîlerin tanımlarını zikrederken

onlardan hiçbirisi -Eş'ârî ve Bakıllânî hariç- tarafından bu tanımın yapılmadığını göreceğiz. Dolayısıyla Pezdevî'nin yargısında yer alan Ehl-i Sünnet ifadesi müphem görünmektedir. Çünkü kitabın ilk bölümlerinde onun Ehl-i Sünnet'ten kast ettiklerinin Mâtürîdîler olduğu çok belirgindir. Ancak zikrettiği tanım Eş'ârî'ye nispet edilen bir tanımdır. Netice itibariyle Pezdevî'nin, bu tanımları en doğru tanım bulmasıyla beraber bu tanımın kendisine ait olup olmadığı şüphelidir. Bu durum söz konusu olduğu için tanımın tahlilini Eş'ârî'nin bilgi tanımları kısmına bırakıyoruz.

Bilgiyi tanımlayan mütekaddimîn dönemi Mâtürîdî düşünürlerinden biri de Ebü'l-Muîn en-Nesefî'dir. Nesefî'nin farklı çalışmaları göz önüne alındığında onun farklı bilgi tanımlarını sahiplendiği görülür. En meşhur ve hacimli eseri olan *Tabsiretü'l-edille*'sinde hem Eş'ârî'nin “bilgi, kendisinde bulunduğu kişinin alim olmasını gerektirir” tanımını hem de Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen tanımını en güzel tanımlardan kabul ettiği görülür. Ancak Mâtürîdî'nin tanımını en güzel ve şartları da yerine getiren tanım kabul etmekle birlikte Eş'ârî'nin bilgi tanımına yönelik her türlü eleştiri ve itirazı da örnekler üzerinden bertaraf etmeye çalışır. Bu durum da onun bu eserinde farklı bilgi tanımlarını kabul ettiğinin bir göstergesi olarak addedilebilir (Nesefî, 2004: I, 15-19).

Nesefî, *Tabsiretü'l-edille* adlı eserinde yukarıda bahsettiğimiz iki tanımları en güzel tanımlar olarak kabul etmekle birlikte *Bahrü'l-keîlâm* adlı eserinde daha önceki sünnî düşünürlerin yapmaya pek yanaşmadığı bir ayrıma gider. Nitekim o, beşerî bilgi için Bakıllânî'nin “mâlûmu olduğu hal üzere bilmektir/marifettir.” tanımını kabul ederken, Allah bilgisi için de “Bir şeyden olduğu hal üzere haberdar olmak ve onu kuşatmaktır” tanımını yapar (Nesefî, 2000: 61-62). Nesefî'nin zikrettiği Bakıllânî'nin tanımına yönelik eleştiriler, Bakıllânî'nin bilgi tanımının tahlil edildiği kısımda zikredilecektir. Allah'ın bilgisi için yapılan tanımları da Nesefî, Kehf suresinde geçen Zülkarneyn ile ilgili ayetten istişhâda bulunarak yapar (Kehf, 18/19). Nesefî'nin böyle bir ayrıma gitmesinde, Cüveynî'nin istidlâl bi's-şâhid ale'l-gaib yöntemine yönelik ciddi eleştirilerinin etkisi olup olmadığı kesin değildir (Türker, 2007: 1-26). Ancak kesin olan şudur ki Nesefî, bu ayrımla Mu'tezile'nin ontolojik farklılıktan dolayı yapılacak tanımın beşer için olması gerektiği yargısına yaklaştığıdır. Netice itibariyle Nesefî'nin Allah'ın bilgisi için zikrettiği tanım,

Allah'ın bilgisini tam olarak ifade eder. Ancak tanımda geçen “olduğu hal üzere” ifadesi yukarıda da belirtildiği üzere tanım için fazlalıktır ve tanımın eleştiriyeye maruz kalmaması için bu ifade tanımın dışında bırakılmalıdır.

Nesefî'nin *Bahrü'l-kelâm* eserinde dikkat çeken diğer önemli bir nokta ise Mu'tezile düşünürlerine ait olduğunu söylediği bilgi tanımıdır. Nitekim Nesefî, Mu'tezile'nin bilgiyi: “Bir şeyi olduğu hal üzere bilmektir” şeklinde tanımladığını iddia etmektedir (Nesefî, 2000: 62). Ancak bu tanımın hangi Mu'tezilî düşünürüne ait olduğunu zikretmediği için ve çalışmamız boyunca herhangi bir Mu'tezile düşünürüne ait böyle bir tanıma rastlamadığımız için bu tanımın gerçekte Mu'tezile'ye ait olup olmadığını tam olarak belirlemek zor görünmektedir.

1.3. Eş'ârî Kelâmcıların Bilgi Tanımları

Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî yüzden fazla eser telif eden ancak eserlerinden çoğu günümüze ulaşmayan kelâmcılardan birisidir (Fettâh, 1995: XI, 447). İkinci kuşak öğrencilerinden İbn Fûrek, Eş'ârî'nin bugün elimizde olmayan birçok eserine sık sık atıflarda bulunur. İbn Fûrek'in atıf yaptığı eserlerin neredeyse çoğu elimizde olmamasına rağmen yapılan bu atıflar, Eş'ârî'nin kelâmî düşüncesini daha iyi anlamamıza imkân tanımaktadır. Bununla birlikte elimizde bahsedilen kelâmî düşüncelerin sağlamasını yapmamıza imkan veren Eş'ârî'ye ait bazı eserler de mevcuttur. Bunlar *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, *el-İbâne*, *el-Lümâ*, *el-Hâss ale'l-bahs* ve *Risale ila ehli's-seğr*'dir. Ancak bu eserlerin hiçbirinde bilgi teorisi bilinen şekliyle tartışmaya açılmamıştır. Eş'ârî'nin *Füsûl* adlı ve bidat gruplarına karşı yazdığı bir eserinden de bahsedilmektedir. Bahsedilen eserin ilk bölümünün Eş'ârî'nin epistemolojiye/nazar ve istidlâl bahsine dair görüşlerini ihtiva ettiği aktarılmaktadır (Rosenthal, 2004: 240; Özcan, 2012: 30). Ancak bu eserin de günümüze ulaşmamış olması, bu yargının tahkikini yapma imkanımızın önünde bir engel olarak durmaktadır.

Eş'ârî'nin elimizdeki eserleriyle ilgili öncelikle vurgulanması gereken nokta şudur ki bu eserlerde bilgi konusu müstakil bir başlık altında incelenmez. Mezheplerin genel görüşlerinin verildiği *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* eserinde Eş'ârî'nin, bilgi ile ilgili herhangi bir kanaatine de yer verilmez. *el-Lümâ* ve *el-Hâss ale'l-bahs* adlı eserlerinde i'tikâdî konuları aklî olarak

temellendirmenin gerekliliği ve istidlâl yöntemlerine ilişkin meselelerde dolaylı olarak bilgi problemine değinilir (Ayğın, 2015: 137). *el-İbâne* adlı eser de Eş'ârî'nin Mu'tezile'den döndükten sonra Ehl-i Sünnet'e daha doğrusu Ehl-i Hadis'e intisap ettiğini belirtmek için yazdığı risâlesidir. *Risâle ila ehli's-seğr* ise selefîn üzerinde icmâ ettiği i'tikâdî ilkeleri ihtiva eden eseridir (Fettâh, 1995: XI, 447). Bu iki eserinde bilgiye ilişkin herhangi bir görüşüne rastlanılmaz.

Eş'ârî'nin eserleriyle ilgili bu durum söz konusu olmasına rağmen mezhep düşünürleri Eş'ârî'nin bilgiye ilişkin yaklaşımlarını eserlerinde bazen müstakil bir başlık altında bazen de ilgili bölümde zikretmişlerdir. Eş'ârî'nin kelâmî sistemini bir bütün olarak veren İbn Fûrek, *Mücerred* adlı eserinde, Eş'ârî'nin bilgi teorisini müstakil bir başlık altında incelemiştir. Ayrıca Eş'ârî'nin zikrettiği bilgi tanımının hangisi olduğunu da açık bir şekilde dile getirmiştir. Şimdi hem *Mücerred*'de hem de diğer kaynaklarda Eş'ârî'ye nispet edilen bilgi tanımlarını zikrelelim. Nispet edilen bu tanımlar her ne kadar altı ile sınırlı değilse de zikre şayan olan altı tanım olduğu için burada bu altı tanım verilecektir:

- 1) Bilgi, bulunduğu kimsenin/mahallinin bilen olmasını zorunlu kılandır (Cüveynî, 1985: 33; Âmidî, 2004: I, 74).
- 2) Bilgi, bulunduğu kimseye bilen adının verilmesini zorunlu kılandır (Âmidî, 2004: I, 74).
- 3) Bilgi, bilen olmayı sağlayan vasıftır/niteliktir/sıfattır (Nesefî, 2004: I, 15).
- 4) Bilgi, bir mânâ olup hakîkâtî ise bilenin kendisiyle bilineni bildiğidir (İbn Fûrek, 2005: 5).
- 5) Bilgi canlı kişinin kendisiyle bilen olduğu bir sıfattır (Bağdâdî, 1981: 5).
- 6) Bilgi, bilinenin olduğu hal üzere idrakidir (Âmidî, 2004: I, 74).

Yukarıdaki bilgi tanımlarından ilk dördü birbirine yakın görünse de tanımlarda kullanılan kavramlar, onları birbirinden nüanslarla ayırt eder. Beşinci tanımı da Bağdâdî, isim vermeksizin ashabımızdan bazıları bilgiyi bu şekilde tanımlamıştır der. Ancak Vezir Harman bu tanımın Eş'ârî'ye ait olduğunu söyleyerek Bağdâdî'nin ashab olarak zikrettiğini açığa kavuşturur (Harman, 2017: 198). Altıncı tanımın ise Ehl-i Sünnet alimlerinin çoğu

tarafından kabul edildiği Pezdevî tarafından zikredilmiştir. Ancak Âmidî bu tanımın Eş‘ârî‘ye ait olduğunu ifade eder (Âmidî, 2004: I, 74).

Eş‘ârî‘nin kelâm sistemini ve bilgi teorisini ele alan eserler dikkate alındığı vakit yukarıda zikredilen ilk dört tanımın Eş‘ârî‘ye ait olma ihtimalinin yüksek olduğu görülmektedir. Çünkü aralarındaki nüanslar tanıma yeni bir şey ilave etmekten daha ziyade mânâsını pekiştirici işlev görmektedir. Zira tanımlara eklenen mânâ, sıfat ve ad kavramları tanıma sadece bunun için ilave edilmişlerdir. Beşinci tanımda ise Eş‘ârî‘nin özellikle dikkat etmeye çalıştığı tanımda fazlalığın kullanılmaması ilkesinin göz ardı edildiği söylenebilir. Zira hayy olana alim denilmesi ifadesi, tanıma yeni bir şey katmamış hatta tanımda fazlalık oluşturmıştır. Ayrıca Eş‘ârî geleneğine mensup kelâmcıların neredeyse hiçbirisinin bu tanımı Eş‘ârî‘ye nispet ederek vermemiş olması bu tanımın ona aidiyeti noktasında bir eksiklik olarak görmek mümkündür. Dolayısıyla bu iki nedenden ötürü bu tanımın Eş‘ârî‘ye ait olması zor görünmektedir. Altıncı tanımın da tanımda kullanılan idrâk kelimesinden dolayı Eş‘ârî‘ye ait olması zor görünmektedir. Çünkü *Mücerred*‘de İbn Fûrek, Eş‘ârî‘nin idrâk kelimesine yüklediği anlamın/anlamların ne olduğunu ve idrâkin neyi kapsayıp neyi kapsamadığını açık bir şekilde anlatır.

Eş‘ârîler‘e ait bilgi tanımları söz konusu olduğunda, elimizdeki veriler, Eş‘ârî‘den sonra bilgiyi ilk tanımlayan düşünürün mezhebin sistemleştiricisi ve aynı zamanda Eş‘ârî‘nin ikinci dereceden öğrencisi olarak kabul edilen Bakıllânî olduğunu söyler. Bakıllânî‘nin bu tarz bir kimliğe sahip olması onun sadece kelâmî eserlerinde bu konuları sistemli bir şekilde ele almasıyla ilgili değildir. O ayrıca, fıkıh usûlü eserlerine de epistemolojiyi alıp fıkıh usûlü eserlerine farklı bir veche kazandırmıştır.

Bakıllânî her ne kadar çoğu noktada hocası Eş‘ârî‘nin kelâmî sistemini takip etmiş görünse de bilginin tanımı hususunda ondan farklı bir yol benimsemiştir. Nitekim o, bilgi: “bilinenin olduğu hal üzere bilinmesi/mârifetidir” der (Bakıllânî, 1993: I, 180). Bakıllânî, daha önce zikredilen Nesefî veya Kâdî Abdülcebbar gibi eserlerinde farklı bilgi tanımlarını zikretmemiş, bütün eserlerinde bu tanım üzerinde ısrar etmiştir (Bakıllânî, 1987: 25; Bakıllânî, 1993: I, 175; Bakıllânî, 2000: 13). Bakıllânî‘nin bu tanımda ısrar etmesinin sebebi; bu tanımın bilginin manasını

tam olarak kapsadığı, ona dahil edilmesi gereken her şeyin dahil edildiği ve dışarda bırakılması gereken her şeyin de dışarıda bırakıldığı düşüncesinde olmasıyla ilgilidir. Ayrıca o, bu durumlarla beraber tanımda temyiz ediciliğin mevcut olduğu kanaatine de sahiptir (Bakıllânî, 1987: 25; Bakıllânî, 1993: I, 175; Dağ, 1980: 100).

Bakıllânî'nin bilgi tanımı incelendiğinde onun da diğer mütekaddimîn döneminin birçok düşünürü gibi bilgi ile mârifeti eş tuttuğu görülür. Hatta mârifet ile bilgiyi eş tutmakla beraber, tanımdaki mârifet kelimesinin yerine tebyîn, idrâk ve ispât kelimelerinin kullanılabileceğini de iddia eder. Çünkü Bakıllânî'ye göre bu tanımda esas olan mârifet değil mâlûm ve olduğu hal üzere ifadeleridir. Tanıma olduğu hal üzere kaydı eklenmezse tanım, bilgiyi değil cehli ifade edecektir (Bakıllânî, 1993: I, 176-177). Mâlûm kelimesi yerine de şayet “şey” kavramı kullanılırsa Bakıllânî, mâdûmun tanıma dahil edilmemiş olacağını söyler. Zira mâlûm hem mâdûma hem de mevcûda delâlet eder. Şey ise sadece mevcûda delâlet eden bir kavramdır. Dolayısıyla mâlûm yerine şey kullanılırsa mâdûm tanımın dışında kalmış olur (Bakıllânî, 1987: 25).

Her ne kadar Bakıllânî yaptığı tanımda esas olanın mârifet değil, mâlûm ve olduğu hal üzere kayıtları olduğunu belirtse de tanımdaki tüm ifadelerle yönelik eleştirilerin mevcut olduğunu ifade etmek gerekir. Bilindiği üzere mârifet kavramının bilgi ile özdeş olup olmadığı tartışmalı bir konudur (Rosenthal, 2004: 136). İlk dönem kelâmcıların çoğunluğuna göre bilgi ile mârifet özdeşdir ve her mârifet bilgidir, her bilgi de marifettir (Bakıllânî, 2000: 13). Ancak Mu'tezile'nin Bağdat ekolü ve diğer bazı düşünürler, Kuran'ı Kerim'de Allah Teala'nın kendisini alim olarak nitelemesine rağmen arif olarak nitelememiş olmasını, ona bu vasfın verilmesinin önündeki bir engel olarak görmüşlerdir (Rosenthal, 2004: 135 vd). Aynı şekilde Arap dil bilgisinde de böyle bir kullanıma rastlanmamıştır. Dolayısıyla Allah kendisini bu vasıfla nitelemediği ve dilde de böyle bir kullanım mevcut olmadığı için bizim ona bu vasfı vermemiz mümkün değildir. Hatta Cürcânî ve Âmidî tanımı eleştirirken, Allah için mârifet kelimesinin kullanılamayacağını icmâ ile sabit olduğunu zikrederler (Âmidî, 2004: I, 74; Cürcânî, 2015: I, 167). Tehânevî ise; ister ıstılâhen isterse de luğaten alınsın hiçbir şekilde Allah'ın ilmine mârifet denilemeyeceğine dair icmânın var olduğunu söyleyerek

(Tehânevî, 1996: II, 1221) bütün ihtimalleri devre dışı bırakır. Bütün bunlar dikkate alındığı vakit aslında, İslâm düşünürlerinin çoğuna göre Allah için mârifetin değil ilim kavramının kullanılması gerektiğidir. Kulun Allah’a ilişkin bilgisi söz konusu olduğunda ise hem mârifet hem de ilim kavramı kullanılabilir. Çünkü kul için her ikisi de -ister etimolojik isterse de ıstılâhi anlamları alınsın- uygun görünmektedir.

Sûfî sistemde ise durum bunun aksinedir. Zira onlara göre asıl olan mârifetin kendisi olup ilim mârifetin yanında anlamsız kalmaktadır. Nitekim bu durum kendisini en güzel Ebu Yezîd el-Bistâmî’nin satırlarında göstermektedir. Rivâyete göre o şöyle demektedir: “Hakîkâtın zatına (Allah) nazaran, mârifet cehalettir; mârifetin hakîkâtine nazaran ise bilgi bir cinayettir” (Rosenthal, 2004: 161).

Tanımda mârifetin kullanılması, bilginin mârifet ile özdeş görülmesi anlamına geleceğini ve bunun mütekaddimîn dönemi düşünürleri için bir problem teşkil etmediğini ifade etmiştik. Ancak sonraki düşünürler ikisinin eşit görülmesi durumunda tanımda devrin meydana geleceğini düşünmüşlerdir. Bu durum tanımdaki mâlûm ifadesi için de geçerlidir. Çünkü mâlûm ilimden türer. Bu demektir ki, mâlûmu bilmek, ancak bilginin bilinmesinden, bir başka deyişle bilginin gerçekleşmesinden sonradır. Yani mâlûm, ancak bilindikten sonra mâlûm adını alır. O halde tanımda devr var demektir. Çünkü türeyen, kendisinden türediği şeyin anlamını ihtivâ etmektedir (Özcan, 2012: 44; Bozkurt, 2008: 261).

Tanımda eleştiri konusu yapılan diğer ifade ise “olduğu hal üzere” kayıdır. Daha önce Mu‘tezile düşünürlerinin tanımlarında geçen bu kayıt için yapılan eleştiriler bu tanım için de geçerlidir. Zira tanımda olduğu hal üzere kaydı zâiddir. Çünkü bir şey mârifet ise o, her halükârda olduğu hal üzere olmalıdır. Eğer olduğu hal üzere değilse bu durum mârifet ile değil cehâletle nitelenir (Tehânevî, 1996: II, 1221; Cürçânî, 2015: I, 167). Tanımda zâid ifade bulunduğundan bu tanım da mualllel bir hal almıştır.

Bakillânî, tanım bahsini tartışırken tanımın ittirâd ve in‘ikâs şartını yerine getirmesi gerektiğini şart koşar. Bununla beraber onun eşyanın tabiatının olmadığını ifade etmesi ve Aristo mantığına karşı olduğunu zikretmesi, yaptığı tanımın aslında mâhiyet/özlerle yapılan hakîkî tanım

olmadığı aksine bir amaca mebnî olarak yapılan adsal tanım olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Netice itibariyle; Bakıllânî'nin sahip olduğu bu yaklaşımın mütekaddimîn dönemi kelâmcıların neredeyse tamamı için geçerli olduğu da bir gerçektir.

Bakıllânî ile akran olup Eş'ârî mezhebinde büyük bir mevkîye sahip olan bir düşünür de İbn Fûrek'tir. O, Eş'ârî'nin kelâmî düşüncelerini bize aktaran en önemli kaynak mesabesindedir. Ancak onun sahip olduğu bilgi tanımı hem Eş'ârî'nin tanımlarından hem de Bakıllânî'nin tanımından farklıdır. O, bilgiyi: “Bulunduğu kişideki varlığı sayesinde, o kişinin sağlam ve muhkem eylemi yapmasını sağlayandır” (Âmidî, 2004: I, 75; Nesefî, 2004: I, 14) şeklinde tanımlar. Bağdâdî, onun böyle bir tanıma gitmesinin arka planında, kaderî düşüncenin fikirlerine cevap vermek olduğunu söyler. Nitekim Kaderîler sağlam ve mükemmel fiillerin çoğunun tevellûd yoluyla meydana geldiğini ve bu fiillerin, fiiller hakkında bilgisi olmayandan çıktığını iddia ederler. İbn Fûrek de bu tarz bir yargıyı iptal etmek için bu tanımı yapmıştır (Bağdâdî, 1981: 5).

İbn Fûrek'in bu tanımının çok ciddi şekilde eleştirildiği ve neredeyse hiçbir düşünür tarafından kabul edilmediği söylenebilir. Eleştirilerin ilki çağdaşı Bakıllânî'den gelmektedir. O, zorunlu olanların zorunlu olduğunu, imkânsız olanların ise imkânsız olduğunu bilmenin bir hüküm ifade etmediğini dolayısıyla bu tanımın da sadece bilginin bir çeşidini/kısmını tanımlamış olduğunu söyler (Cüveynî, 1985: 34). Tanıma diğer bir eleştiri de Gazzâlî'den gelmiştir. Kulun Allah'a ve onun sıfatlarına ilişkin bilgisi üzerinden eleştiri getiren Gazzâlî şöyle demektedir: bu tanıma kulun Allah ve sıfatları hakkındaki bilgisi girmemektedir. Çünkü bu konularda fiilin itkân ve ihkâmı meydana gelmez (Gazzâlî, 2010: 72). Âmidî de bu tanımın hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğini söylemektedir. Çünkü bir fiilin doğru düzgün yapılması sadece bilgiye dayalı değil aynı zamanda onu gerçekleştirecek olanın kudretine de bağlıdır. Zira kudretsiz fiilin meydana getirilmesi düşünülemez. Aynı zamanda bazı şeylere ilişkin bilginin fiil ile herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır. Örneğin kişinin kendisine, Allah'a ve mutlak yokluğa ilişkin bilgisi herhangi bir şekilde doğru düzgün bir fiili gerçekleştirmeye alakası bulunmamaktır. Dolayısıyla bu tanım, tanımın bütün şartlarını yerine getirmemiştir (Âmidî, 2004: I, 75). Cürcânî ise bilginin bu

tanımını fiilin meydana getiricisinin kulun kendisi mi yoksa Allah mı olduğu yönündeki tartışmayı göz önünde bulundurarak eleştirisini yapar. O: “bu noktada tartışılacak olanın, fiilin sağlamlığının mümkün olmasının bizimle ilgili olduğunu, çünkü bizler kesinlikle fiilin meydana getiricisinin biz değil Allah olduğunu söylüyoruz” (Cürcânî, 2015: I, 167) ifadelerini kullanır. Bütün bu eleştiriler dikkate alındığı vakit İbn Fûrek’in bilgi tanımının özetle; bilginin sadece bir çeşidini tanımladığı, Allah’a, sıfatlarına ve yokluğa ilişkin bilgiyi kapsamaması, kudret ile ilintili olan bir durumu barındırması ve kesbi dikkate almaması yönlerinden eleştirildiği söylenebilir.

Ebü’l Muîn en-Nesefî, Eş‘ârî kelâmcılarından Ebu İshak el-İsferâyînî’nin bilgiyi: “Bilinenin olduğu gibi açıklığa kavuşması (tebeyyün)dür” (Nesefî, 2004: I, 15) tarzında tanımladığını söyler. Nesefî’nin İsferâyînî’ye ait olarak zikrettiği bu tanımın tebeyyün ile bilgi arasında özdeşlik olduğunu söyleyen diğer düşünörlere de nispet edilmesi imkân dahilindedir. Çünkü bu tanım; bilgi tebyindir, hakikâtlerin tebeyyünüdür, bilinenin nasıl ise o şekilde tebeyyünüdür gibi değişik varyantlarıyla çokça kullanılmıştır. Ancak bu tanım ister Nesefî’nin zikrettiği gibi İsferâyînî’ye ait isterse de başka bir kelâmcıya ait olsun, bilginin tebeyyün/tebyîn ile tanımlanmış olması onun eleştirilmesine sebep olmuştur. Âmidî, tebeyyünün bilgiden daha kapalı bir kavram olduğunu söyler. Tanımlayanın tanımlanandan daha kapalı olması ise tanımın şartlarının yerine getirilmemesi anlamına gelir. Ayrıca tanımda geçen tebeyyün kavramı, belli bir gizlilikten sonra kişiye bir şeyin açık hale gelmesi anlamına gelmektedir. Kavramın böyle bir anlama sahip olması tanımlanan bilginin Allah’ın bilgisini kapsamamasına sebep olur (Âmidî, 2004: I, 76; Cüveynî, 1985: 33). Tebeyyün kavramıyla ilgili diğer bir eleştiri de onun müşterek bir lafız olmasıyla ilgilidir. Eğer “lam” harfi cerri ile kullanıldığında yani “tebeyyene li” denildiğinde zahir oldu/açık oldu anlamına gelir. Ancak harfi cersiz kullanıldığında mesela “tebeyyentu” denildiğinde bu sefer de bildim anlamında kullanılmış olur (Nesefî, 2004: I, 15). Netice itibariyle Ehl-i Sünnet’in bilgi tanımlarında dikkat etmeye çalıştıkları temel kural olan tanımın hem Allah’ın hem de kulun bilgisini kapsamasına, kullanılan kavramın daha özel/hâss olmasına ve tanımda müşterek lafzın

kullanılmamasına dikkat edilmemiştir. Dolayısıyla bu tanım da tam tanım olarak kabul edilmemektedir.

Kelâmdaki bilginin tanımını zikreden mütekaddimîn dönemi Eş'ârî düşünürlerinden biri de Abdülkâhîr el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî, bilgiyi nasıl tanımladığını belirtmeksizin ashabından birisinin/birilerinin bilgiyi: “Hayatla nitelenen varlığın kendi sayesinde alim olduğu bir sıfattır” şeklinde tanımladığını ifade eder (Bağdâdî, 1981: 5). Bağdâdî'nin ashabımızdan biri olarak zikrettiği bu tanımın kime ait olduğu tartışmalı olsa da yukarıda bu tanım Eş'ârî'ye ait olarak zikredilmiştir.

Mütekaddimîn döneminin diğer Eş'ârî kelâmcılarından İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî de eserlerinde farklı bilgi tanımlarına yer verir. *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde daha önce Bakıllânî'nin ısrarla savunduğu bilgi tanımını -ki o da “bilineni olduğu gibi bilmektir/mârifettir”- yapılan tanımların en iyisi olarak kabul ederken (Cüveynî, 1985: 33), isminden de anlaşılacağı üzere cedel ve hilâf ilmîne dair olan *el-Kâfiye fil-cedel* adlı eserinde ise bizim Eş'ârî'ye nispet edilen tanımlar arasında zikrettiğimiz “bilgi bilinenin kendisiyle bilindiğidir” şeklindeki tanımı kabul eder ve bunun bilgiyi, bilgi olmayanlardan ayıran tam bir tanım olduğunu söyler. Cüveynî bu tanım sonrasında Mu'tezile ile aralarında tartışma konusu olan sıfatın zâtının aynısı olup olmaması meselesini ima ettirecek şekilde şöyle demektedir: İşte biz bundan dolayı hiçbir âlim, ilim olmaksızın bilir demeyiz” ifadelerini kullanır (Cüveynî, 1979: 25).

Cüveynî'nin bilgi ile mârifeti eş görme noktasında hem kendi mezhebindeki hem de diğer mezheplerdeki seleflerini takip ettiği söylenebilir. Ancak sadece onları eş görmekle yetinmez; fıkıh, dirâyet, tebyîn, yakîn ve fetânet kavramlarının da bilgi ve mârifetle özdeş olduğunu zikreder. Cüveynî'nin böyle bir yaklaşımı benimsemesinin sebebi onun tanım/had ile manayı eş görmesinden dolayıdır. Nitekim ona göre lafızlar farklılaşsa da mânâ aynı olduğu için aynı mânâyâ gelen kavramların tek bir tanımı olabilir. Bundan dolayı Cüveynî, bilginin yerine zikredilen bu kavramların kullanılmasında bir beis görmez (Cüveynî, 1969: 26). Ancak Cüveynî'nin zikrettiği durumu kabul etmemiz durumunda Cüveynî'nin ifade ettiği bir tanımın diğerlerinden daha güzel olduğu yargısını kabul etmemiz mümkün görünmektedir. Zira Bakıllânî'nin bilgiyi marifet olarak gördüğü tanımı en

güzel tanım kabul edersek, bilgiyi tebeyyün/tebyîn olarak gören İsfarâyînî'nin tanımını da bu şekilde kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü Cüveynî için bu iki kelime mânâları itibariyle özdeştir ve tanımda hangisi kullanılırsa kullanılsın herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Yukarıda sorunsallaştırılan durumun Cüveynî için bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Çünkü Cüveynî'ye göre tanımda esas olan mâlûm ifadesidir. Şayet tanımda bu kullanılırsa bilgi için doğru tanım yapılmış olur. Onun dışında kalan diğer ifadelerin çok bir önemi yoktur. Zira tanım cins ve fasılla değil tanımlananın tüm fertleri kapsaması anlamına geleceğinden mâlûmun mârifeti veya tebyîni bilgiyi tam ifade eder (Cüveynî, 1979: 25; Yavuz, 2017: 50). Ancak bu durumda da Bakıllânî'nin tanımında geçen tanımlayanın tanımlanan ile aynı kökten türemesinden meydana gelen devr şartının sağlanmaması problemi meydana gelir ve bu da tanıma noksan kılar. Ama mütekaddimîn dönemi için bu durum da bir anlam ifade etmez. Çünkü sıklıkla vurguladığımız gibi onların tanımdan maksatları temyîzdir ve bu düşünceden hareketle onlar tanımlarında adsal tanıma kullanırlar.

SONUÇ

Mütekaddimîn dönemi kelâmcıların bilgi tanımları dikkatle incelendiğinde genel itibariyle tanımlarda üç temel hususun öne çıktığı söylenebilir: a) Yapılan tanımda temyîzi gerekli görmüşler ve bununla da tanımın efrâdını câmî ağıyârını mânî olma şartının yerine getirildiğini düşünmüşlerdir. b) Yapılan tanıma ya Allah'ın bilgisini dahil etmeye çalışmışlar ya da mezhebin varlık anlayışı da göz önünde bulundurularak Allah'ın bilgisini tanımın dışında tutmaya çalışmışlardır. c) Bilgi ile aynı anlama geldiğini ifade ettikleri mârifet, yakîn, tebeyyün kavramlarının tanımda kullanılmasında herhangi bir beis görmemişlerdir.

Mu'tezile Allah'a ait bir ilim sıfatının olmadığını ve O'nun bilgiyi zâtı ile bildiğini iddia eder. Böyle bir iddia sonucu olarak onlar, tanımladıkları bilginin ilâhî bilgi değil, beşerî bilgi olduğunu ihsâs ettirecek şekilde bilgiyi inanç ile eş görmüşlerdir. Bu eş görmelerinin arka planındaki temel sebep de daha önce açık bir şekilde ifade edildiği üzere onların beş temel esasının en önemlisi olarak addedilen tevhîd esasından dolayıdır. Çünkü inşa edilecek bu varlık sisteminde Allah ile beşer arasındaki ontolojik farklılığın mutlak surette

ayrılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Mu‘tezile’nin bahsedilen bu özgün varlık anlayışı bağlamında Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptıkları eleştiriler de gündeme getirilmelidir. Zira Mu‘tezile’nin bilgi ile inancı eş gören anlayışı, Ehl-i Sünnet alimleri tarafından Allah’ın mu‘tekid olamayacağını bundan dolayı yapılan tanımın kabul edilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Bunlardan kimi kelâmcılar -Bakillânî gibi- Mu‘tezile’nin ilim sıfatına yaklaşımını zikretmesine rağmen böyle bir kanaati paylaşmış, kimisi de -Nesefî gibi- onların bu sığata ilişkin yaklaşımını zikretmeksizin bu tarz bir eleştiri yapmışlardır. Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcılarının varlık anlayışına uygun olan bilginin teolojik ve epistemolojik ayrımı (Kutluer, 2000: 112) Mu‘tezile sistemi açısından uygun değildir. Dolayısıyla bu ayrım üzerinden yapılan eleştiriler haksız itham gibi durmaktadır. Zira bu noktada bilginin tanımına ilişkin değil, ilim sıfatının zât ile eş görülmesi noktasına eleştiri yapılmalıdır. Çünkü bilginin tanımının başlangıcı onların varlığa ilişkin bu yaklaşımlarında yatmaktadır.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptıkları bilgi tanımlarının hem Allah’ın bilgisini hem de beşerin bilgisini kapsamasına dikkat etmeleri beraberinde bu bilginin müşterek olup olmaması problemini meydana getirmiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları her ne kadar yapılan tanımın hem Allah’ın hem de kulun bilgisini kapsaması gerektiğini ifade etse de bahsedilen bu müşterekliğin meydana gelmemesi için öncesinde bilgiyi kadîm ve hâdis diye ikiye ayırırlar. Bu ayrım sonrasında aradaki benzerlik ortadan kalktığı için artık tanımın her ikisi için kullanılmasında bir beis görmezler. Dolayısıyla inşa etmeye çalıştıkları epistemoloji beşerî bilgiye ilişkin olup Allah’ın bilgisi ile ilgili değildir. Bu noktada Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Mu‘tezile ile aynı noktaya dönmüş olmaktadır. Çünkü onlar da Allah’ın bilgisinin hiçbir kategoride değerlendirilemeyeceğinin ve kayıtlandırılmayacağını farkındadırlar. Kanaatimce bu benzerliğin ötesine geçip daha önce Nesefî’nin *Bahrü’l-kelam*’da yapmaya çalıştığı gibi bir yöntem takip etmek gerekir. Zira Allah’ın bilgisi için ayrı bir tanım, beşerin bilgisi için de başka bir tanım yapmak gerekir. Allah için yapılan tanımın nassa dayanması, inşa edilecek bu ayrımı daha sağlıklı temellere de oturtacaktır. Ayrıca bahsedilen bu iki ayrı tanımın yapılması durumunda daha önce yapılan lafzî tartışmaların da ötesine geçilmiş olup muhtevaya dair inşa çabaları da belirgin hale gelecektir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfüddîn. (2004), *Ebkârül-efkâr fî usûlid-dîn*, (2. Baskı), thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, Kahire: Dârül-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye.
- Ayğan, Fadıl. (2015), “Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Bilgi Teorisi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, I, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Bakıllânî, Ebubekr Muhammed b. Tayyib. (1987). *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü kütübi's-sekâfiyye.
- _____. (1993). *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Züneyd, c.I, Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- _____. (2000). *Kitâbü'l-İnsâf*, (2. Baskı), thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Kahire: Darü'l-kütübi'n-nümûzeciyye.
- Aybakan, Bilal. (2010). Şâfiî, *DİA*, İstanbul, XXXVIII/223-233.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. (1981). *Kitâbu usûli'd-din*, neş. Darülfünûn İlahiyat Fakültesi, Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye.
- Bernard, Marie İlk. (1977). Mutezililerde İlim Kavramı, ter. Şerafettin Gölcük, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/312-339.
- Cürcânî, Seyyîd Şerîf. (2015). *Şerhü'l-mevâkıf*, ter. Ömer Türker, c.I, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. (1969). *eş-Şâmil fî usûlü'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar, Faysal Bedir, Muhammed Muhtar, İskenderiye: Darü'l-Maarif.
- _____. (1979). *el-Kâfiye fî'l-cedel*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmud, Kahire: y.y.
- _____. (1985). *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'il-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Esâd Temîm, Beyrut: Müessetü kütübi's-sekâfiyye.
- Dağ, Mehmet. (1980). Eş'arî Kelâmında Bilgi Problemi, *İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*; 4/97-114.
- Efendi Ramazan, Kesteli, Hayâlî. (2012). *Mecmu'etü's-seniyye fî şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Mur'î Hasan er-Reşid, Lübnan: Dar-ı Nur Sabah.
- Fettâh, Abdulhamîd İrfan. (1995). Eş'ari, *DİA*, İstanbul, XI/444-446.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. (2010). *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl* thk. Muhammed Tamir, Kahire: Darü'l-hadîs.
- Harman, Vezir. (2017). Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2/195-203.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdıl-kudât Abdilcebbar. (2010). *Şerhü Usûli'l-Hamse*, (2. Baskı) Kahire: Mektebetü vehbe.

- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdıl-kudât Abdilcebbâr. (2012). *el-Mûğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XII (en-Nazar ve'l-Ma'arif)*, thk. Muhammed Hıdır Nebha, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Fûrek. (2005). *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'ârî*, thk. Ahmed Abdülkerim, Kahire: Mektebetüs-sakâfetüt-diniyye,
- İbn Hazm. (1931). *Kitabü'l-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, neş. Muhammed Ali Sabih, yy., Mektebetü's-selami'l-alemiyye.
- Ka'bî, Ebu'l-Kasım el-Belhî. (2018). *Kitâbü'l-makâlât*, tah. Hüseyin Hansu ve Diğerleri, İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Kazanç, Fethi Kerim. (2015). "İlk Dönem Eş'ârî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", *Uluslararası İmam Eşari ve Eş'arilik Sempozyumu*, c.I, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Keskin, Halife. (1997). *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Kutluer, İlhan. (2000). İlim, *DİA*, İstanbul, XXII/109-114.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. (2017). *Kitabü't-tevhid*, tah. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Memiş, Murat (2011). *Mutezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sarkaç Yayınları.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. (2000). *Bahrü'l-keâm*, (3. Baskı), thk. Veliyüddin Muhammed Fîrfür, Şam: Mektebetü darü'l-fîrfür.
- _____. (2004). *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, c.I, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Osman, Abdülkerim. (t.y.). *Nazariyyetü't-teklîf*, y.y., Müessetü'r-risaliyye.
- Özcan, Hanefî. (2012). *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 3. baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Pezdevî, Ebü'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed. (2003). *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lenz, Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li'l-türâs.
- Râzî, Fahrêddîn. (2019). *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, ter. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Rosenthal, Franz. (2004). *Bilginin Zaferi*, çev. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Kitap Yayınları.
- Tehânevî, Muhammed Ali. (1996). *Keşşâfu istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refîk el-Acem ve Diğerleri, c.II, Beyrut: Mektebetü Lübnan.
- Türker, Ömer. (2007). Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 18:1-26.
- Uludağ, Süleyman. (2003). Mârifet, *DİA*, İstanbul, XXVIII/54-56.
- Yavuz, Ali Fikri. (2017). Bilgi, *Sistematik Kelam*, ed. Ömer Aydın, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Yığın, Adem. (2013). Klasik Fıkıh Usulünde Bilgi Anlayışı, *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi)*, İstanbul.

BÖLÜM VII

AKLIN YETERLİLİĞİ EKSENİNDE NÜBÜVVET TARTIŞMALARI: BERÂHİME ÖRNEĞİ*

Muhsin GÖÇMEN*

DOI: <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.17847452>

* Bu kitap bölümü, yazarın, Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Kelam Bilim Dalı'nda "İslâm Kelâmında Sümeniyye ve Berâhime'nin Nübüvvet Anlayışlarına Eleştiriler" başlığıyla hazırladığı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

* Diyanet İşleri Başkanlığı, Konya, muhsingocmen@yaani.com, Orcid ID: 0009-0009-6266-4973.

GİRİŞ

Peygamberlik, yüce Allah'ın insanlara sunduğu büyük bir rahmet ve lütuftur. Zira insanı yoktan var eden, ona ruh ve akıl bahşeden bir yaratıcının, yarattığı kullarını kendisinin varlığından, birliğinden ve yüceliğinden haberdar etmemesi düşünülemez. Bu sebeple ilahi hikmete uygun olarak, yüce Allah, kendisini insanlara tanıtmayı ve onları doğru yola sevk etmeyi murad etmiştir. Şayet Yüce Allah, insanlara kendini tanıtmak, inanç ve ahlak hususunda doğru yolu göstermek için elçiler göndermeseydi, insanlar yalnızca kendi akıl ve tecrübeleriyle, O'nun yüceliğine dair kesin bilgilere ulaşamaz ve yaratıcılarını hakkıyla tanıyamazlardı.

İslâm düşüncesinde nübüvvet, insanın dünya ve ahiret saadetini temin etmek için ilahi rehberliğe ihtiyaç duyup duymadığı sorusu etrafında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Aklın insanı doğruya ulaştırmada yeterli olup olmadığı, vahyin gerekliliği ve peygamberlerin rolü kelâmcılar tarafından derinlemesine incelenmiştir. Kelâm ilminde akıl ve nübüvvet ilişkisi, insanın ilahî hakikate ulaşmasında temel bir konu olarak ele alınır. Akıl, insanın yaratılıştan sahip olduğu bir yeti olarak evreni anlamada, doğruyu yanlıştan ayırmada ve ahlaki sorumluluklarını belirlemede önemli bir araçtır. Bununla birlikte, aklın sınırları bulunduğu ve mutlak hakikate ulaşmada yeterli olmayabileceği kabul edilir. Bu noktada nübüvvet devreye girer; peygamberler aracılığıyla gelen vahiy, aklın kavrayamayacağı metafizik hakikatleri açıklayarak insanlara rehberlik eder. Kelâmcılar, bu iki kaynağın konumunu tartışmış ve akıl ile vahiy arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, kelâm ilminde akıl ve nübüvvet ilişkisi hem teolojik hem de epistemolojik bir boyut taşır.

Tarih boyunca nübüvveti kabul edenler yanında inkâr edenler de olmuştur. Klasik kelâm metinlerinde ismi sıklıkla geçen ve nübüvveti inkâr etmesiyle ön plana çıkan Berâhime, aklın yeterliliğini savunarak nübüvvet kurumunu reddetmiştir. Berâhime'nin nübüvvetin reddi konusundaki en temel dayanağı aklın varlığının nübüvveti ihtiyaç bırakmayacağı düşüncesidir. Onlara göre akıl, insana doğruyu ve yanlışı ayırt etmek için yeterli bir rehberdir; dolayısıyla peygamberlere ve vahye ihtiyaç yoktur. Berâhime, peygamberlerin mesajlarının çelişkili olabileceğini ve insanların akıl yoluyla aynı bilgilere ulaşabileceğini savunur. Ancak bu yaklaşım, aklın sınırlarını ve

insanın metafizik hakikatlere ulaşmadaki yetersizliğini göz ardı etmesi sebebiyle reddedilmiştir. Zira nübüvvet akli destekleyici, insanın yaratılış ve varoluş gayesini anlamlandırmada büyük öneme sahip ilahî bir rehberliktir.

Bu çalışmamızda, nübüvvetin gerekliliğini reddeden Berâhime'nin iddia ettiği gibi aklın varlığının peygamberliğe ihtiyaç bırakmayacağı düşüncesinin geçerli olup olmadığı incelenecektir. Bununla birlikte İslâm kelâmında aklın rolü, aklın vahiy ile olan ilişkisi ve akıl ile vahiy arasındaki denge nasıl sağlandığı üzerinde durulacaktır. Ayrıca Berâhime'nin akıl üzerinden nübüvvet karşıtı eleştirilerine İslâm düşünürlerinin verdiği yanıtlar da tespit edilerek analiz edilecek ve bu eleştirilerin ne ölçüde tutarlı veya geçerli olduğu tartışılacaktır. Berâhime'nin nübüvvete yönelik eleştirileri bazı çalışmalara konu olmuştur. Bu çalışmalarda nübüvveti inkâr eden bir fırka olarak Berâhime'nin nübüvvet karşıtı fikirleri üzerinde durulmuştur. Bizim bu araştırmayı hazırlamamızın ayırt edici tarafı ise Berâhime'nin akıl ekseninde ileri sürdüğü nübüvvet eleştirisinin akıl-vahiy bağlamında ele alınıp bu vb. eleştirilerin tutarsızlığını, İslâm düşüncesinde nübüvvet açısından aklın konumu ve değerini ortaya koymaktır.

1. AKLIN YETERLİLİĞİ TARTIŞMALARI VE AKIL-VAHİY İLİŞKİSİ

İslâm düşüncesinde aklın rolü ve sınırları, özellikle nübüvvet konusundaki tartışmaların merkezinde yer alır. Akıl, Allah'ın insana verdiği bir nimet olup, doğruyu yanlıştan ayırt etmede önemli bir araçtır. Ancak, aklın her konuda yeterli olup olmadığı ve ilahi vahyin rehberliğine ihtiyaç duyulup duyulmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur.

Kelâm ekolleri arasında aklın değerlendirilme biçimi detaylarda farklılık gösterse de genel olarak üç ana çizgide şekillendiği söylenebilir. Bunlardan ilki, akli ön planda tutan Mu'tezilî çizgidir. İkincisi, nakli esas alan Selefi çizgi; üçüncüsü ise akıl ve nakli bir arada ele alan ve Ehl-i sünnet kelamının iki ana kolu olan Eş'arî ve Mâtürîdî çizgisidir. (Taşdelen, 2023, ss. 9-39; Bilgin, 2019, s. 22-23) Şimdi, üç kısımda ele aldığımız bu teorilerin aklın işlevsel yönü hakkındaki yaklaşımları ana hatlarıyla ele alınacaktır.

1.1. Mu‘tezile’de Akıl ve Vahiy İlişkisi

İslâm tarihinde ilk kelâmcılardan olan ve Mu‘tezile mezhebinin kurucusu sayılan Vâsıl b. Ata (ö. 131/748), aklî deliller aracılığıyla hakikatin bilgisine ulaşılabileceğini ifade etmiştir. (Zeyne, 1980, s. 18-19; Güneş, 2003, s. 174) Benzer şekilde, Mu‘tezile’nin Bağdat Ekolü’ne müntesip olan ve Yunan felsefesine aşinalığıyla tanınan Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), zındıklıkla itham edilerek hapse atılmasına sebep olan, akıl yoluyla ulaşılan bilginin dinî bilgiden önce geldiği fikrini savunmuştur. (Zeyne, 1980, s. 19) Sümâme b. Eşres’in çağdaşı olan ve aynı zamanda Yunan felsefesinden etkilenme konusunda ondan geri olmayan Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 236/851) akli, *“insanın onunla kendisini canlı cansız diğer varlıklardan ayıran zorunlu bilgi ve nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç”* şeklinde tanımlamıştır. (el-Eş‘arî, 1980, s. 480) Câhız (ö. 255/869) akli, *“insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü”* diye tarif etmiştir. (Zeyne, 1980, s. 18-19; Güneş, 2003, s. 175) Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ise akıl hakkında *“kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir”* yönünde bir tarif yapmıştır. (Yavuz, 1989, 2/242) İsmi ilk kelamcılarla birlikte anılan ve Mu‘tezile’nin bazı görüşlerinden etkilenen Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) ise yüce Allah’ın duyularla kavranamayacak, maddeden bağımsız, sonsuz ve sınırsız bir varlık olduğunu, O’nu anlamanın ancak akıl yoluyla mümkün olduğunu belirterek akılcı bir yaklaşım sergilemiştir. (Yavuz, 1996, s. 81-86)

Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1024), insan aklının düşünmeyi, deliller üretmeyi ve insanın sorumluluk alanına giren eylemleri yapmasını sağlayan belirli bilgilerden oluştuğunu belirtir (Zeyne, 1980, s. 31-32). Ona göre akıl, insanda “bilkuvve” olarak bulunmaz; aksine, zamanla edinilen ve kişiye kendi iradesiyle eylemde bulunma imkânı tanıyan zorunlu, teorik ve deneyimsel bilgilerin bütünüdür. (Zeyne, 1980, s. 33-34; Yavuz, 1989, 2/242) Abdülcebbar’ın bu akıl tanımı, sonraki Mu‘tezile alimleri üzerinde etki ederek onların akıl anlayışına yön vermiştir. Abdülcebbar’a göre akıl, doğuştan gelen bir güç değil; insanın düşünme, delil getirme ve bilinçli seçim yapmasını sağlayan bir bilgi birikimidir. Bu yaklaşımı benimseyen Mu‘tezile alimleri akli, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında temel bir unsur olarak kabul etmişlerdir.

Mu‘tezile’nin önde gelen alimlerinin bu açıklamalarından akıllı, kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu anlayışla, insanın fiillerinin sorumlusu ve yapıcısı olduğunu vurgulamış, ayrıca Allah’ın yaratılanlar için kötü şeyleri yapmayacağını, yaptıklarının da ilahi hikmetin gereği olarak akla uygun olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlar bunu yaparken Kur’an’ın otoritesini reddetmeden, akıl yoluyla kanıtlamaya çalışmışlardır. Buradan hareketle, iyi ve kötü kavramlarının Allah’ın bildirilmesiyle değil, akıl yoluyla anlaşılabileceğini savunmuşlardır. (Cârullah, 1990, s. 115; Fahri, 2004, s. 73; ayrıca bkz. Ünverdi, 2015, 79-86)

Özetle Mu‘tezile, akıl ve vahiy ilişkisinde akıllı vahyin anlaşılması ve yorumlanması için gerekli olan önemli bir araç kabul ederek ele alır. Onlara göre akıl, insanın doğruyu yanlıştan ayırabilmesi ve Tanrı’nın varlığını ve birliğini kavrayabilmesi için gereklidir. Bu nedenle akıl, vahyin önünde ve bağımsız bir otorite olarak görülür. Mu‘tezile, insanın akıllı sayesinde ahlaki ve dini sorumluluklarını yerine getirebileceğini savunur ve vahyin getirdiği ilkelerin, akla uygun olduğuna inanır. Bu düşünce çerçevesinde, akıl ve vahiy arasında uyum olması gerektiği kabul edilir; vahyin, akılla çeliştiği durumlarda ise öncelik akla verilmek suretiyle vahiy tevil yoluna gidilir.

1.2. Selefiye’de Akıl ve Vahiy İlişkisi

Selefiye’nin önderi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), akıllı insanın doğuştan sahip olduğu bir özellik (غريزة) olarak tanımlar (el-Cevzî, 1990, s. 21). Selefi düşüncüyü büyük ölçüde benimseyen İbn Hazm (ö. 456/1064) ise akıllı bir cevher değil, ruhun bir kuvveti ve yalnızca bir fiil olan araz olarak kabul eder. Ona göre akıl, kuvvetli veya zayıf olarak nitelendirilebildiği için bu özelliklerin cevherde bulunması mümkün değildir. Ayrıca cevherin zıddı olmadığı halde, aklın zıddı vardır ve bu zıtlık ahmaklıkla temsil edilir. Dolayısıyla akıl, nefsin bir fiili olup onun kuvvetlerinden bir araz olarak değerlendirilir. İbn Hazm, filozofların akıllı basit bir cevher olarak görmesini mantıksız bularak eleştirir ve insandaki görme, işitme, konuşma gibi işlevleri yerine getirenin akıl olduğunu ifade eder. (Yavuz, 1989, 2/243)

Selefiyye mezhebine bağlı olan özellikle müteahhir dönem alimleri nassın anlaşılması ve açıklanmasında aklın gerekli olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak akıllı, vahyin sunduğu hakikatleri tek başına anlama

konusunda yetersiz ve sınırlı bir bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Onlara göre akıl ile nakil arasında bir çatışma olmadığı için nakli, aklın verilerine göre değiştirmeye gerek yoktur. Duyularla algılanabilen aleme dair gözlem ve deney yoluyla birtakım bilgiler ortaya koyan akıl, gayba dair meselelerde noksan ve hatalı yargılarda bulunacağı kesindir. (İbn Teymiyye, 1984, 9/279; Yavuz, 1989, 2/245; Gün, 2024, 154) Bu durumda insanın yapması gereken, nassın sunduğu ile yetinmek ve lafzın ötesine geçecek yorumlara başvurmamaktır. Akıl, nassın şahidi olabilir ama hâkimi olamaz. Akla düşen nassı inkâr etmek veya yermek değil, ona teslim olup boyun eğmektir. Bu yüzden akıl, daima naklin izinden gidecek, onu destekleyecek ve bağımsız bir yargıda bulunmayacaktır. (Ebû Zehra, 1989, 1/189; Güneş, 2003, s. 204)

Özetle Selefiyye düşüncesinde, akıl ve vahiy ilişkisi bağlamında bakıldığında aklın, vahiy karşısında bağımsız bir bilgi kaynağı olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Selefi düşünürler, akli sınırlı ve vahye muhtaç bir yeti olarak değerlendirirler. Onlara göre aklın görevi vahyin sunduğunu anlamak ve onu desteklemektir, zira akıl, dini birçok konuda olduğu gibi metafizik alanla alakalı da kesin bilgiler üretme konusunda yetersiz kalabileceği ve yanılabilmesi varsayılmaktadır. Bu nedenle Selefi anlayışa göre, vahiy akla üstün gelir; aklın görevi nassı eleştirmek değil, ona teslim olmaktır.

1.3. Ehl-i Sünnet’de Akıl ve Vahiy İlişkisi

Ehl-i Sünnet ekolünün ilk temsilcilerinden olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), aklın tek başına hakikate ulaşma noktasında zayıf kalabileceğini, bundan dolayı yaratıcının akli kendi başına bırakmayıp onu aydınlatacak ilim, kitap ve sünneti verdiğini belirtmiştir. Muhâsibî’ye göre göz için güneş ışığı ne ise, akıl için de ilim odur; vahyin ışığına başvurmeyen akıl, karanlıkta yolunu kaybeden bir kör gibi olur. (el Muhâsibî, s. 189; Güneş, 2003, s. 204-205)

Ehl-i Sünnet’in iki büyük ana kolundan biri olan Eş‘arîliğin kurucusu Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî (ö. 324/936), akıl ile bilgi arasında yalnızca genel-özel ilişkisi gibi bir ayrım bulunduğunu savunur. Ona göre akıl, dış dünyadaki nesneleri soyutlayarak kavramlara dönüştürür ve böylece bilgi oluşur. Bu bağlamda akıl, "bilgi" anlamına gelir. Bilgi, yalnızca düşünce ve tefekkürle

değil, tartışma yöntemiyle de elde edilebilir. (İbn Fûrek, 1987, s. 11, 15, 247, 294; Fettâh, 1995, 11/445) Bununla birlikte Eş'arî'ye göre akıl ile bilgi arasında bir kullanım farkı da vardır. Çünkü bilgi, akıldan daha kapsamlı olup "*zorunlu bilgilerin bir kısmını bilmek*" olarak tanımlanabilir. Bu nedenle, bu iki kavram mutlak anlamda birbirinin yerine kullanılamaz. (İbn Fûrek, 1987, s. 31, 284) Bu bilgilerden yola çıkarak Eş'arî, aklın hiçbir şeyi vacip kılamayacağını, güzellik (hüsün) ve çirkinliği (kubûh) belirleyemeyeceğini bunların ancak nasslarla belirlenebileceklerini ileri sürmüştür.

Eş'arîliğin önde gelen temsilcilerinden Gazzâlî (ö. 505/1111), yaratıcıyı, nübüvveti ve şeriâtı öğrenmemizi ve iman etmemizi sağlayan aklın küçümsenmeyeceğini belirtir. Ona göre akıl, değersiz veya güvenilir bir araç kabul edilirse, onunla bilinenlerin de değersiz olması gerekir; bu ise mümkün değildir. Muhâsibî gibi akklı, sağlıklı bir göze nakli ise güneş ışığına benzetir; ışık olmadan gözün, göz olmadan da ışığın yeterli olmayacağını ifade eder. Ayrıca akklı, değiştirilmesi mümkün olmayan bir hakeme; nakli ise doğruluğu sabit bir şahide benzetir. Gazzâlî, Eş'arî gibi tüm dinî hüküm ve prensiplerin nakle dayalı olarak vacip olabileceğini savunur. (el-Gazzâlî, 1971, s. 7-8; el-Gazzâlî, 1991, 1/4-5; Yavuz, 1989, 2/245)

Sünnî düşüncenin diğer büyük kolunun kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâturidî (ö. 333/944), akklı "*birleşebilecekleri birleştirme ve ayrılması gerekenleri ayırma yetisi*" olarak tanımlamış ve kavramların oluşumunun akıl yoluyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Onun bu ifadesinden anlaşılabileceği üzere akıl, görünür dünyada algılanabilen nesnelerdeki benzer nitelikleri birleştirir; farklı yönleri de ortaya koyarak tek tek nesnelerden kavramlar oluşturur. Bu süreci ise tefekkür ve nazar aracılığıyla gerçekleştirir. (el-Mâtürîdî, 2020, s. 51-53; Kubat, 2011, s. 94; Yıldızhan, 2025, ss. 32-36)

Mâturidî'ye göre kelâm ilminde akllî yöntemin kullanılmaması, insanın en ayırt edici özelliğinin ortadan kaldırılması demektir ve bu da insanın değerini diğer canlıların seviyesine indirmek anlamına gelir. Akıl, ibret alma (kıyas yapma) ve tefekkür amacıyla yaratılmıştır. Akıl bu amaçla kullanıldığında övgüyü hak eder ve değer kazanır. Bundan dolayı duyular âleminin sınırlarını keşfetmek, yaratıcının varlığını tanımak ve nassları anlamak için akla başvurmak gereklidir. Öyle ki Allah'a iman; nakille değil, akılla zorunludur. Akıl, din olmadan bazı hususları zorunlu kılabılır. Ancak yine de

akıl, naklin önüne geçemez çünkü tüm dinî gerçekleri kavramada yeterli değildir. Beş duyunun sınırlı olduğu gibi aklın da idrak gücü ve alanı sınırlıdır. İnsan akli, iyiyi ve kötüyü bilse de ibadetlerin yapılış şekli, hadlerin ve cizyelerin belirlenmesi gibi hususları nass olmadan bilemez. (el-Mâtürîdî, 2020, s. 347-363; Alper, 2009, s. 85; Yavuz, 1989, 2/245; Yıldızhan, 2025, s. 69)

Ehl-i Sünnet perspektifinden bakıldığında akıl, bilgi edinme sürecinde kullanılan parlak ve latif bir cisim olarak tanımlanır. Onun etkisi kalp üzerindedir. Nasıl ki göz, güneş veya başka bir ışık kaynağının yardımıyla nesneleri görebiliyorsa, kalp de aklın nuruyla nesneleri idrak eder. Bu nur azalır veya zayıflarsa idrak de aynı ölçüde azalır veya zayıflar. Işık tamamen kaybolduğunda ise algılama da sona erer (Pezdevî, 1980, s. 297). Buradan hareketle Ehl-i Sünnet'e göre akıl, düşünme veya duyular yoluyla idrak etme aracılığıyla bilinebilecek şeyleri anlama ve kavrama yetisidir. (Meriç, 2011, s. 221)

Ehl-i Sünnet'e bağlı Eş'arî ve Mâtürîdî kelam ekolleri, aklın önemini kabul etmekle birlikte, vahyin rehberliğinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre insan akli bazı konularda yetersiz kalabilir ve sınırlı bir kapasiteye sahiptir; bu nedenle ilahi vahyin yönlendirmesine ihtiyaç vardır. (Ünverdi, 2014, 337-343) Mu'tezile ise akla daha fazla değer vererek, insan aklının iyiyi ve kötüyü belirlemede yeterli olduğunu ileri sürmüştür. Akıl, dinin sunduğu gerçekleri anlamada bağımsız bir kaynak olarak kabul edilmiştir. Selefiyye ise akli, vahyin tamamen gerisinde tutar; akıl, vahyi anlamada bir araç olarak kabul edilse de bağımsız ve mutlak bir otoriteye sahip değildir. Selefiyye'ye göre akıl ve nakil arasında bir çatışma olmamakla birlikte, gayb alemiyle ilgili konularda akıl yetersizdir ve vahiy akıldan üstündür. Aklın görevi vahyi anlamak, ona boyun eğmek ve onu eleştirmemektir. Böylece, Eş'arî ve Mâtürîdî akıl-vahiy arasında denge arayışı içindeyken, Mu'tezile akla üstünlük tanımış, Selefiyye ise vahyi üstün tutarak akla sınırlı bir rol vermiştir.

Aklın ve vahyin alanlarını ayırmak suretiyle akıl-vahiy tartışmasının önüne geçmeyi amaçlayan İslâm kelâmcıları, özellikle kelâmî meselelerin çözüme kavuşturulmasında aklın alanı (mecâlu'l-akl) ve naklin alanlarını (mecâlu'n-nakl) ayırarak, aklın ve naklin etkili oldukları alanları

belirginleştirmişlerdir. Bu ayrımın temel amacı, akılla çözümlenmesi gereken bir konuya nakli, nakille çözümlenmesi gereken bir konuya da akli dahil etmemektir. Bu yaklaşım, her iki kaynağın kendine özgü bir yetkinlik alanı olduğuna inanılmasına dayanır. Bu yüzden kelâm âlimleri; Allah'ın varlığı, birliği, zâtî ve fiilî sıfatları, insan fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı gibi konuların aklın etkinlik alanında olduğunu ve bu alanlarda aklın hükümlerinin geçerli sayıldığını belirtmişlerdir. Öte yandan, şer'i hükümler, ibadetler, ulûhiyyet, kader, ba's, ahiret, melek, cin ve ruh gibi gayba ilişkin meselelerin naklin etkinlik alanına girdiğini, dolayısıyla bu konuların yalnızca vahiy yoluyla bilinebileceğini ve aklın bu konularda söyleyecek bir sözünün bulunmadığını ifade etmişlerdir. (el-Eş'arî, 1953, s. 95; Kâdî Abdulcebbar, 15/28; Erdemci, 2009, s. 96)

Netice olarak, akıl ile vahyin her ikisi de ilâhî kaynağa dayandığından, bunların birbirinin alternatifi gibi değerlendirilmesi isabetli değildir. Asıl doğru yaklaşım, akıl ve vahyin kendilerine özgü alanlarını dikkate alarak her ikisini de uyumlu ve etkin bir biçimde kullanmak; böylece en sahih ve makbul bilgiye ulaşma yönünde çaba göstermektir.

2. BERÂHİME'NİN AKIL EKSENİNDE NÜBÜVVET ELEŞTİRİLERİ

Berâhime'ye göre Allah'ın insanlara lütfetmiş olduğu en büyük nimet akıldır. İnsanoğlu akli sayesinde iyiyi, kötüyü, güzeli ve çirkini bileceği gibi Allah'ı ve O'nun lütfetmiş olduğu nimetlerini de bilir. Onlara göre, şayet peygamberler aklın bildiği ve doğru olarak kabul ettiği hükümlerle gelmişse böylesi bir durumda peygamberlere gerek yoktur, çünkü bu bilgiler akılda mevcuttur. Eğer peygamberlerin getirdiği hükümler, akla aykırıysa aynı şekilde onların nübüvvetini kabul etmek gerekmez, çünkü akla muhalif hükümler getirmişlerdir. Bununla birlikte peygamberler aklın kavrayamayacağı hükümler getirmeleri durumunda ise ilahi hikmete muhalif bir durum ortaya çıkar. Çünkü onlara göre yaratıcı insanlara akıllarının kavrayamayacağı şeyleri emretmez. Berâhime açısından bütün bu hususlar nübüvvete ihtiyaç olmadığını göstermektedir. (el-Bâkılânî, 1987, s. 144-145; eş-Şehristânî, 1992, 3/707; el-Cüveynî, 1407, s. 123; Bedevî, 1980, s. 88)

Berâhime'ye göre, peygamberin getirdiği mesaj, şu iki durum dışında bir şey değildir: makuldür veya makul değildir. Şayet peygamberin getirmiş olduğu mesaj makul ise aklımız o mesajı anlama bakımından bize kâfi gelecektir. Hal böyleyken peygambere neden ihtiyaç duyalım? Eğer getirmiş olduğu mesaj makul değilse, o halde bu mesaj kabul edilebilir değildir. Çünkü makul olmayan bir şeyi kabul etmek insanlığın sınırlarının dışına çıkıp akıl yetisine sahip olmayan hayvanlar sınıfına dâhil olmaktır. (eş-Şehristânî, 1992, 3/708; Kâdî Abdülcebbar, 2013, 2/422)

Yine Berâhime'ye göre aklımız, yüce Allah'ın hüküm ve hikmet sahibi olduğuna delalet etmektedir. Hikmet sahibi yüce Allah, kullarının itaatlerinin akıllarına uygun şekilde olmasını arzu eder. Akli deliller, âlemin her şeye gücü yeten kâdir, sonsuz ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcısının olduğuna delalet eder. Yaratıcı, insanların şükretmelerine sebep olacak çok fazla nimetler var etmiştir. Aklımız sayesinde yaratıcının bizlere vermiş olduğu nimetleri tefekkür ederiz. Böylece bu nimetler karşısında O'na minnettarlığımızı ifade etmek için şükürde bulunuruz. Bunu yaptığımız takdirde yaratıcının hoşnutluğunu kazanmış oluruz. Ancak bunu yapmayıp kendisini ve nimetlerini inkâr ettiğimiz takdirde ise azabını hak etmiş oluruz. Durum böyleyken bizim gibi beşer olan birine neden uyalım? Eğer peygamber bize zikrettiğimiz marifet ve şükür gibi şeyleri emrediyorsa biz aklımız sayesinde ona ihtiyaç duymayız. Eğer ki bu hakikatlere aykırı şeyleri emrediyorsa işte o zaman söyledikleri, yalanın apaçık kanıtı olacaktır. (eş-Şehristânî, 1992, 3/709)

Bir diğer gerekçeleri ise şudur: Peygamberler gönderilmesinin anlamsız oluşu ve peygamberlere ihtiyaç duyulmamasının gerekçesi, yaratıcının insan aklında iyi ve kötü olan şeylerin bilgisini yaratmış olması ve akli mükemmelleştirmiş olmasıdır. Yine O, akli yaratılmışların hidayetlerine ve maslahatlarına kılavuz yapmış, akıl aracılığıyla zulmü de yasaklamıştır. Böylece akli, insanoğlunun ihtiyaç duyduğu her türlü bilginin kaynağı ve delili kılmıştır. Bu sebeplerden ötürü peygamber, akılda var olan esasları getirdiyse ona iman etmeye lüzum yoktur. Eğer peygamber insan aklına aykırı şeyler getirdiyse bu durumda da nübüvvet inkâr edilmelidir. Çünkü peygamberin akla aykırı şeyler getirmesi kabul edilebilir değildir. (el-Bâkılânî, 1987, s. 144-145)

Berâhime, insan aklının ilahi hakikatlere ulaşmada yeterli olduğunu savunarak, nübüvvetin gereksiz olduğunu iddia etmiştir. Bu düşüncedekilere göre akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir ve insan bu sayede yaratıcıyı tanır, O'nun emir ve yasaklarını öğrenir ve nimetlerini keşfeder. İnsanın iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan ayırt etmesi için aklın yeterli olduğu düşünülür. Bu sebeple, akılda zaten mevcut olan bilgilerin aktarılması için ayrıca peygamber gönderilmesine ihtiyaç yoktur. Peygamberliğin gereksiz olduğu savunularak aklın tüm bu bilgileri kavrayabilecek güçte olduğu ifade edilmiştir.

2.1. İslâm Kelâmcılarının Berâhime'ye Reddiyeleri

İslâm kelâm bilginlerinin tamamı insanın mükellef sayılması için akıl sahibi olmasını temel şart olarak kabul etmektedir. Aynı şekilde onlar akıldan yoksun olanlara sorumluluk yüklenemeyeceği konusunda da görüş birliği içindedir. Kelâmcıların tamamı, aklın vazgeçilmez bir epistemolojik fonksiyona sahip olduğunu kabul ederken, aklın tüm varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki yetisi hakkında ise farklı düşünceler öne sürmüşlerdir. (Güneş, 2003, s. 201)

Aklın insana yeterli olduğu, bütün iyi ve kötü şeylerin akılla bilinebileceği bu yüzden akıl varken ayrıca peygamber gönderilmesine gerek olmadığı iddiasına dayanan anlayışa karşı Bâkılânî (ö. 403/1013) şu eleştiriye getirmiştir: “Şeylerin hükümleri ancak nassa (sem') dayanır. Nass olmadan meydana getirilen fiillerle Allah'ın sevabı kazanılamaz. Çünkü meydana getirilen bu fiiller, nass olmadan Allah'a itaat ve yakınlık kabul edilmezler. Bu durumda da fiilleri meydana getiren kişi ödülü hak edemez. O hâlde peygamberler aracılığıyla bildirilen hükümleri içeren bir dine ihtiyaç vardır. Ayrıca yakınlığa dair bilgi ve bu yakınlığın sevabının elde edilmesinin aklen sabit olması imkân dâhilinde değildir.” (el-Bâkılânî, 1987, s. 144-145) Bu sebeple Bâkılânî, Berâhime'nin kulların ihtiyaç duyduğu yol göstericilerin ve maslahatların tamamı akli olarak idrak edilebilir sözlerinin batıl olduğunu ifade etmiştir.

Bâkılânî'ye göre, ilk çağlardan itibaren tecrübe ve deneylerle bilinmesi aklen mümkün olmayan yiyecekler arasından zarar veren veya yarar sağlayanlar ile hastalıklar ve bunların tedavileri vb. uzmanlığa ihtiyaç duyulan

alanlarda peygamberlere ihtiyaç vardır. Aksi halde faydalı yiyeceği zararlısından ayırt edebilecek tecrübe imkânına sahip olamayan ilk çağ insanların yanında canlıların çoğunun telef olması gerekirdi. Yüce Allah bu alandaki bilgileri canlıların zarar görmemesi için dilerse deney ve tecrübelerle öğretir dilerse tevkîfî olarak da öğretebilir. (el-Bâkılânî, 1987, s. 144; Uysal, 2021, ss. 63-70; Gün-Kyzy, 2024, 193-194)

Yine Bâkılânî'ye göre akıl, vahyin desteği olmaksızın kendi başına insan fiillerinin iyi veya kötü, güzel veya çirkin veyahut haram mı helal mi olduğunu bilemez. Ayrıca ahiret ahvali, cennet ve cehennem hakkında da sadece şariat ile bilgi sahibi olabilir. Bu hususlar da vahiy olmadan sadece akılla bilinemez. (el-Bâkılânî, 1987, s. 128)

Bâkılânî burada eşyâ ve fiiller hakkındaki hükümlerin ancak vahiy ile bilinebileceğini vurgulamaktadır. Ona göre, fiillerin sevap değeri kazanabilmesi için kural koyucu bir şariat gereklidir; vahiy olmadan, insan fiillerinin iyi veya kötü, güzel veya çirkin ya da helal mi haram mı olduğu bilinmemektedir. Ayrıca ölüm sonrası ahiret halleri, cennet ve cehennem hakkındaki bilgilerin de akıl yoluyla değil, vahiy yoluyla bilinebileceğini ifade etmiştir.

Kâdî Abdülcabbâr (ö. 415/1025), aklın iyi ile kötüyü ayırt edebilme kapasitesine sahip olduğunu, ancak bu kapasitenin sınırlı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca nübüvvet düşüncesinin akılda doğal olarak var olduğunu savunur. Ona göre akıl, peygamber olmayan birine iman etmeyi çirkin bulur; ancak peygamber olduğu kesin olarak kanıtlanmış birine iman etmeyi ise gerekli görür. Bu durumda, peygamber olmayan birine iman etmenin çirkin olduğu akıl tarafından doğal olarak kabul edilirken, peygamber olduğu ispatlanmış birine iman etmek aklen zorunlu olup bu konuda bir çelişki bulunmamaktadır. (Kâdî Abdülcebâr, 15/111)

Sözlerinin devamında Kâdî Abdülcabbâr, peygamber gönderilmesini, mükelleflerin maslahatına uygun olarak hastalık göndermeye benzetmiştir. Ona göre bir mükellefin hastalığı süresince iman etmesi ve bu sayede iyileşeceğini kabul etmesi gerekiyorsa, bu durum akla aykırı değil, aksine akla uygundur. Çünkü akıl, bu durumun mükellefin yararına olduğunu öngörür. Buradan hareketle, yüce Allah'ın peygamber göndermesinin de aslında

mükellefin maslahatına olduğunu vurgulamaktadır. (Kâdî Abdülcebâr, 15/112)

Kâdî Abdulcabbâr, Berâhime'nin nübüvveti akla aykırı bulan görüşlerini eleştirmiştir. Onların akıl ile vahyin bir arada olmasının çelişki doğuracağını savunmalarını reddeder. Abdulcabbâr'a göre, akıl ve vahiy farklı şeylerdir; bu yüzden aralarında çelişki bulunmaz. Ayrıca, akıl iyi ile kötüyü ayırt edebilse de bu kapasitesi belli bir yere kadardır. Peygambere iman ise aklen çirkin değil, aksine iyidir. Nübüvvet, kulların maslahatına uygun olduğundan Allah'ın peygamber göndermesi gereklidir.

Pezdevî'ye (ö. 493/1100) göre, nübüvveti reddedenlerin “*Akıl bize yeter; dolayısıyla peygambere ihtiyaç yoktur*” demeleri doğru değildir. Çünkü akıl; ibadetlerin şekli, miktarı ve özellikleri gibi konuları kendi başına bilemez. Ancak insanlar, yaratıcıya ibadet etme ihtiyacı duyarlar. Ayrıca akıl; olayların, zulümlerin ve bunların cezalarına dair dini hükümleri belirleyemez ve mazlumları koruma ya da zalimlerin zulmünü engelleme konusunda yeterli değildir. Bu nedenle, insanlara yol gösterecek bir rehber ihtiyacı vardır. Bu rehber, insanların bilemedikleri cezalarla onları yönetir. Akıl sahiplerinin cezalar ve miktarları konusunda anlaşmazlık yaşamalarının nedeni de budur. Eğer insanlar yalnızca akla bırakılmış olsaydı, kulluk görevleri ortadan kalkar ve yaratıcıya kul olmaktan uzaklaşırlardı. Bu nedenle, insanların kul olduklarının göstergesi olarak Allah tarafından kendilerine emirler, cezalar, yasaklar ve ibadetler verilmiştir. Bu çerçevede, peygamberlerin gönderilmesinin aklen güzel bir şey olduğu olarak ortaya çıkar. (Pezdevî, 2003, s. 96; Yavuz, s. 154-158)

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde nübüvvetin ispatı ve aklen gerekliliği konusunu genişçe ele alır. Ona göre peygamberler, insanlara adalet ve doğruluğu, zulüm ve yalanı, akılla tam olarak kavranamayan ve insanlar arasında ihtilaf konusu olan her şeyi açıklığa kavuşturmak için gönderilmiştir. Bu ihtilaflar genellikle belirgin anlaşmazlıklarla ilgilidir ve her bireyin hakikate en yakın görüşün kendisine ait olduğunu iddia ettiği konulardan oluşur. Toplumda kargaşa ve huzursuzluğa yol açan bu ihtilafları çözecek, birlik ve barışı sağlayacak; ayrıca insanlara yaratılış amacına dair hakikatleri öğretecek rehberlere ihtiyaç vardır. Bu rehberler, insanların

ihtiyaçlarını en iyi bilen yaratıcı tarafından, bu ihtiyaçlara cevap vermek üzere gönderilen peygamberlerdir. (el- Mâtürîdî, 2020, s. 356-357)

Görüldüğü üzere İslâm kelâmcılarının çoğu, aklın vazgeçilmez bir epistemolojik fonksiyona sahip olduğunu, ilâhî emirler karşısında insanı yükümlü kılan temel bir unsur olduğunu ve vahyi anlamamanın akıl olmaksızın mümkün olmadığını kabul etmektedirler. Bununla birlikte, aklın sınırlı bir yeti olduğunu ve yanılabilceğini de dile getirmişlerdir. Mu‘tezile âlimleri her ne kadar Allah’ın varlığı ve sıfatlarının bilinmesi, iyi ile kötünün, güzel ile çirkinin ayırt edilmesi gibi “Tevhid ve Adâlet” ilkelerine ilişkin konularda akıllı mutlak bilgi kaynağı olarak görseler de peygamberlerin getirdiği vahiy bilgisine, yani nakle ihtiyaç duyulduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre akıl, insanın psikolojik durumundan, sosyal çevresinden ve hâkim kültürden etkilenmeyen, soyut bir yeti değildir. Aksine duyular; eğitim, öğretim ve kültürel unsurların tesiri altında kalabilir ve bu nedenle bazen güzelin çirkin, iyinin kötü ya da doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Ayrıca İslâm âlimleri, gelenek, görenek ve kültür gibi toplumsal unsurların yanı sıra insan psikolojisinin de akıllı etkileyebileceğini ve bu durumun sağlıklı düşünmeyi engelleyebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla akıl, sosyal çevreden etkilendiği gibi, bireyin psikolojik durumu ve fikrî tercihleri gibi içsel faktörlerden de etkilenebilir. Bu durum, aklın vahye muhtaç olduğunu ve naklin öncelikli tutulması gerektiğini göstermektedir. (Esen, 2012, s. 36; Yavuz, 1989, 2/245; Tekineş, 2001, s. 212; bkz. Ünverdi, 2015, 205-208)

Berâhime’ye yönelik yukarıda verdiğimiz reddiyelerden özetle akıl, insan için çok değerli ve önemli bir yetidir; ancak her şeyi kavrayabilmesi mümkün değildir. Çünkü bireyin doğup büyüdüğü çevredeki sosyolojik faktörler ve psikolojik gerçeklikler, her durumda sağlıklı düşünmesini ve akl-ı selim ile doğru kararlar almasını engelleyebilir. Bu tür durumlarda, insanlara vahyin ışığında hakikatleri gösterecek ve onlara rehberlik edecek peygamberlere ihtiyaç duyulur.

Netice olarak, nübüvveti inkâr eden akımların öne sürdüğü başlıca gerekçelerden biri olan, insan aklının ona yeterli olabileceği düşüncesi tutarlı değildir. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak akıllı bir varlık olup vahyi anlamak, yorumlamak ve yaratıcı karşısında sorumluluk taşımak amacıyla akıl lütfuna sahiptir. Yaratıcı, insanı dünya hayatında yalnız bırakmamış ve

ona aklın yanı sıra vahyi de bahşetmiştir. Çünkü akıl, her şeyi kendi başına kavrayacak ya da kendi kendine tüm bilgilere ulaşabilecek bir donatıyla yaratılmamıştır. İnsanlık tarihine bakıldığında aklın olduğu her yerde ihtilafın da bulunduğu, problemlerin çözümünde tek bir yol yerine neredeyse akıllar sayısınca çözüm yollarının olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu hakikat İslam geleneğinde nass tarafından açıklanan kesin bilgiler haricindeki alanlarla ilgili ortaya çıkan meseleler ‘ihtilafta rahmet vardır’ anlayışı çerçevesinde ele alınmış, ihtilafların medeniyetimizin oluşum ve gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Bu noktadaki vahyin rolü, özellikle itikad dediğimiz inanç alanına dair akıllarda oluşabilecek ihtilafları, sapmaları ve şüpheleri gidermektir.

İnsanın, yaratıcıya hakkıyla kul olabilmesi ve diğer varlıklarla ilişkilerinde en iyi şekilde davranabilmesi, akıl ve vahyin birlikteliğiyle mümkün olur. Ayrıca, insanların akıl seviyelerinin ve anlama kapasitelerinin farklı olduğu göz önüne alındığında, birbirlerine rehberlik etmeleri olağan bir durumdur. Bu nedenle, insanları çatışma ve anlaşmazlıklardan uzaklaştıracak, onlara hakikati öğretecek ve rehberlik edecek peygamberlerin gönderilmesi, akla aykırı bir durum olarak görülmemelidir. Dolayısıyla akıl ile vahyi karşı karşıya getiren, onları birbirinin zıddı yahut birbirinin alternatifi gibi gösteren her türlü yaklaşım ilmî açıdan kabul edilebilir değildir.

SONUÇ

Berâhime'nin nübüvvet eleştirileri, İslam düşüncesinde aklın rolü ve vahyin gerekliliği konusundaki tartışmaları derinleştirmiştir. İslam kelamcıları, akıl ve vahyin birbirini tamamlayan unsurlar olduğunu savunarak, nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymuşlardır. Akıl, insanın doğruyu bulmasında önemli bir araç olsa da vahiy ve peygamberlerin rehberliği olmaksızın insanlık hakikate tam anlamıyla ulaşamaz. Zira Peygamberlerin ahlaki örnekliği ve ilahi mesajları, insanlığın hidayeti için vazgeçilmezdir.

Peygamberler, Allah'ın insanlar arasından seçtiği özel kişilerdir. Görevleri, Allah'ın emir ve yasaklarını tebliğ ederek insanları dünya ve ahiret saadetine ulaştırmaktır. Yüce Allah, peygamberler aracılığıyla insanlara, kendisinin varlığını ve birliğini, inanç esaslarını, ahlak kurallarını ve dünya ile ahiret hayatına dair hususları açıklamış; ardından imtihan etmek suretiyle de

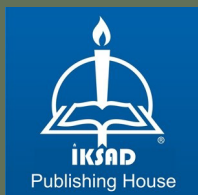
onları sorumlu tutmuştur. Peygamberler, insanlara rehberlik ederek onları yaratıcılarına doğru bir şekilde yönlendirmiş ve sorumlu bir varlık olarak yaşamalarını sağlamışlardır.

Hangi amaçla olursa olsun aklın ve vahyin birbirlerinin yerine konumlandırılması, atıştırılması, birbirlerini devre dışı bırakması söz konusu olamaz. Aklın kaynağı yüce Allah olduğu gibi vahyin kaynağı da yüce Allah'tır. Aynı kaynaktan gelen akıl ve vahyin arasında çelişkilerin, tutarsızlıkların olması düşünülemeyeceği gibi yaratıcının birini diğerine alternatif olarak göndermiş olması da düşünülemez. Bu durumda akıl ve vahiy aynı kaynaktan gelen, birbirlerinin zıttı değil tamamlayıcısı olan, işlev ve mahiyet yönünden aralarında birtakım farklılıklar olan iki olgudur. Vahyin insanda ilk muhatap bulduğu yer akıldır. Zira aklı olmayanın dini yoktur. Akıl olmadan vahiy anlamsız kalır. Aynı şekilde vahiy olmadan akıl; dalaleti hakikat, hakikati ise dalalet addedebilir. Bu dengeyi sağlayacak olan aklıselim ve yaratıcıdan geldiği kesin olan vahyin birlikteliğidir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, K. (trs.). *el-Muğnî* (C. 15). Kahire.
- Abdülcebbar, K. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (C. 2) (çev. İ. Çelebi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Alper, H. (2009). *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bâkîllânî, E. B. (1987). *Kitâb-u Temhîdî'l-Evâil ve Talhisi'd-Delâil*. Beyrut: Müessesetü'l- Kütübi's-Sekafiyye.
- Bedevî, A. (1980). *Min Târîhi'l-İlhâd fî'l-İslâm*. Beyrut.
- Bilgin, R. (2019). *Bir Müfessirin Hadîşçiliği: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Cârullah, Z. (1990). *el-Mu'tezile*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dira.
- Cevzî, C. E. F. (1990). *Kitâbu'l-Ezkiyâ*. Beyrut: Dâr İhyâ el-Ulûm.
- Cüveynî, İ. H. (1407). *Luma'u'l-edille*. Lübnan.
- Ebû Zehra, M. (1989). *Tarihü'l-Mezahibil'l-İslamiyye* (C. 1). Dâru'l Fikri'l-Arabî, 1989.
- Erdemci, C. (2009). *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Esen, M. (2012). *Kur'an'da Peygamberlik*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Eş'arî, E. H. (1980). *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Weisbaden.
- Eş'arî, E. H. (1953). *Risâle fî İstihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-keîâm*. Beyrut.
- Fahri, M. (1995). *İslâm Felsefesi Tarihi* (K. Turhan, Çev.). Şa-to Yayınları.
- Fettâh, İ. A. (1995). Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 11, ss. 444-447). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (1994). *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (C. 1) (Y. Apaydın, Çev.). Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Gazzâlî, E. H. (1971). *İtikad'da Orta Yol* (çev. K. Işık). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Güneş, A. (2003). *Kur'an'da İşlevsel Akla Verilen Değer*. Van: Ahenk Yayınları.
- Gün, F. "Gayb Âlemini Bilmenin İmkânı Üzerine Bir İnceleme". *Dergiabant* 12/1 (Mayıs 2024), 150-168.
- Gün, F. -U. K., Busalikhha. "İslâmiyet'ten Önce Ve Sonra Kırgızlar'da İnanç Esasları". *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (Aralık 2024), 187-208.
- İbn Fûrek, E. B. M. (1987). *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut.
- İbn Teymiyye, Ş. İ. A. (1404). *Mecmû'u Fetâvâ* (C. 9). Kahire: Mektebetü'n Nahda el-Hadise.
- Kubat, M. (2011). İslâm Düşüncesinde Aklın Vahiy Karşısındaki Konumu. *Milel ve Nihal*, 8 (1), 71-118.

- Mâtürîdî, E. M. (2020). *Kitabü't-Tevhid*. (çev. B. Topaloğlu). Ankara: İSAM Yayınları.
- Meriç, C. (2011). *Işık Doğudan Gelir*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Muhâsibî, H. E. (trs). *er-Riâye li Hukukillah*. Beyrut: Darü'l-Kütüb.
- Pezdevî, E. Y. (2003). *Usûlü'd-dîn*. Kahire.
- Pezdevî, E. Y. (1980). *Ehli Sünnet Akaidi* (çev. Ş. Gölcük). İstanbul: Kayıhan Yayınevi.
- Şehristânî, E. F. (1992). *el-Milel ve'n-Nihal* (C. 3). Beyrut.
- Taşdelen, M. (2023). Kelâmıda Aklın Fonksiyonel Değeri. *Sırat*, 4 (1), 9-39.
- Tekineş, A. (2001). "İlk devir İslâm dünyasında akıl üzerine tartışmalar". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (10), 199-214.
- Uysal, E. (2021). Bâkılânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (9), 63-70.
- Ünverdi, M., "Ahlakın Epistemolojisi", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7/2, (Aralık 2014), 327-349.
- Ünverdi, V. (2015), "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmi Dergi*, 2015, 51/1, 71-100.
- Ünverdi, V. "Kâdî Abdülcebbar'ın Rüyetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname*, 2015, 28/1, 201-245.
- Yavuz, S.S. (trs.). *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1989). Akıl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 2, ss. 246-247). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1996). İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi. *Kutlu Doğum (İlmî Toplantı)*, 81-86.
- Yıldızhan, H. (2025). *Mâtürîdî düşüncenin teşekkülünde Muhammed el-Pezdevî'nin rolü ve etkileri*. Ankara: İKSAD Yayınevi.
- Yıldızhan, H. (2025). Türkistan'dan Anadolu'ya kelâmî mirasın nakli; 11-13. yüzyıllarda Türk-İslam düşüncesinin dönüşümü. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 65-83.
- Zeyne, H. (1980). *el-Aklu inde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-Akl inde el-Kâdî Abdu'l-Cebbâr*. Beyrut.



ISBN: 978-625-378-422-5