14. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

İSTANBUL

Bildiriler Kitabı - I

Felsefe, İlahiyat

ilem
ilmi etüdler derneği

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

14. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

Bildiriler Kitabı – I

(Felsefe, İlahiyat)

İstanbul, 2026

ilem
ilmi etüdler derneği

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)
Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mah. Türbe Kapısı Sok. No:13 34672 Üsküdar/İstanbul
Telefon: +90 (555) 255 45 36 • **E-Posta:** bilgi@ilem.org.tr

Editör
Ramazan Tiyek

Tashih
Enes Fatih Şöhretli
İsmet Can Kartal
Merve Nur Altuntaş
Muhammet Çakar

Tasarım ve Uygulama
iyicalismalar.tr

14. TLÇK Takım ISBN: 978-605-7824-37-0 (Tk)
1. Cilt: 978-605-7824-38-7 (1.c)

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği | İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Onur Kurulu
Ramazan Tiyek, *Prof. Dr., İlmi Etüdler Derneği Yönetim Kurulu Başkanı*
İsmail Küçük, *Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektör*

Düzenleme Kurulu*

Ramazan Tiyek, Prof. Dr., Kırklareli Üniversitesi, (TLÇK Düzenleme Kurulu Başkanı) | **Burak Yuvalı, WOLAS |** Enes Fatih Şöhretli, İlmi Etüdler Derneği | **Erhan İçener, Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Esma Vatandaş, Doktora Adayı, İstanbul Üniversitesi | **Fatih Hasdemir, Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Fatih Tok, Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | **Furkan Günaydın, İlmi Etüdler Derneği |** Korkut Demir, İlmi Etüdler Derneği | **Mehmet Fatih Aysan, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi |** Mine Gül, TÜRGEV | **Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Mustafa Taha Güler, Dr., Marmara Üniversitesi | **Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Yakup Çakır, Yeşilay | **Yusuf Safa Selvi, Su Vakfı**

Sekreterya
Enes Fatih Şöhretli, İlmi Etüdler Derneği

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

Abdulcabbar Adıgüzel, Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi | **Abdulkadir Baharçiçek, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi |** Abdulkadir Macit, Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi | **Abdullah Musab Şahin, Dr. Öğr. Üyesi, Medipol Üniversitesi |** Abdurrahman Hamza Tüzgen, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Abdurrahman Mıhçıoğlu, Arş. Gör. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi |** Abdülkadir Yıldız, Doç. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Adem Bölükbaşı, Doç. Dr., Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi |** Adem Efe, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | **Adem Levent, Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi |** Ahmet Ayhan Koyuncu, Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Ahmet Faruk Aysan, Prof. Dr., Hamad Bin Khalifa University |** Ahmet Faruk Çelik, Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi | **Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi |** Ahmet Köroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Ahmet Tabakoğlu, Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Ahmet Türkan, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ahmet Zahid Demirciler, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi |** Akif Pamuk, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Alev Erkilet, Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi |** Ali Cançelik, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi | **Ali Haydar Beşer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Ali Kaya, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Ali Naci Özyalvaç, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi |** Ali Osman Karaoğlu, Doç. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Ali Satan, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi |** Alparslan Nas, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Alpay Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi |** Arife Gümüş Sarı, Dr. Öğr. Gör., Marmara Üniversitesi | **Aslı Okay Toprak, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi |** Ayhan Öz, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Ayhan Yatbaz, Arş. Gör., Manisa Celal Bayar Üniversitesi |** Ayşe Kaya Göktepe, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Ayşegül Mete Gezer, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi |** Baki Çakır, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | **Banu Gürer, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi |** Bayram Balcı, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Bayram Çetin, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi |** Berat Açıl, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Berdal Aral, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Betül Akdemir Süleyman, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam, Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi |** Beyza Boyacı, Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi |** Bilgin Güngör, Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Birol Bulut, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi |** Burak Hamza Eryiğit, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi |** Büşra Çakırhan, Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Canan Özge Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi |** Cemil Osmanoğlu, Prof. Dr., Trabzon Üniversitesi | **Ebru Karahan Dalbaş, Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi |** Emine Battal, Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi | **Enes Büyük, Doç. Dr., Samsun Üniversitesi |** Ercan Alkan, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Ercan Karakoç, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi |** Ercan Şen, Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Erhan Tecim, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi |** Erol Yıldırım, Doç. Dr., Medipol Üniversitesi | **Ertuğrul İsmail Ökten, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Esat Burak Şaman, Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | **Esra Çifci, Dr., Marmara Üniversitesi |** Eyüp Al, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Faruk Karaarslan, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi |** Faruk Taşçı, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Fatih Tiyek, Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi |** Fatih Tok, Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | **Fatma Gaye Gökalp Yılmaz, Doç. Dr., Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |** Furkan Yıldız, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | **Gökhan Bozbaş, Doç. Dr., Milli Eğitim Bakanlığı |** Gökhan Şener, Öğr. Gör., İstanbul Medipol Üniversitesi | **Gökhan Tuncel, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi |** Hakan Hemşinli, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Halil İbrahim Erol, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi |** Halil İbrahim Kaya, Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | **Halis Sakız, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi |** Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Haluk Songur, Prof. Dr., Türkiye Cumhuriyeti Lahey Büyükelçiliği & Süleyman Demirel Üniversitesi |** Hamdi Çilingir, Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Hamza Bilgü, Dr. Öğr. Üyesi, Milli Savunma Üniversitesi |** Hande Nur Bozbuğa, Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi | **Harun Bekiroğlu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** Hasan Akay, Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi | **Hasan Akay, Prof. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi |** Hasan Ramazan Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Hayrettin Nebi Güdekli, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi |** Hayriye Asena Demirer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi | İbrahim Halil Üçer, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | İbrahim Özcoşar, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | İlhan Erdem, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | İsmail Taş, Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi | İsmail Taşpınar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Kamuran Gökdağ, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi |** Köksal Pekdemir, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | **Kübra Bilgin Tiryaki, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi |** Lütfi Sunar, Prof. Dr., Uluslararası Balkan Üniversitesi | **Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi |** Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mehmet Apan, Doç. Dr., Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi |** Mehmet Ayhan, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi | **Mehmet Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Mehmet Fatih Aysan, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi |** Mehmet Özturan, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mehmet Safa Yeprem, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi |** Mehmet Sali, Dr. Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi | **Mehmet Selim Ayday, Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi |** Mehmet Şerif Eskin, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Taha Boyalık, Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi |** Mehmet Ulukütük, Prof. Dr., Bursa Teknik Üniversitesi | **Mehmet Zahit Tiryaki, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Merve Akkuş Güvendi, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Merve Betül Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi |** Mesut Aytekin, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mesut Bostan, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi |** Metin Avcı, Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | **Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Medipol Üniversitesi |** Muhammed Hüseyin Mercan, Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **Muhammed Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi |** Muhammet Akif Tiyek, Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi | **Muhammet Atalay, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi |** Muhammet Çiftçi, Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Muhammet Elyesa Koytak, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Muhammet Tahir Kılavuz, Doç. Dr., Sabancı Üniversitesi | **Murat Çemrek, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi |** Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi | **Murat Sezik, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi |** Murat Şentürk, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Musa Öztürk, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi |** Mustafa Cüneyt Özşahin, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mustafa Deste, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi |** Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Mustafa Hasanali Akay, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mustafa Sacid Öztürk, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi |** Mustafa Taha Güler, Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi | **Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Necip Taha Gür, Doç. Dr., Yalova Üniversitesi |** Nevin Türker Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Nevzat Erkan, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi |** Nevzat Sağlam, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Osman Çalışkan, Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi |** Osman Vahdet İşsevenler, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Ömer Çaha, Prof. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi | Ömer Faruk Maden, Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi | Ömer Faruk Ocakoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | Özgür Kavak, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | Öznur Aydıner Çakırel, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Perihan Karademir, Arş. Gör., Milli Savunma Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi |** Rahim Acar, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi |** Selahattin Polatoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Selman Benlioğlu, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Serhan Afacan, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Serhat Anıktar, Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Sertaç Timur Demir, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Servet Bayındır, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Sezgin Sezgin, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | **Sıtkı Karadeniz, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi |** Süleyman Güder, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Sümeyye Parıldar, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Şenol Öztürk, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi | Şeyma Kömürcüoğlu, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Şükrü Sim, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Taha Eğri, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi |** Talha Erdoğmuş, Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi | **Tuba Erkoç Baydar, Doç. Dr., İbn Haldun Üniversitesi |** Turgut Akyüz, Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi | **Uğur Bekir Dilek, Doç. Dr., Yalova Üniversitesi |** Umut Kaya, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | Ümit Güneş, Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi | Ümran Ay, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Yasin Çakırel, Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi |** Yunus Çolak, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi |** Yusuf Alpaydın, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi | **Yusuf Erdem Gezgin, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi |** Yusuf Ziya Gökçek, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Zeyneb Hafsa Orhan, Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi |** Ziya Polat, Prof. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi

*İsme göre alfabetik sırada

Yayın sürecinde destekleri için Halil Turğut, Merve Nur Altuntaş, İsmet Can Kartal ve Muhammet Çakar'a teşekkür ederiz.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, geleneğin birikiminden yeni bir düşüncenin inşasına fikrini paylaşan ilim insanlarının yetişmesine zemin oluşturacak ve insanlığın sorunlarına çözüm üretecek çalışmalar gerçekleştirme gayretindedir.

İLEM, düşünce dünyamızda müspet gelişmelere yol açabilmesi için akademik çalışmanın mahiyet ve gayesi üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğine inanmakta ve ilmi çalışmalarını bu yönde şekillendirmektedir. Bu kapsamda kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan iki kademeden müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadırlar. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas faaliyetleri yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik bir dergi olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan "İnsan ve Toplum" yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra "İslam Ahlak Projesi", "İslam Düşünce Atlası", "İslamcı Dergiler Projesi" ve "İslam Siyaset Düşüncesi Katalog Projesi" gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.

SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyinde araştırmacılar, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin gerçekleştirildiği bir sürecin parçası haline gelmektedir. Bu aşamada araştırmacı, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyinin ötesine geçmektedir. 14. yılını geride bırakan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), genç araştırmacıların bu dönüşüm sürecinde kamuoyu ile temasını mümkün kılan önemli akademik etkinlikler arasında kendisine yer bulmuştur.

Lisansüstü çalışmalar bağlamında, sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunlarının çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması, güncelliğini sürdüren bir ihtiyaçtır. Türkiye'de akademik çalışma yürüten genç araştırmacılara yönelik ulusal bir kongre olarak TLÇK, sosyal bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etme ve nitelikli, özgün akademik üretime katkı sağlama hedeflerini kendisine gaye edinmiştir. Ayrıca TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır.

"Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2011 yılları arasında gerçekleşen bir dizi akademik gayretin mirasını devralan TLÇK, ilk defa 2012 yılında Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri Konya'da bir araya getirmiştir. Yıllar içinde Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya, Kocaeli, Konya, Mardin, Yalova ve İstanbul'a misafir olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 14. yılında yine İstanbul'da 7-9 Mayıs 2026 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği ve İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi iş birliğinde gerçekleşmiştir.

Kongrede, 80'in üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 160'tan fazla başvuru içerisinden bilim kurulunda yer alan hakemler tarafından seçilmiş bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 14. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongreye kabul edilen bildirilerden 46'sı kongre sonrasında 3 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Felsefe ve İlahiyat alanında sunulan 16 bildiriden oluşmaktadır.

14. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden Sayın Rektör Prof. Dr. İsmail Küçük şahsında İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'ne, programın gerçekleşmesine katkı sunan tüm kurum ve kuruluşlara ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkiriz.

Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenleredir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

İlmi Etüdler Derneği

İçindekiler

FELSEFE

Ahmed Zahid Hayırlıoğlu
Helenistik Şüpheciliğin Rasyonel Bir Felsefi Tavır Olarak Yorumu ve Metafelsefi Boyutları 11

Elif Kızıl
Platon Düşüncesinde Savaşmanın Adabı: Filistin Örneği 25

Nazire Çakıröz
İnsan Varoluşu Açısından Acının Önemi 35

Ömer Faruk Ateş
Bruno Latour'un Modernlik Sorgusu Çerçevesinde Yaşamın Melez Çehresi 45

Resul Yüksel
Euthyphron İkilemi ile İlahi Buyruk Teorisini Uzlaştırma Denemesi 55

Sena Temel
Sosyolojik Teşhisten Epistemolojik Temellendirmeye: Mâlik bin Nebî ve Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs'ta Medeniyet Krizi 65

Zehra Ünal
Asaf Halet Çelebi'nin Şiirlerinde Felsefi Temeller 79

İLAHİYAT

Abdulmecit Sökütlü
Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'de Himmet Kavramı ve Mürşidin Manevi Otoritesinin Sınırları 91

Ayşe Şahinoğlu
İslam ve Budizm'e Göre Ahlak: Tarihsel Gelişim Bağlamında Karşılaştırılmalı Bir Analiz 103

Hatice Kübra Acar
Zemahşerî, Beyzavî ve Ebussuûd Tefsirlerinde Me'ânî Mukayesesi: Hucurat Suresi Örnekliği 119

Kenan Özdemir
Tereddütlü Bir Rivâyetin İz Düşümü: Hz. Peygamber'in Anne ve Babası Vefat Ettikten Sonra Yeniden Diriltilip İman Etti mi? 133

Mehmet Akif Kahveci
Modern Batı Düşüncesinde İslam Kelâmının Kökeni ve Hristiyan Etkisi İddiası: Shlomo Pines'ın Yapısal Benzerlik Argümanı 145

Merve Gül, Ahmet Bağlıoğlu
İslam Mezheplerinde Propagandanın Varlığı Üzerine Felsefi Bir İnceleme 159

Sena Küçükkendirci
Rivayetler ve Yorumlar Işığında Ehl-i Sünnet'te İtaat Hadislerinin Siyasî İşlevi 173

Şule Batdı
Mezhebî Âidiyetin Yoruma Etkisi Bağlamında Erken Dönem Tefsirlerde Allah'ın İdlâli Meselesi 185

Yasemin Ulutaş
Şerîf el-Murtazâ'nın el-Muzih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an İsimli Eserinde Kādî Abdülcebbâr'a Karşı Sarfe Müdafaası 201

FELSEFE

Helenistik Şüpheciliğin Rasyonel Bir Felsefi Tavır Olarak Yorumu ve Metafelsefi Boyutları

Ahmed Zahid Hayırlıoğlu*

Öz: Helenistik şüphecilik, felsefe tarihi yazımında çoğu zaman teorik gerileme, hakikatten çekilme veya bireysel dinginlik arayışı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu çalışma, söz konusu değerlendirmenin şüpheci geleneğin araştırmacı ve soruşturmacı karakterini zayıflattığını savunur. Çalışma, önce bu indirgemeci çerçevenin Zellerci gerileme anlatısı ve İslam kelâmındaki safsata tasnifi üzerinden nasıl üretildiğini gösterir. Ardından Helenistik şüpheciliği, görünüş ile gerçeklik arasındaki gerilimin doğurduğu aisthēsis ve logos krizlerine verilen rasyonel bir yanıt olarak yeniden konumlandırır. Bu bağlamda ölçüt sorunu, açık olmayan şeyler hakkında hakikat iddiasının hangi gerekçeyle taşınabileceği sorusuna dönüşür. Pyrrhoncu ve Akademik hatlar bu kriz zemininde farklı yöntemler geliştirir. Pyrrhoncu hat, on kip ve beş kip aracılığıyla görünüşlerin değişkenliğini ve dogmatik gerekçelendirme yapılarının çıkmazlarını açığa çıkarır, karşıt görünüş ve argümanların eşgüçlülüğü karşısında epokhēye yönelir ve araştırmayı sürdürür. Akademik hat ise karşıt iddiaları Sokratik-diyalektik sınama içinde tartıştırır ve pratik yönelim için pithanon kavramını işletir. İki hattın ortak zemini, felsefi onayın kanıtın taşıyabildiği sınır içinde tutulmasıdır. Bu ortaklık, şüpheciliği rasyonel sorumluluk ve entelektüel dürüstlük kavramlarıyla anlamayı mümkün kılar. Rasyonel sorumluluk, gerekçenin taşıyabileceği sınırda kalma tavrını, entelektüel dürüstlük ise güvenceye bağlanmamış sonucu elde edilmiş gibi sunmama disiplinini ifade eder. Çalışma son olarak bu tavrın metafelsefi boyutunu açığa çıkarır. Hakikat, şüpheci bağlamda güvenceye alınmış bir sonuç gibi sahiplenilmez, araştırmayı yönlendiren bir ufuk olarak işler. Aporia da mevcut gerekçeler karşısında onayın nerede sınırlandırılması gerektiğini gösteren bir açıklık alanı olarak değerlendirilir. Bu yorum, şüpheciliğin hakikat talebini gerekçelendirme sorumluluğu altında disipline ettiğini ve araştırmayı dogmatik kapanmaya karşı açık tuttuğunu gösterir. Böylece Helenistik şüphecilik, felsefi araştırmanın hakikat iddiasını hangi koşullarda sorumlu biçimde taşıyabileceğini gösteren kalıcı bir öz-sınama pratiği olarak yorumlanır.

Anahtar Kelimeler: Helenistik Şüphecilik, Metafelsefe, Epokhē, Rasyonel Sorumluluk, Entelektüel Dürüstlük

Giriş

Helenistik şüphecilik, felsefe tarihi yazımında çoğu zaman Platon ve Aristoteles'in büyük sistemlerinden sonra teorik canlılığın zayıfladığı bir dönemin ürünü olarak okunmuştur. Bu okuma biçiminde Helenistik felsefe, hakikate yönelen teorik araştırmadan uzaklaşıp giderek bireysel huzur, içsel dinginlik ve pratik yaşama rehberlik arayışına yönelen bir uğraş olarak konumlandırılır. Eduard Zeller'in Helenistik dönemde "özgür ve salt bilimsel bir dünya görüşü için güç ve arzunun sönmesi" yönündeki değerlendirmesi, bu tarih yazımsal eğilimin en etkili örneklerinden biridir (Zeller, 2008, s. 293). Böyle bir çerçeve, şüpheci geleneği sistem kurucu düşüncenin ardından beliren bir yorulma, hakikatten çekilme veya teorik iddianın zayıflaması olarak anlamlandırır.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü. İletişim: ahmedhayirlioglu@gmail.com

Bu tarih yazımsal konumlandırma, dönemsel bir sınıflandırmayla sınırlı kalmaz, şüpheciliğin ne olduğu sorusuna verilen cevabı da biçimlendirir. Helenistik şüphecilik gerileme, yorgunluk, akıl karşıtlığı veya hakikatten vazgeçiş ekseninde okunduğunda, skeptikos kavramının araştırmacı ve soruşturmacı anlamı belirsizleşir. Oysa Antik Yunancadaki skeptomai fiili bakmak, incelemek, araştırmak ve soruşturmak anlam alanına sahiptir. Sextus Empiricus'un şüpheci yolu skeptikē, zētētikē (araştıran) ve ephektikē (askıya alan) gibi adlarla anması da bu tavrın aktif entelektüel karakterini açıkça gösterir (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.7). Bu durumda kavramsal kirlilik, terminolojik dağınıklığı aşan ve tarih yazımsal önyargıya dayanan daha derin bir sorunun belirtisidir. Söz konusu önyargı şüpheciliği, araştırmayı sürdüren bir tutum olmaktan uzaklaştırıp bilgi karşıtlığı, hakikat inkârı ve evrensel şüphe gibi indirgemeci anlam alanlarına yaklaştırır.

O halde şu soru öne çıkar. Helenistik şüphecilik, gerileme ve hakikatten çekiliş imgelerinden arındırıldığında, hangi rasyonel yapı ve hangi felsefi sorumluluk biçimi olarak yeniden kavranabilir? Bu soruya verilecek cevap, şüpheciliği doğuran zemine bakmayı gerektirir. Presokratik dönemden itibaren duyusal görünüşlerin çokluğu ile aklın aradığı ilkesel birlik arasında bir mesafe açılmıştır. Bu mesafe hem duyuların hem de aklın hakikate erişimdeki güvenilirliğini tartışmalı kılmış, Platon ve Aristoteles'in sistemleri de bu gerilime nihai bir kapanma getirememiştir. Şüphecilik tam bu zeminde, hakikate ilişkin iddianın henüz güvenceye bağlanmadığı yerde araştırmayı kanıt, ölçüt ve yargı sorumluluğu altında sürdürme arayışı olarak belirir.

Bu çalışma, söz konusu tarih yazımsal okumayı aşarak ve bu kriz zeminini izleyerek şüpheciliğin rasyonel ve öz-denetimli yapısını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaca Pyrrhoncu ve Akademik geleneklerdeki birincil metinlerin kavramsal çözümlemesiyle ulaşan çalışma, üç katmanlı bir tez ileri sürer. İlk olarak, Helenistik şüpheciliği felsefi gerileme ve anti-rasyonalizm imgeleri içinde konumlandıran okumaların, onun araştırmacı ve rasyonel karakterini görünmez kıldığı gösterilir. Bu sonuç, tarih yazımsal önyargı ile kavramsal kirliliğin ortak ürünüdür. İkinci olarak, şüphecilik görünüş ile gerçeklik arasındaki gerilimin ürettiği aisthēsis ve logos krizlerine verilen rasyonel bir yanıt olarak yorumlanır. Bu yanıt, Pyrrhoncu epokhē ile Akademik temeritas eleştirisinde somutlaşan, rasyonel sorumluluk ve entelektüel dürüstlük üzerine kurulu bir tavırdır ve felsefi onayı gerekçelendirme sınırı içinde tutar. Üçüncü olarak, bu tavrın metafelsefi anlamı ortaya konur. Şüphecilik, felsefi başarının kimi durumlarda kanıtın izin verdiği sınırda kalmayı, karşıt gerekçeleri eşit ciddiyetle sınamayı ve araştırmayı dogmatik kapanmaya teslim etmemeyi de gerektirdiğini gösterir.

Çalışma bu üç katmanlı tezi, girişin ardından dört bölüm ve sonuç boyunca geliştirir. Birinci bölüm önyargı ile kavramsal kirlilik arasındaki ilişkiyi çözümler. İkinci bölüm şüpheciliği doğuran çifte yapısal krizi inceler. Üçüncü bölüm Pyrrhoncu ve Akademik hatların ortak rasyonel yapısını ele alır. Dördüncü bölüm ise bu tavrın metafelsefi boyutunu serimler.

Tarih Yazımsal Önyargı ve Kavramsal Kirlilik

Helenistik şüpheciliğin rasyonel yapısını görünür kılmanın ilk koşulu, onu perdeleyen tarih yazımsal çerçeveyi tanımaktır. Eduard Zeller'in 19. yüzyılda etkili biçimde temsil ettiği felsefe tarihi anlatısı, Helenistik dönemi klasik Yunan felsefesinin yaratıcı doruk noktasından sonra gelen bir gerileme

evresi olarak konumlandırır. Bu anlatıda felsefe tarihi yükseliş, doruk ve düşüş şemasına göre düzenlenir. Presokratikler arayışı başlatan öncüler, Platon ve Aristoteles bu arayışın en yüksek sistemli ifadesi, Helenistik dönem ise teorik enerjinin azaldığı ve felsefenin büyük ontolojik ve epistemolojik sorulardan bireysel yaşam rehberliğine çekildiği bir evre olarak sunulur. Zeller'in yukarıda anılan gerileme değerlendirmesi, bu şemanın doğrudan ifadesidir. Söz konusu çerçeve içinde şüpheciliğin, felsefenin hakikatle ilişkisini yeniden düşünen araştırmacı niteliği arka planda kalır. Onun yerini sistem kurucu düşüncenin tükenmesinden sonra beliren bir çekilme, entelektüel yorulma ve hakikate erişim iddiasının zayıflaması imgeleri alır.

Gerileme anlatısının etkisi dönemsel bir sınıflandırma sorunuyla sınırlı kalmaz, şüpheciliğin ne olduğuna dair kavrayışı da doğrudan biçimlendirir. Burada dikkat edilmesi gereken yapısal bir ilişki bulunmaktadır. Tarih yazımsal çerçeve, şüpheciliğin tanımını biçimlendirir ve bu biçimlendirme kavramsal kirliliği besler. Bu süreç şöyle işler. Zellerci okuma şüpheciliği hakikatten çekilme olarak çerçevelediğinde, skeptomai fiilinin taşıdığı araştırma, soruşturma ve inceleme anlamı arka plana düşer. Halbuki Sextus Empiricus, şüpheci yolu çatı ad olarak skeptikē (inceleyip soruşturan) diye adlandırır ve buna ek olarak dört ad daha sıralar: araştıran anlamında zētētikē, yargıyı askıya alan anlamında ephektikē, aporia içinde kalan anlamında aporētikē ve Pyrrhon'a nispetle Pyrrhōneios (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.7). Bu adlandırmalar, açık olmayan şeyler karşısında sürdürülen inceleme, araştırma, askıya alma ve aporia tecrübesine işaret eder. Gerileme anlatısı bu araştırmacı kimliği görünmez kıldığında, şüphecilik bilgi karşıtlığına, hakikat inkârına veya evrensel şüpheye doğru kayar, soruşturan özne ise araştırmayı anlamsızlaştıran bir figür gibi görünmeye başlar.

Benzer bir araştırmacı zemin Akademik hatta da görülür. Cicero'nun anlatısında Arkesilaos'un Zenon'la tartışmasını doğuran zemin, şeylerin kapalılığı, duyuların sınırlılığı, zihnin zayıflığı ve hakikatin kolayca ele geçirilemeyişidir (Cicero, 2006, Acad. 1.44). Böylece Akademik şüphecilik, hakikate erişimin güçlüğü karşısında onayın hangi koşullarda meşru olabileceğini sınayan bir diyalektik araştırma pratiği olarak belirir. Bu nokta, Pyrrhoncu ve Akademik hatların yöntemsel ayrımlarına rağmen ortak bir araştırmacı duyarlılık taşıdığını gösterir. Her iki çizgi de açık olmayan şeyler hakkında kesinlik iddiasının hangi gerekçelerle taşınabileceğini sorgular ve yargı verme edimini gerekçelendirme sorumluluğu altında düşünür.

Arne Naess'in şüphecilik kavramına dair tespitleri, bu dönüşümün terminolojik boyutunu somutlaştırır. Naess, "scepticism" teriminin birbirinden çok farklı anlamlarda dolaştığını gösterir. Gündelik dilde herhangi bir konuya duyulan genel güvensizlik, felsefede epistemolojik kötümserlik, bilginin ilkesel imkânsızlığı iddiası, metodolojik bir araç olarak şüphe, Pyrrhoncu teknik anlamda yargının askıya alınması ve hakikatin inkârı gibi anlam katmanları aynı terimin altında birbirine karışmaktadır (Naess, 1968, ss. 33–35). Naess'in teşhis ettiği bu kavramsal kirlilik, söz konusu ettiğimiz gibi salt terminolojik bir dağınıklık değildir. Asıl kaynağı, şüpheciliğin felsefe tarihindeki konumlandırılma biçimidir. Şüphecilik hakikatten çekilme olarak okunduğunda, bilgi karşıtlığı, evrensel şüphe veya akıl düşmanlığı gibi anlamlara yaklaştırılması kolaylaşır. Felsefe tarihinin belirli bir anlatı biçimi, bir kavramın anlam alanını yapısal olarak daraltır ve bu daraltma güncel literatürde de farklı biçimlerde sürebilir.

Söz konusu daraltma yalnızca 19. yüzyıl Batı tarih yazımıyla sınırlı değildir. Farklı geleneklerde farklı motivasyonlarla yeniden üretilebilir ve klasik İslam düşüncesindeki safsata çerçevesi öğretici bir karşılaştırma sunar. Kelâm geleneğinde şüphecilik genel olarak Sûfestâiyye başlığı altında, sofistlerin kesinlik karşıtı görüşlerini eleştirmek bağlamında ele alınmış, bağımsız bir felsefi tavır olarak incelenmemiştir. Mâtürîdî, Cüveynî ve Nesefî gibi kelâmcılar bu konumları kayda geçirmiştir. Aralarında Cüveynî dörtlü, Teftâzânî ise üçlü bir tasnif geliştirir (Mohamed, 2024, s. 13). Teftâzânî'nin Şerhu'l-Akâ*id*'deki üçlü tasnifi en sistematik ifadedir. Buna göre üç kategori ayırt edilir, yani şeylerin mahiyetlerini inkâr eden inatçılar (inadiyye), gerçekliği kanaate bağlayan kanaatçiler (indiyye) ve bilginin tesis edilip edilemeyeceği konusunda hükmü askıda tutan agnostikler (lâ edriyye) (Teftâzânî, 2008, s. 74). Teftâzânî'nin vardığı sonuç şudur. Bu kişilerle sahici bir tartışma kurulamaz, çünkü hiçbir şeye onay vermedikleri için uzlaşılacak ortak bir zemin yoktur ve "bunları ikna için takip edilecek en iyi yol, ateşle cezalandırılmalarıdır" (Teftâzânî, 2008, s. 75). Retorik bir abartı taşısa da bu ifade epistemolojik açıdan belirleyicidir, çünkü safsata olarak ele alınan şüpheci tavrı argümantatif müzakere alanının dışına çıkarır ve şüpheciyi ıslah veya bertaraf edilecek bir figüre dönüştürür. Gazâlî de el-Münkız'da kendi bunalımını bir tür safsata olarak anar ve eserin başlıca çevirmenleri McCarthy, Watt ve Abûleyle terimi "scepticism" olarak karşılar (Mohamed, 2024, ss. 9–13).

Burada Zellerci tarih yazımı ile kelâmî safsata çerçevesi arasındaki yapısal paralellik dikkat çekicidir. Zeller'de şüphecilik felsefi gerileme olarak sunulur, Sûfestâiyye geleneğinde ise hakikatin inkârı olarak nitelenip tartışma dışına itilir. Motivasyonları farklı olsa da (biri yükseliş-gerileme şemalı bir tarih yazımı, diğeri bilgi imkânını ve dinî-teorik düzeni koruma kaygısı) sonuçları ortaktır. Her iki çerçevede de şüpheciliğin felsefenin ölçüt ve temellendirme krizini açığa çıkaran rasyonel öz-sınama işlevi arka planda kalır ve şüphecinin yargı gücünü koruyan araştırmacı kimliği görünmez hale gelir.

Buraya kadar ortaya konan analiz şu sonuca ulaşmaktadır. Yanlış bir felsefe tarihi okuması şüpheciliğin tanımını biçimlendirir, yanlış tanım kavramsal kirliliği besler ve kavramsal kirlilik şüpheciliğin rasyonel yapısını ve araştırmacı kimliğini görünmez kılar. Bu üç aşamalı süreç göz önüne alındığında, şüpheciliğin felsefi anlamını kavrama işi önce onu kuşatan gerileme, inkâr ve akıl karşıtlığı imgelerini çözümlemeyi, ardından onu doğuran tarihsel ve yapısal kriz zeminine dönmeyi gerektirir. İzleyen bölüm bu kriz zeminini ele alacaktır.

Çifte Yapısal Kriz: Aisthēsis ve Logos Krizi

Bir önceki bölümde şüpheciliği kuşatan imgelerin hangi tarih yazımsal ve kavramsal mekanizmalarla üretildiği gösterildi. İmgelerin yetersizliği, Helenistik şüpheciliğin doğru tarihsel zeminine yerleştirilmesiyle açığa çıkar. Şüpheciler felsefi enerjinin tükendiği bir dönemin temsilcileri gibi sunulduğunda, devraldıkları problem alanı görünmez kalır. Oysa onların ortaya çıkışını mümkün kılan düşünsel zemin, Antik Yunan felsefesinin başlangıcından itibaren giderek derinleşen görünüş ile gerçeklik arasındaki gerilimin yol açtığı epistemolojik krizdir. Bu kriz iki eksende belirginleşir: duyusal tanıklığın güvenilirliğini sarsan aisthēsis krizi ile aklın kendi içinde birbirine karşıt, fakat eşit ölçüde güçlü açıklamalar üretebilmesinden doğan logos krizi. Helenistik şüphecilik, bu iki krizin kesiştiği noktada güvenilir bir hakikat ölçütü bulmanın giderek güçleştiği bir mirası devralır (Lee, 2010, ss. 13–14).

Krizin ilk tarihsel zemini, felsefenin doğuşuyla belirginleşen görünüş-gerçeklik ayrımıdır. Miletos düşünürleri, duyusal dünyadaki çokluk ve değişim içinde daha temel ve açıklayıcı bir ilke aramıştır. Thales'in suyu, Anaksimandros'un apeironu ve Anaksimenes'in havası, görünüşlerin dağınık çeşitliliğini akılsal bir ilkeyle açıklama ortak yönelimini paylaşır (Guthrie, 2011, ss. 41–44). Bu arayış felsefenin rasyonel karakterini kurar, ama aynı anda hakikat arayışını duyusal çokluk ile onu açıklayan akılsal ilke arasındaki gerilime yerleştirir. Görünüş ile akledilir gerçeklik arasındaki ayrım derinleştikçe, duyunun tanıklığı ile aklın kurucu iddiası arasındaki gerilim de büyür.

Aisthēsis krizi, bu gerilimin duyusal tanıklık bakımından aldığı biçimdir. Duyular dünyayı değişen, çoğalan ve karşıt nitelikler taşıyan bir alan olarak sunarken, felsefi akıl bu çokluğun arkasında daha temel bir düzen arar. Ksenophanes'in insan bilgisinin sınırlılığına ilişkin vurgusu bu mesafenin erken fark edildiğini gösterir (Freeman, 1948, s. 24, DK 21B34–35).[1] Parmenides ise gerilimi en sert biçimde kurar. Hakikat yolu varlığın bir, değişmez yapısına yönelirken, duyuların sunduğu oluş ve çokluk güvenilmez bir görünüş düzeyine indirilir ve duyusal tanıklığın güvenli kaynak statüsü sarsılır (Freeman, 1948, ss. 42–44, DK 28B2, B6, B8).

Atomcular da farklı bir ontoloji geliştirmelerine rağmen benzer bir krizi sürdürürler. Duyusal nitelikler, gerçekliğin nihai yapısını oluşturan atomlar ve boşluk karşısında ikincil bir statü kazanır. Demokritos'a göre duyusal algı, atomların duyu organları üzerindeki etkileriyle oluşur. Renk, tat ve sıcaklık gibi nitelikler, şeylerin kendisinde bulunmak yerine özne ile nesne arasındaki ilişkide ortaya çıkan görünüşlerdir. Demokritos bu çerçevede, "gerçekte hiçbir şeyi kesin olarak bilmiyoruz, yalnızca bedenin durumuna ve bedenin üzerine akıp ona çarpan şeylerin yapısına göre değişen şeyi biliyoruz" der (Freeman, 1948, s. 93, DK 68B9). İnsanın gerçeklikle ilişkisine koyduğu bu epistemik sınırı, "insan, bu ölçüte göre gerçeklikten kopmuş olduğunu bilmelidir" sözleriyle daha açık biçimde ifade eder (Freeman, 1948, s. 92, DK 68B6). Duyuların güvenilmezliği bu kadarıyla basit bir sonuç gibi görünebilir ve hakikatin bilgisi akla bırakılabilir gibi düşünülebilir. Ancak Demokritos'un asıl önemi, bu kolay çıkışı kapatan bir paradoks ortaya koymasında yatar. Galen'in aktardığı ünlü fragmanda duyular akla, "Zavallı akıl, dayanaklarını bizden aldığın hâlde bizi yıkmaya mı kalkışıyorsun? Bizi yıkman, senin kendi çöküşün olacaktır" diye seslenir (Freeman, 1948, s. 104, DK 68B125). Akıl, duyuları eleştirmek için bile duyusal veriye muhtaçtır. Dolayısıyla duyuların güvenilmezliği ilan edildiğinde, bu ilanın kendisi de aynı baskı altına girer ve aisthēsis krizi akla sığınılarak kolayca aşılabilecek bir mesele olmaktan çıkar. Asıl soru, duyusal görünüşlerin hakikat için yeterli bir ölçüt sağlayıp sağlayamayacağı ve bu ölçütün akıl tarafından denetlenebilirliğidir.

Kriz, duyuların güvenilirliğiyle birlikte aklın ölçüt koyma iddiasını da kapsar. Logos krizinin paradigmatik örneği, Herakleitos ile Parmenides karşıtlığıdır. Herakleitos oluşu ve karşıtların gerilimini merkeze alırken, Parmenides değişimi ve çokluğu hakikat düzeyinden dışlayıp varlığın mutlak birliğini savunur (Guthrie, 2011; Kirk vd., 1983). Belirleyici nokta, ikisinin de akıl adına konuşup birbirini dışlayan açıklamalara ulaşmasıdır. Böylece aklın kendi içinde ürettiği diaphōnia, hangi rasyonel açıklamanın hakikati verdiğini belirleyecek ölçütün nerede bulunacağı sorusunu doğurur.

1 Presokratik fragmanların numaralandırılmasında yerleşik Diels–Kranz sistemi izlenmiştir. Fragmanların İngilizce metinleri için Freeman'ın Diels'in beşinci baskısındaki B fragmanlarına dayanan çevirisi kullanılmıştır. Aksi belirtilmedikçe Türkçe çeviriler yazara aittir.

Sofistler bu krizi dil, ikna ve insanî ölçüt düzleminde daha da derinleştirir. Protagoras'ın insanı her şeyin ölçüsü olarak konumlandıran formülü, görünüşlerin ve yargıların özneye veya insana göreli hale gelmesi bakımından ortak bir hakikat ölçütünü tartışmalı kılar (Freeman, 1948, s. 125, DK 80B1). Eğer şeyler her bir kişiye göründükleri gibi ise, hakikat iddiası görünüşlerden bağımsız bir ölçüte nasıl bağlanacaktır? Gorgias ise krizi varlık, kavrayış ve aktarım arasındaki ilişkinin bütününe taşır. Freeman'ın özetlediği üçlü argümana göre, "Hiçbir şey mevcut değildir. Bir şey mevcutsa kavranamaz. Kavranabiliyorsa başkasına iletilemez" (Freeman, 1948, ss. 128–129, DK 82B3; Sextus Empiricus, 2005, M 7.65–87). Bu üçlü yapı, ölçüt sorununu yalnızca gerçekliğin varlığı ve bilinebilirliği bakımından ele almaz, kavranan şeyin logos aracılığıyla başkasına aktarılıp ortak bir bilgiye dönüştürülüp dönüştürülemeyeceğini de tartışmaya açar. Böylece sorun, duyu ile akıl arasındaki gerilimin yanında dilin hakikati ifade etme ve paylaşılır kılma gücünü de kapsar.

Platon ve Aristoteles bu kriz mirasını büyük sistemler içinde yeniden ele alır. Platon, duyusal nesneleri oluş ve eksiklik alanına bırakıp hakiki bilgiyi İdealar alanına bağlar (Platon, 1997, *Republic* 5.476e–480a, 6.509d–511e). Böylece görünüş-gerçeklik gerilimini güçlü bir metafizik sistemde düzenler, ama duyusal dünyanın epistemik statüsünü sınırlandırarak aisthēsis krizini yeni bir düzleme taşır. Aristoteles ise gerçekliği form-madde ilişkisi içinde düşünürken, bilgiyi de duyusal algıdan belleğe, bellekten deneyime, deneyimden sanat ve bilime yükselen bir süreç olarak ele alır (Aristoteles, 1984, *Metaphysics* 1.1, 980a–982a). İki sistem arasında gerçekliğin yapısı ve bilginin kaynağı bakımından daha sofistike bir diaphōnia oluşur. Krizi ciddiye alan bu güçlü çözüm girişimleri, tam da bu yüzden sonrakilere daha karmaşık bir tartışma zemini bırakır.

Tarihsel gelişmenin şüphecilik açısından belirleyici sonucu, kritērion, yani ölçüt sorununun keskinleşmesidir (Striker, 1990). Duyular hakikatin güvenli ölçütü olarak sorunlu hale gelmiştir. Aklın duyuları aşan açıklama gücü vardır, fakat akıl da kendi içinde karşıt ve güçlü sistemler üretmektedir. Dil, ikna ve görünüşler alanı da ortak ölçüt arayışını daha karmaşık hale getirir. Bu koşullarda açık olmayan şeyler hakkında hakikat iddiası hangi temelde güvence altına alınacaktır? Hangi ölçüt, duyusal görünüşler arasında, rasyonel açıklamalar arasında veya karşıt felsefi sistemler arasında tercih yapmayı meşru kılacaktır? Bu soru, Helenistik şüpheciliğin doğduğu ana problem alanıdır. Şüphecilik burada, felsefenin kendi ölçüt ve temellendirme iddiasının ürettiği baskıyı en açık biçimde hisseden bir tavır olarak ortaya çıkar.

Helenistik şüphecilik bu nedenle felsefi yorgunluk imgesini aşan derin bir kriz mirasına sahiptir. Görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrım duyusal tanıklığı, aklın karşıt ama güçlü açıklamalar üretmesi ise rasyonel temellendirmenin kendi ölçütünü güvence altına alma gücünü sorunlu kılmıştır. Platon ve Aristoteles'in kapsamlı sistemleri bu krizi kapatmak yerine daha yüksek kavramsal düzeylerde sürdürmüştür. Böylece şüphecilik, felsefenin kendi içinden doğan ölçüt ve temellendirme baskısına cevap veren rasyonel bir tavır olarak belirir.

Bu bölümün ulaştığı sonuç, çalışmanın bir sonraki adımını hazırlar. Duyular hakikat için güvenli bir ölçüt sağlayamadığında, akıl kendi içinde karşıt fakat güçlü açıklamalar ürettiğinde ve açık olmayan şeyler hakkında dogmatik onay için nihai bir güvence bulunmadığında, felsefi araştırma hangi tutumla sürdürülecektir? Helenistik şüphecilik tam bu soruya cevap verir. Krizin yapısı verildiğinde, yani ne duyu ne de akıl güvenli bir ölçüt sağlayabildiğinde ve karşıt sistemler eşgüçlülük taşıdığında,

gerekçelendirme sorumluluğu yargının askıya alınmasını mevcut kanıt durumunun rasyonel olarak gerektirdiği yanıt haline getirir. Buna karşılık yeni bir dogmatik ölçüt tesis etmek, tam da krizin açığa çıkardığı gerekçelendirme açığını kapatamadığı için rasyonel zemini zayıf bir rakip yanıt olarak kalır. Böylece epokhē, krizin rasyonel olarak dayattığı konum olarak belirir. Bu nedenle bir sonraki adım, çifte kriz karşısında şüphecilerin nasıl bir felsefi yanıt geliştirdiğini, yani askıya alma, araştırma ve diyalektik sınama pratiklerinin hangi rasyonel yapıya sahip olduğunu göstermektir.

Şüpheci Yanıtın Rasyonel Yapısı: Askıya Alma, Araştırma ve Diyalektik Sınama

Çifte yapısal kriz, Helenistik şüpheciliğin cevap verdiği temel soruyu belirler. Duyuların tanıklığı ve aklın temellendirme iddiası birlikte tartışmalı hale geldiğinde, felsefi onay hangi sorumluluk altında verilecektir? Önceki bölümde görüldüğü üzere, duyusal görünüşlerin hakikati güvence altına alma kapasitesi sorunlu hale gelmiş, logos ise varlığın doğası ve bilginin ölçütü hakkında birbirine karşıt fakat kendi içinde güçlü açıklamalar üretebilmiştir. Dolayısıyla dogmatik iddianın gerekçelendirme yükü ağırlaşır. Açık olmayan şeyler hakkında bir iddiayı onaylamak, bir görüş bildirmenin ötesinde, o iddianın hangi ölçütle, hangi gerekçeyle ve hangi güvence altında taşınabileceğini göstermeyi gerektirir. Helenistik şüphecilik bu soruya, yargı verme edimini gerekçelendirme sorumluluğu altında yeniden düşünerek yanıt verir. Sextus'un şüpheciliği bir agōgē, yani belirli bir yönelim veya izlenen yol olarak adlandırması bu bakımdan önemlidir (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.7). Şüphecilik burada görünüşler ve düşünceler arasındaki karşıtlıkları sınayan, onayın sınırını denetleyen ve araştırmayı açık tutan bir felsefi pratik olarak belirir. Pyrrhoncu ve Akademik hatlar bu pratiği farklı yöntemlerle yürütür. Bununla birlikte her iki çizgi de açık olmayan şeyler hakkında aceleci onayın meşruiyetini sorgular ve hakikat iddiasını gerekçelendirme yükü altında tutar.

Pyrrhoncu tavrın başlangıcında, hakikat iddiasını güvenceye bağlama arzusundan doğan felsefi huzursuzluk yer alır. Sextus'un anlatısına göre şüpheci, şeylerin doğası hakkında karşıt görüşlerle karşılaştığında tarakhē, yani rahatsızlık veya huzursuzluk yaşar. Bu huzursuzluk, şüpheci tavrın hakikat fikriyle bağını koparmadığını gösteren içsel bir işarettir. Şüpheci araştırmacı, başlangıçta hakikat ile yanlışı ayırt ederek huzursuzluktan kurtulmayı umar. Ancak karşıt görüşlerin ve görünüşlerin dengesi, hakikate ulaşıldığı iddiasının yeterince güvenceye bağlanamadığını gösterir. Şüpheciyi araştırmaya sevk eden şey tam da bu güvence sorunudur. Sextus'un ataraxia anlatısı da bu çerçevede dikkatli okunmalıdır. Sextus'un anlatısında dinginlik, yargının askıya alınmasını izleyen bir durum olarak ortaya çıkar (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.12, 1.25–29). Ataraxia, Pyrrhoncu tavırda önemli bir yer tutar, fakat şüpheciliğin rasyonel çekirdeği hakikat iddiasını güvence sınırında tutmaya çalışan araştırmacı disiplindedir (Perin, 2010).

Bu araştırmacı disiplinin kavramsal çekirdeği isostheneia, epokhē ve zētēsis arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Sextus'un tanımına göre şüpheci yeti, görünüşleri ve düşünceleri farklı biçimlerde karşı karşıya getirme gücüdür (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.8). Karşı karşıya getirme sonucunda karşıt taraflar arasında eşgüçlülük, yani isostheneia, belirdiğinde, belirli bir tarafı dogmatik biçimde onaylamak için yeterli gerekçe oluşmaz. Böyle bir durumda epokhē, yani yargının askıya alınması, kanıtın taşıyabileceği sınırda kalmanın rasyonel sonucu olarak ortaya çıkar. Burada askıya alma, yargının gerekçelendirme durumuna göre ayarlanmasıdır. Açık olmayan şeyler hakkında karşıt gerekçeler eşgüçlülük

taşıdığında, onayın bir tarafa doğru ilerlemesi gerekçeyi aşan bir sıçramaya dönüşür. Pyrrhoncu epokhē, bu sıçramayı sınırlandıran rasyonel konumlanış olarak işler. Epokhē, hakikate ulaşıldığı iddiasını güvence sınırında tutarken araştırmayı, yani zētēsis sürecini açık tutar. Şüpheci, araştırma sona erdiği için yargıyı askıya almaz, araştırmanın güvenli bir sonuca ulaştığı henüz gösterilemediği için onayı sınırlar.

Bu onay sınırlandırma pratiği, Ainesidemos'un on kipi ve Agrippa'nın beş kipiyle sistematik bir biçim kazanır. Kipleri burada tek tek sıralamak gerekmez. Asıl önemli olan, onların hangi işlevi gördüğüdür. Ainesidemos'un on kipi, algı koşullarının, bedensel ve zihinsel durumların, gelenek ve yaşam biçimlerinin değişkenliği üzerinden duyusal görünüşlerin tek ve güvenli bir hakikat ölçütü veremediğini gösterir (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.36–163). Bu yönüyle on kip, önceki bölümde aisthēsis krizi olarak adlandırılan sorunun Pyrrhoncu düzlemde işlenişidir. Agrippa'nın beş kipi ise gerekçelendirme düzeninin kendisine yönelir. Diaphōnia, sonsuz gerileme, görelilik, varsayım ve döngüsellik kipleri, dogmatik iddianın hangi temellendirme zinciriyle ayakta tutulduğunu sorgular (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.164–177). Beş kip bu yönüyle, logos krizi ve kritērion sorununun şüpheci düzlemde yoğunlaşması olarak işlev görür. Böylece beş kip, dogmatik onayın taşıması gereken gerekçelendirme yükünü açığa çıkaran ve akıl yürütmeye dayalı dogmatik sıçramaları denetleyen sorgulama kalıpları olarak işler.

Yargının askıya alınması, Pyrrhoncu yaşamın pratik düzeyde nasıl sürdürülebileceği sorusunu gündeme getirir. Sextus'un biōtikē tērēsis anlayışı, yani şüphecinin görünüşlere uyarak gündelik yaşamını sürdürebildiğini açıklayan pratik yaşam düzeni, bu noktada belirleyicidir (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.23–24). Pyrrhoncu, açık olmayan şeyler hakkında dogmatik onaydan kaçınırken gündelik yaşamını sürdürür. Yaşam, doğanın yönlendirmesi, zorunlu duygulanımlar, gelenekler ve yasalar, sanatlar veya teknik beceriler eşliğinde devam eder. Açlık ve susuzluk gibi duygulanımlar bedensel yönelimi sağlar. Toplumsal gelenekler ve yasalar gündelik eyleme çerçeve sunar. Teknik beceriler ve öğrenilmiş pratikler belirli işlerin yapılmasına imkân verir. Bu düzeyde şüpheci, görünüşe göründüğü kadarıyla tabi olur ve eylemini bu pratik zemin içinde düzenler. Böylece teorik onay ile pratik yönelim arasında ayrım yapılır. Şüpheci, açık olmayan şeyler hakkında onların doğası üzerine dogmatik bir hüküm vermeden, görünüşlerin pratik zorlayıcılığı içinde yaşamını sürdürebilir. Bu nokta, şüpheciliğin eylemi felce uğrattığı yönündeki itirazı sınırlı fakat etkili biçimde karşılar. Pyrrhoncu yaşam pratiği, eylemin görünüşler, alışkanlıklar, zorunlu duygulanımlar ve pratik beceriler eşliğinde sürdürülebileceğini gösterir.

Bu pratik düzen, çağdaş yorum literatüründe şüpheciliğin yaşanabilirliği tartışmasına açılır. Burnyeat, algısal görünüşün istem dışı yaşanması inanç sayılmasa bile, düşünsel bir sonucun kişiye öyle görünmesiyle ona doğru diye onay vermesi arasındaki ayrımın korunamayacağını ve bu nedenle tümüyle inançsız bir Pyrrhoncu yaşamın sürdürülemeyeceğini savunur (Burnyeat, 1983). Frede ise şüphecinin sıradan görüşler taşıyabileceğini, ancak bunları gerçekliğin doğasına ilişkin teorik olarak güvence altına alınmış doğrular biçiminde üstlenmediği sürece dogmatikleşmediğini ileri sürer (Frede, 1987). Bu karşıt yorumlar, bölümde kurulan teorik onay ile pratik yönelim ayrımının odağını bütün inançların ortadan kaldırılmasından onayın epistemik statüsüne taşır. Belirleyici sorun, gündelik görüşlerin hangi epistemik iddia gücüyle taşındığıdır.

Akademik şüphecilik, aynı ölçüt krizine Pyrrhoncu hattan farklı bir yöntemle yanıt verir. Bu hattın belirleyici muhatabı Stoacı bilgi öğretisidir. Stoacılar, phantasia katalēptikē, yani hakikat ile yanlışı ayırt etmeyi sağlayan kavrayıcı izlenim anlayışını bilgi ölçütü olarak savunur. Akademik eleştiri, özellikle Arkesilaos'la birlikte, bu ölçüt iddiasını diyalektik sınamaya tabi tutar. Cicero'nun aktardığı biçimiyle Arkesilaos'un bu tavrı, kişisel bir çekişmeden veya keyfî bir karşı çıkıştan doğmamıştır. Onu harekete geçiren şey, daha önce Sokrates'i bilgisizliğini itiraf etmeye ve ondan da önce Demokritos, Anaksagoras ve Empedokles'i hiçbir şeyin bilinemeyeceğini söylemeye götüren aynı kaynaktır, yani şeylerin kapalılığı (obscuritas rerum), duyuların sınırlılığı, zihnin zayıflığı ve hakikatin kolayca ele geçirilemeyişi (Cicero, 2006, Acad. 1.44). Bu bağlantı, Akademik şüpheciliğin felsefi araştırma geleneğinin dışından gelen yıkıcı bir tavır olmadığını, miras alınan krizin ve Sokratik soruşturma pratiğinin bir devamı olarak anlaşılması gerektiğini gösterir. Sokrates, karşılaştığı bilgi iddialarını diyalektik sınamaya tabi tutmuş ve bu sınama sonucunda kendi bilgisizliğini itiraf etmişti. Arkesilaos, aynı diyalektik pratiği Stoacı ölçüt iddiasına uygular.

Sokratik okumanın kaynağa bağlı olduğunu da belirtmek gerekir. Cicero'da Arkesilaos, Sokratik diyalektik süreklilik içinde ve Stoacı ölçüt iddiasını sınayan bir figür olarak görünürken, Sextus'un sunumunda Akademi ile Pyrrhonculuk arasındaki sınır daha polemik bir biçimde çizilir (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.232–233). Akatalēpsia, bu bağlamda Stoacı katalēpsis iddiasının güvenceye bağlanamadığını gösteren bir ölçüt eleştirisi olarak işlev görür. Bu eleştiri, bütün bilgi imkânını baştan kapatan kesin bir karşı-öğretiye dönüştürüldüğünde, Akademik tavrın diyalektik bağlamı silikleşir. Silikleşmenin doğrudan sonucu, sık dile getirilen şu itirazdır: "Hiçbir şey bilinemez" iddiası, bizzat kendisi dogmatik bir bilgi iddiasıdır ve dolayısıyla Akademi, reddettiğini söylediği dogmatizme arka kapıdan geri döner. Oysa bu okuma, akatalēpsia'nın mantıksal konumunu yanlış yerleştirir. Arkesilaos'un savı, kendi adına öne sürdüğü bağımsız bir öğreti gibi görünebilir. Ancak bu sav, Stoacı ölçüt iddiasının kendi öncüllerinden türetilen diyalektik bir sonuçtur. Kavrayıcı izlenim sahte izlenimden ayırt edilemediğinde, ölçüt kendi standardına göre çöker (Sextus Empiricus, 2005, M 7.150–158). Bu içkin-diyalektik yapı, sonucu Akademi adına sahiplenilmiş bağımsız bir tez olarak okumayı güçleştirir.

Bu noktada Sextus'un Akademi tasvirini de ihtiyatla karşılamak gerekir. Sextus, Arkesilaos'un yönteminin Pyrrhoncu argümanlarla büyük ölçüde benzeştiğini kabul ettiği halde, bu yakınlığı felsefi bir süreklilik içinde açıklamak yerine Ariston'dan aktardığı iğneleyici metaforla yönetir. Arkesilaos'u "önde Platon, arkada Pyrrhon, ortada ise Diodorus" şeklinde betimlemesi, Akademi ile Pyrrhonculuk arasındaki yakınlığı kayda geçirirken aynı zamanda bu yakınlığı retorik bir ötekileştirme hamlesiyle sınırlama işlevi görür (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.232–235). Bett'in Gorgias örneğinde gösterdiği üzere, Sextus'un rakip figürlerdeki şüpheci tonları ayıklayıp onları dogmatik konuma yerleştiren yorum stratejisi, bu tür sınır çizme hamlelerinin daha genel bir örneğini sunar (Bett, 2020, ss. 198–199). Bu nedenle Akademi'ye yöneltilen negatif dogmatizm suçlaması, özellikle Arkesilaos ve Karneades'in temsil ettiği şüpheci çekirdek söz konusu olduğunda, doğrudan tarihsel bir betimleme gibi alınamaz. Cicero'nun aktardığı ayrıntı da bu okumayı destekler. Arkesilaos, kavranamazlık sonucunu kendi konumuna da uygular ve hiçbir şeyin bilinemeyeceğini, hatta bunu bile bilmediğini söyler (Cicero, 2006, Acad. 1.45). Böylece akatalēpsia, kendi iddia gücünü de sınırlayan bir ölçüt eleştirisi olarak görünür. Sokrates'in "bilmediğini bilme" ifadesinde korunur gibi görünen bilgi artığı bile

Arkesilaos'ta güvenceye alınmış bir dayanak olarak bırakılmaz. Bu nedenle Akademik tavrı araştırmayı kapatan negatif dogmatizm biçiminde okumak, onun Sokratik kökenini ve diyalektik işleyişini gözden kaçırır.

Cicero'nun *Academica*daki sunumunda Akademik tavrın pozitif anlamı bu noktada belirginleşir. Kavrayıcı izlenim ölçütü temellendirilemediğinde yapılması gereken şey, onayı temeritastan korumak, yargı gücünü erken bağlanmalara karşı açık tutmak ve araştırmayı kesin kavrayış iddiasına teslim etmeden sürdürmektir (Cicero, 2006, Acad. 2.68). Temeritas, açık olmayan şeyler hakkında onayın bilgi veya kavrayış tarafından taşınabilecek sınırı aşmasıdır. Bilge kişiye yakışan tutum, araştırmanın sürdüğü yerde bir görüşü güvenceye kavuşmuş gibi sahiplenmekten kaçınmaktır. Cicero'nun dogmatik okullara yönelttiği eleştiri bu kaygıyı daha açık hale getirir. Ona göre dogmatik filozoflar çoğu zaman henüz neyin en iyi olduğunu yargılayabilecek olgunluğa erişmeden belirli bir sisteme bağlanır, kimi zaman da gençliklerinde bir dostun etkisiyle veya ilk duydukları güçlü konuşmanın cazibesiyle bir okula yönelir ve sonrasında bu bağlılığı savunmak zorunda kalırlar (Cicero, 2006, Acad. 2.8). Akademik şüpheciler ise daha özgürdür, çünkü yargı güçleri, yani iudicium, bozulmadan kalır ve kendilerine dışarıdan dayatılmış bir öğretiyi savunma yükümlülüğü taşımazlar (Cicero, 2006, Acad. 2.8). Böylece Akademik tavır, yargı gücünü dogmatik otoriteye erken teslim etmeme disiplini olarak görünür ve hakikatten bir vazgeçiş anlamına gelmez.

Karneades'in pithanon anlayışı, Akademik şüpheciliğin pratik rehberlik sorununa verdiği cevabı daha açık hale getirir. Akademik hat, dogmatik kesin bilgi iddiasını sınırlandırırken eylem alanını boş bırakmaz. Pithanon, kesin kavrayışa sahip olunduğunu varsaymadan, izlenebilir olanı ayırt etmeye yarayan rasyonel bir rehberlik biçimidir. Cicero bunu probabile ve veri simile terimleriyle aktarır (Cicero, 2006, Acad. 2.32). Bir izlenim, hakikatin güvence altına alındığını göstermeden de daha makul, daha tutarlı veya karşıt unsurlarla daha az çatışmalı görünebilir. Bu görünüş, eylem için yeterli bir yönelim sağlayabilir. Böylece Akademik tavır, teorik kesinlik iddiasını sınırlandırırken yaşamın ve kararın sürdürülebileceğini gösterir. Bu nokta, Akademik şüpheciliğin yalnızca bir ölçüt eleştirisi olmadığını, aynı zamanda dogmatik bilgi iddiası olmaksızın pratik yönelimin nasıl mümkün olabileceğine dair bir cevap geliştirdiğini ortaya koyar.

Böylece Pyrrhoncu ve Akademik hatların ortak rasyonel zemini belirginleşir. İki çizgi farklı yöntemler ve pratik yönelimler benimseseler de temel bir noktada birleşir. Onay, ancak kanıtın taşıyabildiği sınır içinde tutulmalıdır. Bu ortak zemin, Helenistik şüpheciliği rasyonel sorumluluk ve entelektüel dürüstlük kavramlarıyla anlamaya imkân verir. Rasyonel sorumluluk, eldeki gerekçelerin taşıyabileceği sınır içinde kalma tavrıdır. Entelektüel dürüstlük ise ulaşılamamış veya güvenceye bağlanmamış bir sonucu elde edilmiş gibi sunmama disiplinidir. Bu iki erdem, incelenen iki hattın somut pratiklerinden türer. Rasyonel sorumluluk, Pyrrhoncu epokhē'nin ve Agrippa kiplerinin her onaydan önce ileri sürdüğü gerekçelendirme talebinde temellenir. Gerekçenin taşıyamadığı yerde askıya alma, eldeki dayanağın sınırını tanımanın ta kendisidir. İkincisi ise Akademik temeritas eleştirisinde ve yanlış onaydan kaçınma disiplininde kök salar (Cicero, 2006, Acad. 2.8; Striker, 2001; Vogt, 2012). Bu, güvenceye bağlanmamış bir sonuca acele bir tasdikle bağlanmamak, kanıt ile iddia arasındaki açıklığı kapatmamaktır. Dolayısıyla şüpheci yanıt, ölçüt krizine verilen epistemolojik bir cevapla sınırlı kalmaz, felsefenin başarısının nasıl anlaşılacağı sorusunu da gündeme getirir.

Ancak bu yaklaşım, kendi ölçütü kendisine uygulandığında geçersiz hale geldiğini ileri süren güçlü bir kendini çürütme itirazıyla karşılaşır. Eğer açık olmayan hiçbir şey hakkında bir iddia yeterince güvenceye bağlanamıyorsa, "onay sınırlanmalıdır" tezi de açık olmayan bir konuda ileri sürülmüş bir iddia sayılacaktır. Bu durumda tez, kendi ölçütü uyarınca askıya alınmalı ve normatif gücünü yitirmelidir. İtiraz ciddi olmakla birlikte, askıya alma ile çürütme arasındaki ayrım üzerinden karşılanabilir. Bir önermeye ilişkin yargının askıya alınması, o önermenin yanlış olduğunun kabulünü gerektirmez. Sextus'un katartik ilaç benzetmesinde şüpheci ifadeler, kesin doğrular olarak ileri sürülmeden kendi kapsamlarına da uygulanır. Maddeyi dışarı atan ilacın kendisini de dışarı atması gibi bu ifadeler de yerine getirdikleri eleştirel işlevin ardından kendilerini ayrıcalıklı bir konumda bırakmazlar (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.14–15, 1.206). Bu nedenle rasyonel sorumluluk ilkesi de kendisi hakkında dogmatik onay talep eden koşulsuz bir hakikat olarak anlaşılmamalıdır. İlke, kavrayıcı bir ölçütün güvenilirliği gösterilemediği ve yanlış onayın epistemik sakıncası ortadan kaldırılmadığı sürece izlenen, kendisine ilişkin gerekçeler de soruşturmaya açık tutulan bir yöntem normudur. Kendi kapsamına girdiğinde geçersiz hale gelmez, fakat dogmatik olarak güvenceye alınmış bir statü de kazanmaz. Böylece onayın sınırlandırılması, kendisini denetimden muaf tutan bir üst ilke olmaktan ziyade, kendi üzerine de uygulanabilen ve karşıt gerekçeler karşısında yeniden değerlendirilebilen bir rasyonel ihtiyat disiplini olarak işler.

Metafelsefi Boyut: Felsefenin Öz-Sınaması Olarak Şüphecilik

Felsefi iddia hangi gerekçelendirme yükü altında taşınmalıdır? Bu soru, şüpheciliğin bilgi imkânı tartışmasını aşan daha geniş bir değerlendirme alanı açtığını gösterir. Felsefenin amacı, yöntemi ve başarı ölçütleri de bu alan içinde yeniden düşünülür. Açık olmayan şeyler hakkında yeterli güvenceye bağlanmadan ileri sürülen felsefi iddia, entelektüel bir sorumluluk sorunu doğurur. Böyle bir durumda felsefi başarının kesin sonuca ulaşma veya belirli bir öğretiyi savunma gücüyle ölçülmesi güçleşir. Helenistik şüphecilik bu noktada, felsefenin kendi hakikat iddialarını nasıl taşıdığına, hangi noktada onay verdiğine, hangi durumda yargıyı sınırlandırdığına ve araştırmayı hangi sorumluluk altında sürdürdüğüne ilişkin metafelsefi bir soruşturma imkânı sunar.

Burada "metafelsefi" nitelemesi, Helenistik şüpheciliğe kendi tarihsel bağlamında sahip olmadığı çağdaş bir teori yükleme amacı taşımaz. Bununla birlikte şüpheci tavır, felsefenin ne olduğu, neyi amaçladığı, hangi yöntemlerle ilerlediği ve başarısının nasıl değerlendirileceği hakkında önemli sonuçlar doğurur. Metafelsefe, en genel anlamıyla felsefenin kendi doğası, yöntemi, amacı ve değeri üzerine düşünmesidir ve ister açık isterse de örtük olsun her felsefi tavır metafelsefi bir görüş taşır (Overgaard vd., 2013). Bu anlamda Pyrrhoncu ve Akademik şüphecilikler, sistematik bir metafelsefe teorisi ortaya koymasalar bile, felsefi iddianın hangi gerekçelendirme yükü altında taşınacağı, onayın hangi sınırda tutulacağı ve araştırmanın hangi koşullarda sürdürüleceği konusunda belirgin bir metafelsefi tavır sergilerler.

Söz konusu çerçeve, şüpheci tavrı tarihsel bağlamından koparmadan onun felsefe anlayışı bakımından açtığı soruları görünür kılmayı sağlar. Pyrrhoncu ve Akademik şüphecilikler, önceki dönemlerden devraldıkları ve kendi tarihsel bağlamlarında yeniden biçimlenen felsefi sorunlara yanıtlar geliştirmiştir. Ancak bu yanıtlar, felsefi pratiğin genel yapısı bakımından da yorumlanabilir. Şüpheci

tavır, felsefi iddianın yalnızca içeriğini sorgulamakla kalmaz. O iddianın hangi ölçütle kurulduğunu, hangi gerekçeyle taşındığını, hangi karşı gerekçeler karşısında sınandığını ve hangi onay sınırı içinde tutulduğunu da araştırır. Bu nedenle şüphecilik, felsefenin dışından gelen yıkıcı bir tehdit olarak konumlandırıldığında, onun felsefenin kendi iddialarını ileri sürme biçimini denetleyen içsel işlevi görünmez hale gelir. Oysa şüpheci soruşturma, felsefi iddianın hakikatle ilişkisini, gerekçelendirme yükünü ve onay sınırını birlikte açığa çıkaran bir öz-sınama biçimi olarak işler.

Bu öz-sınama, felsefi iddianın hakikatle ilişkisini ortadan kaldırmadan, hakikat iddiasının hangi gerekçelendirme koşulları altında taşınabileceğini sorgular. Şüpheci tavır, hakikate ulaşıldığı yönündeki onayı sınırlandırırken, hakikatin araştırmayı yönlendiren ve iddiaları denetleyen işlevini korur. Bu işlevi adlandırmak üzere "hakikat ufku" kavramı kullanılabilir. Hakikat ufku, şüphecinin elinde bulunan tamamlanmış bir sonuç veya güvence altına alınmış bir hakikat olarak anlaşılmamalıdır. Kavram, soruşturmanın yönünü belirleyen ve felsefi iddiaları gerekçe talebine açık tutan normatif yönelimi ifade eder. Dogmatik kesinlik, hakikati güvence altına alınmış bir sonuç olarak sahiplenerek araştırmayı erken kapatır. Ölçütsüz çoğulluk ise felsefi iddiaları gerekçelendirme sorumluluğundan koparak hakikat talebinin normatif gücünü zayıflatır. Şüpheci soruşturma, bir taraftan onayı kanıtın sınırında tutar, diğer taraftan gerekçe ve hakikat talebinin araştırmayı yönlendiren gücünü korur.

Katja Maria Vogt'un Pyrrhoncu araştırma yorumu, hakikat ufku ile yanlış onaydan kaçınma disiplini arasındaki bağı açık hale getirir. Vogt'a göre araştırmanın amacı doğruları kabul etmek ve yanlışları kabul etmekten kaçınmak olarak iki yönlüdür (Vogt, 2012). Cicero'nun Akademik tavrı anlatırken kullandığı ifadeler de benzer bir yönelimi gösterir. Akademikler, hakikati keşfetmek istediklerini, onu özenle ve tutkuyla aradıklarını, tartışmalarının amacının da her iki tarafı sınayarak hakikati ya da hakikate en yakın olanı açığa çıkarmak olduğunu belirtirler (Cicero, 2006, Acad. 2.7). Perin'in yorumu bu noktayı Pyrrhoncu araştırma açısından tamamlar. Ona göre Pyrrhoncunun karşıt iddialar karşısında huzursuzluk duyması, hakikate araçsal değeri aşan, kendi başına bir değer atfettiğini gösterir. Hakikat herhangi bir değer taşımasaydı, çelişkiler şüpheciyi rahatsız etmez ve onu araştırmaya sevk etmezdi (Perin, 2006, s. 351). Bu çerçevede Pyrrhoncu ve Akademik hatlar, hakikate ulaşıldığı iddiasını askıya alsalar da hakikat arayışının yönlendirici değerini korurlar. Bu nedenle epokhē, hakikate kayıtsızlıktan doğan bir tutum görüntüsü taşımaz. Hakikat ufku altında yürüyen soruşturmada yanlış onayı önleyen bir bilişsel öz-denetim biçimi olarak görünür.

Hakikat ufku altında yürüyen bu öz-denetim, felsefi başarının nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu da yeniden açar. Felsefi başarı çoğu zaman doğru sonuca ulaşma, bu sonucu gerekçelendirme ve savunma kapasitesiyle ilişkilendirilir. Şüpheci tavır bu modeli bütünüyle reddetmez, yalnızca onun tek başarı ölçütü haline gelmesini sınar. Karşıt gerekçelerin güçlü biçimde dengelendiği durumlarda kanıtın sınırını tanımak, yargıyı ölçülü tutmak ve araştırmayı açık bırakmak da felsefi başarıya dahil olur. Bu noktada hakikati elde edilmiş bir mülk gibi sahiplenme ile hakikat ufku altında araştırmayı sürdürme arasındaki ayrım belirleyici hale gelir. Hakikat ufku altında yürüyen şüpheci tavır ise başarıyı, iddiayı gerekçelendirme sorumluluğu içinde taşımak, karşı gerekçeleri ciddiye almak ve ulaşılamamış sonucu elde edilmiş gibi sunmamakla ilişkilendirir.

Bu başarı anlayışı, aporia kavramının statüsünü de yeniden düşünmeyi gerektirir. Şüpheci bağlamda aporia, araştırmanın başarısızlığa uğradığı son nokta anlamına gelmez. Onayın hangi noktada

gerekçelendirilemediğini gösteren bir açıklık alanı olarak işlev görür. Söz konusu ettiğimiz üzere Sextus'un şüpheci yolu zētētikē, ephektikē ve aporētikē adlarıyla anması bu bakımdan önemlidir (Sextus Empiricus, 1996, PH 1.7). Bu adlandırma, şüpheci tavrın yalnızca yargıyı askıya alan pasif bir tutumla sınırlı olmadığını gösterir. Aynı zamanda araştırmayı sürdüren ve düşüncenin karşılaştığı çıkmazları görünür kılan aktif bir yönelim taşıdığını ortaya koyar. Böylece aporia, aklın hangi noktada meşru onay üretemediğini ve araştırmanın hangi sorular etrafında derinleştirilmesi gerektiğini açığa çıkarır. Düşüncenin kendi sınırını dürüstçe tanıması da bu yüzden felsefi başarının bir parçası haline gelir.

Dolayısıyla şüpheci öz-denetim, rasyonel sorumluluk ve entelektüel dürüstlüğün metafelsefi biçimi olarak düşünülebilir. Bir iddia, dayandığı gerekçelerin izin verdiği sınırın ötesinde kesinlik kazandığında, gerekçelendirme sorumluluğu ağırlaşır. Cicero'nun Arkesilaos'a ilişkin aktarımı bu sorumluluğun normatif ağırlığını açık hale getirir. Arkesilaos'a göre onayın veya kabulün bilgi ya da kavrayıştan önce gelmesinden daha utanç verici bir şey yoktur (Cicero, 2006, Acad. 1.45). Buradaki utanç, kanıtın taşıyamadığı bir iddiayı sahiplenmenin yarattığı epistemik-ahlaki uygunsuzluğu ifade eder. Helenistik şüphecilik bu riski görünür kılar ve felsefi onayı kanıtın taşıyabildiği sınır içinde tutar. Böylece felsefe, hakikat ufku altında sürdürülen, kendi iddialarını sürekli sınayan ve sonuçları sahiplenme arzusunu gerekçelendirme sorumluluğuyla denetleyen bir araştırma pratiği olarak belirir. Sonuç elde etme gücü felsefi başarının bir boyutu olarak kalır. Bunun yanında hakikat iddiasını kanıtın izin verdiği sınırda taşıma, karşı gerekçeleri ciddiye alma ve araştırmayı sorumlu biçimde sürdürme erdemi de felsefi başarının ölçütleri arasına girer.

Sonuç

Bu çalışma, Helenistik şüpheciliği gerileme, hakikatten çekilme, teorik yorgunluk veya akıl karşıtlığı tasavvurları içinde kavramanın yalnızca tarihsel bir sınıflandırma sorunu doğurmadığını savunur. Böyle bir okuma, şüpheciliğin araştırmacı ve rasyonel karakterini perdeleyerek onun felsefi anlamını dönüştürür. Şüphecinin bilgi ve hakikat iddialarını denetleyen soruşturmacı konumu geri plana düşer, felsefi araştırmanın imkânını zayıflatan indirgemeci bir şüphecilik tasavvuru öne çıkar. Pyrrhoncu epokhē ve biōtikē tērēsis tarihsel ve felsefi işlevleriyle görünmez hale gelir. Akademik akatalēpsia ise diyalektik ölçüt eleştirisi bağlamından koparılarak negatif dogmatizm görüntüsüne indirgenir. Böylece skeptikosun hakikat arayışıyla kurduğu bağ, şüpheciliğin kendi adlandırmasında ve pratiklerinde bulunan araştırma, soruşturma, askıya alma ve çıkmazı görünür kılma boyutlarıyla birlikte silikleşir. Bu indirgemeyi mümkün kılan tarih yazımsal ve kavramsal zeminin açığa çıkarılması, Helenistik şüpheciliğin rasyonel yapısını yeniden kavramanın gerekli başlangıç noktasıdır.

Bu yeniden değerlendirme, Helenistik şüpheciliğin Antik Yunan düşüncesinin kendi içinden doğan yapısal krizlerle ilişkisini dikkate almayı gerektirir. Görünüş ile gerçeklik arasındaki gerilim, duyusal tanıklık bakımından aisthēsis krizini, aklın güvenli bir ölçüt sağlama gücü bakımından ise logos krizini doğurmuş ve her iki kriz açık olmayan şeyler hakkında hakikat iddiasının hangi kritērion ile taşınabileceği sorusunda birleşmiştir. Pyrrhoncu hat, on kip aracılığıyla görünüşlerin kişiye, koşullara, ilişkilere ve algı düzenlerine göre değiştiğini gösterir. Beş kip aracılığıyla da dogmatik iddiaların gerekçelendirme yapısını sonsuz gerileme, döngüsellik, varsayım ve görecelilik gibi çıkmazlar

bakımından sınar. Böylece Pyrrhoncu soruşturma, karşıt görünüş ve argümanları geniş bir eşgüçlülük düzleminde işleyerek yargıyı askıya alır ve araştırmayı sürdürür. Akademik hat ise karşıt iddiaları Sokratik-diyalektik sınama içinde tartıştırır, özellikle dogmatik ölçüt iddialarının kendi gerekçelendirme yükünü karşılayıp karşılamadığını sorgular. Her iki hattın ortak paydası, felsefi onayın kanıtın izin verdiği sınır içinde tutulmasıdır.

Bu zeminde hakikat, araştırmayı yönlendiren ve iddiayı sorumlu kılan bir ufuk olarak işler. Aporia ise aklın meşru bir onay üretemediği noktada araştırmanın sorumluluk sınırını gösteren bir uğrak hâline gelir. Böylece Helenistik şüphecilik, felsefenin kendi hakikat iddialarını hangi gerekçelerle taşıdığını ve hangi noktada sınırlandırması gerektiğini görünür kılan kalıcı bir öz-sınama pratiği olarak belirir. Felsefenin en güçlü tutumu, hakikati arama ısrarını gerekçenin sınırına sadakatle birleştirmek ve bu sınırda rasyonel sorumluluk ile entelektüel dürüstlüğü korumaktır.

Kaynakça

Aristoteles. (1984). *Metaphysics* (W. D. Ross, Çev.). İçinde J. Barnes (Ed.), *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation* (Cilt 2, ss. 1552–1728). Princeton University Press.

Bett, R. (2020). Gorgias' *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* and its relation to skepticism. *International Journal for the Study of Skepticism, 10*(3–4), 187–208. https://doi.org/10.1163/22105700-bja10010

Burnyeat, M. F. (1983). Can the sceptic live his scepticism? İçinde M. F. Burnyeat (Ed.), *The skeptical tradition* (ss. 117–148). University of California Press.

Cicero, M. T. (2006). *On academic scepticism* (C. Brittain, Çev.). Hackett Publishing Company.

Frede, M. (1987). *Essays in ancient philosophy*. University of Minnesota Press.

Freeman, K. (1948). *Ancilla to the Pre-Socratic philosophers: A complete translation of the fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Harvard University Press.

Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan felsefe tarihi: Sokrates öncesi ilk filozoflar ve Pythagorasçılar* (E. Akça, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Kirk, G. S., Raven, J. E. ve Schofield, M. (1983). *The presocratic philosophers: A critical history with a selection of texts* (2. baskı). Cambridge University Press.

Lee, M.-K. (2010). Antecedents in early Greek philosophy. İçinde R. Bett (Ed.), *The Cambridge companion to ancient scepticism* (ss. 13–35). Cambridge University Press.

Mohamed, N. Y. (2024). *Ghazālī's epistemology: A critical study of doubt and certainty*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003403562

Naess, A. (1968). *Scepticism*. Routledge & Kegan Paul.

Overgaard, S., Gilbert, P. ve Burwood, S. (2013). *An introduction to metaphilosophy*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139018043

Perin, C. (2006). Pyrrhonian scepticism and the search for truth. İçinde D. Sedley (Ed.), *Oxford studies in ancient philosophy XXX: Summer 2006* (ss. 337–360). Oxford University Press.

Perin, C. (2010). *The demands of reason: An essay on Pyrrhonian scepticism*. Oxford University Press.

Platon. (1997). *Complete works* (J. M. Cooper, Ed., D. S. Hutchinson, Assoc. Ed.). Hackett.

Sextus Empiricus. (1996). *The skeptic way: Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism* (B. Mates, Çev.). Oxford University Press.

Sextus Empiricus. (2005). *Against the logicians* (R. Bett, Çev. ve Ed.). Cambridge University Press.

Striker, G. (1990). The problem of the criterion. İçinde S. Everson (Ed.), *Epistemology* (ss. 143–160). Cambridge University Press.

Striker, G. (2001). Scepticism as a kind of philosophy. *Archiv für Geschichte der Philosophie, 83*(2), 113–129. https://doi.org/10.1515/agph.83.2.113

Teftâzânî, S. (2008). *Şerhu'l-Akâid* (T. H. Alp, Çev.). Yasin Yayınevi.

Vogt, K. M. (2012). *Belief and truth: A skeptic reading of Plato*. Oxford University Press.

Zeller, E. (2008). *Grek felsefesi tarihi* (A. Aydoğan, Çev.). Say Yayınları.

Platon Düşüncesinde Savaşmanın Adabı: Filistin Örneği

Elif Kızıl*

Öz: Bu çalışma, Platon'un savaş anlayışını *dunamis* (*δύναμις*) ile *aretê* (*ἀρετή*) arasındaki ilişki üzerinden incelemeyi ve bu kavramsal çerçeveden hareketle Filistin–İsrail savaşını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel problemi, savaşın meşruiyetinin yalnızca güç kullanımına dayanıp dayanamayacağı ve savaşın hangi koşullar altında ahlaki bakımdan savunulabilir kabul edilebileceğidir. Bu doğrultuda Platon'un çeşitli diyaloglarında ortaya koyduğu görüşlerden yararlanılarak savaşın kökeni, amacı, ahlaki niteliği ve savaş sırasında benimsenmesi gereken tutumlar ele alınmıştır. Araştırma sonucunda Platon açısından *dunamis*'in tek başına bir değer taşımadığı, ancak *aretê* tarafından yönlendirildiğinde meşru ve iyi bir nitelik kazandığı gösterilmiştir. Bu bağlamda savaşın kaynağının çoğu zaman ölçüsüz arzu, hâkimiyet isteği ve daha fazlasına sahip olma tutkusu olduğu; buna karşılık siyasal yaşamın nihai amacının savaş değil barış ve adalet olduğu ortaya konmuştur. Ayrıca *andreia* (*ἀνδρεία*) terimi haklı savunma problemi çerçevesinde değerlendirilmiş, cesaretin yalnızca saldırganlık ya da güç gösterisi değil, adalet uğruna tehlikeyi göze alabilme erdemi olduğu savunulmuştur. Bunun yanı sıra savaş sırasında ölülere saygı gösterilmesi, sivillerin korunması, aşırı şiddetten kaçınılması ve düşmana karşı dahi belirli etik sınırların gözetilmesi gerektiği gösterilerek Platoncu anlamda bir "savaşmanın adabı"nın bulunduğu ortaya konmuştur. Bu teorik çerçeve doğrultusunda Filistin–İsrail savaşı incelendiğinde, özellikle Filistin halkının maruz kaldığı uygulamaların adalet, ölçülülük ve insanî muamele ilkeleriyle bağdaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla söz konusu çatışmanın, Platon'un ortaya koyduğu savaş anlayışı bakımından meşru bir savaş örneği olarak değerlendirilemeyeceği savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Platon, Savaş (*πόλεμος*), İç Çatışma (*στάσις*), ***Dunamis*** (*δύναμις*), Aretê (*ἀρετή*), Filistin.

Giriş

İnsanlık tarihinin hemen her döneminde karşılaşılan savaş, yalnızca devletler veya topluluklar arasındaki silahlı mücadeleleri ifade eden bir olgu değil, aynı zamanda geride bıraktığı derin insani, toplumsal ve siyasal sonuçlarla uygarlıkların gelişim seyrini etkileyen yıkıcı bir gerçekliktir. Yol açtığı can kayıpları, zorunlu göçler, ekonomik çöküntüler ve toplumsal travmalar nedeniyle savaş, tarih boyunca insan yaşamını tehdit eden en ağır gerçekliklerden biri olarak varlığını sürdürmüştür. Tarihin farklı dönemlerinde çeşitli gerekçelerle başvurulan savaş, beraberinde getirdiği ağır insani sonuçlar nedeniyle daima ahlaki ve siyasal tartışmaların odağında yer almıştır. Antik Yunan dünyasında da savaş, günlük yaşamın ve siyasal deneyimin ayrılmaz bir parçası olarak görülmekle birlikte, salt askerî bir faaliyet olarak değerlendirilmemiştir. Yurttaşlık eğitimi, erdem anlayışı ve devletin korunması gibi meselelerle yakından ilişkilendirilen savaş, düşünürleri onun nedenleri, sınırları ve meşruiyeti üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda savaşın kaçınılmaz bir gerçeklik olarak kabul edilmesi,

* Doktora Öğrencisi, Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü. İletişim: elifkiiziil@gmail.com (ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3521-3068).

onun yıkıcı sonuçlarının göz ardı edilmesine yol açmamış; aksine hangi koşullarda haklı görülebileceği ve hangi ilkelere göre yürütülmesi gerektiği sorularını daha da önemli hâle getirmiştir. Hem yabancılarla / barbarlarla (*βαρβαρικός*) yapılan savaşlara (*πόλεμος*) hem de yurttaşlar (*φιλόπολις*) arasında ortaya çıkan iç çatışmalara (*στάσις*) tarihinin önemli bir bölümünde ev sahipliği yapan[1] Antik Yunan dünyasında, savaş olgusuna ilişkin çeşitli düşüncelerin gelişmesi ve bu düşüncelerin edebî ve felsefî eserlere yansıması son derece doğaldır. Siyasal yaşamın ve toplumsal deneyimin ayrılmaz bir parçası hâline gelen savaş, Antik Yunan düşünürlerini onun nedenleri, sonuçları ve meşruiyeti üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Platon'un diyalogları ise savaş olgusuna ilişkin pek çok meseleyi doğrudan ya da dolaylı biçimde ele almaktadır. Bununla birlikte Platon'un temel ilgisi, savaşın teknik ve stratejik yönlerinden ziyade, onu mümkün kılan ahlaki ve ruhsal koşullar üzerindedir. Bu nedenle savaş, yalnızca askerî bir faaliyet olarak değil, bireyin karakteri, erdem anlayışı ve devlet düzeniyle yakından ilişkili bir olgu olarak değerlendirilir. Özellikle gençlerin savaşla ne ölçüde ve hangi aşamada tanıştırılması gerektiği, savaş eğitiminin kimler tarafından ve hangi ilkelere göre verilmesi gerektiği, savaşın meşruiyetinin hangi ölçütlere dayanacağı, adil bir savaş düzeninin mümkün olup olmadığı ve düşmana karşı nasıl bir tutum benimsenmesi gerektiği gibi meseleler Platon'un savaş üzerine değerlendirmelerinde temel tartışma alanlarını oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, Platon'un özellikle savaşı konu alan diyaloglarından hareketle, savaşın ölçütünü *dunamis* (*δύναμις*)[2] ile *aretê* (*ἀρετή*)[3] arasındaki ilişki üzerinden tartışmayı ve bu ilişkiyi sistematik bir kavramsal çerçeve içinde çözümleyerek, buradan elde edilen sonuçlar doğrultusunda güncel bir çatışma örneği olarak Filistin–İsrail savaşını değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Bu bağlamda savaşın meşruiyetini teknik ya da stratejik bir problem olmaktan ziyade etik bir problem olarak konumlandırmak ve Platoncu düşünce ekseninde "savaşmanın adabı"nı kavramsal olarak temellendirmek çalışmanın temel hedefini oluşturmaktadır. Çalışma beş aşamalı bir tartışma hattı üzerinden ilerlemektedir. İlk olarak, *dunamis* ile *aretê* arasındaki ilişki ele alınarak, savaşın yalnızca güç kullanımına indirgenemeyeceği, aksine erdem terimi üzerinden normatif bir zeminde anlam kazandığı gösterilecektir.

1 Plato, *Politea*, 5.470b-d. Platon diyalogları söz konusu olduğunda, "Kaynakça"da verilen Türkçe çevirilerden; yine "Kaynakça"daki İngilizce derlemeden; ayrıca Perseus Digital Library'deki Grekçe orijinal metinlerden ve yine Perseus Digital Libray'deki İngilizce çevirilerden yararlanılmıştır. Diyaloglara referans yapılırken, doğrudan doğruya yapılan alıntılar hariç Stephanus sayfa numaraları verilmiştir.

2 *Dunamis* (*δύναμις*), kelimesi güç, kudret, muktedir olmak, yapabilme yetisi, yeti, yetki, otorite, tesir, etki, potansiyel, kapasite, mümkün, olasılık, olanak, imkân, yetenek, kabiliyet gibi pek çok anlamlara gelir. Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, (Brill NV, 2010) s. 358. Sözcük, "dunamai" (*δύναμαι*) fiilinden türemiştir, "dunamai" yapabilmek, eşit olmak ve belirtmek (Beekes, *Etymological*, s. 358), -e muktedir olmak, -i yapabilmek, güçlü, kuvvetli olmak, -anlamına gelmek, (parasal anlamda) değerli olmak, razı olmak, rıza göstermek ve kabul etmek anlamlarına gelmektedir. Kelimenin mastar / şahıssız hali "dunamtai" (*δύνατα*ι) -mek mümkün, olanaklıdır anlamlarına gelmektedir. Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, (Kabalcı Yayınevi, 2011) s. 181. Ayrıca, *dunamis*, genellikle ilahi kaynaklı ya da fiziksel güç (*power*, *force*), kuvvet (*strength*), yeti (*faculty*), yetki, otorite (*authority*), tesir, etki (*influence*), potansiyel (*potency*), kapasite (*capacity*), mümkün, olasılık, olanak, imkan (*possibility*), yetenek, kabiliyet (*ability*), dirayet; mülkiyet, servet, tabiat (*property*), vasıf, nitelik (*quality*), güçlendirmek (*to be reinforce*), parasal anlamda değer, önem, askeri güç, savaş(ma) gücü, bahşedilmiş güç anlamlarına gelmekle birlikte bedenin ya da *psukhê*'nin güçlerini açıklamak için de kullanılır. Beekes, *Etymological*, s. 326-358. *Dunamis* sözcüğünün anlaşılması Platon diyaloglarının anlaşılması için son derece önem arz etmektedir dolayısıyla bilhassa metinlerin anlaşılması için kelimenin çevrilmemesi önerilir. Bkz. Elif Kızıl, "Platon Düşüncesinde Dunamis" (Yüksek Lisans Tez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024).

3 *Aretê* (*ἀρετή*), kelimesi başlıca erdem, fazilet, üstülük anlamlarına gelmektedir. Antik Yunan düşüncesinde sözcük yalnızca ahlaki erdemleri değil, bir varlığın kendi işlevini en iyi şekilde yerine getirmesini sağlayan niteliği de ifade etmektedir. F. Edward Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, (Paradigma Yayınları, 2004) s. 42.

İkinci olarak, *andreia* (ἀνδρεία)[4] terimi, haklı savunma problemi üzerinden ele alınacak; cesaretin yalnızca güç ya da atılganlık değil, belirli bir ölçülülük ve yönelim içeren bir nitelik olup olmadığı tartışılarak kimin "cesur" sayılabileceği sorusu çözümlenmeye çalışılacaktır. Üçüncü bölümde savaşın amacı meselesi tartışmaya açılarak savaş ile çatışma (*στάσις* ve *πόλεμος* ayrımı dikkate alınarak) arasındaki fark ortaya konulacak; bu çerçevede savaşın barış ve adaletle kurduğu yapısal ilişki incelenecektir. Dördüncü bölümde Politea'nın özellikle 5. kitabı temel alınarak savaş sırasında düşmana karşı nasıl bir tutum benimsenmesi gerektiği ve hangi davranış biçimlerinin "savaşmanın adabı"na uygun olduğu analiz edilecektir. Beşinci ve son bölümde ise çalışma kapsamında elde edilen bulgular Filistin–İsrail savaşına uygulanarak, söz konusu savaşın etik ve siyasal boyutları bu teorik arka plan üzerinden değerlendirilecektir. Sonuç bölümünde ise çalışmanın genel bulguları bir araya getirilerek Platon'un savaş düşüncesinin güncel bir savaş örneği üzerinden değerlendirilmesi yapılacaktır.

Dunamis ve *Aretê* ilişkisi

Platon düşüncesinde savaşın ahlaki değerlendirmesi, öncelikle *dunamis* teriminin doğru anlaşılmasını gerektirir. Konu bağlamında en genel anlamıyla *dunamis*, bir varlığın belirli bir eylemi gerçekleştirmesine veya belirli bir etkide bulunmasına imkân veren güç ya da kapasiteyi ifade eder. Bu bakımdan *dunamis*, yalnızca bir etkinlikte bulunabilmenin koşulu değil, aynı zamanda hareketin ve etkinliğin kaynağı olarak da düşünülebilir. Dolayısıyla bir failin belirli bir eylemi gerçekleştirebilmesi, sahip olduğu *dunamis* sayesinde mümkün hâle gelir. Nitekim Platon, *Politea* diyaloğunda *dunamis*'i "bize ve öteki etkin nesnelere kendimize özgü eylemler yapma imkanını veren varlık çeşitleridir, örneğin görme ve işitme birer güçtür (*δύναμις*)" şeklinde tanımlamaktadır. Bu basit tanıma göre *dunamis*, bir varlığın belirli bir işlevi yerine getirmesini veya belirli bir etkide bulunmasını mümkün kılan kapasiteyi ifade etmektedir. Platon'a göre *dunamis*'e sahip olmak başlı başına değerli bir durumdur;[5] ancak bu gücün hangi amaç doğrultusunda ve nasıl kullanıldığı en az gücün kendisi kadar önemlidir. Nitekim *dunamis*'in haklı kullanımına özel bir önem atfeden Platon, gücün ancak *dikaiosunê* (*δικαιοσύνη*)[6] ve *aretê* tarafından yönlendirildiği ölçüde meşru bir nitelik kazanabileceğini savunmaktadır.[7] Bu noktada *aretê*, yalnızca ahlaki bir nitelik olarak değil, *dunamis*'in doğru yönlendirilmesini mümkün kılan kurucu ilke olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Platoncu çerçevede *aretê*, bir gücün varlığını sürdürmesinden ziyade onun uygun şekilde işlemesini sağlayan normatif zemini ifade eder. Bu anlamda *aretê*, *dunamis*'in dışsal bir sınırı değil, onun hangi doğrultuda ve hangi ölçüde etkinlik kazanacağını belirleyen içsel bir düzenleyici ilke olarak anlaşılmalıdır. *Aretê*, *psukhê*'nin (*ψυχή*)[8] temel yönlerinden biri olarak ele alınmaktadır. Platon düşüncesine göre *psukhê*, sahip olduğu *dunamis*'ler bakımından iki farklı yönelime ayrılır; bunlardan ilki *pathê* (*πάθη*)[9] olup hareketi başlatan ve süreç içinde işleyen *dunamis*'leri ifade ederken, ikinci yön ise *aretê* olarak belirir ve idrak ile hâkimiyet

4 Andreia (ἀνδρεία): yiğitlik, cesaret, korkusuzluk anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 63.

5 Plato, *Gorgias*, 467a.

6 *Dikaiosúnê*, (*δικαιοσύνη*): doğruluk, adalet, insaf; hak anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 170.

7 Lydia Winn, "The Common Origins of Philosophical and Political Power in Plato's Gorgias", *Plato Journal* vol. 21 (2021): 7-19, s. 10.

8 *Psukhê* (*ψυχή*): kelimesi soluk, nefes; ruh, can; yaşam, ömür, hayat; benlik, zekâ anlamlarına gelir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 728.

9 *Páthê*, (*πάθη*): hareketsiz olma, pasiflik, durgunluk; üzüntü, acı; hastalık anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 485.

kurmayı mümkün kılan *dunamis*'lere karşılık gelir. Tüm bu *dunamis*'lerin uyumlu ve dengeli bir şekilde bir araya gelmesiyle *psukhê*'nin *dikaion* (*δίκαιον*)[10] durumu ortaya çıkar. [11] Buna karşılık, söz konusu güçler arasında bir uyum ve bütünlük sağlanmadığında ahlaki değerlerden ve dolayısıyla adaletten söz etmek mümkün değildir. Zira sahip olduğumuz güçler, aynı zamanda iradi bir imkân sunarak bize seçim yapabilme özgürlüğü kazandırır. *Agathon* (*ἀγαθόν*)[12] ve *kakos* (*κακός*)[13] yönelimlere açık olan *psukhê*, *aretê*'lerin birlikteliği sayesinde iyi olan eylemi gerçekleştirme imkânına sahip olur. Bu birliktelik, *dikaiosunê*, *sôphrosynê* (ölçülülük, *σωφροσύνη*) ve *hosiotês*[14] (*ἁσιότης*) gibi *aretê*'nin farklı görünümleri aracılığıyla sağlanmaktadır.[15] Platon'a göre *aretê*'ye dayalı bir yaşam, insan hayatının temel amacı olarak kabul edilmelidir. Bu amaca yönelimin mümkün olabilmesi için *agathon*'un *epistêmê*'sine (iyinin bilgisi) sahip olunması zorunlu bir koşul olarak ortaya çıkar. *Agathon*'un *epistêmê*'sine sahip olan özne, *agathon* ile *kakos* arasındaki ayrımı doğru biçimde kavrayabilme yetkinliğine erişmiş olur. Böylelikle söz konusu bilgiye sahip bireyin *dunamis*'lerini bu ayrım doğrultusunda yönlendirmesi mümkün hâle gelir. Bu bağlamda özne, eylemlerinin haz ve acı bakımından doğuracağı sonuçları rasyonel bir muhakeme süreci içinde değerlendirebilir. Bu şekilde hesaplanmış eylemler *aretê* ile uyumlu olarak nitelendirilirken, hatalı muhakemeye dayanan eylemler *aretê* dışı bir yönelim olarak değerlendirilir. Bu noktada Platon'un *Gorgias* diyaloğunda ortaya koyduğu *turannis*'e (*τυραννίς*)[16] imkân veren *dunamis* örneği dikkate alındığında, söz konusu güce sahip olan bir kimsenin, bu gücü adaletsiz biçimde kullanması durumunda "güçlü bir insan" olarak nitelendirilemeyeceği görülmektedir.[17] Bir şeyi yapabilme imkânının kaynağı olan *dunamis*, Platoncu çerçevede ancak *dikaiosunê* ile ilişkisi içinde meşru bir kullanım kazanabilir. Platon özellikle *Politeia* diyaloğunda, savaş bağlamında *dunamis*'lerin erdemli bir biçimde kullanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Öte yandan *Küçük Hippias* diyaloğu dikkate alındığında, *psukhê*'nin bir *dunamis*'i olarak *dikaiosunê*'nin *epistêmê*'den bağımsız düşünülemeyeceği görülmektedir. Sokrates'e göre *dikaiosunê* ne tek başına bir *dunamis* ne de yalnızca bir *epistêmê*'dir; aksine her iki unsurun birlikteliği olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bu iki niteliği birlikte haiz olan *psukhê*, *dikaiaios* olarak nitelendirilir.[18] Platon'a göre birey, sahip olduğu *dunamis*'i hem kendisi hem de başkaları bakımından *dikaiosunê* ile uyumlu bir biçimde kullanmak durumundadır; ancak bu şekilde erdemli bir yaşam mümkün hâle gelir. Bu nedenle insanın temel yönelimi, haksız tutkuların yol açtığı acıya teslim olmamak ve ölçüsüz arzu biçimlerinin yönettiği bir yaşam sürmemektir. Aksine birey, *dikaiosunê* ve *sôphrosynê*'ye dayalı bir yaşam biçimi benimsemelidir.

---

10 *Dikaion* (*δίκαιον*), "δικαιος" (*dikaios*) sıfatının nötr tekil formudur ve "adil olan durum", "adil oluş" ya da "adaletli hâl" anlamında kullanılır.

11 Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, (Cedit Neşriyat, 2014) s.240.

12 *Agathón*, (*ἀγαθόν*): iyilik, yardım, lütuf, ihsan anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 13.

13 *Kakos* (*κακός*), όν, (adj.): çirkin, hoş olmayan; kötü, fena; kusurlu, uğursuz anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 343.

14 *Hosiótês*, (*ἁσιότης*): din, kült; dindarlık, azizlik; erdem, fazilet anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 479.

15 Plato, *Meno*, 78d-e.

16 *Turannís*, (*τυραννίς*): mutlak iktidar, krallık; despotluk, *turannos*'luk / tiranlık anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 667.

17 Plato. *Gorgias*. 469d.

18 Plato. *Hippias Minor*, 375d-376a.

Bu çerçevede bir şeyin yapılabilme gücüne sahip olmak tek başına onun iyi olduğu anlamına gelmez; belirleyici olan, söz konusu etkinliğin hangi amaç doğrultusunda ve hangi ilkelere göre gerçekleştirildiğidir. Nitekim retorik, insanları ikna etme gücüne sahip olmakla birlikte, eğer *epistêmê* tarafından yönlendirilmezse kolaylıkla bir tür *kolakeia* (κολακεία, aldatma / dalkavukluk) hâline gelebilir. Bu ayrım savaş bağlamı açısından da son derece önemlidir; zira bir devletin askerî güce sahip olması, onun haklılığını veya meşruiyetini tek başına garanti etmez. Bir topluluk düşmanını yenebilecek bir *dunamis*'e sahip olabilir; ancak bu güç *dikaiosunê* ile temellenmediği sürece *aretê* ile uyumlu bir nitelik kazanmaz. Güç ancak *dikaiosunê* ve *phronêsis* ile düşünüldüğünde anlam kazanır.

Andreia ve Haklı Savunma

Bu başlık altında savaşmanın adabını belirleyen bir başka unsuru olan *andreia* (ἀνδρεία) teriminin neyi ifade ettiğini ve kime "cesur" denilebileceği sorusu ele alınacaktır. Tartışma, özellikle Platon'un *Lakhês* diyaloğu merkez alınarak yürütülecek; bu çerçevede cesaretin anlamı, sınırları ve hangi koşullarda bir erdem olarak değerlendirilebileceği incelenecektir.

O halde "*andreia* dediğimiz o *dunamis* ne?"[19] sorusu ile başlayalım. Lakhês'in bu soruya verdiği ilk yanıt, *andreia*'yı "ruhun dayanıklılığı" olarak tanımlamaktır. Ancak Sokrates'e göre her türlü dayanıklılık *andreia* olarak kabul edilemez. Dayanıklılığın *andreia* sayılabilmesi için ona *phronesis*'in (*φρόνησις*)[20] eşlik etmesi gerekir.[21] Bununla birlikte bu da tek başına yeterli değildir; zira söz konusu dayanıklılığın neye karşı ve hangi koşullar altında gösterildiği belirleyici bir öneme sahiptir. Sokrates bu noktayı şu soruyla gündeme getirir:

> Sokrates: Peki, başkalarınca destekleneceğini, birliklerinin kendi ordusundakilerden sayısı daha az, daha kötü talimli olduğunu ve yerinin de daha elverişli olduğunu anladığı için akıllıca bir hesap sonucunda savaşmaya kararlı bir adam, savaşta dayatıyor, diyelim. Dayanıklılığında bunca akıllılık, bunca hazırlık olan adam sence, düşman ordusunda onun hücumuna dayanmaya karar vermiş adamdan daha mı cesurdur?[22]

Buradaki iki tür dayanıklılık aynı nitelikte değildir; dolayısıyla dayanıklılığın hangi duruma karşı sergilendiği, *andreia* için belirleyici bir ölçüt hâline gelir. Zor bir durumda tehlikeyi göze almak cesaret olarak değerlendirilebilir ve bu tür bir davranış sergileyen kişi de cesur sayılabilir; tıpkı savaşmak zorunda bırakılan savunmasız bir yurttaşın, ülkesini savunma zorunluluğu altında tehlikeyi üstlenmesi örneğinde olduğu gibi. Ya da sapan, yay kullanmasını bilmeyip ve ata binmesini bilmediği halde sapan kullanmaya ve ata binmeye dayanması ya da buna benzer bir tehlikeyi göze almakta dayananlar, daha önce tecrübeli oldukları için göze alanlardan daha cesur sayılmaları gibi.[23] Platoncu düşüncede *andreia*, salt atılganlık ya da sınırsız güç kullanımıyla özdeş bir nitelik olarak değil, belirli bir ölçü ve yönelim içinde anlam kazanan bir erdem olarak değerlendirilir. Bu bağlamda cesaret, ancak *phronesis* tarafından sınırlandırıldığında ve doğru amaçlara yöneltildiğinde erdemli bir karakter kazanır.

19 Plato, *Laches*. 192b.

20 *Phronêsis* (*φρόνησις*): düşünme; duygu, his; amaç, niyet; sağduyu, aklıselim; bilgelik, tedbirlilik anlamlarına gelmektedir. Çelgin, *Yunanca Sözlük*, s. 706

21 Plato, *Laches*. 192c-d.

22 Platon, *Diyaloglar* (*Lakhes Diyaloğu*) Haz. Mustafa Bayka, (Remzi Kitapevi, 2010) s.347, 193a-b.

23 Plato, *Laches*. 192b-c.

Dolayısıyla savaşın meşruiyeti de bu çerçevede, saldırıdan ziyade koruma ve zorunlu savunma durumlarıyla ilişkili olarak ele alınmalıdır. Hasılı savaşmaya zorlanan bir millet savaşmayı isteyen bir millete göre daha cesurdur ve yine savaşta haklı olan taraf nefsi müdafaa sonucu savaşmak zorunda bırakılanlar olacaktır.

Adaletten Uzak Savaş

Platon'a göre hem bireyler hem de siyasal topluluklar bakımından "iyi" olma durumu aynı normatif ölçütlere dayanır. Bu çerçevede bir devletin iyi olarak nitelendirilebilmesi, yalnızca güçlü veya galip olmasına değil, aynı zamanda adalet ilkesine uygun bir düzen tesis etmesine bağlıdır. Dolayısıyla devletin yönelmesi gereken temel amaç, sürekli bir çatışma hâli değil, adaletin mümkün kıldığı barış içinde bir yaşamdır. Bu bakımdan savaş, kendi başına bir amaç değil, ancak zorunlu durumlarla sınırlı kalması gereken ikincil bir olgu olarak değerlendirilmektedir; asıl iyi olan ise siyasal topluluğun barış ve düzen içinde varlığını sürdürebilmesidir. Ne var ki Platon, siyasal toplulukların her zaman ideal doğrultuda hareket etmediğini ve çeşitli nedenlerle savaş ya da iç çatışma durumlarına sürüklendiklerini de kabul etmektedir. Bu bağlamda *Politeia*'da Sokrates, savaşın kökenine ilişkin olarak şu açıklamayı yapar:

> Yalnız şu kadarını söyleyelim: Anlaşılıyor ki savaş (*πόλεμος*), sitelerde ortaya çıkan ve ortaya çıkınca da gerek kişiler gerek kamu açısından en büyük kötülükleri yaratan şeyden, yani aşırı mal edinme hırsından doğuyor.[24]

Sokrates'in bu tespiti, savaşın kökeninin ölçüsüzlükten ve *dunamis*'lerin arzu ve istekler tarafından denetimsiz bırakılmasından kaynaklandığını göstermektedir. Bu durumda savaş, hatalı muhakemenin bir ürünü olarak ortaya çıkar ve *aretê* dışında bir yönelim olarak değerlendirilir. Söz konusu diyaloğun ilerleyen bölümlerinde Sokrates, savaş ile iç çatışma arasında kavramsal bir ayrım yaparak her ikisini de tanımlamaktadır:

> Bence savaşma (*πόλεμος*) ve [iç] çatışma (*στάσις*) diye iki ayrı söz bulunduğuna göre, gerçekte de bu sözler iki ayrı şey gösterir ve iki şey arasında ortaya çıkan bölünmelere karşılık olarak kullanılır. Bu şeylerden birincisi aile, eş dost, akraba çevresidir; ikincisi de, başkaları, yabancılardır; işte yakınlar arasında çıkan düşmanlığa çatışma, yabancılar arasında çıkan düşmanlığa da savaş adı verilir.[25]

Bu ayrıma göre *polemos* (*πόλεμος*), Yunan olmayan topluluklara karşı yürütülen dış savaşı ifade ederken, *stasis* (*στάσις*) aynı siyasal topluluğun üyeleri arasında ortaya çıkan iç bölünmeyi ve çatışmayı ifade etmektedir. Platon'a göre bu bölünmenin temelinde, siyasal topluluğu oluşturan bireylerin ortak iyi karşısında farklı ve karşıt duygusal tutumlar geliştirmesi yatmaktadır. Nitekim devletin veya yurttaşların başına gelen aynı olay karşısında bir kısmının sevinirken diğer kısmının üzülmesi, ortaklığın ve birliğin zayıfladığını gösteren bölücü bir durumdur.[26] Bu nedenle iç çatışma, yalnızca siyasal bir anlaşmazlık değil, aynı zamanda polisin birlik ilkesinin zarar görmesinin bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

24 Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, (Palme yayıncılık, 2007) s.81, 2. 373e.

25 Platon, *Devlet*, s. 220, 5. 470b.

26 Platon, *Devlet*, s. 208, 5. 462b-c.

İç çatışma siyasal birliğin bozulmasına işaret etmesi, Platon'un gözünde iyi yönetimin ve doğru siyasal düzenin hangi amaca yönelmesi gerektiği sorusunu da gündeme getirmektedir. Eğer savaş ve iç çatışma bir eksikliğin veya bozulmanın sonucuysa, devlet adamının görevi bu durumu sürekli kılmak değil, aksine onu ortadan kaldıracak koşulları tesis etmektir. Bu nedenle Platon, siyasal yönetimin nihai amacını savaşta değil, barış ve uyumun sağlanmasında görmektedir. *Yasalar*'da da belirttiği üzere, "en yüksek iyilik (*ἄριστος*) ne savaş (*πόλεμος*) ne de iç çatışmadır (*στάσις*); asıl olan karşılıklı barış (*εἰρήνη*) ve dostça tutumlar (*φιλόφρων*) sergilemektir."[27] Gerçek bir yasa koyucu ise yasaları savaş için değil, barış için düzenleyen kişidir. Bu nedenle savaş, kendi başına arzulanan bir amaç değil, ancak bireyin veya siyasal topluluğun korunmasını gerektiren zorunlu durumlarda başvurulabilecek istisnai bir araç olarak değerlendirilmelidir. Devlet, sahip olduğu *dunamis*'leri adalet ilkesi çerçevesinde yönlendirmekle yükümlüdür; aksi durumda ortaya çıkacak sonuçlar kötü olacaktır. Bu bağlamda kötülüğün kaynağı, tam da adaletin ortadan kalktığı noktada, yani adaletsizlikte kendisini göstermektedir. Bu nedenle adaletsizlik çatışma ve savaşı beslerken, adalet siyasal birliğin ve barışın temel koşulu olarak ortaya çıkmaktadır.

Savaşmanın Adabı

Savaşın ölçüsüz arzulardan ve özellikle daha fazla toprak edinme hırsından kaynaklandığını belirten Platon, bununla birlikte savaşın fiilen ortaya çıktığı durumlarda nasıl davranılması gerektiği sorusunu da gündeme getirir. Zira savaş her ne kadar arzu edilen bir durum olmasa da, bütünüyle ortadan kaldırılması her zaman mümkün değildir. Bu nedenle Platon için önemli olan yalnızca savaşın neden ortaya çıktığını açıklamak değil, aynı zamanda savaş sırasında hangi tutumların benimsenmesi gerektiğini ve savaşmanın adabının ne olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda *Politeia* diyaloğunda şu soru gündeme gelir: "Peki savaşta durum nasıl olacak? Askerlerin kendi aralarında ve düşmana karşı davranışları nasıl olacak?"[28] Sokrates'e göre savaş sırasında ve sonrasında benimsenmesi gereken tutumlar da belirli ahlaki ilkelere bağlı olmalıdır. Bu çerçevede, iç çatışmaların ardından soydaşların köleleştirilmesi doğru görülmemekte; kölelik uygulaması yalnızca yabancılarla yapılan savaşlar bağlamında değerlendirilmektedir. Tarafların iç çatışması sona erince tekrar barışacaklarmış gibi düşünmeleri beklenir. Ayrıca çatışmayı suçlulardan, suçsuzların hakkı alınınca sona erdirmeleri beklenir. Bunun yanında, savaş sırasında üstün cesaret ve yiğitlik gösterenlerin onurlandırılması ve ödüllendirilmesi gerektiği de özellikle vurgulanmaktadır.[29] Sokrates, iç çatışma sırasında yurttaşlara karşı benimsenmesi gereken tutumu açıkladıktan sonra, tartışma bu kez düşmana karşı nasıl davranılması gerektiği sorusuna yönelir. Bu doğrultuda aynı soru farklı bir bağlamda yeniden gündeme gelir: "Peki, ya askerlerimiz düşmana karşı nasıl davranacak?"[30] Sokrates, düşmana karşı benimsenmesi gereken tutumları şu şekilde açıklamaktadır:

27 Plato, *Laws* 1.628c-d.

28 Platon, *Devlet*, s. 217, 5. 468a.

29 Platon, *Devlet*, s. 217, 5. 468c-469c ve 471b.

30 Platon, *Devlet*, s. 217, 5. 469b.

> Peki, zaferden sonra ölülerin silahlarını almakla yetinmeyip üzerlerindeki bütün şeyleri soymak güzel bir davranış mı? Korkaklar bunu, canlı düşmanla uğraşmaktan kurtulmak için bir fırsat bilirler; sanki çok önemli bir iş görüyormuş gibi, ölülerin başında oyalanırlar. Oysa bu soygunculuk nice orduların başını yemiştir!
>
> Doğru.
>
> Hem bir ölüyü soymak çirkin bir açgözlülük değil midir? Bir cesede düşmanca davranmak bir kancıklık, bir küçüklük belirtisi değil midir? Öyle ya, gerçek düşman ölmüş, uçup gitmiş, geride yalnız savaşırken kullandığı cisim kalmıştır. Böyle davrananlarla kendilerine taş atanı bırakıp atılan taşa saldıran köpekler arasında fark var mı sence?
>
> Hiç fark yok.[31]

Buna göre savaş sırasında düşmanın ölülerinin soyulması ve cesetlere kötü muamele edilmesi doğru görülmemektedir. Ayrıca savaşın ardından karşı tarafa ölülerini kaldırma ve cenazelerini götürme imkânının tanınması gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Sokrates'e göre savaşta uyulması gereken bir adabı bulunmaktadır. Metnin devamında, düşmanın ev ve topraklarının yakılıp yıkılmaması gerektiği, bunun yerine yalnızca o yılın ürünlerinin alınmasıyla yetinilmesinin uygun olduğu belirtilir. Ayrıca yenik düşenlere ait silahların tapınaklara götürülmemesi gerektiği ifade edilir; zira bu tür bir davranışın kutsal mekânların düzenini bozacağı ve onları kirleteceği düşünülmektedir. Bütün bu hususların yanı sıra, kadınlar, çocuklar ve erkekler dâhil olmak üzere bir toplumun bütün üyelerinin düşman olarak değerlendirilmemesi gerektiği ifade edilmektedir. Savaş sırasında aşırı ve orantısız güç kullanımı ise adalet ilkesinden bir sapma olarak görülür[32] ve bu durum haklı savaşın amacıyla bağdaşmaz.

Sokrates'in savaş sırasında ve sonrasında nasıl davranılması gerektiğine ilişkin ortaya koyduğu ilkeler birlikte değerlendirildiğinde, savaşın adabının belirli ilkelere dayanan bir tutumlar bütünü olarak düşünüldüğü görülür. Buna göre savaş, sınırsız bir yıkım ve keyfî şiddet değil; ölçü, adalet ve ölçülülükle sınırlandırılmış bir faaliyet olmalıdır. Dolayısıyla savaşın adabı, karşı tarafı bütünüyle yok etmeye yönelmeyen ve insanî sınırları koruyan bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır.

Filistin Örneği

Bu başlık altında, önceki bölümlerde ortaya konan teorik çerçeve ışığında, görünürde sona ermiş gibi algılansa da fiilen devam eden Filistin–İsrail savaşı ve özellikle İsrail'in Filistin'e yönelik tutumu ele alınacaktır.

Güncel bir çatışma örneği olarak Filistin–İsrail savaşı tek bir nedene indirgenemeyecek çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Siyasal, ekonomik, tarihsel, coğrafi, sosyal ve kültürel etkenler bu süreci birlikte şekillendirmektedir. Bununla birlikte çatışmanın sürekliliğini belirgin biçimde besleyen bazı temel eksenler bulunmaktadır. Dinî ve kültürel farklılıklar, coğrafyanın stratejik değeri, tarihsel baskı ve ötekileştirme süreçleri ile egemenlik ve siyasal kontrol mücadeleleri bu bağlamda öne çıkmaktadır.[33] Bu çerçevede çatışma, İsrail'in daha fazla toprak üzerinde hâkimiyet kurma isteği ile Filistin'in

31 Platon, *Devlet*, s. 217, 5. 469c-e.

32 Platon, *Devlet*, s. 217, 5. 469e-471c.

33 Cihan Daban, "Çatışma Analizi Kapsamında İsrail-Filistin Sorunu: Taraflar, Talepler ve Çözüm Analizi", *Gaziantep Unıversıty Journal Of Socıal Scıences* 23(2024): s.1630.

kendi varlığını ve toprak bütünlüğünü koruma çabası arasında gelişen bir gerilim olarak okunabilir. Çatışmanın ikinci gününde[34] İsrail kabinesinin durumu resmî olarak "savaş" şeklinde ilan etmesi ve kısa süre içinde Filistin'e yönelik yoğun bombardımanla sivil alanlar—okullar, hastaneler, ibadethaneler ve tarihî mekânlar dâhil—savunmasız sivil halkı hedef almakta; çocuklar, kadınlar, yaşlılar ve hayvanlar hiçbir değer ve otorite tanınmadan yok edilmektedir. İşgal sürecinde orantısız güç kullanımı, altyapının bilinçli şekilde yıkılması ve ölülere saygı gösterilmemesi savaşın meşruiyetini değil, zulmün şiddetini göstermektedir. Bu boyutu ile savaşın amacı yalnızca daha fazla toprak edinmek için bir soy-kırım uygulamak değil aynı zamanda bir hafıza-kırıma ve kültür-kırıma da uğratmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu eylemler, Platoncu anlamda *aretê* tarafından yönlendirilen bir güç kullanımına değil, *dunamis*'in ölçüsüz ve denetimsiz biçimde işletilmesine işaret etmektedir. Gücün bu şekilde yalnızca genişleme ve hâkimiyet arzusuyla kullanılması, savaşın adalet ilkesinden uzaklaştığı bir duruma karşılık gelmektedir. Tüm bu saldırılar karşısında Filistin halkı, savaşın ilk gününden itibaren eşit olmayan koşullarda direnmiş ve bu bakımdan *andreia* (cesaret) örneği olarak değerlendirilebilecek bir tutum ortaya koymuştur.

Günümüzde Gazze Şeridi'ne erişim hala hem hava ve deniz ablukası hem de karayollarının İsrail tarafından kontrol edilmesi nedeniyle ciddi biçimde sınırlandırılmıştır. Bu durum, bölgeye giriş çıkışların ve mal akışının güvenlik gerekçeleriyle kısıtlanması sonucunu doğurmuş, böylece hareket özgürlüğü ciddi ölçüde daralmıştır. Buna ek olarak İsrail'in kantonlaştırma politikası çerçevesinde Batı Şeria ve Gazze, inşa edilen duvarlar ve kontrol noktaları aracılığıyla dış dünyadan büyük ölçüde izole edilmiş; bağlantı yollarının kesilmesiyle birlikte coğrafi bütünlük parçalanmıştır.[35] Platon'un özellikle *Politea* diyaloğunda ortaya koyduğu savaşmanın adabı göz önünde bulundurulduğunda, Filistin halkının maruz kaldığı zulüm, savaşın adalet, ölçülülük ve insanî muamele ilkelerinden uzaklaştığını gösteren çarpıcı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle söz konusu çatışma, Platoncu savaş anlayışı bakımından meşru bir savaş örneği olarak değerlendirilemez.

Sonuç / Değerlendirme

Bu araştırmanın sonunda görüldüğü üzere, Platon'a göre *dunamis*'e sahip olmak elbette iyidir; ancak *dunamis*'lerin, savaş hâlinde dahi, *aretê*'ler tarafından yönlendirilmesi gerekmektedir. Savaşı ortaya çıkaran şey ise en büyük kötülüklerden biri olan aşırı mal edinme, başka bir deyişle sürekli daha fazlasına sahip olma arzusudur. Bu nedenle savaş istenmesi gereken bir şey değildir; ancak zorunlu hâle geldiğinde başvurulabilecek bir durum olarak karşımıza çıkar. Platon için savaşın amacı zafer değil, her koşulda adaletin sağlanmasıdır. Adaletten kopan savaş ise bir güç gösterisine dönüşmektedir. Bu nedenle Platon'a göre nefsi müdafaa dışında gerçekleştirilen saldırılar meşru olarak değerlendirilemez.

Bu çerçevede Filistin–İsrail çatışması değerlendirildiğinde, özellikle Filistin halkının maruz kaldığı uygulamaların Platon'un ortaya koyduğu savaş anlayışıyla bağdaşmadığı görülmektedir. İsrail'in 1948 yılında kurulmasıyla birlikte savaş boyutu kazanan Filistin sorunu, günümüzde hâlâ çözüm bekleyen en önemli uluslararası meselelerden biri olmayı sürdürmekte ve bölgedeki insani krizi her

34 7 Ekim 2023 sonrası kastedilmektedir.

35 Zuhal Çalık Topuz, "Tek Taraflı Çekilmenin Ardından Gazze", *International Journal of Social Inquiry* 15 (2022): s. 216-219.

geçen gün daha da derinleştirmektedir. Savaş alanının dışında bulunmakla birlikte işgal sürecinin sonuçlarına tanıklık eden bireyler olarak, bu şiddet karşısında etik sorumluluğun ne olduğu sorusu da önem kazanmaktadır. Filistin-İsrail çatışması her ne kadar doğrudan Orta Doğu coğrafyasında yaşansa da, ortaya çıkardığı insani, siyasal ve ahlaki sorunlar bakımından bütün insanlığı ilgilendiren bir nitelik taşımaktadır. Bu bağlamda yaşananların insanlık onurunu zedeleyen ciddi bir adaletsizlik olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. Dolayısıyla böylesi durumlar karşısında kayıtsız kalmak, etik açıdan üzerinde düşünülmesi gereken bir sorumluluk problemine işaret etmektedir.

Kaynakça

Beekes, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*. Brill NV, 2010.

Çalık Topuz, Z. "Tek taraflı çekilmenin ardından Gazze". *International Journal of Social Inquiry* 15 (2022): 209–222.

Çelgin, Güler. *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*. Kabalcı Yayınevi, 2011.

Cihan Daban, "Çatışma Analizi Kapsamında İsrail-Filistin Sorunu: Taraflar, Talepler ve Çözüm Analizi", *Gaziantep Unıversıty Journal Of Socıal Scıences* 23 (2024:1625-1648.

Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası*. Cedit Neşriyat, 2014

Peters F. Edward. *Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü*. Çeviren: Hakkı Hünler. Paradigma Yayınları, 2004.

Perseus Digital Library. Erişim Adresi: http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph

Plato. *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903 [Perseus Digital

Library elektronik edisyonu kullanılmıştır].

Platon. *Devlet*. Çeviren: Hüseyin Demirhan. Palme yayıncılık, 2007.

Platon. *Diyaloglar*. Hazırlayan: Mustafa Bayka. Remzi Kitapevi, 2010.

Winn, Lydia. "The Common Origins of Philosophical and Political Power in Plato's Gorgias". *Plato Journal* vol. 21 (2021):7-19.

İnsan Varoluşu Açısından Acının Önemi

Nazire Çakıröz*

Öz: Dünya hayatı, insan varoluşu açısından haz verici şeylerin yanında hastalık, ölüm ve ayrılık gibi acı verici durumları da barındırmaktadır. Bu çalışmada, insanın yaşadığı acıların varoluşu açısından nasıl bir anlam taşıdığı ve insanın gelişim ve olgunlaşmasına katkı sağlayıp sağlayamayacağı araştırılmıştır. Konu, din felsefesinde kötülük problemini ele alan yaklaşımlar, İslam düşüncesinde acının konumlandırılışı ve varoluşçu düşünürlerin acıya yüklediği anlamlar üzerinden nitel yöntemle incelenmiştir. Platon, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün görüşlerinde acı ve kötülük; eksiklik, aşırılık, kemalden uzaklaşma ve hayra yönelme bağlamlarında değerlendirilmektedir. Hegel ve John Hick, acının insan gelişimine ve olgunlaşmasına katkı sağlayan yönüne dikkat çekmektedir. Kierkegaard, Tillich ve Heidegger ise özellikle ölüm ve benlik kaybı üzerinden acının insanın Tanrı ile ilişkisi, cesaret ve varoluşun bütünlüğü üzerindeki etkisini ele almaktadır. Sartre, Camus, Nietzsche ve Frankl'da ise acıyla yüzleşme ve ona anlam verme meseleleri öne çıkmaktadır. Sonuç olarak çalışma, acının yalnızca kaçınılması gereken olumsuz bir deneyim olmadığını insanın kendisini, yaşamını ve aşkın anlamı yeniden değerlendirmesine imkân sağlayan çok boyutlu bir varoluş tecrübesi olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, İnsan, Varoluş, Acı.

Giriş

Dünya hayatı insan için ölüm, hastalık, ayrılık ve kayıp gibi çeşitli acı deneyimlerini bünyesinde barındırmaktadır. İnsan tabiatı gereği acıdan kaçınmaya ve hazza yönelmeye eğilimli olsa da varoluşunun ayrılmaz bir parçası olan acılarla yüzleşme durumundadır. Bu nedenle acının yalnızca olumsuz bir olgu olarak değerlendirilmesi yerine, bireyin kendini tanımasına, geliştirmesine ve hayatı anlamlandırmasına katkı sağlayan yönlerinin de dikkate alınması gerekmektedir. Dolayısıyla acı, başlı başına kötü veya İslam düşüncesindeki karşılığıyla "şer" olarak değerlendirilmekten ziyade, çeşitli hikmet ve hayır boyutlarını içinde barındıran çok yönlü bir olgu olarak ele alınabilir.

Bu çalışmada öncelikle İslam düşüncesinde acı ve şer problemine ilişkin yaklaşımlar incelenmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin acı, kötülük ve şer hakkındaki görüşleri ele alınmaktadır.

Acı problemine ilişkin bir diğer önemli yaklaşım din felsefesi literatüründe önemli bir yere sahip olan "teodise" geleneğidir. Teodise, mutlak ilim, kudret ve iyilik sahibi Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki kötülük ve acıların mevcudiyetini uzlaştırma çabası olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede John Hick ve William Leibnez tarafından geliştirilen teodise yaklaşımları incelenmekte; acının ilahî plan içerisindeki konumu ile insanın ahlakî ve manevi gelişimindeki işlevi değerlendirilmektedir.

* Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. İletişim: nolgun1986@gmail.com ORCID: 0000-0002-5639-7110

Çalışmada ayrıca acı olgusu, varoluşçu felsefenin sunduğu perspektifler doğrultusunda ele alınmaktadır. Bu bağlamda teist varoluşçular arasında yer alan Soren Kierkegaard, Martin Heidegger ve Paul Tillich ile ateist varoluşçular arasında değerlendirilen Jean Paul Sartre, Albert Camus ve Friedrich Nietzsche'nin acıya ilişkin görüşleri incelenmektedir. Bu düşünürler acıyı, insanın varoluşunu anlamlandırma sürecinin temel unsurlarından biri olarak değerlendirmiştir. Ayrıca bu filozoflar acı ile özgürlük, anlam arayışı, yabancılaşma, kaygı ve kendini gerçekleştirme gibi kavramlar çerçevesinden farklı yorumlar geliştirmişlerdir.

Araştırma, literatür taramasına dayalı nitel bir çalışma olup eklektik bir yaklaşımla yürütülmüştür. Bu doğrultuda İslam felsefesi, din felsefesi ve varoluşçu felsefe geleneklerinde ortaya konulan görüşler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Çalışmanın temel amacı, acı olgusunu farklı düşünce gelenekleri ışığında ele alarak onun yalnızca metafizik veya teolojik bir problem olmadığını aynı zamanda insanın varoluşsal tecrübesinin merkezinde yer alan çok boyutlu bir olgu olduğunu ortaya koymaktır. Bu yönüyle çalışmanın, acı ve insan ilişkisini disiplinler arası bir perspektifle ele alan literatüre katkı sunması amaçlanmaktadır. Ayrıca araştırmanın, gelecekte yapılacak daha kapsamlı ve derinlikli çalışmalara teorik bir zemin oluşturması ve yol göstermesi beklenmektedir.

İslam Felsefesinde Acı Probleminin Arka Planı

Acı, genel anlamda bedensel veya ruhsal bir yaralanmaya eşlik eden hoş olmayan duygu ve deneyimler olarak tanımlanmaktadır. Acı, haz duygusunun karşıtı duyum olarak görülür. [1] Acının hoşlanılmayan, herhangi bir maddî ya da manevi yaralanmaya bağlı gelişmesi insanın acıdan kaçması, onu yok sayması ve haz peşine düşmesine neden olmuştur.[2] Halbuki acı, yalnızca olumsuz bir olgu değil, insanın kendini tanımasına, geliştirmesine ve varoluşunu anlamlandırmasına katkı sağlayan bir unsur olarak da değerlendirilebilir.

Acı probleminin felsefî arka planına bakıldığında, Platon acıyı insanın *iyi ideasından* uzaklaşmasının bir sonucu olarak görmektedir. Ona göre hakikatten ve akıldan uzaklaşan insan, tutkularının ve korkularının etkisi altında kalarak acıya sürüklenmektedir.[3] Buradan hareketle insanın *hakiki iyi* olana yaklaşma gayreti içinde olması acı duymasının önüne geçer. Peki insan *hakiki iyi* olana nasıl ulaşabilir? Platon'un ifadelerinden de yola çıkarak insanın bedensel yani maddi boyutunun ötesine geçme gayreti ile akıl boyutunu önceleyerek yaşaması *hakiki iyi*ye varma konusunda bir yol sunabilir.

Aristoteles ise insanın acı duymasının temel nedenini aşırılıklarda bulur. İnsan, ölçülülük ilkesinden uzaklaştığında acı çekmektedir. Ona göre kişi, erdemli ve dengeli bir yaşam sürdürdüğünde acılar karşısında daha dirençli hâle gelmektedir.[4] Aristoteles'in aşırılıktan uzak kalma teorisine bir insanı

1 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Ekin Yayınları, 1997), 10.

2 Osman Elmalı ve Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2012), 187. Felsefe tarihinde *hedonizm* olarak adlandırılan görüşe göre, insan, acıdan kaçan ve hazza yönelen bir varlıktır. Bu görüşü savunanların başında Epikür gelir. Ona göre hazlar, tensel ve tinsel olmak üzere ikiye ayrılır. Epikür, insanın mümkün olduğu kadar tensel hazlara da ulaşması gerektiğini kabul etse de onun asıl öngördüğü haz, daha çok duyusal ve manevi denilen hazlardır. Elmalı vd. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 187.

3 Platon, *Devlet*, çev. M. Ali Cimcoz Sabahattin Eyüpoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 348; Metin Yasa, *Tanrı ve Kötülük* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 83-84.

4 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2017), 32.

sevme konusu örnek olarak verebiliriz. Bir insanı aşırı derecede sevdiğimizde bu durumun sonucu muhakkak acı ile doludur. Bunun sebebi her insan, ölümlüdür dolayısıyla sevdiğimiz insan bir gün ölebilir. Ayrıca insan, eksik bir varlıktır ve sevdiğimiz kişi bize kötü davranabilir ve bu durum bize acı verebilir. Diğer yandan ayrılık, hayatın içinde mündemiç olarak yer edinir. Bundan dolayı bir gün sevdiğimiz insandan bir şekilde ayrılma durumu gerçekleşebilir. Tüm bu hususları dikkate aldığımızda, bir insanı aşırı sevme örneğinde olduğu gibi dünya hayatındaki aşırılıklar, Aristo'nun da değindiği üzere acıya yol açar.

Grek düşüncesinde acıya yaklaşımı ele aldıktan sonra İslam felsefesindeki düşünürlerin konuya nasıl yaklaştığına bakalım. İslam filozofları acı ve kötülük problemini çoğunlukla ontolojik bir çerçevede ele almışlardır. Fârâbî'ye göre insanın acı çekmesine neden olan kötülüklerin temel nedeni, *Zorunlu Varlık* olarak ifade ettiği Tanrı'dan uzaklaşmasıdır. İnsan, Tanrı'dan uzaklaştıkça eksik ve kemâlden yoksun olan maddeye yaklaşır. Dolayısıyla eksik olan şeyler kötülükleri içerisinde barındırır. Kötülük de insana acı verir. Bunun sonucunda insan, maddeden uzaklaştıkça Tanrı'ya yaklaştıkça acı veren şeylerden uzaklaşır ve mutluluk hâli artar.[5] İnsanın kemâl sıfatlarına sahip olan Tanrı'ya yakınlığı aynı zamanda ontolojik olarak kemâlini de artırır. Yani insan, maddeden uzaklaşıp Tanrı'ya yaklaştıkça daha güçlü, akıllı, ölçülü olduğunda varoluşsal olarak acıya karşı daha dirençli olabilir.

İbn Sînâ düşüncesinde acılar, kötülük başlığı altında ele alınır. Ona göre acılara ve kederlere kötülük denir. Ona göre kötülük, bir varlığın sahip olması gereken yetkinlikten yoksun kalmasıdır. Bu nedenle acı ve keder varlıktaki eksikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.[6] Tanrı dışındaki tüm varlıkların *Mümkün Varlık* olması, onların eksiklik ve kusurları zorunlu olarak taşıdığını gösterir. Dolayısıyla acı, *Mümkün Varlık* olmanın doğal bir sonucudur. Dolayısıyla *mümkün varlık* kategorisinde yer alan insan ve dünya hayatı içindeki her şey, eksikliği içerisinde barındırır ve bu nedenle kötülüğe sonuç olarak da acıya sebep olan unsurlarla doludur.

İbn Rüşd düşüncesinde acıya sebep olan kötülükler, *şer* kavramı çerçevesinde ele alınır. Ona göre *şer*, mutlak anlamda bağımsız bir gerçeklik değildir. O, çoğu zaman daha büyük bir hayrın gerçekleşmesine hizmet etmektedir. Yani Allah, şerri onunla birlikte bulunan hayır için yaratmıştır. Buna misal olarak ateş verilebilir. Ateş sadece mevcudatın kıvamı olmak üzere yaratılmıştır. Şayet ateş olmasaydı onun sayesinde var olan şeylerin mevcut olması sıhhatli olmazdı. Ancak bazı şeyleri ifsat etme özelliği, arızî surette ateşin tabiatından meydana çıkar. Fakat ateşten arızî surette (zatî olarak değil) ortaya çıkan ve şerden ibaret olan fesad ile yine ondan meydana gelen ve hayır olan varlık mukayese edilecek olursa, ateşin var oluşunun yok oluşundan daha iyi olduğu anlaşılır. Bu durumda ateşin bizatihi varlığı şer değil, hayırdır.[7] Yani şer gibi görünen şeyler içerisinde hayırlar saklıdır. İnsan, bu nokta-i nazar ile olaylara yaklaştığında mutlak şer diye bir şeyin olmadığını aksine her bir acı veren şer görüntüsündeki şeylerin hayırlarla dolu varoluşun aksinden ibaret olduğunu idrak edebilir.

Şer gibi görünen şeylerde hayırların gizli olması durumu İslam düşüncesinde *hikmet* kavramı çerçevesinde ele alınır. Gazali'ye göre hikmet, eşyanın düzeni ile onların ince ve yüksek manalarının kavranması

5 Fârâbî, *Es Siyâsetü'l Medeniyye*, çev. Mehmat Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 95.

6 İbn Sînâ, *Kitâbü'n Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 264-65.

7 İbn Rüşd, *Faslu'l -Makal El-Keşf an Minhaci'l Edille (Felsefe ve Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 253.

ve onlar üzerine istenilen amacın tamamlanması için gerektiği gibi hükmedilmesidir.[8] Konumuz açısından hikmet kavramının durduğu yere bakacak olursak her türlü acı veren şeyin içerisinde Tanrı'nın bir amacının olduğunu ifade edebiliriz. Zira Allah'ın bir ismi de hâkimdir. Hâkim her şeyi hikmetle yapan anlamına gelir. İnsan açısından bakacak olursak hikmete vakıf olmak epistemolojik çerçeveden her zaman mümkün olmayabilir. Bu bağlamda *"Kime hikmet verilmişse ona hayırdan bir pay verilmiştir, Bunu ancak akıl sahipleri anlar."* [9] ayeti önemli bir noktaya işaret etmektedir. Buradaki akıl sahiplerinden maksat, olayların zahirinden derununa inebilecek akli olgunluğa ermiş olanlardır. İnsan varoluşunda akli boyutun önemli bir yeri vardır ve insan bu boyutunu geliştirdikçe ontolojik olarak kemâle yaklaşır. Dolayısıyla kemal seviyesindeki akıl, acı veren olaylarda dahi hayırları görme yetkinliğine erişebilir.

Din Felsefesi Literatüründe Acıya Yaklaşım

Din felsefesi literatüründe acı problemi, genellikle kötülük problemi bağlamında ele alınmaktadır. Bu çerçevede Tanrı'nın mutlak iyiliği, kudreti ve bilgisi ile dünyada var olan acı ve kötülüklerin nasıl bağdaştırılabileceği sorusu temel tartışma konularından biri olmuştur. Bu bölümde Hegel, John Hick, Alvin Plantinga ve Gottfried Wilhelm Leibniz'in konuya ilişkin yaklaşımları incelenecektir.

Hegel'e göre acıya sebep olan çatışma ve kötülük, yalnızca hayal ürünü basit olumsuzluklar olarak değerlendirilemez. Aksine bunlar, insanın gelişim sürecinin zorunlu aşamalarını oluşturan gerçek olan olgulardır. Onlar, düşünce açısından, iyilik ve başarının basamaklarını oluştururlar. Çatışma, gelişmenin kanunudur. İnsan ancak zahmet, zorluk ve zorunluluk içinde yücelik doruğuna erişebilir. Dahası acı, amaçsız bir olgu değildir; bir hayat belirtisidir. Acı, yeniden yapılanmayı sağlayan bir dürtüdür.[10] Yani insanın varoluşunun yüce boyutlarına ulaşmasında zahmet, sıkıntı ve acıların yeri önemlidir. Burada şu soru gündeme gelebilir: Zahmet, sıkıntı ve bunların neden olduğu acılarla karşı karşıya gelen her insan, varoluşun yüceliğine ulaşabilir mi? Bu soruya elbette müsbet bir yanıt vermek mümkün görünmemektedir. Her insan hayatının belirli dönemlerinde hastalıklarla, zorluklarla ve ölümlerle karşılaşır. Ancak varoluşunun yüce boyutlarına sadece bu acılarda boğulmayıp olayların yaşandığı esnada sabrı ve şükrü kuşananlar elde edebilir.

John Hick, Evil and God of Love adlı eserinde acı problemini ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Hick'e göre acı, kendi sinir yapısına sahip fiziksel bir duyumdur. Bu anlamda acının bir zıttı yoktur. Acı, basitçe, benzersiz ve indirgenemez bir duyum biçimidir. Hick, filozofların acıyı haz ile ilişkilendirip ruhun zıt deneyimleri olması fikrine de katılmaz. Ona göre haz, psikolojik bir durumdur. Hazzın zıttı, "hazsızlık, sıkıntı, rahatsızlık, ızdırap, olumsuz hedonik ton" gibi adlarla anılan psikolojik durumdur. Hick bunu "sıkıntı" olarak adlandırmayı seçer.[11] İnsan sıkıntısının karakteristik unsurları, pişmanlık ve suçluluk duygusu, kaygı ve umutsuzluk, utanç ve mahcubiyet ve sevilen birinin kaybıdır. [12] Buradan hareketle Hick'e göre acının fiziksel kaynaklı olduğunu sıkıntının ise psikolojik kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz.

8 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: nüs Yayınları, 2014), 131.

9 Bakara Suresi, 269.

10 Yasa, *Tanrı ve Kötülük*, 46.

11 John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper row Publishers),328.

12 Hick, *Evil and the God of Love,* 354.

Acı konusuna tekrar dönecek olursak acıya verilen tepki, bir koşula bağlı olarak değişebilir. Sağlıklı ve güçlü bir kişilik, yoğun fiziksel acıya rağmen, acının onu ele geçirmesine izin vermez. [13]

Hick acıdan ziyade acıya bakışın ona yüklenen anlamın öneminden bahseder. Örneğin insan, hayata bir bütün olarak baktığında acı veren şeyler hayatı gri ve kasvetli hâle getirse de aynı zamanda büyük ışık ve mutluluk alanları, güzellik ve cazibe de barındırabilir. İnsanın dünyasında birçok sevinç içeren şey vardır: Aşk, ebeveynlik, aile hayatının neşesi, dostluk, ilham verici insani amaçlara hizmet gibi. Bunların yanında doğada ağaçlar, bulutlar, dağlar, göller, vadiler, denizler, çiçekler, çimenler ve hayvanlar mevcuttur. Tüm bu sevinç ve mutluluk verici etmenlere yönelik bakış sayesinde insan, bu dünyada hayatta olduğu için şükretmesine yol açabilecek her türlü derin tatmin ve gerçekleşme biçimi bulabilir. Dolayısıyla buradan yola çıkarak memnuniyet ve mutluluğun toplamı, ıstırabın toplamından büyüktür. Bu realiteye vakıf olabilmek için umut dolu varoluşsal yönelim şarttır. Yani derin acı ve sıkıntı içinde bile genellikle daha iyi bir geleceğin umudunu barındıran daha genel bir bağlamla ilişkili bir yaklaşım mümkündür.[14] Bu konuya örnek olarak insanın herhangi bir yerinin ağrımasını verebiliriz. Diyelim ki bir gün birinin dişi şiddetli bir şekilde ağrıdı ve bu sebeple kişi acı içinde. Akl-ı selim olan insan, şunu düşünür: Bugün dişim ağrıyor ama diğer organlarım ağrımıyor. Yani ağrıyan bir yerim var ama ağrımayan onlarca organım var. Dolayısıyla tüm acı veren durumlar için de durum aynıdır. İnsandaki tek bir eksiklik ona verilen onlarca şeyi görmezden gelmeye sebep olmamalıdır. Eğer böyle olursa insan, nankör yani var olan onca şeyi göremeyen dar bakışlı bir varoluş içinde acılara gömülebilir.

Hick, acısız bir dünyanın insanın gelişmesi ve olgunlaşması için elverişli olmayacağını söyler.[15] Buradan hareketle Tanrı'nın acıların mevcut olduğu bu dünyayı var etmesinde iyi amaçları olduğu sonucu da çıkar.[16] İnsan, Tanrı ve O'nun iyilik amacının tamamen farkında olsaydı hayatı bütünüyle Tanrı'nın bir armağanı olarak kabul edebilir ve bundan dolayı elemden uzak olabilirdi. [17] Bu noktada insanın verilen ya da verilmeyen her şeye karşı razı olma tavrı içinde olması önemlidir. Yani ona her şeyi veren yaratıcısına karşı her daim minnet ve güven duygusu içinde olması acılara karşı güçlü bir varoluş için şarttır.

Alvin Plantinga ise kötülük ve acı problemini özgür irade savunması çerçevesinde açıklamaktadır. Ona göre özgür irade, insan varoluşunun en önemli niteliklerinden biridir. Ancak özgürlüğün anlamlı olabilmesi için insanın yalnızca iyiyi değil, kötüyü de seçebilme imkânına sahip olması gerekir. Bu nedenle ahlaki kötülükler ve bunların yol açtığı acılar, özgür iradenin yanlış kullanılmasının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Plantinga'ya göre bu durum, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında mantıksal bir çelişki bulunduğunu göstermez.[18] Özgür irade, insan varoluşu açısından önemli bir unsurdur. Ancak özgür irade ile insan, iyiliği seçebileceği gibi kötü eylemleri de seçebilir. Dolayısıyla özgür irade, insana acı veren fiillerin sebebi de olmaktadır.

13 Hick, *Evil and the God of Love*, 333.

14 Hick, *Evil and the God of Love*, 358.

15 Hick, *Evil and the God of Love*, 358-359.

16 Hick, *Evil and the God of Love*, 100.

17 Hick, *Evil and the God of Love*, 355.

18 Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (New York: Harper row Publishers,2002), 29. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise.* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 51-52.

Leibniz, kötülük ve acı problemini ilahi hikmet ve "mümkün dünyaların en iyisi" anlayışı çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre Tanrı, sonsuz bilgi ve iyilik sahibi olduğundan mümkün dünyalar arasından en uygun olanı yaratmıştır. Bu nedenle dünyada bulunan acılar mutlak anlamda anlamsız değildir. Bazı acılar daha büyük iyiliklerin gerçekleşmesine hizmet ederken, bazıları ise ilahi adaletin tam olarak tecelli edeceği ahiret hayatına ertelenmektedir. Leibnez'e göre insanın karşılaştığı sıkıntılar sabır, tevekkül ve ahlaki olgunluk gibi erdemlerin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. [19] Ona göre bazen acılık, ekşilik şekerden daha hoş olabilir. Hiç hasta olmadan sağlığın değeri bilinebilir mi? [20] Acıların ve insana haz veren şeylerin bir bütün olarak hayata yaklaşıldığında hepsinin yerli yerinde olduğu görülür. Yani örneğin hastalıkların sağlığın farkındalığı için bir imkân barındırdığı söylenebilir. Bu açıdan acı, insanın hayatı ve sahip olduğu nimetleri daha derin bir farkındalıkla değerlendirmesine imkân sağlayan varoluşsal bir tecrübe olarak görülebilir.

Sonuç olarak din felsefesi literatüründe acı, yalnızca açıklanması gereken bir problem olarak değil aynı zamanda insanın ahlakî gelişimi, özgürlüğü ve manevi olgunlaşması açısından anlam taşıyan bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Teodise yaklaşımları, acının mutlak bir kötülük olmadığını ilahi hikmet, özgür irade ve insanın yetkinleşme süreci bağlamında anlam kazanabileceği fikrini temellendirmeye çalışmaktadır.

Varoluşçu Filozoflar Açısından Acı

Varoluşçu düşüncede acı, insan varoluşunun ayrılmaz bir boyutu olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşımda acı, yalnızca kaçınılması gereken olumsuz bir durum değildir. O, insanın kendini, özgürlüğünü ve yaşamın anlamını keşfetmesine imkân sağlayan temel bir tecrübedir. Bu bağlamda Soren Kierkegaard, Paul Tillich, Martin Heidegger ve Victor Frankl, Friedrich Nietzsche, Albert Camus ve Jean Paul Sartre'ın görüşleri önem arz etmektedir.

Varoluşçu düşünce açısından acının anlaşılabilmesi için öncelikle insanın sonlu ve sınırlı bir varlık oluşu ile kendi varoluşuna ilişkin imkânlar arasındaki gerilimin dikkate alınması gerekir. İnsan, bir taraftan ölüm, hastalık, kayıp, ayrılık ve başarısızlık gibi kendi iradesinin dışında gerçekleşen durumlarla karşı karşıya kalırken diğer taraftan bu durumlar karşısında nasıl bir tutum geliştireceğine ilişkin belirli bir özgürlük alanına sahiptir. Bu nedenle acı, yalnızca insanın karşılaştığı dışsal bir durum değildir. Acı, insanın kendi varoluşuna yönelik tavrını belirlediği bir tecrübe alanıdır. Acının ortaya çıkardığı sınırlar, bireyin bütün imkânlarını ortadan kaldırmamaktadır. Bu sınırlar, hangi imkânların gerçekten kendisine ait olduğunu fark etmesini mümkün kılmaktadır.

Bu bağlamda acı ile özgürlük arasında paradoksal bir ilişki bulunmaktadır. İlk bakışta acı, insanın hareket alanını daraltan ve onu belirli sınırlar içerisinde yaşamaya zorlayan bir durum olarak görünmektedir. Hastalık, bedensel imkânları; ölüm bilinci, geleceğe ilişkin tasarıları; kayıp ise bireyin mevcut ilişkilerini sınırlandırabilmektedir. Bununla birlikte insanın karşılaştığı bu sınırların kendisi, onun özgürlük alanının tamamen ortadan kalktığı anlamına gelmez. Birey, değiştiremeyeceği koşullar karşısında bu koşullara yönelik tutumunu belirleyebilir. Dolayısıyla varoluşçu düşüncede özgürlük, her türlü sınırlılığın yokluğu

19 Leibniz, *Teodicy,* (Oxford: Fellow of trinitiy college Publishers, 2015) 93.

20 Leibniz, *Teodicy,* 92.

şeklinde değil insanın içinde bulunduğu koşullar karşısında kendisini ve yaşamını nasıl konumlandırdığı bağlamında ele alınabilir. Bu açıdan acı, özgürlüğün ortadan kalktığı bir durum olmaktan ziyade özgürlüğün sınırlarının ve imkânlarının görünür hale geldiği bir tecrübe olarak değerlendirilebilir.

Acının varoluşsal anlamı sadece özgürlükle sınırlı değildir. Acı, insanın kendi benliğiyle ve yaşamının anlamıyla yeniden ilişki kurmasına da zemin hazırlayabilir. Günlük hayatın alışkanlıkları içerisinde birey, kendi varoluşunu sorgulamadan yaşamını sürdürebilir. Ancak ölüm, hastalık veya kayıp gibi sarsıcı deneyimler, kişinin alışılmış yaşam biçimini kesintiye uğratarak "Ben kimim?", "Nasıl yaşarsam yaşamanın hakkını verebilirim?" ve "Yaşadığım hayatın anlamı nedir?" gibi sorularla karşılaşmasına neden olabilir. Bu yönüyle acı, bireyi kendi varoluşunu yeniden düşünmeye sevk eden bir kırılma noktası hâline gelebilir. Burada acının doğrudan ve zorunlu olarak insanı olgunlaştırdığı iddia edilmemektedir. Aksine aynı acı deneyiminin farklı bireylerde farklı sonuçlar doğurabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Belirleyici olan, acının kendisinden ziyade bireyin bu deneyim karşısında geliştirdiği varoluşsal tutumdur. Bu çerçevede varoluşçu filozofların görüşlerine yer vererek konuyu ayrıntılı incelemek gerekmektedir.

Kierkegaard'a göre insanı umutsuzluğa dolayısıyla acıya sürükleyen temel unsur, kişinin kendi ben'ini kaybetmesidir. İnsan, bacağını, kolunu, servetini ya da sevdiği kadını kaybedebilir[21] ancak bunların hiçbiri ben'ini kaybı kadar yıkıcı değildir. Çünkü insanın ben'ini kaybetmesi aynı zamanda Tanrı ile kurduğu ilişkiyi ve sonsuzluk boyutunu yitirmesi anlamına gelmektedir.[22] Bu nedenle Kierkegaard açısından en derin acı, insanın öz benliğinden uzaklaşmasıdır.

Tillich, insanda birtakım kaygıların mevcut olduğunu ifade eder. Ona göre kaygı, bir varlığın muhtemel yokluğunun farkında olması durumudur.[23] Ona göre kaygı çeşitleri şöyledir: Kader, suçluluk ve ölüm korkusunun meydana getirdiği kaygıdır.[24] Konumuz açısından bu kaygı çeşitlerini ayrıntılı olarak ele almamız mümkün değildir. Ancak şunu söylemek gerekir ki kaygı hâli insana acı verir. Tillich bunlarla mücadelede "olma cesareti" kavramını öne çıkarır. Olma cesareti, *takdir-i ilahi* kavramıyla bağlantılıdır. Ona göre insan, kaygıların üstesinden *takdir-i ilahi* inancıyla gelebilir. *Takdir-i ilahi,* kader ve ölüm açısından güvene dayalı cesaretin dini simgesidir. Güvene dayalı cesaret ile insan, ölüme dahi 'sana rağmen' diyebilir.[25] İnsana acı veren belki de en temel kaygı sebebi olan ölüm kaygısından kurtulmak ya da bu kaygıyla cesarete dayalı bir şekilde mücadele etmek noktasında *Takdir-i ilahi* anlayışı önemli bir yerde durmaktadır.

Heidegger, insanı *dasein26* kavramı ile ifade etmekte ve onun *otantik bir varoluş* gerçekleştirmesini amaçlamaktadır. *Otantik varoluş,* insanın kendi imkânlarının farkında olduğu[27] kalabalığın içinde

21 Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 42.

22 Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, 50,62.

23 Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. Cihan Dansuk (Okuyanus Yayınları, 2014), 60.

24 Tillich, *Olmak Cesareti*, 64-68.

25 Tillich, *Olmak Cesareti*, 21-22.

26 Heidegger düşüncesinde *dasein,* bir başkası değil kendi olandır. Heidegger, *Varlık ve Zaman* çev. Kaan Ökten (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 182. İnsanın kendinin farkındalığı, başkaları gibi olmak yerine kendini bilmesi, bulması ve kendini gerçekleştirmesi otantik varoluşun parçalarını oluşturur.

27 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 182.

kaybolmasını engelleyen[28], kendi seçimlerinin sorumluluğunu almasını sağlayan bir boyutu ve de kendi sonluluğunu kabul etmesini içerir. Konumuzla ilgili olarak insanın sonlu yani ölümlü olması insana acı verir. Ancak Heidegger düşüncesinde ölüm, insan yaşamına dışarıdan eklenen bir olgu değil, varoluşun kurucu unsurudur. Ölüm bilinci başlangıçta kaygı ve acıya neden olsa da bireyin kendi hayatını sahici biçimde yaşamasına katkı sağlamaktadır. Bu nedenle ölüm, bir resme atılan son fırça darbesi gibi insan varoluşunu tamamlayan bir öğedir. [29] Bu açıdan bakıldığında ölüm, yalnızca bir son değil, insan varoluşuna bütünlük kazandıran temel bir imkândır.

Nietzsche, insanın acılardan kaçmak yerine onlarla yüzleşmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre yaşamın ayrılmaz bir parçası olan acılar, bireyin güçlenmesine ve kendisini aşmasına katkı sağlar. İnsan ancak acıları inkâr etmek yerine onları kabul edip dönüştürdüğünde daha güçlü bir varoluş ortaya koyabilir. Bu nedenle Nietzsche düşüncesinde acı, gelişimin ve kendini gerçekleştirmenin önemli bir aracıdır.[30] İnsanın acıların varlığını kabul etmesi ve onlarla yüzleşmesi acılarla baş etmede önemli bir yere sahiptir.

Camus' ya göre ölüm, insanın absürd durumunu açığa çıkaran temel gerçekliktir. İnsan anlam arayışı içerisindeyken ölüm, yaşamın sonlu ve nihai olarak anlamsız görünebilen yönünü ortaya koymaktadır. Ancak Camus, bu durumun yaşamı değersiz kılmadığını savunur. Aksine insan, ölümün kaçınılmazlığını kabul ederek yaşamını daha bilinçli ve yoğun biçimde yaşayabilir. Ona göre olması gereken tutum, anlamsızlık karşısında umutsuzluğa kapılmak değil, yaşamı bütün sınırlılığı içinde onaylayarak ona karşı bilinçli bir başkaldırı sergilemektir.[31] Ona göre ölüm, yaşamın anlamsızlığını görünür kılar ancak yaşamı değersiz kılmaz. Aksine yaşamın sınırlı olması nedeniyle insan, her anı daha kıymetli hâle getirmeye çalışmalıdır.

Sartre'a göre insan, özgürlüğe mahkumdur ve bu durum kaçınılmaz biçimde kaygı ve ıstırabı beraberinde getirir. Çünkü insan, yaşamına ilişkin seçimlerinin sorumluluğunu üstlenmek zorundadır. Bu nedenle ıstırap, yalnızca olumsuz bir duygu değil, insanın özgürlüğünün ve sorumluluğunun farkına varmasının bir sonucudur. Sartre açısından acı ve kaygı, bireyin otantik yaşam sürmesinin önünde engel değil, aksine onun özgürlüğünü görünür kılan varoluşsal tecrübelerdir. [32] Bu bağlamda acı, bireyin özgürlüğünü ortadan kaldıran bir belirlenmişlik değildir. Özgürlüğün hangi koşullar içerisinde gerçekleştiğini açığa çıkaran bir unsur olarak değerlendirilebilir. Birey acının ortaya çıkardığı sınırları bütünüyle ortadan kaldıramasa da bu koşullara karşı alacağı tutumu ve onlara yükleyeceği anlamı belirleme imkanına sahiptir. Dolayısıyla acı, insanın özgürlüğünü sınırlandıran bir durum olmakla birlikte bireyin kendi varoluşuna ilişkin seçimlerini gerçekleştirdiği bir alan hâline gelir.

Victor Frankl ise acıyı, insanın ona yüklediği anlam çerçevesinde değerlendirmektedir. Frankl'a göre insan, kaçınılmaz acıları tamamen ortadan kaldıramasa da onlara yüklediği anlam sayesinde bu deneyimleri dönüştürebilir. Ona göre acı, bir anlam bulduğu anda belli ölçüde acı olmaktan çıkar. İnsan, yaşadığı zorlukları anlamlı bir amaçla ilişkilendirdiğinde en ağır şartlarda bile yaşamını sürdürme

28 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 269-270.

29 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 368.

30 Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. Levent Bakaç (İstanbul: Koridor Yayınları, 2018), 188.

31 Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2018), 41.

32 Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Tulhan Ilgaz ve Gaye çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 652-56.

gücü bulabilmektedir. Bu nedenle Frankl'ın yaklaşımında acı, insanın anlam arayışını derinleştiren ve varoluşunu yeniden değerlendirmesine imkân veren bir tecrübe olarak ortaya çıkmaktadır.[33] Buradan hareketle insanın yaşadığı acılardan ziyade onlara yüklediği anlam kişinin varoluşunu şekillendirmektedir. Dolayısıyla yaşanan her acının bir anlamı olduğu bilinci insan için hayatın anlamlı olduğu fikrini de beraberinde taşır.

Sonuç olarak varoluşçu filozoflar acıyı mutlak anlamda olumsuz bir olgu olarak değerlendirmemişlerdir. Onlara göre acı, özgürlüğün, anlam arayışının, benlik bilincinin ve insanın kendini gerçekleştirme sürecinin ayrılmaz bir unsurudur. Bu nedenle varoluşçu felsefede acı, insanın yaşam karşısındaki tutumunu belirleyen ve ona kendisini yeniden keşfetme imkânı sunan temel bir varoluş deneyimi olarak kabul edilmektedir.

Sonuç

Acı, insanlık tarihi boyunca hem bireysel hem de toplumsal düzeyde anlamlandırılmaya çalışılan temel varoluşsal deneyimlerden biri olmuştur. Ölüm, hastalık, ayrılık, kayıp ve çeşitli mahrumiyet biçimleri, insan yaşamının kaçınılmaz gerçekleri arasında yer almaktadır. Bu durum acının yalnızca psikolojik veya fiziksel bir olgu değil, aynı zamanda felsefi ve teolojik bir problem olarak da ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada acı olgusu, İslam felsefesi, din felsefesi ve varoluşçu felsefe perspektiflerinden hareketle incelenmiştir. Farklı düşünce geleneklerinin konuya ilişkin yaklaşımları karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

İsşam felsefesinde acı, çoğunlukla kötülük ve şer problemi çerçevesinde ele alınmaktadır. Fârâbi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi düşünürler acıyı mutlak bir gerçeklik veya bağımsız bir varlık olarak değil, eksiklik, yetkinlikten uzaklaşma ve mümkün varlık olmanın doğal sonucu şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımda acı, insanın kemâle yönelişine katkı sağlayan bir unsur olarak görülmektedir. Özellikle hikmet kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, insanın her zaman kavrayamasa da yaşadığı acıların ilahi düzen içerisinde belirli bir anlam ve amaca sahip olduğu kabul edilmektedir.

Din felsefesi literatüründe ise acı problemi, Tanrı'nın mutlak iyiliği ile dünyadaki kötülüklerin varlığını uzlaştırma çabası bağlamında ele alınmıştır. Hegel, acıyı insanın gelişimini mümkün kılan dönüştürücü unsur olarak değerlendirirken, Hick acının insanın ahlaki ve manevi olgunlaşmasına katkı sağlayan bir "ruh geliştirme" işlevi gördüğünü savunmaktadır. Plantinga, ahlaki kötülükleri ve bunların yol açtığı acılar, özgür iradenin zorunlu bir sonucu olarak açıklarken, Leibnez acıların ilahi hikmet ve en iyi mümkün dünya anlayışı içerisinde anlam kazandığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşımlar, acının yalnızca açıklanması gereken bir problem olmadığını; aynı zamanda insanın gelişimine katkıda bulunan bir imkân olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.

Varoluşçu düşünürler ise acıyı insan varoluşunun ayrılmaz bir boyutu olarak ele almışlardır. Kierkegaard, benliğin ve Tanrı ile ilişkinin kaybını en derin acı olarak görürken; Tillich, insanın ölüm, suçluluk ve sonluluk karşısında yaşadığı kaygılara dikkat çekmektedir. Heidegger, ölüm bilincinin insanı otantik bir yaşama yönelttiğini savunurken; Nietzsche, acılarla yüzleşmenin bireyin güçlenmesini sağladığını ileri sürmektedir. Camus, ölüm ve anlamsızlık karşısında yaşamı bilinçli bir

33 Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyanus Yayınları, 2019), 126-30.

başkaldırıyla sürdürmeyi önerirken, Sartre acıyı insan özgürlüğünün ve sorumluluğunun bir sonucu olarak değerlendirmektedir. Frankl ise acının, ona yüklenen anlam ölçüsünde dönüştürülebileceğini ve insanın en zor şartlarda dahi yaşamını anlamlı kılabileceğini vurgulamaktadır.

Tüm bu yaklaşımlar birlikte değerlendirildiğinde, acının yalnızca kaçınılması gereken olumsuz bir deneyim olarak görülmediği dikkat çekmektedir. Her ne kadar düşünürler, acının kaynağı ve anlamı konusunda farklı açıklamalar getirmiş olsalar da ortak nokta, acının insanın kendisini, dünyayı ve aşkın olanı anlamlandırma sürecinde önemli bir işleve sahip olduğudur. Bu bağlamda acı; insanı düşünmeye sevk eden, sınırlarını fark etmesini sağlayan, ahlaki ve manevi gelişimine katkıda bulunan kimi zaman da hayatın anlamını yeniden sorgulanmasına vesile olan bir tecrübe olarak ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Akto, A. (2016). Allah-insan arasında ontolojik, epistemolojik ve varoluşsal bir ilişki biçimi: tevekkül. E- Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, 2, 878-902.

Aristoteles. (2017). Nikomakhos'a etik. Ankara: BilgeSu Yayınları.

Aydın, M. (2014). Din felsefesi. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Camus, A. (2018). Sisifos söyleni. İstanbul: Can Yayınları.

Cevizci, A. (1997). Felsefe sözlüğü. Ankara: Ekin Yayınları.

Elmalı, O & Özden, Ö. (2012). İlkçağ felsefe tarihi. İstanbul: Ari sanat Yayınları.

Farabi. (2017) Es-Siyâsetü'l medeniyye (Çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas). İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.

Frankl, V. (2019). İnsanın anlam arayışı (Çev. S. Budak). İstanbul: Okuyan us Yayınları.

Heidegger, M. (2018). Varlık ve zaman (Çev. K. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.

Hick, J. (1966). Evil and the God of love. New York: Harper row Publishers.

İbn Sina. (2012). Kitabü'n necât (Çev. K. Şenel). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

İbn Rüşd. (2017). Faslu'l makâl el keşf an minhâci'l edille (Çev. S. Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kierkegaard, S. (2017). Ölümcül hastalık umutsuzluk (Çev. M. Yakupoğlu). Ankara: Doğu batı Yayınları.

Korkmaz, S. & Çetin, E. (2023). Varoluşsal anlam arayışı ve dindarlık ilişkisi: psiko-felsefik bir değerlendirme. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, 234-251.

Leibnez, W. (2015). Theodicy. Oxford: Fellow of trinitiy college Publishers.

Nietzsche, F. (2018). Böyle buyurdu zerdüşt (Çev. L. Bakaç). İstanbul: Koridor Yayınları.

Özdemir, M. (2014). İslam düşüncesinde kötülük problemi. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Plantinga, A. (2002). God, freedom and evil. New York: Harper row Publishers.

Platon. (2017). Devlet. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Sartre, j. P. (2018). Varlık ve hiçlik (Çev. G. Ç. Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.

Şentürk, H. & Yakut, S. (2014). Hayatın anlamı ve din. S.D. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, 45-60.

Tillich, P. (2014). Olmak cesareti (Çev. F. C. Dansuk). İstanbul: Okuyanus Yayınları.

Yaran, C. S. (2016). Kötülük ve teodise. İstanbul: Vadi Yayınları.

Yasa. M. (2016). Tanrı ve kötülük. Ankara: Elis Yayınları.

Bruno Latour'un Modernlik Sorgusu Çerçevesinde Yaşamın Melez Çehresi

Ömer Faruk Ateş*

Öz: Zihnin temsiller yoluyla dünyayı kavrayıp önceliğine yönelik modern tavır, inşa ettiği ontoloji kapsamında failliğin merkezine insanı konumlandırır. Bu konumuyla insan ve insan-olmayan ayrımı belirginlik kazanır ve içkin ontolojiyi esinlediği ifade edilen modern anlayış aydınlanma ile karakterini kazanan eşitlik idealinin ancak insanın insan ile ilişkisinde mümkün olabileceğini benimser. Dolayısıyla insan ve insan-olmayan ayrımının temeli olarak asimetrik ontoloji, modern sahneyi aktör ve figüran ilişkisiyle donatır. Aktör veya eş deyişle biricik fail lehine tek yönlü devinen bu ilişki, modern imalarıyla harici olanın tedarik nesnesine tekabül etmesi sebebiyle eleştirilere konu olur. İklim krizi, ekolojik tahribatlar, kapitalist sermayenin tüketim kapsamlı sömürüye müsait kurgusu modernliğin içsel mantığının eleştirisi çerçevesinde Bruno Latour tarafından ağsal, simetrik ontoloji ile problem hale getirilir. Modern olmanın asli karakteri, melezleşmeleri ifade eden tercüme faaliyeti ile insan ve insan-olmayan arasındaki yarığı daima açık tutan arındırma faaliyetinin bağımsız kabul edilmesidir. Bu kabulün imkansızlığı kapsamında Latour yaşam içerisinde tüm varlıkların melez kuvvetlerine dikkat çeker. Latour için yaşam sınırlara sığdırılamayacak mikro ilişkilerle taşmakta ve bu ilişkiler ağsal karaktere sahip çoklu takaslara konu olan melez, canlı bir dünya tasarısını barındırmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız hala modern olma iddiasının örtük veya açık bir biçimde ikrar edildiği dünyaya Latourcu ontolojinin varlıkların her birinin failliğini tasdik eden boyutlarıyla bakmayı sağlamak amacındadır. Ayrıca Latour'un ortaya koyduğu ontolojinin varlıkları metamorfik bir kuşağın müşterek failleri olarak görmesi, simetrik bir varlık ufku içerisinde sorumluluğa dair yeni bir sorgulamaya olanak sağlamasıyla çalışmamızı etik sonuçlarla buluşturur ve ayrıca modernliğe yönelik disiplinler arası eleştirisiyle bakışın katmanlarını akordiyon gibi açarak yaşamın olanaklarını temaşa etmeyi de mümkün kılan estetik, sanatsal bir güzergâh sunar.

Anahtar Kelimeler: Modernlik, Ontoloji, Melezleşme, Latour, Aktör

Giriş

Ontolojik bariyerler içerisinde deneyimlenmekte olan yaşam, belirlenim noktaları ve ayrımlar ekseninde varlıklar arasındaki hiyerarşik tasavvurun insan istisnailiği lehine pekiştirildiği bir içkinlik alanı haline gelmiştir. Bu pekiştirmeyle insanın Yeryüzü'nü tedarik nesnesine indirgemesi ve Yeryüzü'nün kaderini tayin etmeyi ontolojik önceliği gereğince bir ödev olarak belirlemesi çağdaş dünyadaki iklim krizleri, ekolojik tahribatlar arasında bir eleştirel ilişkilendirmeyi açığa çıkarmıştır. Fransız filozof Michel Serres, dünyadan yoksun kalma tehdidi içerisinde olan çağımızı bu eleştirel dizgeyle ele alırken Yeryüzü'nü, merkezi insan olan bir cihetten okumanın narsistik Ben'in bir tahayyülü olduğunu şu sözleri ile serdeder:

* Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı. İletişim: omer.faruk.ates@icloud.com

> "Bu sözcük (Çevre), biz insanların evrenin göbeği, doğanın efendileri ve sahipleri olan bizlerin, çevremizde dönüp duran şeyler sisteminin merkezinde durduğumuzu varsayıyor. Bu, dünyanın merkezine yerleştirilmiş Yeryüzünün (bizi temsil ettiği nasıl düşünülebilir?) narsisizmimizi, bizi şeylerin merkezine ya da mükemmel tamamlanmamışlıklarına yükselten o hümanizmacılığı yansıtan, bitmiş bir çağı anıştırıyor. Hayır, Yeryüzü düşleyemediğimiz atalarımız yokken de vardı, bizler bugün olmasak da varolabilirdi ve olabilecek çocuklarımızdan bir teki bile olmaksızın, yarın da, çok daha sonra da varolacak; oysa biz onsuz varolabilemeyiz."(Serres 1994, 47)

Serres'in bu ifadeleri, hem modern ontolojinin sonuçlarıyla yüzleşmenin ciddiyetini yansıtırken hem de Yeryüzü'nün feryadını duyabilme sorumluluğuna bizi sevk eder. Varlıkların olanca toplaşma mahalli olan Yeryüzündeki ikametini işitebilmek için ona göre bir yön değişimi gerekmektedir. Ölüm veya müşterek yaşam arasında seçim yapması gereken bizler Kartezyen ontolojinin egemenliğe, köleliğe yol açan muhtevasını ardımızda bırakmalıyız.(Serres 1994, 48) Bu bakımdan özneden hareket edilmesi açısından alımlanabilecek modern ontoloji, hususen Descartes'ın yöntemselleştirdiğinden bu yana eleştirilmekte ve özellikle çağdaş felsefe içerisinde insanın dünya ile kurduğu ilişkideki ontolojik önceliğinin ufkileştirilmesi ve dünya-içre varoluşun iştirak edilen bir ortaklık haline getirilmesi çerçevesinde olumsuzlanmaktadır. Yeni ontolojik perspektiflerce bu müşterek yazgı deneyimine dikkat çekilmesini Franco Bifo Berardi'nin Japon aktivist ve felsefeci Sabu Kosho'dan ilhamla ifade ettiği bir dizi emare ile daha açık olarak ilişkilendirebiliriz: " (...) Dağılma (radyasyon ve virüsler) ilkesinin aynı anda her yerde durdurulamaz çoğalışı, tüm sembolik ve politik düzenlerin erozyonu, uzun süredir inkâr edilen Yeryüzü'nün geri Dönüşü."(Berardi 2022, 9-10) Çağın alametleri içerisinde özellikle Yeryüzü'nün dönüşü kavramıyla özü cansızlık olarak imlenen nesnenin ihya edilmesi, insanın dünya-içre konumunun Yeryüzü'nü paylaştığı nesnelerce eşitlenmesi çağdaş ontolojik tekliflerin çehresini yansıtır niteliktedir.

Bruno Latour, modern asimetrik ontolojiden sökün eden Yeryüzü tasavvurunun yapılanışını ifşa etmek amacıyla modernliğe dair eleştiriyi geniş bir kapsam içerisinde alımlamaya girişen önemli bir figürdür. Onun modernliğe yönelik bu ifşa dizgesini ayrıcalıklı kılan ise modernliği sadece felsefi bağlam içerisinde değerlendirmekten ziyade modernliği yaşamın ücra köşelerine yayılmış çelişik ve gerilimli bir kimliğe sahip olmasıyla değerlendirmesidir. Modern olmayı bir imkânsızlık yazgısı olarak alımlayan Latour ayrımların mevcudiyetini eleştirirken asimetrik varlık tasavvuruna karşın simetrik bir ontolojiyi ikame eder. Zira onun ifadesiyle biteviye biçimde "Bütün kültür ve bütün doğa birbirine karışıyor."(Latour 2020, 8) Bu ikameyle Latour, hem dünyayı görmede hem de onda eğleşmede sorumlulukla sarmalanmış estetik bir atmosferi solumayı önceler. Modernliğin varlıkları ayrıştırıcı hümanistik veçhelerine içkin olan melez ilişkiler, Latour'un bakışıyla çağımıza sirayet etmiş düşünme ve varoluş biçimlerini dönüştürmeye kuvvetli bir çağrı olarak nitelenebilmektedir.

Modernlik ve Asimetrik Ontoloji

İnsanın istisnai bir varlık olduğu tasavvuru, Rönesans'ta ilk nüvelerine rastladığımız hümanizmin Descartes eliyle özne ve nesne arasındaki onulmaz bir ontolojik yarık biçiminde radikalleştirildiği bir art alana sahiptir. Özne ve nesne arasında özne lehine tesis edilen asimetrik ontoloji, varoluşsal karakteri gereği nesneyi biçimleyen zihinsel kategoriler vasıtasıyla dünyanın belirli bir resim olarak

kompoze edilmesiyle kimliğini kazanır. Fenomenlerin bu oldurma mantığı içerisinde konumlanışı, Martin Heidegger'in metafizik eleştirisinde sarih bir biçimde açımlanır. Yirminci yüzyılın önemli filozoflarından Heidegger tarafından sübjektivite metafiziği olarak kavramsallaştırılan modern ontoloji, ifade ettiğimiz gibi Descartes düşüncesinde kemale ermiştir. Heidegger'in öznenin nesneyi saf temsil kudretine atıfla değerlendirdiği hümanistik mantık, Batı düşüncesi içerisinde çeşitli dönemlerde başkalaşsa da her birinde müşterek olan unsur, metafiziksel düşünmenin çerçeveleyici doğasıdır. Heidegger'in ifadesiyle hümanistik her söylem "Varolanın tümünün çoktan sabitleşmiş bir yorumlanması tarafından belirlenir."(Heidegger 2020, 13) Heidegger için varolanın nesnelleştirilmesi, hakikat tasarımının kesinliği fikri Descartes metafiziğinde belirginlik kazanır. İnsanın hesaplayıcı mantığı, varolanın nesnelleştirilmesini göz önüne getirme aracılığıyla ortaya koyar. Heidegger'in ifadesiyle "Bu göz önüne getirme hesaplayan insanın tek tek varolanları, varolanların Varlığına güven duyacağı, bundan emin olabileceği biçimde kendi önüne getirmesini amaçlar."(Heidegger 2001a, 75) Bu anlamda insanın özneye dönüşmesi sürecine işaret eden Heidegger, *subjectum* kavramının her şeyin altında yatan, her şeyi kendinde toplayan anlamına yönelmemiz gerektiğini vurgular. Resim olarak dünya, böylelikle insanın göz önüne getirme için mücehhez olduğu bir insan istisnailiğiyle varolanın ancak insan vasıtasıyla ortaya konulması olarak ifade edilebilir.(Heidegger 2001a, 76-78) Bu ontolojik tavırda artık tezahür eden ve tezahür arasında kurulan gizini-açma ilişkisi bir tedarik ilişkisine dönüşen modern tekniğe giden yolu hazırlar. Bu açıdan Heidegger'in ifadesiyle "Yeryüzü şimdi bir kömür madeni bölgesi olarak gizini-açar; toprak da bir maden yatağı olarak. Köylünün önceleri ekip biçtiği ve düzene soktuğu tarla, düzene sokmanın itina göstermek ve bakımlı tutmak anlamlarına geldiği zamanlarda göründüğünden farklı bir şekilde görünür."(Heidegger 1998, 44-45)

İnsanın temsil kudretinin sonuçları kapsamında asimetrinin şiddetlenmesi, bu şiddetin içinde Yeryüzü ile kurulacak ilişkinin zayıflamasına sebep olmaktadır. Latour, Heidegger'e benzer biçimde, modernliği eleştirirken bu zayıflığa odaklanır ve bu zayıflığın çelişkili doğasını gösterir.

Latour ve Modern Olmanın Aporiası

Latour düşüncesinde modern ontoloji, ayrımlar, katı sınırlar ve hiyerarşik imlemler inşa etme çabası bakımından asimetrik kimliğiyle eleştirel hedef haline gelir. Modern sözcüğünün eskiyi yeniden, ilkeli medeniden ayıran kavram olarak nitelenmesinin yerine Latour'a göre modernite, bir tarafta varlık türleri arasında melezleşmeler ve karışımlar yaratan tercüme faaliyeti; diğer tarafta ise insan ve insan-olmayan ayrımını berkiten arındırma faaliyetine yaslanan ontolojik yarığın açık tutulmasıdır. Latour tercümeye, yani birinci bütüne ağ adını verirken ikinci bütüne eleştiri adını vermektedir. Ona göre bu iki pratik sahanın ayrı düşünülmesi ölçüsünde modernizdir fakat bu alanlar ayrı düşünülemeyecek kadar birbirine bağlanmıştır. Onun vurguladığı üzere modernlik insan harici varlıklar olarak nitelediği nesnelerin, hayvanların ve üstü çizili Tanrı'nın birlikte kesilen göbek bağını görmezden gelir. Modernite tarafından ayrı kategorilere bölünen bu üçlü ancak eşzamanlı doğan ve etkileşen bir dinamiğe sahiptir.(Latour 2020, 17-21)

Latour aşkınlık ve içkinlik kavramları ekseninde bu dinamiğin mantığını örnekler. Latour, tabiri caizse modern siyaset ontolojisini yaratan Thomas Hobbes'u örnekleyerek modern ontolojilerin ayrımları, yani asimetriyi işletmeye dayanan kendi iddialarının yol açtığı gerilime işaret eder. Hobbes, Kilise'nin

Tanrı'nın aşkınlığına dayanan metafiziğini, ancak birliğe ulaşma iddiasını muhafaza etmek suretiyle kenara itme amacındadır. Sivil savaşı ortadan kaldırmak için monist bir ontolojiyle sadece tek bir bilgi ve iktidar mantığının ortaklığı gerekmektedir.(Latour 2020, 27) Hobbes aşkınlığı bertaraf etmekle içkin bir ontolojiye yaslandığını iddia ederken Latour'a göre modern olamama yazgısını son derece sarih biçimde gösterir. Hobbes'un Leviathan'ı insan vasıtasıyla inşa edilmişse de o, insani yaratıma aşkın bir yerde konumlanır. Ancak bu aşkınlığa rağmen yine de sadece insanlar, yani silahsız yurttaşlar onu tesis etmektedir. Bu tam anlamıyla aşkınlık ve içkinlik arasındaki hareketin halihazırdaki işlerliğini yansıtır. Ezcümle Hobbes'un ontolojisinde yurttaşlar, Leviathan'ı biteviye inşası ile onun idamesi için nesne tedarik etme arasında mekik dokurlar.(Latour 2020, 42-43) Dolayısıyla Latour, modernliğin aşkınlık ve içkinlik arasında ilanihaye süren melezleşmeye yaslanan bu ilişkiyi ortadan kaldırmaya muktedir olamadığı için ancak bunu örtmeye çalıştığını vurgular ve ironik bir üslupla modernlerin ontolojik kararsızlığını şu sözleriyle ifade eder:

> "Doğanın insan eliyle inşa edilmiş bir dünya olduğunu söyleyerek modernleri eleştirirseniz, size onun aşkın olduğunu ve ona dokunmadıklarını göstereceklerdir. Onlara toplumun aşkın olduğunu ve yasaların bizi sonsuzca aştığını söylerseniz, size özgür olduğumuzu ve kaderimizin yalnızca kendi ellerimizde olduğunu söyleyeceklerdir. Onları ikiyüzlülük yapmakla suçlarsanız, size doğanın yasalarıyla insanın zaman aşımına uğramaz özgürlüğünü asla karıştırmadıklarını göstereceklerdir. Onlara inanıp dikkatinizi başka yere verdiğinizde, bundan yararlanarak doğanın binlerce nesnesini topluma geçirip topluma doğal şeylerin katılığını vereceklerdir."(Latour 2020, 50)

Aşkınlığın ve içkinliğin modern gölge içerisindeki örtülmüşlüğünün yanında özne kategorisini de bu eleştirel zaviyeden ele alabiliriz. İç içeliğin aksine modernitenin varsaydığı özne, ayrım faaliyetiyle İç ve dış olarak İç'i pozitif kategori şeklinde belirlemek suretiyle İç'ten, bir başka ifadeyle Ben'den arta kalanı, biçimlenmek için bekleyen ham bir kütle olarak kavrar. İnsan, klasik manada şeylerle bütünlüklü ilişki içerisinde organik bağıntısıyla konuşan bir varlık değil, isimlendiren bir varlık olarak yeni bir form kazanır. Bütünlük fikrinde yaşanan bu değişim, düşünme ve var olma arasındaki organik ilişki yerine Kartezyen ontoloji aracılığıyla düşünmeden var olmaya geçişe yaslanır ve Michel Foucault tarafından zikredilen dönüşüm insanın ortaya çıkışı olarak nitelenir. Başka bir ifadeyle "Klasik düşüncede olmayan epistemolojik bir insan bilinçliliği kavramı, beşerî bilginin üzerinde hakimiyet kurmaya başlamıştır. Doğadaki şeylerin algılanmasında da bir dönüşüm yaşanır bu bilinçlilikle birlikte; doğadaki şeyler artık insan için haricî şeylerdir ve insanla ilişkileri bu açıdan tanımlanmaya başlanmıştır."(Demirhan 1992, 26-27) David Le Breton'un da ifade ettiği gibi modernite insanın kozmostan kopuşunu gerçekleştirmiş, köklerini evrenin canlılığından arındırmış bir ontolojik yarık yaratmıştır. Ancak Breton, Latour'un bakışına yakın bağlamlarda antropolojik açıklamalar ekseninde yaşamın melez karakterini vurgular. Holist toplumları örnekleyen Breton, insanın dünya ile tekabüliyetler ağı içerisinde yer aldığı gözenekli, geçirimli bir ontolojinin Batılı bireyin iç bükey varlığına muhalif olarak dikkat çeker.(Le Breton 2025, 34)

Erken Alman romantiklerinde Friedrich Schlegel'in bir ifadesinden hareketle sonsuz ampirik olanın nihayetsiz oyun alanı,(Schlegel'den akt. Chepurin 2023, 64) bizleri oyunu figüranlar yerine aktörlerle sahnelemeye iter. Bu açıdan kitabının başlığında nükteli bir ifade olarak modern olmanın imkansızlığına işaret eden Latour, ilişkilenmeksizin, ağsal aktörler olmaksızın düşünmenin veya daha geniş

anlamda yaşamanın mümkün olmadığına dikkat çeker. Latour'un ifadesiyle "Sistem kavramından daha esnek, yapı kavramından daha tarihsel, karmaşıklık kavramından daha ampirik olan ağ, bu karışık hikayelerin kılavuz ipidir."(Latour 2020, 9) Dolayısıyla ağlardan bahsetmek, ontolojik bir teklif olması bakımından Latour için dünya ile kurulabilecek ilişkinin dokusunu tayin eder.

Yaşamın Melezliği ve Simetrik bir Ontoloji Teklifi

Latour'un ontolojik teklifini daha sarih kavramak bakımından tekrardan Heidegger'in patikasına uğramak, yaşamın melezliğinin ve nesnenin statüsünün Latour için nasıl kavrandığını hem zengin hem eleştirel bir izleğe irca edebilmeye fırsat tanımaktadır. Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics* eserinde Latour ve Heidegger arasındaki ilişkiyi amaçları bakımından antroposantrizmi elimine etmeye çalışan tasarılar olarak açımlarken aradaki uzaklığı da göz önünde tutar. Bu manada Heidegger'in nesne (The object) ile şey (The thing) kavramı ayrımına temas ederek bunu Latour'un nesne anlayışıyla bağlamak meramımızı daha açık kılacaktır.

Dünya ile birlikte var olmak, Heidegger için Batı düşüncesinin metafizik bakiyesi olarak mantık ve gramerce işletilen özne ve nesne kategorilerini bir anlamda aşmayı gerektirmektedir. Çünkü bu tam olarak düşünmeyi teknik bir çerçevenin içine sığdırmaktan başka bir anlama gelmemektedir. (Heidegger 2020, 6) Heidegger'in kaygısı, insanın özünü idame ettirmesi, başka bir ifadeyle insanın tözü olan ek-sistenz'ını Varlığa doğru gerçekleşen bir seyirle alımlamak bakımından değerlendirilebilir. Ancak Heidegger'in bakışında Varlık, insana her bir varolandan daha yakın olsa da bu yakınlık içerisinde insan, varolanları öncelemek suretiyle aynı zamanda Varlığa en uzak konumdadır.(Heidegger 2020, 22-23)Bir manada Varlığın kendini bu yakınlık içerisinde gizlemesini Maurice Blanchot, 'varım' demenin radikal sonuçlarıyla ilgileyerek aslında mevcut dünyadaki modern varoluş tecrübesini ortaya koyar:

> "(Dünyada) 'varım' yalnızca eğer varlıktan kendimi ayırabilirsem varım anlamını taşımaya yöneliktir: Varlığı yadsıyoruz -ya da, bunu özel bir durumla aydınlatmak istersek doğayı yadsıyoruz, dönüştürüyoruz- ve çalışma olan ve zaman olan bu olumsuzluk içinde varlıklar tamamlanır ve insanlar 'varım'ın özgürlüğü içinde doğrulurlar. Beni ben yapan şey, varlıktan ayrılmış olarak var olma, varlık olmaksızın var olma, varlığa hiçbir şey borçlu olmayan, gücünü var olmayı reddetmekten alan bu şey kesinlikle 'doğası bozulmuş' kesinlikle ayrılmış, bir başka deyişle kesinlikle mutlak bir biçimde var olma kararıdır."(Blanchot 2023, 265)

Varlıktan ayrılma ve Ben'in mutlak varoluş olarak belirlenim kazanması, yukarıda ifade ettiğimiz üzere özne ve nesne arasındaki ayrımın şiddetli bir biçimde kendini kabul ettirmesidir. Heidegger bu noktada nesne ile şey arasında ayrım yapmakta ve bu ayrım dünya-içre varoluşa kesintisiz devinim alanı açmaktadır. Heidegger insanın şu ana değin şey üzerine yeterince düşünmediğini vurgular. Şeyler bize yakındırlar ancak bu yakınlık onlara ulaşabildiğimiz anlamına gelmemektedir. Öznenin karşısında duran, öne çıkan olarak nesne kavrayışının yaslanan halihazırdaki düşünme pratiğine karşı Heidegger şeyin şeyliğinin unutuluşuna ve örtülmüşlüğüne testi üzerine fenomenolojik bir analizle eğilir. Ona göre testinin döküşünün armağan oluşu, testide eğleşen dörtlünün (Geviert) toplaşmasından ibarettir. Armağan olarak testiden dökülenin dörtlüsü yeryüzü için pınar, kaya, toprak; gökyüzü

için yağmur, çiğ; ölümlüler için içecek, sohbet, beraberlik; Tanrılar için ise adak, yücelik şeklinde şeyin şeyliğini içerir. Kadim bir sözcük olarak şey, tam da bu toplanmayı ifade etmektedir Heidegger için. Heidegger'in veciz ifadesiyle şey şeyleyedurur. Şeyin şeyleyerek mevcudiyet kazanması, dörtlünün tek bir zaman-mekânda toplaşması ve eğleşmesi bakımındandır.(Heidegger 2001b, 165-72)

Harman Heidegger'in şeyi toplaşma olarak açımlamasının Latour üzerindeki etkilenimini tartışır. Heidegger'in şeyi toplaşma, bir başka ifade ile eğleşme anlamlarıyla içeriklendirilmesi, insanın şeylerle müşterek bir dünya düzlemine kapı aralar. Latour, Heidegger'in karşıda, hariçte duran olan olarak nesnenin aksine toplaşma olarak şey kavramına atfını kıymetli bulur ancak Harman'ın da vurguladığı üzere Latour'un ilgi konusu meseleler (matters of concern) kavramı ile Heidegger'in şey kavramı arasındaki temel fark, Heidegger'in testi örneğinde testinin başka nesnelere açıklıktan ziyade varlığını kendi içinde sürdürmeyi ihtiva etmesidir. Başka bir ifadeyle Harman'a göre Latour'un ontolojisinin ilişkiselliği ve aktörler olarak nesneleri olanca görünürlüklerinin şeffaflıklarının toplamıyla performans olarak alımlaması, Heidegger'in fenomenlerin geri çekilmesi ve böylelikle nesnenin ancak tezahürleri sebebiyle kuşatılmasının imkansızlığı bakımından nitelenebilecek gizemli ontolojisinden ayrışır. (Harman 2009, 135-40) Fakat esas dikkat çekmek istediğimiz nokta, ister nesne ister şey olarak kavramsallaştırılsın, canlılık, toplaşma, yayılma ve çoğullaşma gibi fiilleri içermektedir. Performans olarak dünya bir nirengi noktası olarak belirlenim kazanır.

Latour'un ontolojisi dolayısıyla yaşanılan çağın tezahürleri karşısında hem nesne hem de faillik kavramını yeniden düşünmeye bizleri sevk eder. Latour, modern ontolojinin failliği insana tahsis eden antroposantrizm anlayışını ele alır. Kısaca tekrar edersek modern ontolojinin öznesi, doğa ile ilgili öndeyide bulunarak yaşamın geleceğini aydınlatma ve doğayı kontrol etme yetisini haizdir.(West 2021, 14-17) Bu bakımdan yaşamın yegâne aktörü olarak insanı varsayan modern ontoloji, Latour'a göre içsel birtakım gerilimlere sahnedir. Mezkûr modern ontolojik tasavvurun direnç noktası Latour'a göre yaşamımızda halihazırda dünyanın halini sunan ve ancak aynı gazete sayfasını paylaşan birçok meselenin geçitlerinin, ağlarının kesintiye uğratılmasıdır. Zira onun ifadesiyle yaşam içindeki ağlar "(...) Doğa gibi doğal, söylem gibi anlatımlı, toplum gibi kolektif (...)"dir.(Latour 2020, 13) Hayatın melez çehresini görmek için ona göre bir gazete sayfasına bakmak yeterlidir. Ozon tabakasındaki deliğin büyümesi, kimyagerlerin ekosferin içinde bulunduğu tehdidi savunacak şirketlere mensubiyeti, gelişmiş ülkelerin sanayilerine, işçilerin emeğine yön vermekte olan devlet başkanlarının politikaları aynı gazete sayfasının kompoze eden çeşitli olaylardır. Latour'un odağı ise ifade ettiğimiz üzere halihazırda gazete sayfasının paylaşan bu olayların kendi içinde dışa vurduğu melez karakterdir:

> "Aynı makale böylece kimyasal tepkimelerle siyasal tepkileri birbirine karıştırıyor. Aynı ip, bilimlerin en ezoteriğiyle, en aşağı siyaseti, en uzak gökyüzüyle Lyon banliyösündeki filanca fabrikayı, en küresel tehlikeyle gelecek seçimleri ya da sonraki yönetim kurulunu birbirine bağlıyor. Boyutları, riskleri, süreleri, oyuncuları karşılaştırılamasa da hepsi aynı hikâyenin içine sokulmuşlar."(Latour 2020, 7)

Daha kökensel açıdan düşünüldüğündeyse klasik ontolojiler tarafından varlık anlayışının özcü teoriler çerçevesinde alımlanması Aristotelesçi ve Platoncu kökleriyle Batı düşüncesinin kaynağını teşkil etmektedir. Özcü karakteri ile klasik Batı metafizik geleneği, değişmeyen, evrensel bir hareket noktasının arayışıyla ikili karşıtlıklarla süregiden evrensel bir varlık anlayışının izini sürer.(Küçükalp ve

Cevizci 2010, 21) Ancak süreçselliğe ve ilişkiselliğe yaslanan Latourcu aktör ağ ontolojisi, failliğin klasik anlamda evrensel karakterini insana irca eden mantığına karşın etkinlik ve niyeti, iç ve dış dünya ayrımını ortadan kaldırmak suretiyle yaşamın tamamına genişletir. Latour, antroposantrik ontolojilerin yerine insan harici varlıklarla ufki bir varoluş ileri sürer. Bir başka ifadeyle "Bu anlayışta bilgi ve varlık ayrı alanlar olarak düşünülmez iç içe geçmiş bir yapıda değerlendirilir. AAT'nin (Aktör Ağ Teorisi) ilişkisel ontolojisi sabitliği değil çoğulluğu, temsili değil oluşu, özü değil ilişkisel yapıları merkeze alır."(Yeşilkaya 2025, 159-62) Aktör ağ teorisi Latour'un ifadelerine başvurursak "(...) Katılımcılar olarak bir araya toplanmışların listesini genişletmek, şekillerini ve tasvirlerini değiştirmek ve bunların kalıcı bir bütün olarak davranmasının yolunu bulmaktır."(Latour 2021, 105) Latour için ilişkisellik vasıtasıyla bu genişlik, post-modern, post-yapısalcı düşünce içerisinde yer alan minör ve olumsal ufkun içerisindeki politik olanın uzantısı değildir. Latour, bizlere olgulara yönelik hayranlığımızın mevcudiyetinden bahseder. Ona göre "Eğer olgular hayranlıklarımızın onlara tahsis ettiği hem marjinal hem de kutsal yeri işgal etmezse, hemen saf yerel olumsallıklara ve sefil dümenlere indirgenirler."(Latour 2020, 10)

Doğa kavramının modern düşünce içerisindeki negatifliğine karşı Latour, artık Dünya ile ilgilenmemiz gerektiğini ifade eder. Onun kavramıyla metamorfik kuşak içerisinde yaşadığımızı ikrar etmemiz gerekir. Bu tasavvur itibarıyla dünya, eyleme güçleriyle bezenmiş, çoklu eylem takaslarından müteşekkildir.(Latour 2025, 94-95) Ki modernler tasarladıkları doğa ile, Latour'un vurguladığı üzere, kendilerinin Yerküre'ye hakim olabilmelerinin yolunu açmış ve bu hakimiyet neticesinde doğa-içre varlıkların başka türlü eğleşmesinin önünü kapatmıştır.(Latour 2019, 72) O halde modern asimetrik ontolojinin özne merkezli tasavvuru, Latour için terk edilmelidir. Kendi ifadesiyle "(...) Belli ki gerçekçilik kazanmak için insanları nesnelerden oluşan bir dekorun önünde kasıla kasıla yürürken tasvir etme iddiasındaki sahte-gerçekçiliği bir kenara bırakmak gerekir."(Latour 2025, 96)

Dünya ne dekordur ne de sahiplenilen bir nesnedir. Erken Alman romantiklerinden Novalis'in ifadesinden mülhem hareket edecek olursak "Tabiat ebedî sahiplenmelerin düşmanıdır. O mülkün bütün işaretlerini sağlam yasalarla yıkar, biçimlenmenin tüm belirtilerini yok eder."(Novalis 2018, 11) Benlik ve doğa arasındaki etkileşime işaret eden Novalis, benliğin doğanın bir parçası olmasıyla sürekli dönüştüğünü ifade ederken; doğanın da benliğin dışında olmamasıyla dönüşümün diğer yarısında yer aldığını söyler. Bu anlamda doğa ve insan ilişkisi ahlaki bağlama oturtulur. Doğanın üretkenlik olarak kavranışının terkedilmesiyle sadece ürünlere odaklanılması aktif, dinamik bir benliğin faaliyetinin ihmal edilmesiyle bağlantılı olarak düşünüldüğünde, doğanın üretkenliğini takdir etmek ancak benliğin de bu aktifliğe iştirak ettiğini onamakla mümkündür.(Nassar 2014, 67-69)

Novalis'in bu ifadeleriyle eyleyici olarak doğaya işaret etmesi, ona atfedilen müşfik, koruyucu niteliklerinden aksi bir failliği yansıtır. Dolayısıyla Latour'un romantik kaygının sahiplenilmeye ve şekillenmeye karşı direnç olarak doğa hassasiyetini dünyaya doğru yaydığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda Latour küresellik ve yerküresellik ayrım üzerinde durur ki bu ayrım onun Gaia teorisine bakışına bir patika açar. Bu patika içerisinde küresellik, şeylerin harici bir bakışla kavrandığı ve insana uzaklıkla nitelenebilecek bir kayıtsızlıkla gözlem ufkuna indirgenmesine tekabül eder: yerküresellik ise şeylerin birbirleri ve insan ile ilişkilerinde bir duyarlılığa ve tepki gücünü haiz kolektivist bir yapıyı içermesine işaret eder. Evrenden, bir başka ifadeyle dışarıdan bakışı imleyen küresellik, tekillikleri, mikro

ilişkileri evrenin yasalılığı içerisinde Büyük Dışarı ile anlamlandırır veya başka bir ifadeyle genelleştirir. Cisimlerin arasında herhangi bir cisme ve bu cisimlerin evrensel hareketi olan düşüşe indirgenen Yerküre ise esasında, içten bakışla çeşitli doğum, ölüm, başkalaşma gibi çeşitli hareket tarzlarını içerir. Ancak mevcut doğa bilimleri mantığında Yerküre'nin akıbeti dışarıdan bakışın hakimiyeti içerisinde bir görülmemedir ve içeriden kavrayış bu görülmeme içerisinde adeta sindirilir.(Latour 2019, 74-77)

Zikrettiğimiz çerçevede Latour'un Gaia teorisi ile kurduğu ilişki tam olarak burada kristalleşir. Gaia teorisini açımlamadan evvel modernlerin ontolojisini kökenine inmek suretiyle daha da detaylandırmak gerekir. Modernlerin ontolojisi, Galileo'dan itibaren şekillenmiş olan bir tasavvura yaslanmaktadır. Galileo, klasik tasavvurda ay altı ve ay üstü ayrımı ile hiyerarşi kazanmış jeosantrik evrenin yerine Dünya'nın kendi haricindeki gökcisimleriyle aynı hareketi paylaşan ve aynı maddeden müteşekkil görüldüğü bir evren tasavvuru ikame etmiştir. Böylelikle yayılım, uzam, devinim nitelikleriyle temayüz eden Dünya, neden ile sonuç arasında devinen bir kütleye dönüşmüştür. Fizyolog ve mühendis James Lovelock Galileo'dan bu yana hâkim olmuş bu tasavvuru yerinden etmeye girişir. Lovelock, Dünya atmosferinin kimyasal olarak dengeye sahip olmamasından hareketle onun diğer gezegenlerden farklılığına dikkat çeker. Dünya, yüzyıllar boyu süren olaylar silsilesine dayanabilmesiyle diğer gezegenlerden ayrışır ve Lovelock'a göre tam da bu, Dünya'nın eyleyici kuvvetine bir geçit sağlamaktadır. Dünya'nın hareket etmesi ile hareketlenmesi arasında farka yönlendiren bu geçit, canlılık, eylemlilik niteliklerine bizi sevk eder Lovelock'a göre.(Latour 2025, 120-23)

O halde Dünya'ya dönüşü imleyen Gaia ismi nereden gelmektedir? Lovelock'a bir arkadaşı tarafından önerilen Gaia ismi, Antik Yunan mitolojisine dayanır. Latour, bir şeyin ne olduğundansa ne yaptığına bakmakla ilgilenmemiz gerektiğini ifade ederek Gaia'ya yönelmemizi söyler. Toprakla bağlantılı, koyu tenli ve kasvetli bir güç olarak binlerce adı olan Tanrıça Gaia: uyumsuz, intikamcı, öğütleyici, kurnaz, şedit bir varlık olarak tasvir edilir. Ancak Latour'a göre mitolojik bir varlık olan Gaia, Lovelock'un eliyle bu çehresinden arındırılmıştır ve evvelce terkip edilmemiş, tutarlılığa sahip olmayan ve içerisinde kendisini diri tutan organizmalarla beraber aktif bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.(Latour 2025, 126-35) Zira Dünya'nın diğer gezegenlerden farklı olarak yaşamı ihtiva etmesini mümkün kılan Lovelock'un perspektifinden mikroorganizmaların failliklerinden başka bir şey değildir. Latour'un vurguladığı üzere bu durumda "Tıpkı Pasteur için fermantasyonun maya olmadan tetiklenememesi gibi, Dünya'nın davranışı da yaşayan organizmaların yaptığı iş eklenmeden açıklanamaz. 19.yüzyılda mikro-organizmaların eylemi nasıl birayı, şarabı, sirkeyi, sütü ve salgınları harekete geçirdiyse, şimdi de organizmaların durmak bilmeyen eylemi havayı, suyu, toprağı ve giderek tüm iklimi harekete geçirmeyi başarıyor."(Latour 2025, 140-45)

Toparlayacak olursak varlıklar ve Dünya arasındaki etkileşimin olanca aktifliği, melez devinime sahip bir karşılıklı biçimlendirmedir Latour'a göre. Ve Lovelock Gaia teorisi ile insanın çevreyi biçimlendirdiği tek yönlü hareketi mikro faillere kadar yayar. Taşmakta olan Yeryüzü, organik-inorganik, doğal-yapay, olgu-değer gibi ayrımlardan özgürleştirilir:

> "Şaşırtıcı bir şekilde, toplumsal ile doğal arasındaki yapay sınır kaldırıldığında insan olmayan kendiliklerin beklenmedik bir kisve altında görülmeleri mümkün olmuştu. Örneğin kayalar bir idealistin aklını başına getirmek için faydalı olabilir; fakat jeolojide kayalar, ampirist izahların onlara verdiği kısıtlı rolden çok daha çeşitli, belirsiz, açık gibidir ve daha

> fazla türde faili harekete geçirir. (...) Önceki 'doğal' faillerin ampirik çokluğu her yerde maddi olguların sınırlarından taşar." (Latour 2021, 156)

Latour'un ifadeleriyle ampirik çokluğun bu mantığında "Eğer A, hayatta kalmasına uyacak şekilde B. C, D ve X'i değişikliğe uğratıyorsa, B, C, D ve X'in de karşılık olarak A'yı değiştirdiği aynı ölçüde doğrudur. Canlılık/eylemlilik hemen her noktaya yayılır."(Latour 2025, 152) Bu yayılım, melezliğin karakteristiğini yansıtarak varlıklar arasında esneyen, eğleşen ve toplaşan bir düzen-ötesi düzlemi kat eder.

Sonuç

Latour'un aktörlüğün yayılımı içerisinde melez karakterli ontolojisi, modernitenin varlık ufkunda belirmiş olan ontolojik yarığın iklim krizlerine, doğaya yönelik örtük veya açık şiddete, politik angajmanların kapitalist sermaye ile tüketime dayanan iş birliğine sarih ve disiplinler-arası bir kavrayış sunmaktadır. Modern kategorizasyon mantığının sonucu olarak parçalanan dünya sahnesi, Latour'un göstermek istediği üzere esasında hiçbir figüranın yer almadığı bilakis aktörlerin her birinin performansının biteviye sürdüğü melez diyaloglarla dolup taşmaktadır. Melezlik, bilinçliliğin, aktifliğin insan lehine tesis edilip ikrar edildiği modern ontolojiyi iptal etmek suretiyle hareketlenen Yeryüzünün esas karakteri olarak belirir. Aynı zamanda mezkûr karakterin yarattığı süreçsel ve ilişkisel politika, insan bilincinin ve failliğin etkisiyle şeylerin mekandaki konumlara raptedilmesinin yarattığı asimetriyi siyasi angajmanlardan uzaklaştırır. Latourcu ontoloji tarafından insan ve insan-olmayan ayrımının silikleştirilmesiyle güç ilişkileri ve dost-düşman ayrımının gitgide baskınlaştığı siyasi mevzilere mündemiç hariç kılma, güçsüzleştirme ve edimsizleştirme gibi birtakım özne-merkezli yapılanışların matrisleri deşifre edilir.

Yeryüzünün mezkûr taşması, bir başka zaviyeden varoluşumuzun dünyadaki herhangi bir nesne ile bir mekânı sadece görünüş düzleminde paylaşmış olmaklığına muhalefet ederken estetik bir atmosferi içerir. Zira Latour'un deyimiyle varlıklar bir meclisin üyeleridir. Bu, bir bakıma dili aşmak suretiyle dünyayı bir sanat eseri olarak görmeyi ihtiva eder denilebilir. Hatta bu, erken Alman romantiklerinin doğa duyarlılığına içkin olan sanat esintisinin çağdaş söylemi olarak değerlendirilebilir. Sanatı merkezini aşan bir eylem olarak alımladığımızda sanatın ilişkisel bir ufka bizi sevk ettiğini söyleyebiliriz tıpkı Latour'un aktörleri gibi. Çünkü Dünya tıpkı sanat eserindeki gibi, ne salt bir kompozisyon ne salt bir fiilin tezahürüdür. Ancak görme ufku içerisinde insanın eşlik ettiği içten bakışın olanca esnekliğidir.

Sabitleme, noktalama, durağanlaşma, kesilme gibi diyaloğun kümesinde içerilmesi mümkün olmayan fiiller, aktörleri sorumluluk açısından paydaş haline getirmektedir. Ancak bu paydaşlık, her ne kadar çalışmamızın bağlamını ve sınırını aşması sebebiyle ele alamasak da, sorumluluğun aktörlerden herhangi birine mutlak anlamda devredilememesi problemini doğurabilir. Zikredilen problem çağdaş hukuk tartışmaları açısından canlı bir tartışma sahasına işaret etmektedir. Zira aktörlerin simetrik varoluş ufkunda müşterek eylemeleri, bir nehrin taşmasının veya fay hattının kırılmasının etkisinin sorumluluğunu tek taraflılığa indirger. İnsan sorumlu aktör olarak temayüz ederken bu sorumluğun ağ içindeki hangi aktörün lehine ve aleyhine gerçekleşecek hukuki sonuca bağlanacağı literatürde tartışılmaktadır. Yaşamın melezliği, gündelik yaşamı modern anlam ufkunun hiyerarşisinden arındırırken minör ilişkilerde daha berrak bir içeriğe sahiptir ancak karar mekanizmasının

geniş ölçekte etki oluşturacak sonuçlarında aynı berraklığa sahip olmayabilir. Ancak yine de bu sorulara karşın, Latour'un düşünceyi kavrayış biçimindeki pragmatik yaklaşımı, teorisinin açık bir sisteme sahip olmasıyla kendi melezliğini biteviye üretir. Zira Latour için dışarıdan bakışın yarattığı etkiler, içeriden bakışın tekilliklerle taşan düzlemini kuşatamayacak kadar yüzeysel olması sebebiyle bu melezliği sekteye uğratarak düşünmenin öteki imkanlarını da ortadan kaldırır. Bu yüzeyselliğin aksine faillerin melez kuvvetler olarak öteki imkanlara açıklığı, Dünya'ya, varlıklara ve hayata dönmekle öncelenmelidir. Latour'un söylediği gibi "Önemli olan, 'dünya' teriminin yeterince açık kalmasıdır ki böylece ne var olanların kümesi sorusu ne varoluş biçimleri sorusu vaktinden önce kapansın. Bu açıklık sayesinde başka tertipler önerilebilir olmayı sürdürür."(Latour 2025, 66)

Kaynakça

Berardi, Franco "Bifo". 2022. *Üçüncü Bilinçdışı Viral Çağda Psikosfer*. 1. bs. Çeviren Münevver Çelik. Otonom Yayıncılık.

Blanchot, Maurice. 2023. *Yazınsal Uzam*. 1. bs. Çeviren Sündüz Kasar Öztürk. Sel Yayıncılık.

Chepurin, Kirill. 2023. "Reading Novalis and the Schlegels". Içinde *The Palgrave Handbook of German Idealism and Poststructuralism*, editör Tilottama Rajan ve Daniel Whistler. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-031-27345-2_4.

Demirhan, Ahmet. 1992. *Modernlik*. 1. bs. Ağaç Yayıncılık.

Harman, Graman. 2009. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. 1. bs. Re.press.

Heidegger, Martin. 1998. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çeviren Doğan Özlem. Paradigma Yayınları.

Heidegger, Martin. 2001a. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. 1. bs. Çeviren Levent Özşar. Asa Kitabevi.

Heidegger, Martin. 2001b. *Poetry, Language, Thought*. 1. bs. Çeviren Albert Hofstadter. HarperCollins Publishers.

Heidegger, Martin. 2020. *Hümanizm Üzerine: Über den Humanismus*. 3. bs. Çeviren Yusuf Örnek. Türkiye Felsefe Kurumu.

Küçükalp, Kasım, ve Ahmet Cevizci. 2010. *Batı Düşüncesi: Felsefî Temeller*. 2. bs. İsam Yayınları.

Latour, Bruno. 2019. *Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız?* 1. bs. Çeviren Orkun Türkay. Kolektif Kitap.

Latour, Bruno. 2020. *Biz Hiç Modern Olmadık*. 2. bs. Çeviren İnci Uysal. Norgunk Yayıncılık.

Latour, Bruno. 2021. *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*. 1. bs. Çeviren Nüvit Bingöl. Tellekt Yayınları.

Latour, Bruno. 2025. *Gaia ile Yüzleşme: Yeni İklim Rejimi Üzerine Sekiz Konferans*. 1. bs. Çeviren Kağan Kahveci. Livera Yayınevi.

Le Breton, David. 2025. *Bedenin Antropolojisi ve Modernite*. 1. bs. Çeviren Kağan Kahveci. Ketebe Yayınları.

Nassar, Dalia. 2014. *The Romantic Absolute: Being and Knowing in Early German Romantic Philosophy, 1795-1804*. 1. bs. The University of Chicago Press.

Novalis. 2018. "Çiçek Tozları". İçinde *Novalis'ten Aforizmalar*, 1. bs., düzenleyen & çeviren by Gürsel Aytaç. Say Yayınları.

Serres, Michel. 1994. *Doğayla Sözleşme*. 1. bs. Çeviren Turhan Ilgaz. Yapı Kredi Yayınları.

West, David. 2021. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. 6. bs. Çeviren Ahmet Cevizci. Paradigma Yayınları.

Yeşilkaya, Nazan. 2025. "Klasik Ontolojinin Ötesinde: Aktör-ağ Teorisi'nin Ontolojik Müdahalesi". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 41 (Eylül): 151-70. https://doi.org/10.53844/flsf.1728045.

Euthyphron İkilemi ile İlahi Buyruk Teorisini Uzlaştırma Denemesi

Resul Yüksel*

Öz: Bu çalışma, *Euthyphron* ikilemini ilahi buyruk teorisi bağlamında ele alarak ahlaki değerlerin kaynağına ilişkin alternatif bir çözüm önerisi sunmaktadır. Problem, klasik biçimiyle "Bir eylem Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir?" sorusu etrafında şekillenir. Çalışmada, Platon'un *Euthyphron* diyaloğu merkeze alınarak Augustinus, Ockhamlı William ve Karl Barth gibi filozofların; Mutezile, Eşarîlik ve Mâturîdîlik gibi kelâm ekollerinin; ayrıca Meşşâî felsefe gibi farklı geleneklerin görüşleri incelenmiştir. Çalışmanın temel argümanı, *Euthyphron* ikileminin ancak ahlaki ilke ve değerlerin Tanrı'nın doğasından ziyade yaratma eylemi üzerinden temellendirilmesiyle aşılabileceğidir. Bu çerçevede ahlaki ilke ve değerler, Tanrı'dan bağımsız Platoncu ezelî varlıklar olarak değil, yaratma eylemiyle birlikte varlık kazanan normatif yapılar olarak yorumlanmaktadır. Böylece hem ahlaki keyfilik eleştirisi hem de Tanrı'nın mutlak egemenliğinin sınırlandığı yönündeki itiraz bertaraf edilmeye çalışılmaktadır.

Çalışmada ayrıca Tanrı'nın mutlak kudreti ile mutlak iyiliği doğru yorumlandığında aralarında gerçek bir çelişki bulunmayacağı ileri sürülmektedir. Tanrı, yaratma öncesinde mutlak özgürlüğe sahip olup herhangi bir dışsal ahlaki zorunlulukla kayıtlı değildir; ancak yaratma faaliyetiyle tesis ettiği düzen içinde kendi koyduğu ahlaki ilkelere uygun davranır. Bu onun mutlak iyilik sıfatının bir neticesidir. Bu nedenle ilahi sınırlama dışsal bir ilkeden değil, Tanrı'nın kendi iradesinden, yani bizatihi yarattığı prensiplerden kaynaklanır. Son olarak, çalışmada insanın bilişsel transandantal a priori ilkelerinin, ahlaki ilke ve normların ahlakiliğini kabul edecek tarzda yaratıldığı savunulmakta; böylece ilahi buyruğun normatif geçerliliği ile insanın etik kavrayışı arasında epistemolojik ve ontolojik bir uyum kurulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Euthphyron İkilemi, Tanrı, İyilik, Kötülük, Ahlak, Etik

Giriş ve *Euthyphron* İkileminin Tarihsel Arka Planı

Euthyphron ikilemi, Platon'un (MÖ 428/427 veya 424/423–348/347) *Euthyphron* diyaloğunda ilk defa ortaya çıkan ve tanrısal irade ile ahlak ilişkisini ele alan felsefi bir problemdir. Platon'un *Euthyphron* (Εὐθύφρων) diyaloğunda dindarlık ve ahlakın kaynağı soruşturulurken Sokrates'in dile getirmiş olduğu şu soru, ilahi buyruk teorilerinde (Divine Command Theory) bir çıkmaz olarak yer almıştır: "Tanrılar dine uygun olanı, dine uygun oldukları için mi sever, yoksa sevdikleri için mi bunlar dine uygundur?"[1] Platon'un *Euthyphron*'da sorduğu bu soru, çağdaş ahlak ve din felsefesi ile meta-etik tartışmalarında, "x, Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa x, iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir?" şeklinde formüle edilmiştir. Platon, söz konusu diyalogda dindarlığın (yani ahlakın) tanrısal iradeye mi dayandığını, yoksa tanrıların zaten bağımsız olan iyi şeylere mi riayet ettiklerini sorgulamıştır. Platon'un söz konusu diyaloğunda *Euthyphron*, Sokrates tarafından hangi eylemlerin kutsal ve dine uygun olduğuna ilişkin sorulan soruya şu yanıtı verir: "Tanrıların hoşuna giden şey kutsal ve

1 Dr., Bağımsız Araştırmacı, İstanbul, Türkiye. İletişim: resulyuksel44@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8658-8578

1 Plato, "Euthyphro," trans. David Gallop, in Defence of Socrates, Euthyphro, Crito (Oxford: Oxford University Press, 1997), 14.

onların hoşuna gitmeyen şey ise kutsal olmayandır."[2] İlahi buyruk teorilerinde de Tanrı'nın onayladığı şeylerin iyi, onaylamadığı şeylerin ise kötü olduğu noktasında bir uzlaşma söz konusudur. Buna rağmen kutsal ya da iyi ile kutsal olmayan ya da kötünün Tanrı ile ilişkisi, felsefe tarihinde çeşitli ihtilaflara neden olmuştur.

Dolayısıyla *Euthyphron* tartışması, bünyesinde "Tanrı merkezli ahlak" ile "ahlak merkezli tanrısal irade" arasındaki gerilimi barındırır. Eğer ilk olasılık doğruysa, ahlaki değerlerin kaynağı Tanrı'nın buyrukları hâline gelir; ancak bu durumda ahlak kavramı, Tanrı'nın keyfiliğine (*arbitrariness*) indirgenmiş olur. Eğer ikinci olasılık doğruysa, o hâlde Tanrı'nın buyrukları, Tanrı'dan bağımsız olan iyi bir ilkeden kaynaklanmaktadır ve bu da Tanrı'yı ahlakın mutlak belirleyicisi olmaktan çıkarır. Ayrıca, Tanrı'nın temel sıfatlarından biri olan mutlak iyilik sıfatı dikkate alındığında ve ahlaki ilkelerin Tanrı'dan bağımsız nesnel varoluşu kabul edildiğinde, Tanrı'nın kötü bir şeyi buyurması imkânsız hâle gelir. Tanrı, o hâlde, hiçbir koşulda kötü bir şeyi emredemez; zira o, daima kendi dışındaki nesnel ilkelerce sınırlandırılmış durumdadır. Klasik biçimiyle ele alındığında her iki ihtimal de hem dinî hem de felsefi açıdan problemler taşıdığı için güçlü itirazlara açıktır. Zira bu problem, aslında ahlaki değerler ile Tanrı'nın buyrukları arasında, felsefi ve dinî problemleri bertaraf edebilecek nedensel bir ilişki kurma problemidir.

Platon'un dile getirdiği bu soru, ilahi buyruk teorisinin temellerini atmış; felsefe tarihinde hem Hristiyanlık hem de İslam düşünce geleneği bu ikileme çeşitli cevaplar aramıştır. Zira ilahi buyruk teorisi, ahlaki norm ve ilkelerin kaynağını Tanrı'nın iradesi ile emir ve yasaklarından ibaret gören etik, dinî ve felsefi bir görüştür. Bu teoriye göre bir eylemi iyi ya da kötü kılan şey, Tanrı'nın o eyleme dair vermiş olduğu hükümdür. "Bu tür ahlaklarda, eylemlerde uyulacak kuralları Allah, Tanrı ya da doğaüstü bir varlık koyar ve bu kurallar insanlara Tanrı'nın elçileri aracılığıyla bildirilir." Bu teori, ikilemin "X, Tanrı buyurduğu için iyidir" veçhesini savunur ve bu nedenle ilahi buyruk teorilerindeki temel problem, ahlaki ilkelerin keyfiliği problemidir. Buradaki problemi *Euthyphron* ikileminde açıkça görmek mümkündür. Sokrates'in ortaya koyduğu çıkmaz, iki ana itiraza yol açmıştır. İlk itiraz, keyfilik sorunudur: Eğer bir şey, Tanrı buyurduğu için iyiyse, o zaman hiçbir şey rastlantısal olmaktan kurtulamaz; Tanrı her an zıt bir buyruk vererek evrensel ahlakın altını oyabilir. Bu teoride tüm ahlaki değerlerin kaynağı tamamen Tanrı'nın iradesine atfedilir. Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i (Hristiyanlıkta İshak olarak geçer) kurban etme hadisesi buna örnek gösterilebilir. Tanrı'nın bir buyruğuyla bir insanın oğlunu kurban etmesi (öldürmesi) iyi, kurban etmemesi (öldürmemesi) ise kötü olabilir. Bu durumda iyi ve kötü, ontolojik olarak yalnızca tanrısal buyruklara indirgenir ve ahlak keyfî hâle gelir. İkinci itiraz ise ahlakın Tanrı'dan bağımsızlığına odaklanır: Eğer Tanrı bir şeyi zaten iyi olduğu için buyuruyorsa, iyi ve kötü ilkeler Tanrı'dan bağımsız nitelikler olarak mevcuttur. Böylece Tanrı, ahlaki iyinin kaynağı ve yaratıcısı olmaktan çıkar; sadece mevcut ahlaki ilkeleri uygulayan ve fail-i muhtar sıfatını yitiren bir varlık pozisyonuna irca edilir.

Böylesi bir arka plan çerçevesinde bu makalenin amacı, mevcut iki uca sahip bu ikileme, ilahi buyruk teorisinin hassasiyetlerini gözeten ve aynı zamanda ahlaki ilkelerin keyfiliği problemini doğurmayan bir çıkış ve uzlaştırma yolu teklif etmektir. Çalışmada öncelikle semavi dinlerin (özellikle İslamiyet ve Hristiyanlığın) mutlak güçlü, mutlak kudretli ve mutlak bilgili Tanrı anlayışı ile iyilik kavramı tahkik

2 Plato, "Euthyphro," 9.

edilecektir. Bu bağlamda, Hristiyan teolojisi içinde yer alan Augustinus, Duns Scotus ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerin görüşleri ile İslam kelâmında ise Mutezile, Eşarî ve Mâturîdî ekollerinin hüsün ve kubuh tartışmaları konumuz açısından önemlidir. Bu çalışmada özellikle İbrahimî dinlerin Tanrı anlayışından müteşekkil ilahi buyruk teorisinin açmazları ve çelişkileri tartışılacak, ardından bağımsız ahlaki ilkelerin mevcudiyetinin mutlak güçlü bir Tanrı anlayışıyla olan çelişkileri gözler önüne serilecektir. Bu doğrultuda söz konusu çalışma, William P. Alston ve Immanuel Kant'ın teorilerinden hareketle "tashih edilmiş bir ilahi buyruk teorisi" inşa etmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu "tashih edilmiş ilahi buyruk teorisi", hem Tanrı'nın mutlak kudretli olma sıfatını muhafaza etmeyi hem de ahlaki ilkelerin ve iyi idesinin keyfilikten uzak bir biçimde bağımsızlığını ve normatif gücünü tesis etmeyi amaçlamaktadır.

Bu çerçevede Tanrı'nın mutlak güçlü, mutlak bilgili ve mutlak iyi sıfatları ile bağımsız iyi idesinin birlikte düşünülmesi, ikilemin asıl kaynağı olduğunu oluşturur. Buradaki çelişkiden kurtulmanın yolu, hem ahlaki iyiliğin Tanrı'nın mutlak gücü lehine keyfiliğine izin vermeksizin, hem de Tanrı'nın mutlak gücünü tehlikeye atmaksızın uzlaştırma sağlamaktır. Bu bağlamda hem Tanrı'nın keyfi biçimde iyiliği ve kötülüğü belirleyememesi hem de O'nun buyruklarının herhangi bir nesnel ahlaki ilkelerle sınırlandırılmaması gerekir. Bu bağlamda *Euthyphron* ikileminin çelişkili veçheleri –ihmal edilemeyecek ahlakî keyfiyet ve iyiliğin Tanrı'dan bağımsızlığı– Tanrı'nın yaratma teorisi bağlamında aşılmaya çalışılması gerekmektedir.

Bu çerçevede, Tanrı'nın mutlak güçlü, mutlak bilgili ve mutlak iyi sıfatları ile bağımsız iyi idesinin birlikte düşünülmesi, ikilemin asıl kaynağını oluşturur. Buradaki çelişkiden kurtulmanın yolu, hem ahlaki iyiliğin Tanrı'nın mutlak gücü lehine keyfiliğe indirgenmesine izin vermeksizin hem de Tanrı'nın mutlak gücünü tehlikeye atmaksızın bir uzlaştırma sağlamaktır. Bu bağlamda hem Tanrı'nın keyfî biçimde iyiliği ve kötülüğü belirleyememesi hem de O'nun buyruklarının herhangi bir nesnel ahlaki ilke tarafından sınırlandırılmaması gerekir. Bu nedenle *Euthyphron* ikileminin çelişkili veçheleri olan ahlakî keyfilik ile iyiliğin Tanrı'dan bağımsızlığı sorunu, Tanrı'nın yaratma teorisi bağlamında aşılmaya çalışılmalıdır. Zira bu çalışmada yapılması hedeflenen şey, hem ahlaki iyiliğin tamamen Tanrı'nın iradesine indirgenmesi, böylece fail-i muhtar Tanrı anlayışının muhafaza etmek, hem de ahlaki iyiliğin zorunlu, normatif ve kategorik karakterini tesis ederek ahlakın keyfiliği probleminden kaçınmaktır.

Hıristiyan filozof ve teologlardan Agustinus (354-430) bu ikilemle uğraşmıştır. O, ahlaki buyruk ile iyilik arasındaki ilişkide keyfiyet probleminden kaçınabilmek adına, Tanrı'nın mutlak iyi olduğunu varsayarak, onun buyurduklarını da iyi olmamada mümkün olamayan buyruklar olduğunu ileri sürmüştür. Zira Tanrı özü gereği iyidir; bu nedenle o iyi olmayan herhangi bir şeyi buyuramaz.[3] Kötülük ise, bağımsız bir varlık değil, iyiliğin eksikliği (*privatio boni*), yani mutlak varlık olan Tanrı'dan uzaklaşmadır. Ne var ki onun bu teorisi, keyfiyet problemini her ne kadar aşmış gibi görünse de Tanrı'nın fail-i muhtar ve kadir-i mutlak sıfatlarını tehlikeye sokar. Çünkü iyilik ontolojik olarak Tanrı'nın zatıyla özdeş tutulmuş olsa da mutlak kudretli ve ihtiyar sahibi bir Tanrı'dan artık söz edememekteyiz. Bu nedenle onun bu teorisi *Euthyphron* probleminin üstesinden gelmede başarılı olamamıştır. Ockhamlı William (1287–1347), Agustinus'un tam karşı istikametinde olacak şekilde, *Euthyphron* ikileminde, 'x, Tanrı emrettiği için iyidir.' iddiasını savunur. Tanrı eğer hırsızlık yapmayı buyursaydı, hırsızlık yapmak

3 Augustine, *On Free Choice of the Will*, trans. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing, 2010), II.19, 6.

iyi olacaktı. Böylece biz de hırsızlık yapmakla yükümlü olacaktır. Bu manada Ockham için Tanrı ahlaki iyinin nihai kaynağı, tamamen Tanrı'nın zatı, iradesi ve onun buyruklarıdır.[4] Dolayısıyla iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağı vahiyden gelir ve iyi ve kötü bütünüyle Tanrı'nın iradesine tabidir.[5] Bu doğrultuda iyi ve kötü arasındaki fark, Tanrı'nın emir ve yasaklarından müteşekkildir. Buna göre Tanrı'nın emrettikleri ve istedikleri iyi, nehyettikleri ve istemedikleri ise kötüdür. Ockhamlı William'ın bu Tanrı'nın mutlak güç ve fail'i muhtar sıfatlarını ön plana çıkaran ve radikal biçimde Tanrı'nın iradesini merkeze alan ahlaki iyilik yorumu, keyfilik problemine yol açmaktadır. Karl Barth'ın (1886-1968) görüşleri de Ockham'ın görüşleriyle paraleldir, bu nedenle aynı keyfilik problemine yol açar. Ona göre vahyin yardımı olmaksızın akıl, iyi ve doğruyu ayırt etmede acizdir.[6] Bu manada iyi ve kötünü yegâne belirleyicisi Tanrı'dır. Vahiy ise Tanrı'nın belirlemiş olduğu iyi ve kötüyü, insanlar için açığa vurur. Zira insan aklı Tanrı'nın kelamı ve vahyi olmaksızın iyi ve kötüyü ayırt etmede yetersiz kalacaktır.

Euthyphron problemi, İslam dünyasında ise hüsün-kubuh meselesi olarak karşımıza çıkar. Hüsün (güzellik/iyilik) ve kubuh (çirkinlik/kötülük), eylemlerin ahlaki değeri ile ontolojik ve epistemolojik hususiyetleri hakkında kelâm âlimlerinin tartıştığı temel kavramlardır. Mutezile ekolüne göre iyi, Tanrı'nın özünden bağımsız bir şekilde mevcuttur. Bu yüzden Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla insanlara göndermiş olduğu vahiy, nesnel ve bağımsız olan iyi değerlerle uyumlu olmalıdır. Kadı Abdülcebbar (935–1025) gibi Mutezile ekolünün temsilcilerine göre akıl, iyi ile kötü arasındaki farkı Tanrı'nın vahyinden bağımsız olarak kavrayabilir. Zira bağımsız ontolojik mevcudiyeti bulunan iyiyi Tanrı emreder, kötüyü ise yasaklar. Platoncu bağımsız iyilik ideasının mevcudiyetini savunan Mutezile kelâmcıları, *Euthyphron* ikileminde "x, iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir?" görüşünü savunur. Öte yandan Gazâlî ve Eş'arî ekolü, *Euthyphron* ikileminde tam karşıt görüşte konumlanmıştır. Onlara göre Tanrı'nın buyrukları (yani emir ve yasakları), iyi ve kötüyü tesis eder. İyilik ve kötülük sadece Tanrı'ya nispetle mevcuttur. Eş'arîlere göre insan aklı, vahiy olmaksızın iyilik ve kötülüğün mahiyetini belirleyemez; ahlaki norm ve ilkeler ancak Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenir. Bu bağlamda Eş'arî kelâmcıları, iyilik ve kötülüğü yalnızca Tanrı'nın buyruklarına bağlamış ve tıpkı Ockham gibi "iyi"nin ontolojik mahiyetini Tanrı'nın (keyfî) iradesine bağlı kılmıştır. Bu doğrultuda söz konusu ekol, *Euthyphron* ikileminde, "x, Tanrı emrettiği için iyidir" iddiasını savunur. Mâturîdîlik ise bu iki aşırı uç arasında ara bir yol tesis ederek bazı iyi ve kötülere akıl ile, bazılarına ise vahiy ile erişebileceğimizi savunur.[7] Bu nedenle hem akıl hem de vahiy, iyilik ve kötülüğü tanımaya katkı sağlayabilir. İyilik ve kötülüğün metafiziğine yönelik gerek İslam gerekse Hristiyan düşüncesindeki bu tartışmalar, esasen *Euthyphron* ikilemindeki şu iki farklı kavrayışa dayanır: Bir şeyi Tanrı emrettiği için mi iyidir, yoksa bir şeyi Tanrı, iyi olduğu için mi emreder? Bu noktada hem ahlaki norm ve ilkelerin nesnelliğini koruyacak, yani keyfî biçimde belirlenebilmelerinin önüne geçecek hem de Tanrı'nın mutlak kudretli ve fail-i muhtar sıfatlarını muhafaza edebilecek yeni bir teoriye ihtiyaç vardır.

4 William of Ockham, *Philosophical Writings,* trans. Philotheus Boehner (Indianapolis – New York: The Bobbs – Merril Company, 1964), 160-163.

5 Anthonny Kenny, *A New History of Western Philosophy – Medieval Philosophy* (Oxford: Clarendon Press,2005), 275-276.

6 Karl Barth, "The Revelation of God as the Abolition of Religion," in *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, ed. John Hick and Brian Hebblethwaite (Oxford: Oneworld, 2001), 14.

7 Ahmet Arslan, İslâm Felsefesi Üzerine (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 19–20.

Euthyphron İkileminin Aşılmasına Yönelik Tashih Edilmiş Bir İlahi Buyruk Teorisi

20. ve 21. yüzyıla gelindiğinde ilahi buyruk teorisi kapsamında *Euthyphron* ikilemi, din felsefesi tartışmalarında Tanrı'nın mahiyetine çerçevesinde yeniden merkezi konulardan biri hâline gelmiştir. Zira *Euthyphron* ikilemi, karmaşık bir felsefi problemdir ve mutlak iyilik ile mutlak kudret kavramlarının derinlemesine incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda çağdaş dönemde bu ikileme yönelik birçok teori ortaya atılmış, bunların birçoğu problemin üstesinden gelmede tam anlamıyla başarılı olamamıştır. Zira söz konusu ikileme sebebiyet veren şey, teistik anlamda mutlak güçlü, mutlak bilgili ve mutlak iyi Tanrı kavrayışı ile bağımsız ve nesnel ahlaki ilkelerin mevcudiyetinin birlikte varsayılmasıdır. Tanrı'ya ilişkin bu üç niteliğin analitik anlamda çelişmesi, özünde *Euthyphron* problemini doğurur. Örneğin mutlak iyi olan bir Tanrı, iyiye riayet etmelidir. Fakat mutlak güçlü bir Tanrı'nın da sonsuz tercihte bulunabilme imkânı olmalıdır. Mutlak bilgili bir Tanrı, kaçınılmaz olarak iyi ve kötünün farkında olacaktır. Ancak Tanrı'nın mutlak iyi olması, O'nun iyi olmayan bir şeyi tercih edebilmesini engeller mi? Eğer engellerse, mutlak güçlü olma vasfı tehlikeye girebilir. Eğer kötüyü seçebilmesini engellemezse, o hâlde Tanrı'nın mutlak güçlü olması mümkün hâle gelmekle birlikte mutlak iyi olması tehlikeye girecektir. O hâlde ilk görünüşte Tanrı'nın mutlak güçlü olması ile mutlak iyi olması, analitik anlamda çelişkilere yol açmakta ve bu ikilemi doğurmaktadır. Dolayısıyla bu iki tanrısal niteliği çözümleyerek bunların birbiriyle uyumlu olduğuna kanaat getirebilirsek, bu ikilemle ilgili bir yargıya varabiliriz. Fakat bu iki kavramın birbiriyle uyumlu olmadığına kanaat getirirsek, teistik Tanrı inancını yeniden ele almamız gerekecektir.

Tanrı'nın mutlak güçlü olması, kaçınılmaz bir şekilde ahlaki değerlerin (yani iyi ve kötünün) ona tabi olmasını zorunlu kılar. Çünkü mutlak güç, kendi mutlaklığını her şeye egemen olmasından ve her şeyi belirlemesinden alır. O hâlde teistik ilahi buyruk teorisi çerçevesinde, Tanrı'nın dışında, ondan bağımsız bir ontolojik mevcudiyeti bulunan ve onu belirleyen ahlaki ilkelerin varlığı kabul edilemez. Dolayısıyla mutlak güçlü Tanrı ile ondan bağımsız ahlaki ilkelerin ya da Platoncu anlamda Tanrı'ya aşkın iyi idesinin mevcudiyeti birbiriyle uzlaşamaz. Bu akıl yürütmenin bizi ulaştırdığı yargı şudur: Mutlak güç kavramı, "x, iyi olduğu için Tanrı onu emreder" düşüncesini tekzip etmelidir. Çünkü Tanrı'ya atfedilen mutlak güç kavramı, her şeyin ana ilkesinin Tanrı olduğunu vaaz eder. Aynı zamanda mutlak güç kavramı, aşkın ahlaki ilkeler gibi Tanrı'nın yaratma faaliyetinin dışında kalan bir varlık sahasının mevcudiyetini reddeder. O hâlde bu noktada, Tanrı'nın iradesi ile ahlaki değerler arasında uygun bir nedensel ilişki kurulmalıdır. Buna göre Tanrı, buyruğunu Hz. İbrahim'in üzerinden çekmeseydi, İbrahim'in oğlu İsmail'i öldürmesi iyi olacaktı. Fakat Tanrı, bir süre sonra İbrahim'den oğlunu öldürmesi yönündeki isteğini geri çeker. Bu buyruğun geri çekilmesinden sonra Hz. İbrahim'in İsmail'i öldürme eylemi kötü hâle gelmiştir. Ancak bu durum, açık bir biçimde keyfilik problemini yeniden gündeme getirir. Oysa hem keyfilik probleminden kaçınmanın hem de mutlak kudret sıfatını eksiksiz bir biçimde muhafaza etmenin bir yolu, tashih edilmiş ilahi buyruk teorisiyle mümkün görünmektedir.

Ahlaki değerleri Tanrı'nın verdiği hükümlere bağımlı kılmak, keyfilik problemine neden olmakta; mutlak güç niteliği ile ahlaki değerlerin keyfiliğinin ister istemez birbirini beraberinde getirdiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu noktada Tanrı'nın mutlak iyilik niteliğinin devreye girerek keyfiliğin

önüne geçmesi ve onu zapturapt altına alması beklenir. Böylece Tanrı'nın insan öldürmeyi ya da hırsızlık yapmayı emretmesi beklenemez. Fakat buna rağmen, mutlak güçlü bir Tanrı'nın insan öldürmeyi emredebilmesi, ilke olarak mümkün olmalıdır. Burada ilk bakışta kavramsal bir çelişki ortaya çıkmış gibi görünmektedir; ancak "Tanrı adam öldürmeyi zaten yasakladığı için adam öldürmek kötüdür; eğer adam öldürmeyi yasaklamasaydı kötü olmayacaktı" şeklinde bir savunma yapılabilir. Bu da bizi ikilemdeki "x, Tanrı emrettiği için iyidir" şeklindeki sonuca götürür. Örneğin Kuran ve Eski Ahit'te geçen Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i (Eski Ahit'te İsmail değil, İshak ismi geçmektedir) kurban etmesi hadisesi, bu problemin klasik örneklerinden biridir.[8] Eğer bir eylemin ahlaki değeri yalnızca Tanrı'nın buyruğuna bağlıysa, Tanrı'nın buyruğu devam ettiği sürece söz konusu eylem iyi, buyruğun geri çekilmesi ve aksi bir buyruğun verilmesinin ardından ise kötü olarak değerlendirilecektir. Bu durum, ahlaki değerlerin yalnızca tanrısal buyruğa indirgenmesi hâlinde keyfilik probleminin nasıl ortaya çıktığını açıkça göstermektedir.

Tam bu noktada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Tanrı'nın mutlak iyi olmasının beraberinde getirdiği kötüyü tercih edememe durumunun, onun ne mutlak gücünü ne de mutlak özgürlüğünü kısıtladığıdır. Çünkü Tanrı, mutlak iyi olmasının getirmiş olduğu eğilimlerle zaten iyi olmayı kendi özgür iradesiyle seçerken, kötü olmayı da kendi özgür iradesiyle reddedecektir.[9] Zira Tanrı'nın iyiyi tercih etmesi, dıştan herhangi bir zorlamayla değil, bizatihi içsel bir özelliğinin neticesi olarak vuku bulur. Oysa burada esas problem teşkil eden mesele, ahlakın Tanrı'nın yaratma iradesinin ötesinde herhangi bir varoluşa sahip olup olmadığıdır. Dolayısıyla buradaki temel tartışma noktası, Tanrı'nın yaratma faaliyetinin ontolojik ve epistemolojik kapsamıdır. Tanrı'nın yaratma faaliyetinin ontolojik hususiyeti konusunda tüm İbrahimî dinlerin uzlaşmış olduğu söylenebilir; yani maddi dünyanın tek ve nihai kaynağı Tanrı'nın yaratma faaliyetidir. Ancak buradaki asıl mesele, Tanrı'nın yaratma faaliyetinin epistemolojik kapsamıdır. Yani doğa yasaları, mantık ilkeleri ve ahlak prensipleri Tanrı'nın yaratma faaliyetinin hangi aşamasında yer alır ya da bu ilkeler onun yaratma faaliyetinin kapsamı dışında mı bulunur?

Platon, *Timaios* diyaloğunda şu ifadeleri kullanır: "Tanrı dünyayı mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istedi."[10] Varlıkların en güzeli ve kusursuzu, yaratılmamış, ezelî ve ebedî idealar dünyasıdır. Buna benzer şekilde Gottfried W. Leibniz'in (1646–1716) mümkün dünyalar teorisine göre Tanrı, kendi yaratma eyleminden münezzeh olarak zihninde yer alan mümkün âlemlerin en iyisini ontolojik varlık sahasına tatbik etmiştir.[11] Dolayısıyla onun bu teorisine göre Tanrı, olanakların en iyisini değerlendirmiş ve onu yaratmıştır. Söz konusu bu varsayım, kökensel olarak Tanrı'nın yaratma faaliyetinin dışında yer alan zihinsel-metafizik

8 Bkz. Kur'an-ı Kerim, Sâffât 37:102; Kitâb-ı Mukaddes, Tekvin 22:2.

9 Klasik İslam düşüncesinde irâde hayvani nefse ait bir yetidir. İnsani nefse (Nâtık Nefs) ait olan yeti ihtiyardır. İhtiyar, ahlaki yeti ve akılla ilgiliyken irade hayvani ve bedensel ihtiyaçlara yönelik arzu ve şehvetle ilgilidir. Ancak günümüz literatüründe irade kavramı klasik düşüncedeki ihtiyar kavramının işlevini üstlendiği ve insana ait bir yeti olarak görüldüğü için günümüzdeki anlamı kastedilmiştir. Bu nedenle irâde kavramı ile klasik İslam düşüncesindeki ihtiyar kavramını muhtevası işaret edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu Tanrı olduğunda Tanrı'nın irade sahibi olması Fail-i Muhtar olması anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. "bn Sina, Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs, haz. Mehmet Zahit Tiryaki, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2021)."

10 Eflatûn, *Timaios*, çev. Erol Güney ve Lütfü Ay (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 32.

11 Leibniz, *Monadoloji*, çev. Suat Kemal Yetkin (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1943), 89.

bir varlık sahasının mevcudiyetini ileri sürer. Böylesi bir yaklaşım, Tanrı'nın yaratma faaliyetini, her ne kadar bu ilkeler onun kendi zihninde yer alsa da, bu faaliyetin dışında yer alan birtakım ilkelere göre denetlemesini zorunlu kılarak yaratımın özgürlük sahasını kısıtlar.

İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri de Leibniz'inkilere benzemektedir. O, Tanrı'nın yaratımından önce Tanrı'nın zihninde ezelden beri mevcut olan yapılara a'yân-ı sâbite adını verir.[12] A'yân-ı sâbite, Tanrı'nın ilminde ezelî ve ebedî olarak bulunan değişmez hakikatlerdir.[13] Mevcut tüm varlık sahası, varlığını tıpkı Platon'un idealarını ve Leibniz'in mümkün dünyaları gibi bu ezelî, ebedî ve değişmez varlık sahasından alır. Oysa bu yaklaşımların aksine, tüm fiziksel, metafiziksel ve epistemolojik varoluşları Tanrı'nın yaratımına içkin varsaymak, yani Tanrı'nın yaratma eyleminden önce Tanrı'nın tabi olması gereken birtakım yasaların mevcudiyetini reddetmek, *Euthyphron* ikilemini çözer gibi görünmektedir. Bu noktada Platoncu idealarının, İbnü'l-Arabîci a'yân-ı sâbitenin ve Leibnizci mümkün dünyalar teorisinin reddedilerek, mevcut dünyanın yaratılmadan önce var olan ilk örnek (*prototip*) anlayışının terk edilmesi gerekir. Çünkü eğer Tanrı'nın yaratım faaliyetinin ötesinde yer alan tüm varlık sahalarının reddiyle birlikte ahlaki yasaların da Tanrı tarafından yaratıldığını varsayarsak, "X'i Tanrı buyurduğu için iyidir" ile "X, iyi olduğu için Tanrı buyurur" önermeleri arasındaki fark yalnızca sentaktik düzeyde kalır; böylece cümlelerin semantiğinde herhangi bir farklılık ortaya çıkmaz. Çünkü "X, iyi olduğu için Tanrı buyurur" önermesinde, X'i iyi olarak yaratan da zaten Tanrı'nın kendisidir. Dolayısıyla şu önerme, *Euthyphron* ikilemini çözer gibi görünmektedir: "Tanrı X'i buyurduğu için iyi olan X, iyi olduğu için Tanrı tarafından buyrulur." William P. Alston (1921–2009), esasında ahlakı Tanrı'nın doğasına dayandırmakla *Euthyphron* problemini kısmen çözmeyi başarmıştır.[14] Ancak onun bu açıklamasında ahlakın Tanrı'ya hangi bakımlardan bağlı olduğu ve Tanrı'nın neden ahlaki ilkelerin dayanak noktasını teşkil ettiği hususları hâlâ açıklanmaya muhtaç görünmektedir.

Dolayısıyla bu açıklamalar doğrultusunda buradan şöyle bir sonuç çıkar: Tanrı, bir doğa yasasını hangi şartlarda ve nasıl yaratacağı hususunda mutlak bir özgürlüğe tabidir. Aynı şekilde ahlaki yasaları (dolayısıyla doğru ve yanlışın ne olduğuna dair normatif etik kurallarını) yaratmada da mutlak bir özgürlüğe sahiptir. Fakat söz konusu ahlaki ve doğal yasaları yarattığı andan itibaren onlara tabi hâle gelir. Bu doğrultuda Tanrı, Tevrat'ta göndermiş olduğu On Emir ile "hırsızlık yapmak kötüdür" buyruğunu verdiği andan itibaren hırsızlığı (eğer daha önce koyduğu kuralların daha büyük bir ihlaline yol açmıyorsa, yani hırsızlığın vuku bulması bir insanın ölümünü engellemiyorsa ve ortada haklı bir gerekçe bulunmuyorsa) meşru gösteremez. Doğal olarak Tanrı'yı kısıtlayabilecek yegâne kaynak yine kendisi, yani daha önceden yaratmış olduğu ilkenin, başka bir deyişle kendi koymuş olduğu yasanın kendisidir. Tanrı'ya yönelik bu kısıtlama dışarıdan değil, bizatihi Tanrı'nın kendisinden kaynaklandığı için bu durum Tanrı'nın ne mutlak gücüne ne de mutlak özgürlüğüne zarar verir. Öyleyse Tanrı'nın mutlak iyiliği, kendi yaratmış olduğu ahlaki yasalara riayet etmesinde ve onlara uygun buyruklar vermesinde saklıdır. Öyleyse tashih edilmiş ilahi buyruk teorisinin özü, aşkın iyilik idesinin reddiyle

12 Kadir Özköse, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahî İlimdeki Ezelî Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite," Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9, no. 1 (2011): 16.

13 İbn'ül Arabi, *Fusus'ül Hikem,* çev. Nuri Gencosman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 80.

14 William P. Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists," *in Christian Theism and the Problems of Philosophy*, ed. Michael D. Beaty (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), 321.

birlikte Tanrı'nın ahlaki norm ve ilkeleri yaratması ve yarattığı bu norm ve ilkelere tüm yaratılanlar gibi kendisinin de şartsız ve koşulsuz uymasında saklıdır.

Yukarıdaki açıklamaya şu şekilde bir itiraz gelebilir: Tanrı ilk anda, "Suçsuz bir insanı öldürmemek yasaktır" şeklinde bir yasa koymuş olsaydı, yani söz konusu normatif etik kuralını yaratmış olsaydı, ne olacaktı? Buradaki problemi Kant'ın transandantal idealist felsefi yöntemiyle çözebiliriz. Kant'a göre biz bir nesneyi, zihnimizde içkin bulunan görüler aracılığıyla algılar ve onun hakkındaki bilgiyi de müdrikenin kategorileriyle inşa ederiz.[15] Dolayısıyla insan, zihnindeki[16] duyarlık[17] vasıtasıyla nesneyi uzay ve zaman içinde temsil eder; müdrikedeki kategoriler[18] aracılığıyla ise uzay ve zamanda temsil edilen nesneden bilgi üretir. Kantçı transandantal idealist felsefeye göre nesnenin ve ona ilişkin tüm bilgimizin kaynağı dış dünya değil, zihnimizde bulunan ve dış dünyaya dayattığımız transandantal a priori yapılardır. Buradan hareketle, eğer ahlaki ve etik ilkelere de transandantal a priori yöntemi uygulayacak olursak, ahlaki ve etik kuralları da zihnimizin bilme kategorileri aracılığıyla algılamamız ve yorumlamamız kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu noktada, ilahi buyruk teorisi kapsamında, dünyayı yorumlama ve algılama biçimimizin (yani Kantçı ifadeyle zihnimizin bilme kategorilerinin), Tanrı'nın buyurmuş olduğu normatif etik kuralların ahlaki olduğunu kabul edecek şekilde yaratıldığını varsayarsak problem kısmen aşılır.[19]

Böylece bizim zihin melekelerimiz, Tanrı'nın "Suçsuz bir insanı öldürmek kötüdür" ilkesini doğru kabul edecek biçimde Tanrı tarafından biçimlendirilmiş olur. Dolayısıyla Tanrı'nın bir ahlaki yasayı buyurması, yaratılan dünyanın mantıksal koşullarının söz konusu ahlaki yasayı kabul edecek biçimde düzenlendiğini ve bizim transandantal a priori unsurlarımızın da buna uygun şekilde yaratıldığını gösterir. Eğer Tanrı'nın buyrukları ile zihin melekelerimizin etik kavrayışı çelişirse, bu durum Tanrı'nın mutlak iyi olmadığı sonucunu doğurur ki bu da Tanrı kavramıyla analitik olarak çelişiktir. Dolayısıyla eğer Tanrı, "Suçsuz bir insanı öldürmemek yasaktır" şeklinde bir yasa ortaya koymuş olsaydı, onun mutlak iyiliğinin bir neticesi olarak ahlaki yasaları algılama biçimimizi de vermiş olduğu buyruğu ahlaki kabul edecek şekilde yaratmış olacaktı.

Sonuç

Euthyphron ikileminin esas kaynağının, Tanrı'nın mutlak iyi olması ile mutlak güçlü olması ve iyi idesinin ontolojik hususiyetinde gizli olduğu tespit edildi. Zira bu çalışmada, kısmen de olsa, bu iki kavramın birbirinden bağımsız özellikler değil; fail-i muhtar olan Tanrı'nın doğasına içkin biçimde iç içe geçmiş nitelikler olduğu ve bu nedenle birbiriyle çelişemeyeceği izah edilmeye çalışıldı. Çünkü onun mutlak gücünün keyfiliğini mutlak iyiliğinin kısıtlaması, dışarıdan gelen bir kısıtlama değil, bizatihi

15 Immanuel Kant, Kritik der Reinen Vernunft (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1919), [35]-20.

16 Kant'ın kullandığı Almanca tabirle Gemüth. Gemüthün karşılığı olarak zihin terimini kullandık.

17 Duyarlığın Almanca orijinali Sinnlichkeit. Onun iç görüsü zaman, dış görüsü ise uzaydır. Ayrıntlı bilgi için bkz. Stephen J. Noren, Kant and Language (Massachusetts: University of Massachusetts Amherst, 1962), 7.

18 Müdrikenin Almanca orijinali Verstand. Müdrikedeki kategorilerin nesneye uygulanmasıyla bilgi hasıl olur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kant, Kritik der Reinen Vernunft, [74]-10 – [75]-30.

19 Kant her ne kadar Tanrı'ya ilişkin her türlü sorgulamayı numenal alana ait, yani akıl yürütme ve hakkında bilgi üretme yetimizin dışında kalan bir alan olarak görse de, onun düşüncesinden hareketle Tanrı'nın bizi etik ve ahlaki ilkeleri kabul edecek tarzda yarattığını bir bilgi meselesi olarak değil, bir varsayım ya da inanç meselesi olarak ön kabul edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

Tanrı'nın kendi zatından kaynaklanan bir kısıtlamadır. O hâlde mutlak iyi vasfına sahip bir varlığın uyması gereken kurallar, aynı zamanda mutlak güçlü vasfına sahip bir varlığın bu kurallara boyun eğmesiyle çelişmez. Benzer biçimde Tanrı'nın mutlak iyiliği, onun emirlerini keyfî kılmamalı; aksine Tanrı'nın verdiği her türlü buyrukta, emir ve yasakta en iyiyi gözetmesini sağlamalıdır. Bu açıdan Tanrı'nın mutlak gücü ile mutlak iyiliği, birbirine aykırı kavramlar değil, Tanrı'nın doğasının zorunluluğundan kaynaklanan ve birbirini tamamlayan kavramlardır. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın mutlak iyiliğinin, yani mahza hayr olmasının getirdiği sınırlamalar dışsal bir zorunluluk değil, bizzat Tanrı'nın zatından kaynaklanan tutarlı ve içsel sınırlamalardır.

Bu iddiaları gerekçelendirebilmek adına, ahlaki normların ve etik ilkelerin kaynağını Tanrı'nın yaratma faaliyetine atfetmek ve ardından da bu normlara ve ilkelere Tanrı dâhil herkesin uyması gerektiğini bir koşul olarak ileri sürmek gerekmektedir. Zira Alston'a göre neyin iyi ve neyin kötü olduğuna karar vermek için ilahi doğa yeterlidir.[20] Bu nedenle Tanrı'nın boyun eğdiği ya da tabi olduğu yasalar, bizzat kendi yarattığı ve koyduğu yasalardır. Başka bir deyişle, iyilik ölçütü Tanrı'nın iyi doğası ve yaratma faaliyeti tarafından belirlenirken, ahlaki yükümlülükler de ancak O'nun iradi eylemleriyle, yani ilahi yasalarla şekillenir.[21] Dolayısıyla Tanrı'nın doğasına ve yaratma faaliyetine aşkın olan, bu nedenle de Tanrı'nın uyması gereken Platoncu iyilik ideası, mutlak kudret cihetinden savunulamaz. Ancak Tanrı'nın doğasına ve yaratma faaliyetine içkin olan, bununla birlikte Tanrı'nın kendisinin de tabi olduğu iyilik ideası, mutlak kudret cihetinden savunulabilirdir. Dolayısıyla yaratma faaliyetinden önce iyi ve kötü diye bir şey yoktu; iyilik ve kötülük ideleri ancak Tanrı'nın mutlak yaratma iradesiyle varlık kazanmışlardır. Bu doğrultuda Tanrı'nın mutlak kudreti, yaratma faaliyetindeki mutlak özgürlüğünde; mutlak iyiliği ve ahlaki yasaların gayrikeyfîliği ise kendi koyduğu yasalara uygun hareket etmesinde saklıdır.

Tanrı'nın mutlak kudretinin, kendi vazettiği ahlaki ilkelere bağlı olmasıyla çelişmediğini ve *Euthyphron* ikileminde ortaya çıkan ahlaki keyfilik probleminin, Tanrı'nın mutlak iyi oluşu sayesinde aşılabileceğini gösterebilmenin temelinde, ahlaki eylemlerin kaynağını Alston'ın yaptığı gibi Tanrı'ya aşkın bir alanda değil, onun yaratma eyleminde temellendirmek ve tanrısal mutlak iyiliğin zorunlu bir sonucu olarak Tanrı'nın kendi koyduğu yasalara uyacağını kabul etmek yatmaktadır. Zira Tanrı, yaratma eyleminde mutlak bir özgürlüğe sahiptir; onun kudretinin temeli budur. Tanrı'nın yaratma eyleminden önce ne iyi ve kötüye ilişkin ahlaki değerler, ne doğru ve yanlışa ilişkin normatif ölçütler ne de doğa yasaları mevcut bulunmaktaydı. Onun mutlak iyiliğinin zorunlu sonucu, hem kendi koyduğu ahlaki ilke ve ölçütlere uymasında hem de yarattığı zeki ve akıllı varlıkları kendi koyduğu ahlaki ilke ve ölçütleri kabul edecek tarzda yaratmasında saklıdır. Tanrı'nın koyduğu ahlaki yasa ve normlar evrensel ve mutlak olacağı için, bizim zihin melekelerimizin de Tanrı'nın mutlak iyiliğinin bir neticesi olarak söz konusu ahlaki yasa ve normları kabul edecek biçimde yaratılmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla onun yaratım tercihleri iyi ve kötünün nihai ölçütü olurken, insanlara da iyi ve kötüyü olduğu hâliyle kabul edecek transandantal a priori ilkeler yine Tanrı'nın yaratım faaliyeti sürecinde şekillenecektir. Böylesi bir açıklamayla hem Tanrı'nın mutlak iyiliği ile mutlak kudretinin çelişmediğini göstermiş olur hem de ahlaki ilkelerin keyfiliği problemini aşmış oluruz. Bu bakımdan onun mutlak güçlü olması,

20 William P. Alston, "Some Suggestions for Divine Command Theorists", 316.

21 Ayrıntılı bilgi için bkz. William P. Alston, "What Euthyphro Should Have Said," in *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, ed. William Lane Craig (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002), 283–299.

yaratma eylemindeki mutlak özgürlüğünde ve sınırsızlığında; mutlak iyi olması da kendi koymuş olduğu ahlaki yasalara uygun eylemesinde ve insanları bu ahlaki yasalara uygun şekilde yaratmasında gizlidir.

Kaynakça

Alston, W. P. (2002). "What Euthyphro Should Have Said". W. L. Craig (Ed.), In *Philosophy of Religion: A Reader and Guide* (pp. 283–29P). Edinburgh University Press.

Alston, W. P. (1990). "Some Suggestions for Divine Command Theorists". In M. D. Beaty (Ed.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (pp. 303–324). University of Notre Dame Press.

Arslan, A. (1999). *İslâm Felsefesi Üzerine*. Vadi Yayınları.

Augustine. (2010). *On Free Choice of The Will* (T. Williams, Trans.). Hackett Publishing. (Original work published ca. 395)

Barth, K. (2001). "The Revelation of God as The Abolition of Religion". In J. Hick & B. Hebblethwaite (Eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings* (pp. 5–18). Oneworld.

Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayıncılık.

Eflatûn. (1989). *Timaios* (E. Güney & L. Ay, Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İbnü'l-Arabî. (1992). *Fusûsü'l-Hikem* (N. Gençosman, Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İbn Sina. (2021). *Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs* (M. Z. Tiryaki, Haz.; E. Altaş, Ed.). Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

Kant, I. (1919). *Kritik der reinen Vernunft*. Verlag von Felix Meiner. (Original work published 1781/1787).

Kenny, A. (2005). *A New History of Western Philosophy: Medieval Philosophy*. Clarendon Press.

Leibniz, G. W. (1943). *Monadoloji* (S. K. Yetkin, Çev.). Maarif Vekâleti Yayınları. (Original Work Published 1714)

Noren, S. J. (1962). *Kant and Language*. University of Massachusetts Amherst.

Ockham, W. (1964). *Philosophical Writings* (P. Boehner, Trans.). The Bobbs-Merrill Company.

Özköse, K. (2011). "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahî İlimdeki Ezelî Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9*(1), 247–272.

Plato. (1997). "Euthyphro" (D. Gallop, Trans.). In *Defence of Socrates, Euthyphro, Crito* (pp. 1–23). Oxford University Press.

Sosyolojik Teşhisten Epistemolojik Temellendirmeye: Mâlik bin Nebî ve Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs'ta Medeniyet Krizi

Sena Temel*

Öz: Çağdaş İslâm düşüncesinde medeniyet krizi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından bugüne pek çok düşünürün farklı kavramsal çerçevelerle ele aldığı merkezi bir sorun olarak kalmaya devam etmektedir. Krizin kaynağı kimi zaman siyasî parçalanmada, kimi zaman Batılılaşmanın yarattığı kültürel kopuşta, kimi zaman da bilgi geleneğindeki dönüşümde aranmıştır. Bu çalışma söz konusu tartışmada birbirini tamamlayabileceği ileri sürülen iki ayrı teşhise odaklanır: Mâlik bin Nebî'nin sosyolojik çerçevesi ve Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs'ın epistemolojik çerçevesi.

Bin Nebî'ye göre medeniyet krizi, dışarıdan dayatılan bir yıkımdan önce toplumun içinde yaşanan bir çözülmenin ürünüdür. Onun sömürgeleştirilebilirlik kavramı, Müslüman toplumların hangi iç şartlar sebebiyle dış tahakküme açık hâle geldiğini sorar. Ölü fikirler ve öldürücü fikirler ayrımı bu soruya verilmiş sosyolojik bir yanıttır. Fikirler toplumu harekete geçirme gücünü yitirdiğinde içeriden bir boşluk doğar, bu boşluk başka bir medeniyetin kavramlarıyla doldurulmaya çalışıldığında daha derin bir tahribat başlar. El-Attâs'ta ise kriz, bilginin anlamının bozulması, dilin İslâmsızlaştırılması, sekülerleşme ve adabın kaybı üzerinden açıklanır. Onun "bilgide karışıklık ve hata" teşhisi, Müslüman toplumun krizi yalnızca kurumlarda ya da siyasî yapılarda değil, kavramların anlamını belirleyen bilgi düzeninin kendisinde de yaşadığını gösterir.

Bu makale, farklı tarihsel tecrübeler içinde şekillenmiş bu iki teşhisi medeniyet krizi meselesi etrafında birlikte okur. Bin Nebî'de kriz, toplumun dış tahakküme açık hâle gelmesine yol açan iç çözülme, fikirlerin eylem üretme gücünü kaybetmesi ve kültürün terbiye edici işlevinin zayıflaması üzerinden tartışılır. El-Attâs ise bu çözülmenin yalnızca toplumsal şartlarla açıklanamayacağını gösterir. Fikirlerin canlılığını ya da etkisini belirleyen daha derin zemini, bilginin tertibinde, kavramların anlamında ve adabın kaybında arar. Böylece medeniyet krizi, yalnızca toplumsal bir zayıflama ya da yalnızca epistemolojik bir bozulma olarak değil, bu ikisinin birbirini nasıl beslediği sorusu üzerinden ele alınır.

Anahtar Kelimeler: medeniyet krizi, Mâlik bin Nebî, Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs, sömürgeleştirilebilirlik, bilgi krizi, adab.

Giriş

Çağdaş İslâm düşüncesinde medeniyet krizi, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren farklı coğrafyalarda ve farklı entelektüel gelenekler içinde tartışılan temel meselelerden biri olmuştur. Müslüman toplumların siyasî, askerî, ilmî ve kültürel bakımdan yaşadığı dönüşümler gerileme, yenilenme, ıslah, inhitat, diriliş ve medeniyet tasavvuru gibi kavramlar etrafında ele alınmıştır. Bu

* Doktora Adayı, İbn Haldun Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Medeniyet Araştırmaları Bölümü. İletişim: sena.temel@stu.ihu.edu.tr

tartışmalarda krizin kaynağı ve çözüm yolu her düşünür tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin Cemâleddîn Efgânî krizi siyasî parçalanma ve panislâmizm bağlamında tartışırken, Muhammed İkbal benliğin yeniden inşasını felsefî bir problem olarak gündeme getirmiştir. Fazlur Rahman dinî düşüncenin yenilenmesini bir reform programı olarak ele almış, İsmail Râcî el-Fârûkî ise bilginin İslâmîleştirilmesini bir medeniyet projesi olarak önermiştir.

Bu makale, medeniyet krizi etrafında oluşan geniş tartışmayı bütünüyle kuşatmak yerine, bu tartışma içinde birbirini tamamlayabilecek iki farklı teşhise odaklanmaktadır. Bunlardan ilki Mâlik bin Nebî'nin medeniyet krizini sömürgeleştirilebilirlik, ölü fikirler, öldürücü fikirler ve kültür kavramları üzerinden açıklayan sosyolojik tahlilidir. İkincisi ise Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs'ın çağdaş Müslüman toplumların bunalımını bilgi krizi, sekülerleşme, dilin dönüşümü ve adabın kaybı üzerinden ele alan epistemolojik çerçevesidir.[1] Bu iki teşhisin birlikte okunması, özellikle Bin Nebî üzerine yapılan karşılaştırmalı çalışmalar açısından da ayrı bir tartışma alanı açmaktadır.

Mâlik bin Nebî çağdaşı düşünürlerle (özellikle Seyyid Mevdûdî ve Muhammed İkbal gibi) karşılaştırmalı olarak çeşitli akademik çalışmalarda ele alınmıştır.[2] Ancak bu karşılaştırmalar çoğunlukla Bin Nebî'nin medeniyet, diriliş, siyasal kriz ya da toplumsal dönüşüm düşüncesini başka İslâmcı veya modernist projelerle mukayese etmektedir. Buna karşılık onun sömürgeleştirilebilirlik, ölü fikirler ve kültür kavramları etrafında geliştirdiği sosyolojik teşhisin, el-Attâs'ın bilgi, dil ve adab merkezli epistemolojik çerçevesiyle sistematik biçimde karşılaştırılması literatürde kapsamlı bir biçimde henüz ele alınmamıştır.[3] Bu makale, söz konusu boşluğa odaklanarak medeniyet krizini hem toplumsal ve tarihsel çözülme hem de bu çözülmenin arkasındaki bilgi düzeni bakımından ele almayı amaçlamaktadır. Bu iki ismin birlikte ele alınmasının gerekçesi yalnızca literatürde yeterince karşılaştırılmamış olmaları değildir. Daha önemlisi, Bin Nebî'nin medeniyet krizine dair sosyolojik düzeyde geliştirdiği sistematik teşhis ile el-Attâs'ın bilgi, dil ve adab merkezli epistemolojik çerçevesinin aynı krizin iki farklı düzeyini tartışmaya elverişli olmasıdır. Bu iki düzey birlikte okunduğunda medeniyet krizinin hem toplumsal işleyişini hem de bilgi düzenindeki bozulmayı aynı analiz içinde değerlendirme imkânı doğar. Bu doğrultuda şu soruya yanıt aranmaktadır: Mâlik bin Nebî'nin medeniyet krizine dair sosyolojik tahlili, Nakîb el-Attâs'ın bilgi, adab ve sekülerleşme merkezli epistemolojik çerçevesiyle birlikte okunduğunda modern İslâm düşüncesindeki medeniyet krizi tartışmasına nasıl bir açıklama imkânı sunar?

Makalenin temel savı, bu iki yaklaşımın birbirini ikame eden açıklamalar olmadığı, aynı problemin farklı düzeylerini açıklayan tamamlayıcı yaklaşımlar olarak okunabileceğidir. Bu birlikte okuma kronolojik ya da coğrafi bir yakınlığa değil, analitik bir gerekçeye dayanmaktadır. Nitekim Bin Nebî ve

1 El-Attâs metinlerinde "medeniyet krizi" ifadesini doğrudan kullanmamakta, daha çok "bilgi krizi" (crisis of knowledge) ve "sekülerleşme krizi" kavramlarını tercih etmektedir. Ancak bu makalede onun bilgi krizi tahlili medeniyet krizi tartışmasının bir uzantısı olarak okunmaktadır. Nitekim kendisi de bu krizin Müslüman dünyanın çağdaş çok katmanlı bunalımının temelinde yattığını açıkça vurgular. Bk. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islām and Secularism*, 2. baskı (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 99–106.

2 Bilal Ahmad Malik, "Civilizational Problem or Political Crisis? Comparative Analysis of Mālek Bennabī and Syed Mawdūdī's Approach to Renaissance," *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12, sy. 1 (2022); Bedran Bin Lahsen, *Malik Bin Nebî'de Medeniyet* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2013).

3 Bin Nebî'yi doğrudan Nakîb el-Attâs ile sistematik bir biçimde karşılaştıran müstakil bir çalışmaya tarafımızca rastlanmamıştır.

el-Attâs farklı coğrafyalarda, farklı tarihsel tecrübeler içinde ve farklı entelektüel geleneklerle ilişki kurarak yazmışlardır. Aralarında doğrudan bir etkileşim ya da sistematik bir atıf ilişkisi bulunmaması, onları birlikte okumayı zayıflatan bir durum değildir. Aksine, aynı medeniyet krizinin sosyolojik ve epistemolojik düzeylerde nasıl kavrandığını görmeye imkân verir.

Çalışma, yöntem olarak karşılaştırmalı kavramsal analiz yaklaşımını benimsemektedir. Her iki düşünürün birincil eserleri, medeniyet, bilgi, fikir, adab, sekülerleşme, sömürgecilik ve toplumsal dönüşüm kavramları etrafında karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Bu kapsamda Bin Nebî'nin *İslâm Davası*, *İslâm Dünyasında Fikir ve Put*, *Kültür Sorunu* ve *Bir Toplumun Doğuşu* adlı eserleri ile el-Attâs'ın *Islam and Secularism* ve *The Concept of Education in Islam* adlı eserleri çalışmanın temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Makale, giriş dışında dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde medeniyet kavramının tarihsel seyri ve modern İslâm düşüncesindeki kriz tartışmalarının genel çerçevesi ele alınacaktır. İkinci bölümde Bin Nebî'nin medeniyet krizi analizi, üçüncü bölümde el-Attâs'ın epistemolojik çerçevesi incelenecektir. Son bölümde ise iki yaklaşım arasındaki tamamlayıcılık ilişkisi tartışılarak makalenin temel iddiası değerlendirilecektir.

Kavramsal ve Tarihsel Çerçeve

Bugünkü anlamıyla medeniyet kavramı modern bir tarihsel bağlam içinde şekillenmiştir. Fransızca *civilisation* sözcüğü ilk kez 1757'de Marquis de Mirabeau tarafından kullanılmış, başlangıçta din görevlilerinin, askerlerin ve yöneticilerin uyum içinde işlevlerini yerine getirdiği düzenli bir toplumsal hayat tarzını ifade etmek üzere ortaya çıkmıştır.[4] On dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar kavram bilim ve teknolojiden çok bir hayat tarzını, nezaket kurallarını ve gündelik hayat etrafında şekillenen bir davranış düzenini tanımlamıştır.[5] Norbert Elias'ın *Uygarlık Süreci*'nde gösterdiği gibi Avrupa bağlamında medeniyet kavramının yerleşmesi, saray toplumunun davranış kodlarının üst sınıflardan aşağıya doğru yayılmasıyla gerçekleşmiş, dolayısıyla kavram başlangıçta evrensel bir tarihsel ilerleme fikrinden ziyade belirli bir toplumsal davranış tarzının yaygınlaşmasıyla ilişkili olmuştur.[6] On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise bu kavram niteliksel bir dönüşüm geçirmiştir. Aristokratik hayat tarzının tarifi olmaktan çıkarak Avrupa'nın kendisini ve tarihini tanımladığı bir araca dönüşür. Bu yeni anlamıyla medeniyet, farklı toplumların sahip olabileceği çoğul bir nitelik olmaktan ziyade, ilerlemeci bir tarih anlayışı içinde Avrupa'nın zirvede, diğer toplumların ise geride konumlandırıldığı hiyerarşik bir kavram hâline ge(tiri)lir.

Bu medeniyet anlayışı, Avrupa'nın aynı dönemde Müslüman coğrafyalara doğru genişleyen siyasî ve askerî tahakkümünün de söylemsel zeminini oluşturur. Medenîleştirme misyonu (*mission civilisatrice*) söylemi, sömürgeleştirilen halkları medeniyet basamağında geride kalmış, eğitilmesi ve yönlendirilmesi gereken topluluklar olarak konumlandırırken, sömürgeci politikalara da ahlâkî bir meşruiyet zemini sağlamıştır. Bu söylemin Müslümanlar üzerindeki tezahürü özellikle on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde belirginleşmiştir. Bu dönemden itibaren Avrupa siyasi söyleminde Müslümanlar tek

4 Tahsin Görgün, *İslâm ve Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 16-17.

5 Görgün, *Medeniyet Meselesi*, 20.

6 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci: Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak*, çev. Erol Özbek (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023).

tek bireyler ya da çeşitli toplumlar olarak değil, geri kalmış ortak bir "Müslüman dünyası" olarak tasvir edilmeye başlanmış; bu kategorik kodlama, Avrupa imparatorlukları içindeki Müslüman tebaaların eşit yurttaşlık ya da temsil taleplerini ırksal ve medenî yetersizlik gerekçesiyle reddetmenin temel araçlarından birine dönüşmüştür.[7] Bu söylemin altında somut bir egemenlik kurma süreci yatmaktadır. Fransa 1830'da Cezayir'i işgal ederek yüz otuz yılı aşan bir sömürge yönetimini başlatırken, Hollanda on dokuzuncu yüzyıl boyunca Endonezya takımadalarındaki nüfuzunu genişletmiş, Mısır 1882'de İngiliz işgaline uğramış, Malay dünyasının büyük kısmı da İngiliz idaresi altına girmiştir.[8] Bin Nebî'nin sömürgeleştirilebilirlik kavramı ile el-Attâs'ın bilgi krizi tahlili, bu iki ayrı sömürge tecrübesiyle doğrudan ilişkilidir. Bin Nebî Cezayir sömürgeciliğinin, el-Attâs ise Malay dünyasında Batılılaşma ve sömürge sonrası dönüşümlerin açtığı sorunlar içinden yazmıştır.

Sömürge yönetimleri bu topraklarda yalnızca fiziksel kontrol kurmakla kalmamış, hukukî, idarî ve eğitimsel yapıları da Avrupa merkezli modern kurumlar doğrultusunda yeniden düzenlemeye girişmiştir. Nitekim on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sömürgeci müdahaleler, Müslüman toplumların hukukî ve ahlâkî düzenini taşıyan geleneksel yapıların çözülmesinde ve modern devletin yasama tekelinin yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.[9] Burada mesele yalnızca yönetimin el değiştirmesi değildir. Sömürgecilik, toplumun hukuku, eğitimi, siyaseti ve kendisini anlama biçimi üzerinde kalıcı etkiler bırakmıştır.

Bu etkinin en önemli alanlarından biri eğitim ve bilgi düzenidir. Avrupa sömürgeciliği, yalnızca askerî ve idarî bir yayılma olarak değil, belirli bir dünya görüşünün aktarılması olarak da işlemiştir. Bu dünya görüşü, Avrupa'nın Rönesans'tan Aydınlanma'ya uzanan tarihsel tecrübesi içinde şekillenen seküler ve hümanist bir dünya görüşü olup; sömürge coğrafyalarına yeni okullar, hukuk düzenleri ve idare kurumları yoluyla taşınmıştır. Talal Asad'ın moderniteye ilişkin uyarısı burada önemlidir. Ona göre modernite soyut bir doktrin değil, belirli failler tarafından yürütülen (tarihsel) bir projedir. Modern sömürgeciliğin önemli bir yönü de Batı'nın "evde birçok yüze sahip olmasına karşın yurt dışına tek bir yüz" sunmasıdır.[10] Bu ifade, Avrupa içinde farklı modernlik tecrübeleri ve gerilimler bulunmasına rağmen, sömürge bağlamında Batı'nın çoğu zaman tekil ve üstün bir medeniyet modeli olarak sunulduğunu gösterir. Dolayısıyla sömürge kurumları yalnızca idarî ihtiyaçlara cevap veren yapılar değil, aynı zamanda belirli bir bilgi, hukuk ve toplum anlayışını taşıyan araçlardır.

Sömürge yönetimleri Müslüman coğrafyalarda Batı tarzı eğitim kurumlarını yalnızca Hristiyan ve Yahudi azınlıklar için değil, sömürge düzenine entegre edilecek modernleşmekte olan bir Müslüman aydın sınıfı yetiştirmek üzere de kurmuşlardır.[11] Bu kurumlar sadece yeni ders programları ya da yeni meslekî imkânlar getirmemiş, aynı zamanda bilginin ne olduğu, hangi kaynaklara dayandığı ve hangi amaçla kullanılacağı konusunda da farklı bir anlayış taşımıştır. Bu anlayışta dünya, Tanrı'nın

7 Cemil Aydın, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017), 5-8.

8 Sömürgeleştirme tarihlerinin genel çerçevesi için bk. David Robinson, *Muslim Societies in African History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 84.

9 Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 1-15.

10 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 13.

11 Robinson, *Muslim Societies in African History*, 84.

yaratmasıyla anlam kazanan bir varlık alanı olarak değil, insan aklı ve duyusal tecrübe yoluyla kavranıp düzenlenecek bir alan olarak görülür. Bu ise vahiy, akıl, ahlak ve varlık arasında hiyerarşik bir ilişki kuran İslâmî bilgi geleneğiyle açık bir gerilim içindedir. Bu bakımdan el-Attâs'ın aktardığı sekülerleşme anlayışı "dünyanın dinî ve din benzeri anlamlardan arındırılması, doğaya ilişkin doğaüstü açıklamaların çözülmesi ve insanın dikkatinin öte dünyadan bu dünyaya çevrilmesi" olarak tanımlanmaktadır.[12] Bu süreç yalnızca düşünce düzeyinde kalan soyut bir dönüşüm değil, sömürge döneminde okul, hukuk ve idare kurumları aracılığıyla Müslüman coğrafyalara taşınan bir dünya görüşü olarak da anlaşılmalıdır.

Bu tarihsel dönüşüm, modern İslâm düşüncesinde medeniyet meselesinin neden bu kadar merkezi hâle geldiğini de açıklar. Çünkü tartışma artık yalnızca İslâm'ın bir din olarak korunması değil, İslâm'ın bilgi, ahlak, hukuk, toplum ve tarih tasavvuruyla birlikte bir medeniyet olarak nasıl anlaşılacağı meselesidir. Nitekim on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren İslâm düşüncesinin merkezine yeni bir tema yerleşmiştir: din olarak İslâm değil, medeniyet olarak İslâm.[13] Müslüman aydınlar Batı'nın ürettiği medeniyet hiyerarşisiyle hesaplaşarak kendi medeniyetlerinin gerçekten geri kalıp kalmadığı, geri kaldıysa bunun sebeplerinin ne olduğu ve yeniden nasıl ayağa kalkabileceği sorularını gündeme getirmişlerdir. Cemil Aydın'ın belirttiği gibi "Müslüman dünya"nın paylaşılan bir dinî kimliği aşan, coğrafî-medenî bir bütünlüğü ifade eden bir kategori olarak ortaya çıkması da tam bu bağlamda gerçekleşmiş ve Batı kavramının evrimine paralel olarak gelişmiştir.[14] Böylece sömürge süreci Müslümanları yalnızca siyasî olarak değil, kavramsal olarak da yeni bir konuma yerleştirmiştir. Müslüman aydınlar artık kendilerini modern dünyanın medeniyet tartışmaları içinde yeniden tanımlamak durumunda kalmışlardır.

Modern dönemde verilen cevaplar bu çok katmanlı dönüşümün farklı açılarına odaklanmıştır. Bu tarihsel arka plan, Bin Nebî ve el-Attâs'ın neden aynı tartışma içinde birlikte ele alınabileceğini de açıklar. Bin Nebî, Cezayir'in sömürge tecrübesi içinden yazarak krizi sömürgeleştirilebilirlik (*qābiliyya li'l-isti'mār*) ve fikir dünyasının çöküşü üzerinden çözümleyen; sömürgeciliğin yalnızca dışsal bir kuvvet değil, aynı zamanda içselleştirilmiş bir toplumsal durum olarak da işlediğini sosyolojik düzlemde gösteren bir çerçeve sunar. El-Attâs ise post-kolonyal Malezya bağlamında, krizin kökenini Batı sekülerizminin Müslüman bilgi düzenine nüfuzu ve adabın kaybı üzerinden açıklayan, sömürgecilik ve Batılılaşmanın altında yatan temel meseleyi epistemolojik bir kriz olarak teşhis eden bir çerçeve geliştirir. Bu nedenle Bin Nebî ve el-Attâs, modern Müslüman dünyanın sömürgecilik ve sömürge sonrası dönüşümlerle şekillenen krizini biri toplumsal işleyiş, diğeri bilgi düzeni açısından tartışan iki önemli düşünür olarak birlikte ele alınabilir.

12 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islām and Secularism*, 2. baskı (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 17.

13 Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 114.

14 Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007), 3-4.

Mâlik bin Nebî'de Medeniyet Krizi: Sömürgeleştirilebilirlik, Fikirler ve Kültür

Cezayir'in Konstantîn şehrinde 1905'te doğan ve 1973'te vefat eden Mâlik bin Nebî,[15] yirminci yüzyıl İslâm düşüncesinde medeniyet krizini sistematik biçimde tartışan önemli isimlerden biridir. Medeniyet krizine yaklaşımındaki temel ayırt edici nokta, krizin nedensel sırasını tersine çevirmesidir. Yaygın kanaatin aksine, ona göre sömürgecilik bir neden değil sonuçtur. *İslâm Davası* adlı eserinde meseleyi açıkça şöyle ortaya koyar: "Gözümüzden kaçmaması gereken bir de tarihsel hareket vardır ki onu göremezsek, olayların içyüzlerine değil ancak zahirine bakabiliriz. Bu hareket, sömürgecilikle değil, sömürülme kabiliyetiyle başlar. O, sömürgecileri davet eder."[16] Bu cümle, onun en özgün katkısı olan *qâbiliyya li'l-isti'mâr*, yani sömürgeleştirilebilirlik kavramının özünü oluşturur.[17] Mesele, sadece Batı'nın ne yaptığı değil, Müslüman toplumun nasıl bu hâle geldiğidir. Bin Nebî bunu somut bir karşılaştırmayla pekiştirir: "Roma, Yunanistan'ı işgal etmiş ama sömürememiştir. Öte yandan İngiltere, dört yüz milyon Hintliyi sömürmüştür. Çünkü onlarda bu kabiliyet vardır. Oysa aynı İngiltere teslim olmayan İrlanda'yı sömürememiştir."[18] Burada işgal ile sömürü arasındaki ayrım kritik öneme sahiptir. Bin Nebî açısından işgal, dışarıdan gelen askerî ve siyasî bir tahakküm biçimi olabilir. Sömürü ise ancak toplumun içinde bu tahakkümü kalıcı kılan bir çözülme bulunduğunda mümkün hâle gelir. Yunanistan ve İrlanda örneklerinde işgal, toplumun tarihsel direncini bütünüyle ortadan kaldıramaz. Hindistan örneğinde ise Bin Nebî'ye göre sosyal şartlar, sömürünün daha kalıcı bir ilişkiye dönüşmesine imkân vermiştir. Bu yüzden Bin Nebî'nin sömürgecilik eleştirisi yalnızca Batı'nın ne yaptığıyla ilgilenmez. Asıl soru, bir toplumun hangi iç şartlar sebebiyle sömürgeciliğe açık hâle geldiğidir.

Bin Nebî'nin itirazı, krizi sadece dış düşman üzerinden açıklayan kolaycı tutuma yöneliktir. Sömürgecilik için yalnızca dışsal faili itham eden söylem, ona göre bizzat sömürgeciliğin devamlılığını sağlayan bir psikolojik konformizm üretir.[19] Bin Nebî'nin ifadesiyle, "Sömürülmekten kurtulabilmemiz için öncelikle sömürülmeye uygun olma halinden kurtulmamız, hurafeler dokumaktan vazgeçmemiz gerekir. Bugün dahi 'kolaycılık' psikozundan uzaklaşamamışızdır."[20] Sadece dış sebeplere yapılan vurgu meseleyi eksik görmekle kalmaz, aynı zamanda sömürgeciliğin devamlılığını sağlayan konformizme de kaynaklık etmektedir.[21] Bin Nebî'nin sömürgecilik tartışması bu şekilde okunduğunda, dış tahakkümden kurtuluşun önce içerideki edilgenlik, kolaycılık ve bağımlılık psikolojisinin aşılmasına bağlı olduğu tezi daha açık hâle gelir. [22]

15 Said Murad, "Mâlik b. Nebî," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 513-514.

16 Mâlik Bin Nebî, *İslâm Davası*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 88–89.

17 Türkçe literatürde "sömürülme kabiliyeti" ya da "sömürülebilirlik" şeklinde de kullanılan bu kavram, bu makale boyunca sömürgeciliği mümkün kılan iç toplumsal şartlara işaret ettiği için "sömürgeleştirilebilirlik" olarak kullanılacaktır.

18 Bin Nebî, *İslâm Davası*, 89.

19 Tamer Yıldırım, "Malik Bin Nebî'de Sömürülebilirlik Olgusu," *Milel ve Nihal* 8, sy. 2 (2011): 36-37.

20 Bin Nebî, *İslâm Davası*, 103-104.

21 Mahmut Hakkı Akın, "Müslümanların Tarihe Dâhil Olma İmkânı: Malik bin Nebi'nin Tarih Felsefesi ve İslam Medeniyeti Anlayışı," *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce*, Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi, ed. Lütfi Sunar (Ankara: YTB Yayınları, 2021), 50.

22 bkz. Yıldırım, "Sömürülebilirlik Olgusu," 37.

Bu çerçevede Bin Nebî, medeniyetin oluşumunu insan, toprak ve zaman arasındaki ilişkinin kurulmasıyla açıklar.[23] İnsan, medeniyeti kuracak irade ve eylem gücünü; toprak, bu eylemin üzerinde gerçekleşeceği maddî ve tarihsel alanı; zaman ise toplumsal emeğin süreklilik kazanacağı tarih bilincini ifade eder. Ancak bu üç unsur belirli bir katalizör tarafından harekete geçirildiğinde medeniyet üretebilir. Bu katalizör Bin Nebî'nin tasavvurunda dinî düşüncedir ve dağınık toplumsal değerleri yoğunlaştırıp tarihsel bir harekete dönüştüren tek ilkedir.[24] Burada dikkat edilmesi gereken nokta dinin, medeniyetin dışına eklenen bir değerler sistemi değil, medeniyetin oluşum şartı oluşudur. Bin Nebî bu çerçeveden hareketle iki farklı tarihsel örneği karşılaştırır. Avrupa'da insan-toprak-zaman sentezi belirli bir tarihsel süreç içinde tamamlanmış, bir tarım medeniyetinin gerektirdiği gündelik çalışma disiplini, mülkiyet düzeni ve sosyal zaman bilinci yerleşmiştir.[25] İslâm dünyasında ise bu sentez bir dönem gerçekleşmiş, fakat sonradan içsel ahengini kaybetmiştir. Bin Nebî bu kaybın en belirgin tarihsel kırılma noktasını El-Muvahhidler sonrası döneme yerleştirir.[26] El-Muvahhidler (Almohad Devleti, 1121-1269), Bin Nebî'nin çerçevesinde Müslüman toplumunun insan-toprak-zaman sentezini en bütünlüklü biçimde gerçekleştirebildiği son tarihsel dönemdir. Bu devletin çöküşüyle birlikte din, toplumun örgütleyici ilkesi olma işlevini yavaş yavaş yitirmeye başlamıştır. Bu dönüşümün ardından din toplumda yaşanmaya devam etmiş, ancak medeniyet kurucu enerjisini büyük ölçüde yitirmiştir. Bin Nebî için mesele bu noktada inancın niceliğine indirgenemez. Asıl soru, dinin bireyleri ve toplumu harekete geçiren tarihî ve ahlâkî işlevinin yeniden kazanılıp kazanılmadığıdır.

Bin Nebî'ye göre bu işlev kaybının en açık göstergesi fikirler dünyasında ortaya çıkar. Onun "ölü fikirler" ve "öldürücü fikirler" ayrımı bu noktada önem kazanır. Ölü fikirler, bir zamanlar belirli bir tarihsel ve toplumsal bağlam içinde anlam taşıyan, fakat artık toplumu harekete geçirme gücünü kaybetmiş fikirlerdir. Bu fikirler bütünüyle unutulmuş değildir. Aksine tekrar edilmeye devam ederler. Fakat artık davranış üretmez, toplumsal enerji doğurmaz ve medeniyet kurucu bir işlev görmezler. Bin Nebî'nin "İslâm toplumu şu anda ölü fikirlerin sessiz dönemini yaşıyor" ifadesi de bu durumu anlatır.[27] Bu boşluk, başka bir medeniyetten alınan fikirlerle doldurulmaya çalışıldığında ise ikinci sorun ortaya çıkar. Bin Nebî bu tür fikirleri "öldürücü fikirler" olarak adlandırır. Bunlar yalnızca dışarıdan gelen fikirler değildir. Asıl problem, bu fikirlerin kendi medeniyet ortamlarından koparılarak alınmasıdır. Kendi bağlamlarında onları dengeleyen sınırlar ve düzeltici unsurlar bulunabilir. Fakat bu fikirler ortaya çıktığı medeniyetten alınıp başka bir dünyaya parçalı biçimde taşındığında, çoğu zaman bu dengeleyici unsurları kaybederek daha fazla öldürücü hale gelirler.[28] Onun "İslâm dünyasına öldürücü fikri çağıran ölü fikirdir" cümlesi iki sorunun birbirinden ayrı olmadığını gösterir.[29] İçeride fikirler canlılığını kaybettiğinde dışarıdan gelen fikirler daha kolay yer bulur. Fakat bu fikirler canlı bir gelenek içinde karşılanmadığında, çözüm üretmekten çok daha derin bir tahribata yol açar. Bu ayrım, Bin Nebî'nin analizinde epistemolojik boyutun tamamen dışarıda bırakılmadığını gösterir.

23 Fawzia Bariun, *Malik Bennabi: His Life and Theory of Civilization* (Kuala Lumpur: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., 1993), 162.

24 Bariun, *Malik Bennabi*, 162.

25 Bariun, *Malik Bennabi*, 162.

26 Bariun, *Malik Bennabi*, 163, ayrıca bk. Bin Nebî, İslâm Davası, 29.

27 Bin Nebi, *İslâm Dünyasında Fikir ve Put*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1992), 68-69.

28 Bin Nebî, *İslâm Dünyasında Fikir ve Put*, 69.

29 Bin Nebî, *İslâm Dünyasında Fikir ve Put*, 150.

Fakat onun asıl ilgisi, fikirlerin bilgi düzenindeki yerinden çok, toplum içinde ne ölçüde canlı kaldığı ve tarihsel eyleme dönüşüp dönüşmediğidir. Dolayısıyla Bin Nebî'de kriz, öncelikle fikirlerin hangi epistemolojik zeminde üretildiği sorusundan ziyade, hangi toplumsal şartlarda canlılığını kaybettiği ve medeniyet kurucu işlevini yitirdiği sorusu etrafında şekillenir.

Krizin bu yapısı, Bin Nebî'nin modernleşmeye yönelik eleştirisini de açıklar. Ona göre Müslüman toplumların temel hatalarından biri, medeniyetin oluşum şartlarını üretmek yerine medeniyetin ürünlerini devralmaya ve biriktirmeye yönelmeleridir. Bariun'un aktardığı ifadeyle, "modernleştirici, yalnızca eski formun üzerine yeni bir giysi geçirmiştir."[30] Bu nedenle siyasal bağımsızlık tek başına medeniyet kurucu bir özerklik doğurmaz. Toplumun düşünme tarzı, değerleri ve eylem alışkanlıkları değişmediği sürece bağımsızlık sonrasında yeni bağımlılık biçimleri ortaya çıkabilir. *Bin Nebî'nin nesne medeniyeti (thingness civilization) olarak adlandırdığı eleştirisi bu noktada anlam kazanır.* Bağımsızlık sonrasında Müslüman toplumların medeniyeti çoğu zaman teknik araçlar, kurumlar ve maddi ürünler üzerinden kavraması, onun gözünde gerçek bir medeniyet hamlesi değildir.[31] Bin Nebî'ye göre modern İslâm toplumları, "üzengiyi ayağından kaçırıp geri yakalamayı beceremeyen süvari" gibidir. Bir yandan modern teknik uygarlığın sorunlarıyla karşılaşırlar, fakat bu uygarlığın dayandığı tarihsel ve kültürel temellerle sahici bir ilişki kuramazlar. Diğer yandan kendi medeniyet kaynaklarına dönmek isterler, fakat bu kaynakları da tarihsel eyleme dönüştürecek örnekleri yeterince sahiplenemezler.[32]

Bu yüzden Bin Nebî, sosyal sorunların yalnızca okuma yazma bilmemek, yoksulluk, dış işgal, eğitim eksikliği ya da ekonomik geri kalmışlık gibi ayrı başlıklara indirgenmesine karşı çıkar.[33] Bu başlıkların her biri önemlidir. Fakat ona göre asıl sorun, bu alanların hepsini birbirine bağlayacak medeniyet kurucu mantığın kaybolmuş olmasıdır. Başka bir ifadeyle eksik olan yalnızca bilgi, servet ya da kurum değildir. Eksik olan, mevcut imkânları tarihsel eyleme ve toplumsal forma dönüştürecek amelî mantıktır.

Bu teşhise karşılık Bin Nebî'nin önerdiği çözüm bir kültürel projedir. *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*'nda kültürün medeniyet için neden belirleyici olduğunu sistematik bir biçimde temellendirir. Onun yaklaşımında kültür, üst yapısal bir süs ya da elit bir uğraş alanı değildir. Kültür, bireyin doğumundan itibaren içine doğduğu ve kişiliğini şekillendiren ahlâkî karakterlerin ve toplumsal değerlerin toplamıdır.[34] Bin Nebî, kültürün öğrenmeye (ta'lîm) ilişkin bir teori değil, eğitime (tarbiya) ilişkin bir teori olduğunu belirtmiştir.[35] Bu cümle, makalenin tezi açısından özellikle önemlidir. Çünkü burada *ta'lîm* ile *terbiye* arasındaki klasik ayrım, modern bir medeniyet teorisinin merkezine yerleştirilir. Bilgi sahibi olmak medeniyet kurmak için yeterli değildir. Asıl mesele, bu bilginin davranışa, alışkanlığa ve toplumsal yapıya dönüşmesidir. Bu vurgu, Bin Nebî ile el-Attâs arasında kurulacak tamamlayıcı ilişkinin önemli temas noktalarından biridir. Her iki düşünür için de kriz, bilginin salt

30 Bariun, *Malik Bennabi*, 156.

31 Bariun, *Malik Bennabi*, 165.

32 Ali A. Allawi, *İslâm Uygarlığının Buhranı*, çev. Zeynep Yelçe (Ankara: Efil Yayınevi, 2010), 73.

33 Bariun, *Malik Bennabi*, 176.

34 Malik Bin Nebî, *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 33-34.

35 Bariun, *Malik Bennabi*, 170.

zihinsel birikim olarak kalmasıyla değil, insanı ve toplumu şekillendiren ahlâkî bir forma dönüşememesiyle ilgilidir.

Bin Nebî'nin medeniyet krizi tahlilinin gücü, sömürgeciliği yalnızca dışarıdan gelen bir tahakküm olarak değil, içerideki çözülmeyle birlikte işleyen bir tarihsel durum olarak kavramasında yatar. Bu nedenle onun çözüm arayışı da dış güç dengelerinin değişmesine değil, toplumun kendi içinde yeniden kurulması gereken unsurlara yönelir. Fikirlerin canlılığını kaybetmesi, kültürün terbiye edici işlevinin zayıflaması ve bilginin amelî bir mantığa dönüşememesi, onun analizinde aynı krizin farklı görünümleri olarak belirir. Bununla birlikte Bin Nebî'nin asıl ilgisi, bilginin mahiyeti ya da bilgi düzeninin hiyerarşik yapısından çok, fikirlerin toplumda nasıl işlediği ve tarihsel eyleme dönüşüp dönüşmediğidir. Bu nedenle onun tahlili, medeniyet krizinin toplumsal ve tarihsel boyutunu güçlü biçimde ortaya koyarken, krizin epistemolojik temelinin nasıl kurulacağı sorusunu açık bırakır. El-Attâs'ın düşüncesi tam da bu noktada anlam kazanır. Çünkü el-Attâs, Bin Nebî'nin toplumsal düzeyde görünür kıldığı krizi bilgi düzeni, dil ve adab kavramları üzerinden daha temel bir düzeyde tartışmaya imkân verir.

Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs'ta Krizin Epistemolojik Zemini: Sekülerleşme, Dil ve Adabın Kaybı

Bin Nebî'nin medeniyet krizini sömürgeleştirilebilirlik, fikirlerin işlevini kaybetmesi ve toplumsal çözülme üzerinden açıklayan çerçevesi, krizin sosyolojik yapısını güçlü biçimde ortaya koyar. Ancak bu çerçeve, başka bir soruyu da beraberinde getirir: Bir toplumun fikirleri hangi şartlarda canlılığını kaybeder ve sömürgeleştirilebilirliği mümkün kılan zihinsel zemin nasıl oluşur? Bu soru, ölü fikirler ve öldürücü fikirler ayrımını yalnızca toplumsal işlev açısından değil, bilgi ve kavram düzeni açısından da düşünmeyi gerektirir.

Cava'nın Bogor şehrinde 1931'de doğan ve 2026 yılında vefat eden Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs, çağdaş İslâm düşüncesinde bilgi, eğitim, sekülerleşme ve adab kavramları etrafında geliştirdiği çerçeveyle öne çıkan önemli isimlerden biridir.[36] El-Attâs, çağdaş Müslüman toplumların krizini öncelikle siyasî, iktisadî ya da kurumsal bir çözülme olarak değil, bilginin anlamı, tertibi ve amacıyla ilgili bir kriz olarak ele alır. Ona göre çağdaş bunalımın temelinde "bilgide karışıklık ve hata" bulunur. Bu karışıklık yalnızca yanlış bilgiye sahip olmak değil, bilginin hakikat, insan, varlık ve ahlakla kurduğu ilişkinin bozulması anlamına gelir.[37] El-Attâs'ın bu teşhisi en açık biçimde *Islam and Secularism* ve *The Concept of Education in Islam* adlı eserlerinde görülür. Onun hareket noktası, modern Batı medeniyetinin yaşadığı sekülerleşme sürecinin mahiyetini açıklamaktır. El-Attâs, Cornelis van Peursen'in Harvey Cox üzerinden aktarılan sekülerleşme tanımını tartışmaya açar. Bu tanıma göre sekülerleşme, insanın önce dinî ve metafizik denetimden, ardından aklı ve dili üzerindeki tahakkümden kurtarılmasıdır.[38] El-Attâs bu süreci Cox'un Weberci "büyünün bozulması" fikrini de içeren üçlü tasnifiyle bir-

36 Hayatı ve eserleri için bk. Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), 1–7.

37 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islām and Secularism*, 2. baskı (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 99–106; aynı teşhisin eğitim felsefesiyle ilişkisi için bk. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islām: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, 3. baskı (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), 33–34.

38 el-Attâs'ın Cox üzerinden aktardığı tanım için bk. al-Attas, Islām and Secularism, 17.

likte değerlendirir: tabiatın büyüsünün bozulması, siyasetin kutsallıktan arındırılması ve değerlerin kutsal bağından koparılması.[39] Bu üç aşama birlikte düşünüldüğünde sekülerleşme yalnızca dinî kurumların kamusal alandan çekilmesi değildir. Daha temelde, tabiatın aşkın anlamlarından arındırılarak insan tasarrufuna açık bir nesne hâline gelmesini, siyasî otoritenin kutsal meşruiyetinin çözülmesini ve değerlerin tarihsel değişime açık, göreli yapılar olarak kavranmasını ifade eder. Bu nedenle el-Attâs için sekülerleşme doğrudan epistemolojik bir meseledir. Çünkü bu süreçte bilginin kaynağı, amacı ve hiyerarşisi yeniden tanımlanmaktadır.

El-Attâs'ın burada yaptığı önemli hamlelerden biri, sekülerleşmeyi insanlığın evrensel tecrübesi olarak değil, Batı Hristiyanlığının tarihsel gelişimi içinde ortaya çıkmış özel bir süreç olarak okumasıdır. Ona göre Batı medeniyeti, Eski Yunan'dan gelen felsefî ve epistemolojik unsurların, Roma hukuk ve siyaset düzeninin, Yahudi-Hristiyan dinî mirasının ve Latin-Germanik halkların tarihsel tecrübesinin kaynaşmasıyla oluşmuştur.[40] Bu kaynaşma, Batı düşüncesinin içinde sürekli bir gerilim üretmiştir. El-Attâs'a göre Hristiyanlık, kendine ait vahyolunmuş bir şer'î hukuk ve bütünlüklü bir dünya görüşü taşımadığı için, tarihsel süreç içerisinde Roma hukuku, Helenik felsefe ve diğer kültürel unsurlarla eklemlenerek şekillenmiştir. El-Attâs'a göre bu durum, Hristiyanlığın tarihsel süreç içinde Batılılaşmasına ve sekülerleşmesine zemin hazırlamıştır.[41] Bu yorum, sekülerleşmenin el-Attâs tarafından neden İslâm'a içkin bir zorunluluk olarak görülmediğini açıklar. İslâm'ın kendi dünya görüşü, vahiy, akıl, insan, tabiat ve ahlak arasında hiyerarşik bir bütünlük varsayar. Bu yüzden sekülerleşme Müslüman dünyaya içeriden doğan bir tecrübe olarak değil, Batılılaşma ve sömürgecilik süreçleriyle taşınan yabancı bir dünya görüşü olarak girmiştir.

El-Attâs'a göre Batılılaşma ve sömürgecilik süreçleriyle taşınan bu dünya görüşünün en önemli etkisi bilgi anlayışında görülür. O, İslâmî bilgi geleneğinde iki bilgi düzeyi arasındaki hiyerarşiyi özellikle vurgular. Birincisi, kişinin Rabbini, kendisini, varoluş gayesini ve ahlâkî sorumluluğunu bilmesini sağlayan yön verici bilgidir. Bu bilgi, *fard ayn* alanına karşılık gelir. İkincisi ise gözlem, deney, mesleki beceri ve teknik imkânlar yoluyla elde edilen araçsal bilgidir. Bu da *fard kifayah* alanına karşılık gelir.[42] İslâmî kavrayışta bu iki bilgi türü birbirinden kopuk değildir. Araçsal bilgi, yön verici bilginin belirlediği anlam ufku içinde yerini bulur. Modern seküler bilgi anlayışında ise bu hiyerarşi bozulur ve araçsal bilgi öne çıkar. İnsanın kim olduğu, bilginin neye hizmet ettiği ve hangi nihai ölçüye göre kullanılacağı soruları ya ikincilleştirilir ya da tamamen dışarıda bırakılır. Böylece bilgi nicelik bakımından çoğalırken yönünü kaybeder. İnsan daha çok şey bilir, fakat bildiği şeylerin varlık düzenindeki yerini, ahlâkî değerini ve nihai gayesini tayin etmekte zorlanır.

Bilgi düzenindeki bu bozulmanın en önemli taşıyıcılarından biri dildir. El-Attâs'ın "dilin İslâmsızlaştırılması" olarak adlandırdığı süreç, Müslüman zihnin kendi kavramlarıyla düşünüyormuş gibi görünürken bu kavramları seküler bir anlam dünyası içinde kullanmaya başlamasını ifade

39 al-Attas, *Islām and Secularism*, 18.

40 Batı medeniyetinin tarihsel kaynaşması tezi için bk. al-Attas, *Islām and Secularism*, 133–134.

41 al-Attas, *Islām and Secularism*, 22–26.

42 Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education," *Aims and Objectives of Islamic Education*, ed. Syed Muhammad al-Naquib al-Attas (Jeddah: King Abdulaziz University, 1979), 9–10.

eder.[43] İlm, edeb, hikmet, adalet ve din gibi temel kavramlar lafzen korunabilir, fakat bu kavramların ait oldukları İslâmî anlam ağı zayıfladığında kelimeler artık aynı dünyayı taşımaz. Bu nedenle mesele yalnızca yabancı kelimelerin Müslüman dillere girmesi değildir. Daha derinde, İslâmî kavramların kendi metafizik ve ahlâkî bağlamlarından koparılarak modern seküler ideolojilerin anlam dünyası içinde yeniden işlev görmesidir. El-Attâs'ın "bilgide karışıklık ve hata" teşhisi tam da bu durumu ifade eder. Müslüman toplum kendi kelimeleriyle konuşmaya devam etse de, bu kelimelerin işaret ettiği varlık, insan ve hakikat tasavvuru seküler bir anlam dünyası içinde yeniden şekillenmiştir.[44] Bu tespit, fikirlerin yalnızca dışarıdan alınmasıyla değil, onları anlamlı kılan bilgi düzeninin değişmesiyle de ilgili olduğu için Bin Nebî'nin fikirler tartışmasıyla temas eder.

El-Attâs'ın bilgi krizine verdiği en merkezi cevap adab kavramında toplanır. Onun kullanımında adab, edebiyat ya da görgü kurallarına indirgenebilecek dar bir kavram değildir. Adab, şeylerin yaratılış düzenindeki gerçek yerlerinin tanınması ve tasdik edilmesidir. Bu tanıma, varlık ve bilginin mertebeli bir düzen içinde bulunduğunu kabul etmeyi gerektirir.[45] Dolayısıyla adab yalnızca ahlâkî bir incelik değil, aynı zamanda epistemolojik bir yer bilgisi, yani bir şeyi ait olduğu yere koyabilme kabiliyetidir. Burada adalet, hikmet ve adab birbirine bağlanır. Adalet, şeylerin doğru yerine yerleştirilmesidir. Hikmet bu doğru yeri bilmeyi mümkün kılan bilgidir. Adab ise bu bilginin kişide ve davranışta cisimleşmesidir. Buna karşılık zulüm, bir şeyi ait olmadığı yere koymak, yani varlık düzenini ve bilginin tertibini bozmak anlamına gelir. Bu nedenle bilgi krizi el-Attâs'ta doğrudan adab kaybına, adab kaybı ise hem bireysel hem toplumsal düzeyde zulme dönüşür.

El-Attâs bu süreci Müslüman toplumların çağdaş açmazını açıklayan üç halkalı bir döngü şeklinde formüle eder. İlk halka bilgide karışıklık ve hatadır. Bu karışıklık ikinci halkayı, yani adabın kaybını doğurur. Adabın kaybı ise üçüncü halkayı, İslâmî liderliğin gerektirdiği ilmî, ahlâkî ve manevi niteliklerden yoksun kimselerin yükselişini hazırlar.[46] Bu kişiler, bilginin ve adabın bozulmuş hâlini yeniden üretir. Böylece kriz kendi kendini besleyen bir yapıya dönüşür. Bu döngü, Bin Nebî'nin sömürgeleştirilebilirlik kavramıyla birlikte düşünüldüğünde yeni bir anlam kazanır. Çünkü sömürgeleştirilebilirlik, yalnızca dışsal tahakküme maruz kalmak değil, bu tahakkümü mümkün kılan iç şartların oluşmasıdır. El-Attâs bu iç şartların bilgi ve adab düzeyinde nasıl kavranabileceğini gösterir.

Buradan hareketle, el-Attâs'ın çözüm önerisi yalnızca daha fazla bilgi üretmek değildir. Ona göre asıl mesele, bilginin doğru tertibini yeniden kurmaktır: yön verici bilgi merkezde yer almalı, araçsal bilgi ise ona tâbi bir konumda olmalıdır. Bu yeniden kuruluşun eğitim alanındaki karşılığı *ta'dîb* kavramıdır. El-Attâs, modern dönemde eğitimi ifade etmek için yaygınlaşan *terbiyah* kavramının yerine *ta'dîb* kavramını öne çıkarır. Çünkü *terbiyah* daha genel anlamda büyütme, geliştirme ve besleme süreçlerini çağrıştırırken, *ta'dîb* insana mahsus olan bilgi, amel ve adab bütünlüğünü ifade eder.[47] Eğitim,

43 al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 10–11, 37.

44 al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 11; krş. al-Attas, *Islām and Secularism*, 105.

45 al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 20–22.

46 al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 33–34; aynı teşhisin daha erken bir formülasyonu için bk. al-Attas, *Islām and Secularism*, 105–106.

47 al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 25–29; ayrıca bk. Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), viii–ix.

bu anlamda yalnızca bilgi aktarımı değil, insanın varlık düzeni içinde doğru konuma yerleşmesini sağlayan bir inşa sürecidir. Bin Nebî'nin kültürü "öğrenme alanında değil, terbiye alanında bir teori" olarak tanımladığı yerde el-Attâs, bu terbiyenin hangi bilgi ve insan anlayışına dayanması gerektiğini tartışır. Toplumu dönüştürecek olan şey, yalnızca bilgi sahibi bireylerin çoğalması değil, bilginin adab, amel ve ahlâkî sorumlulukla birlikte aktarılmasıdır.

Bu temel üzerine kurulan daha geniş proje, el-Attâs'ın "çağdaş bilginin Batısızlaştırılması" ve "bilginin İslâmîleştirilmesi" kavramlarıyla ifade edilir.[48] El-Attâs'a göre İslâmîleştirme, insanı önce büyüsel, mitolojik, animistik ve millî-kültürel geleneklerin tahakkümünden; ardından da aklı ve dili üzerindeki seküler denetimden kurtarma sürecidir.[49] Bu tanım, İslâmîleştirmeyi basit bir biçimde modern bilimlere dinî etiketler ekleme faaliyeti olmaktan çıkarır. Mesele, tabiat ilimleri, sosyal bilimler ve felsefenin Batı dünya görüşünden devraldığı kavramları ayıklamak ve bu alanları İslâmî dünya görüşünün varlık, insan, bilgi ve değer anlayışı içinde yeniden düşünmektir.[50] Bu açıdan el-Attâs'ın projesi, Bin Nebî'nin sömürgeleştirilebilirlikten kurtulma çağrısıyla aynı yönde ilerler. Bin Nebî sömürünün toplumsal ve psikolojik imkânını ortadan kaldırmak gerektiğini söyler. El-Attâs ise bu imkânın bilgi düzeninin Batısızlaştırılması ve adabın yeniden tesisiyle aşılabileceğini savunur.

El-Attâs'ın çerçevesi, medeniyet krizini bilginin mahiyeti, dilin dönüşümü, adabın kaybı ve eğitimin amacı etrafında ele alır. Bu tahlilde kriz, yalnızca dışarıdan gelen Batılılaşma etkisiyle ya da kurumların bozulmasıyla açıklanmaz. Daha temelde, bilginin hiyerarşik düzeninin çözülmesi ve kavramların kendi anlam dünyasından kopması söz konusudur. Bu nedenle el-Attâs'ın düşüncesi, Bin Nebî'nin toplumsal düzeyde görünür kıldığı krizin epistemolojik boyutunu tartışmak için önemli bir zemin sunar.

Sentez ve Sonuç: İki Düzeyli Bir Medeniyet Krizi Çözümlemesi

Medeniyet krizi, Bin Nebî ile el-Attâs birlikte okunduğunda yalnızca dış müdahale, siyasî yenilgi ya da kurumsal zayıflama meselesi olarak kalmaz. Daha temel bir soru ortaya çıkar: Bir toplum hangi durumda kendi tarihsel hareketini üretemez hâle gelir ve bu kayıp hangi bilgi düzeni içinde derinleşir? Bin Nebî bu soruyu sömürgeleştirilebilirlik, ölü fikirler, öldürücü fikirler ve kültür kavramları üzerinden toplumsal bir mesele olarak ele alır. El-Attâs ise aynı krizin bilgi, dil ve adab düzeninde nasıl yerleştiğini gösterir. Bu nedenle iki düşünür arasındaki ilişki, benzer kavramları yan yana getirmekten ibaret değildir. Asıl mesele, medeniyet krizinin toplumsal görünümü ile onu besleyen kavramsal zemin arasındaki bağı kurabilmektir.

Bin Nebî'nin tahlilinin gücü, krizi sadece dış faille açıklayan kolaycı söylemi aşmasında yatar. Ona göre sömürgecilik, yalnızca dışarıdan gelen bir tahakküm değil, içeride onu mümkün kılan çözülmelerle birlikte anlaşılması gereken bir durumdur. Ölü fikirler, öldürücü fikirler ve kültürün terbiye edici işlevini kaybetmesi de bu çözülmenin farklı görünümleridir. Fakat bu tahlil kendi içinde bir soruyu açık bırakır: Ölü fikir niçin ölür? Bir fikir hangi durumda yalnızca tekrar edilen bir söz hâline gelir ve

48 al-Attas, *Islām and Secularism*, V. bölüm, "The Dewesternization of Knowledge," 133–160; al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 42.

49 al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 44.

50 al-Attas, *The Concept of Education in Islām*, 44.

toplumsal eylem üretme gücünü kaybeder? Bin Nebî bu soruyu daha çok toplumsal sonuçları bakımından tartışır. Fikrin ait olduğu bilgi ve anlam düzeni dağıldığında neye dönüştüğü ise el-Attâs'ın çerçevesinde daha açık biçimde ele alınabilir.

El-Attâs'ın "bilgide karışıklık ve hata" teşhisi bu noktada önem kazanır. Onun ifadesiyle çağdaş dönemin en büyük meydan okuması cehaletten değil, Batı medeniyetinin tasarlayıp dünya çapında yaydığı bilgi anlayışından kaynaklanmaktadır.[51] Bu ifade, krizin yalnızca yeterince bilgiye sahip olmamakla ilgili olmadığını gösterir. Sorun, bilginin hangi varlık, insan ve hakikat tasavvuru içinde anlam kazandığıdır. Buradan bakıldığında Bin Nebî'nin "İslâm dünyasına öldürücü fikri çağıran ölü fikirdir" cümlesi daha geniş bir anlam kazanır.[52] Öldürücü fikir yalnızca dışarıdan gelen bir içerik değildir. Başka bir bilgi düzeninin tasavvurunu, sınıflandırmasını ve hiyerarşisini de taşır. Ölü fikir ise bu taşınmaya zemin hazırlayan kavramsal boşluğu da ifade eder. Bir toplum kendi kavramlarıyla kendi hakikat tasavvurunu taşıyamaz hâle geldiğinde, dışarıdan gelen kavramlar yalnızca kelime olarak değil, dünya görüşü olarak da yerleşir.

Sömürgeleştirilebilirlik kavramı da bu çerçevede yeniden anlam kazanır. Bin Nebî'de sömürgeleştirilebilirlik, dış tahakküme kalıcı bir zemin sunan içsel toplumsal durumdur. El-Attâs'ın çerçevesinde okunduğunda bu içsel durumun yalnızca psikolojik bir edilgenlik ya da kurumsal yetersizlik olmadığı, daha temelde bir kavramsal düzen meselesi olduğu anlaşılır. Bir toplum kendi kavramlarıyla artık kendi varlık ve hakikat tasavvurunu taşıyamaz hâle geldiğinde, dışarıdan gelen kavramların yanında getirdiği dünya görüşü farkına varılmadan içselleşir. Bu içselleşme siyasi bağımsızlığın ardından da varlığını sürdürebilir.[53] Toprağın geri alınması medeniyetin geri kazanılması anlamına gelmez. Sömürgeleştirilebilirliğin kavramsal zemini ortadan kalkmadıkça siyasi istiklal başka bağımlılık biçimlerini bütünüyle engelleyemez. Birlikte okuma böylece krizin hem toplumsal hem kavramsal boyutunu aynı anda görmeye imkân verir.

Bununla birlikte iki düşünürün birlikte okunmasının kendi sınırları da vardır. Her iki düşünür de öncelikle teşhis düzeyinde çalışmıştır. Bin Nebî'nin kültür ve terbiye vurgusu ile el-Attâs'ın ta'dîb ve bilginin Batısızlaştırılması önerileri, çözümün hangi düzlemde başlaması gerektiğine dair önemli işaretler taşır. Ancak bu işaretler tek başına bütünlüklü bir kurumsal ya da pedagojik program oluşturmaz. Bu bakımdan birlikte okumanın katkısı, çözümün ayrıntılarını sunmak değil, hangi tür bir sorunla karşı karşıya olduğumuzu daha doğru biçimde formüle etmektir. Çünkü sorun yanlış kurulduğunda, ona verilen cevaplar da çoğu zaman yüzeyde kalmaktadır.

Bu çalışmanın açtığı tartışma farklı yönlerde sürdürülebilir. Bin Nebî'nin terbiye vurgusu ile el-Attâs'ın ta'dîb anlayışı, çağdaş İslâm eğitim düşüncesi açısından daha somut bir pedagojik tartışmanın zeminini oluşturabilir. Ölü fikirler, dilin İslâmsızlaştırılması ve adabın kaybı kavramları ise karşılaştırmalı bir kavramsal tarih çalışmasına konu edilmeyi beklemektedir. Sömürgeleştirilebilirlik kavramının bağımsızlık sonrası Müslüman toplumlarda kurum, bilgi ve kültür ilişkisi üzerinden yeniden ele alınması da bu tartışmanın doğal bir uzantısı olacaktır.

51 al-Attâs, "Preliminary Thoughts," 19.

52 Bin Nebî, İslâm Dünyasında Fikir ve Put, 150.

53 Bin Nebî, Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu, 33-34.

Sonuç olarak Bin Nebî ve el-Attâs, modern İslâm düşüncesinde medeniyet krizini iki ayrı yerden kavramaya çalışır. Biri krizin toplumda nasıl işlediğini, diğeri bilginin ve kavramların düzeninde nasıl yerleştiğini gösterir. Bu iki hattı birlikte düşünmek, medeniyet krizini yalnızca kaybedilen güçlerin ya da zayıflayan kurumların tarihi olarak okumayı yetersiz kılar. Kriz, aynı zamanda bir toplumun kendi kavramlarıyla kendi dünyasını kurma gücünü kaybetmesiyle ilgilidir. Bu güç yeniden kazanılmadan, ne siyasî bağımsızlık ne de kurumsal ıslah tek başına medeniyet kurucu bir dönüşüm üretebilir.

Kaynakça

Akın, Mahmut Hakkı. "Müslümanların Tarihe Dâhil Olma İmkânı: Malik bin Nebi'nin Tarih Felsefesi ve İslam Medeniyeti Anlayışı." *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce, Cilt 6: Kuzey Afrika Düşüncesi* içinde, ed. Lütfi Sunar, 35–59. Ankara: YTB Yayınları, 2021.

Allawi, Ali A. *İslâm Uygarlığının Buhranı*. Çev. Zeynep Yelçe. Ankara: Efil Yayınevi, 2010.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islām: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. 3. baskı. Kuala Lumpur: ISTAC, 1999.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islām and Secularism*. 2. baskı. Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education." *Aims and Objectives of Islamic Education* içinde, ed. Syed Muhammad al-Naquib al-Attas, 19–48. Jeddah: King Abdulaziz University, 1979.

Aydın, Cemil. *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2017.

Aydın, Cemil. *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press, 2007.

Bariun, Fawzia. *Malik Bennabi: His Life and Theory of Civilization*. Kuala Lumpur: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., 1993.

Bin Lahsen, Bedran. *Malik Bin Nebî'de Medeniyet*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2013.

Bin Nebî, Mâlik. *İslâm Davası*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.

Bin Nebî, Mâlik. *İslâm Dünyasında Fikir ve Put*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1992.

Bin Nebî, Mâlik. *Kültür Sorunu ve Bir Toplumun Doğuşu*. Çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci: Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak*. Çev. Erol Özbek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Görgün, Tahsin. *İslâm ve Batı İlişkileri Çerçevesinde Medeniyet Meselesi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Malik, Bilal Ahmad. "Civilizational Problem or Political Crisis? Comparative Analysis of Mālek Bennabi and Syed Mawdūdī's Approach to Renaissance." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 12, sy. 1 (2022): 254–267. https://doi.org/10.32350/jitc.121.18.

Murad, Said. "Mâlik b. Nebî." *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, c. 27, 513–514. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Robinson, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Yıldırım, Tamer. "Malik Bin Nebî'de Sömürülebilirlik Olgusu." *Milel ve Nihal* 8, sy. 2 (2011): 33–52.

Asaf Halet Çelebi'nin Şiirlerinde Felsefi Temeller

Zehra Ünal*

Öz: Tarih boyunca felsefe ile şiir arasında, insanın düşünsel ve duygusal yönü üzerinde etkin rol oynayan derin bir bağ kurulmuştur. Felsefe, insanın ontolojik ve epistemolojik boyutunu ele alırken; şiir ahenkli sözler, semboller ve coşku uyandıran unsurlarla duygusal yönü işlemektedir. Asaf Hâlet Çelebi (1907-1958), modern Türk şiirinin nevi şahsına münhasır isimlerinden biridir. 1940'lı yıllarda baskın olan şiir akımlarından sıyrılarak kendine has bir çizgi geliştiren Asaf Halet Çelebi, derin felsefi birikimi olan bir entelektüeldir. Dönemin eleştirmenleri onun vezinsiz ve kafiyesiz şiir formunu modern şiirin bir taklidi olarak değerlendirmiş olsa da, şair saf şiir anlayışıyla metafizik bir hakikat arayışına yönelmiştir. Bu arayışında Eski Mısır kültürü, Budizm inanışı ve İslam tasavvufu gibi geniş bir kadim coğrafyaların mistisizminden beslenen Çelebi, Doğu ve Batı kültürünü kendi potasında eriterek özgün bir poetika ortaya koymuştur. Bu çalışma, Çelebi'nin biyografik serüveninden yola çıkarak onun 1940'lı yılların edebi atmosferindeki yerini, şiir anlayışını ve eserlerinin felsefi derinliğini incelemektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, Asaf Halet Çelebi'nin şiirlerinde işlediği felsefi derinliği ontolojik, tasavvufi ve psikodinamik süreçler bağlamında karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymak ve yorumlamaktır. Çalışmada, şairin felsefi yaklaşımını ve mistik/tasavvufi temaları işleyiş biçimini incelemek amacıyla metin analizi ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri kullanılmıştır.

Bu analizler sonucunda, Asaf Halet Çelebi'nin Budizm'i bir dinden ziyade ahlaki bir prensip olarak gördüğü ve Buda öğretilerini Mevlevi mistisizmiyle felsefi yönden başarılı bir şekilde harmanladığı görülmüştür. Çelebi'nin şiirlerinde başvurduğu tekrarlar yalnızca musiki bir ahenk yaratmakla kalmayıp, aynı zamanda mistik bir sessizliği de temsil eden yapısal öğelerdir. Bu doğrultuda Çelebi, görünmeyenin ötesine geçme ve varlığın ötesindeki hiçliği keşfetme düşüncesini; ayna, cübbe, perde ve mağara gibi göstergeler üzerinden somutlaştırmıştır. Eski Mısır kültürü, Budizm inanışı ve İslam tasavvufu geleneklerine ait motifleri ustalıkla kullanarak ortak bir insanlık belleği inşa etmiştir.

Anahtar Kavramlar: Felsefe, Şiir, Asaf Halet Çelebi, Mistisizm, Tasavvuf.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca felsefe ve şiir arasında kadim bir bağ olmuştur. Bu kadim bağ sayesinde felsefe ve şiir, varlığı-hakikati anlamlandırma çabasında tarih boyunca dinamik bir etkileşim içinde olmuştur. Felsefe, rasyonel, kavramsal, soyut ve dizgesel bir zeminde ontolojik ve epistemolojik sorulara yanıt ararken şiir ise dilin imkanlarını genişleterek semboller, ahenkli sözler, ritim ve sezgisel bir coşku vasıtasıyla insanın anlam arayışına rehberlik eder. Bu bağlamda şiir, felsefi düşüncenin soyut derinliklerini estetik bir boyuta taşıyan, doğası gereği metafiziksel bir yönelim barındıran bir disiplindir. Türk edebiyatı tarihi incelendiğin de bu iki disiplinin kesişim kümesinde duran modern Türk şiirinin nevi şahsına münhasır figürlerinden biri de kuşkusuz Asaf Halet Çelebi'dir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Bölümü. İletişim: zehra01unal@gmail.com

Asaf Halet Çelebi'nin edebi üretimini gerçekleştirdiği 1940'lı yıllar, Türk şiirinde ideolojik akımların, toplumcu-gerçekçi eğilimlerin ve sokağın sıradan dilini şiire dahil eden Garip Akımı' nın baskın olduğu döneme tekabül eder. Dönemin edebi atmosferi, şiiri gündelik ve somut bir zemine çekmeye çalışırken Asaf Halet Çelebi, bu egemen estetik kabullerden sıyrılarak saf şiir anlayışına yönelmiştir. Çelebi'nin vezinsiz form arayışı, dönemin sığ eleştiri çevrelerince Batı modernizminin yüzeysel bir taklidi olarak itham edilmiş olsa da Çelebi'nin poetikası aslında kökleri insanlığın ortak mistik ve mitolojik geçmişine uzanan derin bir metafiziksel hakikat arayışının ürünüdür. Çelebi, Doğu ve Batı kültür havzalarını entelektüel potasında eriterek özgün bir soyutlama düzeyine ulaşmıştır.

Asaf Halet Çelebi'nin şiir evreni, salt edebi bir kurgu değil felsefe tarihinin temel problemleriyle de hesaplaşan yapısal bir bütündür. Çelebi'nin felsefi yöneliminin en özgün tezahürü, Budizm'i teolojik bir normdan ziyade aşkın bir ahlaki-felsefi prensip olarak okuması ve bu öğretiyi Mevlevi tasavvufuyla senkretik bir biçimde harmanlamasıdır. Budist felsefesinin Nirvana (istek ve arzulardan arınma) düşüncesi ile İslam tasavvufunun Fenafillah (ilahi varlıkta yok olma, erime) mefhumu, Çelebi'nin şiirinde ontolojik bir hiçlik ve mutlak arayışı olarak somutlaşır. Bu doğrultuda Çelebi; ayna, cübbe, mağara ve perde gibi motifleri kullanarak fenomenler dünyasının ötesindeki numenal gerçekliği ve varlığın ötesindeki hiçliği estetik bir boyutta somutlaştırır. Çelebi şiirlerinde, titizlikle uyguladığı ritmik tekrarlar ve mantralar ise salt müzikal bir ahenk unsuru olmanın ötesinde, felsefi bir epistemolojinin yani kelimelerin bittiği yerdeki mistik sessizliğin ve idrakın sembolik inşasıdır.

Bu felsefi arka plan, çalışmanın nirengi noktasını oluşturmaktadır. Asaf Halet Çelebi'nin şiirlerinde işlediği felsefi derinliği ontolojik, psikodinamik ve tasavvufi süreçler bağlamında karşılaştırmalı bir analize tabi tutmaktadır. Metin analizi ve karşılaştırmalı felsefi/edebi analiz yöntemlerinin kullanılacağı bu çalışmada, Eski Mısır kültürü, Budizm inanışı ve İslam tasavvufu geleneklerinden süzerek oluşturulan motiflerin, insanlığın ortak hafızasını nasıl yeniden inşa ettiği felsefi bir perspektifle ele alınacaktır.

Asaf Halet Çelebi'nin Yaşamı

Asaf Halet Çelebi, 27 Aralık 1907 yılında İstanbul'un Cihangir semtinde doğdu. Eğitim hayatına Galatasaray Sultanisi'nde başladı. Tasavvufi edebiyatla ilgilenen babası Mehmet Said Halet Bey'den Fransızca ve Farsça, son Üsküdar Mevlevihanesi şeyhi Ahmed Remzi Dede ile tanınmış musikişinaslarından olan Rauf Yekta Bey'den musiki ve nota dersleri aldı. Yükseköğrenim görmek için Fransa'ya gitti. Fransa'dan dönünce üç ay Sanayi-i Nefise Mektebi'ne devam etti, daha sonra Adliye Meslek Mektebi'ni bitirerek Üsküdar Asliye Ceza Mahkemesi'nde zabıt kâtibi olarak işe başladı. Bir süre Osmanlı Bankası ile Devlet Denizyolları İdaresi'nde görev yaptı. 15 Ekim 1958 yılında vefat etti (Uçman, 1993, s. 259). Çelebi, çocukluk yıllarından itibaren hem Batı kültürünün rasyonalist eğitimiyle hem de Doğu'nun zengin kültür birikimiyle harmanlanmış bir atmosferde yetişmiştir. Çelebi, on sekiz yaşına kadar aruz vezniyle klasik divan şiiri tarzında rubai ve gazeller kaleme almıştır. Ancak bu tarzla şiirde bir yenilik yapamayacağını fark ederek modern şiire yönelmiştir.

Şiirlerini He (1942), Lamelif (1945) ve Om Mani Padme Hum (1953) adlı kitaplarda toplamıştır. Şiir dışındaki temel çalışmaları arasında Mevlâna'nın Rubaileri, Molla Câmi, Eşrefoğlu Divanı, Pali

metinlerine göre ise, Gotama Buddha, Divan Şiirinde İstanbul ve Mevlâna, Mevlevîlik gibi tasavvuf, dinler tarihi ve şarkiyat incelemeleri yer almaktadır (Uçman, 1993, s. 260). Bu entelektüel arka plan, Çelebi'nin edebi yaşamında divan edebiyatı formlarını modern bir çizgiyle yeniden yorumlamasının ve çok kültürlü estetik anlayışını geliştirmesinin temelini oluşturmuştur (Narlı, 2006, s. 166). Aile geleneği olarak benimsenen Mevlevi kültürü, Çelebi'nin tasavvufi derinliği hayatının eksenine yerleştirmesinde ve şiir estetiğini şekillendirmesinde belirleyici bir rol oynamıştır (Ulutaş, 2008, s. 475). Bu zengin kültürel ortam, Çelebi'nin Anadolu'dan Hindistan'a kadar uzanan coğrafyaların sembolik ögelerini kendi potasında eriterek, modern Türk şiirinde özgün bir ifade biçimi oluşturmasını sağlamıştır.

Asaf Halet Çelebi Dönemi Şiir Anlayışı

1930'lu ve 1940'lı yıllar, Türk şiirinde geleneksel kalıpların sorgulandığı ve edebi tartışmaların yaşandığı bir arayış dönemidir. Bu dönemde Türk edebiyatı, Garip akımının basitlik ve gündelik dil arayışları ile modernleşme sancılarını bir arada yaşamaktadır. Çelebi ise bu atmosferin uzağında kalarak şiiri salt bir iletişim aracı olarak değil kültürel birikimin estetik bir imgelemle yeniden inşa edildiği çok katmanlı bir yapı olarak kurgulamıştır. Bu yaklaşımıyla Çelebi, anlamın sadece sözcük düzeyinde değil metnin kendi içindeki ses ve çağrışım ağlarında saklı olduğu bir dil mimarisi inşa etmiştir (Aydemir, 2014, s. 236). Dönemin edebi gündemini bir yanda Orhan Veli, Melih Cevdet ve Oktay Rıfat'ın temsil ettiği, şiirde vezin-kafiye ve edebi sanatları reddederek sokağı ve sıradan insanı merkeze alan Garip Hareketi, diğer yanda ise Nazım Hikmet öncülüğünde gelişen siyasal baskı, sömürü ve yoksulluk gibi temaları sosyalist ideolojiyle işleyen toplumcu-gerçekçi akım belirlemektedir. Dönemin hâkim olan pozitivist-realist tavrı, mistik ve metafizik yönelimleri dışlamakta ve tehlikeli bulmaktadır. Asaf Hâlet Çelebi, biçimsel kuralları reddetmesi yönüyle yenilikçilerin safında yer alsa da sanatı siyasal ideolojilerin bir aracı haline getiren toplumcu-gerçekçi yaklaşımı reddetmiştir (Demirkıran, 2009, s. 41). Toplumsal gayenin sanatın değil siyasetin konusu olduğunu, şiirin propaganda aracına dönüştürülemeyeceğini savunmuştur.

Asaf Halet Çelebi'nin Poetik Yaklaşımı

Çelebi'nin estetiği, ses ve ahenk unsurlarını dinler tarihinden devşirdiği simgelerle birleştirerek şiiri adeta işitsel bir ritüele dönüştürür (Sümer, 2019, s. 151). Bu süreçte Çelebi, şiiri geleneksel anlam yüklerinden kurtararak saf bir ses ve ritim haline getirir. Bu sayede insanın varoluşsak kopuşunu, kelimelerin yetersiz kaldığı o uç sınırlarda işler. Şiirlerinde kullandığı tekrarlar, sadece musiki bir değer taşımakla kalmaz aynı zamanda mistik bir asudeliği de temsil eden yapısal öğelerdir. Bu noktada Çelebi'nin metinleri, okuru dışarıdan bir gözlemci konumundan çıkarıp, şiirin kendi ontolojik yapısı içinde kurulan öznel-nesnel bir etkileşimin parçası haline getiren bir tür özne konumuna getirir. Çelebi, dilin anlamsal sınırlarını bu şekilde zorlayarak okuru, nesnelerin zihinsel kavramlaştırmasının bittiği ve varoluşun sessiz bir titreşim olarak doğrudan idrak edildiği bir anlam arayışına doğru yönlendirir.

Çelebi'nin "om mani padme hum" gibi hiçbir anlamı olmayan formüllerle şiirlerini bitirmesi, var olma bilincinin eriyip sözün kaybolduğu "temaşa" halinin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır (Narlı,

2006, s. 180). Dil, bu noktada sadece mistik bir araç olmaktan çıkıp bizzat sessizliğin ve boşluğun tecrübe edildiği, anlamın sınırlarının bilinçli olarak askıya alındığı ontolojik bir zemine dönüşür. Bu varoluşsal erime hali, mantıksal kurgunun yerini sezgisel bir boşluğa bırakmasını sağlar (Narlı, 2006, s. 182). Böylece şiir, düz bir tasvir aracı olmaktan çıkar, okurun kendi içine dönmesini ve metni çok katmanlı bir biçimde yeniden yorumlamasını sağlayan bir deneyim alanına evrilir. Bu etkileşim sürecinde okur, dil oyunlarının yarattığı sarsıntıyla gündelik zihinsel alışkanlıklarından sıyrılır ve şiir öznesinin içsel yolculuğuna doğrudan ortak olur. Bu estetik deneyim hali, Çelebi'nin salt semantik bir kurgu arayışında kalmayıp şiiri okurun gündelik zihinsel edimlerini aşarak ses ve sessizliğin kesişim noktasında yeni bir varoluşsal tefekkür düzlemine taşındığı yapısal bir deneyim alanına dönüştürür. Bu yaklaşım, Çelebi'nin dilin gösteren ve gösterilen arasındaki geleneksel bağını bilinçli bir biçimde ayırarak, metni bir anlam taşıyıcısı olmaktan çıkarıp bizzat varoluşsal bir kırılmanın faili olmasını sağlar. Çelebi, şiiri mistik bir tecrübenin betimlemesinden ziyade, semantik bir erozyon süreciyle okurun zihnini kavramsal dayanaklarından yoksun bırakan, onu rasyonel sığlıklardan derin bir varoluşsal tekinsizliğe sürükleyen estetik birer boşluk inşası olarak kurgular (Akıncı, 2019, s. 300). Dolayısıyla Çelebi'nin şiiri, bir şeylerin anlatmanın ötesine geçerek okura yeni bir algı kapısı aralamaktadır.

Saf şiir anlayışına sadık kalan Asaf Halet Çelebi, bu çizgiyi sezgi ve mistisizm ile birleştirmiştir. Bu birleşim, İslam tasavvufu ile Doğu'nun kadim dinlerine ait motiflerin ses estetiği üzerinden yeniden kurgulanması esasına dayanır. Söz konusu estetik kurgu, hem somut gerçekliğin sınırlarını aşan bir imgelem evreni yaratmayı hem de dilin alışılagelmiş işlevlerini dışlayarak, okuru doğrudan tinsel bir deneyime davet eden çok katmanlı bir doku oluşturmayı hedefler (Şuoruç, 2022, s. 23). Asaf Halet Çelebi, mistik ve masalsı anlatıların yanı sıra, herkes tarafından bilinmeyen arkaik kelimeler ve farklı dillere ait unsurları kendine has, etkileyici bir olay akışıyla okuyucuya eşsiz bir deneyim sunar. İlaveten, divan şiiri estetiğini Fransız "letrist" (harfçi) akımının harf ve ses çağrışımlarına dayalı anlayışıyla sentezleyerek okuyucuya alışılmışın dışında işitsel bir müzikalite sunar (Uçman, 1993. s. 259). Bu müzikal yapı, şiiri rasyonel olarak anlaşılan bir metin olmaktan çıkarıp tıpkı Doğu ayinlerindeki mantralar gibi hissedilen bir ses cümbüşüne dönüştürür. Çelebi'nin harflere ve seslere yüklediği bu önem, kelimelerin lügat anlamlarını perdelerken okuru semantik derinliğe hazırlar. Çelebi, Letristlerin harfi merkeze alan tekniğiyle tasavvufun Hurufilik (harflerin gizemi) geleneğini aynı potada eriterek şiirini dilin sınırlarını aşan saf seslerden oluşan ontolojik bir zemine ulaştırır.

Böylelikle Asaf Halet Çelebi, şiirini salt bir duygu veya anlam aktarımı olarak değil okurun zihin dünyasında kadim bir hakikatin yeniden tahayyül edildiği, ses ve sessizliğin iç içe geçtiği aşkın bir mekân haline getirir (Aydemir, 2019, s. 236). Bilinçaltının derinliklerinden yarattığı bu soyut dünyalar, okuyucuyu alışılmadık göstergelerle sarmalayarak onu tinsel bir keşif sürecine dahil eder (Koreli; Günay, 2007, s. 300). Bu bağlamda Asaf Halet Çelebi'nin şiirindeki dil, harf ve kelimelere yüklenen basit anlamları aşarak evrensel bir deneyimin ortak hafızasına dönüşür.

Felsefi Temeller

Asaf Halet Çelebi, Türk şiirini salt geleneksel kalıplarla sınırlamayarak Eski Mısır kültürü, Budizm inanışı ve İslam tasavvufunun kadim öğretilerini kendine has bir ontolojik sentezle yeniden yorumlamıştır. Çelebi, Mevlana'nın vahdetü'l vücud anlayışını Asya dinlerinin Nirvana öğretisiyle harmanlayarak

aklı moderniteye karşı alternatif metafizik bir zemin inşa etmiştir (Ulutaş, 2008, s. 474). Asaf Halet Çelebi'nin bu hakikat arayışı, şiirini dönemin baskın edebi akımlarından ayırarak onu ontolojik, psikodinamik ve tasavvufi süreçlerin harmanlandığı derin bir felsefi zemine taşır. Bu doğrultuda Asaf Halet Çelebi'nin şiiri, yalnızca estetik bir arayış veya biçimsel bir yenilik olmanın ötesine geçerek insan ruhunun – varoluşun sırlarını çözmeye çalışan bir bilincin yansıması haline gelir. Çelebi, doğu ve batı mistisizminin ortak bileşenlerini modern şiirin imkanlarıyla eritirken okuyucuyu rasyonel dünyanın sınırlarından çıkarıp zaman ve mekân üstü bir hakikat yolculuğuna çıkarır. Dolayısıyla Çelebi'nin dizelerinde vücut bulan bu çok katmanlı yapı, bireysel bilinçaltının derinlikleri ile evrensel varoluş öğretilerin kesişim noktasında birleşir.

Asaf Halet Çelebi'nin eserleri, yalnızca edebi bir metin değil aynı zamanda Anadolu'dan Asya'ya uzanan bir köprü görevi görmektedir. Bu köprü, salt coğrafi sınırları değil aynı zamanda çağlar öncesinin mitolojik anlatıları ile modern insanın anlam arayışını da birbirine bağlar. Çelebi, Anadolu topraklarının mayasındaki tasavvufi derinliği, Asya'nın kadim felsefesiyle yoğurarak ortak bir insanlık mirasına dönüştürür. Çelebi'nin dizelerinde semazenlerin dönüşü ile Buda'nın aydınlanma ritüelleri aynı ritimde buluşur. Böylece Çelebi, bölgesel ile evrenseli, geleneksel ile moderni durağan bir taklitle değil dinamik, devingen bir sentezle bir araya getirir. Sonuç olarak bu edebi köprü, Türk şiirini kendi içine dönük bir yapı olmaktan çıkarıp insanlığın ortak kültürel hafızasına açılan çok boyutlu bir kapı haline getirir.

Platonist Ontoloji ve İdealar Alemi

Asaf Halet Çelebi'nin şiir evreni, Platon'un mağara alegorisinden esinlenmiş bir dünya algısı üzerine inşa edilmiştir. Çelebi, "görülür dünya" dan "düşünülür dünya" ya geçişi anlamlı göstergeler vasıtasıyla sağlar (Doğan, 2020, s. 213). Bu noktada idealler ile fenomenler arasında kurulan "pay alma" ve "taklit etme" ilişkisi, Çelebi'nin varlık anlayışının temelini oluşturur (Doğan, 2020, s. 211). Örneğin Kedi adlı şiirinde Çelebi, dış dünyayı- tabiat ideasını fenomenler üzerinden açıklar, fenomenlerin numenlerden pay aldığını savunarak Platonist bir ontolojik tavır sergiler (Doğan, 2020, s. 219). Çelebi'nin şiirlerinde somutlaşan mağara metaforu, duyular dünyasının gölgelerinden kurtulup içsel gerçekliğe yönelişin bir simgesidir. Bu ontolojik arayış, Çelebi'nin farklı medeniyetlerin kadim metinlerinden devşirdiği arketipleri, Platonist bir idealar düzleminde yeniden yorumlamasıyla derinleşir. Çelebi, söz konusu geleneksel kodları yalnızca tarihsel birer hatırlatma olarak değil hakikatin fenomenler dünyasındaki yansımaları olarak konumlandırarak kişisel sezgisini kolektif bir bilinçle buluşturan zengin bir metinlerarasılık bağı inşa eder (Çoşkun, 2013, s. 102-103; Doğan, 2020, s. 219). Böylelikle şiir, somut olan ile mücerret olan arasında kurduğu bu köprü vasıtasıyla toplumsal belleği aşkın bir hakikat düzleminde yeniden canlandıran ontolojik bir işleve bürünür. Çelebi'nin bu ontolojik kurgusunda, Hallac-ı Mansur ve Cüneyd-i Bağdadi gibi mutasavvıfların vahdet-i vücut anlayışı, Platonist idealar öğretisiyle modern bir formda yeniden hayat bulur (Aydemir, 2014, s. 231). Asaf Halet Çelebi'nin bu sentezi, varlığın nihai mahiyetini çözümlemek adına Doğu mistisizminin içselleşmiş "ben" kavramı ile Batı metafiziğinin "tözsel gerçeklik" arayışını aynı ontolojik potada birleştirir (Doğan, 2020, s. 217). Asaf Halet Çelebi bu ontolojik sentezle şiirin ruha dokunuşuyla rasyonel dilin kurduğu özne-nesne ikiliğini derinleştirir.

Bu bağlamda Asaf Halet Çelebi, İbrahim ve Buhtunnasır gibi tarihi ve kültürel figürleri, insanın varoluş amacını sorgulayan birer arketip olarak yeniden kurgulayarak nefsin terbiye edilmesi ve hakikate ulaşma sürecini tasavvuftaki "fena" mertebesiyle eşleştirir (Coşkun, 2013, s. 103). Böylece Asaf Halet Çelebi, dilin sınırlarını zorlayarak kurduğu bu özgün tefekkür alanı içerisinde, bireyi kendi içsel derinliklerine yöneltirken somut gerçekliğin katı formlarını mistik bir "temaşa" nın belirsizliğinde eritir (Narlı, 2014, s. 180). Bu süreçte Asaf Halet Çelebi, simgesel dili bilinçli bir kapalılıkla örerek, varoluşun ontolojik sınırlarını aşan ve okuru mutlak hakikatin sessizliğinde kendiyle yüzleştiren dinamik bir maneviyat düzlemi inşa eder (Özgürel, 2014, s. 203). Çelebi'nin bu dil tutumu, şairin egzotik ve kadim kökenli terimleri sadece birer gösterge değil, varlığın işitsel yansıması olan ontolojik nesneler olarak kurguladığı fenomenolojik bir bina inşa eder. Çelebi, dili anlamsal birer gösterge olmaktan çıkarıp onun fonetik dokusunu mutlak hakikatin bizzat kendisiyle özdeşleştirerek, şiiri hakikati sadece işaret eden değil onu doğrudan duyuran bir tınısal ontoloji düzlemine taşır (Narlı, 2014, s. 178; Özgürel, 2014, s. 198). Bu perspektif, özellikle Hurufi gelenekte merkezi bir konumda bulunan isim ve müsemma olma ilişkisini, varlığın ses ve harf aracılığıyla tecelli ettiği ontolojik bir zemin olarak yeniden yorumlamasına olanak tanır. Çelebi, harfin ses değerini sadece bir dil birimi değil hakikatin fenomenler dünyasındaki ilk yansıması olarak kurgulayarak, sessizliğin mutlak manasını tınısal bir dokuya işler. Böylece şiir, anlamsal kapalılığın sağladığı mistik bir derinlik içerisinde, okuru hem dilin katı formlarından azade kılar hem de onu, tarihsel zamanın lineer akışını parçalayan mitolojik bir şimdi ve oluş bilinciyle yüzleştirir (Özgürel, 2014, s. 202). Nihayetinde Çelebi'nin poetikası, harf ve sesin hamuruyla şekillenen, anlamın ötesinde bir varoluş ritüeline dönüşerek Türk edebiyatında dilin ontolojik sınırlarını aşarak zirveye taşıyan benzersiz bir tecrübe olarak yerini alır.

Tasavvuf ve Mistisizm

Asaf Halet Çelebi'nin mistisizmi, temelde Mevlevilik ve vahdetü'l vücud anlayışını kapsamaktadır. Çelebi, Mevlana'yı işlediği şiirlerinde tasavvufu estetik bir zeminle harmanlar. Çelebi, ayriyeten Budizm inanışına dair ögeleri tasavvufi imgelere dönüştürme cesareti de gösterir (Ulutaş, 2008, s. 491). Cüneyd şiirinde geçen "aç cübbeni cüneyd / ne görüyorsun / görünmiyeni" dizeleri, temel düzeyde bir dinsel kabulden ziyade varlığın ötesindeki "hiçliğin" keşfi olarak yorumlanabilir (Ulutaş, 2008, s.475). Mistisizmdeki görünenin ötesine geçme düşüncesi; cübbe, örtü, perde ve ayna gibi simgelerle somutlaştırılarak şiir diline dahil edilir. Bu sembolik şiir dili, Çelebi'nin dinleri birbirini hükümsüz kılan yapılar olarak değil tek bir hakikatin farklı tezahürleri olarak gören senkretik bir varlık anlayışını yansıtır. Bu senkretik yaklaşım, Çelebi'nin şiiri "kelimelerin bir araya gelmesinden hasıl olan büyük bir kelime" olarak tanımladığı poetikasıyla da derin bir paralellik gösterir (Uçman, 1993, s. 260). Çelebi, dili yalnızca anlamsal bir aktarım aracı olarak değil kadim hakikatlerin sentezlendiği ontolojik bir yapı olarak kurgular. Dolayısıyla onun poetikasında her bir dize, farklı geleneklerin mistik unsurlarını bünyesinde barındıran ve nihayetinde mutlak hakikate işaret eden birer yapısal öğe gibi işlev görür. Bu dil anlayışı, şairin rasyonel ifadeden ziyade, varlığın sessizliğine ve vahdet-i vücudun kuşatıcılığına ulaşma gayretinin doğrudan bir yansımasıdır. Çelebi, bu bağlamda şiiri sadece estetik bir dışavurum değil evrenin anlaşılmaz sırlarını ifşa eden ve ortak bir insanlık tarihini imbikten geçiren damıtılmış bir sezgi alanı olarak tasavvur eder (Koreli & Günay, 2007, s. 381). Çelebi'nin

"Benim Gözümle Şiir Davası" başlıklı yazılarında açıkça ifade ettiği gibi şiirlerindeki mistik temayüller doğrudan bir Nirvana arayışını ve bu mistisizmin getirdiği ontolojik huzursuzluğu yansıtır (Şuoruç, 2022, s. 27). Böylelikle Çelebi, kişisel bir arayışla başlattığı bu mistik yolculuğu, Budist "Nirvana" öğretisini tasavvufi bir vecd hâliyle bütünleştirerek zamansız ve mekânsız bir kurtuluşun anahtarı haline getirir (Aydemir, 2014, s. 230; Ulutaş, 2008, s. 474-475). Ancak Çelebi'nin uzandığı bu anahtar, mistik bir deneyimin nihai bir durağa sabitlenmesini engelleyen bilinçli bir epistemolojik strateji olarak değerlendirilmelidir. Zira ulaşılan her mutlak zirve aynı zamanda poetik dinamizmin durağanlaşma riskini taşıdığından, Çelebi bu huzursuzluğu metnin ontolojik açıklığını muhafaza eden ve varoluşu sürekli bir oluş içerisinde tutan dinamik bir direnç noktası olarak özümsemiştir. Çelebi, bir yandan Nirvana'nın vadettiği hiçliği arzular gibi görünürken bir yandan da bu hiçliğin yaratacağı durağanlığı ertelemek için huzursuzluğu besler. Böylece şiir, hiçbir zaman nihai bir anlama evrilmeyen, aksine her okumada yeniden üretilen ve tamamlanmamış bir varoluşsal ayin statüsü kazanır.

Çelebi'nin bu yaklaşımı, şiirinin statik bir teolojiye dönüşmesini engellerken, okuru da varoluşun gizemi içerisinde sürekli bir arayışta tutarak, sessizlik ile söz arasındaki o muğlak sınırın verimli gerilimini metnin merkezine yerleştirir. Bu dinamik yapı, zahirden batına uzanan ilahi hakikat arayışını, bireyin nefsten arınarak içsel bir dönüşüm geçirdiği süreğen bir deneyime dönüştürür (Narlı, 2006, s. 181). Bu radikal dil tutumu, sözcükleri semantik birer işaretçi olmaktan çıkarıp, tarihsel zamanın lineer akışını parçalayarak Çelebi'nin zamansızlık olarak tanımladığı mitolojik bir şimdi kurgusunu merkeze oturtur. Böylece şiir, salt aşkın bir hakikate işaret etmekle kalmaz, geçmişin kadim imge dizgelerini bugünün ontolojik huzursuzluğuyla çarpıştırarak varoluşu sürekli yeniden inşa eden dinamik bir yapıya bürünür. Bu bağlamda şairin şiir evreni, mistik bir döngü içerisinde sürekli mayalanan, her yeni okumada varlığına dair yeni katmanlar açan yaşayan bir organizmaya dönüşür. Nitekim Asaf Halet Çelebi'nin şiirlerinde sıklıkla dile getirdiği mistik unsurlar, onun kendine has üslubuyla Türk edebiyatında özgün bir etki sahası oluşturmasına zemin hazırlamıştır (Şuoruç, 2022, s. 27). Asaf Halet Çelebi'nin oluşturduğu bu zemin, poetikayı salt bir temsil aracı olmaktan çıkararak, gizemli bir yolculuğun nihayetinde ulaşılan mistik, vecd haline ulaştırır.

Ontolojik Huzursuzluk ve Nirvana

Çelebi, şiirini "Nirvana'ya davet" olarak tanımlasa da bu durum huzurlu bir sonu değil aktif bir arayışı gösterir. Çelebi'nin "Nirvana'da saadet zirvesine erebildiğim anda bile içim rahat değildir" ifadesi, onun mistisizminin istikrarsız bir dengesizlik ve ontolojik bir endişe barındırdığını ispatlar (Narlı, 2006, s. 180). Bu noktada Çelebi, birliğin tam uyumuna odaklanan isimlerden ayrılarak, zirveye çıktığı anda bile ruhun en gizli yerinde kalan bir kaygıdan söz eder (Narlı, 2006, s.180). Var olmak bilincinin eriyip sonsuz bir "temaşa"ya dönüştüğü bu evrede, zaman ve mekân sınırları kaybolur (Narlı, 2006, s. 180). Evreni tek bir ruhun istila ettiği bu geçiş halini Çelebi, anlamın ötesine geçerek hiçbir ussal karşılığı olmayan formüllerle nihayete erdirir (Narlı, 2006, s. 180-181). Bu bağlamda Çelebi, tasavvufî-bireysel fenafillâh tecrübesini oluş anı içerisinden yansıtırken, dilin müphemliğini kullanarak bu aşkın durumu kurgusallaştırır (Özgürel, 2014, s. 207). Böylece Çelebi, şiirlerindeki bu kapalılığı bilinçli bir tercih haline getirerek, tasavvufî tecrübenin herhangi bir betimlemeye sığmayan "kendiliğinden dile gelişini" kurmayı hedefler (Özgürel, 2014, s. 209). Bu bağlamda Çelebi'nin metinlerinde sıkça

başvurduğu Budist imgeler ve mistik ögeler yalnızca birer kültürel gösterge değil aynı zamanda müşterek insanlık hafızasında kök salmış kadim imge dizgeleri olarak işlev görür (Sümer, 2019, s. 147). Çelebi; Sidharta, Mâra veya Bodhisattva gibi figürleri, öznel mistik deneyimini nesneleştiren ve rasyonel dilin yetersiz kaldığı boşluk ve hiçlik gibi aşkın tecrübeleri somutlaştıran estetik araçlar olarak kurgular. Böylece Çelebi, farklı dini geleneklere ait motifleri senkretik bir potada eriterek, bireysel ontolojik huzursuzluğunu evrensel bir düzleme taşır ve şiiri, kadim hakikatlerin yeniden deneyimlendiği saf-arınmış bir keşif alanına dönüştürür. Özellikle Sidharta şiirinde "om mani padme hum" mantrasını bir ağacın özüyle özdeşleştirerek kullanan Çelebi, bu ifadeyi mistik bir derinlik ve Budist geleneğe yapılan bir atıf olarak konumlandırır (Sümer, 2019, s. 140). Bu mantranın şiirdeki tekrarlı kullanımı, Budizm'in "bir damla suyun denizde erimesi ancak aynı zamanda onun bir parçası olması" öğretisiyle örtüşen tasavvufi bir tecelli arayışını simgeler (Sümer, 2019, s. 140). Bu ilişki, sadece metinlerarası bir gönderme değil dilin ontolojik sınırlarını aşarak sesin ve sözün nihayete erdiği varlığın özüne temas etme çabasının estetik bir ürünüdür. Bu noktada, dilin ötesine sızan kadim mantra, sessizliğin sesini duyurarak şiirsel yapıyı mantıksal bir kurgudan mistik bir tefekküre dönüştürür (Özgürel, 2014, s. 206). Çelebi, bu tür ifadelerle sözcüklerin ağırlığından arınmış, "ne ağaç ne tohum" paradoksunda somutlaşan o mücerret hakikati yansıtmayı başarır. Söz konusu mücerretleşme süreci, şairin nesnelerin dış kabuğunu kırarak onların özündeki ilahi veya kozmik titreşime ulaşma arzusunun bir yansımasıdır (Taş & Akın, 2019, s. 275). Bu tutum, şairin geçmiş uygarlıkların masal ve halk hikâyelerindeki izleri, kolektif hafızanın derinliklerinden çekip çıkararak yeniden anlamlandırdığı yorumsal bir çabayı da beraberinde getirir (Günay & Koreli, 2007, s. 381). Çelebi, geleneksel lügat manalarının ötesine geçerek kelimelerin zihinsel çağrışımlarını birer araç haline getirir.

Sonuç

Asaf Halet Çelebi, Türk şiirinde felsefi derinliği estetik bir dille sentezleyen nadir şahsiyetlerden biridir. 1940'lı yılların dominant akımlardan sıyrılarak kendine has bir poetika oluşturmuştur. Çelebi'nin, Uzak Doğu'nun kadim öğretileri ile Anadolu'nun tasavvufi birikimini harmanlayan bu özgün sentezi, Türk şiirindeki modernleşme çabalarını biçimsel bir arayıştan ziyade varoluşsal bir derinliğe taşımıştır. Böylece Asaf Halet Çelebi, şiiri salt bir ifade aracı olmaktan çıkarıp bireyin kendi gerçeğiyle yüzleştiği bir varoluş zemini oluşturmuştur. Dolayısıyla Çelebi'nin şiiri, tarihsel ve kültürel birikimin tortularından arınmış, nihai olarak hiçlik ve varlık arasındaki sınırda zamansız bir tefekkür pratiğine dönüşür.

Asaf Halet Çelebi, dili ustalıkla kullandığı şiirlerini sadece semantik yönden değil işitsel ve sezgisel yönden de benzersiz kılmaktadır. Bu gizemli ve çok katmanlı yapı, Çelebi'yi Türk edebiyatında kendine özgü bir yere oturturken, okuru da bilinçaltının derinliklerine uzanan soyut bir yolculuğa çıkarır. Çelebi'nin bu mistik bireyselliği, geleneksel kalıpların ötesine geçerek anlamın sürekli ertelendiği ve modernist poetikanın özgün bir izdüşümü olarak kurgulanan estetik bir evren inşa eder.

Çelebi'nin özgün bu perspektifi, dönemindeki Garip akımının şiiri sokağa indiren sadelik ve toplumsal fayda anlayışıyla belirgin bir tezat oluşturmuştur. Çelebi, çağdaşlarının aksine şiiri salt bir duygu aktarımı olarak görmeyip saf şiir idealiyle hakikat arayışına dönüştürmüştür. Bu yönüyle onun

şiirindeki soyutluk, Batı tarzı bir akımdan ziyade Doğu'nun tecelli ve keşf kavramlarına yaklaşmaktadır. Modern çağın bilimsel ve psikolojik araçlarıyla kadim bir hakikatin peşine düşen modern bir bireyin içsel yolculuğunu somutlaştırmaktadır. Çelebi'nin felsefi sisteminin temel nirengi noktasını, farklı dinleri ve inanışları birbirini ayıran yapılar olarak değil tek bir hakikatin farklı tezahürleri olarak gören senkretik bir karakter oluşturmaktadır. Çelebi; Eski Mısır kültürü, Budist inanışı ve İslam tasavvufu geleneklerine ait motifleri ustalıkla kullanarak ortak bir insanlık belleği inşa etmektedir. Çelebi, sentezini Buda öğretileri ile Mevlevi mistisizmini usta bir şekilde harmanlayarak ortaya koymuştur. Ancak onun mistisizmi, mutlak bir huzur vaat eden sığ bir liman değildir. Nirvana saadetine ulaştığı anda bile içsel rahatlığa eremediğini belirten Çelebi, mistisizmi bir huzur arayışından ziyade derin bir varoluşsal sorgulama süreci olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Çelebi'nin şiirlerinde geçen ayna, cübbe, perde ve mağara gibi göstergeler, nesnelerin görünen hallerinden ziyade zihindeki özlerine ve görünmeyenin ötesine geçme felsefesine hizmet eden birer sembol olarak işlev görür. Nitekim "Cüneyd" şiirindeki cübbe metaforu da dinsel bir kabulün ötesinde, varlığın arkasındaki o derin varoluşsal hiçliğin keşfini simgelemektedir.

Yapısal ve metodolojik olarak incelendiğinde Çelebi'nin şiirleri, sentaks bir ses mimarisi üzerine kurulmuş olup psikodinamik süreçleri kapsamaktadır. Şiirlerinde sıklıkla başvurduğu tekrarlar sadece musiki yönü güçlü bir ahenk unsuru olarak değil aynı zamanda mistik bir asudeliği temsil eden yapısal öğelerdir. "Sidharta", "He" ve "Lamelif" gibi şairin poetik kimliğini oluşturan temel metinlerde, kelimelerin sözlük anlamlarının ötesine geçilerek saf sesin yarattığı ayinsel bir atmosfer hedeflenmiştir. Hurufilik etkilerinin zirveye ulaştığı bu şiirlerde, örneğin Arap alfabesindeki "He" harfi sadece fonetik bir ses değil, iki boşluğuyla gözyaşı pınarlarına benzetilen görsel bir objeye dönüşmektedir. Dinler tarihinin teorik verilerini şiirsel birer imgeye dönüştürmeyi başaran Çelebi, geçmişi dogmatik olarak taklit eden bir gelenekçi değil geleneği evrensel bir estetikle geleceğe taşıyan özgün bir felsefi şairdir. Onun her okumada yeni katmanlar sunan ve adeta yaşayan bir "Trilobit" gibi kendini hatırlatan canlı organizma niteliğindeki şiiri, bugün de güncelliğini korumakta ve geleceğe kapı aralamaya devam etmektedir.

Kaynakça

Aydemir, M. (2014). Asaf Halet Çelebi'nin Şiirinde Geleneğin İzleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi*, 3(1), 218-239. https://doi.org/10.7884/teke.264

Akıncı, M. A. (2019). Türk Şiirinde İlk Mistik-Asaf Halet Çelebi. *Mavi Atlas*, 7(1), 299-308. https://doi.org/10.18795/gumusmaviatlas.546216

Coşkun, B. (2013). ASAF HÂLET ÇELEBİ'NİN ŞİİRLERİNDE METİNLERARASILIK BAĞLAMINDA TÜRK İSLAM TARİHİ VE KÜLTÜRÜNE GÖNDERMELER. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, 95-122. https://izlik.org/JA67UX39KK

Demirkıran, K. (2009). ASAF HÂLET ÇELEBİ'NİN GÖZÜNDEN BİR DEVRİN EDEBİYATI. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 1, 33-43. https://izlik.org/JA88PD62AP

Doğan, M. N. (2020). ASAF HÂLET ÇELEBİ'NİN PLATONİST ŞİİR EVRENİ. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 33, 209-229. https://doi.org/10.20427/turkiyat.712558

Koreli, Z. D., & Günay, P. D. V. D. (2007). TÜRK ŞİİRİNDE BİR GİZEM: ASAF HÂLET ÇELEBİ VE "HE" ŞİİRİNE BİR BAKIŞ. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 16(2), 379-394. https://izlik.org/JA28BL45YN

Narlı, M. (2014). Asaf Halet Çelebi'nin Poetikası. *İlmi Araştırmalar*, 22, 165-186. https://izlik.org/JA62SC45GJ

Özgürel, E. G. (2014). ÂSAF HÂLET ÇELEBİ'NİN SİDHARTA ADLI ŞİİRİNİN METAFORİK YAPISI. *Türkiyat Mecmuası*, 24(2), 195-211. https://doi.org/10.18345/tm.74954

Şuoruç, B. (2022). ASAF HÂLET ÇELEBİ'NİN İSLAM MİSTİSİZMİNE VE MİSTİKLERİNE YER VERDİĞİ BAZI ŞİİRLERİNE ÜSLUP AÇISINDAN BİR BAKIŞ. *International Journal of Languages' Education and Teaching*, 10(3), 23-37. https://doi.org/10.29228/ijlet.63430

Uçman, A. (1993). "ÇELEBİ, Âsaf Hâlet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 07 Mayıs 2026). https://islamansiklopedisi.org.tr/celebi-asaf-halet

Ulutaş, N. (2008). Âsaf Hâlet'in Şiirlerinde Tasavvufî Tema. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(15), 473-495. https://izlik.org/JA42BC45XH

Taş, M., & Akın, H. (2019). PSİKODİNAMİK AÇIDAN ÂSAF HÂLET ÇELEBİ'NİN ŞİİRLERİ. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 6(6), 272-281. https://izlik.org/JA66BJ29KS

İLAHİYAT

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'de Himmet Kavramı ve Mürşidin Manevi Otoritesinin Sınırları

Abdulmecit Sökütlü*

Öz: İslam düşünce tarihinde tasavvufi irşad süreci, zaman zaman velayet, tasarruf ve himmet kavramları üzerinden mürşit otoritesinin mutlaklaştırıldığı itikadi tartışmalara zemin hazırlamıştır. Özellikle Hâlidîlik gibi geniş coğrafyalara yayılan tarikatlarda, şeyhin otoritesini ilahi iradeye yakın bir konumda konumlandıran eğilimlerin ortaya çıkma riski her zaman var olmuştur. Bu çalışma, Nakşibendiyye-Hâlidiyye ekolünün kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1827) *Mektûbât* adlı eseri ile kaza ve kader konularını işleyen kelami eserler merkeze alınarak, mürşidin manevi otoritesinin Ehl-i Sünnet kelamı çerçevesinde nasıl sınırlandırıldığını incelemektedir. Araştırmada metin ve kavram analizi yöntemleri kullanılarak, himmet mefhumu ile kelam ilmindeki kaza-i muallak ve kaza-i mübrem kavramları arasındaki ilişki tespit edilmiştir. Bulgulara göre Mevlânâ Hâlid, bir mürşidin himmetini yalnızca kaza-i muallak dairesiyle sınırlandırmıştır. Kesinleşmiş ilahi kazanın (mübrem) veli tasarrufuyla değişebileceği inancını Allah'a acz, kizb ve cehl atfetmek olarak değerlendirmiştir. Ayrıca çalışmada, şatahat türü tasavvufi söylemlerin keşif hatası ve sekr halleri üzerinden nasıl tevil edildiği ortaya konulmuş ve mürşit otoritesine dair bu kelamî-fıkhî çerçevenin, günümüz Anadolu'sundaki tarikat yapılarının sosyolojik ve psikolojik sapmalardan korunmasındaki işlevi tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kelam, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, Himmet, Kaza-i Muallak, İbn Âbidîn.

Giriş

İslam düşünce geleneğinde tasavvuf, bireyin manevi hayatını hedeflerken, tarihsel süreç içerisinde velayet, tasarruf ve himmet gibi kavramlar etrafında ciddi itikadi tartışmalara zemin hazırlamıştır. Seyr-i süluk sürecinde kâmil bir mürşidin manevi otoritesinin sınırları, ekoller arasında ifrat ve tefrit uçlarında değerlendirilmiştir. Bir yanda velilere müstakil bir kudret atfederek Ehl-i Sünnet'in tevhid ve kader inancını zedeleyen, mürşidi adeta ilahi iradenin bir ortağı gibi konumlandıran Hulûlî veya bâtınî yaklaşımlar bulunurken, diğer yanda velayetin manevi durumunu, keramet ve himmetini akılcı kaygılarla tamamen reddeden katı zâhirî tutumlar yer almıştır (Uludağ, 2021, s. 104).

Bu bağlamda, 19. yüzyılda Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunun kurucusu olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1827), tasavvuf anlayışını şerî sınırlar içerisine çekme hususunda son derece kritik bir rol oynamıştır. O, kendisinden önceki Müceddidî silsilesinin, bilhassa İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî ve Muhammed Mâsum el-Fârûkî'nin mektuplarında sıkça vurguladıkları fıkıh ve şeriat merkezli tasavvuf anlayışını (es-Sirhindî, 1998, s. 70) 19. yüzyılda da sürdürmüştür. Özellikle Osmanlı devletinin merkezinden ücra köşelerine kadar uzanan geniş bir etki alanı kurarken, tarikatın büyümesinin getirebileceği itikadi problemlerin önüne geçmek için mücadele etmiştir.

* İslami İlimler Fakültesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi. İletişim: sokutlu.abdulmecit@gmail.com

Bu çalışmanın temel tezi, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin, mürşidin manevi otoritesini ve himmet kavramını sadece tasavvufi bir mefhum olarak bırakmayıp, konuyu doğrudan kelam ilminin kader ve kaza bahisleriyle temellendirerek Ehl-i Sünnet akidesine göre nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktır. Çalışma, Hâlidîlikte mürşide duyulan muhabbetin, ilahi iradeyi aşan, sınırları belirsiz bir tasarruf algısına dönüşmesinin önüne geçecek önlemlerin bizzat tarikatın kurucusu tarafından nasıl inşa edildiğini açıklamaktadır.

Mevlânâ Hâlid-İ Bağdâdî'nin Hayatı, İlmî Rıhleleri ve Zahirî İlimlerdeki Yetkinliği

Nakşibendiyye tarikatının, 19. yüzyıldan günümüze kadar en geniş kitlelere ulaşan kolu olan Hâlidiyye'nin kurucusu Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî, sadece tasavvufi bir otorite değildir. Fıkıh, hadis, tefsir ve bilhassa kelam ilimlerinde zirveye ulaşmış bir zahir ulemasıdır (Kavak, 2013, s. 53). Onun mürşit algısını kelamî kaidelerle sınırlandıran itidalli tasavvuf anlayışının temelinde, hayatı boyunca gerçekleştirdiği uzun ilmî rıhleler ve aldığı derin medrese eğitimi yatmaktadır (Sökütlü, 2023, s. 78).

1779 (Hicri 1193) yılında, bugün Irak sınırları içinde kalan Şehrizor kasabasına bağlı Karadağ'da dünyaya gelen Mevlânâ Hâlid, köklü bir aileye mensuptur (Kavak, 2013, s. 31). Küçük yaşlardan itibaren güçlü bir hafızaya ve keskin bir zekâya sahip olduğu bilinen Hâlid-i Bağdâdî, ilim tahsiline kendi bölgesindeki medreselerde başlamıştır (Memiş, 1998, s. 14). Kısa sürede sarf, nahiv, mantık, belagat, usul-i fıkıh, fıkıh, tefsir, hadis ve kelam gibi hem alet hem de ali ilimlerde olağanüstü bir ilerleme kaydetmiştir (Sökütlü, 2023, s. 72) (Kavak, 2013, s. 41). Süleymaniye, Bağdat, Erbil ve Kerkük gibi ilim merkezlerini dolaşarak dönemin en büyük âlimlerinden icazetler almıştır (Kavak, 2013, s. 38). Zahiri ilimlerdeki bu derinliği, onun ilerleyen yıllarda tasavvufi şatahatları ve ifrat derecesindeki hurafeleri kelamî bir süzgeçten geçirmesini sağlayan en önemli ilmi altyapısını oluşturmuştur (Sökütlü, 2023, s. 78-79). Genç yaşta Süleymaniye'de medrese müderrisliğine başlamış ve bölgede ilmiyle temayüz etmiştir. Tasavvuf yoluna girmeden evvel dahi etrafında geniş bir ilim halkası oluşmuştur (Kavak, 2013, s. 40).

Zahirî ilimlerde zirveye ulaşmasına rağmen manevi bir arayış içinde olan Mevlânâ Hâlid, 1805 yılında Hac farizasını yerine getirmek üzere ilk büyük rıhlesine çıkmıştır (Kavak, 2013, s. 62). Musul, Diyarbakır, Halep ve Şam güzergâhını izleyerek Hicaz'a ulaşan Bağdâdî, bu yolculuğu sırasında uğradığı her büyük şehirde dönemin önde gelen âlimleriyle ilmi münazaralara girmiş, Şam ulemasıyla (özellikle hadis âlimi Muhammed el-Küzberî gibi isimlerle) derin dostluklar kurmuştur (Sökütlü, 2023, s. 80) (Hasan Şükrü, 2013, s. 24-25) (Memiş, 1998, s. 27).

Karşılaştığı ve manevi olarak etkilendiği Yemenli bir âlimin kendisine verdiği bir nasihat, onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur (Memiş, 1998, s. 27-28). Bu âlim ona, Mekke'de şeriatın zahirine aykırı gibi görünen haller müşahede ettiğinde hemen itiraz ve inkâr etmemesini tavsiye etmiştir. (Sökütlü, 2023, s. 81-82) (Hasan Şükrü, 2013, s. 25-26). Bu ilginç karşılaşma, Mevlânâ Hâlid'in ilmi kibrini kırmış ve kaza, kader, şeriat ve hakikat dengesi üzerine daha derin tefekkür etmesine sebep olmuştur (Kavak, 2013, s. 63).

Hac dönüşü Süleymaniye'de müderrisliğe devam eden Mevlânâ Hâlid'in beklediği işaret, 1809 yılında Hindistanlı bir Nakşibendî dervişi olan Mirza Rahimullah Azîmâbâdî'nin Süleymaniye'ye gelmesiyle gerçekleşmiştir (Kavak, 2013, s. 64). Onun telkiniyle, Delhi'de bulunan büyük Nakşibendî mürşidi Şah Abdullah ed-Dihlevî'ye (Gulam Ali) intisap etmek üzere meşakkatli Hindistan yolculuğuna çıkmıştır (Memiş, 1998, s. 30) (Haydarî, 2011, s. 84).

İran, Afganistan ve Kuzey Hindistan üzerinden geçen bu uzun yolculuk, basit bir seyahat değildir. Bir kelam ve mantık meydan okumasıdır (Kavak, 2013, s. 68). Rey, Tahran, Meşhed, Bistam, Herat, Kandehar, Kâbil ve Lahor gibi önemli İslami kültür merkezlerinden geçmiştir (Sökütlü, 2023, s. 84-85). Bu yolculuğun en dikkat çeken olaylarından biri Tahran'da yaşanmıştır. Mevlânâ Hâlid, Şiî ulemanın dönmedeki en büyüklerinden sayılan müçtehit İsmail Kâşî ile günlerce süren fıkıh, akide ve kelam münazaralarına girişmiştir (Haydarî, 2011, s. 83). Münazaranın merkezinde Ehl-i Sünnet akidesi, peygamberlik ve sahabenin fazileti yer almıştır. Mevlânâ Hâlid, Eş'ari ve Mâtürîdî kelamının mantıksal usullerini ve Kur'an-Sünnet bütünlüğünü kullanarak İsmail Kâşî'nin tezlerini çürütmüştür (Sökütlü, 2023, s. 83-84) (Hasan Şükrü, 2013, s. 27-28). Onun Sünni kelam anlayışını muhalif kavimlerin kalbinde bile böylesine derin bir şekilde savunabilmesi, muhalif ulemanın dahi kendisine saygı duymasını sağlamıştır. Bu ilmi altyapı, onun sonraları *Mektûbât* adlı eserinde kaza-i muallak ve kaza-i mübrem üzerine bina edeceği mürşit otoritesinin itikadi sınırlandırılması meselesinin tesadüfi değil, ilmi birikime sahip bir zatın bilinçli bir ifade olduğunu kanıtlamaktadır (Kavak, 2013, s. 68).

Delhi'ye ulaştığında Şah Abdullah ed-Dihlevî'nin tekkesine kapanan Mevlânâ Hâlid, yaklaşık bir yıl gibi kısa bir sürede Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Çiştiyye tarikatlarının tamamında seyr-i sülukunu tamamlamış ve halifelik alarak memleketine dönmek için yola çıkmıştır (Sökütlü, 2023, s. 87-88) (Haydarî, 2011, s. 88). Ortadoğu'ya döndükten sonra Bağdat ve Süleymaniye'de irşad faaliyetlerine başlayan Mevlânâ Hâlid, tarikatının hızla yayılması üzerine hem siyasi hem de mutaassıp yerel çevrelerin iftiralarına maruz kalmıştır (Kavak, 2013, s. 88). O, yöneltilen zındıklık ve şeriat dışılık iddialarına karşı doğrudan fıkıh ve kelam zemininde durmuştur. Mürşitlik kurumunun ilahi sınırları aşan bir güç değil, sadece Kur'an ve Sünnet çizgisinde bir vesile makamı olduğunu anlatmıştır (Sökütlü, 2023, s. 74-75).

Mevlânâ Hâlid'in bu ilmî duruşunun en somut belirtisi 1822 yılının sonlarına doğru Bağdat'tan ayrılarak ilim başkenti Şam'a yerleşmesidir (Kavak, 2013, s. 97). Şam uleması, özellikle dönemin en büyük Hanefî fakihi Muhammed Emîn İbn Âbidîn, onu sıradan bir şeyh olarak değil, kâmil bir mürşit ve büyük bir âlim olarak karşılamıştır (Haydarî, 2011, s. 97) (Sökütlü, 2023, s. 97). İbn Âbidîn, devasa fıkhî konummuna rağmen Mevlânâ Hâlid'e intisap etmiş, tasavvuf ile fıkhın bağını kendi şahsında toplayarak göstermiştir. Hatta Mevlânâ Hâlid, vefatından kısa süre önce gördüğü bir rüyayı İbn Âbidîn'e anlatarak kendi cenaze namazını onun kıldırmasını vasiyet etmiştir (Sökütlü, 2023, s. 90) (Haydarî, 2011, s. 117) (Hasan Şükrü, 2013, s. 89-90). İbn Âbidîn'in kaleme aldığı, mürşit konumuna yöneltilen iftiraları fıkhî delillerle çürüten *Sellü'l-Hüsâm* adlı meşhur risalesi de bu muhabbet ve zahir-bâtın ittifakının tarihsel bir göstergesi olarak kaydedilmiştir (Sökütlü, 2023, s. 77). 1827 yılında Şam'da vefat eden Mevlânâ Hâlid, arkasında Ehl-i Sünnet akidesine sıkı sıkıya bağlı, şeriat ve tarikat dengesini ilmi kurallarla sağlamlaştırmış bir miras bırakmıştır (Kavak, 2013, s. 102) (Hânî, 2011, s. 765).

Kavramsal Çerçeve Ve Yöntem

Bu çalışmada, araştırmanın omurgasını oluşturan metin analizi ve kavramsal analiz yöntemleri kullanılmıştır. Güncel akademik literatürde himmet, keramet ve tasarruf mefhumları sıklıkla menakıbnameler üzerinden incelenmekte olup, mefhumların aslından ve nasıl anlaşılması gerektiğinden ziyade kültürel yansımalarını ön plana çıkararak meselenin kelamî boyutunu literatürde eksik bırakmaktadır. Bu çalışmanın özgünlüğü, konuyu menkıbevi metinlerin ve yüzeysel tartışmaların ötesine taşıyarak, Mevlânâ Hâlid'in bizzat kurduğu kelamî ve mantıksal kurgu üzerinden ele almasıdır.

Konunun disiplinlerarası boyutu bağlamında, Mevlânâ Hâlid'in kelamî tartışmalara olan yüksek vukufiyeti özellikle değerlendirilmiştir. Sûfî kimliğinin yanı sıra güçlü bir zahir ilmi müktesebatına sahip olan Mevlânâ Hâlid'in, eğitim sürecinde kelam ilmini tahsil ettiği hocaların bu alandaki yetkinlikleri ve Bağdat, Şam, Hindistan rihleleri esnasında farklı mezhep âlimleriyle gerçekleştirdiği akademik münazaralar referans alınarak, onun argümanlarındaki kelamî ağırlık tespit edilmeye çalışılmıştır (Algar, 1997, s. 284; el-Hânî, 2020, s. 765). Nitekim Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki kesb problemini ele aldığı *el-Ikdu'l-Cevherî fi'l-Fark beyne Kesbi'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* adlı risalesi gibi eserleri (Bağdâdî, 2012, s. 89), onun meselelere sadece tasavvufi birikimle değil, bir kelam mantığıyla da yaklaşabildiğinin en temel kanıtı olarak incelenmiştir.

Tasavvufi kavramların kelamî bir yaklaşımla nasıl sınırlandırıldığını tespit etmek amacıyla, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin *Mektûbât*'ı birincil kaynak olarak merkeze alınmıştır. Özellikle Akka Valisi Abdullah Paşa'ya yazılan ve himmet-kader ilişkisinin sınırlarının net olarak beyan edildiği 7. Mektup, bir metin analizi bağlamında derinlemesine incelenmiştir (Bağdâdî, 2012, s. 89). Konunun kelamî alt yapısı ise Ehl-i Sünnet kelam geleneğinin kurucu metni kabul edilen klasik eserlerdeki kaza-i muallak ve kaza-i mübrem kavramları referans alınarak mukayeseli bir biçimde değerlendirilmiştir (Taftazânî, 2020, s. 138).

19. Yüzyılda Tasavvufi Ortam

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin himmet ve tasarruf kavramlarına kelâmî bir sınır çekme çabasını doğru anlayabilmek için, 19. yüzyıl Osmanlı ve İslam coğrafyasındaki tasavvufi atmosferin sosyolojik ve itikadi zeminini analiz etmek gerekir. 18. ve 19. yüzyıllar, tasavvufi yapıların kurumsallaşmasını tamamladığı, ancak aynı oranda halk arasına yayılırken yozlaşma emarelerinin de başladığı bir dönemdir. Halk nezdinde tasavvuf, şeri yükümlülüklerden ziyade keramet, olağanüstülük ve şeyhin mutlak otoritesi etrafında şekillenen bir inanç haline dönüşmeye başlamıştır. Bu bağlamda, velilere müstakil bir kudret atfederek Ehl-i Sünnet'in tevhid ve kader inancını zedeleyen yaklaşımlar kitleler nezdinde hızla yayılma imkânı bulmuştur.

19. yüzyılda Nakşibendiyye tarikatının Hâlidiyye kolunu kuran ve kısa sürede Irak merkezinden Anadolu, Balkanlar, Kafkasya ve Orta Asya'ya kadar devasa bir coğrafyaya yayan Mevlânâ Hâlid, bu kurumsallaşma ve büyümenin getirebileceği tehlikeleri önceden sezmiştir. Hâlidîlik gibi sınırları kıtaları aşan bir tarikatın, farklı kültürlerin, yerel inançların ve şatahat türü söylemlerin etkisiyle bâtınîleşmesi mümkündü. Mevlânâ Hâlid, kendisinden önceki Müceddidî silsilesinin, bilhassa İmam Rabbânî Ahmed es-Sirhindî (ö. 1624) ve Muhammed Mâsum el-Fârûkî'nin mektuplarında sıkça vurguladıkları

fıkıh ve şeriat merkezli tasavvuf anlayışını (es-Sirhindî, 1998, s. 70) 19. yüzyılda daha da sistematik bir hale getirerek sürdürmüştür.

Özellikle tarikatın kurumsallaşmasının getirebileceği itikadi problemlerin önüne geçmek, müridanın mürşide olan samimi muhabbetinin haddi aşmasına mani olmak için mücadele etmiştir. Mürşidin manevi otoritesini ve himmet kavramını sadece tasavvufi perspektifte inceleyip açıklamakla yetinmeyip, konuyu doğrudan kelam ilminin kader ve kaza bahisleriyle temellendirerek Ehl-i Sünnet akidesine sabitlemesi, işte bu tarihsel zorunluluğun bir neticesidir. İnşa edilen bu kelamî ilmi açıklamalar, tarikatı hem zâhir ulemasının eleştirilerinden koruyan hem de müridlerin akidesini muhafaza eden bir kalkan işlevi görmüştür.

Himmet Kavramı

Bu kelamî kalkanın mahiyetini anlamak için himmet ve tasarruf kavramlarının klasik tasavvuf literatüründeki gelişimine de kısaca değinmek gerekmektedir. Kelime olarak "yönelmek, azmetmek, bir şeyi şiddetle arzu etmek ve kalbi bir noktada toplamak" manalarına gelen himmet, tasavvuf ıstılahında mürşid-i kâmilin bütün ruhanî gücünü ve kalbî teveccühünü bir müridin manevi tekâmülü veya belirli bir hadisenin vuku bulması için Allah'a yöneltmesidir. (Uludağ, 1998, s. 53)

Kuşeyrî ve Sühreverdî gibi erken dönem sufilerin metinlerinde himmet, daha ziyade müridin Allah'a vasıl olma yolundaki gayreti ve mürşidin ona rehberlik ederken kullandığı kalbî teveccüh olarak işlenmiştir. (Uludağ, 1998, s. 53) Ancak tarihsel süreç içerisinde bu kavramlar, bilhassa menakıbnamelerin ve halk kültürünün etkisiyle asıl mecrasından koparılmıştır.

İşte bu noktada Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin çabası, tasarruf ve himmet kavramlarını bu abartılardan ve haddi aşmaktan kurtarmasıdır. O, Hâlidîlikte mürşide duyulan muhabbetin, ilahi iradeyi aşan, sınırları belirsiz bir tasarruf algısına dönüşmesinin önüne geçecek önlemleri bizzat kelam ilminin temel kaideleriyle belirlemiştir. Himmetin gücünü inkar etmemiş, manevi tasarrufu tamamen reddeden katı tutumlara katılmamıştır ancak himmeti kaza-i muallak olduğu bilinen işlere hasretmiştir.

Kelam literatüründe kaza-i muallak mefhumu genellikle sadaka vermek, dua etmek veya sıla-i rahim yapmak gibi salih amellerin ömrü uzatacağı veya belaları defedeceği yönündeki naslar üzerinden temellendirilir. (Yavuz, 2001, s. 58) Allah'ın ezelî ilminde bir olay, eğer dua edilirse veya himmet alınırsa şu şekilde gerçekleşir şeklinde şarta bağlanmış olabilir. İşte mürşidin himmeti de tam olarak bu şarta bağlı kazalarda, tıpkı sadakanın belayı defetmesi gibi meşru bir sebep olarak görülür.

Bulgular ve Tartışma

Yapılan metin ve kavram analizleri doğrultusunda, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin himmet ve mürşit tasarrufu anlayışına dair şu temel bulgulara ulaşılmıştır:

Mevlânâ Hâlid'e göre bir mürşid ne kadar kâmil, arif ve himmet ehli olursa olsun, onun tasarrufu ve duası ancak kaza-i muallak yani şartlara bağlanmış, henüz kesinleşmemiş kaza çerçevesinde geçerlidir. Kaza-i mübrem yani ilahi ilimde kesinleşmiş ve şarta bağlanmamış kaza üzerinde velilerin, hatta ulülazm peygamberlerin dahi bir tasarrufu söz konusu değildir. Bu durum, mahluk ile Hâlık arasındaki teolojik sınırı kesin bir şekilde çizmektedir.

Kesin kazanın velilerin himmetiyle, manevi konumlarıyla veya ricalü'l gaybın müdahalesiyle değişebileceğine inanmak, sıradan bir tasavvufi anlayış veya hüsnü zan değildir. Doğrudan kelamî bir sapmadır. Mevlânâ Hâlid, mantıksal bir çıkarımla böyle bir inancın Allah'a üç büyük noksanlık izafe etmek anlamına geleceğini belirtir. İlahi hükmün, iradenin bir başkası tarafından bozulması anlamına gelen "acz", Allah'ın ezeli kelamında muhakkak olacağını bildirdiği şeyin gerçekleşmemesi durumu olan "kizb" ve ilminin aksine olayların gelişmesi durumu olan "cehl" (Bağdâdî, 2012, s. 90). Bu üç noksanlıktan Allah'ı tenzih etmek akidevi bir farz olduğundan, kâmil mürşidin otoritesini bu sınırlar dairesinde belirlemek bir tercih değil zorunluluktur.

Keşifte Yanılma Payı: Velilerin bazı durumlarda kaza-i muallakı mübrem zannetmeleri mümkündür. Zira İlmi İlahî'de muallak olan bir husus, Levh-i Mahfuz'da mübrem olarak tecelli edip görünebilir. Bir veli, keşif yoluyla Levhi Mahfuzdaki şartsız durumu müşahede ettiğinde kendince haklı olarak mutlak bir kesinlikten bahsetse de bu durum Allah'ın mutlak ilminde muallak olabilir (Bağdâdî, 2012, s. 90). Keşif vasıtasıyla elde edilen bu tür yanılgılar, velilerin keşfindeki hata ihtimalini meşrulaştırarak, peygamberlere has olan ismet sıfatının veliler için söz konusu olamayacağını açıkça kanıtlar.

Şatahat Türü Söylemlerin Tevili: Mevlânâ Hâlid, tasavvuf tarihindeki tartışmalı ifadeleri kelami bir zeminde değerlendirmiş ve temellendirmiştir. Örneğin, Gavsu'l azam Abdülkadir Geylânî'ye atfedilen "Cenab-ı Hak onun hatırı için kesin kazayı da reddetmiştir" (Bağdâdî, 2012, s. 89) şeklindeki son derece ihtilaflı sözlerin zahir uleması tarafından doğrudan tekfir sebebi sayılmasının veya sufiler tarafından ilahi bir mutlak hakikat olarak kabul edilmesinin aksine, Mevlânâ Hâlid bu durumu bir keşif hatası veya manevi sarhoşluk ve kendinden geçme hali olarak tevil etmiştir.

Psikolojik Sapma: Manevi yolculukta müridlerin mürşitlerine aşırı bir kudret atfetmesi (ifrat) ve onları her şeye kadir görmesi, tasavvufi bir kemal, rabıta derinliği veya samimiyet göstergesi değildir. Aksine bu durum, şeytanın müridin akidesini bozmak, onu gizli şirke sürüklemek için kullandığı tehlikeli bir hiledir (Bağdâdî, 2012, s. 90).

İbn Âbidîn'in Risalesi Bağlamında Gaybın Bilinmesi ve Fıkhî Sınırlar

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin himmet ve kader ilişkisini kaza-i muallak ve kaza-i mübrem ekseninde sınırlandırması, kendi döneminde bazı kelamî ve fıkhî tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Çünkü mektuptan anlaşılacağı üzre Mevlânâ Hâlid himmet bir mürşidin himmet edebilmesi için mürid tarafından talep edilen hususun kaza-i muallaktan olup olmadığının kendisine keşfolunması gerektiğini belirtmektedir. Buna binaen bir mürşidin talep edilen işte gaybi bilgiye muttali olması gerektiğini vurgulamaktadır. Gaybı bilmek ise Kelam literatüründe detaylı tartışmalara yol açmıştır. Mevlana Hâlid'in gaybı bilmeyi iddia etmesi üzerine kendisine gelen eleştirilere cevaplar geliştiren İbn Âbidin konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. Biz de makalede İbn Âbidîn'in konuyla alakalı açıklamalarına yer vermeyi uygun bulduk.

Buna göre bir mürşid-i kâmilin, gayb dairesinde yer alan kaza-i muallaka muttali olup olamayacağı veya kaderin muallak olduğunu bilmeden himmet edip edemeyeceği meselesi, Hâlidî muhalifleri tarafından sıkça eleştirilmiştir. Bu eleştirilere karşı en güçlü fıkhî ve kelamî savunma, 19. yüzyılın en büyük fıkıh otoritelerinden İbn Âbidîn (ö. 1836) tarafından kaleme alınan risalelerle yapılmıştır. İbn

Âbidîn, mürşidin gaybı bilmesi meselesini Ehl-i Sünnet akidesi içerisinde temellendirirken, Hanefî ve Şâfiî literatüründeki fetvaları merkeze alarak çok net sınır hatları çizmiştir. (Sökütlü, 2023, s. 62-64)

Hanefî ve Şâfiî fıkıh literatüründe gayb ilminin bilinip bilinemeyeceği hususu, tevhid inancını korumak amacıyla katı kurallarla sınırlandırılmıştır. İbn Âbidîn, öncelikle mutlak gaybın bilinmesinin fıkhî konumunu belirlemek üzere *Bezâziyye* adlı esere atıf yapar. Buna göre, "ben çalınmış olan eşyaların yerini biliyorum" veya "Ben cinler vasıtasıyla gayba dair bilgiler alıyorum" diyen bir kimsenin tekfir edilmesi esastır. Zira cinler de insanlar gibi gaybı bilemezler. (Sökütlü, 2023, s. 62-64) Benzer şekilde *Feteva-i Haniye*'de zikredildiği üzere; bir kimsenin baykuş sesi duyup birinin öleceğine dair kesin hüküm vermesi mutlak gayb iddiası taşıdığından küfür kabul edilirken, bu durumu bir beklenti olarak ifade etmesi küfür sayılmamıştır.

İbn Âbidîn, mutlak gayb iddiasının tehlikesini şahitsiz nikah meselesi üzerinden daha da derinleştirir. Bir kişi, hiçbir şahit olmaksızın bir kadını nikahlasa ve ardından "Allah ve melekler şahidimdir" dese, meleklerin gaybı bildiklerine inanmış olacağı için küfre girer. Zira "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır, onları O'ndan başkası bilmez" (el-En'âm 6/59) ayeti, gaybı kapsamlı bir şekilde bilme yetkisini doğrudan Allah'a has kılmaktadır. Dolayısıyla bir mürşidin veya velinin, etrafındaki olayları veya müridlerinin ahvalini Allah'tan bağımsız, kendi kudretiyle bildiğini iddia etmesi, doğrudan bu yasakların altına girer.

İbn Âbidîn, Mevlânâ Hâlid'in de altını çizdiği "kaderin muallak boyutunu bilme" meselesini temellendirmek için fiziksel dünyadaki işaretlerin bilinmesi konusuna değinir. El-Mergīnânî'nin *Muḍtârâtü'n-nevâzil* adlı eserine atıfla yıldız ilminin iki kısmı olduğunu belirtir. Ay ve güneşin hareketlerini bir hesaba bağlayan astronomi ilmi ile nabzın atışına bakarak bedenin sağlığı hakkında teşhiste bulunan tıp ilmi haktır ve caizdir. Zira bunlar, Allah'ın yarattığı sebeplere ve kainata yerleştirdiği âdetullaha dayanarak olaylara delil getirmektir. (Sökütlü, 2023, s. 64-66)

Bu kıyas, tasavvuftaki keşif ve kaza-i muallak ilişkisine kusursuz bir zemin oluşturur. Nasıl ki bir tabip nabızdan hastalığın seyrini okuyorsa, kâmil bir mürşid de Levh-i Mahfuz'daki muallak işaretleri keşif yoluyla okuyarak bir tespitte bulunabilir. Ancak mürşid, tıpkı yıldızların olaylar üzerinde müstakil bir etkisi olduğuna inanan müneccimin küfre girmesi gibi, bu muallak kazayı kendi gücüyle mübreme çevirebileceğine inanması da küfüre sebep olabilir.

İbn Âbidîn, Nevevî'nin *Ravza* isimli eseri üzerinden Şâfiî mezhebinin yaklaşımını da ele alarak, bir kimseye Sen gaybı bilir misin? diye sorulduğunda "Evet" cevabını vermesinin her durumda küfür olmayacağını savunur. Şayet bu kişi, mutlak ve küllî bir gaybı kastetmiyor, sadece Allah'ın kendisine bildirdiği cüzî olayları kastediyorsa bu durum caizdir. (Sökütlü, 2023, s. 64-66)

Ebussuûd Efendi'nin "O gaybı Resul müstesna hiç kimseye açmamıştır" (el-Cin 72/26-27) ayetine getirdiği tefsiri onaylayan İbn Âbidîn, buradaki istisnanın velileri dışlamadığını belirtir. Peygamberlerin gayb bilgisi vahiy yoluyla kâmil derecede iken, velilerin rüya, ilham ve keşif yoluyla kısmi gaybî bilgilere vakıf olması aklen ve naklen caizdir. Hz. Ebubekir'in bir kadının rahmindeki çocuğun erkek olacağını doğmadan önce haber vermesi veya Hz. Ömer'in Medine'de hutbe okurken İran'daki komutanı Sâriye'yi görüp ona yön vermesi "Ey Sâriye, dağa yanaş demesi cüzî keşif ve kerametin çık delilleridir.

Bu fıkhî ve tarihsel yaklaşım, Mevlânâ Hâlid'in himmet anlayışıyla birebir uyuşmaktadır. Mektûbât'tan anlaşıldığı üzere kâmil bir mürşidin himmet edebilmesi için, himmet edeceği olayın ilahi ilimde kaza-i muallak mı yoksa kaza-i mübrem mi olduğunu bilmesi veya keşfetmesi gerekir. Kaderin muallak olduğunu bilmeden himmet etmesi, şerî açıdan doğru olmaz. Mürşidin, Allah'ın bildirmesiyle bu muallak duruma muttali olması, onu mutlak kudret ve ilim sahibi yapmaz, aksine ilahi iradeye teslimiyetini gösterir.

İbn Âbidîn, şatahat türü sözler veya keşif ehlinin gaybî açıklamaları karşısında zâhir ulemasının takınması gereken tavrı *el-Hulasa* ve *Tatarhâniye* üzerinden ihtiyat kavramıyla açıklar. Gazâlî'den nakledilen "Bin kafiri hayatta bırakmak, haksız yere bir Müslüman'ın kanını akıtmaktan daha ehvendir" kaidesince, söylenen bir sözde cüzi bir tevil ihtimali bile varsa kişi tekfir edilemez. Mevlânâ Hâlid'in, velilerin himmet ve kesin kaza hakkındaki iddialı sözlerini tekfir etmek yerine tevil etmesi, İbn Âbidîn'in zikrettiği bu fıkhî ihtiyatın Hâlidî geleneğindeki örneklerindendir. (Sökütlü, 2023, s.70.)

Mektûbât Analizi ve Tenzih Kaideleri: Acz, Kizb ve Cehl

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin himmet, tasarruf ve kader ilişkisini en net şekilde zikrettiği metinlerin başında, Akka Valisi Abdullah Paşa'ya yazdığı 7. Mektup gelmektedir. Bu mektubun muhatabının sıradan bir mürid değil, dönemin önemli bir devlet adamı olması, meselenin sadece tasavvufi bir irşad faaliyetinden ibaret olmadığını göstermektedir. Mevlânâ Hâlid, devlet ricaline ve geniş kitlelere hitap ederken mürşidin otoritesini bizzat sınırlandırma ihtiyacı hissetmiştir. Ve doğrudan Ehl-i Sünnet akidesinin kelami delilleriyle meseleye yaklaşmıştır. O, bir velinin kesinleşmiş ilahi kazayı kendi himmeti veya ricalü'l gaybın müdahalesiyle değiştirebileceğine inanmanın, kabul edilebilir bir şey olmadığını vurgular. Zira şeriat ile ölçülmeyen her hüsnü zan, nihayetinde akideyi zedeleyen bir tehlikeye dönüşebilir.

Meseleyi mantıksal bir çıkarımla uluhiyet sıfatları üzerinden tahlil eden Mevlânâ Hâlid, kesinleşmiş bir kaderin mürşidin iradesiyle bozulabileceğini iddia etmenin, Allah'a üç büyük noksanlık izafe etmek anlamına geleceğini belirtir. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelamının temel kuralı olan tenzih yani Allah'ı her türlü eksiklikten ve yaratılmışlık vasfından uzak tutma usulü gereği, yaratıcının şu üç kusurdan kesin olarak münezzeh olması zorunludur:

Acz: İlahi hükmün ve mutlak iradenin, bir başkasının müdahalesiyle bozulması, uluhiyetin sınırlandırılması anlamına gelir. Allah'ın Kâdir-i mutlak olması, O'nun iradesinin üzerinde hiçbir iradenin bulunmamasını gerektirir. Bir velinin himmetiyle kesin kazanın değiştiğine inanmak, Allah'ın iradesinin mağlup edildiğini dolaylı yoldan kabul etmek ve O'na aczi nispet etmektir. (Bağdâdî, 2012, s. 90)

Kizb: Allah'ın ezeli kelamında muhakkak olacağını bildirdiği ve Levh-i Mahfuz'da kesin hükme bağladığı bir hadisenin, bir mürşidin himmetiyle gerçekleşmemesi, ilahi beyanın yalanlanması anlamına gelir. Allah'ın sözünden dönmesi veya haber verdiği bir hakikatin hilafının ortaya çıkması kelami olarak imana zarar veren aklen de muhal olan bir iştir. (Bağdâdî, 2012, s. 90)

Cehl: Olayların, ilahi ilmin ezeli olarak kuşattığı ve takdir ettiği şeklin hilafına gelişmesi durumu, Allah'a bilgisizlik atfetmektir (Bağdâdî, 2012, s. 90). Bir velinin tasarrufu ile olaylar Allah'ın ilminin dışında bir yöne gidiyorsa, bu durum ilahi ilmin kapsamını ortadan kaldırır ki bu açık bir kelâmî safsatadır.

Bu üç noksanlıktan Allah'ı tenzih etmek akidevi bir farz olduğundan, kâmil mürşidin otoritesini kaza-i muallak ile sınırlandırmak tasavvufi bir tercih değil, imânî bir zorunluluktur. Mürşidi yüceltmek adına Allah'ın kudret ve ilmine halel getirecek iddialarda bulunmak, tarikata veya geleneğe hizmet etmez, aksine müridanı itikadi açıdan telafisi zor bir noktaya taşır.

Psikolojik Sapma

Mevlânâ Hâlid meseleyi yalnızca teorik kelam düzeyinde ve tenzih yaklaşımlarıyla bırakmamış, aynı zamanda mürid psikolojisi ve sosyolojik yansımaları üzerinden de derinlemesine değerlendirmiştir. Seyr-i süluk sürecinde, bilhassa rabıta uygulamasının yoğunlaştığı evrelerde, müridlerin mürşitlerine aşırı bir kudret atfetmesi ve onları her şeye kadir, mutlak bir otorite olarak görmesi temel kaynak kabul ettiğimiz Mevlânâ Hâlid'in mektubunda bizzat kaleme aldığı gibi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bu aşırı yüceltme hali, müridler arasında genellikle tasavvufi bir kemal, tarikata bağlılık, rabıta huşusu veya samimiyet olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. (Bağdâdî, 2012, s. 91)

Mevlânâ Hâlid ise bu algıyı şiddetle reddeder. Kendi halifelerine ve bağlılarına yazdığı mektuplarda da sıklıkla uyardığı üzere bu durum, şeytanın müridin akidesini bozmak ve onu gizli şirke sürüklemek için kullandığı son derece tehlikeli bir hiledir (Bağdâdî, 2012, s. 90). Şeytan, müridin şeyhine olan saf muhabbetini ve teslimiyetini kullanarak onu ifrata sürükler. Müridi, mürşidini ilahi iradenin bir ortağı, gaybın bilicisi ve kader üzerinde kesin bir etken gibi konumlandırmasına zemin hazırlar. Psikolojik sapma olarak nitelendirilebilecek bu mutlak otorite tutumu, tasavvufun temel gayesi olan tevhit inancını sarsar ve mürşidi bir vesile olmaktan çıkarıp bizzat gaye haline getirebilir.

Mevlânâ Hâlid, halifelerine yönelik uyarılarında, etraflarındaki müridlerin aşırı hüsnü zanlarına ve abartılı övgülerine aldanmamalarını, daima kendi acziyetlerinin ve kulluklarının bilincinde olmalarını emretmiştir. Dolayısıyla *Mektûbât*'taki bu ifadeler, Hâlidiyye geleneğinde mürşit otoritesinin sınırlarını çizen, kibri önleyen ve bâtınî eğilimleri kaynağında engelleyen bir itikadi kalkan işlevi görmüştür.

Otorite Algısının Anadolu ve Çevresindeki Güncel Sosyolojik Yansımaları

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin himmet ve tasarruf mefhumlarına getirdiği kelamî sınırlamalar, tarihsel süreç içerisinde her ne kadar güçlü bir kalkan işlevi görmüşse de, tarikatın devasa bir coğrafyaya yayılması zaman zaman bu sınırların ihlal edilmesine zemin hazırlamıştır. Bugün Hâlidîlik Türkiye, Balkanlar, Kafkasya, Orta Doğu ve Orta Asya'ya kadar uzanan geniş bir havzada sosyolojik tabanı en güçlü ve en baskın tasavvufi ekol konumundadır. Abdurrahman Memiş ve Abdulcabbar Kavak gibi araştırmacıların bölgesel yayılım ve Hâlidî ağları üzerine yaptıkları çalışmalarda da net bir şekilde görüldüğü üzere, bu tarikat sadece bireyin manevi dünyasını şekillendirmekle kalmamış, kitlelerin toplumsal ve ferdî yaşam tarzlarını da doğrudan etkileyen devasa bir sosyolojik etkiye sahip hale dönüşmüştür.

Bu sosyolojik yapının merkezinde ise mürşid-i kâmil yer almaktadır. Mevlânâ Hâlid'in inşa ettiği kelamî dengenin korunduğu yapılarda mürşid, şeriattan ayrılmayan bir rehber ve ilahi iradeye teslimiyeti öğreten bir vesile makamı olarak işlev görürken, bu dengenin aşıldığı durumlarda ise şeyhin mutlak otoritesine yönelik güçlü inanç ciddi krizlere yol açabilmektedir. Bilhassa günümüz Anadolu ve Balkan coğrafyasındaki bazı tasavvufi kurumlarda, mürşide duyulan muhabbetin ifrat noktasına taşınması, Mevlânâ Hâlid'in bizzat uyardığı itikadi ve sosyolojik riskleri gün yüzüne çıkarmaktadır.

Şatahat Türü Söylemlerin Kelamî Tevili: Abdülkadir Geylânî Örneği

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin mürşit otoritesini kaza-i muallak ile sınırlandırması ve olaylara kelami bir perspektiften yaklaşması konuları bu ilmi birikimle analiz edip bağlılarına izah etmesi, tasavvuf tarihindeki bazı problemleri çözmek için de bir zemin hazırlamıştır. Tasavvuf tarihinde şatahat olarak bilinen velilerin manevi sarhoşluk, vecd ve istiğrak hallerinde söyledikleri, zahiren şeriata ve akideye aykırı görünen iddialı sözler, İslam düşünce geleneğinde daima tartışma sebebi olmuştur. Zâhir uleması bu tür söylemleri genellikle doğrudan şirk ve küfür bağlamında değerlendirip sahiplerini tekfir ederken ilimden yoksun, ifrata meyyal sûfî kitleler ise bu sözleri ilahi bir hakikat olarak kabul etmiştir.

Mevlânâ Hâlid, Ehl-i Sünnet tasavvufunun getirdiği itidalli duruş ile bu iki aşırı ucu reddederek, şatahat türü ifadelere yönelik kelamî bir tevil geliştirmiştir. Bunun en çarpıcı örneği, *Mektûbât*'ında bizzat ele aldığı Gavsu'l-Azam Abdülkadir Geylânî'ye (ö. 1166) atfedilen meşhur sözdür. Geylânî'ye atfedilen, "Cenab-ı Hak onun hatırı için kesin kazayı da reddetmiştir" (Bağdâdî, 2012, s. 89) şeklindeki son derece ihtilaflı ve zahiren kelamî akideyle çatışan bu ifade, Mevlânâ Hâlid tarafından titizlikle analiz edilmiştir. (Bağdâdî, 2012, s. 90)

Mevlânâ Hâlid, bu sözü zâhir uleması gibi reddedip büyük bir veliyi tekfir etmemiş, ancak bu sözün zahiri manasını kabul edip Allah'a acz ve cehl de atfetmemiştir. O, bu tür söylemleri iki temel tasavvufi gerekçeyle tevil etmiştir:

> Sekr ve Mahv Hali: Veliler bazen ilahi tecellilerin şiddeti karşısında akli melekelerinin ve şer'i muhakemelerinin üzerinin örtüldüğü manevi bir sarhoşluk haline girerler. Bu haldeyken söylenen sözlerin bir bağlayıcılığı ve şeri bir geçerliliği yoktur. Dolayısıyla Abdulkâdir Geylânî'nin bu sözü, şuuru yerinde olan bir kâmil mürşidin irşad usulü değil, sekr halindeki bir velinin bilinci olmadan serdettiği beyanıdır. (Bağdâdî, 2012, s. 90)

Nakşibendiyye geleneği, tarihsel kökleri itibarıyla Cüneyd-i Bağdâdî'nin temsil ettiği sahv meşrebini merkeze alır ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi sufilerde görülen sekr hallerine daima ihtiyatla yaklaşır. Mevlânâ Hâlid'in, Abdülkadir Geylânî'ye atfedilen sözü doğrudan bir irşad usulü veya kelamî bir kural olarak kabul etmemesinin arkasında, tarikatının bu sahv merkezli tarafı yatmaktadır. Sahv makamındaki bir mürşidin iradesi ve sözleri şeriatın zahir manalarıyla tam bir uyum içindeyken, sekr halindeki sözler ancak sahibini bağlayan, geçerliliği olmayan ve ehlince tevil edilmesi gereken müstesna hallerdir.

Keşif Hatası: Mevlânâ Hâlid'in getirdiği en güçlü kelamî izah ise keşif hatasıdır. Yukarıdaki bölümlerde de zikredildiği üzere, İlmi İlahî'de şarta bağlı olan bir husus, Levh-i Mahfuz'da şartsız ve kesin gibi tecelli edebilir (Bağdâdî, 2012, s. 90). Abdülkadir Geylânî gibi büyük bir veli dahi, keşif yoluyla Levhi Mahfuz'u gördüğünde oradaki görüntüyü kaza-i mübrem zannederek yanılabilir.

Mevlânâ Hâlid'in bu tevili, velilerin keşiflerinde yanılma ihtimalini meşrulaştırarak, peygamberlere has olan ismet sıfatının velilerde aranmayacağını bir kez daha kesin bir dille ortaya koymaktadır. Veliler masum değil mahfuzdurlar, keşifleri mutlak hakikat değil, zannî bir bilgidir. Bu yaklaşım, Hâlidî geleneğinde ilmin önemini gösteren ve kelami sapmaları önleyen en güçlü akademik kalkan olmuştur.

Sonuç ve Öneriler

İslam düşünce geleneğinde tasavvuf ile kelam ilmi arasındaki ince sınır, zaman zaman mürşit otoritesi ve himmet mefhumları üzerinden tartışılsa da, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî gibi müceddid şahsiyetlerin fikrî ve ilmi müdahaleleriyle bu sınır Ehl-i Sünnet dairesinde yeniden muhafaza edilmiştir. Yapılan metin ve kavram analizleri göstermektedir ki, Mevlânâ Hâlid, Nakşibendiyye-Hâlidiyye ekolünü ihya ederken ve geniş coğrafyalara yayarken, mürşidin manevi otoritesini müstakil bir kudret olmaktan kesin bir dille çıkarmıştır. O, kâmil bir mürşidi mutlak hakikat merciinden ziyade, şeriatın mizanıyla tartılan, keşfinde yanılma payı bulunan ve ilahi iradeye mutlak teslimiyeti öğreten bir vesile makamına yerleştirmiştir.

Çalışmanın temel bulguları etrafında şekillenen en kritik husus, mürşidin tasarrufu meselesidir. Mevlânâ Hâlid'in, veli tasarrufunu kaza-i muallak dairesine hasretmesi ve kesinleşmiş ilahi kazanın değişebileceğine inanmayı Allah'a acz, cehl ve kizb atfetmek olarak nitelemesi (Bağdâdî, 2012, s. 90), Hâlidîlik içerisindeki en önemli kalkan olmuştur. İnşa edilen bu sağlam kelamî-tasavvufi yaklaşım, Hâlidîliğin Osmanlı coğrafyasında yayılırken kendi içinde itikadi bir sapmaya kaymasını engelleyen yegâne temellerden biridir. Şatahat türü sözlerin veya aşırı hüsnü zan barındıran iddiaların tekfir edilmek yerine keşif hatası ve sekr halleriyle bir tevile tabi tutulması ise, tasavvufi geleneğin kendi iç usulleriyle nasıl kontrol edildiğini göstermektedir.

Ayrıca 19. yüzyılın büyük fıkıh otoritelerinden İbn Âbidîn'in, Mevlânâ Hâlid'in bu yaklaşımını muallak kaderin talim ve keşif yoluyla bilinmesinin caizliği üzerinden teyit etmesi, çalışmamızın disiplinlerarası önemini vurgulamaktadır. İbn Âbidîn'in, gaybı müstakil olarak bilme iddiasını kesin bir küfür sebebi sayarken, Allah'ın bildirmesiyle cüzî bilgilere muttali olmayı meşru görmesi, himmetin fıkhî zeminini oluşturmuştur.

Bugün Türkiye, Balkanlar, Kafkasya ve Orta Asya'ya kadar geniş bir coğrafyada varlığını sürdüren Hâlidî tarikatların sosyolojik etkileri göz önüne alındığında, kurucu metinlerdeki bu hassas dengelerin ehemmiyeti çok daha net anlaşılmaktadır. Mürşide duyulan muhabbetin ifrata kaçarak, ilahi otoriteyi aşan psikolojik bir sapmaya dönüşmemesi için Mevlânâ Hâlid'in bizzat kurduğu bu itikadi çerçevenin, günümüz tasavvuf sosyolojisi araştırmalarında bir referans noktası olarak kullanılması hayati bir öneme sahiptir.

Kaynakça

Algar, H. (1997). Hâlid el-Bağdâdî. *TDV İslâm ansiklopedisi* (Cilt 15, ss. 283-285) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bağdâdî, M. H. (2012). *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbâti Mevlânâ Hâlid* (M. E. Sâhib, Der.). Seyda Yayınevi.

Erkaya, M. E. (2024). *Hadis kaynaklı tasavvuf kavramları*. İlahiyat Yayınları.

Hânî, A. (2011). *Hadâiku'l-verdiyye [Nakşi şeyhleri]* (M. E. Fidan, Çev.). Semerkand Yayınları.

Hânî, A. (2020). *el-Hadâiku'l-verdiyye* (2. bs.) (M. E. Fidan, Çev.). Semerkand Yayınları.

Haydarî, İ. F. (2011). *Mecdü't-tâlîd: Büyük doğuş (Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (k.s) hayatı, halifeleri ve menkıbeleri)* (E. Sazak, Çev.). Semerkand Yayınları.

Kavak, A. (2013). *Mevlana Hâlid-i Bağdadî ve Hâlidî tasavvuf geleneğinin tarihi gelişim süreci* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Atatürk Üniversitesi.

Memiş, A. (1998). *Halid-i Bağdadi (hayatı, eserleri, halifeleri) ve Anadolu'da Hâlidilik* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Marmara Üniversitesi.

Memiş, A. (2000). *Hâlid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Hâlidîlik*. Kitabevi Yayınları.

Nakşibendî, N. M. (2012). *Altın silsile [Hulâsatü'l-mevâhib]* (İ. Tozlu, Haz.). Semerkand Yayınları.

Ocak, A. Y. (2020). *Osmanlı sûfîliğine bakış*. Timaş Yayınları.

Sirhindî, A. (1998). *Mektubât-ı Rabbânî* (A. Akçiçek, Çev.). Merve Yayınları.

Şükrü, H. (2013). *Şemsü'ş-şumûs: Güneşler güneşi (Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (k.s) hayatı, halifeleri ve menkıbeleri)* (E. Sazak, Sad.). Semerkand Yayınları.

Taftazânî, S. (2020). *Kelam ilmi ve İslâm akaidi* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.

Uludağ, S. (2021). *Tasavvuf ve tenkit* (3. bs.). Dergâh Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. (2001). Kader. *TDV İslâm ansiklopedisi* (Cilt 24, ss. 57-62) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı.

İslam ve Budizm'e Göre Ahlak: Tarihsel Gelişim Bağlamında Karşılaştırılmalı Bir Analiz

Ayşe Şahinoğlu*

Öz: Din ve ahlak, tarihsel süreçte birbirini sürekli besleyen ve yapılandıran iki temel unsur olarak öne çıkmaktadır. Dikkatle incelendiğinde dinlerin, sadece bireye yönelik esas ve usuller getirmekle kalmayıp toplumsal düzen ve ortak yaşamın idamesi için gerekli olan ahlaki sistemler inşa ettiği görülmektedir. Dolayısıyla ahlak esasları, evrensel düzeyde bir işlevselliğe ulaşmak için din ile uyum içinde ve birlikte hareket etmek zorundadır. Ahlak felsefesi ve dinler tarihi alanında yapılan mukayeseli çalışmalar, İslam'ın evrensel ve kuşatıcı ahlak anlayışını her daim daha görünür kılmaktadır. Çünkü İslam; renk, dil, ırk ve coğrafya farkı gözetmeksizin tüm insanlığa hitap eden evrensel bir adalet, merhamet ve ahlak anlayışına sahiptir. Bu bağlamda, ahlakın kaynağını aşkın bir varlıktan ziyade karma yasasına atfeden Budizm ile ahlakı mutlak bir yaratıcının emri ve isteği olarak konumlandıran İslam'ın konuya dair görüş ve yaklaşımlarının karşılaştırmalı olarak ele alınması büyük önem arz etmektedir. Her iki inanç sistemi, ahlakın kaynağı ve ahlaki yaşamın nihai hedefleri konusunda belirgin bir teolojik ayrışmaya sahiptir. Fakat pratik yaşamda; bireysel gelişim, toplumsal sorumluluk ve davranışlar söz konusu olduğunda İslam ve Budizm'in pek çok ortak noktaya sahip olduğu görülmektedir. İslam ve Budizm'deki "Orta Yol" öğretisi, niyet ve doğru niyet ilkeleri, İslam'ın emir ve yasakları ile Budizm'in ahlak esasları ve özellikle Beş Temel İlke'de yer alan kurallar arasındaki benzerlikler, ahlakın evrensel kuşatıcılığına somut örnek teşkil etmektedir. Bu benzerlikler, farklı inanç sistemlerinin insan ve toplumu ihya etme noktasında ortak bir zeminde buluşabileceğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla bu araştırma, yalnızca iki büyük inanç ve düşünce sistemini ahlaki temeller üzerinden karşılaştırmakla kalmayıp, çağdaş dini ve ahlaki sorunların çözümünde İslam'ın evrensel mesajının üstleneceği role de vurgu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Evrensel Ahlak, Ahlak Esasları, İslam'da Ahlak, Budist Etiği.

Giriş

Din ve ahlak, insanlık tarihi boyunca bireysel gelişimden toplumsal düzene hayatın her alanında önemli karar ve uygulamalara kaynaklık eden iki temel olgu kabul edilmektedir. Özellikle dinler, salt bir inanç manzumesi buyurganlığının ötesine geçerek ortak yaşam kültürüne sürdürülebilirlik kazandırmak ve mevcut barış ortamının güçlenmesine katkı sunmak amacıyla ahlak esasları tesis etmiştir. Toplumsal yaşamda hayati öneme sahip inanç ve geleneklerin yanı sıra ahlak esaslarının pratik değeri ve zamandan bağımsız niteliği, din ve ahlak arasındaki sıkı ve kopmaz ilişkinin sağlam temelleri hakkında ciddi ipuçları vermektedir. Bu bağlamda insan davranışlarının, değişen toplumsal koşullar nedeniyle farklı motivasyonlar kazanarak yenilendiği düşünüldüğünde ahlak esaslarını değerli kılan asıl faktörün dinlerin bu ilkelere yüklediği anlam olduğu apaçık ortadadır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı. İletişim: ayse.sahinoglu0@ogr.dpu.edu.tr

Ahlakı mutlak bir yaratıcının emir ve yasaklarına dayandıran İslam ile onu, "neden-sonuç yasası" olarak adlandırılan karmaya atfeden Budizm'deki mevcut ahlak ilkelerini karşılaştırmak, evrensel ahlak esaslarının ortaya çıkması konusunda büyük bir öneme sahiptir. İslam ve Budizm; ahlakın kaynağını temellendirme biçimleri ve metafiziksel varlık alanına yaklaşımları bakımından birbirinden tamamen ayrışmaktadır. Nitekim Müslümanlar, ahlaki yaşamın gayesini Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla açıklarken; Budistler ise bu gayeyi, varoluşsal acı olan Dukkha'dan kurtulmak ve nihai mutluluk olan Nirvana'ya ulaşmak olarak görmektedir. Buna rağmen İslam ve Budizm, bireysel gelişim ve toplumsal barış konularında bir çok ortak noktaya sahiptir. Özellikle her iki inanç sisteminin özünü oluşturan "Orta Yol" öğretisi, bu konuda önemli bir yer tutmaktadır. Dahası; insanın iç dünyasındaki bencillik, hırs ve kibir gibi olumsuz eğilimleri tedavi etmenin bir yolu olarak gösterilen "cömertlik ve paylaşma" erdeminin üstlenilmesi ve öncelenmesi, İslam ve Budizm'i ortak bir zeminde buluşturan diğer bir unsurdur.

Hızla gelişen teknolojik imkanlar sayesinde artık Dünya'da farklı dinlere mensup bireyler, birbirleriyle çok daha hızlı, esnek ve özgürce iletişim kurabilmektedir. Bu durum, inanç sistemlerinin coğrafi sınırları aşarak sürekli temas halinde olmalarına zemin hazırlamıştır. Özellikle farklı inanç mensuplarının bir arada yaşadığı coğrafyalarda ahlak esasları, toplumsal adaleti ve barışı tesis etmede hayati bir rol oynamaktadır. Nitekim İslam ve Budizm gibi yaratıcı tasavvuru açısından taban tabana zıt iki inanç sisteminin bile pratik ve bireysel disiplinde ortak noktalar bulabilmesi, bu durumun en somut örneğidir. Bu bağlamda söz konusu pratik kesişim, evrensel ahlak ilkelerinin hayata geçirilebileceğini ve dinlerin adil bir toplum inşa etme noktasında ortak bir vizyon taşıdığını açıkça göstermektedir.

Din ve Ahlak İlişkisi

Ahlak Kavramı

Ahlak kelimesi, Arapçada "yaratma, yaratılış ve yaratılmış" anlamlarını ifade eden olan halk ile aynı kökten türeyen hulk veya huluk kelimesinin çoğuludur. Kaynaklar incelendiğinde huluk kelimesinin huy, seciye, tabiat, mertlik, din ve yaratılış anlamlarına geldiği görülmektedir. Bu bağlamda ahlak kelimesinin lügatte huylar, seciyeler ve insanın manevi yapısını belirleyen özellikler gibi bir manayı haiz olduğu ifade edilmektedir. Kur'an'da ahlak kelimesi geçmemesine rağmen huluk kelimesi; biri adet ve gelenek, diğeri ahlak ve huy anlamında iki ayette geçmektedir. (Akseki, 1968, s.15; Bilmen, 1967, s.44; Çağrıcı, 1989, s.1, 2000, s.15; et-Tehânevî, 1404, s.446; Seyyar, 2003, s.10)

Ahlak, genel anlamda iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Tanımda geçen meleke; aklen ve şer'an güzel ve övülmüş eylemlerin vukuuna vesile oluyorsa "güzel ahlak", çirkin ve yerilmiş davranış ve fiillerin ortaya çıkmasına neden oluyorsa "kötü ahlak" adını almaktadır.(Bilmen, 1967, s.44; el-Gazzâlî, t.y., 3/58; Turgut, 1980, s.16) Mesela kişinin, nadiren veya geçici bir ihtiyaç sebebiyle malını infak etmesi, kişiliğinde mevcut kalıcı bir hal değilse bu kişiye ahlaken "cömert" denilemez. Aynı şekilde kişi, harici bir baskı veya benzer bir durum nedeniyle malını infak ediyor ve sürekli kızgınlık gösterip nefsine hakim olamıyorsa, bu kişi için de ahlaki bir vasıf olarak "cömert" ve "hilm sahibi" denilemez. (Cürcani, t.y., s.101; el-Gazzâlî, t.y., 3/58; et-Tehânevî, 1404, s.446-447; Kınalızâde Ali Efendi, 1248, s.53)

Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere ahlak, herhangi bir zorlama sonucu ortaya çıkmayan, insanda yerleşik ve süreklilik arz eden bir davranış bütünüdür.

Ahlak, toplum içinde yerleşik örf ve adetlerin, değer yargılarının, normların ve kuralların oluşturduğu sistem bütününü inceleyen bir bilim dalı olarak birey, grup ve de tüm topluma ait doğru ve yanlış davranışları belirlemektedir.(Aktan, 2009, s.39)

Dinler Tarihi ve Ahlak

Din, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan, iyi ve kötüyü ayırt etmelerini sağlayarak iyiye ulaşmanın yollarını gösteren, insanı yaşamı boyunca olgunlaştırarak her bakımdan mutlu kılmayı hedefleyen kurallar bütünüdür. İnsanın doğru düşünmesini, kendi varlığının farkına olmasını sağlayan bir kuramdır. İnsan hayatındaki her şeyin üzerinde düzenleyici bir role sahiptir. (Akıncı, 2005, s.14-15) Ahlak da insanın iyi ve kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan, insanda mevcut manevi içerikli huylar ile bunların neticesinde ortaya çıkan iradeli davranışlar ve toplum içerisinde kişinin uyması gereken davranış biçimleri ile kurallar toplamıdır. (Aydın, 2011,s. 6-7) Bu tanımdan, dinin ve ahlakın amaçlarının ortak olduğu anlaşılmaktadır.

Dini oluşturan yapı taşları, inanç, ahlak, erdem ve değerlerdir. Din, insan içindir ve bir araç değildir. Değerler bütünü olan din, erdem, fazilet ve etik değerleri içine almaktadır. Din; iman, doğruluk, adalet, dürüstlük gibi üstün kabul edilen meziyetleri kapsamına alarak bireyin kendine özgü bir çizgiye sahip olmasını ve toplumda daha iyi bir konum elde etmesini sağlamaktadır.(Hökelekli, 2005, s.47-48)

Ahlak ve din arasındaki mevcut ilişki, insan hayatını yakından ilgilendirmektedir. Ontolojik bir temellendirmeyle bu iki önemli olgunun, insan ruhundaki niyet, vicdan ve samimiyetle sıkı bir bağa sahip olduğu söylenmektedir. (Karaman, 2000, s.27-29) Ahlaki şuurun ahlaki vicdan halini alması, insanı ahlaklı davranmaya yönelten asıl kuvvet olarak kabul edilmektedir. Dindarların, diğer insanlardan daha kuvvetli bir vicdana ve daha iyi bir ahlaka sahip olmalarının sebebinin de bu durum olduğu ifade edilmektedir. Çünkü kendilerini maddi zevklerden mahrum etmeyi başaran dindarlar, başlarına gelen olumsuzlukları kendi hatalarının karşılığı olarak görmekten ve kendi benliklerini suçlamaktan asla imtina etmezler. (Bulut, 2013, s.38-39)

Her biri bünyesinde bir ahlak sistemi barındıran dinlerin, ahlak hayatını düzenlediği bilinmektedir. İnsan toplumları üzerinde çok büyük ve geniş etkileri olan dinler, esasında birer ahlak sistemidir. Ahlak sistemi bulunmayan bir cemiyetin neredeyse olmadığı belirtilmektedir. Bu nedenle, bir cemiyetin ahlaktan uzak yaşamasının çok zor olduğu ifade edilmektedir. (Güngör, 2010, s.19)

Ahlak esasları, işlevlerini yerine getirebilmek için evrensel olmaya muhtaçtır. Evrensellik özelliğini kazanabilmesi için ahlakın din ile temellendirilmesi gerekmektedir. Çünkü insan davranışları, değişken bir karakter arz edip farklı zeminlerde farklı amaçlar için yeniden hayat bulabilmektedir. Bunun sonucu olarak aynı davranış, farklı kişilerde farklı şekil ve sonuçlar gösterebilmektedir. (Akarsu, 1998, s.7)

Dinler Tarihi ile ilgili yapılan çalışmalar, genellikle dinlerin, inanç, ibadet ve ritüellerini içermektedir. Ahlak ve değer esaslarının evrensel kuşatıcılığı, inanç sahibi insanları yalnızca inanç ve ibadet ekseninde değil daha geniş bir alanda ortak hareket etmeye teşvik etmektedir. (Köylü, 2012, s.10-11)

Tüm dinler, mensuplarından günlük davranışlar konusunda belli başlı esaslara uymalarını beklemektedir. İslam'daki "Beş Şart", Yahudilik'teki "On Emir, Taoizm'deki sevgi, ölçülülük ve alçakgönüllülükten oluşan "Üç Hazine", Konfüçyüsçülük'teki iyilik, adalet ve cesaretten meydana gelen "Üç İlke" bu bağlamda uyulması gereken esaslara örnek teşkil etmektedir. Benzer şekilde Budizm de diğer dinlerde olduğu gibi ilkelerinin insan varoluşunu esas alıp evrensel bir uygulama imkanına sahip olduğunu bildirmektedir. (Dhalke vd., 2008, s.24)

Budizm'de Ahlak

Budizm'de Ahlakın Temel Esasları

Budizm, temelinde tecrübeye yer veren, maddi dünyaya önem vermeyen ve insanın asli yetkinliğine ulaşmasını amaçlayan bir inanç sistemidir. (Archer, 2020, s.190) Bu amaç, Buddha tarafından öğretilen ilke ve prensiplerin takibiyle gerçekleşmektedir. Budizm etiğinin nasıl oluştuğunun anlaşılması için Buddha'nın temel mesajını anlatan dört temel hakikatin merkeze konulması gerekir. Dört temel hakikat, orta yol ve sekiz dilimli yol öğretilerinin takibiyle kişi, ahlaklı olma amacına ve böylelikle Nirvana'ya ulaşmaktadır. Budist etik, insan yaşamıyla ilgili etik normları ve değerleri Buddha'nın konuşmalarından ve daha sonra ortaya çıkan geleneklerdeki ifadeleri analiz ederek Budizm inancı doğrultusunda açıklamaktadır. Budist ahlakı zihnin açgözlülük, kıskançlık, nefret, aldatma, öfke ve haset gibi duygu ve eylemlerden arındırılması gerektiğini belirtmektedir. Diğerkâmlığıyla bilinen Budist ahlakı, kişinin mükemmelleşme evresine kendini inkar etme yoluyla ulaşabileceğini açıklamaktadır. Budizm'e göre kişinin Nirvana'ya ulaşması için sahip olduğu dar görüşlü bencil sevgiyi, evrensel özverili sevgiyle tüketmesi gerekir. Budizm ahlakı incelendiğinde, Ahimsa teriminin öne çıktığı görülmektedir. Şiddetsizlik ilkesi olan Ahimsa, Budizm ahlakının genel yapısını özetlemektedir. Bu ilkeye göre Budistlerin düşünce, söz ve eylemde zarar vermeme, sevgi, iyi niyet, sabır, cömertlik, nezaket, bilgelik, dayanıklılık, bağışlama, şefkat ve kendini arındırma gibi erdemlere riayet etmeleri beklenmektedir. Bu erdemlere sahip kişilerin Nirvana'ya ulaşacağına inanılmaktadır. (De Silva, 2017, s.357; Khan & Aigerim, 2020, s.2830-2831; Köylü, 2012, s.; Sharmin, 2023, s.52-80)

Budizm'de Ahlakın Önemi

Budizm'de ahlaki erdem, manevi yolun temelini oluşturmaktadır. (Harvey, 2013, s.264) Bundan dolayıdır ki Budizm, insanın ahlaki gelişimini esas alarak zihni karartan yalan, hırsızlık, dedikodu gibi kötülük hallerinden uzak durarak zihni aydınlatan yararlı haller ile ilgilenmiştir. Eylemleri "sağlıklı" ve "sağlıksız" olarak ikiye ayıran Budist öğreti, yalnızca bu tür eylemlerin insanlar üzerindeki etkilerini incelemekle kalmamakta; aynı zamanda başkaları üzerinde doğrudan etkisi olmayan düşünce, arzu, niyet gibi zihinsel durumları da ahlak esasları kapsamında ele almaktadır. (De Silva, 2017, s.364; Harvey, 2000, s.48-49)

Budist literatürde "ahlaki erdem"e karşılık gelen "Sila" kelimesi, Budist ahlakını anlatan bir kavramdır. Sila, iki boyutlu bir niteliğe sahiptir: davranışın arındırılmasından oluşan dışsal bir boyut ve karakterin arındırılmasını hedefleyen içsel bir boyut. Bu iki boyut, birbiriyle iç içedir. Budist ahlak, Sila kavramı kapsamında hem ahlaki ilkelerle yönetilen alışkanlıklar bütünü olan ahlaki davranışı hem de bu ilkelerin düzenli olarak uygulanmasının amaçladığı ahlaki erdemi ele almaktadır. (Bodhi, 1990, s.8-9)

Budizm'in temel kaygısı, varoluşsal acı olan dukkhanın üstesinden gelmektir. Budist öğretilerde, bireyin şimdiki ve sonraki yaşamında sağlıksız eylemlerinin karmik sonucu olarak acı çekmemesi için ahlaki bir yaşam gözetmesi gerektiği belirtilmiştir. Budistlere göre ahlaki yaşam; acıyı azaltarak hem kişinin kendisinin hem de çevresindekilerin mutluluğunu artıran, bireyi nihai mutluluk hedefi olan Nirvana'ya ulaştırma yolunda pratik bir araçtır. Böylece Budizm'de ahlaki davranışların, dogmatik emirlerden ziyade yapılması tavsiye edilen öğütler olduğu görülmektedir. (Harvey, 2013, s.264)

Budizm, kurtuluşu tamamen kişinin kendi ahlaki olgunlaşmasının sonucu olarak görmektedir. Bu doğrultuda Buddha, insanları varoluşun doğası konusunda aydınlatmış ve onlara hem kendi mutlulukları hem de başkalarının iyiliği için nasıl hareket edebilecekleri konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. Buddha'nın bu öğütleri, üç basit ilke ile özetlenmektedir: kötülükten kaçınmak, iyilik yapmak ve zihni arındırmak. (Dhammanada, 2002, s.205-206)

Beş Temel İlke'de ve Sekiz Dilimli Yol'da yer alan ilkeler, kişinin acıdan kaçınma ve mutlu olma konusunda nasıl bir yol izlemesi gerektiğine dair bir kılavuz niteliğindedir. Gündelik yaşamda bu ilkelerin kusursuz bir şekilde uygulanamaması, ilkelerin değerinde olumsuz bir değişikliğe sebep olmamaktadır. Örneğin temizlik esnasında karınca gibi haşeratlara zarar verilmesi, ahiṁsā ilkesine ters düşmektedir. Fakat Budist ahlak sistemi, bireyin kusursuz bir şekilde uygulayabildiği mutlak kurallardan ziyade hem iç huzuru hem de toplumsal barışı sağlayan eğitim ilkeleri olarak işlev görmektedir. (Santina, 1984, s.57-58)

Budizm'de ahlak esasları, manevi arınmayı engelleyen kirlilikleri yok ederek erdemleri geliştirmeyi ve böylece daha sağlıklı bir karakter inşa etmek üzerine kurulmuştur. Özellikle Nirvana, ahlak ilkelerini hayatına nakşeden kişinin dukkhadan tamamıyla kurtularak özgürleşmesine olanak sağlamaktadır. Budist öğretide eylem, kötü sonuçlara sebep olmaktan ziyade özü itibarıyla yanlış olduğu için olumsuz kabul edilmektedir. Eylemlerin doğuracağı karmik sonuçlar, kişinin doğru davranması konusunda motive edici bir işleve sahiptir. Bu bağlamda Budist ahlak ilkeleri, bireyin kişisel gelişim sürecini hızlandıran ve yaşamında doğruyu uygulamasına rehberlik etmektedir. (Harvey, 2000, s.58-59)

Budizm'deki ahlak esasları, bir kurallar dizininden ziyade kişinin hem kendisiyle hem de çevresindekilerle ilişkisini düzenleyen bir gelişim süreci olarak görülmektedir. Kişinin niyeti, ailesi ve toplumuyla arasındaki bağ, Sila kavramının oluşturduğu ahlaki sınırlar kapsamında şekillenmektedir. Eğitim ilkesi olarak görülen Budist ahlak esasları, bireyin çevresindekilerle olan ilişkisini karşılıklılık bağıyla güçlendirme amacını gütmektedir. Budizm'e göre ahlaki bir yaşam sürmek, yalnızca toplumsal barışı sağlamamakta; aynı zamanda dukkhayı sona erdirerek Nirvana'ya ulaşılmasını hedefleyen pratik bir zemin işlevini görmektedir.

Dört Temel Hakikat

Dört temel hakikat, Budist öğretinin temel doktrini olarak kabul edilmektedir. Bu hakikatlerin anlaşılmadığı ve hayata geçirilmediği takdirde Budist akidesi olan Dhamma'nın uygulanmasının mümkün olmayacağı belirtilmektedir. Buddha, dört temel hakikati keşişlerine ilk vaazında anlatmıştır. Orijinal metinlerde yer alan bu vaazda, dört temel hakikatin ne olduğu bildirilmiş, erken dönem Budist metinlerinde ise bu hakikatler, daha ayrıntılı ve farklı şekillerde açıklanmıştır. (Rahula, 1974, s.16)

Dört temel hakikat, Budist kaynaklarda Buddha'nın acı çeken insanlığa ulaştırdığı eşsiz bir mesaj kabul edilmektedir. Buddha, dört temel hakikat öğretisi ile insanlığın "Dukkha"dan kurtulup kesin mutluluk ve gerçeklik makamı olan Nirvana'ya ulaşmalarının yol haritasını oluşturmuştur. (Çelebi, 2015, s.54; Thera, 1982, s.20)

Bahsi geçen dört temel hakikat şunlardır:

1. Dukkha (ızdırap, acı)
2. Samudya (acıların kaynağı)
3. Nirodha (acıları yok etmek)
4. Magga (acıları yok etmenin yolu) (Rahula, 1974, s.16; Ruben, 2000, s.119)

İlk temel hakikat, varlığın karakterini belirterek Buddha'nın öğretisinin ontolojik tarafını açıklamaktadır. (Arvon, 2006, s.44) Pali dilinde "acı, sefalet ve keder" anlamlarına gelen Dukkha, Buddha'nın yaşam ve dünya görüşünü temsil etmektedir. Bu sebepten Dukkha'nın yalnızca ızdırap ve acı olarak bilinmesi, anlam bakımından eksik kalacaktır. Dukkha terimi, sadece "acı" anlamından ziyade daha felsefi ve geniş bir kapsama sahiptir. (Güngören, 1988, s.89; Rahula, 1974, s.17)

İkinci temel hakikat olan Samudya, varlığın farklı özelliklerini ele alarak öğretinin metafiziksel ve fenomenolojik kısmını oluşturmaktadır. (Arvon, 2006, s.44) Samudya, Dukkha'nın ortaya çıkışı ve kökeniyle ilgilidir. Buddha ilk vaazında, Dukkha'nın temel sebebinin "arzu ve susamışlık" anlamına gelen "Tanha" olduğunu belirtmiştir. Tanha kavramı, talepkar ve yapışkan arzulara işaret etmektedir. Tanha, yalnızca duyusal zevkler ve zenginliği değil; idealler, görüşler, inançlar ve kavramlara duyulan arzuyu da kapsamaktadır. Bu yönüyle tanha; insanları acı, hayal kırıklığı ve üzüntüye sevk etmektedir. Buddha'nın analizine göre; aile içi kavgalar, toplumsal çekişmeler ve devletlerarası savaşlar başta olmak üzere dünyadaki tüm sorunların ana nedeni, bu bencil tanhadır. (Harvey, 2013, s.62-63; Rahula, 1974, s.29-30)

Üçüncü temel hakikat Nirodha, Dukkha'nın giderilmesiyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle Nirodha; bir sonraki şeye duyulan arzunun sona ermesiyle şu ana odaklanabilmek; geçmişe, bugüne ve geleceğe olan bağlılıkları terk etmek ve böylelikle zihnin arzulara takılı kalmasını engellemektir. Dukkha'nın tamamen ortadan kaldırılması için Dukkha'nın temelini oluşturan tanhanın (arzu) ve diğer sebeplerin sona ermesi gerekmektedir. Böylelikle Budizm'in nihai hedefi olan Nirvana'ya ulaşılacaktır. (Harvey, 2013, s.73; Rahula, 1974, s.35)

Nirvana, kelime olarak "sönme, söndürme" anlamlarına gelmekte ve ateşin sönmesi için kullanılmaktadır. Buddha'nın öğretisine göre; acıyı sona erdirmek amacıyla "üç zehir" olarak adlandırılan Klesha'ların giderilmesi gerekir. Bu üç Klesha; arzu, nefret ve cehalettir. Bir kişinin içsel ve dışsal olan

her şeyi; üç Klesha'nın yanı sıra doğum, yaşlanma ve ölüm ateşleriyle yanmaktadır. Bahsi geçen bu ateşler, hem dukkhanın nedenlerini hem de dukkhanın kendisini ifade etmektedir. Hayattayken ulaşılan Nirvana, bu üç Klesha'nın yok edilmesiyle tanımlanmaktadır. Bu zehirleri yok eden kişi, yeniden doğamaz; böylece doğum, yaşlanma ve ölüm ateşlerinin ötesine geçerek nihai Nirvana'ya ulaşır. (Archer, 2020, s.196; Harvey, 2013, s.73)

Dördüncü temel hakikat Magga; pratik bir kurtuluş yolunu göstermesinin yanı sıra, kapsamlı bir etik çerçeve de oluşturmaktadır. (Arvon, 2006, s.44) Magga, duyusal zevklere düşkünlük ve aşırı çilecilik yollarından kaçınması sebebiyle "Orta Yol" olarak da bilinmektedir. Bu iki aşırı ucu bizzat deneyimleyen Buddha, kişisel tecrübesiyle kurtuluşa ulaştıran orta yolu keşfetmiştir. Buddha'nın orta yolu, sekiz bölümden oluştuğu için "Sekiz Dilimli Yol" olarak da adlandırılmaktadır. (Rahula, 1974, s.45)

Sekiz Dilimli Yol

Sekiz dilimli yol; duyusal zevkler ile aşırı çilecilik arasında bir denge kurarak dukkhanın sona ermesine rehberlik eden yoldur. Yolun sekiz esası bulunmaktadır ve her bir esas "doğru" veya "mükemmel" olarak tanımlanmaktadır. Bu esaslar, üç bölüme ayrılmıştır: Paññā (bilgelik), Sīla (etik) ve Samādhi (meditasyon). Bahsi geçen esaslar, insanın kurtuluşa olan yolculuğu esnasında konaklaması gereken duraklar olarak betimlenmektedir. (Çelebi, 2015, s.55; Harvey, 2013, s.82; Rahula, 1974, s.46)

Sekiz Dilimli Yol, Buddha'nın öğretisinde asil bir yaşam biçimi olarak benimsenmesi gereken teorik ve pratik bir rehberdir. Buddha, duyusal zevkler ve aşırı çilecilikten kaçınmak için "Orta Yol" olarak da adlandırılan bu yolun takip edilmesini tavsiye etmiştir. (Dhammanada, 2002, s.118)

Budistlerin, nihai amaçları olan Nirvana'ya ulaşmak için Sekiz Dilimli Yol'u takip etmeleri gerekmektedir. Kendisini Nirvana'ya adamış kişi, Sekiz Dilimli Yol'daki üç yönü geliştirmelidir. Paññā, Sīla ve Samādhi olarak bilinen bu bölümlerin eş zamanlı olarak geliştirilmesi tavsiye edilmektedir. (Dhammanada, 2002, s.119)

Buddha'nın Sekiz Dilimli Yol öğretisi, şu kısımlardan oluşmaktadır:

1. Doğru Anlayış
2. Doğru Niyet
3. Doğru Söz
4. Doğru Davranış
5. Doğru Geçim
6. Doğru Muhakeme
7. Doğru Murakabe
8. Doğru Düşünce (Dhammanada, 2002, s.120; Harvey, 2013, s.83; Rahula, 1974, s.45; Thera, 1974, s.76)

Sekiz Dilimli Yol, üç farklı kategoride incelenmektedir: Paññā (bilgelik), Sīla (etik) ve Samādhi (meditasyon). Bilgelik, doğru anlayış ve doğru niyeti; etik, doğru söz, doğru davranış ve doğru geçimi; meditasyon ise doğru muhakeme, doğru murakabe ve doğru düşünceyi kapsamaktadır. (Dhammanada, 2002, s.120; Harvey, 2013, s.83; Kozak, 2020, s.57; Thera, 1974, s.76)

Doğru Anlayış, Sekiz Dilimli Yol'un ilk adımıdır. Ayrı bu basamak, kişinin karma ve yeniden doğuş ilkelerine inanmasını ve herkesin eylemlerinden tam sorumluluk almasını sağlamaktadır. Karmayı anlayan kişi, kötülükten kaçınarak iyilik yapmayı öğrenecek ve böylelikle hayatında olumlu gelişmeler meydana gelecektir. Doğru Anlayış'a tamamen vakıf olan kişi, cehaletten arınmış bir kişi olarak tavsif edilmektedir. (Dhammanada, 2002, s.120-121; Harvey, 2013, s.83; Kozak, 2020, s.30; Yitik, 2014, s.102)

Doğru Niyet, Sekiz Dilimli Yol'un ikinci unsuru olup Doğru Anlayış'ın bir sonucudur. Şeyleri olduğu gibi görmenin sonucu olan Doğru Niyet, zihnin şehvet, nefret ve hırs gibi kötü düşüncelerden kaynaklanan amaç ve eylemleri bırakarak iyi ve güzel eylemler ile daha ulvi amaçlara yönelmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda Doğru Niyet, yolun diğer adımlarına yön vermektedir. (Thera, 1974, s.105; Yitik, 2014, s.102-103)

Üçüncü unsur olan Doğru Söz'ün bireyin konuşmasının ve onun karakterini yansıttığı söylenmektedir. (Yitik, 2014, s.103) Bu sebepten kişi, Doğru Söz unsuru için dört şeyden kaçınmalıdır: yalan, iftira, sert söz ve boş konuşma. (Kozak, 2020, s.64; Rahula, 1974, s.122; Thera, 1974, s.138-139)

Dördüncü unsur olan Doğru Davranış'ın amacı; ahlaki, onurlu ve barışçıl davranışları teşvik etmektir. (Rahula, 1974, s.122; Thera, 1974, s.148) Hayata, mülkiyete ve kişisel ilişkilere saygı duymayı esas alan Doğru Davranış, her bir Budist tarafından uygulanması gereken "Beş Temel İlke"nin ilk üçüne karşılık gelmektedir. Bu ilkeler şunlardır: öldürmekten, hırsızlık yapmaktan ve cinsel ahlaksızlıktan uzak durmak. (Dhammanada, 2002, s.122-123; Thera, 1974, s.148)

Ahlak kısmının üçüncü ve son ilkesi olan Doğru Geçim, kişinin başkalarına zarar veren bir meslekten geçimini sağlamaktan imtina etmesi anlamına gelmektedir. Doğru Geçim, insanlara veya hayvanlara fiziksel zarar veren ya da onların ölümüne neden olan işlerden uzak durmayı gerektirir. Bu nedenle kişi; her türlü silah, canlı varlık, et, alkollü içecek ve zehir ticaretinden kaçınmalıdır. (Harvey, 2013, s.83; Rahula, 1974, s.47)

Doğru Muhakeme, Sekiz Dilimli Yol'un altıncı unsurudur. Bu basamak, kişinin olumlu bir tutum geliştirerek hayatının her alanında yaptığı tüm işlerde coşkulu bir çaba içinde olması demektir. Bu sayede kişinin işlerinde başarılı olacağına inanılmaktadır. Doğru Muhakeme, Doğru Çaba olarak da bilinmektedir. Bu ilkenin hayata geçirilmesi için kişinin iyi ve güzel alışkanlıklar edinmesi, kötü ve çirkin olanlardan da uzak durması gerekmektedir. (Dhammanada, 2002, s.124; Yitik, 2014, s.103)

Doğru Murakabe, kişinin doğruluk yolundan sapmasını engelleyerek onu iyi ve doğru olana teşvik etmektedir. Kısacası bu ilke, kişinin her eyleminin farkında olması ve kendisini sürekli bir iç muhasebeye çekmesi anlamına gelmektedir. Böylece kişi, bir eylemi neden yaptığının ve neden yapmadığı bilincine vararak varlığın hakikati konusundaki cehaletinden kurtulmuş olur. (Thera, 1974, s.188; Yitik, 2014, s.103-104)

Sekiz Dilimli Yol'un son basamağı olan Doğru Düşünce, Doğru Konsantrasyon olarak da bilinen bir çeşit tefekkür uygulamasıdır. Doğru Düşünce, kişinin dikkat dağıtan unsurlardan uzak kalarak nesne üzerinde sürekli odaklanması anlamına gelmektedir. Bu kavram, zihnin fiziksel veya zihinsel herhangi bir nesne üzerinde odaklanma becerisinin geliştirilme pratiği olarak da tanımlanmaktadır. (Dhammanada, 2002, s.125; Yitik, 2014, s.104)

Beş Temel İlke

Budist ahlak anlayışı, Beş Temel İlke'de somutlaşmıştır. "Pañca-sīla" adı verilen bu ilkeler, her Budist tarafından gün içinde uygulanması gereken eğitim aşamaları olarak kabul edilmektedir. Beş Temel İlke, iki farklı boyutta işlev görmektedir. İlk boyut, insanların karşılıklı güven ve saygı içerisinde, medeni bir toplumda bir arada yaşamalarını mümkün kılmaktadır. İkinci boyut ise nihai kurtuluşa uzanan manevi yolculuğun başlangıcını oluşturmaktadır. Bu yönüyle Beş Temel İlke, salt bir kurallar bütünü olmaktan çıkarak insan niyetini saflaştıran ve onu nihai huzurdan mahrum bırakacak tüm kötülüklere karşı koruyan güçlü bir kalkan görevi üstlenmektedir.

Beş Temel İlke, suttalarda şu şekilde geçmektedir:

1. Canlıları öldürmekten kaçınma ilkesine uymayı kabul ediyorum.
2. Hırsızlıktan kaçınma ilkesine uymayı kabul ediyorum.
3. Cinsel ahlaksızlıktan kaçınma ilkesine uymayı kabul ediyorum.
4. Yalan söylemekten kaçınma ilkesine uymayı kabul ediyorum.
5. Sarhoşluk verici maddelerden ve uyuşturuculardan kaçınma ilkesine uymayı kabul ediyorum. (Dhalke vd., 2008, s.4; Punnaji, 2011, s.60)

Budizm'in temelini oluşturan Beş Temel İlke, sadece öğretiye adım atarken uygulanan kurallar değil, arınmış bir zihne sahip olmak için gerekli olan güçlü ve etkili bir kaynaktır. Budist felsefesinde ahlaklı yaşamın tanımı olan bu ilkeler, Buddha'nın ahlak anlayışını doğrudan yansıtmaktadır. Sistemdeki tüm ahlaki kuralların bu beş ilkeden doğduğu kabul edilmektedir. Budist ahlakının özünü oluşturan emirlerin eksiksiz uygulanmasıyla kişinin, doğum-ölüm döngüsünden kurtularak nihai aydınlanmaya (Nirvana) ulaşacağı belirtilmektedir. (Dhammanada, 2002, s.227; Ling, 2013, s.135; Punnaji, 2011, s.62; Yun, 2014, s.22)

İslam'da Ahlak

İslam'da Ahlakın Önemi

İslam düşüncesinde ahlak, temeli Kur'an'a dayanan ilahi bir kaynak olarak tanımlanmaktadır. İslam ahlakı, temel kavramlarını Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından almaktadır. Bu kavram ve uygulamalar toplumsal ihtiyaçlar, ilmi gereksinimler ve çağdaş gelişmelere göre düzenlenmektedir. Ayrıca "İslam Ahlakı" ve "Kur'an Ahlakı" tabirlerinin aynı anlamı ifade ettiği de belirtilmektedir. (Çağrıcı, 2000, s.49; er-Râzî, t.y., s.81)

İslam dininde ahlaki görevlerin, dini hükümlerin ayrılmaz bir parçası olduğu kabul edilmektedir. Bu nedenle "din başka, ahlak başka" ifadesinin İslam ahlakını doğru bir şekilde yansıtmadığı ortadadır. Aksine, din ve ahlak birbirlerinden bağımsız değil; birbirlerini tamamlayan unsurlardır. İslam ahlakçıları, vazifeyi "dinin yerine getirilmesini buyurduğu hayır" veya "dinin emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak" şeklinde tarif etmişlerdir. (Çağrıcı, 2000, s.114-115) Ahlaki vazifelerin dini bir vecibe halini alması, İslam dünyasında akıl ile din arasında bir çekişme ve zıtlığın oluşmasını engellemiştir. (Babanzâde, 1992, s.35)

İslam dinine göre ahlaki söz, davranış ve eylemler, Allah'ın (c.c.) iradesiyle hayat ve şekil bulan alemdeki düzen ve tertibe hizmet eden unsurlar olarak görev almaktadır. (Pazarlı, 1980, s.99) Bu perspektife göre kişinin adalet ve doğruluk gibi erdemli davranışlar sergilemesi, evrende var olan denge ve düzenin devamına yönelik yapıcı bir rol üstlenmek anlamına gelmektedir. İslam anlayışında ahlak esaslarını öğrenen kişi; Allah'ın (c.c.) emirlerine uymak suretiyle yüksek bir mertebeye ulaşabilir, ilahi düzenin devamına yönelik somut fayda ve katkı içeren eylemlerle toplumda üretken birey statüsüne çıkabilir, akabinde hem dünya hem de ahiret saadetine nail olabilir. Bu çerçevede ahlak ilkelerinin, bireye sadece toplumsal uyum kabiliyeti kazandırmaktan ziyade ilahi nizamın tüm denge unsurlarıyla barışık ve örtüşük bir yaşam tarzı yükleme misyonu güttüğü de söylenebilir.

İslam ahlakının amacı, gerçek hayattan kopuk bir ahlak felsefesi yapmaktan ziyade kişinin pratik yaşam koşullarında sıkça karşılaştığı bireysel ve toplumsal ihtiyaçlara yerinde ve zamanında cevap verebilen etkin ve sürdürülebilir bir sistem inşa etmektir. Bu bağlamda ahlak esaslarının temelinin atıldığı nübüvvet dönemi, her yönüyle ideal bir ahlaki düzen ve yaşam anlayışının vücut bulduğu zirve bir dönem olarak telakki edilmektedir. (Çağrıcı, 2000, s.50)

İslam'da Ahlak Esaslarının Temeli

Ahlaki görüş farklılığına dair nedenler sorgulandığında, her birinin değişik kaynaklarla olan ilişkisi gün yüzüne çıkmaktadır. Bu kaynaklar, genel olarak akıl, toplumsal gerçekler, vicdan ve siyasal otorite ile dini ve ilahi kökenli referanslar kapsamında değerlendirilmektedir. İslam ahlakının temel kaynakları ise Kur'an, sünnet, icma', kıyas, örf ve âdetlerdir. (Erdem, 1986, s.229)

İslam ahlak düşüncesinin temelinin Kur'an-ı Kerim olduğu aşikardır. Kur'an, dini vecibe buyurganlığının ötesine geçerek fert ve toplum yaşamına yön veren ilke ve esasları açıklamaktadır. Bu da esasında nazari ve ameli ahlak düsturlarından başka bir şey değildir. Böylelikle, iman ve ibadetin şekil ve boyut kazandırdığı ahlaki güzelliklerin davranışlara yansıması hedeflenmektedir. Neticede Kur'an'daki hükümlerin, insan eylemlerini fıtrata uygun hale getirdiği sarahatle beyan edilmektedir. (Düzgün, 2018, s.57; Erdem, 1986, s.230)

Tarihsel süreç içerisinde İslam'ın ilk yıllarında ahlak anlayışı, Kur'an'daki emir ve yasaklar ile Hz. Muhammed'in öğretileri çerçevesinde şekillenmiştir. Dönemin Müslümanları, hayatlarını Kur'an ve sünnet ahlakına uygun tanzim ederek yaşamaya çalışmıştır. Ancak hicri II. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan yeni durumlar, farklı ahlak anlayışlarının doğmasına neden olmuştur. Mesela yeni Müslüman olanların eski inanç ve kültürlerinden kaynaklı ahlaki düşünceler, art arda kazanılan zafer ve fetihlerin sağladığı imkanlar, lüks ve ihtişam dolu yeni yaşam tarzları ve eski husumetlere dayalı aşiret ve kabile mücadeleleri ile bazı yeni yöneticilerin haksız adli ve idari uygulamaları ahlaki boyutta ciddi gerginlik ve tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bahsi geçen bu sıkıntılara rağmen temel harcı Kur'an öğretileri olan ve Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ashabının hayatında vücut bulan geleneksel İslam ahlakı, temel referans olma özelliğini korumuştur. Böylece, genel ahlak esaslarına dair zengin bir literatür, sağlam bir zemin üzerine oturtulmuştur. (Çağrıcı, 1989 s.3, 2000, s.49)

İslam ahlak düşüncesi ile ilgili çalışmalar, hadislerin tasnif döneminde hadis ve fıkıh alimleri tarafından başlatılmıştır. Kütüb-ü Sitte başta olmak üzere neredeyse bütün hadis derlemeleri 'Kitabu'l-Edeb', 'Kitabu'l-Birr', 'Kitabu Hüsni'l-hulk' gibi bölümlerden oluşmaktadır. Bu hadis kitaplarının yanı

sıra, Buhari'nin (v. 194/810) 'el-Edebu'l-Müfred' ve Abdullah b. Mübarek'in (v. 181/797) 'Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik' gibi yalnızca ahlak ile ilgili hadislerden oluşan eserler de mevcuttur. Bu eserlere ek olarak, İslam kültür tarihinde süreklilik arz eden kırk hadis literatürünün temel konusunun da ahlak olduğu görülmektedir. (Çağrıcı, 1989, s.3)

Kitap ve sünnete dayanan kıyas ve icma', hüküm belirleme noktasında yalnızca dini konularla sınırlı kalmamıştır. Kıyas ve icma, ahlak, hukuk, adet ve geleneklere ilişkin yeni meseleler hakkında da çözüm yolları sunabilmiştir. Bahsi geçen bu özellikleri ile kıyas ve icmanın, İslam ahlakının muhtevasını zenginleştirdiği belirtilmektedir. Ahlak esaslarının oluşmasında önemli bir yere sahip olan örf ve âdetler, 'Efkâr-ı Umumiyye' olarak zuhur etmiştir. İslam ahlak sistemine göre, örf ve âdetlerin ahlak esaslarından sayılabilmesi için vahyî esaslarla çatışmaması gerekmektedir. Bundan dolayı, İslam toplumunun tarihsel süreç içerisinde geliştirdiği ahlaki tutumların, Kur'an ve sünnette var olan ilkelerle çelişmemesi ve vahyî esasların belirlediği genel çerçeveyle uyumlu olmasının şart olduğu öne sürülmektedir. (Erdem, 1986, s.230-231)

İslam'da Ahlak Esasları

İslam ahlakının asıl kaynağını Kur'an-ı Kerim oluşturmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve onun rehberliğinde şekillenen sünnetin, dini ve dünyevi hayatın genel çerçevesini çizmesinin yanı sıra İslam ahlak anlayışının da temelinde olduğu görülmektedir. Bu meyanda Kur'an'da belirgin bir yer tutan "amel" kavramı, ahlaki davranışları içine alan geniş bir terimdir.

Kur'an'ın ahlak sistemi, geniş bağlamları olan kavramlar üzerinden şekillenmektedir. Bu kapsamda adalet, iyilik, sabır, şükür ve takva gibi kavramlar ahlaki yetkinliğe delalet etmektedir. Azgınlık, fitne, fesat, hile, yalan ve zulüm gibi kavramlar da ahlaki yozlaşmanın öncül ifadeleridir. Bu terim zenginliği, Kur'an'ın hayatın her alanına temas eden somut bir davranış modelini önerdiğini göstermektedir. (Çağrıcı, 1989, s.2, 2020, s.30-31)

Kur'an'daki hükümlerin ana gayesinin insan davranışlarını fıtrata uygun bir hale dönüştürmek olduğunu unutmamak gerekir. İslam'daki öğretiler, bu temel amaca odaklanarak bireyin inanç dünyasından güzel ahlaka dair net kazanımlar elde etmek istemektedir. Bu doğrultuda olgunlaşan iman, bireyi ibadetlere sevk eden kaynak bir amil, ibadet ise ahlaki gelişimi destekleyen bir disiplin olarak konumlanmaktadır. (Düzgün, 2018, s.57)

Kur'an'daki ana buyruklar metodolojik bir açıdan incelendiğinde, hepsinin temelinde iman (tevhid) esasının var olduğu görülmektedir. İslam akidesine göre, yapılan her iş ve eylemin en merkezde yer alan iman esasıyla doğrudan ilişkisi mevcuttur. (el-Asr, 103/3) Kur'an'da geçen ilk emrin yaratıcıyı tanımak olduğu gerçeğinden hareketle (el-Alak, 96/1), bireysel eylemlerin yalnızca imanla ilişkili sağlam niyetler sonrası değer kazanacağı görüşü daha bir netlik kazanmaktadır. Böylece iman, kişinin hayatına anlam ve değer katarken eylemlerine de ahlaki nitelik kazandıran temel bir faktör olarak tartışmasız yerini muhafaza etmektedir. (Binol, 2021, s.121)

Allah (c.c.), insanlara her dönemde resul ve nebiler gönderdiğini, onlara tabi olanların dünya-ahiret saadetine nail olup kurtuluşa erdiğini ve korku ve üzüntünün hiçbir şekilde onlara erişmediğini Kur'an ayetlerinde (el-Bakara, 2/38) haber vermiştir. Bundandır ki insanlar, dünya hayatında her zaman salih amel (doğru iş ve davranış) işlemek adına bu resul ve nebileri kendilerine örnek

almışlardır. Peygamberler, örnek alınması gereken seçilmiş kişiler olarak iman, ibadet ve ahlak konusunda insanlara çeşitli öğretilerde bulunmuşlardır. Buna göre Hz. Muhammed, hem yaşadığı dönemdeki kavmine hem de son peygamber olması hasebiyle kıyamete dek kendisine tabi olanlara ahlaki bir rehber ve önder olmaya devam edecektir. (Altuntaş, 2018, s.203)

İslam'ın ilk yıllarından itibaren gelişmeye yüz tutan ahlak esasları yakından incelendiğinde, bütünüyle dini ilke ve kuralların dominant olduğu bir yapı ve anlayış göze çarpmaktadır. Müslümanlar, Kur'an'ın emri doğrultusunda tüm yaşantılarını Hz. Muhammed'in öğretileri çerçevesinde şekillendirmeye ve gerekli adımları bu doğrultuda atmaya çalışmışlardır. Hicri II. yüzyılın başlarında hız kazanan fetihler sayesinde Müslümanlar, yeni coğrafyalarda farklı inanç ve kültürlerle temasa geçerek onların değişik ahlak anlayış ve düşünce biçimlerine yakından tanıklık etme fırsatı bulmuşlardır. Buna rağmen Müslümanlar, temelini Kur'an'ın oluşturduğu, Hz. Muhammed (s.a.v.) ile ashabının uygulamalarında hayat bulan geleneksel İslam ahlakına olan bağlılıklarını sürdürmüşlerdir. Öyle ki bu bağlılık sayesinde, ahlak ve ahlakın özel konuları hakkında zengin bir literatürün önü açılmıştır. (Çağrıcı, 1989, s.1)

İslam ve Budizm'de Ahlakın Karşılaştırmalı Analizi

Benzer Yönler

İslam ve Budizm'de, kişinin ahlaki gelişimi içsel farkındalığı hedefleyen zihinsel bir hazırlık süreci ile başlamaktadır. İslam'daki niyet kavramı ile Budizm'deki Sekiz Dilimli Yol'un basamaklarından Doğru Niyet, söz konusu zihinsel öğretilerin günlük yaşamda uygulanmasını sağlamaktadır. Bu iki kavram, bireyin zihinsel durumunu inanç ilkeleriyle uyumlu hale getiren temel unsurlardandır. Diğer bir ifadeyle niyet ve Doğru Niyet, kişinin hem kendisine hem de başkalarına faydalı olmasını sağlayan ve onu iyi bir insan yapan adımların başında gelmektedir. Bunun yanı sıra bu iki öğreti, insan yaşamında dürüstlük ve sorumluluk bilincini artırarak sosyal etkileşimin olumlu yönde gelişmesine katkı sunmaktadır. (Abdul Rahman vd., 2012, s.593; Abdullah vd., 2013, s.75-76)

Her iki inanç sisteminde yer alan diğer bir benzer yön ise İslam'daki Vasat Ümmet ile Budizm'deki Orta Yol anlayışıdır. Kur'an-ı Kerim'de Müslümanlar, "adaletli, dengeli ve aşırılıklardan uzak bir ümmet" olarak tanımlanmaktadır. (el-Bakara, 2/143) İslam, Müslümanların hem dini hem de dünyevi meselelerde aşırılıktan kaçınmasını öğütlemektedir. Bu durum, Müslümanların orta yolda sebat ederek söz, eylem ve davranışlarında ölçülü bir tutum sergilemesini zorunlu kılmaktadır. Budizm'de ise Orta Yol uygulaması, kaynağını Buddha'nın deneyiminden almaktadır. Buddha, aydınlanmaya giden yolda çilecilik ve savurganlığı tecrübe ederek bu uygulamaları kökten reddetmiştir. Orta Yol'u takip ederek iki aşırı uçtan uzaklaşan Buddha, böylelikle sonsuz mutluluk olan Nirvana'yı deneyimlemiştir. Budizm'e göre ilkeler bütünü olarak bilinen Sekiz Dilimli Yol'un oluşturduğu Orta Yol'a tavizsiz uyulduğu müddetçe acıdan kurtuluş gerçekleşecek ve dünyevi zevklere olan düşkünlük de kolaylıkla aşılacaktır. Bunun sonucunda Budistlerin nihai gayesi olan Nirvana'ya ulaşmak mümkün olabilecektir. (Hoon Peow, 2008, s.11-12; Yaran, 2004, s.17; Yusuf, 2009, s.380-384)

İslam ve Budizm, karşılıksız verme uygulaması konusunda benzer niteliklere sahiptir. İslam'daki sadaka ve zekat, her Müslümanın çevresinde bulunan ihtiyaç sahiplerine yardım etmesini gerektirmektedir. Sadaka ve zekat, kişiyi içindeki kötülük ve rahatsızlıklardan uzaklaştıran salih amellerdendir.

Sadaka; kişinin egoizm, bencillik ve kibir gibi duygulardan arınarak, iyilik ve cömertlik yönünü pekiştirmektedir. Zekat ise zengin ile yoksul arasındaki ilişkiyi güçlendirerek iki taraf arasındaki maddi uçurumun giderilmesine yardımcı olmaktadır. Budizm'de benzer bir "verme" yani sadaka uygulaması mevcut olup, Dāna kavramıyla açıklanmaktadır. Dāna; bağış, cömertlik ve hediyelik gibi anlamları olan erdemli bir davranışı temsil etmektedir. Budizm'de önemli bir role sahip olan Dāna, Budistlerin manevi gelişimindeki ilk basamak kabul edilmektedir. Bu uygulama ile yoksullara yardım edildiğinden kişinin verme yükümlülüğü fiilen sona ermekte ve neticede cömert insanların sayısında artış, hırsızlık vakalarında da düşüş kaydedilmektedir. Budist öğretilerde, Dāna uygulamasının kişiyi dünyevi arzulara olan düşkünlükten kurtararak zihnini bütünüyle arındırdığı ve Dukkha'dan (acı) da uzaklaştırdığı belirtilmektedir. Dolayısıyla her iki inanç sisteminin, mensuplarını çevresine ve toplumsal sorunlara karşı duyarlı olmaya teşvik ettiği görülmektedir. (Ahmad, 2022, s.70-85)

İslam, insan hayatını iyileştirme ve sosyal etkileşimi geliştirme konusunda adalet, barış, eşitlik ve merhamet gibi değerlerin önemini vurgulamaktadır. Aynı şekilde Budizm de aydınlanma arayışında olan kişilerin dünyadan yüz çevirmek yerine dünyevi sorunlara karşı sorumluluk sahibi ve duyarlı olmalarını beklemektedir. Her iki inanç sistemi; toplumda farkındalığı artırmak, barış ve merhameti tesis etmek adına bilgi ve eğitimin önemini vurgulamaktadır. İslam ve Budizm, iyilik yapma ve kötülükten kaçınma gibi ahlaki değerlerin benimsenmesi ve uygulanması konusunda titizlikle hareket etmektedir. (Yusuf, 2009, s.388-393) Buna ilaveten, farklı inançlara mensup insanlarla etkileşim içinde olmak ve eleştirel hoşgörüyü teşvik etmek, İslam ve Budizm'deki ortak anlayışa güzel bir örnek teşkil etmektedir. (Ramli vd., 2023, s.98-101)

Ayrışan Yönler

İslam ve Budizm arasındaki en temel fark, yaratıcı inancıdır. İslam ahlakında Allah'a itaat, kişinin eylem ve davranışlarına sirayet etmektedir. Müslümanlar, amellerini Allah ile aralarındaki bir sözleşme veya bağlılık yemininin bir gereği olarak görmektedir. Bu durum, ahlaki yaşamı gözetme konusunda Müslümanlara sorumluluk bilinci yüklemektedir. Ayrıca İslam'daki niyet kavramı, Müslümanların her daim Allah tarafından izlendiği düşüncesiyle hareket ederek davranışlarında daha özenli olmalarını gerektirmektedir. Buna karşın Budizm'de, eylemler ilahi bir yaratıcıya yönelik bir sorumluluk duygusuyla yapılmamaktadır. Budistler, ahlaki eylemlerini bireysel kurtuluş ve aydınlanmak amacıyla yapmaktadır. Dolayısıyla Budistlerin Dört Temel Hakikat, Sekiz Dilimli Yol ve Karma'yı kavrayarak Dukkha'dan kurtulma yolunda kendilerini geliştirmesi beklenmektedir. (Abdullah vd., 2013, s.76)

İslam ve Budizm, ahlaki eylemlerin motivasyonu konusunda da ayrışmaktadır. İslam, kişinin ahlaki davranışlarının nihai ödülünün Allah'ın rızası ve cennet olduğunu bildirerek inananların eylemlerine özen göstermesi gerektiğini belirtmektedir. Budizm ise ahlaki eylemlerin motivasyonunu ilahi bir mükafat yerine neden-sonuç yasası olan karmaya indirgemektedir. Budizm'de ahlak esaslarının kişiyi sonraki yaşamında daha iyi bir varoluş seviyesine taşıyacağına inanılmaktadır. Ahlaki eylemlere sadık Budistlerin nihai hedefi ise, sonsuz mutluluk olarak nitelendirilen Nirvana'ya ulaşmaktır. (Hoon Peow, 2008, s.8-9)

İslam, Budizm dahil diğer tüm dinlerden farklı olarak sadaka kavramı kapsamında devlete yoksullar için yardım toplama ve dağıtma yetkisi vermektedir. Diğer dinlerde bu eylem vicdani bir hareket

olarak görülmekte ve devletin sorumluluğuna indirgenmemektedir. Ayrıca diğer dinlerde zekat yükümlülüğünü oluşturan temel esaslar, servetin türü ve miktarı gibi şartlar açıkça belirtilmemiştir. İslam'da ise bu şartlar ayrıntılı bir biçimde belirlenmiş, oluşabilecek her türlü ihtimal önceden düşünülmüş ve gerekli açıklamalar yapılmıştır. (Ahmad, 2022, s.71)

Sonuç

İslam ve Budizm, metafiziksel alanlardaki derin görüş ayrılıklarına rağmen, pratik ahlak esaslarında geniş bir ortak zemini paylaşmaktadır. İslam'da amellerin gerçek değerini temsil eden niyet kavramı ile Sekiz Dilimli Yol'daki doğru niyet ilkesi, ahlakın zihinsel uyanışla başladığının en somut göstergesidir. Benzer şekilde İslam ve Budizm'deki orta yol öğretisi, kişinin aşırı çileci ve savurgan bir yaşam tarzından ziyade dengeli bir yaşam modelini benimsemesini tasvip ve tavsiye etmektedir. Ayrıca İslam'da yalan, zina ve alkol gibi günahlardan uzak durmaya yönelik emirler ile Budizm'deki Beş Temel İlke'de yer alan öğretilerin benzer olduğu görülmektedir. Kişiyi bencillik ve cimrilikten uzaklaştırarak zihinsel arınmaya ulaştıran zekat ve sadaka ile dāna uygulamaları, toplumsal şuur ve sorumluluğu artıran önemli ortak eylemler olarak dikkat çekmektedir.

İslam; sahip olduğu evrensellik karakteriyle Budizm başta olmak üzere diğer pek çok inanç sisteminden kesin bir biçimde ayrışmaktadır. Nitekim Budizm gibi öğretiler; cömertlik, paylaşma ve yardımlaşma gibi değerleri genellikle zihni arındırmaya yönelik bireysel odaklı öğütler olarak görmektedir. İslam ise ahlakı, soyut bir ilkeler bütünü olarak bırakmayıp onu toplumsal refah ve hukuki düzene yön veren işlevsel bir kuruma dönüştürmüştür. Özellikle İslam ahlak sistemi; zekat ve sadaka gibi ibadetleri, mülkiyet türleri ve nisap miktarları üzerinden fıkhi bir zemine oturtarak kurumsal bir statüye kavuşturmuştur. Bu bağlamda İslam; yalnızca bireysel bir iç arınma vadetmekle yetinmeyip her çağ ve toplumda adil, sorumluluk bilincine dayalı, uygulanabilir ve sürdürülebilir bir toplumsal model ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak; teknoloji ve kitle iletişim araçlarının yoğun kullanımıyla engel olmaktan çıkan coğrafi sınırlar, farklı inanç mensuplarının sürekli etkileşim halinde olduğu dinamik ve küresel bir düzenin inşasına imkan sağlamıştır. Teorik ve metafiziksel konularda tamamen zıt niteliklere sahip İslam ve Budizm gibi iki büyük inanç sisteminin pratik ahlak ilkeleri etrafında buluşması, evrensel bir ahlak zeminine ulaşılabileceğinin somut bir kanıtıdır. Söz konusu ahlaki benzerlikler, modern dünyanın çok kültürlü yapısında adalet ve barışı sağlama konusunda dinlerin ne denli hayati bir role sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim İslam'ın, ahlaki buyruklarını soyut birer öğüt olmaktan çıkarıp kurumsallaştırması ve fıkhi bir zemine oturtması, onun bu evrensel kuşatıcılığının en bariz delili olarak tezahür etmektedir.

Kaynakça

Abdul Rahman, A. bin, Radzi, N. A. M., Abdullah, S., & Sahad, M. N. (2012). The Role of Intention (niat) in Islam and the Right Intention in Buddhism in Developing Human Resource: A Comparative Study. *2012 IEEE Symposium on Business, Engineering and Industrial Applications*. https://doi.org/10.1109/ISBEIA.2012.6422956

Abdullah, S., Sahad, M. N., & Abdul Rahman, A. bin. (2013). The Concept of Right View in Buddhism from the Islamic Perspective. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, (91), 72-77.

Ahmad, M. (2022). The Practice of Giving in Islam and Buddhism: Its Impact on Man's Spiritual Well-being. *AL-ITQĀN-JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES AND COMPARATIVE STUDIES*, *6*(4), 69-87.

Akarsu, B. (1998). *Mutluluk Ahlâkı* (4. bs.). İnkılap Yayınları.

Akıncı, A. (2005). Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü. *Değerler Eğitimi Dergisi*, *3*(9).

Akseki, A. H. (1968). *Ahlâk Dersleri* (Ciltler 1-15).

Aktan, C. C. (2009). Ahlak ve Ahlak Felsefesine Giriş. *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, *1*(1).

Altuntaş, M. (2018). *Kur'an Perspektifinden Dünyanın Değeri*. Hikmetevi Yayınları.

Archer, P. (2020). *Dinler Tarihi 101* (5. bs.). Say Yayınları.

Arvon, H. (2006). *Budacılık* (1. bs.). Dost Kitabevi Yayınları.

Aydın, İ. H. (2011). Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi. *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (35).

Babanzâde, A. N. (1992). *İslâm Ahlâkının Esasları*. Bedir Yayınevi.

Bilmen, Ö. N. (1967). *Dînî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*.

Binol, A. (2021). *Kur'ân'a Göre Tezekki*. İlahiyat Yayınları.

Bodhi, B. (1990). *Nourishing the Roots Essays on Buddhist Ethics* (2. bs.). The Wheel Publication.

Bulut, Z. B. (2013). *Sorumluluk Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Cürcani. (t.y.). *Ta'rifat*.

Çağrıcı, M. (1989). Ahlâk. İçinde *DİA* (C. 2).

Çağrıcı, M. (2000). *Anahatlarıyla İslâm Ahlâkı* (2. bs.). Ensar Neşriyat.

Çağrıcı, M. (2020). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (9. bs.). Dem Yayınları.

Çelebi, A. H. (2015). *Pali Metinlerine Göre Gotama Buddha* (2. bs.). Hece Yayınları.

De Silva, P. (2017, Aralık). Budist Etik. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (36).

Dhalke, P., Sīlācāra, B., Lounsbery, G. C., & Oates, L. R. (2008). *The Five Precepts Collected Essays*. Buddhist Publication Society.

Dhammanada, Ven. D. K. S. (2002). *What Buddhist Believe* (4. bs.). Buddhist Missionary Society Malaysia.

Düzgün, Ş. A. (2018). *Dini Anlama Kılavuzu*. Otto Yayınları.

el-Gazzâlî. (t.y.). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (C. 3). Dâru'l-Kütübi'l-lmiyye.

er-Râzî, F. (t.y.). *Mefâtîhu'l-Ğayb* (el-Matbabatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, C. 30).

Erdem, H. (1986). İslam Ahlakı ve Özellikleri. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Dergisi'*, (2).

et-Tehânevî. (1404). Huluk. İçinde *Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn: I*.

Güngör, E. (2010). *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. Ötüken Yayınları.

Güngören, İ. (1988). *Buda ve Öğretisi* (2. baskı). Yol Yayınları.

Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge University Press.

Harvey, P. (2013). *An Introduction to Buddhism*. Cambridge University Press.

Hoon Peow, S. (2008). Buddhism and Islam—Comparison and Dialogue. *Malaysian Journal on Human Rights*, (4).

Hökelekli, H. (2005). *Din Psikolojisi* (6. bs.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karaman, H. (2000). *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi* (1. bs.). Dergâh Yayınları.

Khan, K. A., & Aigerim, D. (2020). A Comparative Study on Buddhism and Hinduism: A Critical Review. *Journal of Critical Reviews*, *7*(5), 2829-2834.

Kınalızâde Ali Efendi,. (1248). *Ahlâk-ı Alâî* (C. 1).

Kozak, A. (2020). *Budizm 101* (2. bs.). Say Yayınları.

Köylü, M. (2012). *Dünya Dinlerinde Ahlak* (2. bs.). Dem Yayınları.

Ling, T. (2013). *The Buddha* (2. bs.). Pariyatti Press.

Pazarlı, O. (1980). *İslâm'da Ahlâk* (2. bs.). Remzi Kitabevi.

Punnaji, V. Dr. M. (2011). *Ariyamagga Bhavana (The Sublime Eightfold Way) Meditation Guide*. Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society.

Rahula, W. (1974). *What the Buddha Taught*. Grove Press New York.

Ramli, A. F., Ashath, M., & Moghri, A. (2023). A Comparative Study On the Notion of Dialogue in Islam and Buddhism. *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, *25*(2), 67-110.

Ruben, W. (2000). *Budizm* (3. bs.). Okyanus Yayıncılık.

Santina, P. D. (1984). *Fundamentals of Buddhism*. Buddha Dharma Education Association Inc.

Seyyar, A. (2003). Ahlâk. İçinde *Ahlâk Terimleri (Ansiklopedik Sözlük)*.

Sharmin, H. (2023). Secular and Theological Ethics: A Brief Overview. *Philosophy and Progress*, *73-74*, 59-94.

Thera, P. (1974). *The Buddha's Ancient Path*. Buddhist Publication Society.

Thera, P. (1982). *The Buddha, His Life and Teachings*. Buddhist Publication Society.

Turgut, A. (1980). *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Ahlâk Esasları*. Şamil Yayınevi.

Yaran, C. S. (2004). Islam and Islamic Mysticism In Relation to Buddhism: A Contribution to Muslim-Buddhist Dialogue. *Milel ve Nihal*, *2*(1).

Yitik, A. İ. (2014). *Doğu Dinleri*. İSAM Yayınları.

Yun, H. (2014). *The Five Precepts*. International Translation Center.

Yusuf, İ. (2009). Dialogue Between Islam and Buddhism through the Concepts Ummatan Wasaṭan (The Middle Nation) and Majjhima-Patipada (The Middle Way). *Islamic Studies*, *48*(3), 367-394.

Zemahşerî, Beyzavî ve Ebussuûd Tefsirlerinde Me'ânî Mukayesesi: Hucurat Suresi Örnekliği

Hatice Kübra Acar*

Öz: Bu çalışmada Zemahşerî'nin *el-Keşşaf*'ı, Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl*'i ve Ebussuud Efendi'nin *İrşâd'ü aklisselim adlı* tefsirleri meani ilmi kapsamında mukayese edilmiştir. Üç tefsir de birçok açıdan incelenebilmekle birlikte onların en çok buluştuğu nokta meʿânî ilmini tefsirlerinde başından sonuna kadar uygulamalarıdır. Bu üç tefsir arasında meʿânî ilmi açısından takip edilebilir bir süreklilik ilişkisi mevcuttur. *El-Keşşaf* tefsiri, Abdülkahir el-Cürcani'nin nazım teorisini tefsirinde başından sonuna kadar uygulayarak tefsir tarihinde dönüm noktası olmuştur. Onun ise en meşhur iki takipçisi Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl*'i ile Ebussuûd'un *İrşâd'ü aklisselim* adlı eseridir. Hucurat suresi örnekliğinde incelenen meʿânî ilminin verileri, tefsirlerin nesnel bir zeminde karşılaştırılmasına olanak sağlamıştır. Uygulamasını *el-Keşşaf* tefsirinin kaynaklık ettiği meʿânî ilmi, bir tefsir yöntemi olarak Keşşaf çizgisini oluşturmuştur. Bu çalışma kapsamında el-Keşşaf tefsirinde var olan bu uygulama biçiminin Beyzavî ve Ebussuûd Efendi tefsirlerinde yansımaları takip edilmeye çalışılmıştır. Beyzavi tefsiri tam anlamıyla özgün bir tefsir olarak addedilmese de telif formunun ilk en güzel örnekliğini oluşturmuş ve sünni dünyaya Mutezili düşüncelerden arındırılmış *el-Keşşaf* metninin muhtasarını sunmuştur. İnceleme sonucunda Beyzavî tefsirinin Zemahşerî'ye olan katkıları da tespit edilmiştir. Bununla birlikte özellikle *İrşad* tefsirinin birebir aktarımdan ziyade kendine özgün açıklamalarının yer aldığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Meʿânî İlmi,Belagat, *el-Keşşaf*, İrşâd, *Envârü't-tenzîl*.

Giriş

Belagatın alanları meʿâni, beyân ve bedîʿdir. Belâğat'in aslî disiplinleri ise meʿânî ve beyân'dır. İlm-i meʿânî, Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Kur'an-ı Kerim'in iʿcâzıyla irtibatlı olarak önce çıkarması ve bu ilmi her sözün edebî kıymetini takdir edebilecek bir âlet olarak ortaya koymasıyla ilm-i belâğatın en mühim disiplini haline gelmiştir. İlm-i beyânın konusu ise mecâz, teşbîh gibi her sözde mevcûd olmayan sanatlardır. O, her sözde edebî kıymet mevcûd olmadığından İlm-i meʿânî gibi her sözde tahakkuk ettirilemez. Dolayısıyla meʿânî ilmi, bu kapsamda yazılmış bir tefsirde nerdeyse her ayette incelenmeye konu olan bir tefsir yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İki bölümden oluşan tezin ilk bölümünde araştırmaya konu olan üç tefsirin genel bir mukayesesi yapılacak; ikinci bölümde ise bu üç tefsir meʿânî incelikleri açısından incelenip mukayeseye tâbi tutulacaktır. İlk bölümde *el-Keşşaf* tefsirinin kısa bir şekilde arka planına yer verilmiş ve onun takipçisi olan Beyzavî tefsirinin Keşşafla ilişkisi; ardından bu iki tefsirin izinde Ebussuûd efendi tefsiri ele alınmıştır. Genel olarak sunulacak birinci bölüm, ikinci bölümün bir arka planı mahiyetindedir.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Bölümü. İletişim: acarhaticekubra15@gmail.com

İkinci bölümde incelenecek olan Hucurat suresinin meʿânî ilmi açısından mukayesesi şu şekilde olmuştur: Ele alınan üç tefsir belagat alanının meʿânî ilmi kapsamında başlıklandırma etrafında toplanarak her bir tefsirde o tespit edilen meʿânî inceliğinin karşılığı var mı yok mu diye araştırılmıştır. Keşşaf asıl tefsir olduğundan ilk okuma Zemahşerî'den başlayarak sırasıyla Beyzavî ve Ebussuûd tefsirleri olarak devam etmiştir. Bu sıralamanın amacı Zemahşerî'nin meʿânî incelikleri tespiti görüldükten sonra bunun Beyzavî ve Ebussuûd tefsirlerine yansımalarını görmektir. Nitekim Keşşaf, özellikle meʿânî ilmi kapsamında Beyzavî'nin metninin asıl dayanak noktasını oluşturmaktır. Beyzavî başlığında da görüleceği üzere onun tefsiri, Keşşaf'ın muhtasarı niteliğindedir. Daha sonra Ebussuûd tefsiri bu tespit edilen inceliğin üzerine yeni bir şey söylemiş mi bu incelenmiştir. Bir tefsirde hiç değinilmemiş meʿânî inceliği olduğunda o başlık altında bu tefsirde bu tespit yer almamıştır şeklinde ifade edilmiştir.

Çalışmanın amacı bu üç tefsir genelinde meʿânî tefsir yöntemini bir süreklilik oluşturacak şekilde incelemektir. Tezin yöntemi ise bu üç tefsiri karşılaştırmalı (mukayeseli) metot kullanarak meʿânî ilmi kapsamında belagat başlıklarına göre sınıflandırarak açıklamaya çalışmaktır. Bu noktada Keşşaf, Envarüttenzil ve İrşâd tefsirleri meʿânî ilminde mukayeseli okunduğunda hazif, zikir, tarif-tenkir, takdim-tehîr, nehiy, nidâ, istifham ve müsned konumundaki fiilin yapısı başlıkları elde edilmiştir. Elbette daha derin incelendiğinde nahvi bazı açıklamalar için de bir başlık açılıp tespit edilen incelikler bu başlıklardan farklı bir isimlendirilmeye gidilerek yer verilebilirdi. Çünkü belagatın bizi ulaştırdığı inceliklerin sınırı yoktur. Ancak çalışmanın sınırları gereği bu kadarıyla iktifa edildi.

Birinci Bölüm: Üç Tefsirin Genel Mukayesesi

Öncü Bir Tefsir Olarak El-Keşşaf

Carullah ez-Zemahşerî'nin *El-Keşşâf ʿan Ḥaḳā'iḳı Ġavâmiżi't-Tenzîl Ve ʿuyûni'l-Eḳāvîl Fî Vücûhi't-Teʾvîl'* adlı eseri, tefsir geleneğinde bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Keşşaf'ı Keşşaf yapan asıl unsur onun Abdülkahir el-Cürcani'nin *Delâʾilü'l-iʿcâz* adlı eserinde ortaya koyduğu nazım teorisini tefsirinde baştan sona inceleyen ilk tefsir olmasıdır.

Zemahşerî 538 vefat tarihli, tefsir ilminin kurulmasından 6 asır geçtikten sonra ortaya çıkmış bir müfessirdir. Zemahşerî'nin asrına kadar nerdeyse bütün ilimler kuruluşunu tamamlamış ve zirve eserlerini vermişlerdir. Tefsir açısından bakıldığında da durum böyledir. Öyle ki bu noktada öncelikle tefsir ilminin nasıl bir mahiyet arz ettiğinin üzerinde durulması gerekir. "Tefsirciler Kuranı herhangi bir meselenin çözümünde istidlal kaynağı olarak kullanmadılar bilakis onu bizzat söz olarak ele aldılar ve ayetlere seçmeci olarak yaklaşmadılar."(Boyalık, 2023, ss. 19-39) Yani bir müfessirin görevi ayeti bütün boyutlarıyla, atomik parçalarına bölerek anlamaya çalışmaktır. Bir müfessir bu çabası için farklı yöntemler kullanabilir. Bu noktada kimi tefsirlerin rivayet ağırlıklı, kimisinin nahiv ve belagat ağırlıklı olduğunu görürüz. Tefsir alimi bütün bunları araç olarak kullanarak ayetin tefsirine, teviline ulaşmaya çabalar.

Tefsir ilminin vazifesi açıklandıktan sonra Zemahşerî'nin Keşşaf'ını öne çıkaran sebebe dönmek gerekir. Tefsir ilmi tarihinde El-Keşşaf, bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu kadar geç dönemde ortaya çıkmasına rağmen onu tefsir tarihinin seyrini değiştirici kılan şey nedir? El Keşşaf öncesinde sözlükbilim, rivayetler, dilbilgisi, Kuran ilimleri literatürü oldukça başarılı bir şekilde uygulanmaktaydı. Bu

ilimlerin teşekkülü daha 3.-4. asra varmadan tamamlanmıştı. Bu ilimler arasında geç dönemde teşekkülünü tamamlamış bir ilim daha vardır ki bu ilim, "Abdülkahir El-Cürcani'yle birlikte teşekkülünü tamamlamış müstakil bir disiplin olarak karşımıza çıkan belagat ilmidir."[1] "Abdülkāhir el-Cürcânî'nin belâgat konusundaki görüşleri, Kur'an'ın i'câzı etrafında geliştirilen tartışmalara dayanır."(Hacımüftüoğlu, 1988, ss. 247-248) Kur'anın icazı, nübüvvet bahsini doğrudan ilgilendirmekte ve Kur'an'ın bizatihi ayetlerinde bulunan müşriklere ve kafirlere olan meydan okumasıdır. Abdülkahir el-Cürcani Kur'anın icazından yola çıkarak nazım teorisini geliştirmiştir. İşte Zemahşerî'nin tefsirini asıl dönüm noktası haline getiren de Cürcani'nin ortaya koyduğu belagat ilmini özellikle meʿânî alt başlığında tefsirinde başından sonuna kadar uygulamış olmasıdır.

Abdülkahir El-Cürcani'nin nazım teorisine genel olarak bakacak olursak nazım teorisinin temelinde Kur'a'ın icazı konusu yer almaktadır. İ'câz, "Kur'an'ın, sahip bulunduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği"(Yavuz, 2000, ss. 403-406) diye tanımlanır. Kur'an inanmayan müşriklere birkaç safhada meydan okumada bulunmuş, ancak bu meydan okuma karşılık bulamamıştır.

Alimlerin yaptığı araştırma bu i'cazın neden kaynaklandığı konusunda yoğunlaşmaktadır. Öyle ki icaz teorilerinden biri olan sarfe teorisi Kur'an'ın kendisinden değil bir nevi hissi mucize olarak insanların Kur'an'ın mislini getirmekten alıkonulma anlayışına dayanmaktadır. Yani Arapların o dönemde benzeri bir sure getirememeleri Allah tarafından bir engellemeyle gerçekleşmiştir. Bu görüş özellikle Cahız ve Rummani gibi Mutezili alimler tarafından benimsenmekle beraber Cüveyni Gazzali Razi gibi sünni alimler tarafından da kabul görmüştür.(Yavuz, 2009, ss. 140-141) Bu görüş -insan iradesini yok sayan sarfe görüşü- Kur'anın bu meydan okumasına uygun düşmemesi gibi kelami cevaplarla ehli sünnet alimlerince zayıf görülmüş ve reddedilmiştir.

"Kur'ân muhataplarından tek bir surenin mislini getirmelerini talep ederek onlara meydan okumuş (tehaddî) ancak bu meydan okuma karşılıksız kalmıştır. Kur'ân'daki en kısa sure dikkate alındığında bu meydan okumanın bütün ayetleri kapsadığı ve buradan da i'câzın her bir ayetin niteliği olduğu anlaşılmaktadır."(Boyalık, 2014, s. 148)

Abdülkahir Cürcani Kur'anın icazını açıklamak için Kur'andaki en kısa sureyi esas alır. Ona göre Kur'an'ın icazı nazmında yani sözlerin dizim keyfiyetindedir. Bu aslında Arapça indirilmesindeki bir hikmettir. Arapların kendileriyle iftihar ettikleri yön, yazdıkları şiirleri ve dilleridir. Dolayısıyla Kur'an da ana iddiasını Arapların en iyi olduğu edebiyat üzerinden yapmıştır.

Mehmet Taha Boyalık'ın doktorası Abdülkahir Cürcani'nin Sözdizimi teorisi ve bunun tefsir geleneğine etkisini inceleyen bir çalışmadır. Orada Cürcani öncesinde de Kur'an'ın icazının temellendirilmeye çalışıldığı ortaya konmaktadır. Özellikle Bakıllani ve Hattabi Kur'an'ın icazı hususunda sözdizimine işaret etmişlerdir ancak "nasıl olup da i'câza kaynaklık ettiğini sorgulama yoluna gitmemişlerdir. Onların eserlerinde âyetler örnekliğindeki açıklama ve uygulamaların ötesinde teorik bir yaklaşım geliştirme çabası görülmez."(Boyalık, 2014, s. 226) Cürcani bunu Delâilü'l-İ'câz adlı eserinde yapmaktadır. Onun amacı Kur'anın icazını bizatihi incelemek değil, Kur'an'ın icazına temel teşkil edecek teorik bir alt yapı sunmaktır.

1 https://www.ilimlervesanatlar.org/tr/blog/bel%C3%A2gat%E2%80%99in-tesekkulu-serisi

Cürcânî'nin bu eserdeki hedefi, gerçekliği tarihsel olarak sabit olan i'câz olgusunu dilbilimsel, felsefî ve edebî açıdan müdellel hale getirecek teorik zemini oluşturmaktır. O, her bir sûrenin niteliği olarak i'câzın fesâhatten kaynaklandığını ve fesâhatin gerek ve yeter şartlarının da ancak sözdizimi cihetinden açıklanabileceğini düşündüğünden, i'câzı açıklama hedefi onu sözdizimi teorisini geliştirmeye sevk etmiştir. Sözdizimi teorisi bir i'câz teorisi olmamakla birlikte, i'câzın açıklanması için teorik bir zemin sunmaktadır.(Boyalık, 2014, s. 227)

Bu teorinin tefsire uygulaması ise Cürcanini'nin dil ve söz arasında ayrım yapması; dilin doğal olana işaret eden bir yapı olduğu, sözün ise belli maksatlarla oluşturulmasına dendiği noktasında belirmektedir. "Bu noktada sözdizimi teorisinin tefsire sağladığı yöntem, fasih sözler olarak âyetlerde bulunan anlam inceliklerinin açığa çıkarılmasına yöneliktir."(Boyalık, 2014, s. 229)

Bu arka bağlam dikkate alındığında Zemahşerî'nin tefsiri, yöntem araştırmasında kendinden önceki tefsir ilminin gerekliliklerini sağlamakla beraber edebi anlamda da bir yeniliği ortaya koymuştur. Zemahşerî için belagat ilmi artık tefsir ilminin diğer bir gerekliliği olmuştur. Bu bağlamda Zemahşerî, Keşşaf adlı eserinin mukaddimesinde bir alimin tefsir yazabilmesinin gerekliliklerini serdetmiş ve bu manada meʿânî ve beyan ilimlerinde uzmanlaşmanın gerekliliği üzerinde durmuştur.(Zemahşerî, 2018, s. 63) Zemahşerî'nin ifadesiyle, "… Sözdizimi Kur'ân'ın i'câzının esası, meydan okumanın kendisiyle gerçekleştiği kanun ve müfessirin riayet etmesi gereken hususların en önemlisidir."(Zemahşerî, 2018, s. 63) Zemahşerî'den sonra artık bu uygulama tevarüs edilmiş ve tefsirde kullanılan bir yöntem haline gelmiştir. Dolayısıyla el-Keşşaf, "maânî ve beyân başta olmak üzere bir dirâyet tefsirinin uygulama yöntemleri açısından örnek ve temel bir tefsîr kitabıdır." (Bayer, 2013, s. 22)

Beyzavî Tefsiri ve el-Keşşaf'la İlişkisi

Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eseri çok yönlü bir tefsirdir. Beyzavî'nin eserleri arasında en değerli eseridir.(Cerrahoğlu, 2019, s. 647) O, bu eseri mantık,fıkıh, kelam, belagat gibi alanlarda eserler verdikten sonra bütün birikimini kullanarak ömrünün sonlarına doğru telif etmiştir. Bakıldığında dirayet ağırlıklı olan tefsir, rivayet açısından da zengindir. Orta hacimli sayılan eser, müellifinin "bütün bilgisini bu eserinde göstermeye çalıştığı ve adeta okyanusu bir sürahiye sığdırma gayreti"(Cerrahoğlu, 2019, s. 647) olarak benzetme yapılabilir. Beyzavî'nin bu eseri, kendinden önceki birikimi bir araya getirip ihtisar etme ve en beliğ şekilde ortaya koyma gayesindedir. Öyle ki kendinden önceki birikimi veciz bir şekilde aktarması ve Kur'an icazını Keşşaf'tan aldığı ilhamla delillendirmesi onun medreselerde en çok okunan tefsir olmasını sağlamıştır.(Ay, 2017) "Envârü't-tenzîl üzerine hâşiye yazan âlimlerin hemen tamamı, bu eserin belâgat ve fesahat açısından mükemmel olduğunu, özellikle de îcaz ve ihtisar harikası olduğunun altını çizmişlerdir."(Ay, 2017, ss. 358-359) *Envârü't-tenzîl* bu bağlamda belagat ve fesahat açısından *el-Keşşaf*, kelam açısından Razi'nin *Mefatihu'l Gayb* adlı eseri ve lügat açısından ise Ragıp el-Isfahani'nin *Câmiu't- tefâsîr'i* onun başlıca kaynaklarıdır.(Ay, 2017, s. 388) Araştırmamız Keşşaf izinde Beyzavî tefsirini ele almak olduğu için sadece Beyzavî tefsirinin Keşşafla olan ilişkisine değinilecektir.

Yöntem araştırması yapıldığında Beyzavî'nin yönteminin *Keşşaf*'takine oldukça benzer olduğu ve aralarında süreklilik ilişkisi olduğu görülür. *Envârü't-tenzîl*'in *Keşşaf*la olan ilişkisi, sünni dünyanın Keşşaf'ın edebi ve belagi konulardaki üstünlüğüne olan ilgisinin ihtisar edilerek itizali yönlerinden

arındırılmasına dayanmaktadır. Beyzavî, lügat, nahiv ve belagat açısından Keşşaf'tan büyük ölçüde yararlanmıştır. İfadelerinin çoğunun benzer olduğu görülse de Beyzavî'ye ait açıklamalar da vardır.

Envârü't-tenzîl'de rivayet açısından bakıldığında Beyzavî'nin zayıf ve mevzu hadislere yer verdiği görülür.(Ay, 2017) Keşşaf'ta da eleştiri konusu haline gelen her surenin sonunda surelerin faziletleri hakkında zayıf ya da uydurma olan hadisleri zikretmesi; Keşşaf'ın düştüğü eleştirilerin aynısına düşmesine sebep olmuştur. Kıraat açısından da sahih-şaz rivayet demeden kıraatleri aktarması; Keşşaf'ın yaptığı gibi Arap diline uymayan kıraat vecihlerini açıklayarak reddetmesi, Keşşaf'ı sadece belagat değil rivayet ve kıraat açısından da aktardığını göstermektedir. Elbette zayıf ve mevzu rivayetlere dikkat etmemesi eleştiri konusu olmuştur.

El-Keşşaf ve Beyzavî'nin İzinde Ebussuûd Efendi Tefsiri

Ebussuûd Efendi İrşâd Tefsirinin mukaddimesinde tefsir tarihinin gelişim seyrini şu veciz sözlerle açıklamıştır:

> Tahkik ehli mütekaddimin, insanların efendisinden -en güzel selamlar onun üzerine olsun- geldiği şekliyle Kur'an'ı kerimin anlamlarını ortaya koymuş, onun yapılarını çözümlemiş,kasıtlarını açıklamış ve hükümlerini düzenlemişlerdir. Tetkik ehli müteahhirin ise -öncekilerin yaptıklarının yanı sıra- Kur'anın icazının delillerini açığa çıkararak insanlara Kuranın diğer yüce rabbani kitaplar ve büyük subhani zeburlar arasındaki üstün ve imtiyazlı yerini göstermeye girişmişlerdir. Bu amaçla onlar, ancak seçkin gözlerin görebildiği değerli anlamları ve keskin kulakların işitip yakalayabileceği ince ayrımları ihtiva eden parlak ve mühim sanatlarla dolu seçkin eserler vermişlerdir. Bunların en başında ise biricik ve eşşiz niteliklere sahip olan iki eser gelir: el-keşşaf ve Envarüttenzil.(Ebussuud Efendi, 2021, ss. 82-100)

Ebussuûd Efendi mukaddimesinde mütekaddimin ve müteahhririn arasındaki ayrımı, Kur'anın icazı temelinde yapmış ve müteahhirinin başına el-Keşşaf'ı yerleştirmiştir. Kendi yazdığı eser de bu çizginin devamı niteliğinde olup temel kaynakları olarak da Keşşaf ve Envârü't-tenzîl'i esas almaktadır. Dolayısıyla tefsiri müteahhirin dönemi özelliklerini yansıtır. O, bu iki eserin, "ihtiva ettiği değerli incileri zarif bir ipliğe dizmeyi ve şık bir üslup ile tertip etmeyi diğer kitaplarda bulduklarını da ekleyerek ve yüce Allah'ın lütfüyle, kalbine doğacak manaları da bunlara ilave etmekle"(Yerinde, 2011, s. 344) bir tefsir ortaya koyma gayesindedir. Bu tefsirlerde yer almayan inceliklere kendi tefsirinde yer vereceğini vadeder ve bunu da başarır. Nahiv ve belagat konularında her iki selefini de aşar. İrab vecihlerinin çözümlenmesi noktasında Ebussuûd efendide tam bir müctehit tarzı görülür.

Onun belagi yönüne baktığımızda tefsirinin *Keşşaf* ve *Envârü't-tenzîl*'i esas aldığı görülür. "Müellif lugat nahiv ve belagat konularında yaptığı ince açıklamalarla Zemahşerî ve Beyzavî'yi aşmıştır."(Ebussuud Efendi, 2021, ss. 82-100) O bu noktada daha detaylı açıklamalara girerek farklı anlam vecihleri ortaya koymaya çalışmış ve kimi zaman tespit edilen meʿânî inceliğini seleflerinden aynen aktarırken çoğu zaman da birtakım ilavelere gitmiştir. Özellikle Ebussuûdun açıklama şekli daha burhanidir. Yani bir incelik tespit ettikten sonra sadece açıklamakla yetinmeyip delillendirme yoluna gitmiştir. Bundan dolayı Ebussuûd Efendi Beyzavî'nin tefsirine oranla daha özgün bir tefsir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte onun *Envârü't-tenzîl'e* olan bağlılığı Keşşaf'tan daha fazladır. Bunu ikinci bölümde yaptığımız meʿânî mukayesesinde Ebussuûd'un aynen aktarımda Beyzavî'nin tefsirini daha çok esas aldığı görülmüştür.

Meʿânî ilmi kapsamından çıkıldığında diğer birçok açıdan da seleflerinden alıp kaydettiği birçok nokta bulunmaktadır. Ebussuûd efendi kendisi Hanefi olmasına rağmen tefsirinde Şafiilerin görüşlerine sıklıkla rastlanmakatdır.(Ebussuud Efendi, 2021) Beyzavî tefsirinden alıntılarda Şafii'lerin görüşlerini de aktarmıştır. Tefsir ilminin gerekliliklerinden bir diğeri olan kıraat alanında da kıraat vecihlerini zikretmeye büyük önem vermiştir. O da Zemahşerî gibi kıraatleri bir tefsir malzemesi olarak ele alıp ayetlerin tefsirinde kullanmıştır. Kıraat rivayetleri arasında sahih veya şaz ayrımı yapmayıp bunları *kurie* ifadesiyle vermiştir ve ayetin tefsirinde gerekli olan kıraat vechi esas alınmıştır. (Ebussuud Efendi, 2021) "Kıraat vecihleri tefsir kitaplarından özellikle de Zemahşerî'nin *El-Keşşaf*'ı Ve Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl*'inden alınmıştır."(Ebussuud Efendi, 2021) Bu noktada aynen aktardığı bu rivayetler sebebiyle önceki tefsirlerin yaptığı hataların İrşâd'da da devam etmesine ve o tefsirlerin uğradığı eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur.(Ebussuud Efendi, 2021) Bu eleştirilerden biri de Zemahşerî tarafından sûrelerin faziletiyle ilgili olarak verilen ve çoğu uydurma veya zayıf olan hadisleri aynen aktarmasıdır.

İkinci Bölüm: Meâni İncelikleri Açısından Mukayese

Sure ismini 4. Ayette yer alan odalar manasına gelen Hucurat kelimesinden almıştır. 18 ayettir. Hucurat suresi Medine döneminin son yıllarında nazil olmuş nuzul sebebi olarak ise "Temîmoğulları kabilesinden bazı kişilerin Medine'ye gelip Hz. Peygamber ile görüşmek isterken ortaya koydukları kaba tavır gösterilir."(Işık, 1998, ss. 278-279) Ayette de geldiği üzere peygamber odasındayken dışardan yüksek sesle "Hey Muhammed, kalk, biz geldik!" diye bağırıp çağırmışlar, bunun üzerine Resûlullah alelacele giyinip yanlarına çıkmış, onları mescide alarak görüşmeye başlamış, fakat kaba tutumlarından rahatsız olmuştu.(Işık, 1998, ss. 278-279) Sure, bağlam itibariyle nuzülüne sebep olan ayetlerle başlamakta ve mü'minlere hitap eden ayetlerle devam etmektedir. Ey iman edenler hitabıyla başlayan sûre, İslami edep, ahlak ve sosyal ilişkiler açısından çok önemli mesajlar barındıran bir suredir. Özellikle toplum içinde huzur, adalet ve kardeşliği tesis etmek açısından temel ilkeler sunar. Ana konularına bakıldığında Müslümanların Allah'a ve Resulüne karşı kaydetmeleri gereken edepin toplumsal yansımalarını gördüğümüz bir sure olduğu söylenebilir. Müslümanlarun kendi aralarında birbirlerini kollamaları ve bir grup diğerine savaş açtığında aralarını düzeltmeleri; yine toplumsal anlamda dikkat edilmesi gereken müminlerin birbirlerini alaya almaması, tecessüsten kaçınıp gıybetten uzak durmaları ve sonuç olarak Allah katında herkesin eşit olduğu ancak en değerli olanın takvasına en düşkün olanın olduğu gibi her bir konu bir diğerini çağrıştıracak bir konu bütünlüğü halinde gelmiştir.

Keşşaf, Envarrüttenzil, İrşâdü aklisselim tefsirleri üzerinden Hucurat suresi üzerinde bu üç tefsir meʿânî açısısından bu bölümde incelenenip mukayese edilecektir.

Zikr-Hazif

Hazif

Meʿânî ilminde incelenmekte olan hazif sanatı, "…kalan kısmın maksadı anlatmaya yeterli olması sebebiyle söylenmek istenmeyen sözün ifadede kullanılmamasına denilmiştir ki bunun zıddına 'zikr' adı verilir." (Yetiş, 1998) Hazif sanatı Kur'anın îcazıyla ve dolaylı olarak da i'cazıyla yakından alakalıdır.

(Özsoy, 2024) Hazif, farklı türlerde gerçekleşebilir. Mesela muhatabın hazfedilen şeyi cümleden anlıyor olması, bazı kelimelerin çokça tekrar edilmesinden dolayı artık zikre gerek duyulmaması veyahut gerçek failin bilinmemesi gibi sebeblerle hazif yoluna gidilebilir.(Cevher & Müftüoğlu, 2024) Hazif, ancak bir delilin varlığında gerçekleşebilir.Hazif kelimenin harflerinde, cümlenin ögelerinde hatta cümlenin hazfi şeklinde gerçekleşebilir.(Cevher & Müftüoğlu, 2024, ss. 331-340) Meʿânî ilmi, cümleyle ilgilendiği için harflerin hazfiyle ilgilenmemektedir.

Hucurat suresinin ilk ayetinde لا تُقَدِّموا (önüne geçirmeyin) fiilinin mefulü hazfedilmiştir. Mefulün zikredilmeyip hazfedilmesinde üç tefsirde de benzer anlam inceliklerine işaret edilmiştir. Mefulün hazfedilmesi:

1. Fiilin bizatihi kendisinin kastedilmiş olması
2. Hazfedilen mefulün akla gelebilecek her şeyi kapsıyor olması anlamlarını ihtiva etmektedir.

لا تقدموا ibaresi, neyih içermesi itibariyle muhatabın bir şeyleri yapmaktan men edilmesi anlamını içermektedir. Ayette nehyedilen şeyler zikredilmeyerek hazfedilmiştir. Bu durumda haziften maksat; hazfedilen meful yerine bir şey düşünülmesini gerektirmeyecek yani bizatihi fiilin kendisinin kastedilmesi ve müminlerin Allah rasulü'nün önünde ileri gitmekten men olunmaları anlamında yahut da hazfedilen mefulun akla gelebilecek her şeyi kapsaması amacıyla yani ne olursa olsun bir şeyin öne geçirilmemesi anlamında kullanıldığını görmüş olmaktayız. Bu iki anlam tek bir cümlede birleştirilebilir gibi görünmektedir ki Zemahşerî Keşşaf'ta bunu şöyle zikretmiştir: "Adeta şöyle denmektedir; öne geçirme anlamı olabilecek hiçbir fiile teşebbüs etmeyin; böyle bir fiil sizden sadır olabilecek bir yol bulmasın."(Zemahşerî, 2018, s. 274)

Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl*'inde mefulun ne olduğuna dair mümkün olabilecek vehimlerin giderilmesi veyahut da takdim fiilin bizatihi kendisinin nefyedilmesi olarak aynı anlamı işaret edecek şekilde açıklanmıştır. Ebussuûd Efendi'un *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* eserinde de benzer ayrım yapılarak açıklanmış ilave olarak birinci manaya gelen hazfin ikincisinden daha evla olduğu üzerinde durmuştur. Çünkü birincisi olan bizatihi fiilin kastedilmiş olması anlamı, fiil burada nehiy içeren لا تقدموا fiilidir; burada yükümlülük doğuran fiile (öne geçirmeyin fiili) tedahül olmaktan yani o fiille bizzat ilgilenmenin nehyedilmesi kastedilmiştir. Fiille ilgilenmenin tamamen ortadan kalkması, mefulün de taallukunun yokluğunu gerekli kılar.(Ebussuud Efendi, 2021) Ebussuûd Efendi, böyle düşünüldüğünde bu burhani bir yolla sabittir der ve birinci mananın ikinciye olan üstünlüğünü açıklamış olur.

Zikr

Zikr uslubu hazif uslubunun karşısında yer alır. Hazif ve zikr uslubunun buluştuğu nokta cümlede karinelerin güçlü ya da zayıf oluşudur.(KAÇAR, 2002) Karinenin güçlü olduğu durumda mana muhatap tarafından anlaşıldığından zikredilmeye gerek duyulmaz ve bir incelik katmak için hazfedilebilir. Zikir ise o şey zikredilmediği takdirde cümlede zayıflık oluşmasıdır. Çünkü zikir cümlenin aslıdır.

إنما المؤمنون الذين أمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا (Allah rasülüne iman etmiş sonra şüpheye düşmemiş) diye devam eden ayette sonralık ifade eden sümme edatının zikredilmesinin faydası nedir?

Zemahşerî iki şekilde cevaplandırabileceğini ifade etmiştir. Birincisi iman ettikten sonra kişinin kalbine şeytanın vesvesesi veyahut nefsin su-i emmaresiyle birtakım haller gelebilir. Gerçek müminler kendilerini tehlikeye sokacak böyle hallerden uzak dururlar. İkinci anlam ise imanın özündeki

şüphesizlik ve kesin inancı vurgulamak için iman etmeyi zikrettikten sonra onu pekiştirecek manada "sonra şüpheye düşmezler" ifadesi kullanılmıştır. Bir diğer anlam ise buradaki sümme terahi içindir. İmanın kalpte peyderpey şekilde yerleşeceğine işaret olmak üzere de kullanılmıştır.(Zemahşerî, 2018) Beyzavî'nin tefsirinde ise Zemahşerî'nin zikrettiği ikinci anlam esas alınmış, kullanılan sümme edatıyla imanın şüphe götürmez bir şey olması itibarının hissettirilmesi hatta gelecek zamanlarda da hu halin devam ettirilmesi anlamı verilmiştir. Bu durum ثم استقاموا[2] ayetindeki anlamla aynı olduğu belirtilmiştir.

Ebussud tefsiri de Beyzavî'nin ibaresini birebir alıntılamıştır.

Takdim-Tehir

"Takdîm, cümle dizini içinde sonra getirilmesi gereken bir lafzı herhangi bir sebepten ötürü öne almak, tehir ise; önce gelmesi gereken bir kelimeyi bir gerekçeye binaen sonraya bırakmaktır."(Tekin, 2017, ss. 31-44) Bu konuda Suyuti İtkan eserinde şöyle demektedir: "Allame Şemsüddin b. Saiğ, *el-Mukaddime fî Sirri Elfazi'l-Mukaddeme* adlı eserinde dedi ki takdim-tehir sanatının en yaygın hikmeti takdim edilen lafzın önemini fark ettirmektir; Sibeveyh'in de kitabında dediği gibi:takdim edilenin beyanı daha önemli ve daha anlamlıdır."(Suyuti, 1974) "Yani takdîm tehir sanatının icra edileceği öğelerin en önemlisi takdîm edilir. Ondan daha az önemli olanı ise tehir edilir."(Tekin, 2017, ss. 31-44) Sonra şunları ekler: "İcmali olarak amaç önemi belirtmekken tafsili olarak takdim yapmanın birçok sebebi zikredilebilir: mesela bir şeye teşvik için ifade takdim edilebilir, bir ifadeyi tahsis etmek,takdim edilenin önemini hissettirmek, takdim edileni yermek veya övmek sebepler arasında zikredilebilir."(-Suyuti, 1974)

واعلموا أن فيكم رسول الله (bilin ki sizin aranızda Allah Rasülü var) ibaresinde *inne*'nin haberi ismine takdim edilmiştir. Bu ibareden sonra gelen "eğer o birçok işte size uymuş olsaydı siz sıkıntıya düşerdiniz" ibaresiyle bağlantılı olarak takdim sanatı müminlere farkındalık oluşturması için kullanılmış olabilir. Nitekim Zemahşerî buradaki maksadın müminleri azarlamak ve onları bütünüyle kendilerinden istenene odaklanmaları için takdimin gerekli olduğunu bildirmiştir. (Zemahşerî, 2018, s. 320)

Beyzavî ve Ebussuûd Efendi tefsirlerinde takdim edilmesinin anlamı üzerinde bir beyan bulunmamaktadır.

Tarif-Tenkir

"Marife, bir şeyin aynına delalet edendir; nekira ise aynına delalet etmeyendir. Marife; zamir olarak, alem (özel isim) olarak ismi işare, ismi mevsul olarak ve elif lam takısı alarak bir şeye muzaf olarak geldiğinde olur. Nekira da aynı şekilde tenkir mertebelerinde farklılaşır, nekiranın umumiyeti ne kadar artarsa müphem oluşu da o kadar artar. "(Matlub, 2006, s. 282)

Tenkir sanatının delaleti tariften oldukça farklıdır. İbn ez-Zemlakani bu hususta şöyle demiştir: Kimileri marifenin nekiradan daha evla olduğunu zanneder. … Tenkirin faydaları vardır. Müsnedun ileyh nekira gelirse ifrad, nev'ıyye, ta'zîm, tahkîr, teksîr, taklil vb. garazlarda gelebilir. Yine müsnedin nekira gelmesinde de tefhîm, tazim vb birçok anlam çıkarılabilir.(Matlub, 2006, ss. 282-287)

2 Fussilet 30/41

Tarif-Tenkir başlığı altında Hucurat suresinde üç ayette tenkir sanatı tespit edilmiş ve anlamları üzerinde durulmuştur.

Zemahşerî, fasık ve nebe kelimelerinin nekira olarak geldiği 6. ayette tenkirin umumiyet bildirdiğini haber vermektedir. Bu iki kelimenin marife takısı almadan gelmesi bütün fasıkları ve onların getireceği her türlü haberi kapsaması içindir. "Adeta size hangi fasık hangi haberi getirirse getirsin o hususta bekleyin sislerin dağılıp gerçeğin ortaya çıkması için çalışın denmektedir."(Zemahşerî, 2018, VI, s. 323)

Beyzavî de Zemahşerî gibi fasık ve nebe kelimelerinin tenkirinin tamim belirttiğini haber vermiştir. (Beyzavi, 1998, V,s. 134)

Ebussuûd Efendi tefsirinde nekira gelmesinin manası üzerinde bir açıklama yapılmamıştır.

11. ayette kavm ve nisa kelimelerinin nekira yapılması ile ilgili Zemahşerî burada iki mananın murat edilmiş olabileceği üzerinde durmuştur. Birincisi mümin erkekler de mümin kadınlar da birbirleriyle alay etmesinler manasının murat edilmesidir. İkisincisi ise kavm ve nisa gibi kapsayıcı (umumiyet bildiren) ifadenin kullanılması ve onlardan her bir gruba alay etmenin yasaklanmış bulunmasıdır.

Ebussuûd Efendi tefsirinde de Zemahşerî'nin kastettiği anlam inceliklerinin aynısı yer almış; ya bu iki kelimenin tenkirinin umumiyet bildirdiği yahut da birbirleriyle alay etmelerinin nehyinin kastedilmesi murat olunmuştur.

Beyzavî tefsirinde nekira gelmesinin manası üzerinde bir açıklama yapılmamıştır.

Müminlere hitaben gelen اجتنبوا كثيرا من الظن (zannın çoğundan sakınının) emrinde çokluk ifadesi olan كثير kelimesinin nekira gelmesinin kısmilik için olduğu belirtilmiştir. Yani ayette kaçınılması emredilen zannın bir kısmıdır, zan burada çoklukla vasfedilmiştir. Zemahşerî marife ve nekira olarak geldiğinde anlamın farklılaştığını şöyle açıklamıştır: Nekira gelmesi kısmilik ifade eder; zanlar içinde herhangi bir açıklamaya ve tayine gerek duymaksızın kaçınılması gereken zanlar vardır ki bir kimse nazar ve teemmül etmeden zannetmeye cüret etmesin.(Zemahşerî, 2018, VI, s. 322) Eğer nekira değil de marife olsaydı zannın azı değil çoğu kastedilmiş olurdu. Zemahşerî bunu şöyle açıklamaktadır: Eğer marife olsaydı çokluk anlamı olurdu bu ise "…çoklukla vasfedilen her zandan kaçınılması ve azlıkla vasfedilen tüm zanların da zannedilmesine ruhsat verilmiş olması"(Zemahşerî, 2018, VI, s. 322) demektir.

Ebussuûd Efendi ve Beyzavî tefsirinde ise كثير kelimesinin müphem bırakılması, ikisinde de bütün zanları kapsaması bağlamında açıklanmıştır. Yani nekiralık hangi kabilden olursa olsun düşünmeyi ve bütün zanları ihata etmesi için kullanılmıştır. Ebussud tefsirinde ilave olarak bazı zanların tâbi olunan zanlar, diğer bazı zanların ise haram olduğu ayrımı yapılarak إن بعض الظن إثم ibaresi ictinab emrinin talili olarak açıklanmıştır. (Ebussuud Efendi, 2021, VII s. 643)Yani ilk nekira olarak gelen zan kelimesi umumiyet bildirirken ikinci marife olarak muzafun ileyh konumunda gelen zan birincinin açıklaması; kısmilik burada ikinci zan ifadesine bağlanmıştır. Zemahşerî ise anlamın ilkinden itibaren kısmilik-bağziyet bildirdiğini; nekira ve marife gelmesiyle aralarındaki farkı ortaya koyarak yapmıştır.

Nehiy

Nehiy, bir fiilin yapılmasının kesilmesinin istenmesidir. Hakiki ve gayri hakiki olan nehiyden bahsedebiliriz. Hakiki olan nehiy mertebe olarak üstte olan bir kimsenin alttakinden bir şeyi yapmamasını istemesi

yani onu nehyetmesidir. Hakiki olmayan nehiyde ise tam tersi bir durum söz konusudur. Bunun bazı amaçları vardır, samî' bunu bağlamdan ve bazı delillerden çıkarır.(Emin & Carim, 2018, s. 90)

Hucurat suresi, birçok nehiy içeren ayetten oluşmaktadır. Öyle ki sure müminleri ahlaki açıdan yetiştirmek; peygamberin yanında, toplum ilişkilerinde nasıl davranılması gerektiğine dair birçok resim sunmaktadır. Dolayısıyla nehyin anlamı üzerinde durmak demek, davranış kalıplarının hangi ölçüde ayarlanması gerektiğini de biliyor olmak demektir. Her nehiy aynı anlamda değildir. Yukarıda da değinildiği gibi bağlam ve yakalayacağımız karineler hangi düzeyde bir nehyin kastedildiğini anlamamızı sağlar.

Hucurat suresinde ilk iki ayette ve on birinci ayette nehiy vardır. İlk ayetteki nehiy hazifle bağlantılı olduğundan nehyin anlamı da hazfin verdiği anlamla aynıdır.

Müminlere hitaben gelen "seslerinizi peygamberin sesinden daha fazla yükseltmeyin, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider"[3] ayeti iki tane nehiy içermektedir.

Zemahşerî, seslerinizi peygamberin sesinin üzerine çıkarmayın sözünden muradın şu olduğunu söylemiştir: Buradaki ses yükseltmenin manası peygamberi küçük görmek vs değildir; çünkü muhatap zaten müminlerdir. Kastedilen, sesin saygısızlık düzeyinde peygamberin sesinden yüksek çıkmasıdır. Sesin sınırının fetih 48/9 ayetindeki destekleme manasında tutmak olduğu belirtilmiştir. Yoksa peygamberin rahatsız olmadığı bizatihi bazı kişilerden sesini kullanmasını istediği kişileri ayet kapsamamaktadır. Zemahşerî, ayetle ilgili rivayet zikrederek ayetin kastının bu olmadığını ortaya koymuştur.

Beyzavî de benzer anlam inceliklerine yer vermiştir. Sesinizi peygamberin sesinin üstünde yükseltmeyin kısmında onun sesini aşmayın manasında, birbirinize bağırdığınız gibi bağırmayın kısmında ise seslerinizi onun yanında abartılı kullanmayın bilakis sesinizi kısın manasındadır. 'Birbirinizi çağırdığınız gibi çağırmayın' yani künyesi ve ismiyle değil nebi ve rasül vasfıyla çağırmak manasındadır. (Beyzavi, 1998, V, s. 133) Peygamberin yanında sözün keyfiyetinde aşırılığa gitmenin yasaklanması yani kastedilen seslerinizi peygamberin sesinin seviyesine ulaştırmayın manasındadır. *İrşâd* tefsirinde ise Ebussuûd Efendi, önce davranış ve söz içeriğinde aşırılığın yasaklandığını, sonra ise Peygamber'e hitap şekli (üslup) konusunda da aşırılığa gidilmemesi gerektiği konusunda uyarının başladığı şeklinde açıklama getirmiştir.

Nida

Terim olarak nidâ, fiilin yerine kullanılan bir edatla, söz sahibinin muhatabından kendisine yönelmesini istemesidir. Belagat alimleri bu konuyu talebi inşa başlığına yerleştirmişlerdir.(Matlub, 2006, s. 326) Sibeveyh bu edatların bazılarının yakın (karib) bazılarının ise uzak (baid) için kullanıldığına işaret etmiştir. Nida; tehassur, teaccub, tenbih, ihtisas gibi amaçları ortaya koymak için kullanılabilmektedir.

Hucurat suresi'nde 4 ayette 'ey iman edenler' diye başlayan nida örnekleri vardır. Bunlardan sadece ilk ikisi tefsirlerde nida olarak belirtilmiş diğerlerinde tekrar zikre gerek duyulmamıştır. Zemahşerî ve Beyzavî'nin tefsirlerinde birinci ayetteki nidanın açıklamasına girilmemiş ikinci ayette nidanın tekrar etmesi anlamı üzerinde durulmuştur. Üst üste ey iman edenler hitabı işin ciddiyeti ve ehemmiyetini

3 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ Hucurat 49/2

belirtmek ve bir uyarı mahiyetinde olduğunu göstermek için gelmiştir. Bu manaya ilave olarak Ebussuûd Efendi tefsirinde birinci ayetteki nidanın anlamı üzerinde de durulmuştur. Burada muhatabı itina gösterilmesi gereken önemli bir iş için uyarmak anlamı ve bu işe aşırı dikkat kesilme anlamı vardır. İman etmekle vasıflandırılmaları da onları harekete geçirmek içindir.(Ebussuud Efendi, 2021, VII, s. 631) İkinci ayette nidanın tekrar etmiş olması ise İrşâd tefsirinde daha bir önceki ayette hitap edilen mümin grubuna tekrar nidada bulunularak onları gerçekten çok önemli bir hususta uyarma anlamı taşımaktadır. Burada nidanın tekrar etmesi, peygamberin yanında seslerini yükseltmekten men olunmaları anlamında uyarılmalarının artık mübalağalı düzeye ulaşmasını sağlamak içindir.

İstifham

İstifham daha önce bilinmeyen bir şeyin bilinmesinin talep edilmesidir.(Emin & Carim, 2018, s. 102) 'Hemze', هل, başlıca iki istifham edatıdır. Hemze bir ifadeyi tasdik (onaylama) ve tasavvur (zihinde beliren birden fazla hükmün gerçeğini belirlemek(Alp, 2017)) için gelirken diğer edatlar sadece tasavvur için gelmektedir.(Kazvini, 2003, s. 109)Anlamak istenilen durum özne-yüklem ilişkisi içerisinde ise burada istifham tasdik için kullanılır. Şayet durum özne-yüklem haricinde ise istifham tasavvur için kullanılır.

Hucurat suresinin on ikinci ayetinde gelen "أَيُحِبُّ اَحَدُكُمْ اَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ اَخ يهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ Herhangi biriniz ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?"[4] mealindeki ayet, gıybetin ne kadar çirkin bir şey olduğunu göstermek için temsile giderek muhatabı kışkırtacak böyle bir soruyla devam etmiştir. Üç tefsirde de burada kullanılan istifham edatının *takrir- tahkik* için olduğu belirtilmiştir. Takrir, bir olayın olumlu ya da olumsuz olduğu konusunda muhatabın kabulü ve itirafına yönelik bir sorudur. Fiil, fail ya da meful bih'in ikrarıdır.(Alp, 2017, ss. 89-118) Burada fiil üzerinden muhataba böyle bir durum karşısında tiksinti duygusunun kabul ettirilmesi söz konusudur. Dolayısıyla üç tefsirde de buradaki hemzenin takrir için olduğu ortaya konmuştur.

Müsned Konumundaki Fiilin Yapısı

واعلموا أن فيكم رسول الله diye başlayan ayette bir önceki başlık olan takdim-tehir başlığında Zemahşerî takdim tespit edip bunun anlamı üzerinde durmuştu. Beyzavî ve Ebussuûd tefsirlerinde ise bu sanata dair bir zikir yoktur. Ebussuûd tefsirinde ayetin bu kısmının anlamı verildikten sonra bu ibareden sonra gelen ve Zemahşerî ve Beyzavî'nin hiç zikretmediği muzari fiilin sigasının anlamı üzerinde durmuştur.

Ayet, "لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنِتُّم" (Eğer aleyhisselam birçok işte size uymuş olsaydı siz sıkıntıya düşerdiniz) diye devam etmektedir ki müsned konumunda gelen muzari sigası nahivde şimdiki, geniş ve gelecek manalarında kullanılmaktadır.

Muzari sigasıyla ilgili iki vecih verdikten sonra istimrar(devamlılık) anlamı veren müzari sigasının kullanımı ile ilgili uzun bir tahkike girişmiştir. Muzari sigasının iki delaleti şöyledir:

Onların sıkıntıya düşmelerinin olmaması durumu, peygamberin onlara taatinin devamlılığının ortadan kalkması içindir. Çünkü onların sıkıntıya düşmeleri, ancak onlara ait konularda itaatin devam etmesine bağlıdır. Bu durum, yönetim işlerinde bir bozulma ve yöneticinin yönetilen konumuna

4 Hucurat 49/12

dönüşmesi anlamına gelir; bu da onların nadiren itaat ettikleri bazı şeylerden değil, onları zorlamadan tamamen etkileyip yönlendirmelerinden kaynaklanır.

Onların sıkıntıya düşmelerinin olmaması durumu, peygamberin onlara itaat etmemesinin ortadan kalkmasının devam etmesi içindir. çünkü olumsuz şimdiki zaman fiili, durumun gereğine göre reddin devam ettiğini ifade edebilir.(Ebussuud Efendi, 2021, VII,s. 638)

Ebussuûd Efendi bu iki ayrımı verdikten sonra muzari siygasının devamlılık anlamı içermesinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir açıklama yapmıştır.

"Fiil kalıbının ifade ettiği süreklilik iki farklı şekilde gelir: Bazen bu süreklilik, fiilin kendisiyle ilişkili olan ve zaman içinde tekrar eden olaylara göre anlaşılır. Bu durumda, fiilin kendi içinde genel ve belirsiz bir süreklilik taşıdığı kabul edilir; ardından fiille bağlantılı olan diğer unsurlar, bu sürekliliği açıklayıcı unsurlar olarak değerlendirilir. Diğer bir durumda ise süreklilik, doğrudan doğruya zamanın kendisinin yenilenmesine göre ele alınır. Bu yaklaşımda önce fiilin, belirli bir zamana nasıl bağlı olduğu tespit edilir, ardından bu bağlılığın sürekliliği değerlendirilir. Böylece fiilin ifade ettiği süreklilik, doğrudan zamanın kendisine göre belirlenmiş olur."

Muzari siygasının devamlılık anlamının ne içerdiği açıklandıktan sonra fiilin kendisinin tekrar etmesi anlamı ve zaman içinde devamlılık anlamlarının neye tekabül ettiği üzerinde durulmuştur. Buradan hareketle fiilin kendisinin (taat fiili) tekrar etmesi anlamı في كثير من الأمر yani birçok işinizde size itaat etseydi ifadesine bağlanmış olup farklı durumlarda itaatin söz konusu olmasını sağlamış olmaktadır. Bu durumda hakikat birinci mananın üzerindedir. Öyle ki sıkıntıya düşmekten uzak durmak buradaki devamlılık manası içeren itaat fiilinden imtina edilmesiyle olmaktadır. Bu uzak durmak gerek birçok işte itaatin vuku bulmaması veya gerek hepsinde vuku etmese de bazı kolay işlerde vuku etmesiyle eşittir. Hatta öyle ki devamlılık anlamı bu zikredilen iki vecihle imtina anlamını içermese de birçok işte itaat vuku bulur ve sıkıntıya düşme gerçekleşmiş olur. Zaman içinde tekrar anlamı ise yukarıda zikredildiği gibi itaat fiilinin devamlılığı manasında değil zamanda devamlılık olarak ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Ebussuûd Efendi en başta zikredilen iki ayrım arasında birinci mananın daha evla olduğu üzerinde durmuştur. Yani burada itaat fiilinin nefiy anlamına hamli daha evladır. Bu anlamı da لو şart edatı sağlamıştır. Yani 'birçok işinizde size itaat etseydi…' manası, ayetin muzari siygasıyla gelmesi itaatin devam etmemesi anlamı içindir.

Sonuç

Çalışmanın ele aldığı üç tefsir de birçok açıdan incelenebilmekle birlikte onların en çok buluştuğu nokta meʿânî ilmini tefsirlerinde başından sonuna kadar uygulamalarıdır. *el-Keşşaf* bunu ilk başlatan ve tefsir tarihini dönüştüren tefsirdir. Abdülkahir Cürcani'nin Kur'an'ın i'câzını temellendirmek için ortaya koyduğu nazım teorisi, buna bağlı tefsir yönteminin ortaya çıkmasını sağlamış ve *el-Keşşaf'*ta bunu ilk kez tam anlamıyla tefsirinde başından sonuna kadar uygulamıştır.

Hucurat suresi örnekliğinde *el-Keşşâf*, *Envâr* ve *İrşâd* metnini meʿânî başlığında mukayeseli okumamız şu sonucu verdi: Bu üç tefsir arasında meʿânî ilmi açısından takip edilebilir bir süreklilik ilişkisi mevcuttur. Keşşaf tefsirinden başlayarak Ebussuûd tefsirine doğru gelindiğinde dilsel incelemelerin

derinliğinin arttığı fark edilmiş, Keşşaf ve Envâr tefsirinde olmayan farklı anlam incelikleri tespit edilmiştir. Bu sonuç da tefsirlerin yazım gayeleriyle ilişkilidir. Öyle ki *el-Keşşaf* tefsiri ana kaynak vazifesi görürken aynı zamanda kendinden önceki tefsir gerekliliklerini yerine getirerek bütüncül bir tefsir ortaya koymuş ve kendinden öncekilerden farklı bir uygulamayla dikkatleri üstüne çekmiştir. Kadı Beyzavî ise *el-Keşşaf*'ın bu yönünü fark edip onu itizali düşüncelerden arındırmak gayesiyle sünni dünyaya aktarma vazifesi görmüştür. Dolayısıyla Beyzavî'nin eseri *el-Keşşaf*'ın muhtasar bir şekli ve çok fazla özgün yönüyle ortaya çıkmayı hedeflemeyen bir tefsirdir. Ebussuûd efendi ise tefsirini selefi olan bu iki tefsire dayandırmış ve onları dil ve belagat yönünden aşmıştır.

Özellikle Ebussuûdun açıklama şekli daha burhanidir. Yani bir incelik tespit ettikten sonra sadece açıklamakla yetinmeyip delillendirme yoluna gitmiştir. Bundan dolayı Ebussuûd Efendi, Beyzavî'nin tefsirine oranla daha özgün bir tefsir olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte onun *Envârü't-tenzîl'e* olan bağlılığı *el-Keşşaf*'tan daha fazladır. Bunu ikinci bölümde yaptığımız meʿânî mukayesesinde Ebussuûd'un aynen aktarımda Beyzavî'nin tefsirini daha çok esas aldığı görülmüştür.

Meʿânî mukayesesi altında hucurat suresini bu üç tefsir arasında işlediğimizde sadece bir örnekte ortak anlam ve ortak belagat inceliği tespit edilmiştir. Diğer tespit edilen başlıklarda ortaklık yoktur. Özetleyecek olursak; hazif örneği üç tefsirde de ortaklığın bulunduğu tek örnektir. Zemahşerî ilk olarak iki anlam inceliği tespit etmiş olup Beyzavî ve Ebussuûd'un aynen bu anlamları aktardıkları görülmüştür. Burada ilave olarak Ebussuûd hangi anlamın daha evla olduğu üzerinde durmuş ve mantiki delillerle bunu açıklamıştır. Zikr başlığında Zemahşerî tarafından yine iki anlam tespit edilmiş ancak Beyzavî bu anlamlardan birini tercih ederek Kur'an'dan başka bir ayeti kerimeyle karine getirmiştir. Ebussuûd'un burada ibareyi doğrudan alıntıladığını görüyoruz.

Hucurat suresinde en çok örneğini bulduğumuz tarif-tenkir başlığında ise üç yerde tenkir tespit edilip tenkir örneklerinin hepsinin sadece Zemahşerî'de açıklamasının bulunduğunu söyleyebiliriz. Diğer iki tefsirde ise üç örnekten sadece ikisi zikredilmiş ve bu örneklerden sadece biri ortak olarak ifade edilmiştir. Tenkir başlığında zikredilmesi gereken en önemli sonuç Zemahşerî'nin tespit ettiği anlamın tam tersi anlamına gelecek şekilde Beyzavî'nin anlam tespiti ve Ebussuûd'un Beyzavî'yi takip etmesidir. Zannın çoğundan sakının mealindeki ayette Zemahşerî burada kesir kelimesinin nekira gelmesini kısmıyet bildirir şeklinde ele alırken Beyzavî ve Ebussuûd tefsirleri umumiyet olarak ele alıp farklı bir açıklama şekline girmişlerdir. Özellikle bu örnek üzerinden denilebilir ki meʿânî ilmi farklı anlam inceliklerine kapı aralayan bir ilim olması hasebiyle bir tefsir yöntemi olarak üzerine yeni inceliklerin konulabildiği ve Kur'an'ın i'câzını farklı vecihlerde görebildiğimiz bir ilimdir. Beyzavî tefsiri, selefi Zemahşerî'den farklı bir açıklama getirmesi az önce değinilen meʿâni ilmi uygulamasına bir örnek teşkil etmektedir.

Takdim-tehir örneğinde ise sadece Zemahşerî'nin tespit edip Beyzavî ve Ebussuûd Efendi tefsirlerinin bir şey zikretmemesi yine değinilmesi gereken bir diğer noktadır. Burada çok bariz ve meşhur olan takdim örneğinin diğer iki tefsirde de zikredilmemesi ilginçtir. Ancak Beyzavî tefsiri o ayetin tefsirinde meʿâni inceliğine dair pek bir şey zikretmezken Ebussuûd Efendi takdim örneğini geçip daha nahvi bir inceliğe işaret etmeyi tercih etmiştir. O da ayetteki itaat fiilinin muzari siygası gelmesi üzerinde durmasıdır. Bu örnek, İrşad tefsirinin bu sûre üzerinde diğer iki tefsire ilave olarak tespit ettiği bir incelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada Ebussuûd Efendi'nin selefleriniinin işaret etmediği bir

anlam üzerinde uzun uzun açıklamalara girerek onları aşması söz konusudur. Nehiy, Nida, İstifham başlıklarında ise genel manada aynı manaların tespit edildiği söylenebilir.

Sonuç olarak Zemahşerî, Beyzavî ve Ebussuûd tefsirlerinin bir tefsir yöntemi olarak meʿâni ilmi açısından mukayese edilmesi, tefsirler arasındaki ilişkiyi görmek açısından bize çeşitli sonuçlar vermiştir. Meʿâni ilminin tefsire kattığı nesnel boyut bu üç tefsirin bir süreklilik oluşturacak şekilde incelenebilmesine olanak tanımıştır. Müfessirlerin tespit ettikleri farklı anlam incelikleri ise Kur'an'ın mana boyutlarının tükenemeyeceğine bir işarettir.

Kaynakça

Alp, M. (2017). Arap Dilinde هل / Hel ve أ / Hemze Soru Harflerinin Vaz'ı ve Kullanımı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *17*(1), 89-118.

Ay, M. (2017). Envârü't-tenzîl'in Kaynakları ve Tefsir Yöntemi. İçinde M. Arıcı (Ed.), *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* (Birinci, ss. 355-441). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Bayer, İ. (2013). *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları* [Doktora]. Atatürk Üniversitesi.

Beyzavi. (1998). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (1. bs., C. 5). Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi.

Boyalık, M. T. (2014). *Abdülkâhir Cürcânî'nin sözdizimi teorisi ve tefsir geleneğine etkisi* [Doktora]. Marmara Üniversitesi.

Boyalık, M. T. (2023). Geleneksel Dönemde Tefsir İlmi. İçinde *İslami İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar* (1. bs., ss. 19-39). Ensar Neşriyat.

Cerrahoğlu, İ. (2019). *Tefsir Tarihi* (9. bs.). Fecr Yayınları.

Cevher, M., & Müftüoğlu, A. H. (2024). Kur'an'ı Kerim'de Hazif Sanatı ve Manaya Delaletinin İncelenmesi. *Kalemname*, *9*(18), 331-340.

Ebussuud Efendi. (2021). *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Emin, M., & Carim, A. (2018). *El-Belağatü'l Vadıha ve deliluhe fî sevbihî'L-cedid* (1. bs.). Dar Ibn Katheer. www.ibn-katheer.com

Hacımüftüoğlu, N. (1988). Abdülkâhir el-Cürcânî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 1, ss. 247-248). TDV Yayınları.

Işık, E. (1998). Hucurât Sûresi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 18, ss. 278-279). TDV Yayınları.

KAÇAR, H. İ. (2002). Belagat Açısından Eksiltİsiz İfadelerin (Zikir Üslubu) Anlam Boyutu. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *1*(22), 57-79.

Kazvini, C. M. b. A. el-Hatîb. (2003). *El-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğa* (1. bs.). Dar'ul-Kutubu'l Ilmiyye.

Matlub, A. (2006). *Mu'cemu'l Mustalahatû'l Belağiyye ve tetavvuruhe* (1. bs., C. 2). Eddâr-ul Arabiyyet-i El-Mevsua't.

Özsoy, S. (2024). Arap Dilinde Hazif Üslûbu ve Yûsuf Sûresindeki Örnekleri. *Dergiabant*, *12*(2), 548-567. https://doi.org/10.33931/dergiabant.1496453

Suyuti, C. (1974). *El-İtkan Fi Ulumu'l Kur'an* (C. 4). El-Hey'etü'l Mısriyye El'amme li'l Kitab.

Tekin, A. (2017). Kur'an'da Takdim-Tehir'in Gerekçeleri. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, *1*(1), 31-44.

Yavuz, Y. Ş. (2000). İ'câzü'l-Kur'ân. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 21, ss. 403-406). TDV Yayınları.

Yavuz, Y. Ş. (2009). Sarfe. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 140-141). TDV Yayınları.

Yerinde, A. (2011). Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, *9*(18), 337-363.

Yetiş, K. (1998). Hazif (Türk Edebiyatında Hazif). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 17, s. 124). TDV Yayınları.

Zemahşerî. (2018). *El-Keşşâf ʿan Ḥaḳā'iḳı Ġavâmiżi't-Tenzîl Ve ʿuyûni'l-Eḳāvîl Fî Vücûhi't-Teʾvîl'* (M. Sülün, Ed.; 1. bs.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Tereddütlü Bir Rivâyetin İz Düşümü: Hz. Peygamber'in Anne ve Babası Vefat Ettikten Sonra Yeniden Diriltilip İman Etti mi?

Kenan Özdemir

Öz: İslâm düşünce geleneğinin en hassas konularından biri hiç şüphesiz ebeveyn-i Resûl meselesidir. Bu mesele, Hz. Peygamber'in anne ve babasının dünya ve âhirette iman bakımından durumunun ne olacağı sorusuna yanıt aramaktadır. Konunun tarihsel süreçte ilk nüveleri, Hz. Peygamber Dönemi'nde yer alan bazı rivâyetlere dayanmaktadır. Sonraki asırlarda da kelâm, hadis ve tasavvuf tartışmalarının -zaman zaman- merkezinde yer alan ebeveyn-i Resûl meselesi, inananların zihninde ve kalbinde derin izler bırakmıştır. Bu bağlamda söz konusu meselenin şekillenmesi hususunda bazı rivâyetlerin belirleyici olduğu görülmektedir. Bu rivâyetlerin başında da ihyâ rivâyeti gelmektedir. Konunun seyrini önemli ölçüde etkileyen bu rivâyet genel hatlarıyla şöyledir: Hz. Peygamber, Veda Haccı'ndan dönerken Medine yolu üzerinde bulunan ve Ebvâ yakınlarında yer alan Hacûn Tepesi olarak bilinen yere uğramış ve bölgede bir müddet konaklamıştır. Bu esnada Hz. Peygamber'in üzerinde derin bir tefekkür hâlinin hâkim olduğu, çevresindekiler tarafından fark edilen bir sükûnet ve içe yöneliş yaşadığı gözlemlenmiştir. Bir süre sonra bu hâlin yerini belirgin bir ferahlık ve sevinç hâli almıştır. Hz. Peygamber'in yaşadığı bu değişim ashabın dikkatini çekmiş ve bu durumun sebebi Hz. Peygamber'e sorulmuştur. Bu soruya Hz. Peygamber; annesinin kabrini ziyaret ettiğini, orada Allah'a annesinin bağışlanması için dua ettiğini, Allah'ın bu duayı kabul ederek annesini bağışlamak amacıyla yeniden dirilttiğini ve iman ettikten sonra annesini tekrar eski haline döndürüldüğünü belirtmiştir. Konunun Hz. Peygamber'in babasına yönelik farklı bir anlatımının da olduğu ileri sürülmüştür Ancak kaynaklarda üzerinde ısrarla durulan rivâyet, Hz. Peygamber'in annesine yönelik ileri sürülen rivâyettir.

Anahtar Kavramlar: Ebeveyn-, Resûl,, Kelâm, Hz. Peygamber, Fetret İhyâ rivâyeti

Giriş

İslâm düşünce geleneğinde tarihsel süreç boyunca ilmî, itikadî ve duygusal yönleriyle tartışmalara konu olmuş meselelerden biri hiç şüphesiz ebeveyn-i Resûl meselesidir. Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman bakımından uhrevî durumuna ilişkin yürütülen tartışmalar, yalnızca kelâmî ve hadis merkezli bir problem alanı oluşturmakla kalmamış; aynı zamanda Müslüman toplumların Hz. Peygamber'e duyduğu sevgi, bağlılık ve hürmetin doğal bir tezahürü olarak güçlü bir duygusal ve manevî hassasiyet alanı meydana getirmiştir. Zira Hz. Peygamber'e duyulan muhabbet, tarih boyunca birçok Müslüman âlimi onun ailesi ve ebeveynine ilişkin meselelerde daha ihtiyatlı, daha koruyucu ve çoğu zaman duygusal yönü ağır basan yorumlar geliştirmeye sevk etmiştir. Bu yönüyle ebeveyn-i Resûl meselesi, yalnızca bir itikad tartışması değil; aynı zamanda sevgi, bağlılık ve dinî hassasiyet ekseninde şekillenen çok katmanlı bir düşünce alanı olarak değerlendirilmelidir.

* Kocaeli Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Kelam. İletişim: Kenanozdemir1444@gmail.com

Ebeveyn-i Resûl meselesi, yalnızca Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman bakımından durumuna ilişkin tarihsel bir tartışma olarak değerlendirilmemelidir. Zira bu mesele, hadislerin değerlendirme yöntemleri, akaid ilkeleri, peygamber tasavvuru ve ilahî rahmet anlayışı gibi İslam düşüncesinin farklı disiplinlerini ortak zeminde buluşturan çok boyutlu bir problem alanı oluşturmaktadır. Bu yönüyle konu, rivâyetlerin sihhatinden hareketle kelâmî sonuçlara ulaşması bakımından klasik İslâm düşüncesinde dikkat çeken örneklerden biri olarak değerlendirilmektedir.

Konuya ilişkin literatür incelendiğinde erken dönem hadis kaynaklarından başlayarak klasik kelâm eserlerine müstakil ebeveyn-i Resûl risâlelerinden Osmanlı dönemi ilmî çalışmalarına kadar oldukça geniş bir birikimin oluştuğu görülmektedir. Bununla birlikte mevcut çalışmaların önemli bir kısmı meseleyi genel hatlarıyla ele almakta ihyâ rivâyetinin kabul ve reddi bağlamında ileri sürülen delilleri mukayeseli biçimde değerlendiren araştırmaların ise sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.

Konunun tarihsel kökeni ise erken dönem İslâm tarihine, hatta doğrudan Hz. Peygamber dönemine kadar götürülebilmektedir. Nitekim bazı sahâbîlerin kendi anne ve babalarının dinî ve uhrevî durumlarını merak ederek Hz. Peygamber'e çeşitli sorular yönelttikleri bilinmektedir. Bu çerçevede rivayetlerde, bir kişinin Hz. Peygamber'e gelerek babasının âhiretteki durumunu sorduğu, Hz. Peygamber'in ise "Senin baban cehennemdedir." buyurduğu aktarılmaktadır. Rivayetin devamında kişinin üzgün bir şekilde ayrılması üzerine Hz. Peygamber'in onu yeniden çağırarak "Benim babam da senin baban da cehennemdedir." şeklinde bir ifade kullandığı nakledilmektedir. Literatürde özellikle Müslim rivayeti olarak öne çıkan bu hadis, ebeveyn-i Resûl meselesinin tartışmalı zeminini oluşturan temel referanslardan biri hâline gelmiştir.[1] Benzer şekilde, Melike isimli bir kadının kızlarının Hz. Peygamber'e annelerinin durumunu sorması üzerine Hz. Peygamber'in olumsuz cevap verdiği, onların üzüntüsü karşısında ise kendi annesine atıfta bulunan bir ifade kullandığı yönündeki rivayetler de konuya ilişkin erken dönem örnekler arasında zikredilmektedir[2]. Bu durum, ebeveyn-i Resûl meselesinin tarihsel olarak sonraki dönemlerde ortaya çıkmış teorik bir tartışma değil; doğrudan Hz. Peygamber döneminde temelleri atılmış bir mesele olduğunu göstermektedir. Tabiîn sonrası dönemde ise konu, sistematik ve teorik bir zemine taşınmıştır. Özellikle İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı risâlede yer alan "Hz. Peygamber'in anne ve babası küfür üzere ölmüştür" şeklindeki ifade, ebeveyn-i Resûl tartışmalarında önemli bir kırılma noktası olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu ibare, yalnızca bir görüş beyanı olmanın ötesinde, sonraki dönem İslâm düşüncesinde yoğun tartışmalara neden olmuş; birçok âlim bu ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Nitekim sonraki süreçte yaşayan Müslüman âlimlerin önemli bir kısmı, bu ifadeyi literal, bağlamsal veya te'vil merkezli okumalar üzerinden yeniden yorumlama ihtiyacı hissetmiştir.

Bu tartışmaların belirgin bir dönüm noktasını ise İmam Süyûtî'nin konuya ilişkin kaleme aldığı risâleler oluşturmaktadır. Süyûtî, ebeveyn-i Resûl meselesine dair altı ayrı risâle yazarak Hz. Peygamber'in anne ve babasının iman üzere öldüğünü ve uhrevî açıdan kurtuluşa ereceklerini savunmuştur. Özellikle onların yeniden diriltilerek Hz. Peygamber'e iman ettikleri yönündeki rivayetleri merkeze alan yaklaşımı, konuya ilişkin Sünnî paradigma içerisinde yeni bir yorum hattının oluşmasına önemli katkı sağlamıştır. Bu yönüyle Süyûtî'nin risâleleri, yalnızca bireysel bir kanaatin ifadesi değil; sonraki

1 Müslim,"İman",88.

2 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnavut-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 1/398.

dönem literatürünü etkileyen ve ebeveyn-i Resûl meselesine ilişkin tartışmaları şekillendiren bir katkı sunmuştur.

Ebeveyn-i Resûl meselesinin sonraki dönemlerde farklı bir yön kazanmasında, mezhebî tartışmaların ve itikadî ayrışmaların da önemli etkisi olmuştur. Özellikle Şiî gelenekte Hz. Peygamber'in nesebine ilişkin geliştirilen yaklaşım, konunun yalnızca duygusal ve rivayet merkezli bir tartışma olarak kalmayıp aynı zamanda siyasî ve mezhebî bir zeminde yeniden yorumlanmasına neden olmuştur. Şiî düşüncede Hz. Peygamber'in soyundan gelen on iki imamın mâsum kabul edilmesi, onların günah ve hatadan korunmuş bireyler olarak değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu anlayışın teorik bütünlüğünü koruyabilmek adına, yalnızca imamların değil, Hz. Peygamber'in üst soyunda yer alan atalarının da iman ve manevî temizlik bakımından seçkin bir konumda değerlendirilmesi gerektiği yönünde bir yaklaşım gelişmiştir. Böylelikle ebeveyn-i Resûl meselesi, Şiî düşüncede yalnızca Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve bağlılık çerçevesinde değil; aynı zamanda imamet ve masumiyet doktrininin tarihsel ve teolojik temellerini güçlendiren bir unsur olarak da ele alınmıştır. Bu yönüyle Süyûtî'nin müdahalesi, erken dönem Sünnî gelenekte yaygın biçimde görülen tevakkuf yaklaşımının belirli ölçüde aşılması anlamına da gelmektedir. Nitekim Süyûtî sonrasında ebeveyn-i Resûl meselesi yalnızca hadis rivayetlerinin tartışıldığı bir alan olmaktan çıkmış; Osmanlı ilmî muhitinde kelâm, hadis ve tasavvuf ekseninde yeniden yorumlanan geniş bir tartışma sahasına dönüşmüştür.

Bu çalışmada ebeveyn-i Resûl meselesinin merkezinde yer alan ihyâ rivâyeti esas alınmış rivâyetin tarihsel gelişim süreci, rivâyeti kabul eden ulemanın delilleri ile rivâyeti reddeden ulemanın delilleri Osmanlı ilim geleneğinde söz konusu rivâyetin nasıl değerlendirildiği birlikte incelenmiştir. Böyle mezkür rivâyet yalnızca hadis ilmi açısından değerlendirilmemiş aynı zamanda kelâmî ve metodolojik boyutlarıyla da değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemleri ile hazırlanmış olup klasik kaynaklar başta olmak üzere ebeveyn-i Resûl literatürü içerisinde yer alan temel risâleler doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Elde edilen veriler karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş ve rivâyet etrafında şekillenen farklı yaklaşımlar tarihsel süreç dikkate alınarak analiz edilmiştir.

Osmanlı Ulemasının Konuya Yaklaşımı

Ebeveyn-i Resûl meselesi, Osmanlı ilmî geleneğinde yalnızca hadis ve kelâm eksenli teorik bir tartışma olarak değil; aynı zamanda Hz. Peygamber'e duyulan derin sevgi, saygı ve manevî bağlılık çerçevesinde ele alınan çok yönlü bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Genel karakteristiği itibarıyla Hanefî-Mâtürîdî çizgide şekillenen Osmanlı uleması, özellikle İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserde yer alan "Hz. Peygamber'in anne ve babası küfür üzere ölmüştür" ifadesini açıklamak, yorumlamak ve bağlamsal bir zemine oturtmak üzere yoğun bir ilmî mesai ortaya koymuştur. Bu durum, zamanla ebeveyn-i Resûl meselesine özgü müstakil bir literatürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; konu etrafında çok sayıda risâle kaleme alınmıştır.[3]

3 Ebeveyn-i Resûl meselesi çerçevesinde yazılan Osmanlı dönemi tüm risâleler hakkında bilgi edinmek için bk. Kenan Özdemir, *Ali el-kârî ve Saçaklızâde Bağlamında Osmanlı Dönemi Ebeveyn-i Resûl Tartışmaları* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025)

Osmanlı ilim geleneğinde ebeveyn-i Resûl meselesine yönelik yoğun ilginin arka planında yalnızca hadis ve kelam tartışmaları bulunmadığı hususen belirtilmelidir. Bu konuya duyulan ilginin temelinde Osmanlı toplumunda Hz. Peygamber'e duyulan derin ilgi ve sevgi de bulunmaktadır. Hz. Peygamber'e duyulan sevginin Osmanlı toplumundaki en önemli yansımalarının başımda mevlit geleneği, siyer çalışmaları, tasavvuf kültürü içerisinde Hz. Peygamber'e duyulan muhabbetin yansıması gelmektedir. Osmanlı toplumu ve âlimleri nezdinde Hz. Peygamber'e duyulan sevgi, ebeveyn-i Resûl meselesi gibi hassas bir konunun da ele alınmasına katkı sağlamıştır.

Osmanlı dönemi âlimleri ebeveyn-i Resûl meselesine yalnızca rivâyet merkezli yaklaşmamış, hadis usûlü, akaid, tasavvuf ve ahlak disiplinleri ile birlikte bir değerlendirme ortaya koymuştur. Bu sebeple aynı mesele hakkında birbirinden farklı sonuçlara ulaşılmış olsa da tartışmalar çoğunlukla ilmî üslup içerisinde yürütülmüştür.

Osmanlı döneminde ebeveyn-i Resûl meselesine ilişkin yirmiden fazla risâlenin yazıldığı bilinmektedir.[4] Söz konusu risâlelerde ağırlıklı olarak İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği tartışılmış; özellikle Hz. Peygamber'in anne ve babasının uhrevî durumuna ilişkin değerlendirmelerde bulunulmuştur. Kaleme alınan eserlerin önemli bir kısmında, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ehl-i necât kapsamında değerlendirilmesi gerektiği, ilahî rahmete mazhar olacakları ve netice itibarıyla kurtuluşa erecekleri yönündeki yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte Osmanlı döneminde yaşayan bazı âlimler, rivayetlerin sıhhati ve itikadî çerçeveyi esas alarak bu kanaate ihtiyatla yaklaşmış ve ebeveyn-i Resûl'ün iman üzere öldükleri yönündeki yorumları benimsememiştir.[5] Bu yönüyle Osmanlı ilmî geleneğinde mesele, tek boyutlu bir kabulden ziyade farklı görüşlerin birlikte tartışıldığı dinamik bir alan görünümü arz etmektedir.

Osmanlı ulemasının konuya yaklaşımında dikkat çeken hususlardan biri de meselenin yalnızca literal rivayetler üzerinden değil; metafizik, tasavvufî ve manevî bir perspektifle değerlendirilmiş olmasıdır. Özellikle Hz. Peygamber'in ontolojik değeri, nübüvvet makamının üstünlüğü ve onun bütün varlık içerisindeki seçkin konumu dikkate alınarak, ebeveyninin de bu yüksek manevî konumdan bağımsız düşünülemeyeceği yönünde yorumlar geliştirilmiştir. Bu çerçevede bazı Osmanlı âlimleri, Hz. Peygamber'in değer ve kıymetinin, ebeveyninin uhrevî durumuna da olumlu biçimde yansıması gerektiğini savunmuş; onların ilahî rahmete ve cennete erişeceğini ileri sürmüştür.

Bu yönüyle Osmanlı dönemi, ebeveyn-i Resûl meselesinin yalnızca hadislerin zahirine bağlı biçimde tartışıldığı bir dönem olmamış; aksine kelâm, tasavvuf ve peygamber tasavvurunun iç içe geçtiği daha geniş bir yorum alanı oluşturmuştur. Böylece mesele, klasik dönem tartışmalarından farklı olarak Osmanlı ilmî muhitinde yeni anlam katmanları kazanmış ve kendine özgü bir yorum perspektifi geliştirmiştir.

4 Konunun tüm detayları için bk. Özdemir, *Ali el-kârî ve Saçaklızâde* 27-46.

5 Osmanlı döneminde ebeveyn-i Resûl meselesi üzerine eser telif eden âlimlerden biri olan Molla Ali el-Kârî, Hz. Peygamber'in anne ve babasının ehl-i necât olmadıklarına dair bir risale telif etmiştir. Ebeveyn meselesinde genel kanaatin aksine savunduğu bu görüşü ile Molla Ali el-Kârî farklı bir konumda yer almaktadır. İlgili görüşlerini dile getirdiği eseri ve eserinin ayrıntıları için bk. Özdemir, *Ali el-kârî ve Saçaklızâde* 27-46.

İhyâ Rivayeti

Ebeveyn-i Resûl literatüründe tartışmaların merkezinde yer alan ve konuya yön veren rivayetlerden biri, literatürde "ihyâ rivayeti" olarak isimlendirilen anlatıdır. Söz konusu rivayet, Hz. Peygamber döneminde yaşandığı aktarılan bir olaya dayandırılmakta ve Hz. Peygamber'in annesi Hz. Âmine'nin yeniden diriltilerek iman ettiği iddiasını konu edinmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, ashabıyla birlikte Veda Haccı'nı tamamladıktan sonra Hz. Âişe ile birlikte Medine'ye dönüş yoluna koyulmuş; yolculuk esnasında Ebvâ yakınlarında yer alan Hacûn adı verilen bir bölgede bir müddet konaklamıştır. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in burada hüzünlü, düşünceli ve elemli bir ruh hâli içerisinde devesinden indiği, yüzündeki kederin Hz. Âişe tarafından da fark edildiği aktarılmaktadır. Hatta Hz. Âişe, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu bu hâlden dolayı kendisinin de derin bir üzüntü yaşadığını ifade etmektedir.

Rivayetin devamında Hz. Peygamber, Hz. Âişe'ye bulunduğu yerde kalmasını söylemiş ve tek başına Hacûn'un derinliklerine doğru ilerlemiştir. Belirli bir süre sonra geri dönen Hz. Peygamber'in ilk hâline kıyasla son derece farklı bir ruh hâli içerisinde olduğu; yüzünün güldüğü, sevinçli ve huzurlu bir görünüm sergilediği nakledilmektedir. Bunun üzerine Hz. Âişe, Hz. Peygamber'e giderken üzgün, dönerken ise mutlu görünmesinin sebebini sormuştur. Rivayete göre Hz. Peygamber, annesi Hz. Âmine'nin kabri başına gittiğini, Allah Teâlâ'dan onu yeniden diriltmesini niyaz ettiğini, duasının kabul edilmesi üzerine annesinin dirildiğini ve kelime-i şehâdet getirerek kendisine iman ettiğini ifade etmiştir. Ardından Allah Teâlâ'nın onu tekrar eski hâline döndürdüğünü bildirmiştir.

Ebeveyn-i Resûl literatüründe önemli bir yere sahip olan bu anlatı, zamanla "ihyâ rivayeti" olarak anılmış ve Hz. Peygamber'in anne ve babasının uhrevî durumuna ilişkin tartışmaların merkezî referanslarından biri hâline gelmiştir. Bununla birlikte söz konusu rivayet, İslâm düşünce tarihinde yeknesak biçimde kabul görmemiş; aksine hadis, kelâm ve akaid ekseninde farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Nitekim İslâm dünyasında bu rivayeti sahih veya kabul edilebilir gören âlimler bulunduğu gibi, rivayetin sened ve metin açısından problemli olduğunu savunarak reddeden âlimler de olmuştur. Bu durum, ihyâ rivayetinin yalnızca tarihsel bir anlatı değil; aynı zamanda itikadî ve metodolojik tartışmaların odağında yer alan bir mesele olduğunu göstermektedir.

İhyâ rivâyeti, ebeveyn-i Resûl rivâyet geleneği kapsamında yalnızca bir rivâyet olarak ele alınmamış aynı zamanda farklı metodolojik tartışmaların merkezinde yer almıştır. Rivâyet etrafında gelişen literatür incelendiğinde bazı âlimlerin mezkür rivâyeti tarihsel bir durum olarak değerlendirdiği-bazı âlimlerin ise rivâyeti zayıf senetlere dayanan bir nakil olarak değerlendirdiği gözlemlenmiştir. Bu yönüyle ihyâ rivâyeti, İslam düşüncesinde rivâyetlerin değerlendirme yöntemlerini göstermesi bakımından dikkat çekici örneklerden biridir.Rivâyetin farklı senetler ile nakledilmiş olması, hadis âlimlerinin konuya farklı yaklaşmasına neden olmuştur. Bu sebeple ihya rivâyeti, yalnızca tarihsel bir anlatı olarak değil;aynı zamanda hadis usûlü uygulamalarının görülebileceği önemli örneklerden biri olarak değerlendirilmektedir.

İhyâ Rivayetini Kabul Eden Ulemanın Delilleri

İhyâ rivayetini kabul eden âlimler, söz konusu rivayetin imkân ve imkânsızlık çerçevesinde değil; Hz. Peygamber'in Allah katındaki konumu, ilahî kudret ve tarihsel örneklikler bağlamında

değerlendirilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu doğrultuda rivayetin kabulünü mümkün kılan çeşitli kelâmî ve dinî gerekçeler ileri sürülmüştür.

İhyâ rivayetini savunan ulemanın en temel argümanlarından biri, Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ nezdindeki yüksek değeri ve müstesna konumudur. Bu yaklaşıma göre Hz. Peygamber, nübüvvet silsilesinin son halkası olması, yaratılmışlar içerisindeki seçkin makamı ve Allah katındaki üstün mertebesi sebebiyle diğer insanlardan farklı bir konumda değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'e duyduğu özel ilgi ve ona verdiği değer gereği, annesi Hz. Âmine'yi onun duası vesilesiyle yeniden diriltmiş olabileceği ileri sürülmüştür. Bu çerçevede ihyâ hadisesi, sıradan bir olay olarak değil; Hz. Peygamber'in hususiyetine bağlı olağanüstü bir ilahî ikram olarak yorumlanmıştır.

Bu yaklaşımın temelinde, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden farklı olarak "Habibullah" vasfıyla anılması ve Allah katındaki seçkin makamının bazı olağanüstü ikramlara vesile olabileceği düşüncesi yatmaktadır. İhyâ rivâyetini kabul eden âlimler, burada belirleyici unsueun Hz. Peygamber'in şahsi iradesi değil; Allah'ın ona olan özel lütuf ve ihsanı olduğunu vurgulamaktır. Dolayısıyla Hz. Âmine'nin yeniden dirilmesi meselesi, Allah'ın mutlak kudretinin Hz. Peygamber'in duası vesilesiyle tecelli ettiği şeklinde yorumlanmasıdır. Bu sebeple söz konusu hadise, olağan bir diriliş vakası olarak değil; nübüvvet makamına tahsis edilmiş istisnai bir ilahî ikram olarak değerlendirilmektedir.

Rivayeti kabul eden âlimlerin bir diğer dayanağı ise Allah Teâlâ'nın mutlak kudreti anlayışıdır. Buna göre ölümden sonra yeniden diriltme fiili, insan aklının sınırlarını aşan metafizik bir mesele olmakla birlikte, ilahî kudret açısından imkânsız değildir. Allah Teâlâ'nın dilediği varlığı yeniden hayata döndürmeye muktedir olduğu inancı, ihyâ rivayetinin mümkün görülebileceği yönündeki yaklaşımın temel dayanaklarından birini oluşturmuştur. Bu bağlamda bazı âlimler, Hz. Peygamber'in duasına bağlı olsun ya da olmasın, Allah'ın kudreti gereği vefat etmiş bir kişinin yeniden diriltilmesinin itikadî açıdan mümkün olduğunu savunmuş; dolayısıyla Hz. Âmine'nin yeniden diriltilmesini aklen ve dinen imkânsız görmemiştir.

Allah'ın kudreti bağlamında geliştirilen bu yaklaşım, kelâm ilminde "imkân" kavramı üzerinden de temellendirilmektedir. Buna göre aklen mümkün olan bir olayın gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, yalnızca ilahî iradeye bağlıdır. Ölümden sonra yeniden diriltme olayı, insan açısından olağanüstü kabul edilse de Allah'ın kudreti açısından herhangi bir güçlük ifade etmemektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de kıyamet günü bütün insanların yeniden diriltileceği açık biçimde bildirilmektedir. Bu nedenle ihyâ rivayetini kabul eden âlimler, söz konusu rivayetin aklî imkânsızlık gerekçesiyle reddedilemeyeceğini savunmuşlardır.

İhyâ rivayetini kabul eden bazı âlimler ise görüşlerini Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan tarihsel örnekler üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir. Özellikle Ashâb-ı Kehf kıssası bu bağlamda dikkat çekici bir örnek olarak değerlendirilmiştir. Nitekim Kur'ân'da mağarada uzun yıllar uyutulduktan sonra yeniden hayata döndürülen Ashâb-ı Kehf örneğinden hareketle, Allah Teâlâ'nın zaman ve ölüm sınırlarını aşan tasarruflarda bulunabileceği ileri sürülmüştür. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in annesi Hz. Âmine'nin de İslâm tebliğinin ardından Hz. Peygamber'in duası vesilesiyle yeniden diriltilmiş olabileceği yönünde bir kıyas yapılmış; böylelikle ihyâ rivayetinin Kur'ânî örneklerle desteklenebilir olduğu savunulmuştur. Bu doğrultuda ihyâ rivayetini kabul eden ulema, meseleyi yalnızca hadis rivayetinin

zahirine bağlı biçimde değil; Hz. Peygamber'in manevî konumu, ilahî kudret anlayışı ve Kur'ân'daki benzer örnekler çerçevesinde bütüncül bir perspektifle değerlendirmeyi tercih etmiştir.

Ashâb-ı Kehf örneğinin yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Hz. İbrahim'in kuşları yeniden diriltmesine ilişkin kıssa ile Hz. Uzeyir'in yüz yıl sonra yeniden hayata döndürülmesini konu alan anlatı da Allah'ın ölümden sonra yeniden diriltmeye muktedir olduğunu gösteren örnekler arasında değerlendirilmiştir. İhyâ rivayetini savunan âlimler, bu kıssaları doğrudan rivayetin doğruluğunu ispatlayan deliller olarak değil, Allah'ın kudretinin sınırlandırılamayacağını ortaya koyan Kur'ânî örnekler olarak kullanmışlardır.

İhyâ rivayetini benimseyen âlimlerin dikkat çektikleri bir diğer husus ise meseleye yalnızca hadis usûlü açısından yaklaşmanın yeterli olmayacağıdır. Onlara göre Hz. Peygamber'in faziletine ilişkin bazı hususlar, tarih boyunca ümmet içerisinde güçlü kabul gören manevî telakkilerle birlikte değerlendirilmiştir. Bu sebeple ihyâ rivayeti değerlendirilirken yalnızca sened tenkidi değil, rivayetin İslâm düşüncesindeki bütüncül yeri de dikkate alınmalıdır

İhyâ Rivayetini Reddeden Âlimlerin Delilleri

İhyâ rivayeti, İslâm düşünce tarihinde bazı âlimler tarafından kabul görmüş olsa da önemli bir kesim tarafından hem sened hem de metin açısından ciddi eleştirilere konu edilmiş ve sahih bir rivayet olarak değerlendirilemeyeceği ifade edilmiştir. Bu yaklaşım, özellikle hadis usûlü kriterleri, rivayet zincirinin güvenilirliği ve itikadî tutarlılık ilkeleri çerçevesinde temellendirilmiştir.

Rivayeti reddeden âlimlerin ortak hareket noktası, hadis usûlünde benimsenen rivayet tenkidi ilkeleridir. Bu yaklaşıma göre özellikle akaid alanında kullanılacak rivayetlerin sahihlik bakımından yüksek derecede güvenilir olması gerekmektedir. Bu sebeple senedinde zayıflık bulunan veya hadis otoriteleri tarafından kabul görmeyen rivayetlerin itikadî sonuçlar doğuracak şekilde yorumlanması ilmî açıdan isabetli görülmemiştir.

Rivayeti reddeden âlimler arasında en dikkat çekici isimlerden biri Ali el-Kârî'dir. Ali el-Kârî, söz konusu rivayetin hadis usûlü açısından kabul edilebilir bir zemine sahip olmadığını, bilakis uydurma (mevzû) nitelik taşıdığını ileri sürmüştür.[6] Ona göre bu tür rivayetlerin ortaya çıkışı, Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ve saygıyı artırma niyetine dayanmakla birlikte, bu niyet dinî hakikatin ihlali sonucunu doğurmuştur. Ali el-Kârî, Peygamber sevgisinin sahih deliller üzerine bina edilmesi gerektiğini vurgulayarak, Hz. Peygamber'in makamını yüceltme amacıyla uydurma rivayetlere başvurulmasını ilmî açıdan son derece sakıncalı ve problemli bir tutum olarak değerlendirmiştir.[7]

Ali el-Kârî'nin yaklaşımı incelendiğinde onun temel kaygısının yalnızca belirli bir rivayeti reddetmek olmadığı anlaşılmaktadır. Asıl hedefi, hadis ilminin ortaya koyduğu metodolojik ilkelerin korunmasıdır. Ona göre iyi niyetle dahi olsa zayıf veya mevzû rivayetlerin yaygınlaştırılması, zaman içerisinde dinî bilgi anlayışında ciddi problemlere yol açabilecek bir durumdur. Bu nedenle Peygamber sevgisinin sahih bilgi üzerine bina edilmesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.

6 Konunun ayrıntıları için bk. Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Edilletu mu'tekadi Ebî Hanîfe fî ebeveyni'r-Resûl,* thk. Meşhûr b. Hasan b. Selmân (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993), 141.

7 Kârî, *Edilletu mu'tekad*, 141.

Rivayetin reddinde ileri sürülen bir diğer önemli delil, hadis literatüründeki genel kabul durumudur. Bu görüşe göre, tarih boyunca hadis âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından sahih kabul edilmiş bir rivayet bulunmamaktadır. Özellikle Kütüb-i Sitte başta olmak üzere temel hadis kaynaklarında ihyâ rivayetine yer verilmemesi, rivayetin hadis literatüründeki yerinin zayıflığını göstermektedir. Bu nedenle söz konusu rivayetin, sahih hadis kategorisinde değerlendirilmesi mümkün görülmemiştir.

Hadis usûlü açısından değerlendirildiğinde bir rivayetin temel hadis kaynaklarında yer almaması tek başına rivayetin reddini gerektirmese de özellikle akaid konularında önemli bir değerlendirme ölçütü olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple ihyâ rivayetinin sahih hadis külliyatında güçlü bir yer edinememiş olması, birçok muhaddis tarafından ihtiyatla karşılanmıştır

Ayrıca rivayetin içeriğine ilişkin tarihsel ve epistemolojik bir itiraz da gündeme getirilmiştir. Eğer böyle olağanüstü bir olay Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiş olsaydı, yalnızca Hz. Âişe'nin rivayetiyle sınırlı kalmaması, sahâbe topluluğu içerisinde yaygın biçimde nakledilmesi beklenirdi. Hatta böyle bir hadisenin, sadece müminler tarafından değil, dönemin muhalif çevreleri tarafından da aktarılması ve tarihsel kayıtlarda güçlü bir şekilde yer alması gerekirdi. Ancak rivayetin bu tür bir yaygınlık kazanmamış olması, onun tarihsel gerçeklik açısından problemli olduğunu gösteren deliller arasında değerlendirilmiştir.

Hadis ilminde "tevatür", "şöhret" ve "yaygın nakil" gibi kavramlar olağanüstü hadiselerin değerlendirilmesinde önemli ölçütler arasında yer almaktadır. Rivayeti reddeden âlimler, Hz. Peygamber'in annesinin yeniden diriltilmesi gibi son derece dikkat çekici bir olayın yalnızca sınırlı sayıdaki rivayetlerle nakledilmesini tarihsel aktarım açısından önemli bir problem olarak değerlendirmişlerdir.

Reddiyede öne çıkan bir diğer argüman ise iman kavramının mahiyetiyle ilişkilidir. İslâm akaidine göre iman, gayba inanmayı ifade ederken, ölüm sonrası yaşanan metafizik süreçlerin görülerek yeniden iman edilmesi, iman tanımıyla örtüşmeyen bir durum olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in annesinin kabir hâllerini müşahede ettikten sonra yeniden iman ettiğine dair anlatım, iman kavramının temel ilkeleriyle çelişen bir içerik olarak görülmüştür.

Kelâm âlimlerinin önemli bir kısmına göre iman, gayb alanına yönelik özgür iradeyle gerçekleştirilen tasdiki ifade etmektedir. Ölüm sonrasında gayb perdesinin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan tasdikin ise dünya hayatındaki imanla aynı mahiyette değerlendirilmesi mümkün görülmemiştir. Bu nedenle ihyâ rivayetinde yer alan iman tasviri, akaid açısından ayrıca tartışmalı kabul edilmiştir.

Son olarak, rivayetin sahih hadis kaynaklarında yer almaması da önemli bir delil olarak ileri sürülmüştür. Özellikle Sahîh-i Müslim gibi ümmet nezdinde kabul görmüş temel hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in ebeveynine ilişkin açık ifadeler bulunmakta iken, ihyâ rivayetinin bu kaynaklarda yer almaması, rivayetin güvenilirliğini zayıflatan bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, güçlü hadis literatüründe karşılığı bulunmayan bir rivayetin itikadî sonuçlar doğuracak şekilde kabul edilmesinin ilmî tutarlılıkla bağdaşmayacağı ifade edilmiştir.

Sonuç olarak rivayeti reddeden âlimlerin yaklaşımı incelendiğinde, meseleye duygusal değil metodolojik bir perspektifle yaklaştıkları görülmektedir. Onlar açısından temel problem Hz. Peygamber'in ebeveyninin uhrevî durumundan ziyade, bu konuda ileri sürülen rivayetlerin hadis ilminin belirlediği

ölçütleri karşılayıp karşılamadığıdır. Bu sebeple reddiye literatürü, hadis usûlü ilkelerinin akaid meselelerine uygulanmasının dikkat çekici örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Netice itibarıyla ihyâ rivayetini reddeden âlimler, söz konusu rivayetin hem hadis usûlü kriterleri hem tarihsel aktarım zeminı hem de itikadî ilkeler açısından problemli olduğunu ileri sürmüş; bu nedenle rivayetin sahih veya güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini savunmuşlardır.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Ebeveyn-i Resûl meselesi çerçevesinde şekillenen ihyâ rivayeti tartışması, İslâm düşünce geleneğinde yalnızca belirli bir rivayetin kabul veya reddi ekseninde yürütülen sınırlı bir ihtilaf olarak değerlendirilmemelidir. Aksine bu mesele, hadis ilmi, kelâm, akaid ve peygamber tasavvurunun kesiştiği çok boyutlu bir tartışma alanını temsil etmektedir. Aynı rivayet etrafında farklı ilmî disiplinlere mensup âlimlerin birbirinden farklı değerlendirmelerde bulunmaları, klasik İslâm ilim geleneğinde metodolojik çeşitliliğin önemli örneklerinden birini oluşturmaktadır. Bu yönüyle ihyâ rivayeti, yalnızca tarihsel bir naklin değerlendirilmesini değil, aynı zamanda dinî bilginin elde edilme yöntemlerine ilişkin farklı yaklaşımların karşılaştırılmasını mümkün kılan özgün bir örnek niteliği taşımaktadır.

Çalışmada ele alınan veriler dikkate alındığında, ihyâ rivayetini kabul eden ve reddeden âlimlerin aynı rivayet malzemesinden hareket etmelerine rağmen farklı sonuçlara ulaşmalarının temelinde rivayetlerin değerlendirilmesinde benimsedikleri yöntem farklılığı bulunmaktadır. Rivayeti kabul edenler, daha çok Hz. Peygamber'in Allah katındaki üstün konumu, ilahî rahmet ve kudret anlayışı ile tarih boyunca oluşan manevî kabulleri esas alırken; rivayeti reddedenler hadis usûlünün ortaya koyduğu sened ve metin tenkidi ilkelerini belirleyici kabul etmişlerdir. Böylece tartışmanın merkezinde yalnızca rivayetin sıhhati değil, aynı zamanda ilmî yöntemin hangi ölçütlere dayanması gerektiği sorunu yer almaktadır.

Osmanlı ilmî geleneği, ebeveyn-i Resûl tartışmalarını yalnızca önceki dönemlerden devralan bir gelenek olmamış; aksine meseleyi yeniden yorumlayan ve farklı açılardan zenginleştiren önemli bir ilmî zemin oluşturmuştur. Osmanlı ulemasının kaleme aldığı müstakil risâleler, tartışmanın yalnızca hadis kaynaklarıyla sınırlı tutulmadığını; kelâmî değerlendirmeler, tasavvufî yorumlar ve peygamber tasavvuruna ilişkin teorik yaklaşımlarla birlikte ele alındığını göstermektedir. Bu durum, Osmanlı ilim dünyasında farklı görüşlerin aynı ilmî gelenek içerisinde tartışılabildiğini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir.

İhyâ rivayeti etrafında şekillenen tartışmalar, esas itibarıyla epistemolojik bir farklılığa işaret etmektedir. Çünkü mesele yalnızca belirli bir hadisin sahih olup olmadığıyla sınırlı değildir. Asıl tartışma, dinî bilginin hangi kaynaklardan ve hangi yöntemlerle elde edileceği noktasında yoğunlaşmaktadır. Hadis usûlünün belirlediği kriterlerin esas alınması gerektiğini savunan yaklaşım ile ilahî kudret, peygamber sevgisi ve ümmet içerisinde oluşan manevî kabulleri de değerlendirmeye dâhil eden yaklaşım arasındaki farklılık, İslâm düşüncesindeki metodolojik çoğulculuğun önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Günümüzde ebeveyn-i Resûl meselesine yönelik araştırmaların önemli bir kısmı, rivayetlerin sahihlik derecelerinin tespiti veya tarihsel gelişim süreçlerinin ortaya konulmasına odaklanmaktadır. Bununla

birlikte konunun yalnızca hadis tenkidi çerçevesinde ele alınması, tartışmanın kelâmî, tasavvufî ve tarihsel boyutlarının ihmal edilmesine neden olabilmektedir. Bu sebeple ihyâ rivayetine ilişkin değerlendirmelerin disiplinler arası bir yaklaşımla ele alınması, meselenin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Bu çalışma, ihyâ rivayetini yalnızca kabul veya ret ekseninde ele alan yaklaşımları aktarmakla yetinmemiş; aynı zamanda bu yaklaşımların dayandığı metodolojik zemini de görünür hâle getirmeyi amaçlamıştır. Rivayetin tarihsel serüveni, Osmanlı dönemi risâle geleneği içerisindeki yeri ve farklı ilmî disiplinler tarafından nasıl değerlendirildiği birlikte incelendiğinde, ebeveyn-i Resûl meselesinin İslâm düşünce tarihinde sürekliliğini koruyan dinamik bir tartışma alanı olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle çalışma, rivayetin yalnızca tarihsel arka planını ortaya koymakla kalmayıp, klasik İslâm ilim geleneğinde farklı yöntemlerin aynı meseleye nasıl farklı sonuçlarla yaklaştığını göstermeyi de hedeflemektedir.

Elde edilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde, ihyâ rivâyeti etrafında şekillenen tartışmaların yalnızca belli bir rivâyetin kabul edilip edilmemesi meselesiyle sınırlı kalmadığı açıkça anlaşılmaktadır. Esasen bu tartışmalar, İslam düşünce geleneğinde rivâyetlerin değerlendirilme usulü, hadis ilminin belirlediği metodolojik ölçülerin akaid alanındaki yeri, ilahî kudret anlayışının sınırları ve Hz. Peygamber'e duyulan sevgi ile ilmi nesnellik arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği gibi daha kapsamlı problemlere işaret etmektedir. Bu yönüyle ihyâ rivâyeti, tek başına bir hadis metninin değerlendirilmesinden öte farklı ilmi disiplinlerin aynı meseleye hangi perspektiflerden yaklaştığını göstermesi bakımından dikkat çekici bir örnek niteliği taşımaktadır.Nitekim rivâyeti kabul eden âlimler, değerlendirmelerini büyük ölçüde Hz. Peygamber'in Allah katındaki seçkin konumu, ilahi rahmet ve kudret anlayışı ile ümmet içerisinde tarih boyunca oluşan manevi kabuller üzerine inşa ederken rivâyeti reddeden âlimler ise hadis usulünün ortaya koyduğu senet ve metin tenkidi ilkelerini merkeze almıştır.Böylelikle her iki yaklaşımda kendi içerisinde belirli bir metodolojik tutarlılığa sahip olduğu, ulaşılan farklı sonuçların ise büyük ölçüde benimsenen ilmî yöntemin tabii bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, İslam düşünce tarihinde ihtilafların çoğu zaman aynı kaynaklardan hareket eden farklı okuma biçimlerinden doğduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca Osmanlı dönemi risale geleneği dikkate alındığında, ebeveyn-i Resûl meselesinin yalnızca erken dönem hadis kaynaklarında ortaya çıkan bir konu olmadığı sonraki yüzyıllarda yeni ilmî, kelâmi ve tasavvufî yorumlarla zenginleşerek canlılığını muhafaza ettiği gözlemlenmektedir. Özellikle Hanefî-Mâtûridî düşünce geleneği içinde yetişen Osmanlı âlimlerinin meseleye ilişkin kaleme aldıkları müstakil risâleler, klasik mirasın yalnızca nakledilmediğini aynı zamanda yeniden yorumlandığını ve farklı bakış açılarıyla geliştirildiğini göstermektedir. Bu çerçeve ihyâ rivâyeti Osmanlı ilmî muhitinde yalnızca hadis usulü açısından değil peygamber tasavvuru, ilahi rahmet anlayışı ve ümmetin Hz. Peygamber'e duyduğu muhabbet ekseninde de değerlendirilmiştir. Bu çok yönlü yaklaşım, Osmanlı ilim geleneğinin farklı disiplinleri bir araya getiren karakteristik yapısını göstermesi bakımından da önem taşımaktadır.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında, ihyâ rivayeti hakkında kesin ve tartışmasız bir hükme ulaşmaktan ziyade, rivayet etrafında şekillenen farklı ilmî yaklaşımların kendi metodolojik çerçeveleri içerisinde değerlendirilmesinin daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira klasik İslâm ilim geleneğinde

farklı kanaatlerin uzun asırlar boyunca bir arada varlığını sürdürebilmiş olması, ilmî çoğulculuğun ve yorum çeşitliliğinin tabiî bir sonucu olarak görülmelidir. Bu nedenle ebeveyn-i Resûl meselesi ve ihyâ rivayeti, yalnızca geçmişte tartışılmış tarihî bir problem değil; aynı zamanda hadis, kelâm, tasavvuf, siyer, tarih ve İslâm düşüncesi araştırmalarında metodoloji merkezli değerlendirmelerin önemini göstermeye devam eden güncel bir araştırma alanı olma özelliğini de korumaktadır.

Kaynakça

Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının Dini Konumuna Dair Ebu Hanife'ye Atfedilen Görüşler Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. (2009): 1-27.

Akçay, Mustafa. *Hz. Peygamber'in Anne ve Babasının Dini Konumu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.

Ali el-Kârî", Edilletü mu"tekadi Ebî Hanîfe fî[hakkı] ebeveyi"r-Resûl, Süleymaniye Ktp. Damat İbrâhim Paşa, nr. 298/4

Celil Kiraz, "Saçaklızâde Mehmet Efendi"nin Beyzâvî"ye Yönelik Eleştirileri", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 15, Sayı: 1, 2006, s. 319-367

Ceyhan, Semih "Eski Bir Polemiğin Yeni Yorumları:Osmanlı Süfilerinin Ebeveyn-i Resûl literatürüne kazandırdığı Perspektif", Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim, İstanbul: Mahya Yayınları 2019, s.653-685

Ceyhan, Semih, "Molla Fenâri ve Bir Usul Metni olarakŞerh-i Dibâce-i Mesnevi", İslam Araştırmaları Dergisi, İstanbul, 2010, 23, s.77–78

Çelebi, İlyas. "Risaleleri ve İtikadi Görüşleri ile İmam-ı Azam Ebû Hanife". İslami Araştırmalar 15/1-2 (Ebû Hanife Özel Sayısı) (2002): 63-73

Demir, Abdullah. "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanife'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri".*Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 169-226

Gömbeyaz, Kadir. "Vâni Mehmet Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resül Hakkındaki Görüşleri". *Ulusal Vâni Mehmet Efendi Sempozyumu*, 07-08 Kasım 2009, Kestel-Bursa-Bildirileri-, ed. Mehmet Yalar & Celil Kiraz. Bursa: Emin Yayınları, 2011:211-224

Gündoğdu, Cenğiz. "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücâdelesi". İlam Araştırma Dergisi III, sy. 1 (Ocak-Haziran 1998): 38-72

Halil İbrahim Bulut,, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resül Konusundaki Görümleri", I. Kahramanmaraş Sempozyumu, 2005, s.70.

Kadir Özdamarlar, "Türk Tasavvuf ve Düşünce Dünyasında Saçaklızâde Mehmet Efendi ve Eserleri Üzerine Bir Deneme", Kahramanmaraş Sempozyumu, s.46-50

Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği: Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015

Risâletü's-sürûr ve'l-Ferah, Marmara İlahiyat Fakültesi Yazmaları, 739

Saçaklızâde Muhammed el-Maraşi, *Risâletü's-sürûr ve'l-Ferah* Tercümesi, haz. Mehmet Gedizli. Kocaeli: Umuttepe Yayınları, 2014

Saçaklızâde, *Risâle fi hakkıvalideyi'n-nebi,* İstanbul: Dersaâdet Matbaası, 1306

Uşak, Ali Osman. Saçaklızâde Mehmet Efendi'nin '*Risâle fi'l-ittilâi alâ bâ'zi'd-desâisi'l-vâkiati fi'l-Beyzâvî' Adlı Eseri -Tahkik ve Değerlendirme-*.Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hanife

Yavuz,Yusuf Şevki. "*Şerhu'l-Akâid*". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 1 Ocak 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/akaidun-nesefi

Yıldırım, Haydar. *Ali el-Kârî'nin Kelamî Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Yıldız, Musa."Taberi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 9 Aralık 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/taberi-abdulkadir-b-muhammed

Yılmaz, Ahmet. "Müstakimzâde Süleyman Sadeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim: 15 Şubat 2025. https://islamansiklopedisi.org.tr/mustakimzade-suleyman-sadeddin

Yurdagür, Mehmet. "Fetret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.. Erişim 10 Aralık 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/fetret

Yusuf el-Çorûmî. *Risâle fî makâlâtî Ebî Hanîfe fî hakkı vâlideyi'r-resûl*. Ankara: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yazmaları, 49192, 220-221.

Yüksel, Emrullah."Birgivî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* Erişim 10 Aralık 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/birgivi

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmû*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1965, 253.

Zebîdî, Murtezâ. *İntisâr fi vâlideyi'ı-muhtâr*. İstanbul: TDV İSAM Kütüphanesi, nr. 11496, 157-162.

Modern Batı Düşüncesinde İslam Kelâmının Kökeni ve Hristiyan Etkisi İddiası: Shlomo Pines'ın Yapısal Benzerlik Argümanı*

Mehmet Akif Kahveci**

Öz: Batı merkezli literatürde kelâmın kökeni meselesi, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren yalnızca ilk ortaya çıkış problemi olarak değil, disiplinin şekillendiği entelektüel çevre, yöntem ve kültürel temaslar bağlamında tartışılmıştır. Kelâmın orijinal İslami bir disiplin olarak konumlandırmaktan ziyade, antik dünyanın çok katmanlı entelektüel mirasını tevarüs ederek şekillenmiş bir düşünce geleneği olarak değerlendirmektedirler. Modern literatürde kelâmın menşei, Helenistik, Hristiyan, Yahudi, Hint/Budist ve İranî gelenekler ile İslâm toplumunun iç dinamikleri üzerinden açıklanan altı temel yaklaşımla ele alınmaktadır. Makale, kelâmın menşeine dair açıklamalar arasında öne çıkan Hristiyanlık etkisi tezinin metinsel ve yapısal dayanaklarını incelemektedir. Modern Batı düşüncesinde "Hristiyan etkisi" başlığı altında geliştirilen açıklamaların önemli bir literatür oluşturmasına rağmen, çoğu durumda benzerlikten doğrudan etkilenmeye giden bir akıl yürütme içerdiği görülmektedir. Erken dönem İslam kelâmı ile Hristiyan teolojik literatürü arasındaki muhtemel ilişki doktrinel içerik, terminolojik ortaklıklar ve metinlerin yapısal tertibi gibi farklı düzeylerde tartışılabilir. Bu makale, doktrinel ve terminolojik boyutlardan ziyade yapısal benzerlik iddiasına odaklanmakta ve Shlomo Pines'ın kelâm risaleleri ile Yuhanna ed-Dımaşki'nin *De Fide Orthodoxa*'sı arasında kurduğu paralelliği eleştirel biçimde incelemektedir. Yapısal benzerlik iddiası, Hristiyan etkisi argümanı için önemli bir hareket noktası olmakla birlikte, tek başına tarihsel aktarım veya bağımlılık ilişkisini kanıtlamaya yeterli gözükmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hristiyan Teolojisi, Shlomo Pines, Yuhanna ed-Dımaşkī, De Fide Orthodoxa, Yapısal Benzerlik

Giriş

Kelamın ilminin menşeini araştıran güncel çalışmalar, bu disiplinin menşeini açıklamak üzere başlıca altı temel yaklaşım geliştirmiştir: Helenistik felsefî miras, Doğu Hristiyan polemik ve apoloji geleneği, Yahudi kelâmı, Hint/Budist unsurlar ve İranî, Zerdüştî ve Maniheist unsurlar veya İslâm toplumunun iç dinamikleriyle ilişkilendiren yaklaşım. [1]

Bu farklı yönelimler genellikle birbirini dışlayan teoriler ileri sürmemektedirler. Kelâmın menşeini yekpare bir kökene indirgemek yerine farklı entelektüel havzalarla ilişkilendiren yaklaşımlar,

* Bu makale, yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalında yürütmekte olduğu doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi. İletişim: makif@marmara.edu.tr

1 Mufti Ali, "Muslim Opposition to Logic and Theology in the Light of the Works of Jalal Al-Din al-Suyuti (d. 911/1505)" (Doktora Tezi, Leiden University, Faculty of Humanities, Department of Religious Studies, 2008), 1, http://hdl.handle.net/1887/13226.

disiplinin teşekkülündeki çok yönlü temasları daha görünür kılmaktadır. Bundan dolayıdır ki bir yazarın bir eserinde tekil bir etki alanına indirgemeci bir tutumdan ziyade meseleye taalluk eden her bir bahsi farklı düşünsel geleneklerle ilişkilendirerek ele alması yaygındır. Özellikle güncel literatürde kelâmın teşekkülünü Geç Antik Çağ'ın müşterek tartışma zemini içinde açıklama eğilimi güçlenmiş; İslam düşüncesinin erken dönem doktriner ve diyalektik biçimlerinin, Süryanice ve Arapça Hristiyan teolojik geleneklerle yoğun temas içinde şekillendiği ileri sürülmüştür. Bu literatürde Michael Cook, Alexander Treiger, Sidney Griffith, Jack Tannous ve Shlomo Pines gibi isimler, Hristiyan kelâmı ile İslam kelâmı arasında yöntem, konu ve metin düzeni bakımından belirli paralellikler bulunduğunu savunmuşlardır.[2] Buna göre, cedel/diyalektik yöntem, soru-cevap literatürü, kristolojik tartışmaların ürettiği polemik dili ve Tanrı'nın sıfatları, kader ve atomculuk gibi meseleler, İslam kelâmının oluşum sürecini açıklamak için başvurulan temel karşılaştırma alanlarıdır.[3]

Modern Batı literatüründe "Hristiyan etkisi" başlığı altında geliştirilen açıklamaların çoğu zaman benzerlikten doğrudan etkilenmeye geçen bir akıl yürütmeye dayandığını görülmektedir. Hristiyan teolojisi ile İslam kelâmı arasındaki temas ihtimali reddedilmemekle birlikte, bu temasın mahiyeti, yönü ve yoğunluğunun daha dikkatli araştırılması gerekmektedir. Bu çerçevede, etkileşimi açıklamak için yaygın bir biçimde kullanılan "etki", "ödünç alma" ve "ortak entelektüel zemin" kavramlarını ayırt etmek büyük önem taşımaktadır; zira bu ayrım yapılmadığında, tek taraflı etkilenme varsayımı ciddi yöntemsel sorunlara yol açmaktadır.[4]

Makalenin yöntemi, Shlomo Pines'ın kelâm risaleleri ile Yuhanna ed-*Dımaşkī'nin De Fide Orthodoxa*'sı arasında kurduğu yapısal paralellik iddiasını metin merkezli ve karşılaştırmalı biçimde incelemeye dayanmaktadır. Bu çerçevede esas soru, kelâm metinlerinde görülen konu tertibi, delillendirme sırası ve polemik kompozisyonun Hristiyan teolojik yazım geleneğiyle ne ölçüde ilişkilendirilebileceğidir. Dolayısıyla makale, "hangi benzerlikler vardır?" sorusunun yanında, "bu benzerlikler tarihsel etkiyi ispat eder mi?" sorusunu da tartışmaktadır.

Geç Antik Çağ'ın çok dinli ve çok dilli zemini bu polemik ortamı oluşturmaktadır. Hristiyan teolojisinin kristolojik tartışmalarla şekillenen savunma dili ile erken İslam toplumunun farklı dinî çevrelerle

2 M. A. Cook, "The Origins of 'Kalām'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43, sy. 1 (1980): 32-43, JSTOR; Jack Tannous, *Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes*, XX, Perspectives on Philosophy and Religious Thought (Gorgias Press, 2016); Alexander Treiger, "Origins of Kalam", içinde *The Oxford Handbook of Islamic Theology, Ed. Sabine Schmidtke* (Oxford University Press, 2016), https://www.academia.edu/2344281/Origins_of_Kalam.

3 Treiger, "Origins of Kalam", 32-32.

4 A. I. Sabra, "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement", *History of Science* 25, sy. 3 (1987): 223-43, https://doi.org/10.1177/007327538702500301; Sandra Toenies Keating, "Some reflections on the early discussion concerning the ṣifāt Allāh: 'cross-fertilization and cooperation in the Islamic milieu'", *Islam and Christian–Muslim Relations* 22, sy. 1 (2011): 23-35, https://doi.org/10.1080/09596410.2011.543592; Steven M. Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton University Press, 1995), https://www.jstor.org/stable/j.ctt7zvsxn; Shlomo Pines, *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought.* ([Israel Academy of Sciences and Humanities], 1973); Shlomo Pines, "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994): 182-203.Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kal\\uc0\\u257{}m Doctrines\\uc0\\u8221{}, {\\i{} Jerusalem Studies in Arabic and Islam} 17 (1994

karşılaşması, iki gelenek arasında ortak bir tartışma zemini doğurmuştur. [5]Özellikle Tannous[6] ve Roggema'nın işaret ettiği soru-cevap geleneği ile Cook'un vurguladığı polemik kalıpları, İslam kelâmında görülen bazı yöntemsel biçimlerle benzerlik ve paralelliğe sahiptir. Doktirinel paralellikler anlamında ise ilâhî sıfatlar bahsi, yalnızca Hristiyan teslis ya da kristoloji tartışmalarıyla açıklanamayacak kadar güçlü bir iç teolojik dinamiğin varlığına dair de iddialar mevcuttur.[7]Ancak böyle bir temas zemininin varlığı doğrudan aktarım yoluyla açıklanmak için kuvvetli argümanlara ihtiyaç vardır.

Hristiyan etkisi tartışmasını doktrinel benzerlikler ya da yöntemsel paralellikler yerine yapısal tertip meselesi üzerinden ele alarak tarihsel etki iddiasını tartışmak meseleyi bir anlamda daha somut bir alana taşımak anlamına gelmektedir. Eğer iki gelenek arasında doğrudan bir aktarımın tespit edilirse yapısal benzerlik iddiasını güçlendirebilir. Yapısal benzerliğin tarihsel etki olarak yorumlanabilmesi için iki kelam geleneği arasında temas kanalları ve metinsel dolaşım bakımından güçlü delillere ihtiyaç duyacağı da açıktır. Shlomo Pines'ın işaret ettiği, kelâm metinleri ile Hristiyan teolojik yazımı arasında yapısal benzerliklerin varlığı iddiası önemlidir.

İslam kelâmının kökeni ve teşekkülüne dair çalışmalar çoğu zaman doktrinel meseleler ya da yöntemsel boyutlar üzerine odaklanmıştır.[8] Ancak kelâm literatürünün gelişimini yalnızca tartışılan meseleler ve kullanılan yöntemler üzerinden değil, bu konuların metin içinde nasıl düzenlendiği üzerinden de ele almak mümkündür. Zira meselelerin tertibi bir disiplinin oluşumuna dair önemli göstergelerdir. Bu unsurlar belirli metodolojik tercihlerin ve ilmi bir müktesebatın sonucudur.[9]

Bu bağlamda Modern literatürde öne çıkan iddialardan biri, erken kelâm literatürü ile Geç Antik Çağ ve erken Orta Çağ Hristiyan teolojik literatürü arasında yapısal benzerlikler bulunduğu yönündedir. Ancak yapısal benzerlik doktrinel içerikten ziyade biçimden hareketle ileri sürülen bir iddiadır. Burada cevaplanmaya çalışılan belirleyici problem "kelâm hangi fikirlerden etkilenmiştir?" sorusu değildir. Burada ele alınan tartışma kelâm metinlerinin hangi telif geleneğine ilişkin teamüller, polemik pratikleri ve teolojik tasnif biçimleri içinde teşekkül ettiği meselesidir. İki teolojik geleneğin benzer konuları benzer bir sırayla ele alması, doğrudan etki veya bağımlılık ilişkisi olarak değil, ortak polemik ihtiyaçlar ve benzer entelektüel zorunluluklar çerçevesinde de yorumlanabilir. Söz konusu örtüşmenin anlamı, yalnızca metinsel benzerliklerden hareketle değil; tarihsel bağlam, muhtemel temas kanalları ve alternatif açıklama ihtimalleri dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

---

5 Mohammad Syifa Amin Widigdo, "Arab-Islamic or Greek Dialectics? Revisiting the Origins and Development of Jadal", *Islam and Christian–Muslim Relations* 32, sy. 2 (2021): 1, https://doi.org/10.1080/09596410.2021.1904692.

6 Jack Tannous, "You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century", içinde *History and Identity in the Late Antique Near East*, ed. Philip Wood (Oxford University Press, 2013), 83-102, https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199915408.003.0005; Barbara Roggema, "Christian-Muslim-Jewish Relations in Patristic Literature: The Arabic Questions and Answers of Basil and Gregory", içinde *Heirs of the Apostles* (Brill, 2018), 395-414, https://doi.org/10.1163/9789004383869_018.

7 David Bertaine, "Christian Kalâm", içinde *Encyclopedia of Mediterranean Humanism*, 2015, http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Christian-Kalam.

8 W. Montgomery Watt, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin (Bereket Yayınları, 2016); Cook, "The Origins of 'Kalām'", 32.

9 Hristiyan teolojisi ile kelâm arasındaki doktriner benzerlikler tartışılmış olsa da yapısal benzerliğin modern Batı literatüründe çok fazla incelenmediği görülmektedir. Shlomo Pines, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuyu ilk kez ele alan araştırmacıdır. Shlomo Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* (Jerusalem) 5 (1976): 116.

Shlomo Pines'ın Erken İslam Kelâmı ile Yuhannâ ed-Dımaşkī Arasında Kurduğu Yapısal Paralellik İddiası

İslam kelâmı ile Hristiyan teolojik literatürü arasındaki yapısal paralellikler meselesinde başvurulan temel referans noktalarından biri, Shlomo Pines'ın kaleme aldığı ve daha sonra *The Collected Works of Shlomo Pines* içinde yeniden yayımlanan "Müslüman Kelâmı ve Yahudi Düşüncesiyle İlişkisi Bakımından Hristiyan Teolojik Yazımının Bazı Özellikleri" (*Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought*) başlıklı makalesidir.[10] Pines söz konusu makalesinde, erken dönemde kaleme alınan kelâm metinleri ile Hristiyan teolojik yazım geleneği arasındaki ilişkiyi konu tertibi üzerinden ele alarak incelemiştir.

Pines'ın makalesi, erken İslam kelâmı ile Hristiyan teolojik literatürü arasındaki ilişkiyi tartışmaya İbn Meymûn'un (ö. 601/1204) *Delâletü'l-Ḥâirîn*'de deile getirdiği kelâmın Yunan ve Süryanî-Hristiyan çevrelerde ortaya çıktığı, daha sonra Müslümanlar tarafından devralındığı yönündeki iddiasıyla başlar.[11] Pines, İbn Meymûn'un bu iddiasını doğrudan benimsemez; ancak onu tamamen dışlamaz ve değerlendirmede belirli ölçüde tarihsel bir gerçeklik bulunabileceğini düşünü.[12] Pines'ın bu temkinli tutumu makale boyunca sürer; çünkü amacı, İslam kelâmının Hristiyan kelâmından türediğini ispat etmek değil erken dönemde yazılan İslam kelâmı metinleri ile Hristiyan teolojik yazım geleneği arasında metin yapısı, konu tertibi ve tartışma modeli bakımından dikkate değer paralellikler bulunduğunu ortaya koymaktır.[13]

Pines'ta Kelâmın Apolojetik İşlevi

Pines, kelâmın aklî ve polemik karakterini açıklayan bazı rivayetler ile tartışmasına başlar. Bu hususta başvurduğu eser İbnü'l-Murtażâ'nın (ö. 840/1437) *el-Münye ve'l-emel fî şerḥi Kitâbi'l-Milel ve'n-niḥal* adlı eseridir.[14] Bu rivayetlerden biri, Hârûn er-Reşîd döneminde kelâm tartışmalarının yasaklanmasına rağmen, gayrimüslim bir muhatabın İslam'a yönelttiği itiraz karşısında Muʿammer b. ʿAbbâd'ın görevlendirilmesidir. İbnü'l-Murtażâ'nın aktardığı rivayete göre Hârûn er-Reşîd kelâm tartışmalarını yasaklamış olmasına rağmen, Hintli bir kralın İslam'a yönelttiği itiraz karşısında kelâmî kavramlarla cevap verebilecek bir mütekellime ihtiyaç duymuştur. Bu bağlamda Muʿammer b. ʿAbbâd'ın "hâdis" ve "kadîm" kavramları üzerinden verdiği cevap ile Cehm b. Safvân'ın Sümeniyye ile tartışmasına

10 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 105-25; Shlomo Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", içinde *Studies in the History of Arabic Philosophy*, c. 3, ed. Sarah Stroumsa, The Collected Works of Shlomo Pines (The Magnes Press, 1996).

11 Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed, Vol. 1*, çev. Shlomo Pines- Leo Strauss (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 177-178. Shlomo Pines'a göre İbn Meymun'un kelâm hakkındaki önemli kaynaklarından biri, Fârâbî'nin kayıp eseri *el-Mevcûdâtü'l-müteğayyira* olabilir. Bu eser İbn Bâcce ve İbn Rüşd tarafından da bilindiği için Endülüs'te tanınan bir metin gibi görünüyor. Pines, Fârâbî'nin adı geçen bu kayıp eserinde Yahyâ en-Nahvî'yi, âlemin ezelî olmadığını, zaman içinde yaratıldığını savunan Hristiyan bir düşünür olarak İslam dünyasına tanıttığını iddia eder. Yahyâ en-Nahvî'nin görüşleri, özellikle Aristotelesçi "âlemin ezeliliği" fikrine karşı geliştirdiği eleştiriler sebebiyle, Müslüman kelâmcıların hudûs delili ve âlemin yaratılmışlığı tartışmalarıyla ilişkilendirilmiştir. İbn Meymûn'un da kelâmın kökenine dair açıklamaları buradan beslenmiş olabilir. Yani ilk Müslüman mütekellimler bu tartışma biçimini ve bazı doktrinleri Yahyâ en-Nahvî aracılığıyla Hristiyanlardan devralmışlardır. Maimonides, *The Guide of the Perplexed, Vol. 1*, xxxv.

12 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 105.

13 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 109.

14 İbnü'l Murtaza, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (Endülüs, 2018).

dair rivayet, Pines açısından kelâmın gayrimüslim muhataplar karşısındaki aklî ve apolojetik işlevini gösterir.[15] Bu rivayet, erken kelâmın gayrimüslim muhataplar karşısında nasıl bir savunma dili geliştirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. Gayrimüslimlerle tartışmalarda yalnızca mütekellimler etkilidir. Zira tartışmanın diğer tarafı İslami otoriteyi kabul eden bir muhatap değildir ve akli argüman kullanmak bir zorunluluktur. İbnü'l-Murtażâ'dan aktarılan Hârûn er-Reşîd–Muʿammer b. ʿAbbâd rivayeti, kelâmın bir yandan resmî veya toplumsal düzeyde problemli görülebildiğini, diğer yandan gayrimüslim muhataplar karşısında aklî ve kavramsal bir savunma dili olarak özel bir işlev kazandığını göstermektedir. İslamî otoriteyi kabul etmeyen bir muhatap karşısında naklî delillerin sınırlı kalması, mütekellimlerin ortak kavramlar ve teorik ayrımlar üzerinden tartışma yürütmesini gerekli kılmıştır.

Pines bu rivayetleri kelâmın apolojetik zorunluluğunu somutlaştırmak için kullanmaktadır. Pines'ın bu anlatıdan çıkardığı sonuç, kelâmın yalnızca İslam içi tartışmaların ürünü olmadığı; gayrimüslim muhataplarla yürütülen polemiklerde aklî ve kavramsal bir savunma dili olarak işlev gördüğüdür. Bu anekdot, gayrimüslim muhataplarla yapılan tartışmalarda kelâmî yöntemin işlevsel zorunluluğunu görünür kılmaktadır.

Pines'a göre bu anekdot, kelâmın hoş karşılanmadığı bir dönemde bile gayrimüslimlerle yapılan münazaralarda mütekellimlere ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Bu durum, rasyonel argümana başvurmanın Mu'tezile açısından yalnızca doktrinel bir tercih değil, polemik ortamın dayattığı bir zorunluluk olduğunu ortaya koymaktadır. Abbasi hükümdarlığının erken dönemlerinde kelâma yönelik yürütülen baskı veya yasaklama eğilimleri bile, tartışmanın doğası gereği ortaya çıkan bu entelektüel ihtiyacı ortadan kaldıramamıştır. Sonuç olarak bu polemik zorunluluğun Mu'tezilî rasyonalizmin ve nihayetinde kelâmın yapısal özelliklerinin şekillenmesinde belirleyici bir etkisi olduğundan bahsedilebilir.

Pines'ın makalesindeki temel meselelerden biri kelâmın kuruluş gayesidir. Pines, kelâm'ın başlangıcından itibaren teorik bir disiplin olarak değil apolojetik bir disiplin olarak inşa edildiğini savunur. Bu değerlendirme ile o, kelâmı içsel faktörler neticesinde ortaya çıkan bir disiplin olarak açıklayan yaklaşımdan ayrılarak, kelâm'ın biçimsel özelliklerini ve yapısal gelişimini büyük ölçüde polemik ortamın etkisiyle ilişkilendirir.

Fârâbî ve İbn Meymûn gibi düşünce tarihinin iki önemli ismi Pines'ın argümanı için ihtiyaç duyduğu tarihsel destek noktasını oluşturmaktadır. Bu noktada Pines'ın Fârâbî'yi kullanma biçimi dikkatle ayrıştırılmalıdır. Pines'ın kelâmın apolojetik karakterine dair değerlendirmesinde asıl dayanak İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'de açıklamasıdır. Fârâbî ise destekleyici ve dolaylı niteliktedir ve ancak kelâmın savunmacı mahiyetini teyit eden yardımcı bir tanık olarak devreye girer. Nitekim Fârâbî *İhsâü'l-Ulûm*'undaki kelâmı temelden bir savunma sanatı olarak tanımlarken, İbn Meymûn da *Delâletü'l-Hâirîn*'de kelâmın dini koruma amacını taşıdığını kabul etmektedir.[16] Fârâbî'nin metni kelâmın apolojetik işlevine dair kullanılabilir, fakat bu işlevin Hristiyan teolojisiyle ilişkili bir kökene sahip olduğunu göstermek için doğrudan delil teşkil etmez. Böyle bir bağlantı, ancak İbn Meymûn'un

15 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 111.

16 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l-Ulum)*, çev. Ahmet Arslan (Divan Kitap, 2014), 107; Musa İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, çev. Osman Bayder- Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 192.

Delâletü'l-Hâirîn'de kelâmın Grek ve Süryanî-Hristiyan tartışma mirasıyla irtibatına dair yaptığı daha açık değerlendirme üzerinden kurulabilir. Böyle bir tarihsel irtibat Fârâbî'nin kendi açıklamasında bulunmaz; onu kuran Pines'tır. Pines, Fârâbî ile İbn Meymûn arasında belirli bir örtüşme bulunduğunu belirtse de kelâmın Hristiyan polemik geleneğiyle ilişkisini temellendirme noktasında esas olarak İbn Meymûn'a dayanır.[17] Fârâbî, Pines'ın argümanında Hristiyan köken iddiasının değil, kelâmın savunmacı karakterinin tanığıdır.

Ancak Fârâbî'nin Pines'ın argümanındaki yeri, Pines'ın yapısal benzerlikleri açıklarken ihtiyaç duyduğu tartışma pratiğinin Fârâbî'nin kelâm tanımıyla daha güçlü biçimde temellendirilebilecek olmasıdır. Fârâbî'nin kelâmı dinî inançları savunan ve muhalif görüşler karşısında onları üstün kılmayı amaçlayan bir disiplin olarak tarif etmesi, Pines'ın argümanına önemli bir teorik dayanak sağlayabilirdi. Ancak Pines bu imkânı yeterince işletmemiştir. Pines, Müslüman mütekellimlerin muhataplarıyla girdikleri tartışma pratiğini yapısal benzerliklerin açıklayıcı mekanizması olarak öne sürmüş; ancak bu mekanizmayı yalnızca vermiş olduğu tarihsel anekdotlar aracılığıyla desteklemekle yetinmiştir. Argümanın ağırlık merkezi büyük ölçüde İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'de tartıştığı bir pasajına dayanmaktadır. Ancak tek başına İbn Meymûn'un bir tespiti, hele ki kelâmın teşekkülünden birkaç yüzyıl sonra yapılmış geriye dönük bir değerlendirme olarak, bir ilmin tarihsel kökenine dair bu ölçüde güçlü bir iddiayı temellendirmek için yeterli görünmemektedir.

Oysaki Fârâbî'nin kelâmı cedel ve hitabet yöntemiyle işleyen bir savunma sanatı olarak tanımlaması ve kelâm tasvirinde "din" kavramını çoğul — *milel* — biçimde kullanması Pines'ın kendi iddiası için gerekli teorik bağlama sunabilmektedir.

Fârâbî'nin *İhsâ*'sı ve Pines'ın Hipotezi: Kullanıl(a)mayan Bir Kaynak

Fârâbî'nin *İhsâü'l-Ulûm*'dan aktarılan kelâm tanımı şudur: Kelâm, din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile yanlışlamak veya zayıf göstermek kabiliyetini kazandıran bir sanattır.[18] Böylece Fârâbî, kelâmı hakikatin bağımsız araştırılmasından çok, dinî inançların savunulmasına yönelik bir sanat olarak konumlandırır. Bu tanım, Pines'ın kelâmın apolojetik karakterine dair yorumunu İslam düşünce geleneği içinden destekleyen önemli bir tanıklık olarak görülebilir. Fârâbî'nin kelâmcıya burhanî bir yöntem atfetmemesi, onu cedel ve hitabet zemininde iş gören bir savunma öznesi olarak konumlandırması bakımından önemlidir. Buna göre kelâmcının görevi, burhanî hakikat araştırmasından ziyade mevcut dinî inançları savunmak ve muhalif delilleri zayıflatmaktır. Fârâbî açısından kelâmın cedelî ve hitabî niteliği, onun savunmacı ve muhatap odaklı bir disiplin olarak anlaşılmasını mümkün kılar.[19] Kelâmcı burhanî düzeye asla çıkamadığı için bir "kelâmcı-filozof" tanımına kapı kapalıdır.[20] Fârâbî'nin kelâmı cedel ve hitabetle ilişkilendirmesi, Pines'ın mütekellimlerin benzer yöntemlerle tartışan Hristiyan teologlarla karşılaşmış

17 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 106.

18 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l-Ulum)*, 107; Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sy. 28 (2014): 100.

19 Fârâbî açısından kelâmcı, burhanî yöntemle hakikati araştıran bir filozof değil; toplumda kabul gören meşhur önermelerden hareketle dinî inançları cedel ve hitabet yoluyla savunan bir figürdür. Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 102-3.

20 Fârâbî'ye göre filozof burhânî yönteme dayanırken, kelâmcı cedel ve hitabetle sınırlı bir savunma faaliyeti yürütür. Onun tasnifinde "kelâmcı-filozof" şeklinde bir hibrit kimlik, Fârâbî'nin kendi tanımı içinde mantıksal olarak imkânsızdır.

olabileceği yönündeki varsayımına uygun bir zemin sunar. Ancak bu sonuç Fârâbî'nin tanımından zorunlu olarak çıkmaz; zira Fârâbî kelâmcının yöntemini belirtir, fakat muhatabının kim olduğunu tayin etmez.

Pines bu makalesinde konuyu detaylandırmadan aktarsa da Fârâbî'nin tanımı onun hipotezi için kanıt değil, destekleyici bir bağlam sunar: Fârâbî'nin kelâm tasavvuru, başından itibaren farklı dinlerin birbiriyle tartıştığı bir polemik ortamını öngörür. Kelâm, yalnızca İslam'ın kendi içindeki mezhepsel ihtilafları değil, Hristiyan ve Yahudi mütekellimunu da kapsayan bir tartışma pratiği olarak tasvir edilmiştir. Bu genel çerçeve, Pines'ın "ortak tartışma ortamı" hipotezini imkânsız kılmaz; ama onu da tek başına ispatlamaz."

Kelâmın ortaya çıkışında dinler arası tartışma ortamının rolünü değerlendirmek için Fârâbî'nin *İḥṣâ'ü'l-ʿulûm*'da sunduğu farklı kelâmcı tipolojilerine bakmak gerekir. *İḥṣâ'ü'l-ʿulûm*'da beş kelâmcı zümresinden bahsederken Fârâbî'in, kelâmı yalnızca İslam mezhepleri arasındaki ihtilafları açıklamaya yönelik dar bir perspektiften değerlendirmediği oldukça açıktır. Zira Fârâbî'nin ilgili pasajlarda *mille* kavramını çoğul formu olan *milel* şeklinde kullanması, kelâmı farklı dinî geleneklerin savunma ve tartışma pratiklerini de kapsayan daha geniş bir çerçevede ele aldığını göstermektedir.[21] Nitekim bu noktaya dikkat çekem bazı çağdaş araştırmacılar söz konusu kelâmcı zümrelerini tamamen İslam içi kelâm ekolleriyle ilişkilendirmenin, Fârâbî'nin meseleye dair evrensel ve dinler arası bakışını sınırlayacağı kanaatindedir.[22]

Fârâbî'nin *İḥṣâ'ü'l-ʿulûm*'daki kelâm tasavvuru, Pines'ın argümanına sınırlı fakat önemli bir teorik zemin sağlar. Kelâmı cedel ve hitabetle işleyen bir savunma sanatı olarak tanımlaması, kelâmın apolojetik karakterine dair yorumu destekler. Milel kavramını çoğul biçimde kullanması ise kelâmı farklı dinî geleneklerin tartışma pratikleriyle birlikte düşünmeye imkân verir. Ancak bu unsurlar Hristiyan etkisini doğrudan kanıtlamaz; yalnızca Pines'ın ortak polemik ortamı varsayımıyla uyumlu bir bağlam oluşturur.

İbn Meymûn'un Kelâm Eleştirisi ve Pines'ın Argümanındaki Rolü

Pines'ın kelâmın apolojetik kimliğine ilişkin argümanını desteklemek amacıyla başvurduğu en önemli Orta Çağ kaynağı hiç şüphesiz İbn Meymûn'dur. Fârâbî'den farklı olarak İbn Meymûn, Pines'ın argümanında yalnızca yardımcı bir tanık değil, birden fazla işlev üstlenen merkezi bir kaynaktır Pines, İbn Meymûn aracılığıyla hem kelâmın savunmacı mahiyetini temellendirir hem de bu mahiyetin Grek ve Süryanî-Hristiyan tartışma mirasıyla ilişkisini gündeme getirir.

Pines'ın İbn Meymûn'dan hareketle vurguladığı ilk husus, kelâmın teorik hakikati bağımsız biçimde araştıran bir disiplin olmaktan ziyade, dini savunmaya yönelik apolojetik bir faaliyet olduğudur.[23] İbn Meymûn'un kelâmı savunmacı bir disiplin olarak nitelendirmesi, onun kendi felsefî projesinden bağımsız değildir. *Delâletü'l-Ḥâirîn*'de kelâmı apolojetik bir faaliyet olarak tasvir eden İbn Meymûn, böylece kendi felsefî konumunu mütekellimlerden ayırmakla kalmaz; kelâmın tarihsel kökeni ve

21 Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsau'l-Ulum)*, 107-12.

22 Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 107.

23 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 106.

işlevsel mantığı hakkında da bir açıklama sunar. İbn Meymûn'a göre kelâmcılar, hakikati bağımsız biçimde araştırmak yerine önceden belirlenmiş dinî sonuçları savunmak için argüman üretirler. Kelâm, onun gözünde burhanî felsefeden ayrılan apolojetik bir disiplindir.[24]

İbn Meymûn'un kelâmı apolojetik olarak nitelendirmesi ve kendi entelektüel duruşunu mütekellimlerden ayırt etme zorunluluğu, soyut bir yöntemsel tercihten ibaret değildir; bu ayrımın arkasında Aristocu bilime karşı takınılan tutuma dair köklü bir epistemolojik farklılık yatmaktadır. İbn Meymûn'a göre kelâmcılar ile filozoflar arasındaki temel fark, hakikatin nasıl aranacağı sorusunda ortaya çıkar. Filozof burhânî araştırmayı esas alırken, kelâmcı önceden kabul edilmiş dinî sonuçları savunacak öncüller seçer. Kelâm, İbn Meymûn açısından hakikati bağımsız biçimde araştıran bir disiplin değil, sonucu önceden belirlenmiş apolojetik bir faaliyettir. Oysa İbn Meymûn için felsefi araştırmanın meşruiyeti, sonucundan bağımsız olarak yürütülmesine bağlıdır.[25]

İbn Meymûn'un kelâma yönelik eleştirisini, yalnızca mütekellimlerin yöntemsel tercihleri ile sınırlı bir değerlendirme olarak düşünmek tabloyu tam olarak yansıtmamaktadır. Bu eleştirilerinin gerisinde kelâmın tarihsel kökenine, teşekkülüne ve entelektüel mahiyetine ilişkin çok kapsamlı bir iddia yatmaktadır. İbn Meymûn kelâmı sadece apolojetik bir disiplin olarak nitelemez, aynı zamanda onun bu savunmacı karakterini hangi tarihsel bağlamda ve hangi ihtiyaçlara cevap vermek suretiyle kazanmış olduğuna dair açıklamalarda da bulunur. Onun kelâm ilmine yaklaşımının doğru tespit edilebilme kelâmın kökenine dair varsayımları da dikkate alındığında söz konusu olacaktır.

İbn Meymûn'a göre kelâm, İslam düşüncesinde ilk defa ortaya çıkan bağımsız bir hakikat araştırması değil; kökleri Yunan ve Süryanî-Hristiyan teolojik tartışmalarına uzanan bir savunma pratiğidir.[26] Bu savunma pratiğini doğuran gerçek sebebin İslâm öncesi dönemin dinî kabulleriyle felsefî gelenekleri arasındaki gerilim olduğu söylenebilir. Nitekim bu dönemde Yunan ve Süryani kelâmcılar tarafından inancı korumaya yönelik yeni öncüller üretilerek ve tehdit edici görülen sonuçlar reddedilerek mevcut gerilim giderilmeye çalışılmıştır. İbn Meymûn'a göre Müslüman mütekellimler bu hazır kelâmî mirası devralarak kendi kelâm geleneklerini benzer bir savunma mantığı içinde geliştirmişlerdir.[27] İbn Meymûn'a göre İslam kelâmı önceki kelâmî geleneklerden bütünüyle bağımsız değildir; fakat Müslüman kelâmcılar bu mirası kendi tartışma bağlamları içinde yeniden şekillendirmiştir. Bu farklılaşmanın temel sebebi, Müslüman kelâmcıların filozoflarla daha yakın temas içinde olmalarıdır. Kelâmî gelenekler arasındaki temel fark sadece yöntemsel olmayıp doktriner düzeyde de birtakım farklar vardır. Hristiyanların teslis inancını savunduğu görülürken, yahudilerin ve müslümanlar ise tek tanrı inancını savunmaları, kelâmî tartışmaların içeriğini doğal olarak farklılaştırmaktadır. İbn Meymûn açısından İslam kelâmı, önceki kelâmî geleneklerle ilişkili olmakla birlikte kendi bağlamında özgül bir biçim kazanmıştır.[28]

24 İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 191-92. İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 33.

25 Pines bu eleştiriyi İbn Meymûn'dan iktibas edererk şöyle aktarmaktadır: Kelâm doktrinlerinin "teorik geçerliliği yoktur; doğrudan ya da dolaylı olarak dini savunmak amacıyla formüle edilmişlerdir." Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 106.

26 İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 192.

27 İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 192.

28 İbn Meymun, *Delaletu'l-Hairin*, 193.

Pines açısından bu perspektif, kelâm metinleri ile Hristiyan teolojik yazımı arasındaki yapısal benzerlikleri açıklamak için bir hazırlık zemini sunar. Nitekim Fârâbî'nin *İhsâ*'sındaki kelâm tanımı, kelâmın apolojetik kimliğini İslam düşünce geleneğinin kendi içinden yani bir Müslüman filozof tarafından teorik bir zeminde belgelemektedir. İbn Meymûn ise Fârâbî'nin tespitini hem epistemolojik hem de tarihsel bir boyuta taşımakta ve kelâmın hakikat araştırması değil dinî savunma amacıyla kurulduğunu, bu özelliğini ise tarihsel kökeninden itibaren özellikle Hristiyan teolojik pratikten devraldığını iddia etmektedir. Modern bir araştırmacının kelâmın kökenine dair ileri sürmüş olduğu iddialar böylelikle çok kuvvetli iki figüre dayanılarak temellendirmektedir.[29]

Kelâm Metinleri ile *De Fide Orthodoxa* Arasındaki Yapısal Paralellik

Buraya kadar ele alınan unsurlar, Pines'ın temel iddiasının kavramsal ve tarihsel zeminini inşa etme işlevi görmektedir. Bu zeminden sonra Pines, iddiasını karşılaştırmalı metin analiziyle somutlaştırır Bu analizde kelâm metinleri ile Yuhanna ed-Dımaşkī'nin *De Fide Orthodoxa*'sı arasında kurulan yapısal paralellik merkezi bir yer tutar. Pines'ın amacı, kelâm metinlerindeki teolojik meselelerin yalnızca içerik bakımından değil, sunuluş sırası ve kompozisyon düzeni bakımından da Hristiyan teolojik yazımıyla paralellik gösterip göstermediğini ortaya koymaktır.[30]

Pines, bu karşılaştırmada Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Mecmûʿ fi'l-Muhît bi't-Teklîf*'ini, Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî'nin *Kitâbü'l-Lümaʿ*ını, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ını, Abdülkāhir el-Bağdâdî'nin *Usûlü'd-Dîni*'ni, Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İʿtikād*'ını, Necmeddin en-Nesefî'nin *el-Akāid*'ini ve Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-İkdâm fî ʿİlmi'l-Kelâm*'ını dikkate alır ama detaylı analizini de yapmaz.

Ancak Pines, karşılaştırmaya dâhil ettiği bu eserleri hangi ölçütle seçtiğini açık biçimde belirtmez. Görüldüğü üzere sadece Muʿtezilî metinler değil Eş'arî ve Mâtürîdî gibi Sünni kelâm geleneğine ait geniş kapsamlı eserler üzerinden karşılaştırma yapılmaktadır. Bu tercih, Pines'ın yapısal paralelliği belirli bir mezheple sınırlı görmediğini düşündürür. Zira benzerlik yalnızca Muʿtezilî metinlerde tespit edilmiş olsaydı, söz konusu paralellik Muʿtezile'ye özgü bir özellik olarak yorumlanabilirdi. Ancak böyle bir hükme gitmeye imkân vermeyecek şekilde Pines, benzer konu sıralaması ve tartışma düzeninin Muʿtezilî olmayan kelâm metinlerinde de tekrarlandığını göstermeye çalışır. Böylece iddia edilen paralellik, yalnızca belirli bir mezhebî çizgiyle sınırlı bir özellik olmaktan çıkarılarak İslam kelâm yazım geleneğinin ortak pratiği gibi gösterilmektedir. Pines açısından bu tekrar, yapısal paralelliğin tesadüfî bir örtüşme olarak açıklanmasını güçleştiren önemli bir göstergedir.[31]

29 Bununla birlikte Pines'ın temel iddiası için Fârâbî ve İbn Meymûn'a dayanması kronolojik ve yöntemsel açıdan ihtiyat gerektirir. Zira Fârâbî ve İbn Meymûn, erken Mu'tezilî kelâmın teşekkülünden birkaç yüzyıl sonra yaşamışlardır. Bundan dolayı onların kelâm tasvirleri doğrudan çağdaş tanıklıklar olarak görülmemelidir. Bu konudaki görüşleri geriye dönük değerlendirmeler olarak düşünülebilir. Eleştirilmesi gereken ikinci husus ise Pines, Fârâbî'nin kelâmı cedel ve hitabetle ilişkilendiren ve onu farklı dinî topluluklar bağlamında ele alan açıklamalarını yeterince incelememektedir. Oysa Fârâbî'nin bu konudaki yorumları Pines, kelâmın apolojetik karakterine dair iddiasını desteklemek için kullanılabilir.

30 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 112.

31 Aradi, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i ile Mûsâ Bar Kepha'nın *Hexaemeron*'unun girişi arasındaki yapısal benzerliği karşılaştırmalı bir analiz çerçevesinde ele alarak yapısal paralellik tartışmasını Mu'tezilî kelâmın ötesine taşımıştır. Bkz. Naomi Aradi, "The Origins of the Kalām Model of Discussion on the Concept of Tawḥīd", *Arabic Sciences and Philosophy* 23, sy. 1 (2013): 135-66, https://doi.org/10.1017/S0957423912000112.

Kelâm Metinlerinde Ortak Yapısal Tertibin Tespiti

Pines'ın "yapısal düzen" veya "yapısal benzerlik" kavramlarıyla neyi kastettiği makalede açık bir tanım hâlinde verilmez; bu anlam, farklı pasajlardan çıkarılmak zorundadır. Pines'ın özgünlüğü, kelâm ile Hristiyan teolojik yazımı arasındaki ilişkiyi doktrinel içerikten ziyade metin tertibi üzerinden tartışmaya açmasında yatar.

Pines'ın İslam kelâm literatürü ile *De Fide Orthodoxa* arasında kurduğu yapısal benzerlik, iki geleneğin aynı doktrinleri paylaştığı anlamına gelmez. Söz konusu benzerlik kelamî meselelerin metin içindeki terkibi ve sunuluş düzeni ile ilgilidir. Pines'a göre her iki gelenekte de tartışma, bilgi kaynakları meselesinden başlayıp Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları üzerinden insan fiilleri ve irade meselesine uzanan benzer bir konu dizilimi izler.[32] Burada kastedilen tertip, müellifler tarafından açıkça başlıklandırılmış veya sistematik biçimde ilan edilmiş bir plan değildir. Daha çok metinlerin iç konu akışı ve anlatım sırası üzerinden geriye dönük olarak çıkarılan analitik bir düzendir. Nitekim Kontouma'nın De Fide Orthodoxa için önerdiği on bölümlük yapı, Yuhanna ed-Dımaşkī'nin açıkça ilan ettiği asli bir tasnif değil, modern bir analitik bölümleme teklifidir; aynı metin için farklı bölümleme önerilerinin bulunması da bunu göstermektedir.[33]

Benzer bir metodolojik ihtiyat, İslam kelâmı metinleri söz konusu olduğunda da geçerlidir. Mevcut metinler arasında bu düzenin en erken ve en güçlü temsilcilerinden olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd*'i de Kontouma'nın *De Fide Orthodoxa* için yaptığı uyarıyla yapısal bir paralellik taşımaktadır. Nitekim Bekir Topaloğlu, *Kitâbü't-Tevhîd*'in mevcut yazmasında açık bölüm başlıklarının bulunmadığını; bununla birlikte muhtevanın kelâm kitaplarının ana planını oluşturan bilgi bahsi, ilahiyat, nübüvvet ve sem'iyyât konularını kapsadığını özellikle vurgular.[34] Açık bir bölümleme bulunmasa da meselelerin belirli bir konu akışı içinde düzenlendiği görülmektedir. Bu bakımdan "yapısal tertip" kavramı gerek Hristiyan teolojik literatürü gerekse İslam kelâmı metinleri için, müellifler tarafından açıkça ilan edilmiş bir planı değil; metnin iç akışından hareketle geriye dönük olarak yapılan analitik bir tespiti ifade eder.

Bölümleme konusundaki farklı yaklaşımlar, bu üçlü tasnifin mutlak ve değişmez bir yapı olarak görülmesini engeller. Bununla birlikte eserlerin genel konu akışı bakımından üç ana halka üzerinden okunması makul görünmektedir. Bu üçlü akışın ilk halkasını bilgi nazariyesi, ikinci halkasını âlemin hudûsu, muhdisin varlığı, tevhid ve ilâhî sıfatlar etrafında şekillenen ulûhiyyet bahisleri, üçüncü halkasını ise ef'âl-i ibâd, irade, kudret ve teklif gibi insan fiilleriyle ilgili tartışmalar oluşturur.[35]

De Fide Orthodoxa ile İslam kelâm metinleri arasında kurulan yapısal karşılaştırma şu soruyu gündeme getirir. Söz konusu edilen bu yapısal paralelliğin *De Fide Orthodoxa* öncesi Hristiyan teolojik literatürde izlenebilir bir geçmişi var mıdır? Bu soruya verilen müspet bir cevap yani *De Fide*

32 St John of Damascus, *On the Orthodox Faith: A New Translation of An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, çev. Norman Russell (2022; St Vladimirs Seminary Pr, t.y.), 41-44.İddia edildiği gibi bu konu terkibi *Kitâbü'l-Lümaʿ* istisna olmak üzere iki gelenek arasında tekrar eden ortak bir yapısal düzeni göstermektedir. Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 112.

33 Damascus, *On the Orthodox Faith*, 41-44.

34 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 19. bs., çev. Bekir Topaloğlu (İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) and Türkiye Diyanet Vakfı, 2023), 17.

35 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 114-17.

Orthodoxa'daki düzenin *De Fide* öncesi Hristiyan teolojik yazımında yerleşik bir geçmişinin olması, meseleleri bu tertip ile ele alan geniş bir Hristiyan teolojik yazım geleneğine işaret eder. Buna karşılık bu tertibin De Fide öncesindeki sürekliliği gösterilemezse, yapısal benzerlik iddiasının kanıt gücü zayıflar. Çünkü güçlü bir etki iddiası, tekil bir metindeki benzerlikten çok, bu yapının daha geniş bir Hristiyan teolojik gelenek içinde tekrarlandığını göstermeyi gerektirir. Ne var ki aynı yapısal sıralama, dışsal etkiye başvurmadan da açıklanabilir. Bilgi nazariyesinden ulûhiyete, oradan insan fiillerine geçiş, kelâmî söylemin kendi iç mantığından doğan bir sıralama olarak da okunabilir. Zira bilginin imkânı ve kaynakları tartışılmadan Tanrı hakkında konuşmanın zemini kurulamaz; Tanrı'nın varlığı ve sıfatları belirlenmeden de insan fiillerinin Onunla ilişkisi ele alınamaz. Bu, mantıksal bir zorunluluktur ve herhangi bir teolojik gelenek —kaynağı ne olursa olsun— aynı sıralamaya kendi içsel gerekçeleriyle ulaşabilir. Pines'ın "yapısal benzerlik" olarak sunduğu şey, iki ayrı gelenekteki paylaşılan bir akıl yürütme zorunluluğunun tezahürü olarak da kabul edilebilir. Yalnızca biçimsel benzerliklere dayanan bir argüman, tarihsel etki veya aktarım ilişkisini kesin biçimde temellendirmeye yetmez.

Bu noktada meselenin yalnızca benzerliklerin tespitinden ibaret olmadığı, bu benzerliklerin hangi tarihsel ve metinsel bağlam içinde anlam kazandığının da ayrıca gösterilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla *De Fide'nin* Hristiyan teolojik yazımındaki yerinin tespiti iddia edilen görüşün gerekçelendirilmesi için son derece önemlidir.

De Fide Orthodoxa'nın Yapısal Özgünlüğü ve Önceki Hristiyan Literatürle İlişkisi

De Fide Orthodoxa'daki kompozisyon düzeni, Yuhanna ed-Dımaşkī öncesi Hristiyan teolojik literatürde izlenebilir bir geçmişe sahip midir? Bu soru, tartışmayı iki gelenek arasında yalnızca tek bir metin üzerinden kurulan konu tertibi benzerliğinin ötesine taşımaktadır. Çünkü asıl mesele, İslam kelâm geleneğinde de gördüğümüz bu yapısal tertibin Hristiyan teolojik gelenek içindeki tarihsel temsil gücüne sahip olup olmadığıdır.

Bu hususta Pines şu itirafta bulunuyor: "*De Fide*'deki konu tertibi Yuhanna ed-Dımaşkī öncesi Hristiyan teolojik yazımında alışılmış değildir. Hatta bu türden kesin bir paralel metin bulamadım."[36] Bu kabul, *De Fide Orthodoxa*'daki tertibin önceki Hristiyan literatürde birebir karşılık bulan yerleşik bir düzen olarak gösterilemediğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Pines, bu sınırlılığı aşmak için Nyssalı Gregory'nin *Oratio Catechetica Magna*'sını karşılaştırmaya dâhil eder ve böylece *De Fide Orthodoxa*'nın tamamen münferit bir kompozisyon olmadığını göstermeye çalışır.[37] Bununla birlikte söz konusu ilişki, tam bir paralellikten ziyade yalnızca kısmî bir analoji düzeyinde kalmaktadır. Analoji ile kastedilen *De Fide* ile *Oratio* arasında doğrudan bir kaynak ilişkisinin kurulamayacağı ama iki eserin benzer bir mantıkla ele alınıp karşılaştırılabilir olmasıdır. İki eser arasında birebir yapısal paralellikten değil, teolojik temaların genel sıralanışı bakımından kısmî bir analojiden söz edilebilir.

36 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 114-15.

37 Yaklaşık 335 yılında Kapadokya'da doğan Nyssalı Gregory'ye nispet edilen bu eser, kateşistler (dini eğitmen) için kaleme alınmış olup teslis, yaratılış, kötülük problemi, enkarnasyon ve sakramentler gibi temel Hristiyan doktrinlerini sistematik biçimde konu edinen önemli bir patristik metindir. İngilizce çevirisi için bkz. St Gregory of Nyssa, *Catechetical Discourse: A Handbook for Catechists*, çev. Ignatius Green (St Vladimirs Seminary Pr, 2019).

Oratio Catechetica Magna ile Kısmî Analoji

Oratio Catechetica Magna, bütünü bakımından kelâm metinlerindeki konu tertibine tam bir yapısal paralel sunmaz. Eserin ilk bölümlerinde Tanrı'nın varlığı, birliği, teslis ve ilâhî sıfatlar gibi konular üzerinden kısmî bir analoji kurulabilse de irade ve kötülük meselesi oldukça sınırlı biçimde ele alınır. Bu nedenle *Oratio* ile kelâm metinleri arasındaki benzerlik, eserin bütünü için değil, yalnızca belirli bölümleri için geçerlidir.[38] Bununla birlikte *Oratio* ile kelâm metinleri arasındaki farklılıklar da belirgindir. Kelâm metinlerinde sıklıkla görülen epistemolojik mukaddime *Oratio*'da yerini retorik bir girişe bırakırken, enkarnasyon, vaftiz ve diğer sakramentler gibi İslam kelâmında doğrudan karşılığı bulunmayan konular eserde geniş biçimde ele alınır. Yapısal benzerlik, eserin bütünü için değil, daha çok giriş bölümleri için geçerli sınırlı bir analoji olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca Pines, *Oratio*'nun Arapçaya çevrilmediğini belirtir. *De Fide Orthodoxa*'nın Arapça çevirisi ise ancak X. yüzyılın ikinci yarısında Antonius tarafından yapılmıştır.[39] Bu tarihlendirme İslam geleneğinde kelâmın teşekkül evresinin geç bir dönemine tekabül etmektedir. Bu durum, çeviriler vasıtasıyla iki gelenek arasında doğrudan bir yapısal etkiden söz etmeyi güçleştirir.[40]

De Fide Orthodoxa ile İslam Kelâm Metinleri Arasında Muhtemel Aktarım Yolları

Benzerlik tespiti başka, temas kanalının gösterilmesi ise başka bir durumdur. Pines bu güçlüğü, doğrudan metinsel aktarım yerine dolaylı temas ihtimali üzerinden aşmaya çalışır. Onun bu çözümü ise birçok varsayımı da beraberinde getirir. Buradaki temel varsayım Yuhanna ed-Dımaşkī'nin Hilâfet coğrafyasındaki Hristiyan cemaatler içinde tanınan bir figür olması ve bundan dolayı *De Fide Orthodoxa*'daki yöntem ve konu tertibinin yazılı çeviri olmaksızın da Hristiyan teologlar aracılığıyla dolaşıma girmiş olabileceğidir. Bu temas yoluyla Hristiyan kelâm geleneğindeki yapısal modelin Müslüman kelâmcılar tarafından temellük edilmiş olabileceği varsayılır.[41] Pines'ın De Fide ile kelâm metinleri arasında kurduğu ilişkinin en zayıf noktası, yapısal benzerlikten tarihsel aktarım sonucuna geçerken somut temas kanallarını yeterince gösterememesidir. Çünkü güçlü bir etki iddiası, yalnızca paralelliklere değil, bu paralellikleri mümkün kılan aktarım yollarına da dayanmalıdır.

Bilimsel ve Yaygın Etkileşim: Jadaane'nin Ayrımı

Fehmi Jadaane'nin Stoacılığın İslam düşüncesi üzerindeki etkisini incelerken yapmış olduğu ayrım, Pines da gördüğümüz dolaylı aktarım iddiasının başkaları tarafından da kabul edildiğini gösterir. Ancak bu etkinin ya da etkileşimin hangi yollar ile gerçekleştiğinin kesin olarak kanıtlanması büyük

38 Nyssa, *Catechetical Discourse*, 19. Gregory'deki tertip şu şekilde görünüyor: Tanrı'nın varlığı → Tanrı'nın birliği → Teslis → insan/irade meselesi. Bu, kelâm metinlerindeki "bilgi nazariyesi → /İsbât-ı vâcib(hudûs delili ile) → tevhid/sıfatlar → insan fiilleri" tertibiyle ancak kısmen örtüşür.

39 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 115.

40 Alexander Treiger, Gregory ve Yuhanna ed-Dımaşkī'ye ait bazı parçaların erken dönemde Arapçaya çevrildiğini belirtir. Bu durum Pines'ın De Fide'nin Arapça çevirisini X. yüzyılın ikinci yarısına yerleştiren tespitini sınırlasa da yapısal etki iddiası için yeterli değildir. Çünkü çevrilen parçalar Gregory'nin *Carmen morale 30'u ile De fide*'nin sakramentlere dair 86. bölümüdür; kelâmî tertiple ilgili doktriner bölümlerin Arapçaya çevrildiğine dair bir veri bulunmamaktadır. Kelâmî tartışmalarla ilgili kısımların çevrildiğine dair bir bilgi elimizde mevcut değildir. Alexander Treiger, "The Church Fathers in Arabic Translations", içinde *The Church Fathers in Arabic Translations* (Brill, 2024), 15-18, https://brill.com/display/title/71210.

41 Pines, "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought", 117.

bir zorluk teşkil etmektedir. Bu konuda güvenilir sonuçlara ulaşmak için Jadaane, daha az kırılgan bir temelden yola çıkmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu tespit, temas mekanizmalarının kanıtlanmasının yapısal olarak ne denli güç olduğunu göstermesi bakımından önem taşımaktadır.[42]

Jadaane bu bağlamda iki tür etkileşim yolundan söz eder: bilimsel etkileşim ve yaygın etkileşim. Bilimsel etkileşim yolu Huneyn b. İshak, Kustâ b. Lûka gibi çevirmenler aracılığıyla özellikle Yunan eserlerinin sistematik bir şekilde Arapça'ya çevrilmesi ile olan metinsel bir aktarımı ifade etmektedir. Yaygın etkileşim ise Müslümanların fethettiği Suriye, Mezopotamya ve İskenderiye gibi kuvvetli medeniyetlerin hüküm sürdüğü topraklarda yaşayan halkların, fetihle birlikte kendi kültürel mirasların dolaylı bir şekilde aktarmasıdır.[43] Kronolojik olarak bakıldığında yaygın etkileşim, bilimsel etkileşimden öncedir. Yunan eserlerinin Arapça 'ya çevrilmesinden önceki dönem özellikle yaygın etkileşim dönemi olarak görülebilir.[44] Hristiyanlık etkisi bağlamında bu ayrım, manastır ve kilise çevrelerinde gerçekleşen ilmî temaslar ile daha yaygın toplumsal karşılaşmaları birlikte düşünmeyi mümkün kılar.[45]

Ancak yaygın etkileşim iddiası, kanıtlanması en güç etki biçimidir. Thillet'in de işaret ettiği üzere bu tür temaslar çoğu zaman yazılı iz bırakmayan sözlü ve gündelik pratikler üzerinden gerçekleştiği için, etki kaynağını kesin biçimde tespit etmek oldukça zordur. [46]

Yaygın etkileşim modeli, aktarım ihtimalini bütünüyle dışlamasa da somut temas kanalları gösterilmediğinde benzerlikten etkiye geçişi çoğu zaman spekülatif hâle getirir. Thillet'in Hâricî hilafet anlayışını Stoacı dünya yurttaşlığıyla ilişkilendirmesi bu güçlüğe örnek gösterilebilir. Zira söz konusu benzerlik, açık bir aktarım kanalıyla desteklenmediği gibi, İslamî kaynaklardaki adalet, takva ve eşitlik vurgularıyla da açıklanabilir. Bu nedenle genel benzerliklerden hareketle doğrudan etki iddiasında bulunmak metodolojik açıdan yeterli değildir.[47]

Sonuç

Sonuç olarak, makale boyunca ele alınan tüm bulgular ışığında, Pines'ın kendisi de *De Fide Orthodoxa* ile kelâm arasında kurduğu aktarım açıklamasında, yukarıda işaret edilen aynı yapısal güçlükle karşı karşıyadır. Zira Pines, yapısal benzerliği göstermekle birlikte, bu benzerliği tarihsel aktarıma dönüştürecek somut temas kanallarını yeterince ortaya koyamaz. Temas ortamı, aracı şahıslar veya metinsel dolaşım gibi somut göstergelerin eksikliği, etki iddiasını kırılgan hâle getirir. İslam kelâm metinleri ile De Fide arasında konu sıralaması bakımından anlamlı bir örtüşme bulunduğu kabul edilebilir; ancak bu örtüşmeyi somut delillere dayanmadan doğrudan "etki" olarak yorumlamak güçtür. Bu durum, yapısal benzerlik ile tarihsel etki arasındaki mesafenin, tek bir vaka için değil, bu tür karşılaştırmalı okumaların genelinde gözetilmesi gereken bir ilke olduğunu göstermektedir.

42 Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, çev. Ece Ergin (Albaraka Yayınları, 2020), 40.

43 Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 42; Ali Sami en-Neşşar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*, çev. Osman Tunç (İnsan Yayınları, 2020), 62.

44 Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 50.

45 Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 42.

46 Pierre Thillet, "Sagesse grecque et philosophie musulmane", *Les Mardis de Dar el-Salam* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1958), 60-61; Akt. Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 41.

47 Thillet, "Sagesse grecque et philosophie musulmane", 63-64; Akt. Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, 42.

Kaynakça

Ali, Mufti. "Muslim Opposition to Logic and Theology in the Light of the Works of Jalal Al-Din al-Suyuti (d. 911/1505)". Doktora Tezi, Leiden University, Faculty of Humanities, Department of Religious Studies, 2008.

Amin Widigdo, Mohammad Syifa. "Arab-Islamic or Greek Dialectics? Revisiting the Origins and Development of Jadal". *Islam and Christian–Muslim Relations* 32, sy. 2 (2021): 203-22.

Aradi, Naomi. "The Origins of the Kalām Model of Discussion on the Concept of Tawḥīd". *Arabic Sciences and Philosophy* 23, sy. 1 (2013): 135-66.

Bertaine, David. "Christian Kalâm". İçinde *Encyclopedia of Mediterranean Humanism*. 2015. http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Christian-Kalam.

Cook, M. A. "The Origins of 'Kalām'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 43, sy. 1 (1980): 32-43.

Damascus, St John of. *On the Orthodox Faith: A New Translation of An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. Çeviren Norman Russell. 2022; St Vladimirs Seminary Pr, t.y.

Fârâbî. *İlimlerin Sayımı (İhsau'l-Ulum)*. Çeviren Ahmet Arslan. Divan Kitap, 2014.

İbn Meymun, Musa. *Delaletu'l-Hairin*. Çeviren Osman Bayder ve Özcan Akdağ. Kimlik Yayınları, 2019.

Jadaane, Fehmi. *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*. Çeviren Ece Ergin. Albaraka Yayınları, 2020.

Keating, Sandra Toenies. "Some reflections on the early discussion concerning the ṣifāt Allāh: 'cross-fertilization and cooperation in the Islamic milieu'". *Islam and Christian–Muslim Relations* 22, sy. 1 (2011): 23-35.

Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi". *Eskiyeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, sy. 28 (2014): 97-136.

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed, Vol. 1*. Çeviren Shlomo Pines ve Leo Strauss. University of Chicago Press, 1997.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. 19. bs. Çeviren Bekir Topaloğlu. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) and Türkiye Diyanet Vakfı, 2023.

Murtaza, İbnü'l. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*. Çeviren Hüseyin Maraz. Endülüs, 2018.

Neşşar, Ali Sami en-. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu 1*. Çeviren Osman Tunç. İnsan Yayınları, 2020.

Nyssa, St Gregory of. *Catechetical Discourse: A Handbook for Catechists*. Çeviren Ignatius Green. St Vladimirs Seminary Pr, 2019.

Pines, Shlomo. "A Study of the Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994): 182-203.

Pines, Shlomo. "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought". İçinde *Studies in the History of Arabic Philosophy*, c. 3, editör Sarah Stroumsa. The Collected Works of Shlomo Pines. The Magnes Press, 1996.

Pines, Shlomo. "Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought". *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* (Jerusalem) 5 (1976): 105-25.

Pines, Shlomo. *Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalām and to Jewish Thought*. [Israel Academy of Sciences and Humanities], 1973.

Roggema, Barbara. "Christian-Muslim-Jewish Relations in Patristic Literature: The Arabic Questions and Answers of Basil and Gregory". Içinde *Heirs of the Apostles*. Brill, 2018.

Sabra, A. I. "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement". *History of Science* 25, sy. 3 (1987): 223-43.

Tannous, Jack. *Between Christology and Kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes*. XX. Perspectives on Philosophy and Religious Thought. Gorgias Press, 2016.

Tannous, Jack. "You Are What You Read: Qenneshre and the Miaphysite Church in the Seventh Century". İçinde *History and Identity in the Late Antique Near East*, editör Philip Wood. Oxford University Press, 2013.

Thillet, Pierre. "Sagesse grecque et philosophie musulmane". Içinde *Les Mardis de Dar el-Salam*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1958.

Treiger, Alexander. "Origins of Kalam". Içinde *The Oxford Handbook of Islamic Theology, Ed. Sabine Schmidtke*. Oxford University Press, 2016.

Treiger, Alexander. "The Church Fathers in Arabic Translations". Içinde *The Church Fathers in Arabic Translations*. Brill, 2024.

Wasserstrom, Steven M. *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam*. Princeton University Press, 1995.

Watt, W. Montgomery. *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. Çeviren Arif Aytekin. Bereket Yayınları, 2016.

İslam Mezheplerinde Propagandanın Varlığı Üzerine Felsefi Bir İnceleme*

Merve Gül, Ahmet Bağlıoğlu*****

Öz: Bu çalışma hak-batıl, Şii-Sünni gibi ötekileştirmeye dayalı ayrımlara kapılmaksızın, mezheplerin tamamında ve bilhassa mezhep olgusunun yapısında, propaganda unsurunun varlığını araştırmaktadır. Bu nedenle çalışmada, yalnızca sapkın olarak kabul edilen birtakım mezheplerde değil, İslam mezheplerinin genelinde propagandanın varlığı sorgulanmaktadır. Ancak burada yalnızca kendi disiplinimiz içinden yöneltilen bakış yetersiz olacağından, mezhep-propaganda ilişkisini anlamada, gerekli derinliği sağlamak multidisipliner sahaya uzanmayı; oradan iletişim ve propaganda kavramlarını getirmeyi gerektirmektedir. Bu yüzden analize tabi tutulan mezhep olgusu, propaganda bağlamında incelenmiş; propaganda ise algı yönetimi, telkin, ikna, ve kamuoyu oluşturma gibi kavramlar çerçevesinde ele alınmıştır. Propaganda olgusu, ardında getirdiği literatürün kavramsal ve kuramsal çerçevesiyle, mezheplerin ortaya çıkışına dair henüz bilmediğimiz ve görmediğimiz alan hakkında yeni bulguları ortaya çıkarma potansiyeline sahiptir. Bu açıdan multidisipliner sahada bu kavramın, mezhep olgusunun anlam katmanlarını açığa çıkarması beklenmektedir.

Mezhep olgusu hakkında literatürün genel kabulleriyle ters düşme pahasına eleştirel bir bakış açısı benimseyen bu çalışma, söz konusu kavramın propaganda boyutu ile yeniden tanımlanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu amaçla rotasını doğrudan "insan bilimlerinde anlama" yaklaşımına çevirmektedir. Sosyal bilimlerin çok boyutlu ve karmaşık yapısı göz önüne alındığında, mezhep olgusunu incelemek ve onu çeşitli yönleriyle aydınlatmak, ancak anlama ile mümkün gözükmektedir. Mezhep olgusunu anlamanın, multidisipliner sahadan iletişim ve propaganda gibi kavramlarla birlikte yapılması, ele aldığımız olguyu daha geniş bir perspektiften inceleyebilmemize ve farklı açılardan görebilmemize olanak tanır. Diğer yandan mezheplerin olgusal yapısında, propaganda unsurunun varlığını sorgulamanın birtakım felsefi gereklilikleri vardır. Bu nedenle çalışmada metodolojik anlamda doğrudan felsefeye başvurma ihtiyacı doğmuştur. Anlama faaliyetinin altında yer alan bu inceleme araçları, "dörtlü mercek" adını verdiğimiz, ontoloji, nedensellik, epistemoloji ve antropolojidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, Mezhep Olgusu, Propaganda, Anlama Yaklaşımı, Felsefi Sorgulama.

Giriş

Siyasal bilimler içinde propaganda olgusu, ardında getirdiği literatürün kavramsal ve kuramsal çerçevesiyle, mezheplerin ortaya çıkışına dair henüz bilmediğimiz ve görmediğimiz alan hakkında yeni bulgular sağlama imkanı sunar. Bu sebeple propaganda kavramının, mezhep olgusunun anlam katmanlarını açığa çıkarma potansiyeli yüksek olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, biz de ulaştığımız araştırma verilerini farklı disiplinlerin laboratuarlarında analiz etmeden ve mercekleri altında incelemeden, bulgularımızın sağlamasını yapamayacağımızın farkındayız. Bu nedenle İslam mezhepleri

* Bu bildiri birinci yazarın devam eden doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-5566-5868. İletişim: merve.asc@gmail.com

*** Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-5852-6951. İletişim: ahmet.baglioglu@deu.edu.tr

tarihi literatürünün satır aralarında[1] (Bağlıoğlu, 2013, s. 14) saklı kalmış anlamı açığa çıkarmak, ona yeni bulgular kazandırabilmek ve onu bilimsellik çerçevesinde yetkin bir konuma getirebilmek adına, ele aldığı temel meselesi olan mezhep gerçeğinin, ne olup ne olmadığını ve propaganda ile açıklanıp açıklanamayacağını merak ediyoruz. Bu doğrultuda amacımız, araştırma alanımızı oluşturan mezhep-propaganda ilişkisinin sorgulanmasına dair, felsefenin tutarlılık süzgecinden geçebilmiş nitelikteki bilgi, belge ve bulgulara ulaşmaktır.

Bilimsel bir çalışmanın felsefi bir boyuta sahip olması ortaya çıkan değerlendirmelerin akla dayalı ve rasyonel niteliğe sahip olmasını sağlar. Felsefe, metodu destekleyen önemli araçlar sunarak muhakemeyi güçlendirir ve araştırma sorularını olabildiğince somut neticelere ulaştırır. Bilimler, kendini bilgi üzerine temellendirirken; felsefe, bilginin koşulları, kaynakları, doğru bilginin imkanı, sınırları ve sorunlarını inceler. İşte bu yüzden bilimsel çalışmalar felsefenin yöntemlerine ihtiyaç duyarlar. (Toktaş, 2012, s. 21)

Çalışmada, propagandaya bakan yönüyle mezhep olgusunun varoluşu, ne olduğu, nasıl var olduğu vb. hususlar, insan bilimlerinde anlama yaklaşımıyla ele alınmaktadır. Anlama faaliyeti sırasında, mezheplerin olgusal yapısında, propaganda unsurunun varlığının sorgulanması, araştırmayı doğrudan felsefi alana yöneltmiştir. Nitekim varlık felsefesi ile illiyet nazariyesi, mezhep olgusunun öz ve mahiyeti açısından incelenmesine olanak tanırken, onun bilgi temelini oluşturan itikadi unsurlar ve kültürel altyapının verdiği ipuçları, epistemolojik ve antropolojik açıdan bize mezheplerde propagandanın varlığını anlamada önemli ipuçları sağlamaktadır. Çalışmada ayrıca, mezhepleri ortaya çıkaran temel bileşenlere ulaşılarak bunlar arasında propaganda olgusunun varlığı ve konumu hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmaktadır.

Araştırmada merakı besleyen sorular arasında; propagandanın iyi/kötü şeklinde açıklanıp açıklanmayacağı, propagandanın savunmacı ve karalamacı üslubuna ihtiyaç duymayan bir mezhep olup olamayacağı, propaganda olgusunun mezheplerde nasıl bir işleve sahip olmuş olabileceği, mezheplerin bilgi boyutunun (Yeşilyurt, 2012, s. 306-315) nasıl inşa edildiği ve bunun bir iletişim biçimi olan propagandayla açıklanıp açıklanamayacağı gibi hususlar bulunmaktadır.

Bu çerçevede araştırmanın temel tezi şu şekilde ifade edilebilir: "Propaganda olgusu ile mezheplerin ortaya çıkışı arasında bir neden-sonuç ilişkisi vardır. Propaganda olmaksızın mezhepler tarihte var olamaz ve dahası doğma imkanı bulamaz. Propagandanın, İslam toplumu üzerindeki yayılmacı ve eş zamanlı olarak çalışan karalamacı etki gücünün anlaşılmadığı yerde, onun ürünü olan mezhepler, henüz tüm yönleriyle anlaşılmış sayılmaz."

Bu hipotezin sınanması için ortaya konulacak anlama faaliyetinin; mezhep olgusunu, mevcut yorumların dışında farklı bir açıdan değerlendirmeye olanak sağlaması ve onun tanımadığımız yönlerinin keşfiyle, mezheplerde propagandaya dair birtakım bulguları gün yüzüne çıkarması beklenmektedir.

Çalışmamız, yöntemi itibariyle nitel bir araştırmadır. Mezhep olgusu hakkında literatürün genel kabulleriyle ters düşme pahasına eleştirel bir bakış açısı benimseyen bu çalışma, söz konusu

1 Bağlıoğlu'nun "tarihi anlamada/tarihi olayları deşifre etmede satır araları yaklaşımı" temel mantığı itibariyle İbn Haldun'un tarih hakkındaki eleştirel/şüpheci yaklaşımıyla örtüşmesi nedeniyle alan yazını için değerli bir konuma sahiptir.

kavramın propaganda boyutu ile yeniden tanımlanması gerektiğine vurgu yapar. Bu amaçla rotasını doğrudan "insan bilimlerinde anlama" yaklaşımına çevirmektedir.

Mezhep Olgusunu Anlama

Sosyal bilimlerin çok boyutlu ve karmaşık yapısı göz önüne alındığında, mezhep olgusunu incelemek ve onu çeşitli yönleriyle aydınlatmak, ancak "anlama" ile mümkün gözükmektedir. Anlama, insan bilimlerinde olguları açıklama vasıtasıdır. Fiziksel dünyanın doğrudan bilinebilir oluşu karşısında, insan doğası anlamlıdır ve anlaşılabilir olarak nitelenir. (Rickman, 1992, s. 155) Anlama faaliyeti; sınıflandırma, kavramsallaştırma, soyutlama, hüküm verme, gözlem yapma, deneyleme, genelleştirme, tümevarım, sonuçlama ve benzetme yoluyla kanıtlama gibi bilgi edinme süreçlerinin tümünde yer almaktadır. Diğer bir deyişle, insan bilimlerinde bilimsel yöntemin kullanılması her aşamada anlamayı gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla anlama bir araştırmada yürütülen zihinsel işlemlerin birleşimidir. (Rickman, 1992, s. 75-79)

Rickman'a göre insan bilimlerinin çok boyutlu yapısı içinde bir olgu üzerinde yapılacak anlama faaliyeti, onu derinden kavramakla ilgili bir bilgi edinme işlemidir. Ona göre, özellikle tarih, psikoloji, sosyoloji ve sosyal antropoloji konularında incelenen olgu ya da olayı betimlemekten öte, yapılması gereken, "anlama" yoluyla onun anlamının bulunmasıdır. Rickman, insan dünyasını donatan duygu ve düşünceler ile bunun sonucunda ortaya konulan eylemler arasında bir bağlantı kurarak bu zengin arka plan üzerinden insana dair olgu ve olayların çeşitliliğini vurgular. Bu açıdan anlama, farklı disiplinlerin birbirine bağımlı olup, işbirliği içinde çalışabileceğine işaret eder. Rickman, anlamayı, insan bilimlerinin konusunu belirlememizi sağlayan ilk bilgi edinme işlemi ve bu disiplinler için bir zorunluluk olarak görür. Sonuç olarak, insan bilimlerinde anlama, ele alınan bir davranışı betimlemekten öte; kanıtları toplama, sınıflandırma, karşılaştırma, sonuçlar çıkarma ve doğruluklarını kontrol etme süreçlerini içine alan kapsamlı bir bilgi edinme faaliyetidir. (Rickman, 1992, s. 4-5)

Herhangi bir konuda bilgi düzeyimiz arttıkça anlama faaliyetimiz de derinlik kazanır. Özgünlüğü içinde barındıran bu düşünme tarzı, tekdüze bir faaliyet değildir. Anlama belli bir süreç içindeki olay, fikir, görüş ve düşüncelerin, yine bir süreç içinde kavranması olduğundan, geçmişle ilgili verilerin anlamlarının belirlenmesi, onların bilgiye dönüşmesini sağlar. Söz konusu metodolojik bakış, mezhepler tarihinde "fikir-hadise irtibatı" şeklinde formüle edilen ilkenin nihai amacıdır. Bu süreç meselesi göz ardı edildiğinde mezhepler üzerinde sağlıklı bir anlama sağlanamaz. (Onat & Kutlu, 2023, s. 105,307) Din alanında yapılacak bir anlama faaliyeti için doğru bilgiye ulaşmak hayati önem taşırken, doğruluğu kesin olan bilgiye de ancak eleştirel yaklaşımla ulaşılabilir. Zira doğru bilgi olmadan "anlama"nın anlamı olmaz. (Onat, Din, İnsan ve Anlam Arayışı, 2023, s. 151)

Diğer yandan anlama yaklaşımımızda yalnızca kendi disiplinimiz içinden yöneltilen bakış yetersiz olacağından, mezhep-propaganda ilişkisini anlamada, gerekli derinliği sağlamak multidisipliner sahaya uzanmayı; oradan iletişim ve propaganda kavramlarını getirmeyi gerektirmektedir.

Bu bakımdan anlama faaliyetinin, mezhep olgusuna olduğu kadar propaganda terminolojisine de yakın olmasına özen gösterilmiştir. Bu olgular arası bağlantılar sayesinde anlama faaliyeti gerekli kavramsal çerçeveye ulaşmış olmaktadır. Nihayetinde propaganda olgusu ve beraberinde algı yönetimi,

kamuoyu oluşturma, ikna ve telkin gibi kavramlar sosyolojik açıdan İslam toplumunun geçirdiği mezhepleşme süreçlerinde yoğun bir şekilde göze çarpmaktadır. Tam olarak mezhep olgusu ile bunlar arasından hangi kavramın hangisini varlık sahasına çektiği konusu, buradaki akademik meraka kaynaklık etmektedir.

Propaganda bağlamında mezhep olgusunu ve onun kendine özgü doğasını anlama, bilimsel bir çıkarım yapmada metodolojik olarak yetersiz olduğundan birtakım felsefi araçlarla desteklenmektedir. Bu noktada mezhep-propaganda ilişkisini anlama odağına çekmek için, mezhep olgusunun ontolojisine dair sorgulama yapmak; ontolojinin işlevsel olması ve fayda vermesi için de, onu tamamlayıcı nitelikteki nedenselliğe başvurmak gerekmektedir. Nedensellikle ulaşılan propaganda temeli, sağlaması yapılmak üzere bilgi ve kültür boyutunda tartışıldığında, mezheplerin içinde gizli olan propaganda olgusu genel yapısı itibarıyla ortaya konulmuş olacaktır.

Ontolojik Sorgulama

Mezhep olgusuna dair gündeme getirdiğimiz ontolojik sorgulamada, **"**Mezheplerin varlık statüsü, mahiyeti ve anlamı nedir?" sorularına yanıt aranmaktadır. Mezheplerin ortaya çıkışı ile propaganda olgusu arasında bir neden-sonuç ilişkisi olup olmadığını sorgulamak; mezhep gerçeğinin varlık felsefesine bakan yönüyle, nasıl bir zemin üzerine inşa edildiğinin ve sosyal hayatta onu görünür kılan temel bileşenlerinin neler olduğunun saptanmasını gerektirir. Mezhep olgusunu anlama çabası, onun aslında neyi ifade ettiğinin peşinde olmak olduğundan, öz ve mahiyet eksenli bir ontolojik sorgulama gerektirir. Mahiyet, somut bir varlığı(mevcut) ne ise o yapan özü ifade etmede kullanıldığından (Görgün, 2003, s. 336-338) mezhep olgusunun öz ve mahiyetini sorgulamak bir nevi onun çekirdeğini açıp, içinde bir yerlerde aradığımız unsur olan propagandanın ya da propagandaya dair izlerin olup olmadığını öğrenme biçimimizdir.

Her şeyden önce ele aldığımız mezhep olgusu tarihi bir yapıda gelişim gösterdiğinden, onun varlığı içinde propagandaya dair ipuçları arandığında, olgusal temelinde, ontolojisinde ve tarihteki köklerinde yahut geçmişini oluşturan nedenlerinde propagandanın var olup olmayışına bakılmalıdır. Bu arayışta ontoloji göz ardı edildiğinde, mezhep olgusunun varlığı, mahiyeti ve varlık bileşenleri konusundaki araştırma, felsefi dayanaktan yoksun kalacaktır.

Ontoloji, varlığı ve var olanları nelik ve nasıllıkları açısından inceleyen felsefe dalıdır. Biraz açarsak, genel olarak varlığın ve özel olarak var olanların akla dayalı (rasyonel) biçimde yani felsefi olarak araştırılması, tartışılması, kanıtlanması, tanımlanması, kategorize edilmesi, bunlar arasındaki ilişki ve ilintilerin açığa çıkarılması ve bir bütün içinde açıklanmasıdır. (Ökten, y.y.) Ontoloji disiplinlerin varlık dayanaklarını ve temel kategorilerini gösterdiği için en temel disiplin olarak değerlendirilmektedir. (Aristoteles, Metafizik, 1996, s. 165) Bu yüzden mezheplerin varlığına ve içerdiği unsurlara dair yapılacak felsefi sorgulama, ontolojiye başvurmayı gerektirir.

Mezheplerin ortaya çıkışını ve dolayısıyla varlığının nedenlerini, ontolojik temelleriyle açığa çıkarmak için, olgusal açıdan anlambilimsel bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Varlığın anlamını anlamada, somut insan deneyimlerini betimlemeye vurgu yapan bu yaklaşım, bize, mezheplerin olgusal varlığında propagandanın payı olup olmadığını, İslam toplumunun tarihi tecrübesi üzerinden okuma olanağı sunar. Yani tarihi derinliği olan mezhep kavramının analizi (varlık bileşenlerini inceleme,

mahiyet-anlam sorgulaması) üzerinden, onun ontolojik temelde ne olduğuna ulaşılabilir. Buna göre öncelikle mezhep olgusuna kaynaklık eden tarihsel deneyimin dayandığı koşulların tespit edilmesi gereklidir. (Heidegger, 2011, s. 45) Bu aşamada diğer felsefi araçlar hakkında da kısaca bilgi verdikten sonra tartışma kısmında bu dört inceleme aracını anlama odağında birleştirmek yerinde olacaktır.

Nedensellik Sorgulaması

Mezhep olgusuna dair gündeme getirdiğimiz nedensellik sorgulamasında "İslam toplumu ne yapınca mezhep ortaya çıkıyor?" sorusuna cevap aranmaktadır. Bu konu ise geriye dönük biçimde mezheplere ilk neyin sebep olduğunu ve mezhep olgusunun varlık bileşenlerini sorgulamayı gerektirir. Tarihi geriye doğru okumak, geçmişin gizli şifresini çözmek için önemlidir. (Jenkins, 1997, s. 25) Zira genellenemez nitelikte tekil de olsa, İslam mezhepleri de dahil tarihteki her bir olay ya da olguyu anlamanın yolu, onun geçmişteki köklerine ulaşmak ve doğuşuna zemin hazırlayan öncülleri tespit etmekten geçer. (Ahmed, 2016)

Nedensellik, mezheplerin doğuşunda propaganda gibi bir sebebin etkili olup olmadığını araştırma konusunda önemli bir yere sahiptir. Ancak belirtilmelidir ki bizim kullanacağımız nedensellikte, mezhep olgusu, sonuç olarak incelenirken, onun hangi nedenlerin etkisiyle ortaya çıktığı anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu açıdan ele aldığımız nedenselliğin, tarih felsefesinde tartışılan (yasalılık, tarihselcilik ve belirlenimcilik gibi) konuların dışında kaldığı ve herhangi bir ihtilaf barındırmadığı kolaylıkla söylenebilir.[2] (Popper, 1998, s. 62-64) (İbn Haldun, 2013, s. 37)

Nedensellik, zaman dizisi içinde biri olmadan diğerinin de ortaya çıkamayacağı iki olay, fenomen ya da süreç arasındaki ilişkidir. (Cevizci, 1999, s. 618) Bu bakış açısı, İslam felsefesinde her hadisenin bir sebebi olması anlamında, illiyet nazariyesine konu olmuştur. Bu türden bir nedensellik basit anlamda sebep fikriyle yetinmez; sebep-sonuç arasındaki nisbetin mahiyeti ve varlığın ontolojik temelleri gibi farklı boyutlar da içerir. (Kutluer, 2000, s. 120) Mezhep olgusunun nedensellik araştırmasında tam olarak bu şekilde mahiyete dayalı bir illiyet boyutuna ulaşmaya ve bu sayede var oluşunun nedenlerini tespit etmeye ihtiyaç vardır. Mezhep ve propaganda olguları arasında olduğu varsayılan nedensellik ilişkisini izah etmek, nedenlerin hangi nitelikleriyle sonucu var etmeye katkı sağladığını sorgulamayı gerektirir.

İslam felsefesinde illet-ma'lûl (sebep-sonuç) ilişkisi ekseninde incelenen nedensellik, İbn Rüşd'e göre ilimleri mümkün kılan bir ilkedir. Ona göre eşyadaki illiyete inanmayan birinin bilgiden söz etmesi anlamsızdır. İlliyeti yok sayan bir kozmoloji varlığı bilinemezliğe terk ederek, onun hakkındaki bilgiyi ve bilgi edinme çabasını felsefi olarak geçersizleştirir. (İbn Rüşd, 2004, s. 27)

Diğer yandan Aristoteles'in dört nedeni (Aristoteles, 2001, s. 61-65) mezheplerin varlık bileşenlerini değerlendirirken ortaya koyacağımız nedensellik sorgulamasına uygun bir çerçeve sağlamaktadır. Aristoteles, her bir nesnenin "ne için"i kavranmadıkça o nesneyi bilemeyeceğimizi ve asıl amacın bu bilmek olduğunu dile getirir. Ona göre, nedenler, maddi, formel, fail ve ereksel neden olmak üzere dört çeşittir.

2 Her ne kadar tarih felsefesinde nedensellik üzerine yapılan tarih yorumları (*Antik yunan tarih filozoflarının nedensellik anlayışı, 14. yüzyılda İbn Haldun'un ve 18.-19. yüzyıllarda aydınlanma düşünürlerinin tarihin yasaları yaklaşımı ve son olarak 20. yüzyılda Popper ve çağdaşlarının bu ikincisine karşı eleştirisi*) çatışma içinde görünseler de, bunlar arasında sonuçlardan sebeplere gidilen nedensellik konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.

Maddi neden, bir varlığın onda içkin olup da ondan oluştuğu şey anlamına gelir. Onun verdiği örneğe göre, bronz, heykelin; gümüş ise kadehin maddi nedenidir. Buna göre değerlendirirsek, mezheplerin maddi nedeni yani ham maddesi, insan kitleleri, coğrafi hakimiyet alanı ve bu çerçevede gelişen kurumsal, askeri, mimari, ekonomik vb. unsurlar olabilir.

Bir diğeri olan formel neden, bir varlığın şekli, düzeni, yapısı ve özü, yani onun "ne" olduğunun tanımıdır. Aristoteles'in örneğinde formel neden, heykelin aldığı biçimdir. Mezheplerin formel nedeni ona biçim veren itikadi görüşler ve din anlayışı hakkındaki temel kabuller ve mezheplerin temel kaynakları olarak düşünülebilir.

Fail neden, değişmenin ya da durağanlığın ilk başlangıcının kaynağıdır. Yapılan şeyi yapan anlamına gelen bu neden, heykeli yontan heykeltıraşa ek olarak onun çekiç ve keskisi ile örneklendirilir. Bu çerçevede mezheplerin fail nedeni ise, aktör olarak insan, yöntem olarak da propagandaya dayanan iletişimsel unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Ereksel neden, bir şeyin amacı veya hedefidir. Aristoteles'in örneğinde heykelin yapılma amacı tapınakta sergilenmesi ve estetik haz uyandırması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilgiden hareketle mezheplerin ereksel nedeninin, amaç boyutunda var olma gerekçesini yansıttığı söylenebilir. Dolayısıyla mezheplerin ereksel nedeni, gücü elde etme arzusuyla siyasi egemenlikte ve kimlik inşası gayesiyle de toplumsal düzende kendini göstermektedir. Aristoteles'in nedenselliğe getirdiği bu sistematik bakış, tartışma kısmında sorguladığımız nedenleri kategorize etmemize rehberlik etmektedir.

Epistemolojik Sorgulama

Mezhep olgusuna dair gündeme getirdiğimiz epistemolojik sorgulamada, "İslam toplumunun mezhepsel iletişim tarzı nasıldır?" sorusuna cevap aranmaktadır. Epistemolojik sorgulama, mezheplerin bilgi boyutunda nasıl bir iletişim yapısına sahip olduğunu anlamada kullanacağımız bir diğer felsefi araçtır.

Epistemoloji, felsefenin bilgiyi genel olarak ele alan bilgi ile ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen bilim dalıdır. Epistemolojik nitelemesi ise, bilgiye ilişkin, bilgi teorisi ya da bilgi felsefesi ile ilgili olan, varlığın bilinme tarzı anlamına gelmektedir (Cevizci, 1999, s. 307)

Mezheplerin bilgi boyutunda, en başta ona kaynaklık eden dini metinlerden bahsedilebilir. Ancak aynı kaynağı esas almalarına rağmen mezheplerin meşruiyet aradıkları noktalar farklı olduğundan ürettikleri din yorumu da farklılık göstermektedir. Söz konusu itikadi grupların tebliğ amacı taşıması (yayma) ve tekfir söylemine kaçması (karalama) nedeniyle de bu bilginin doğasının çatışmacı ve ayrıştırıcı olduğu görülmektedir. Mezheplerin ürettiği itikadi yorumların doğruluğu açısından birbirleri arasında büyük ölçüde anlaşmazlık bulunmaktadır. Dahası doktrin ortaya konulurken diğerlerine benzememe refleksinin geldiği noktada tepkisel nitelikte, ayrıştırıcı, yer yer şekilciliğe ve aşırıya kaçan din yorumları ortaya çıkmıştır.

Dolayısıyla mezheplerin epistemolojisi konusu; aralarında sebep-sonuç ilişkisi olduğu varsayılan propaganda ve mezhep olgularının, bilgi boyutunda nasıl çalıştığını ve propagandanın mezheplere

nasıl bir ideolojik mekanizma sağladığını (Stanley, 2016, s. 287) açıklamada önemli bir yere sahiptir. Mezheplerin epistemolojik temellerine inildiğinde, makalat geleneğinin savunmacı ve reddiyeci üslubu (Kutlu, 2013, s. 119) ve birtakım kelami tartışmalar; kendi din yorumunu yayma ve öteki olanı karalama ekseninde, mezhep olgusunun propaganda boyutunu açıkça göstermektedir. Burada mezheplerin kitlesel din anlayışında ürettiği bilgi, yorum ya da kelamı yayma ve eş zamanlı olarak diğerlerini karalama tutumu, mezheplerin epistemolojisi ile izah edilebilir.

Mezheplerin epistemolojisi mezhep olgusunun bilgi boyutunda hangi unsurlarla gelişim gösterdiği, mezheplere ait itikadi fikirlerin nasıl oluştuğu, bireysel din anlayışından kitlesel boyuta nasıl ulaştığı konusunu sorgulamamıza yardımcı olur.

Propaganda ve mezhep ilişkisinin bir neden-sonuç ilişkisi olması durumunda, mezhep dediğimiz olgunun nasıl geliştiğine dair düşüncemiz de eskisinden çok farklı olabilir. Üretildiği zihinden diğer zihinlere ulaştırılma gereği görülmüş, tartışılmış, geliştirilmiş düşünce ve din anlayışlarının, kitlesel boyutlara nasıl ulaştığını anlamak, ancak mezheplerin bilgi boyutunu incelemekle mümkün olabilir. Bireyin ve toplumun din anlayışı, din hakkındaki bilgilerle kurulur. (Onat & Kutlu, İslam Bilimlerinde Yöntem, 2023, s. 107) Din hakkındaki bilgi ise, başta zihniyet yapıları olmak üzere mezheplerin hakikat anlayışı, çıkar ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda şekillenmektedir. (Kutlu, 2013, s. 55)

Bu açıdan eğer propaganda, mezheplerin var oluş nedenlerinden biri olarak değerlendirilecekse; bunun dayanaklarını göstermek, mezheplerin epistemolojisini incelemekle; yani mezheplere dair itikadi bilginin nasıl bir şey olduğunu, kapsamını, hangi kaynaklara dayandığını, nasıl bir yolla yayıldığını ve gündelik hayata nasıl bir meşruiyet sağladığını ortaya koymakla mümkündür. Bu da dörtlü mercekten biri olan mezheplerin epistemolojisiyle mümkündür.

Antropolojik Sorgulama

Mezhep olgusuna dair gündeme getirdiğimiz antropolojik sorgulamada, "İnsan, mezheplere nasıl bir temel oluşturmaktadır?" sorusuna yanıt aranmaktadır. Antropoloji, İslam toplumunun niçin itikadi fikirler ortaya koymuş olduğunu araştırırken kullandığımız felsefi bir inceleme aracıdır.

Antropoloji bir toplumsal varlık olarak insanı, insanın toplumsal yaşamıyla ilgili fenomenleri, zaman ve mekan sınırlaması olmadan araştıran; farklı yerlerde ve farklı zamanlarda ortaya çıkan ırkları, dilleri ve kültürleri inceleyen disiplindir. (Cevizci, 1999, s. 62)

Antropoloji bağlamı, mezhepler tarihi literatüründe daha çok mezheplerin beşeri oluşu vurgusuyla öne çıkmaktadır. Antropolojik bakış açısı bize, bu itikadi yorumların kaynağı itibariyle aslında insanın gündelik hayatını şekillendiren çıkar, ihtiyaç ve beklentilerine dayandığını gösterir. (Onat & Kutlu, 2023, s. 339-341) Söz gelimi mezheplerin kullandığı ve literatürümüzde belli bir ağırlığı olan davet kavramı, din adına yapılan mukaddes bir çağrıdan ziyade, birbirleri arasında fikri ve fiili çatışma barındıran beşer ürünü din yorumlarına çağrıyı ifade eder. Mezheplerin antropolojik temellerine inildiğinde, özü itibariyle insanın insanla kavgasına dayanan bu müntesip kazanma mücadelesinin, ancak propagandanın yayılmacı ve karalamacı işleviyle açıklanabileceği anlaşılmaktadır. Mezheplerin insan ve kültür temelinde yerleşik olarak bulunan zihniyet çeşitliliği, asabiyet ve güç olgusu gibi konular, mezheplerin insan odağında incelenmesini gerektirmektedir. Bu noktada mezhepleri ortaya koyan

irade insana ait olduğundan, mezhebi propagandanın aktörlerinin de yine antropolojik temelde insan olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla mezheplerin varlık temelinde öne çıkan etmenin insan unsuru olduğu söylenebilir. Nitekim insanın doğasındaki çatışmacı karakter ve iktidar arzusu peşinde gelişen siyasi yönelim, mezheplerin de doğasında benzer şekilde görülmektedir. Diğer yandan insan anlam inşa edici bir varlık olduğundan onun varlık sahasına çektiği mezhep olgusu da dini kaynakları anlamlandıran yorumlayan bir sisteme işaret eder. İnsan dini metinleri, kendi kültürel ve tarihsel bağlamını üzerinden değerlendirme, bunu yaparken de soyut olanı somutlaştırmak için semboller üretme eğilimindedir. Neticede ortaya çıkan mezhebi yapılar sosyal kurumları, itikadi yorumları, kimlik inşaları, ayrıştırıcı unsurları ve ürettikleri sembollerle dini olmaktan ziyade insani birer sistemdir. Bu nedenle mezheplerin antropolojik sorgulamayla gündeme getirilmesi, mezheplerde propagandanın temellendirilmesi için önemlidir.

Tartışma

Siyasi ve itikadi İslam mezheplerinin tarih sahnesinde *nasıl* varlık kazanmış olabileceği konusundaki malumat, mezheplerin anlam ve mahiyetinin *ne* olduğu konusunu derinleştirmede kayda değer bir ilerleme sağlayacaktır. Bunu tersinden okumak gerekirse, mezheplerin *ne* olduğu sorusunun cevabı, onun *nasıl* var olduğunda aranmalıdır. (Kavlak, 2009, s. 452)

Bir felsefe terimi olarak mahiyet, somut bir varlığı ne ise o yapan özü ifade etmek için kullanılır. Söz konusu varlığın ne olduğu hakkındaki soru, onun benzerleri arasında müşterek olan ve onları öyle olmayanlardan farklı kılan bir öze atıfla cevaplandırılır. Buna o varlığın mahiyeti denir. (Görgün, 2003, s. 336-338) Ontolojik olarak var olanların sahip olduğu niteliklerin/sıfatların neler olduğu, aynı zamanda onun hangi unsurların bir araya gelmesiyle oluştuğunu deşifre edeceğinden, onun mahiyetinin sorgulanmasıyla, ne olduğu bilgisine erişmek mümkün gözükmektedir. Kavramların anlamını açığa çıkaran isabetli tanımlarına ulaşmak böyle bir sorgulama gerektirir. Bu dinamik sorgulama biçimiyle, mezhep olgusunun anlam katmanları onun mahiyeti üzerinden yeniden ve yeniden açıklanabilmelidir.

İbn Sina'ya göre, her şey, "sayesinde kendisi olduğu" özel bir hakikate sahiptir ve bu hakikat onun mahiyetidir. (İbn Sina, 2004, s. 29) Nedensellik ilkesi gereği, mümkün varlıklar kendiliğinden var olmayıp kompozit ya da bileşik vaziyet arz ederler. Bu da birtakım sıfatları sebeplerden devralmaları anlamına gelebilmektedir. Dolayısıyla, mezhep olgusunun kendini var eden tüm boyutlarıyla birlikte özünde tam olarak ne olduğu ve varlığının sınırları içinde hangi unsurları barındırdığı; onun nasıl bir mahiyet taşıdığı üzerinden anlaşılabilir. Ancak mezhep olgusunun mahiyeti, alan yazınında henüz rastlayabildiğimiz bir konu değildir. Olgu, kavram bazında, daha önce çeşitli çalışmalarda (Çınar, 2020) (Namlı, 2012) (Üçer, 2017) gündeme getirilerek irdelenmiş ve neticesinde bir takım değerlendirme, metodolojik bakış ve tanımlara ulaşılmıştır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalarda, mezhep olgusunun mahiyeti üzerinden taşıdığı anlama değinilmemiş ve felsefi boyutu diğer unsurların gölgesinde kalmıştır. Propaganda gibi, mezhepler tarihi literatürünün yabancısı olduğu bir kavramın; hak-batıl, Şiî-Sünnî ayırt etmeksizin tüm mezheplerin ve genel manada mezhep olgusunun

içinde var olduğu iddiası, ancak bu şekilde çok boyutlu bir felsefi sorgulama çerçevesinde ortaya konulabilir.

Diğer yandan mezhep olgusunun, birtakım sebeplere dayandığı fikri, mezhepler tarihinde mezheplerin doğuş sebepleri olarak yoğun bir şekilde işlenmektedir. (Fığlalı, 2008, s. 42-67) (Haberli, 2012) (Hizmetli, y.y.) (Kurt, 2013) Ancak yine bunlar arasında, bizim tartışmaya açtığımız propaganda olgusu yer almamaktadır.

Mezhep olgusunun nedenlerinin neler olduğunu mantıksal bir çerçevede ortaya koymak için, sonucun (mezhep olgusunun) mahiyeti üzerinden, nedenlerin (mezheplerin varlık bileşenlerinin) mahiyetini sorgulamamız gerekir. Ancak bu konuda yanılgıların ve yanlış değerlendirmelerin giderilmesi için varlığın mahiyeti ile onu meydana getiren nedenlerin mahiyeti arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Söz gelimi var olanlar kategorisinde (varlık olarak) ele aldığımız mezhep olgusunun mahiyeti siyasi olarak ifade edildiğinde; onu meydana getiren nedenler arasında da siyasi nitelikte olay ya da durumlar olması beklenir. Konuyu kendi araştırma alanımızda değerlendirirsek, varlık olarak ele aldığımız mezhep olgusunun mahiyeti; kaynağı açısından dini, aktörleri açısından insani, karakteri açısından yaymacı ve karalamacı olarak açıklanabilir. Bu durumda mezhep olgusunun nedenleri arasında dini, iletişimsel (propaganda) ve insani durum ya da olaylar olması gerekmektedir.

Anlaşıldığı üzere mezhep olgusunun nedensellik açısından incelenmesi, onun var olmasını mümkün kılan propagandaya dair koşulları deşifre etmektedir. Nitekim nedensellik penceresinden bakıldığında, olay ve olguların tarihte öylece sebepsiz ortaya çıkamadığı ve bunların insanlık doğası içinde birtakım şahıs, yer, zaman ve koşullara bağlı olduğu bilinen bir gerçektir. Dikkat edilirse, mezhepler tarihi usulünde öne çıkan, tarihi olayları anlamada fikir, hadise, zaman ve kavram irtibatının sağlanması prensibi de bunu destekler mahiyettedir. Bu nedenle mezhepler tarihinde olay ya da olguları bir bağlam ve temelden yoksun olarak öylece boşlukta duran ve bir günde gelişen hadiseler olarak görmek çok zordur. O olayların ortaya çıkmasını kolaylaştıran, hazırlayan bir takım ön koşullar olmalıdır.

Bu açıdan mezhep gerçeği, toplum hayatında görünür olarak öncesi-sonrası (nedenleri-sonuçları) olan tarihi bir sürecin ürünüdür. İslam mezheplerini, kendiliğinden var olan, sebeplerden bağımsız bir şekilde gelişen veya beşer dışındaki ilahi/ bilinmez bir kaynaktan İslam toplumunun üzerine yüklenen bir yapı olarak düşünmek çok zordur. Bu değerlendirmeler ışığında, mezhepleri, birtakım dini, sosyal, siyasi vb. nedenlere muhtaç olarak ve kendisini hazırlayıcı koşullar üzerinde varlık kazanan yapılar olarak görmek mümkündür.

Dolayısıyla bir olgu olarak incelendiğinde mezhepler, kendisini meydana getiren nedenlerin (illetin) mahiyetine bağlı olarak anlam ve mahiyet arz eder. Mezhepler, aynı zamanda kendisine kaynaklık eden nedenlerin kaynaşım noktasında gelişen sosyal bir yenilik olduğundan; temelini oluşturan nedenlerin birleşimi olduğu kadar, artık onlardan ayrı olarak bambaşka bir şeye dönüşmüştür. İşte bu sonradan ortaya çıkan mezhep gerçeği, en temelde *din*, *insan* ve *iletişim* gibi birtakım varlık bileşenlerine sahiptir.

Mezheplerin temel bileşenlerinden ilki olan **insan unsuru** birbiri ile sürekli ilişki halinde ve farklı işlevlere sahip olan birey-toplum ikilisine tekabül eder. İnsan unsuru olmadan bireysel din anlayışlarından, toplumun itikadi kanaatlerinden ve dolayısıyla mezheplerin kitlesel oluşumlarından söz edilemez. Zira mezheplere temel oluşturan din olgusunun varlığı bile öncelikle beşerin yeryüzündeki varlığına dayanmaktadır.

Diğer yandan insan diğer yaratılmışlardan (melek ve şeytandan) farklı olarak, sürekli gelişen ve değişen bir yapıda, özgür iradeye sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. (Fazlur Rahman, 2011, s. 57) Bu da onun karar vermelerinde, yapıp etmelerinde bir kabul ya da ret tercihine sahip olması anlamına gelmektedir. (Türkeri, 2011, s. 138) Dolayısıyla onun düşünce zemininde hangi öncüllere bel bağladığı, onun ne yönde davranış otaya koyacağına yön verebildiğinden -tebliğ, teşvik, davet, çağrı, duyuru- adı ne olursa olsun propaganda faaliyeti, seçimlerinde özgür olan insanoğlunu bir eyleme yönlendirmenin en belirgin yolu olmuştur.

Birey ve toplum kategorilerinde ele aldığımız insan unsurunun tarih sahnesinde mezhepleri ortaya çıkaracak tüm eylemleri, din hakkında geliştirdiği fikirlere dayanır ve büyük oranda fikirlerin sosyal tabanda yayılması sonucu gerçekleşir. Bu gerekçeyle, birey ve toplumun din üzerinden iletişim kurması anlamında propaganda, mezheplerin varlık bileşenlerinden biridir. Din ile insan, birey ile toplum arasında durmadan çalışan bu kaynaştırıcı unsuru görmeden, ontolojik temelde mezheplerin yapısını anlamak mümkün gözükmemektedir.

Din unsuru ise mezheplerin çeşitlilik ve farklılaşmaya konu olan temel meselesidir. İslam toplumunun ortak noktası aynı dine inanmaları iken, ayrıştığı nokta ise İslam'ı farklı biçimde yorumlamaları olmuştur. Dinin itikadi alana kaynaklık etmesi ve dünyevi problemlerin çözümünde meşruiyet sağlayıcı bir araç olarak kullanılması, mezhep olgusunun doğuşunda merkezi bir yer tutmaktadır. Din unsuru, mezheplerin, üzerinde çeşitlilik sergilemelerine rağmen paylaşamadığı tek değişmezdir. Ancak mezhep, dine ek olarak, insan ve iletişim unsurlarından da parçalar taşıdığı için, mezhep dediğimiz şey dinden farklı bir öze ve mahiyete bürünmüştür. Bu durum ayrıca mezheplerin din ile aynileştirilemez oluşuyla (Onat, Sorularla İslam Mezhepleri, 2023, s. 36) da desteklenebilir.

Buraya kadar, din ve insan olmadan mezheplerin var olamayacağı anlaşılmaktadır. Ancak bu iki olgu birbiri ile etkileşime geçmeden mezhep dediğimiz şey henüz tam olarak varlık sahasına çıkamamaktadır. Bu etkileşim mezhep olgusunun içindeki üçüncü unsur olan **iletişim unsuru** ile sağlanmaktadır. İçinde çeşitli kavramlar barındıran mezhebi iletişimin şemsiye kavramı ise propagandadır. Bu nedenle propagandanın göz ardı edildiği yerde mezhep olgusunun anlaşılması mümkün gözükmemektedir.

Propagandanın Türk Dil Kurumu sözlüğündeki anlamı "bir öğreti, düşünce ya da inancı başkalarına tanıtmak benimsetmek ve yaymak amacıyla, söz, yazı vb. yollarla gerçekleştirilen çalışma, yaymaca"dır. Başka bir yerde ise propaganda, anlamlı sembollerin manipülasyonu yoluyla kolektif tutumların yönetimi olarak tanımlanmaktadır. (Lasswell, 1927, s. 627) Bir eylemin propaganda sayılabilmesi için bireylerin ya da toplumsal grupların kanı ve görüşlerini denetlemeye yönelik bilinçli bir davranışın söz konusu olması gereklidir. (Qualter, 1980) Bu nedenle propaganda ya mevcut düzeni/fikirleri sürdürmek, ya da yeni olanı varlık sahasına çekmek ile ilgili bir amaç barındırmalıdır.

Diğer yandan propaganda, ahlaki olarak sadece iyi/doğru/hakiki ya da sadece kötü/yanlış/sahte olarak tanımlanabilecek türden bir faaliyet değildir. Propagandanın tanımı içinde bu türden bir nitelik barınmaz. Propaganda, tıpkı eleştiri kavramı gibi nötr bir kavramdır. Onun iyi ya da kötü oluşunu belirleyen şey, propaganda edimi değil, aktardığı mesajın maksadıdır.

Mezhep olmaya aday olan bir sosyal grubu bir araya getiren şey, sahip oldukları ortak din anlayışıdır. Din ve insan unsurlarının birbirleriyle ilişkisi, ilk olarak insan zihninde fikirlerde, ikinci olarak ise dini iletişimde kendini göstermektedir. Bu gerekçeyle mezheplerin ham maddesi insan kalabalıkları, motivasyonu ise üzerinde kamuoyu oluşturdukları dini fikirlerdir. Onların din anlayışında kamuoyu oluşturabilmelerinin nedeni ise, ilk olarak insanın çeşitli düşünce ihtiyaç çıkar ve beklentileri, ikinci olarak dinin yoruma müsait yapısı ve son olarak da propaganda özelinde yayma ve karalama refleksini içinde barındıran, tebliğ ve ilk itikadi fikirlerin duyurulması gibi iletişimsel öğelerdir. Mezheplerde kamuoyu oluşturmanın en somut göstergesi itikadi fikirlerin sonucunda oluşan kelami ekollerdir.

Aynı zamanda bu fikirlerin sürekli ve güçlü bir savunuya ihtiyacı vardır. Varlık mücadelesi gereği mezheplerin makalat geleneğinde, hutbe ve vaaz kültüründe, cedel ve kelami tartışmalarda kullandığı savunmacı ve reddiyeci üslup, sürekli olarak o mezhebin kendi itikadi yorumunu öne çıkarmakta ve diğerlerinin itikadi duruşunu aciz göstermektedir. Mezhepler tarihinde görülen bu tekrara dayanan çaba, telkin kavramıyla açıklanabilir. İçeriği ne olursa olsun devamlı gerçeklik zeminine taşınan fikirler, bir süre sonra gerçekliğin bir parçası olur. Bu nedenle telkinin sürekliliği verilen mesajı meşrulaştırma gücüne sahiptir.

Dolayısıyla fikirler, yayılma gayreti göstermeden, sadece üretildikleri zihin içinde kalarak çağlara uzanan ideolojileri yahut mezhebi yapılarda kemikleşmiş itikadi söylemleri oluşturamaz. Hiç dile getirilmemiş, kimselere fısıldanmamış fikirlerin, mevcut durumları değiştirerek yenilik getirme şansı olmadığından, üretildiği zihin içinde toprak olmaktan başka ihtimali kalmayacaktır. İnsanın bilgi edinme yolları duyularla sınırlı olduğundan, algıya hitap etmeyen bilginin insan zihnine ulaşamayacağı bir gerçektir. Bu nedenle algının nasıl yönetildiği konusu mezhebi propaganda açısından önemli bir konudur. Mezheplerin doğuşunda gündelik hayata meşruiyet sağlama maksadıyla dini sloganların Kuran ayetleri üzerinden dillendirilmesi ile birtakım sembol ve renklerin, mezhebi kimlikleri ifade aracı olarak kullanılması, mezhebi algının oluşturulmasında duyulara hitap eden unsurlar arasında değerlendirilebilir.

Mezheplerin itikadi temelini oluşturan bireysel din anlayışları propaganda sayesinde kitlelerin din anlayışına dönüşmüştür. İslam'ın tebliğ metodu oluşuyla müspet bir eylem olarak görülen inancı yayma ve aksi olanı yasaklama prensibi, doğal olarak Müslümanlar tarafından vazife addedilmiş ve din geleneği boyunca yapıla gelmiştir. Mezheplerde propaganda itikadi yorumlar arasında hakikatin "o değil, bu" olduğunu söyleme ve bu ikinci seçeneğe muhatabı çekme girişimidir. Mezhebi farklılaşmanın ve fikir ayrılıklarının temelinde bu çift kutuplu savunular vardır.

Din anlayışı üzerine ortaya konulan fikirlerin toplumda yayılması, eş zamanlı olarak farklı olan din anlayışlarının karalanmasını gerektirir. Çünkü bu fikirlerin ilk etapta görünür olmasını ve kabul edilebilirliğini sağlamak, mevcut fikirlerin gözden düşürülmesi ve yeni olana toplumsal bellekte yer

açılmasıyla mümkündür. Propaganda bu yüzden yayılma ve karalamayı birlikte ifade eden özel bir kavramdır ve mezheplerin kullandığı iletişim biçimi propagandadan başka bir şey değildir.

Mezheplerin yayma karalama ikilisiyle varmak istedikleri nokta insan zihnine bağlı çalışan ve davranışlara kaynaklık eden iradedir. İradeyi istenen yöne çevirme konusunda ikna kavramının da burada değerlendirilmesi gerekmektedir. İkna, mezhebi kitlenin bir fikir etrafında toplanmış ve gerektiğinde bu fikir doğrultusunda eyleme hazır olmasıyla ilgilidir. Küçük ölçekte birey davranışlarını, büyük ölçekte ise toplumsal davranışı ya da yeryüzünde insanoğlunun eylemlerini belirleme, etkileme ve değiştirme gücü ikna ile mümkündür.

En nihayetinde, ortaya çıkan bu mezhep sonucu, başta din ve insan olmak üzere propaganda ve onu destekleyen iletişimsel unsurlarla ortaya çıktığına göre, kaçınılmaz olarak bu kavramların özünden parçalar taşımaktadır.

Bulgular

-Mezhepler ontolojik temelleri itibariyle; din, insan ve iletişim (propaganda) olmak üzere üç farklı unsurun birleşiminden meydana gelmiştir.

-Mezhepler, nedensellik açısından incelendiğinde, fikir çatışması içinde, dinin yegane temsilcisi olma iddiası taşıyan insan kitlelerine ve onların itikadi kabullerine dayanır. Tüm bu süreç göz önüne alındığında propaganda, sosyal bir davranış olarak mezheplerin varlık nedenleri arasında yer almaktadır.

-Mezheplerin epistemolojik temeli, İslam toplumunda itikadi fikirlerin nasıl çeşitlendiğini ve birbiriyle nasıl çatıştığını, iletişim ve bilgi boyutuyla açıklamaktadır. İtikadi fikirlerin kaynakları, nasıl üretildiği, nasıl yayıldığı ve gündelik hayata nasıl bir meşruiyet sağladığı konusu; mezheplerde propagandanın yayma ve karalama işlevini açık bir şekilde gösteren örneklerle doludur.

-Mezhepler antropolojik temeliyle beşerin ürünü olan din yorumları olarak anlaşılmalıdır. Propaganda gibi insani bir eylemin, benimsenen din anlayışlarını yayma ve karşı görüştekileri karalama maksadıyla kullanılması gayet doğaldır. Dolayısıyla bir iletişim biçimi olarak propaganda, mezheplerin temel bileşenlerinden biridir.

Sonuç

İslam toplumunda Hz. Peygamberin vefatından sonraki süreçte, inanılan din ile beraber, sahip olunan din anlayışının da savunuluyor oluşu, çekişmeli ve neredeyse kaçınılmaz bir taraf seçme mücadelesine dönmüş durumdadır. Toplum nezdinde, dinin yayılması ve diğer inanışları karalaması gerekliliği ile din anlayışının yayılması ve diğer din anlayışlarını karalaması gerekliliği arasında neredeyse fark kalmamıştır. Böyle bir ortamda Cemel, Sıffin, Nehrevan ve Haricilerin isti'razı gibi acı örnekleriyle din anlayışları arasında cereyan eden ötekileştirme, tekfir gibi karşı duruşlar, mezhep olgusunu şekillendirmeye başlamıştır. Ve ilerleyen süreçte artık birbirini aynı dinin ortak paydaşları olarak görmeyen tevhit ruhundan uzak, bağsız, dağınık insan yığınları ortaya çıkmıştır. Özellikle "emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l münker" prensibi, makalat eserlerinin üslubu ve daha birçok iletişimsel unsur,

propagandanın mezhep olgusu üzerindeki yayılmacı ve karalamacı etkisine örnek teşkil etmektedir. Bu tablo propagandayı İslam toplumunun iletişim tarzında belirgin biçimde öne çıkarmaktadır.

Mezhepler tarihinde propaganda konusunun üzerini bir an kapatmak gerekse, birtakım mezhep çevrelerinin kendi itikadi yorumlarını yaymadığını ve diğerlerini karalamadığını düşünmemiz gerekirdi. İslam toplumunda itikadi fikirler -oluşturuldukları ilk zihinden kamuoyuna kadar- yayma ve karalamaya başvurmadıklarında elbette propaganda yapmamış olurlardı. Ama o zaman da herhangi bir fikir üzerinde kamuoyu oluşmayacağından, kitlelere mal olan itikadi yorumlarıyla mezhep olgusu da olamazdı. Ortada sadece, paylaşılmayan ve duyurulmayan bireysel din anlayışları olurdu. Böyle olduğunda itikadi mezheplerin ve toplumdaki mezhepleşme ortak davranışının yerine; kanaatlerde, ideolojide, siyasi düzlemde dini yorumlardan izole edilmiş farklı bir İslam toplumu ve onun ürettiği farklı bir sosyal yapı söz konusu olurdu. Mezhep diye bir olgu oluşmamış olurdu. Ancak insan antropolojik temelde düşünebilen bir varlık olmasının yanında sosyal de bir varlıktır. Bu nedenle bilgi temelinde paylaşımda bulunmayan bir İslam toplumu hayal etmek mümkün değildir.

Bu gerçeği kabul ederek diyebiliriz ki; mezheplerde olan biten her şey din üzerinden insan iradesini hedef alan yayma ve karalama çabasının ürünüdür ve bu nedenle hak-batıl, Şii-Sünni ayırmaksızın İslam mezheplerinin tamamı, dolayısıyla saf varlığıyla mezhep olgusu, itikadi yorumu yayma ve diğerlerini karalama bağlamında, propaganda ile varlık sahasına çıkmış ya da çıkarılmıştır.

Mezhep olgusu ve onun tarihi gerçekliği, belli nedenlere dayalı olarak varlık kazanmıştır ve onun temel bileşenleri: insan unsurunu oluşturan **İslam toplumu**, din unsurunu oluşturan **Kur'an ve Sünnet** ve son olarak iletişim unsurunu oluşturan **propaganda** olgusudur. Propagandanın sağladığı iletişim basamağı olmaksızın mezheplerin ortaya çıkamayacağı ve dolayısıyla mezhep olgusu dediğimiz şeyin tarihte var olamayacağı aşikardır.

Dolayısıyla mezhep olgusu yalnızca siyasi, kültürel, coğrafi farklılıklardan doğan farklı din anlayışlarının kurumsallaşmasıyla açıklanmamalıdır. O aynı zamanda, İslam toplumunun itikadi bilgiyi üretme, benimsenen kanaati yayma ve diğerini karalama süreçlerinin, yani propaganda ekseninde gelişen beşeri bir mücadelenin de sonucudur.

Kaynakça

Ahmed, A. M. (2016). Antik Yunan'da Tarihsel Nedensellik. *Asia Minor Studies International Journal of Social Sciences, 4*(8), 8-18.

Aristoteles. (1996). *Metafizik.* (A. Arslan, Çev.) Sosyal Yayınları.

Aristoteles. (2001). *Fizik.* (S. Babür, Çev.) Yapı Kredi Yayınları.

Bağlıoğlu, A. (2013). *İnanç Esasları Açısından Dürzilik.* Ankara Okulu Yayınevi.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü.* Paradigma Yayınları.

Çınar, B. (2020). İslam Geleneğinde Mezhepleşme Algısı ve Mezhep Olgusu. *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 4*(2), 43-70.

Fazlur Rahman. (2011). *Ana Konularıyla Kur'an.* (A. Açıkgenç, Çev.) Ankara Okulu Yayınları.

Fığlalı, E. R. (2008). *Günümüz İslam Mezhepleri.* İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Görgün, T. (2003). Mahiyet. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 27, s. 336-338). içinde Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Haberli, M. (2012). İtikadi İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 1*(1), 160-177.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman.* (K. H. Ökten, Çev.) Agora Kitaplığı.

Hizmetli, S. (y.y.). İtikadi İslam Mezheplerinin Doğuşuna İçtimai Hadiselerin Tesirleri Üzerine Bir Deneme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26*, 653-680.

İbn Haldun. (2013). *Mukaddime.* (A. Tekin, Çev.) İlgi Kültür Sanat Yayıncılık.

İbn Rüşd. (2004). *Telhis ma Ba'de't-Tabia.* (M. Macit, Çev.) Litera Yayıncılık.

İbn Sina. (2004). *Kitabü'ş-Şifa- Metafizik.* (E. Demirli, & Ö. Türker, Çev.) Litera Yayıncılık.

Jenkins, K. (1997). *Tarihi Yeniden Düşünmek.* (B. S. Şener, Çev.) Dost Kitabevi.

Kavlak, A. (2009). Nedensellik Üzerine. *Kaygı, 18*(2), 442-454.

Kurt, H. (2013). İtikadi Mezheplerin Oluşum Serüveni. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2*(3), 23-35.

Kutlu, S. (2013). *Mezhepler Tarihine Giriş.* Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Kutluer, İ. (2000). İlliyet. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 22, s. 120). içinde Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Lasswell, H. D. (1927). The Theory of Political Propaganda. *The American Political Science Review, 21*(3), s. 627-631.

Namlı, T. (2012). İlke ve Olgu, Görüş ve Fırka Süreçlerinde Mezheb. *Eskiyeni*(25), 5-13.

Onat, H. (2023). *Din, İnsan ve Anlam Arayışı.* (B. Yurtalan, Dü.) Fecr Yayınları.

Onat, H. (2023). *Sorularla İslam Mezhepleri.* (S. Kutlu, Dü.) Fecr Yayınları.

Onat, H., & Kutlu, S. (2023). *İslam Bilimlerinde Yöntem.* Fecr Yayınları.

Ökten, K. H. (y.y.). *Ontoloji/Varlıkbilim.* Ocak 26, 2025 tarihinde Ansiklopediler- TÜBİTAK, Bilim ve Toplum Başkanlığı Popüler Bilim Yayınları: https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/ansiklopedi/ontolojivarlıkbilim adresinden alındı

Popper, K. R. (1998). *Tarihselciliğin Sefaleti.* (S. Orman, Çev.) İnsan Yayınları.

Qualter, T. H. (1980). Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi. (O. Ünsal, Dü.) *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 35*(1), 255-307.

Rickman, H. (1992). *Anlama ve İnsan Bilimleri.* (M. Dağ, Çev.) Ankara Üniversitesi Basımevi.

Stanley, J. (2016). Precis of "How Propaganda Works". *Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science, 31*(3), s. 287-294.

Toktaş, F. (2012). *Felsefe Tarihi.* Tibyan Yayıncılık.

Türkeri, M. (2011). *Etik Bilinç.* Lotus Yayınevi.

Üçer, C. (2017). Mezhep Olgusu ve Mezhepçilik Ekseninde İhtilaf Ahlakı. *Diyanet İlmi Dergi, 53*(3), 135-162.

Yeşilyurt, T. (2012). Bilgi kuramı. Ş. A. Düzgün (Dü.) içinde, *Kelam El Kitabı* (s. 306-315). Grafiker Yayınları.

Rivayetler ve Yorumlar Işığında Ehl-i Sünnet'te İtaat Hadislerinin Siyasî İşlevi

Sena Küçükkendirci

Öz: İtaat, siyasî otorite ve toplumsal düzen meseleleri, İslam düşünce tarihinin en çok tartışılan konuları arasında yer almaktadır. Özellikle Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatının ardından ortaya çıkan siyasî krizler, iç çatışmalar ve otorite mücadeleleri, Müslüman toplumda yönetime karşı tutumun nasıl olması gerektiği sorusunu gündeme taşımıştır. Bu süreçte yöneticiye itaat, fitneden kaçınma ve cemaatin korunmasına dair hadisler, Sünnî düşüncenin şekillenmesinde önemli bir referans alanı oluşturmuştur. Bu çalışma, Ehl-i Sünnet'in düşünce yapısında itaat ile ilgili hadislerin oynadığı rolü ortaya koymayı ve söz konusu rivayetlerin Sünnî siyasî kimliğin oluşumuna katkısını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bunun yanında, hadislerin hangi tarihsel şartlarda önem kazandığı ve ön plana çıkarıldığı da araştırmanın odak noktalarından biridir. Özellikle siyasî otoritenin tartışma konusu hâline geldiği ve toplumsal belirsizliklerin arttığı dönemlerde, bu rivayetlerin nasıl yorumlandığı ve Sünnî siyaset düşüncesinde ne tür işlevler üstlendiği incelenmektedir. Böylece bu rivayetlerin yalnızca dinî birer referans olarak değil, aynı zamanda siyasî otoritenin meşruiyetinin temellendirilmesi, toplumsal düzenin korunması ve ümmetin birliğinin devamı açısından nasıl bir işlev üstlendiği ortaya konulmaya çalışılmaktadır. İncelenen eserler, itaatle ilgili rivayetlerin Sünnî siyaset düşüncesinde tek tip ve değişmez bir anlam çerçevesinde ele alınmadığını göstermektedir. Bazı rivayetler farklı âlimler tarafından farklı vurgularla öne çıkarılmış, kimi zaman yöneticinin meşruiyetini destekleyen, kimi zaman da yöneticinin sorumluluklarını ve yetki sınırlarını hatırlatan bir görev üstlenmiştir. Bu durum, Sünnî geleneğin sadece mevcut siyasî düzeni meşrulaştırmaya yönelik bir söylemden ibaret olmadığını ortaya koymaktadır. Nitekim incelenen âlimler, ümmetin birliğinin korunmasını öncelemekle birlikte adalet, maslahat ve dinî sorumluluk gibi ilkeleri de siyasî düşüncenin ayrılmaz birer parçası olarak değerlendirmişlerdir. Bu yönüyle itaat hadisleri, Sünnî siyaset düşüncesinde hem otoriteyi destekleyen hem de ona belirli sınırlar çizen çok katmanlı bir yorum geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kavramlar: Ehl-i Sünnet, Meşruiyet, Cemaat, İtaat, Fitne, Hadis

İtaat Söyleminin Tarihsel Bağlamı

İslâm tarihi boyunca, özellikle Cemel Savaşı ve Sıffin Savaşı gibi hadiselerde görüldüğü üzere, Müslüman topluluklar arasında yaşanan kanlı ve sarsıcı tecrübeler, yönetime karşı girişilen hareketlerin çoğu zaman halk açısından daha ağır sonuçlar doğurduğunu ortaya koymuştur. Bu süreçte isyan eden grupların başarı ihtimalinin düşük olması ve idarî yapının genellikle daha güçlü konumda bulunması, Müslümanların yöneticilere itaat etmekten başka bir seçeneklerinin kalmadığı düşüncesini güçlendirmiştir. Bu sebeple tarihsel süreçte "asayişin korunması", "yönetime bağlılık" ve "cemaat bilincinin sürdürülmesi" gibi ilkeler ön plana çıkmıştır. Bunun yanında bazı İslâmî fırkaların "emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker" anlayışı çerçevesinde "hurûc", "kıyam" ve "cihad" kavramlarına dayanarak yürüttükleri mücadeleler, çoğu zaman müminlerin daha büyük acılar yaşamasına ve ağır bedeller ödemesine yol açmıştır. Bu tür hareketler karşısında yöneticilerin sahip oldukları gücü

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı. İletişim: senakucukkendirci@gmail.com

kullanarak muhalif unsurları bastırmaları ve onları zor durumda bırakmaları da, toplumun genel olarak ″sabır″, ″temkin″ ve ″tedbir″ ilkelerine yönelmesine sebep olmuştur. Bazı âlimlerin de toplumsal düzeni ve birlikteliği koruma amacıyla maruz kaldığı olumsuzlukları sabır ve metanetle karşıladığı bilinmektedir. Nitekim bu yaklaşım, siyaset düşüncesinde ″pasif direniş″, ″sivil itaatsizlik″, ″müspet hareket″, ″manevî cihad″ ya da ″pozitif siyaset″ gibi kavramlarla ifade edilmektedir.(Çetin, 2019, s. 32)

Hz. Peygamber döneminden Emevîler'in sonuna kadar uzanan süreçte, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkilerde farklı muhalefet biçimlerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu muhalefetler, amaçları bakımından iki ana grupta değerlendirilebilir: İktidarı ele geçirme hedefi taşımayan, daha çok mevcut yönetimi düzeltmeye yönelik muhalefet ile doğrudan iktidarı değiştirmeyi amaçlayan aktif muhalefet (Bkz. Yüksel, 2021). Nevin A. Mustafa, İslâm siyaset düşüncesinde ortaya çıkan muhalefet biçimlerini Hz. Peygamber'in *″Sizden bir kötülüğü gören, onu eliyle düzeltsin, gücü yetmezse diliyle düzeltsin, buna da gücü yetmezse kalbiyle buğzetsin.″ (Müslim, Îmân 78; Tirmizî, Fiten 11; Nesâî, Îmân 17.)* Hadisi üzerinden açıklamaktadır. Buna göre fiilî müdahaleyi esas alan anlayış ″devrim″ ekolünü, dil ve kalp ile karşı koymayı öne çıkaran yaklaşım ise ″sabır″″ ekolünü temsil etmektedir. Bunların yanında, ancak gerekli şartlar ortaya çıktığında siyasî iktidarı ele geçirmeyi ve korumayı amaçlayan ″temekkün″ ekolü de bu iki ekol arasında bulunan bir tutum olarak değerlendirilmektedir.(Mustafa, 1990, s. 185)

Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından benimsenen siyasî tutum sabır ekolü olarak ifade edilmektedir. Bu tutumda zalim yöneticinin işlediği haksızlıkların sorumluluğu ona yüklenirken, müminlere de fitneye yol açabilecek hareketlerden kaçınmaları ve sabırlı davranmaları tavsiye edilmiştir. (Mustafa, 1990, s. 229) Bu yaklaşımın şekillenmesinde, İslâm'ın ilk dönemlerinde yaşanan siyasî krizlerin, Şiî ve Hâricî hareketlerin yol açtığı çatışmaların ve bunların meydana getirdiği istikrarsızlık ortamının önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Birçok Müslüman için öncelikli mesele, yeni siyasî mücadelelere sürüklenmekten kaçınmak ve toplumsal barış ve düzeni korumak olmuştur. (Sarıkaya, 1997, s. 27) Bununla birlikte tıpkı devrimin her zaman ideal bir muhalefet biçimi sayılamayacağı gibi, sabır da haksızlık karşısında tamamen pasif kalmak anlamına gelmemektedir.

İslam'ın erken dönemlerinde toplumda yaşanan bu siyasal gerilimler, yalnızca muhalefetle ve iktidar mücadelesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda topluluğun nasıl tanımlanacağına dair farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu dönemde Müslüman topluluğun tek ve bütüncül bir yapı olarak algılanmadığı, aksine *cemaat*, *ümmet* ve *fırka* gibi farklı kavramlarla ifade edilen çok katmanlı bir yapı arz ettiği görülmektedir. Özellikle *cemaat* kavramının bağlama göre farklı toplulukları ifade edebilmesi, siyasî ve dinî meşruiyetin yalnızca iktidar merkezli değil, aynı zamanda topluluk aidiyeti üzerinden de şekillendiğini göstermektedir. (Lohlker, 2016) Bunun yanında İslam siyaset düşüncesinde zararın giderilmesinin, menfaatin elde edilmesine öncelendiği, buna paralel olarak cemaat fikrinin bireysel tercihlerden önce geldiği bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. (Atmaca, 2000, s. 370) Bu yaklaşım, ilerleyen süreçte itaat ve fitne ile ilgili hadis rivayetlerinin nasıl anlamlandırıldığını da doğrudan etkilemiştir.

Hadis Kaynaklarında İtaat Teması

Hadis kaynaklarına bakıldığında devlet başkanlığı, yöneticilik ve siyasî düzenle ilgili meseleleri ele alan çok sayıda bölüm olduğu görülecektir. *"İmâre", "imâmet", "ümerâ", "bîat"* ve *"kudât"* gibi başlıklar doğrudan siyasetle ilgili konuları işlerken; *"siyer", "ahkâm", "cihad", "sulh", "fiten", "kaza"* ve benzeri bölümlerde de dolaylı biçimde siyasete temas eden rivayetler yer almaktadır. Bu bahislerde yalnızca yöneticilik meselesi değil, yöneten-yönetilen ilişkisini düzenleyen temel ilkeler ile toplumsal ve siyasî olaylara dair birçok alt başlığın da bulunduğu görülmektedir. Bu durum, hadis literatürünün siyaset düşüncesine dair zengin bir malzeme sunduğunu göstermektedir.(İmamoğlu, 2018, s. 239)

Bu kaynaklar arasında siyasete dair en kapsamlı rivayetlerin, muhaddislerce Buhârî'den sonra en sahih hadis kaynağı kabul edilen Müslim'in eserinde yer aldığı görülmektedir. Özellikle *Kitâbü'l-İmâre* bölümünde hilâfet, hilafetin Kureyş'e nispeti, yöneticiliği istemek, emirlik makamının sorumluluğu, yöneticilere itaat, cemaatten ayrılmanın tehlikeleri, biat, hicret ve cihad gibi pek çok siyasî ve toplumsal mesele ele alınmıştır.(İmamoğlu, 2018, s. 241) Bu açıdan söz konusu bölüm, İslâm siyaset düşüncesinin temel hadis dayanaklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Hadis rivayetleri, içerik bakımından İslâm siyaset geleneği içerisinde gelişen farklı edebî türlerin de temel referansları arasında yer almıştır. Nitekim tarihsel süreç içerisinde Müslüman toplumların siyasî ve kültürel tecrübesi dinî bilgiyle iç içe gelişmiş, bu durum özellikle siyasete dair eserlerde ayet ve hadislerin yoğun biçimde kullanılmasına zemin hazırlamıştır.

Siyasete dair bu eserlerde bulunan hadislerin tespiti, İslâm siyaset düşüncesinin teşekkül ve gelişim sürecini anlamak açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Ancak bunun yanında, bu rivayetlerin sened ve metin açısından incelenerek sıhhat bakımından değerlendirilmesi de gerekli görünmektedir. Zira bu hadisler yalnızca teorik birer referans olmayıp, tarih boyunca yöneticilerin ve yönetilenlerin siyaset anlayışını etkilemiş ve siyasî kültürün oluşumunda rol oynamıştır. Ayrıca farklı zaman ve coğrafyalarda kaleme alınan eserlerde benzer rivayetlerin tekrar edilmesi, siyaset geleneğinin ortak referanslarını ve müellifler arasındaki etkileşim ağını göstermesi bakımından da dikkat çekicidir. Bu sebeple hangi dönemlerde hangi hadislerin öne çıktığının belirlenmesi ve bunların sıhhat açısından değerlendirilmesi, hem bu literatürü hem de İslâm siyaset düşüncesinin kaynaklarını daha sağlıklı anlamak açısından önemlidir.(İmamoğlu, 2018, s. 245)

İslâm düşüncesinde devlet başkanına itaatin dayanağı olarak genellikle *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Resûlü'ne ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin.* (Nisâ, 4/59) Ayeti gösterilir ve bu hüküm çeşitli hadislerle desteklenir. Bununla birlikte ayette yer alan *"ulu'l-emr"* ifadesi yalnızca devlet başkanıyla sınırlandırılmamış, çoğul bir kullanım olması sebebiyle yöneticilerin yanı sıra ulema, valiler, fakihler, din âlimleri, komutanlar ve hâkimler gibi farklı otorite sahiplerini de kapsayacak şekilde ele alınmıştır.(Sarıkaya, 1997, s. 25)

Halifeye itaatin görünür ve hukukî ifadesi *biat* olarak kabul edilmiştir. Ümmetin *icma* ile meşru halifeye verdiği otorite ve *biat* ile toplum sözleşmesi arasında içerik bakımından bazı benzerlikler olduğu da söylenebilir. Her iki anlayışta da yönetici ile toplum arasında karşılıklı hak ve yükümlülükler doğuran bir tür sözleşme ilişkisi söz konusudur. Bu ilişki, yöneticiye meşruiyet kazandıran bir zemin de oluşturmaktadır.(Yıldız, 2015, s. 304)

Sünnî âlimlerin eserlerinde yöneticiye biat etmenin gerekliliği konusundaki başlıca delillerden biri olarak *"Kim zamanın imamına biat etmeden ölürse cahiliye üzere ölmüştür" (*Müslim, İmâre, 53) rivayeti karşımıza çıkmaktadır. Özellikle bazı kelam âlimlerinin eserlerindeki imamet bahsinde, imametin gerekliliğine istidlal sadedinde bu rivayet zikredilmektedir. Bu rivayet, imama itaatin önemini vurgulamakla birlikte, İslâm'ın erken dönemlerinde biat uygulamasının her zaman sorunsuz işlemediği de görülmektedir. Nitekim ilk halife seçiminden itibaren biat konusunda ihtilafların yaşandığı, bazı isimlerin biati geciktirdiği ya da hiç biat etmeden öldüğü bilinmektedir. Benzer durumlar sonraki hilâfet dönemlerinde de görülmüştür. Bu durum, söz konusu rivayetin tarihsel bağlamı ve sıhhat boyutuyla birlikte yeniden değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu yönüyle mesele, yalnızca teorik bir itaat ilkesi değil, tarihî tecrübe ile birlikte ele alınması gereken bir konu olarak görülmelidir. (Sarıkaya, 1997, s. 25)

İtaat konusunda Sünnî hadis kaynaklarında geçen önemli rivayetlerden biri de *"Eğer üzerinize Habeşî ve burnu kulağı kesik bir köle emir tayin edilse, sizi Allah'ın Kitabı ile sevk ve idare ettiği sürece, onun emirlerini dinleyiniz ve itaat ediniz."* (İbn Mâce, Cihad, 39; Buhârî, Ahkâm, 4.) hadisidir. Bu rivayetin erken örneklerinden biri Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Harâc adlı eserinde yer almakta olup, burada Hz. Peygamber'in *"Üzerinize bir Habeşli köle emir tayin edilse dahi onu dinleyin ve ona itaat edin"* buyurduğu nakledilmektedir. Benzer rivayetler, çoğu zaman "Allah'ın kitabına bağlı kaldığı sürece" kaydıyla birlikte farklı kaynaklarda da yer almıştır. Rivayetin çeşitli varyantlarında "siyah bir köle", "Habeşli bir köle" veya "başında kuru üzüm tanesi kadar bir çıkıntı bulunan Habeşli bir köle" gibi ifadeler kullanılmıştır. Ayrıca Ebû Zer'e hitaben nakledilen bazı rivayetlerde de benzer şekilde yöneticiye itaat vurgusu yapılmıştır.(Crone, 1994, s. 60) Bu rivayetlerin ortak noktası, yöneticinin etnik kökenine, nesebine veya sosyal statüsüne değil, meşru otoritenin varlığına dikkat çekmesidir. Dolayısıyla bu rivayetler etrafında oluşan söylemi, bazı oryantalist araştırmacıların ileri sürdüğü gibi siyasî pasifizmin bir ifadesi olarak değerlendirmek isabetli görünmemektedir.

Siyasete ve yönetime dair bu tür rivayetler, hadis kaynaklarında yer almalarının ötesinde, Sünnî siyaset düşüncesinin en önemli temel referansları arasındadır. Bu nedenle söz konusu rivayetlerin siyasî düşünce içerisindeki yorum biçimlerinin ve işlevlerinin incelenmesi gerekmektedir.

Ehl-i Sünnet Âlimlerinde İtaate Dair Hadislerin Yorumu ve İşlevi

Ehl-i Sünnet âlimleri, siyasî otorite meselesini ele alırken hadis rivayetlerinden geniş ölçüde yararlanmışlardır. Özellikle yöneticiye itaat, fitneden kaçınma ve cemaatin korunmasıyla ilgili rivayetler, siyaset düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bununla birlikte, bu rivayetlerin kullanım biçimi her âlimde aynı değildir. Nitekim itaatle ilgili hadisler kimi zaman mevcut düzenin korunması, kimi zaman ise yöneticinin sınırlarının belirlenmesi amacıyla yorumlanmıştır. Dolayısıyla âlimlerin hadisleri ele alış biçimlerinin yalnızca dinî yaklaşımlarla değil, içinde yaşadıkları dönemin siyasî şartlarıyla da yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Bu bağlamda eserlerinde siyasî konulara yer vermiş olan Bâkıllânî (ö. 403/1013), Mâverdî (ö. 450/1058), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Gazzâlî (ö. 505/1111), Cüveynî (ö. 478/1085) gibi isimlerin bu hadislerini hangi çerçevede ele aldıkları ve bunlardan ne tür siyasî sonuçlar çıkardıkları üzerinde durmak gerekir.

Bâkıllânî (ö. 403/1013)

Hicrî IV. asırda yetişmiş meşhur Eş'arî kelamcısı(Gölcük, 1991, s. 531) Bâkıllânî'ye göre meşru şekilde göreve gelmiş bir imama, zalim ve fâsık olsa dahi itaat edilmesi gerekir. Bu görüşünü Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerle temellendirir. Nitekim bu bağlamda, bazı rivayetlerde farklı şekillerde geçen *"Uzuvlarından birisi kesik bir köle ve Habeşî bir köle de olsa dinleyiniz ve itaat ediniz."*, *"Her iyinin ve her zâlimin arkasında namaz kılınız"* (Ebû Dâvûd, Sünen, Salât, 46, Hadis No: 594) *ve "Malını yiyip sırtını da vursalar onlara itaat et, namaz kıldıkları müddetçe onlara itaat edin"* (Müslim, "İmâre", 13) şeklindeki ifadeleri zikreder. Bununla birlikte Bâkıllânî, itaatin sınırına da dikkat çeker. Yönetici Allah'a isyanı gerektiren bir hususu emrettiğinde ona itaat edilmez. Bu durumda doğru olan, nasihat etmek ve onu uyarmaktır. Ayrıca bu yaklaşım, meşru şekilde seçilmiş bir imam için geçerlidir. Ona göre kişi imam olmadan önce fasıklığı gerektiren bir fiil işlemişse göreve getirilmez ancak göreve geldikten sonra böyle bir durum ortaya çıkarsa, bu durum imametini ortadan kaldırmaz.(Nas, 1998, s. 81)

Mâverdî (ö. 450/1058)

Siyaset ve ahlâk alanındaki görüşleriyle öne çıkan meşhur Şâfiî fakihi Mâverdî, ulu'l-emre itaati emreden ayet ve hadisleri esas alarak, müminlerin kendilerini yöneten otoriteye itaatle yükümlü olduklarını belirtir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayeti hatırlatır: *"Benden sonra bir kısım idareciler sizi idare edecektir. İyiler iyilikle, kötüler kötülükle idare edecektir. Hakka uygun olan hususlarda onları dinleyin ve onlara itaat edin. Şayet iyi yönetirlerse bu hem sizin hem de onların lehinedir. Kötülüklerde bulunurlarsa bu sizin lehinize, onların aleyhinedir."*(Bkz. el-Maverdi, 2021, s. 5) Bu bağlamda Mâverdî, yöneticinin şahsî durumundan ziyade, yönetimin hakka uygun olup olmamasını ölçü alır. Buna göre meşru çerçevede yöneticilere itaat sürdürülmeli, yönetimde ortaya çıkan iyilik ve kötülüklerin sonuçlarının da buna göre değerlendirileceği kabul edilmelidir.(Geçit, 2013, s. 320)

Bu şekilde Mâverdî, imâmetin şer'an gerekli olduğunu ayet ve hadislerle temellendirirken, aynı zamanda yaşadığı dönemin karmaşık siyasi ve toplumsal koşullarında halkın yöneticilere karşı sabırlı olmasını ve itaatkâr bir tutum sergilemesini önermektedir. Nitekim onun yaşadığı dönem, içeride Büveyhîler, Selçuklular, halife ve çeşitli yerel güçler arasında süregelen iktidar mücadelelerine maruz kalırken; dışarıda Moğol ve Haçlı baskılarına sahne olmuştur. Böyle bir ortamda özellikle Sünnî çevreler açısından Abbâsî hilafetinin meşruiyetini kabul etmek fiilî bir zorunluluk hâline gelmiştir. Bu koşullar altında Sünnî bir âlimin yönetime karşı itaatsizliği teşvik etmesi, hilafet kurumunun zayıflamasına, Şiî-Fatımî etkisinin güçlenmesine veya dış müdahalelere ortam hazırlayabilecek bir risk olarak görülmüştür. Bu sebeple dönemin şartları dikkate alındığında, hilafeti hem ümmetin birliği hem de Ehl-i Sünnet'in temsili açısından korumaya yönelik bir tutum benimsenmesi daha ihtiyatlı ve gerçekçi bir yaklaşım olarak düşünülmüştür. (Geçit, 2013, s. 320) Bu sebeple Mâverdî, dönemin şartları içinde Abbâsî yönetimine isyanı doğru bulmamış ancak alternatif bir siyasî model de ortaya koymamıştır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

İbn Teymiyye, Hanbelî ekolün en önemli temsilcilerinden biri olup ve siyasetname literatürünün önemli örneklerinden biri kabul edilen *Siyâsetü'ş-Şer'iyye* adlı eserin müellifidir. İbn Teymiyye'nin siyaset düşüncesi de yaşadığı dönemin siyasî koşulları ve meşruiyet arayışlarıyla büyük ölçüde

ilişkilidir. Özellikle *Siyâsetü'ş-Şer'iyye* eserinde bir yönetici edinmenin gerekliliği ve ona itaat düşüncesini temellendirirken çeşitli hadis rivayetlerine başvurur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, *"Üç kişi bir yerde bulunduğunda içlerinden birini kendilerine emir tayin etmedikçe durmaları helâl değildir"* (Ebû Dâvûd, Cihâd, 80.) şeklindeki rivayetini zikrederek, en küçük topluluklarda dahi bir otoriteye ihtiyaç duyulduğunu vurgular. Ona göre emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker başta olmak üzere adaletin tesisi, cihadın yürütülmesi, hadlerin uygulanması, mazlumların korunması ve toplum düzeninin sağlanması gibi birçok dinî yükümlülük ancak siyasî bir otoritenin varlığıyla yerine getirilebilir.(İbn Teymiyye, 2020, ss. 165-166) Bu sebeple İbn Teymiyye, yönetimde bazı eksiklikler bulunsa bile otoritesizliğin ve fitnenin doğuracağı sonuçların daha ağır olacağını savunmuştur.

İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımının teorik bir siyaset felsefesinden ziyade pratik kaygılarla şekillendiğini söylemek mümkündür. Zira Memlüklere verdiği destek, onları tam olarak şer'î bir yönetim olarak görmesinden değil, Moğollar karşısında Sünnî otoriteyi temsil etmeleri ve dönemin şartları içinde en uygun yönetim olarak görmesinden kaynaklanmıştır. İbn Teymiyye'nin Moğolları gayri meşru kabul etmesinde, İlhanlılar bünyesinde Şiîliğin giderek etkili hâle gelmesine duyduğu tepkinin önemli bir payı olduğu da söylenebilir. Özellikle Allâme Hillî'nin etkisiyle Şiî düşüncenin devlet içinde güçlenmesi, onun siyasî tavrını doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla onun meşruiyet anlayışı, ideolojik gerekçelerden ziyade, mevcut siyasî ve mezhebî dengeleri koruma amacının bir yansımasıdır.(Şahin, 2013, ss. 635-636) Benzer şekilde İbn Teymiyye düşüncesine yönelik çalışmalar yapan bazı oryantalist araştırmacılar da *Siyâsetü'ş-Şer'iyye*'de onun siyasi anlayışında pratik fayda esasına dayanan bir yön bulunduğunu belirtmişlerdir. (Örneğin Anjum'a göre, İbn Teymiyye, es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye adlı eserini monarşik yöneticiler için kaleme almıştır. Bu yönüyle İslam siyasetinin hukukî boyutunu daha teorik bir şekilde ele alan Cüveynî ve Gazzâlî'den ayrılmaktadır. Bkz. Anjum, 2012, s. 28; Jon Hoover da, İbn Teymiyye'nin yönetime dair düşüncelerinde fayda ile zararı ölçen bir muhakeme biçimi geliştirdiğini ve siyasete dair görüşlerinde maslahat ekseninde şekillenen tedbirli bir tutum sergilediğini söyler. Hoover'ın ifade ettiği üzere, bu yaklaşım "emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker" anlayışında dahi kendini göstermektedir. Bkz. Hoover, 2019, s. 164). Nitekim İbn Teymiyye'ye nispet edilen *"Zalim imamla geçen altmış yıl, sultansız bir geceden hayırlıdır"*(İbn Teymiyye, 2020, s. 166) sözü de, otoritenin yokluğunun doğuracağı kargaşayı zulüm ihtimalinden daha büyük bir tehlike olarak gördüğünü yansıtmaktadır. (Islam, 2021, s. 67)

İbn Teymiyye'ye göre yöneticilerin meşruiyeti, etnik kökenlerinden ziyade şer'î hükümlere bağlılıklarıyla ilgilidir. Arap ya da gayri Arap olmaları belirleyici değildir, esas olan şeriata uygun hareket etmeleridir. Bu şart sağlandığı sürece yöneticilere itaat vacip kabul edilir. Nitekim bu itaat, dolaylı olarak Allah'a ve Resûlü'ne yönelmiş bir bağlılıktır.(Şahin, 2013, s. 634) İbn Teymiyye, bu görüşünü Hz. Peygamber'e nispet edilen şu rivayetle temellendirir: *"Bana itaat eden Allah'a itaat etmiştir; benim idarecime itaat eden de bana itaat etmiştir. Bana karşı gelen Allah'a karşı gelmiş olur; benim idarecime karşı gelen de bana karşı gelmiştir"* (Buhârî, Cihâd 109, Ahkâm 1; Müslim, İmâre 32, 33.)

Bu çerçevede Allah'a ve Resûlü'ne itaatin zorunlu olduğu gibi, yöneticilere itaat de ilahî emir kapsamında değerlendirilir. Bu itaati yerine getiren kimse, gerçekte Allah'a ve Resûlü'ne bağlılık göstermiş olur ve karşılığını Allah'tan alır. Buna karşılık, yöneticilere sırf dünyevî çıkarlar sebebiyle itaat eden, menfaat bulunduğunda bağlılık gösterip aksi durumda isyana yönelen kimsenin ahirette bir payı

olmayacağı ifade edilir.(Şahin, 2013, s. 634) Zira bu tür bir tutum hadislerde açıkça kınanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, mal ve makam hırsının dine vereceği zararı vurgulayan şu sözü nakledilir*: "Aç iki kurdun bir koyun sürüsüne vereceği zarar, kişinin mal ve şöhret elde etme hırsının dinine vereceği zarardan daha ağır değildir"* (Tirmizî, Zühd, 43)

İbn Teymiyye, Hz. Hüseyin'in öldürülmesini *"Her kim size gelir ve size topluluğunuzu bölmeye çalışan herhangi bir kimseye itaat etmenizi emrederse, derhal başını kesin."* rivayetine dayanarak meşru göstermeye çalışan yaklaşımlara karşı açık ve net bir tavır ortaya koymaktadır. Ona göre bu tür yorumlar, rivayetlerin bağlamından koparılarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Hz. Hüseyin'in öldürülmesini dinî açıdan haklı göstermek mümkün değildir. İbn Teymiyye, söz konusu rivayetin ancak farklı bir tarihsel bağlamda, özellikle Hz. Ali'ye karşı gerçekleştirilen isyanlar çerçevesinde anlamlı olabileceğini ifade eder.(Islam, 2021, s. 68)

İbn Teymiyye'nin eserlerinde geçen *"Halife yeryüzünde Allah'ın gölgesidir"* (Aclunî, Keşfü'l-Hafâ, 1/521) şeklindeki rivayet, Sünnî siyaset düşüncesinde hem önceki hem de sonraki âlimler tarafından yaygın biçimde kullanılmıştır. İbn Teymiyye, bu rivayeti değerlendirirken halifeyi bir gölgeye benzeterek onun koruyucu rolünü vurgular. İnsanlar nasıl yakıcı güneşten korunmak için gölgeye sığınırsa, toplum da yöneticinin gücüne ve desteğine ihtiyaç duyar. Bu benzetme, Orta Doğu'da güneşin çoğu zaman zorlayıcı ve bunaltıcı bir unsur olarak görülmesiyle bağlantılıdır. Bu yüzden hükümdar, aydınlatan bir güçten ziyade, halkı koruyan bir sığınak olarak düşünülmüştür.(Bkz. Lewis, 2011, s. 39; Şahin, 2013, s. 622)

Bu rivayetin öne çıkarılması, özellikle siyasî istikrarsızlıkların yaşandığı dönemlerde, yönetimin meşruiyetini ve adalet anlayışını temellendirme ihtiyacıyla yakından ilişkilidir. Yönetime itaatin toplumsal düzenin korunması açısından gerekli olduğu vurgulanan bu yaklaşım, zamanla yöneticilere ve onların görevlendirdiği kimselere bağlılığın dinî bir sorumluluk olarak görülmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bu anlayış, daha çok düzeni koruma ve fitneyi önleme amacıyla öne çıkarılmış, böylece siyasi otoriteye karşı tutumda dinî ve toplumsal istikrar gözetilmiştir.(Şahin, 2013, s. 635)

Gazzâlî (ö. 505/1111)

Benzer şekilde Gazzâlî de, hilafet meselesini ele alırken realiteyi göz ardı ederek sadece ideal olanı anlatan bir âlim değildir. O da teorisini büyük ölçüde pratik ihtiyaçlara göre şekillendirir. Bu yaklaşım, onun metinlerinde de açıkça hissedilir. Bu çerçevede Gazzâlî, ortaya koyduğu imamet anlayışıyla iki temel hedef gözetir. Bir yandan Sünnî dünyada imam, sultan ve ulema arasında bir denge ve uyum sağlamaya çalışır; diğer yandan ise Bâtınîlerin imamet konusundaki nass merkezli iddialarına karşı bir cevap geliştirmeyi amaçlar. Bu iki amacı gerçekleştirmek için de halifeye merkezî bir rol verir. (Yıldırım, 2021, s. 2637)

Gazzâlî, saltanatı taşıdığı risklere rağmen ilahî bir lütuf olarak değerlendirir. Bu görev, hakkıyla yerine getirildiğinde ebedî saadete vesile olurken, ihmal edilmesi hâlinde ağır bir sorumluluk ve bedbahtlık sebebi hâline gelebilir.(Okur, 2020, s. 14) Ona göre dinî ve siyasî otorite aynı ilahî temele dayanır. Dolayısıyla peygamberler ile yöneticiler arasında tamamlayıcı bir ilişki vardır. Peygamberler, insanlara Allah'ı tanıtmak ve ibadetin esaslarını öğretmekle görevliyken, melikler, toplumsal düzeni sağlamak, insanlar arasındaki çatışmaları önlemek ve güvenliği temin etmekle yükümlüdür. Gazzâlî,

bu anlayışı *Nasihatü'l-mülûk* eserinde *"Sultanlar yeryüzünde Allah'ın gölgesidir"* şeklinde ifade edilen rivayetle temellendirir. Yöneticilere atfedilen "zıll-i ilâhî" vasfı, onların toplum içindeki konumunu belirleyen önemli bir unsurdur. Bu anlayış doğrultusunda halkın yöneticilere karşı saygı ve bağlılık göstermesi, onlara itaat etmesi gerektiği vurgulanır, yönetime karşı isyan ve kargaşa ise uygun görülmez. Bununla beraber toplumun düzen içinde olması ya da bozulması büyük ölçüde yöneticilerin tutumuna bağlıdır. Nitekim adil bir yönetim, güven ve huzuru sağlarken, zalim bir yönetim, toplumsal düzenin zayıflamasına yol açar.(Kömbe, 2018, s. 41; Bkz. Laoust, 2016, s. 277) Bunun yanında Gazzalî, *Kimyâ-yı Saâdet* adlı eserinde bu anlayışı daha farklı bir şekilde dile getirir. Eserde, adalet ve merhametten uzak yöneticileri meşru bir otorite olarak görmek yerine şeytanın temsilcisi olarak değerlendirir. Buna karşılık, gerçek anlamda meşru otoritenin ancak adil ve merhametli yöneticilerle mümkün olacağını ifade eder.(Lambton & Say, 2014, s. 214)

Gazzâlî'nin yaklaşımı, Allah'ın insanın zaaflarını dikkate alarak şer'î düzeni, kendisine itaat edilmesini emrettiği bir imam aracılığıyla tamamladığını savunan hukukçuların görüşleriyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Söz konusu hukukçulara göre otoriteyi verme yetkisi yalnızca Allah'a aittir ve bu nedenle imama itaat yükümlülüğü, onun iyi ya da kötü olmasıyla ortadan kalkmaz. Bu anlayışa göre imamın görevde bulunması ilahî iradenin bir sonucu kabul edildiğinden, Müslümanların ona itaat etmesi genel bir yükümlülük olarak değerlendirilmiştir.(Lambton & Say, 2014, s. 215)

Cüveynî (ö. 478/1085)

Abbâsî hilâfetinin zayıfladığı ve siyasi otoritenin parçalandığı bir zamanda yaşamış olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî de, bu kriz ortamının doğurduğu siyasi ve toplumsal problemlere kelâmî ve fikrî çözümler üretmeye çalışan âlimler arasında yer almıştır. (Üzüm, 2020, s. 456). Müellif, *el-İrşâd* adlı eserinde, siyasî otorite meselesini kelâmî yöntemle ele alırken hadislere dayalı bir epistemoloji kurar. Hadisleri yalnızca tarihî bir rivayet malzemesi olarak değil, kelâmî meselelerin asli ve bağlayıcı bir delili olarak kullanır. Ancak bu kullanım lafzî bir aktarmaya dayanmaz, hadisler usûlî bir yorum çerçevesinde, aklî istidlalle desteklenerek ele alınır. (Zira Cüveynî, bahsi geçen bölümde asıl maksadının hadisleri yeniden nakletmek olmadığını, bunların zaten kaynaklarda mevcut olduğunu söyler. Bkz. Cüveynî, 1985, s. 356)

Cüveynî'nin hilâfet anlayışına bakıldığında, onun hadis ve bilgi anlayışına dair benimsediği yöntemi dikkate almak gerekir. Nitekim Cüveynî, itikadî meselelerde haber-i vahidin ise ilim doğurmayacağını, bu alanda ancak kesinlik ifade eden mütevâtir rivayetlerle istidlâl edilmesi gerektiğini savunur (Bkz. Cüveynî, 1985, ss. 354-355). Bu yaklaşım, onun yaşadığı dönemin ilmî ve siyasî şartları göz önünde bulundurulduğunda daha anlaşılır hâle gelmektedir. Zira farklı fırkaların, siyasî ve mezhebî mücadelelerinde rivayetleri araçsallaştırdığı bir ortamda, her nakledilen habere dayanmak dinî düşüncenin sağlığı açısından risk taşımaktadır. Bu sebeple Cüveynî, daha ihtiyatlı bir yöntem benimseyerek yalnızca kesinlik ifade eden mütevâtir rivayetleri esas almayı tercih etmiştir. Onun bu temkinli yaklaşımı, benzer şartların hâkim olduğu Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin hadisler karşısındaki dikkatli tutumuyla da benzerlik göstermektedir. (Geçit, 2014a, s. 502)

Cüveynî, yöneticiye itaatin esas olduğunu ve meşru şekilde gerçekleşmiş bir imâmet akdinin bağlayıcı kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre, imâmet kurulduktan sonra ümmetin yöneticisine

itaat etmesi zorunludur ve bu durum keyfî bir şekilde ortadan kaldırılamaz. Bununla birlikte, itaat mutlak ve sınırsız değildir. Cüveynî'ye göre imâmın toplumsal düzeni bozacak ciddi bir fısk ve ahlâkî çöküş içine girmesi durumunda, onun bu makamdan çekilmesi mümkün hâle gelir. Böyle bir durumda öncelikli olan, hal'eddilmeden önce kendi iradesiyle görevden ayrılmasıdır. Eğer bunu yapmazsa ve durum toplumsal düzeni tehdit edecek bir noktaya ulaşırsa, yöneticinin görevden çekilmesini sağlamak için tedbirlerin planlı bir şekilde uygulanması ve sürecin kontrollü biçimde işletilmesi de mümkündür. Ancak bu süreçte, düzenin korunması ve fitnenin önlenmesi esas alınmalıdır.(Geçit, 2014a, ss. 494-495) Cüveynî'ye göre, siyasî otoritenin görevini yerine getiremediği ya da yetersiz kaldığı durumlarda yönetim sorumluluğu ulemaya geçebilir. Başka bir ifadeyle ulemâ sınıfı, ümerânın alternatifidir. Bu görüşüyle onun kriz dönemlerinde ulemâya verdiği rolün, belirli ölçüde teokratik bir karakter taşıdığı söylenebilir.(Geçit, 2014b, s. 407)

Cüveynî'nin bu yaklaşımı, Sünnî hilâfet düşüncesinde yerleşik olan "zalim yöneticilere karşı isyan etmeme" ilkesinin mutlak ve değişmez bir kural olarak görülmesine karşılık özgün bir nitelik taşımaktadır. Geleneksel Sünnî anlayışta, fitne ve daha büyük toplumsal zararların ortaya çıkmaması için zalim idarecilere karşı fiilî isyandan genellikle kaçınılmış, bu durumda çoğu zaman eleştiri "kalbî buğz" ile sınırlı kalmıştır. Cüveynî ise bu yaklaşımı tamamen reddetmemekle birlikte, daha işlevsel bir çerçeve geliştirmeye çalışır. Ona göre yetersiz veya zulme yönelmiş bir yönetimin ortadan kaldırılması halkın bireysel girişimine bırakılmamalı; bunun yerine siyasal güce sahip otoriteler ve ilmî sorumluluk taşıyan ulemâ bu süreçte belirleyici rol üstlenmelidir. Böylece yönetimdeki sorunların giderilmesi, kontrolsüz bir başkaldırıya yol açmadan, daha düzenli ve ölçülü bir şekilde ele alınmış olur. Bu yönüyle Cüveynî'nin önerisi, Sünnî siyaset düşüncesinin bazı temel kabullerini bütünüyle kırmadan, onları şartlar çerçevesinde yeniden yorumlama ve dengeleme girişimi olarak değerlendirilebilir. (Geçit, 2014a, s. 495)

Konuyla bağlantılı olarak, daha önce bahsi geçen bir hususa tekrar dikkat çekmek gerekir. Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'e nispet edilen *"Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, mazlumlar ona sığınır"* rivayeti, kimi Sünnî âlimler tarafından yöneticinin toplumdaki konumunu güçlendirmek amacıyla eserlerinde zikredildiği görülmektedir. Bu ifade, tarih boyunca sembolik bir anlam taşımış ve siyasî hafızada yer bulmuştur. Nitekim günümüzde de Topkapı Sarayı'nın dış cephesinde yer almaktadır. Bununla birlikte rivayet, sultanın Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi veya vekili olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Burada vurgulanan husus, yöneticinin adaleti tesis etmesi ve haksızlığa uğrayan kimseler için bir güvence ve sığınak olmasıdır. Bu sebeple söz konusu ifade, yönetime sorumluluk yüklemekle birlikte yöneticiye veya devlete ilahî bir kutsallık atfeden bir anlayışın dayanağı olarak değerlendirilemez.(Kayapınar, 2024, s. 134)

Kütüb-i Tis'a içerisinde yer almayan ve sıhhati tartışmalı olan bu rivayet, siyasetnâme ve benzeri eserlerde sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak görülmesinde etkili olmuştur. Bununla birlikte bazı araştırmacılar, söz konusu rivayetin sıhhati yeterince tartışılmadan siyasî literatürde yaygın biçimde kullanılmasını eleştirmektedir. Hz. Peygamber'e nispet edilen sözlerin Müslüman âlimler ve yöneticiler tarafından önemsenmesi tabiî bir durumdur. Ancak özellikle dinî ve siyasî anlayışların temellendirilmesinde başvurulan rivayetlerin kaynakları ve güvenilirlik dereceleri daha dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Aksi takdirde, sıhhati tartışmalı bazı rivayetlerin zamanla yerleşik kabullere

dönüşmesi ve siyasî otoriteye ilişkin belirli anlayışların meşrulaştırılmasında etkili olması mümkündür. (Dinçer, 2019, s. 76)

Sonuç

Sonuç olarak Ehl-i Sünnet âlimleri hilâfet doktrinini teorik düzlemde yeniden inşa etmekten ziyade, İslâm cemaatinin birliğini muhafaza etmeyi esas alarak Kur'an, Sünnet ve hadisleri içinde bulunulan siyasal gerçeklik çerçevesinde yorumlayarak mevcut tarihî-siyasî düzeni şerîat ile uyumlu hâle getirmeye yönelik bir gayret göstermişlerdir. (Geçit, 2013, s. 316; Rosenthal, 1962, ss. 42-43) Zira o dönemlerde bir âlim için ortaya konulabilecek iki tutum vardır: Ya siyasî ve sosyal hayattan tamamen el çekmek ya da siyasî hengâmede ümmetin menfaatlerini sağlamak üzere elinden geleni yapmak. (Geçit, 2013, s. 324)

Bunun yanında Ehl-i Sünnet geleneğine yönelik değerlendirmeler çoğu zaman onu mutlak itaati esas alan, güce boyun eğen, her durumda olmuş olanı meşrulaştıran bir yapı olarak tanımlamaktadır. Ancak bu yaklaşım, geleneği bütünüyle yansıtmamaktadır. Nitekim Sünnî âlimler, siyasal şartların etkisiyle itaati önceleyen bir tutum benimsemekle birlikte, aynı zamanda yöneticinin adaletle hareket etmesi ve otoritesinin sınırlandırılması yönünde de bir hassasiyet taşımışlardır. Bu çerçevede yalnızca itaati vurgulayan rivayetlere değil, yöneticiyi uyaran ve ona sorumluluk yükleyen hadislere de yer vermişlerdir. Dolayısıyla Sünnî siyaset anlayışı, bir yandan toplumsal düzen ve birlik adına otoriteyi güçlendirirken, diğer yandan onu dengelemeye yönelik bir perspektifi de içinde barındırmaktadır.

Sünnî müellifler, iktidar karşıtı devrimci muhalefet anlayışıyla mevcut siyasî düzeni bütünüyle reddetmek yerine, onu ıslah etmeyi esas alan bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bu çerçevede hem halkın adaletle yönetilmesi hem de idarecilerin karşılaştıkları sorunlara toplumun maslahatını gözeten çözümler üretilmesi üzerinde durmuşlardır. Bu doğrultuda başvurdukları hadisler de çoğunlukla ahlâk, adalet, nasihat ve fezâile dair rivayetlerden seçilmiş; siyasal düşünce daha çok bu ahlâkî zemin üzerinden temellendirilmiştir.

Bazı modern yorumların siyaset ve yönetime dair rivayetleri siyasî pasifizmin delili olarak öne çıkarması ise belirli ölçüde indirgemeci bir yaklaşım olarak görünmektedir. Bu rivayetlerde devrim karşıtlığından ziyade, "maslahat" merkezli bir siyaset anlayışının izlerini görmek daha isabetlidir. Bu sebeple bu rivayetleri yalnızca edilgen bir siyasal teslimiyetin ifadesi olarak değil, düzen ve meşruiyet arayışının bir parçası olarak okumak daha dengeli bir yaklaşım olacaktır.

Ehl-i Sünnet ulemasının maslahata dayalı bu siyaset anlayışı, Platon ve J.J. Rousseau'nun siyasî düşüncelerinde dile getirilen "ortak iyi" anlayışıyla belirli ölçüde örtüşmektedir. Nitekim her iki düşünürde de siyasal düzenin meşruiyeti, bireysel menfaatlerin sınırsız biçimde gerçekleştirilmesine değil, aksine daha yüksek bir fayda anlayışı çerçevesinde sınırlandırılmasına dayanmaktadır. Özellikle Rousseau'da "şahsî çıkar"ın "ortak çıkar" içinde anlam kazanması, Platon'da ise bireyin iyiliğinin daha üst bir düzene tâbi kılınması (Bkz. Gwırth, 2011, s. 363), İslâm siyaset düşüncesindeki maslahat ve cemaat merkezli yaklaşımlarla benzer bir teorik zeminde buluşmaktadır.

Kaynakça

Anjum, O. (2012). *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*. Cambridge University Press.

Atmaca, V. (2000). Hadîsleri Bakımından Siyasetnâmeler (I) (Siyâset ve Siyâsetnameler Hakkında Genel Bilgiler). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), 357-370. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Crone, P. (1994). "Even an Ethiopian Slave": The Transformation of a Sunnī Tradition. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, *57*(1), 59-67.

Cüveynî, E.-M. A. b. A. (1985). *El-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd* (E. Temîm, Ed.). Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye.

Çetin, M. (2019). İmam Ebû Hanîfe'nin Siyaset Anlayışı Ve Siyasî Tutumu. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 25-37. https://doi.org/10.21733/ibad.606046

Dinçer, Ö. (2019). *Siyasetnâmeleri Yeniden Okumak: Bir Yönetim Bilimci Gözüyle Geleneksel Siyasi Düşünce* (Özgür Kavak, Ed.; 2. bs). Klasik Yayınları.

el-Maverdi, E.-H. H. (2021). *El-Ahkamü's-Sultaniye / İslam'da Devlet ve Hilafet Hukuku* (A. Şafak, Çev.). Bedir Yayınları.

Geçit, M. S. (2013). Mâverdî'nin Hilâfet Anlayışında Meşruiyet Sorunu. *Ekev Academic Review / Ekev Akademi Dergisi*, *17*(57), 311-328. Academic Search Ultimate (94904294).

Geçit, M. S. (2014a). Cüveynî'nin Hilâfet Anlayışı. *EKEV Akademi Dergisi*, *XVIII*(58), 485-504. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Geçit, M. S. (2014b). Cüveyni'nin İmamet Anlayışında Başkanlık Krizinin Çözümü (Gıyasu'l-ümem Modeli) / Juwayni's Gıyasulumam Model as Solution Project for the Crisis of Presidency. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)*, *VII*(34), 393-408. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Gölcük, Ş. (1991). Bâkıllânî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, ss. 531-535). TDV Yayınları.

Gwırth, A. (2011). Siyaset Felsefesi (Ahmet Kesgin, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *52*(1), 349-379. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001070

Hoover, J. (2019). Foundations of Ibn Taymiyya's Religious Utilitarianism. Içinde *Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World*. De Gruyter.

İbn Teymiyye. (2020). *Siyaset* (Faik Akcaoğlu, Ed.; Abdurrahim Aytaç, Çev.). Beka Yayınları.

İmamoğlu, A. T. (2018). İslam Siyaset Literatüründe Kullanılan Hadislerin Kaynağı ve Sıhhati Meselesi. İçinde Özgür Kavak & Lütfi Sunar (Ed.), *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan* (1. bs, ss. 239-248).

Islam, J. (2021). İbn Teymiyye'nin Siyasi Düşüncesinin Analizi: Reelpolitikten Ütopyaya. *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi*, *1*(1), 63-72.

Kayapınar, M. A. (2024). Ana-Akım İslam Siyaset Düşüncesinde İktidarın Sınırlandırılması. *İslam Tetkikleri Dergisi*, *14*(1), 121-148. https://doi.org/10.26650/iuitd.2024.1398630

Kömbe, İ. (2018). İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme. *Dîvân (Dergi)*, *XXIII*(44), 35-60. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Lambton, A. K. S., & Say, S. (2014). Gazzâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk'unda Saltanat Teorisi. *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi (Marmara University Journal of Turkology)*, *I*(2), 209-220. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Laoust, H. (2016). *Gazzali'nin Siyaset Anlayışı* (Rıza Katı, Çev.; 1. bs). Pınar Yayınları.

Lewis, B. (2011). *İslam'ın Siyasal Söylemi* (Ünsal Oskay, Çev.; 2. bs). Phoenix.

Lohlker, R. (2016). Jamāʿa vs. Mulk: Community-Centred and Ruler-Centred Visions of the Islamic Community. İçinde E. Hovden, C. Lutter, & W. Pohl (Ed.), *Meanings of Community across Medieval Eurasia* (ss. 78-96). Brill. JSTOR. http://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctt1w76w6c.8

Mustafa, N. A. (1990). *İslam Siyasî Düşüncesinde Muhalefet* (Vecdi Akyüz, Çev.). İz Yayıncılık.

Nas, A. (1998). *İmamet Probleminin Sünni Literatüre Girişi Ve Bakıllani'ye Göre Imamet* [Yüksek Lisans]. Marmara Universitesi.

Okur, H. (2020). Gazâlî'nin Nasîhatü'l-Mülûk Adlı Eserinde Siyasetü'ş-Şeriyye Esasları = The Principles of Islamic Politics in Ghazali's Nasihat al-Muluk. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *XXV*(43), 1-30. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Rosenthal, E. I. J. (1962). *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge University Press.

Sarıkaya, M. S. (1997). Ehl-i Sünnet'in Devlet Telakkisinde İki Mesele: İdarî Sistem, Devlet Reisine İtaat. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (4), 11-34. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Şahin, H. (2013). İbn Teymiyye Düşüncesinde Siyasi Kavramlar (The Political Conceptions in the Thought of Ibn Taymiyah). *The Journal of Academic Social Science Studies*, *VI*(3), 615-638. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Üzüm, İ. (2020). El-İrşâd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 22, ss. 455-456). TDV Yayınları.

Yıldırım, O. (2021). Reel Politiğin İzdüşümü: Gazâlî'nin İmamet Teorisinin Paradoksal Yapısı. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, *10*(3), 2617-2640. https://doi.org/10.15869/itobiad.862507

Yıldız, T. (2015). İslam ve Batı Hukuk Düşüncesinde Devlet Başkanının Azledilmesi Problemi. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, (1), 289-310.

Yüksel, M. (2021). *İlk Dönem İslam Tarihinde İktidar Muhalefet İlişkisi (Siyer Yayınları)*. Siyer Yayınları.

Mezhebî Âidiyetin Yoruma Etkisi Bağlamında Erken Dönem Tefsirlerde Allah'ın İdlâli Meselesi*

Şule Batdı**

Öz: Bu çalışmada İslâm toplumunun kaynağa en yakın olduğu zaman üzerinden bir okuma yapılarak itikadî ve mezhebî âidiyetin tefsire etki etmesi olgusu, idlâlin Allah'a nispet edildiği âyetler üzerinden incelenmiştir. Böylece erken dönem tefsir faaliyetinde mensûbiyetlerin tefsire yansımasının mahiyetine dair tespitlerde bulunulması hedeflenmiştir. Bu çerçevede hicrî ilk iki asırda kaleme alınan eserlerden üç tane; hicrî üçüncü ve beşinci asır arası eserleri içerisinden her bir ekole dair üçer eser olmak üzere toplam on iki eser tercih edilmiştir. Onların idlâlin Allah'a nispet edildiği âyetleri nasıl yorumladığı ve yorumlarına itikadî mensûbiyetlerini nasıl yansıttıkları tümel bir bakış açısıyla incelenmiş; metin analizi ve tümevarım yöntemiyle analizler yapılmıştır. Buna göre hicrî üçüncü asra kadar sistemli bir mezhebî oluşum olmadığı için mezhebî âidiyetten ziyade âlimin itikadî temayülü yorumunda etkilidir. Sistemleşmenin başladığı hicrî üçüncü asrın sonundan itibaren ise müfessirlerin mensup olduğu düşünce ekollerinin etkisi yorumda daha net görülmekledir. Bununla beraber bu dönem itikadî temayüllerin şekillendiği ve İslâmî ilimlerin oluşumunun devam ettiği zaman dilimidir. Mezhepler yeni teşekkül etmektedir ve bu dönemde tefsir faaliyetinde bulunan İbn Cerîr et-Taberî, Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Ebû Ali el-Cübbâʾî, Ebü'l-Kâsım el-Kaʿbî gibi kişiler ilgili meselelere dair görüşleri sistemleştiren müçtehit âlimlerdir. Dolayısıyla âlimler kendi yaklaşımlarını sistemleştirdikleri için mensûbiyetin yanı sıra müfessirin kendi düşünce sistemi yorum faaliyetinde etkili olmaktadır. Sonuç itibariyle erken dönem eserlerinde idlâlin Allah'a nispet edildiği âyetlerde itikadî temayüllerden söz edilebilir ancak âyetlerin yorumuna yansıması yönüyle mezhebî âidiyetin varlığı sınırlıdır çünkü bu dönemde kabuk bağlamış bir mezhebî yapı tam olarak oluşmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dalâlet, İlâhî Adâlet, Mezhep, Mensûbiyet, İhtilaf, Tefsir.

Giriş

Tefsirde ihtilafın kaynakları arasında yer alan ve müfessir özelindeki durumlardan olan mezhebî âidiyet, müfessirin düşünme ve anlama faaliyetine mensubu olduğu düşünce ekolünün etkisidir. Mezhepler hicrî ilk üç asırda oluşum gösteren hicrî üçüncü asrın sonuyla beraber sistemleşmeye başlayan itikadî düşünce yapılardır. Siyasî ve fikrî farklılaşmalardan etkilenerek oluşum gösteren ilk mezhebî nüveler süreç içerisinde şekillenir ve bunun yansıması olarak mezhebî âidiyet tefsir faaliyetine süreç içerisinde etki göstermeye başlar. Buradan hareketle çalışmada itikadî mensûbiyetlerin şekillendiği dönemde mezhebî âidiyetin tefsire etkisinin nasıl olduğu incelenecektir.

* Bu bildiri, 2025 yılında tamamlanan "Mezhebî Âidiyetin Yoruma Etkisi Bağlamında Erken Dönem Tefsirlerde Allah'ın Saptırması (İdlâlî) Meselesi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Gaziantep/Türkiye. Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Tefsir), İstanbul/Türkiye. İletişim: sule.batdi@gibtu.edu.tr

Kur'ân âyetlerinin pek çoğunun tefsirinde mezhebî âidiyetin etkisi görülebilmekle beraber çalışmada "Allah'ın idlâli" minvalindeki âyetler özelinde tespitler yapılacaktır. İdlâl lafzının kökenini oluşturan dalâlet lafzı Kur'ân'ın nüzulü öncesinde "kaybolmak, kaybetmek, yoldan çıkmak, yolunu kaybetmek, işlevini yitirmek" gibi anlamları ifade etmek için kullanılmıştır.[1] Kur'ân'ın inzâli sonrası ise "istikâmetten uzak olma, doğru yoldan ayrılma, kaybetme, yok olma, işlevsizleşme" gibi anlamların ön planda olduğu bir anlam çerçevesine kavuşmuştur.[2] Kur'ân'da "sapkınlık, imandan ayrılma, bâtıl olan yola sapma, inkâr yoluna girme"[3] anlamları yüklenmekle beraber lafız "kaybolma, yanılma, unutma, hüsrana uğrama, şaşkınlık hali" gibi anlamlarda da kullanılır.[4] Dalâlet lafzı yoldan çıkma anlamında kullanıldığında, dalâletten türeyen idlâl lafzının yoldan çıkartma anlamı söz konusudur. Bu çerçevede idlâl lafzına saptırma anlamı verildiğinde Allah'ın idlâli bağlamındaki âyetlerde Allah'ın kulunu saptırdığı şeklinde bir mana ortaya çıkar. Bu anlama biçimi irâdî fiillere müdahale anlamı taşıdığından düşünce gelenekleri dalâletin Allah'a nispetini temellendirmek için ya ilâhî irade ve kudreti merkeze almış ya da ilâhî adâleti merkeze alarak ilgili âyetleri teʾvîl yoluna gitmiştir. Bu çerçevede çalışmada itikadî düşünce formlarının oluşumunun devam ettiği ve tefsire dair eserlerin ortaya çıkıp gelişmeye başladığı dönemde, idlâlin Allah'a nispet edildiği âyetlerin tefsirlerine itikadî temayüllerin yansımasının nasıl olduğu değerlendirilecektir.

Hicrî ilk asırlarda Allah'ın kulunu dalâlete düşürmesiyle ilintili olan konulardan kader ve büyük günah meselesi ekseninde çeşitli düşünceler ortaya atılmış, bu yaklaşımlar zamanla Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri gibi itikadî meselelerle ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Bu süreçte teşekkül eden Muʿtezile, Allah'ın adil olduğu, kötülük ve zulmün O'na nispet edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda hayır ve şerrin, iman ve küfrün, itaat ve isyanın faili olarak kulu görmüştür.[5] Buna karşılık Cehm b. Safvân'ın temsil ettiği Cehmiyye'ye göre kullar fiillerinde özgür iradeye sahip değildir; fiillerin irade ve kudret bakımından gerçek yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Kulların fiillerinin asıl faili Allah olduğundan hidâyet ve dalâlet, iman ve küfür, itaat ve isyanın Allah'ın iradesine bağlı olarak gerçekleştiği kabul edilmektedir.[6] Bunların yanı sıra, Ehl-i sünnet'in temelini oluşturan orta yol yaklaşımlar oluşmuştur. Hasan-ı Basrî Allah'ın kullarına fiillerini gerçekleştirebilmeleri için irade ve güç

1 İmruʾu'l-Kays b. Hucr el-Kindî, *Dîvânu İmriʾi'l-Kays*, nşr. ʿAbdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1425/2004), s. 138; Sâbit b. Câbir, *ed-Dîvân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), s. 30; ʿAmr b. Kamîʿe es-Saʿlebî el-Bekrî, *ed-Dîvân*, nşr. Ḥalîl İbrâhîm el-ʿAtiyye (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), s. 56, 69.

2 Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ʿAyn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâʾî, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), VII, 9; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, nşr. Muhammed ʿAvd Mirʿab (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2001), XI, 318; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. ʿAbdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: İttihâdu'l-Küttâbi'l-ʿArab, 1423/2002), III, 279; Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. ʿAmr ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, nşr. Muhammed Bâsil ʿUyûnu's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998), I, 585; Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʿArab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1418/1997), XI, 391-396.

3 Yûnus (10/108), İsrâʾ (17/15), Sebeʾ 34/50, v.diğ.

4 Aʿrâf (7/53), Yûnus (10/30), Hûd (11/21), Nahl (16/87), Yusuf 12/8, en-Nisâʾ4/176, Duhâ 93/7, v.diğ.

5 Ebü'l-Feth Muhammed b. ʿAbdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, (Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1404/1984), I, 47.

6 Ebû'l-Hasan ʿAlî b. İsmâʿîl el-Eşʿarî, *Makālâtü'l-İslâmiyyîn* (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), s. 89, 405; Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. ʿÖmer et-Teymî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1420), II, 292-293, 365-367.

verdiğini belirtir. Buna göre kul, iman ile küfür ve iyi ile kötü arasında tercih yapabilen bir faildir.[7] Ebû Hanîfe ise kader konusunda Allah'ın ezelî ilmiyle her şeyi bildiğini, ancak kulların fiillerini kendi iradeleriyle tercih ettiğini belirtir. Ona göre Allah fiilleri yaratır, fakat fiili irade eden kuldur.[8] Selef çizgisinin önemli temsilcilerinden Mâlik b. Enes ise itikadî tartışmalardan kaçınarak nass ve selef anlayışını esas almış; kulun fiilleri konusunda Kaderiyye'yi reddetmekle birlikte mutlak cebri de benimsememiştir.[9] Bu itikadî temayüller zaman içerisinde sistemleşmiş, daha bütünlüklü yaklaşımlar ortaya konulmuş ve bu yaklaşımlar âyetlerin yorumuna yansımıştır.

Çalışmada mezhebî oluşumların teşekkül sürecinde olduğu hicrî ilk iki asırda kaleme alınan eserler inceleme konusu olacak; ardından sistemleşmesinin başladığı dönemde âyetlerin nasıl yorumlandığı ve yorumlarda mezhebî kimliklerin etkisinin ne oranda olduğu tespit edilecektir. Bunun için ilgili eserler metin analizi yöntemiyle incelecek ve tümevarım yöntemiyle çıkarımlarda bulunulacak; müfessirlerin yorumları, mezhebî âidiyet açısından değerlendirmeye tabi tutularak analiz edilecektir.

İlk İki Asırda Âyetlerin Yorumu

Hicrî ilk iki asır, İslâmî ilimlerin oluşmaya başladığı ve ilk nüvelerinin ortaya çıktığı teşekkül dönemidir. İlk dönem tefsirlerinde kapsamlı açıklamalar bulunmaz; buna karşın kelime açıklamalarına, âyetin genel hatlarıyla yorumuna, yer yer de sebeb-i nuzûl ve İsrâiliyyât'a dair bilgilere yer verilir. Bunun yansıması olarak itikadî konular ayrıntılı açıklanmaz, görüş farklılıkları kelimelere verilen anlamlardan çıkarılır. Nitekim idlâl âyetlerinde bunu müşahede etmek mümkündür. İlgili âyetler çoğu eserde yer almazken bulunduğu eserlerde kelimelerin anlamı, kıraat ve nahvî açıdan değerlendirilir. Bununla birlikte, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728), Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767), Ferrâ'nın (ö. 207/822), âyetlere yaklaşımlarını sınırlı bir çerçevede tespit etme imkânı bulunmaktadır.

Hasan-ı Basrî

Hasan-ı Basrî, ilâhî adalet fikrine dayanarak insanın fiillerinde irade sahibi olduğu ve Allah'ın kulun fiillerine dair ilminin kulun iradesine engel teşkil etmediği kanaatindedir.[10] Ona göre Allah kullarına karşı zalim değildir ve kul, iman ve küfür arasında tercih yapabilecek bir istitaat ile yaratılmıştır; aksi takdirde ceza ve mükâfat anlamlı olmaz.[11] İdlâl ile ilgili âyetleri bu perspektifle yorumlayan Hasan-ı Basrî, Allah'ın saptırmasının cebren olmadığını, kulun tercihine bağlı olarak gerçekleşen ilâhî bir ceza olduğunu belirtir. Hasan-ı Basrî, hidâyetin Allah'tan, dalâletin ise kuldan kaynaklandığı kanaatini taşır. Bu çerçevede âyetlerden (el-Mâ'ide 5/65-66, A'râf 7/96) delil getiren Hasan Basrî'ye göre Allah Teâlâ, kullarını fiillerinde mecbur kılmamış, onlara emirlerine uyup nehiylerinden sakındıklarında

7 Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği [Cevabî] Mektup)," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8, sy. 1 (2008): 355-359.

8 Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-Ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkān, 1419/1999), s. 29 33.

9 Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes," in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 506–513.

10 Osman Karadeniz, "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1985): 147.

11 Kubat, "Kadere Dair İki Risâle", s. 356.

mükafat vereceğine, şerre yöneldiklerinde cezalandıracağına, yaptıkları amellere göre onlara muamelede bulunacağına dair hükmünü bildirmiştir.[12]

Hasan-ı Basrî, "kulların tercihte bulunacakları güçleri olmasaydı ceza ve mükafat mümkün olmazdı" der. O halde Allah'ın dilediği kullarını idlâli ve dilediği kullarını hidâyeti, kulun mükafat veya cezayı hak etme durumuna göre şekillenir. Zira Allah'ın zâlimleri (İbrâhîm 14/27) ve fâsıkları idlâli (el-Bakara 2/26) yönündeki âyetlerden hareketle kulun fiillerinde irade sahibi olduğuna dikkat çeker ve idlâl edilenlerin zâlim ve fâsıklar olduğunu belirtir.[13]

Hasan-ı Basrî'ye göre Allah Teâlâ kullarına hidâyet yolunu göstermiş, hayır ve şer yollarını açıklamış, "bundan sonra dileyen şükreder, dileyense nankörlük eder" diyerek (el-İnsan 76/3) kula tercih imkânı sunmuştur. Kulların bir kısmı Allah'ın hidâyet yolunu göstermesine rağmen sapkınlara tabii olarak küfre düşmüştür.[14] Ayrıca En'âm 6/125 âyetindeki "göğsün daraltılması" ifadesini de cebrî yorumlara karşı ele alan Hasan-ı Basrî, bunun sebepsiz bir ilâhî müdahale değil; hakikati bilmesine rağmen küfrü tercih eden kimselere yönelik bir karşılık olduğunu ifade eder. Bu daraltma, kulun yanlış tercihinin sonucu olup ilâhî adaletin bir tezahürüdür.[15]

Mukâtil b. Süleyman

Mukâtil b. Süleyman'ın Allah'ın kullarını dalâlete düşürmesi meselesine dair yorumları, ilâhî kudret ile insan iradesi arasında konumlanan bir mahiyettedir. Ona göre ezelde Allah, her şeyi bilir ve zamanı geldiğinde hadiseler bu ilme göre gerçekleşir. Kıyamete kadar yaşanacak olan her şey levh-i mahfûzda yazılıdır ve bu yazıların hepsi mutlak olarak gerçekleşmek zorundadır.[16] Allah'ın ezeldeki ilmiyle her şeyi bilmesi ve zamanı geldiğinde bunların gerçekleşmesi kulun cebr altında olduğuna dair bir izlenim oluşturabilir.[17] Ancak ezeldeki ilmi, kulun ilerideki tercihlerini ve tercihleri sonucu ortaya çıkan fiilleri bilmeyi ifade ettiği takdirde, kulun iradesi söz konusudur. Bu minvalde Mukâtil, Allah'ın olacak olanları önceden bilmesinin, kulları masiyete zorlayacağı anlamına gelmediğini söyler. Ona göre Allah Teâlâ kulları kendisine ibadet etmeleri için yaratmış, onlardan itâat edenleri mükâfatlandıracağını, isyan edenleri cezalandıracağını haber vermiş, onlara iki yoldan birini tercih etme hakkı tanımıştır.[18]

Mukâtil'in anlayışını Allah'ın dalâlete düşürmesine dair âyetlerde görmek mümkündür Enʿam sûresinin 125. âyetinde Allah Teâlâ'nin dinine eriştirmek istediği kimselerin göğsünü İslam'a açtığını, kalbini genişlettiğini; dininden uzaklaştırmak istediği kimselerin göğsünü -Ebû Cehil'de olduğu gibisıkıştırdığını, hatta o kişinin göğsünün daralmasından mütevellit göğsünde tevhide yer bulunmadığını belirtir.[19] Bu açıklamalar cebr anlayışını çağrıştırsa da Mukâtil'e göre idlâl, kulun iradesinden

12 Kubat, "Kadere Dair İki Risâle", s. 357.

13 Kubat, "Kadere Dair İki Risâle", s. 356.

14 Kubat, "Kadere Dair İki Risâle", s. 357.

15 Kubat, "Kadere Dair İki Risâle", s. 358.

16 Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ın Teʾvîl Yöntemi* (Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999), s. 67-68.

17 Türker, "Mukâtil b. Süleyman'ın Teʾvîl yöntemi", s. 70.

18 Türker, "Mukâtil b. Süleyman'ın Teʾvîl yöntemi", s. 71-72.

19 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmût Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâs, 1423), I, 588.

etkilenen, Allah'ın ilmi ve iradesi çerçevesinde ortaya çıkan bir durumdur. Ona göre Allah bir şeyi gerçekleştirmek istediğinde bunu kimse engelleyemez. Ancak bu dileme kulun fiilleri göz önünde bulundurularak gerçekleşmektedir. Nitekim Tâhâ sûresinde (20/123) hidâyete tabi olmayı; Allah'ın gönderdiği elçiye ve onunla gelen beyanın bulunduğu kitaba uyma olarak ele almış ve bu kişilerin idlâle uğramayacağını belirtmiştir.[20] Nihâyetinde Mukâtil'in âyetleri Allah'ın kudret ve iradesini merkeze alan aynı zamanda cüz'î iradeye işaret eden itikadî bir arka planla yorumladığı söylenebilir.

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ

Kûfe dil ekolünün temsilcilerinden olan Ferrâ'nın kaleme aldığı *Me'âni'l-Kur'ân*, yoğunlukla sarf, nahiv ve kıraat farklılıklarının yer aldığı lügavî bir tefsir mahiyetindedir.[21] Bununla beraber Ferrâ'nın âyetlerdeki kelimelere verdiği anlamlardan hareketle onun idlâl meselesine dair düşünsel arka planını tespit etmek mümkündür. Nitekim Ferrâ'nın idlâle dair yaklaşımında Allah'ın mutlak kudretinin merkezde olduğu görülmektedir. Yaşadığı dönemde henüz sistemli bir mezhebî yapılanma tam anlamıyla oluşmadığı için, onun yorumları mezhebî âidiyetten ziyade döneminin genel kanaatiyle uyumlu olan ve dil kurallarından hareketle şekillenen bir bakış açısını yansıtır.

Ferrâ'nın Allah'ın kulunun dalâletinde etkili olması hususunda herhangi bir sakınca görmediğini ve Allah'ın kudretini esas aldığını söylemek mümkündür. Nitekim Ferrâ', Allah'ın idlâli çerçevesinde kalbin daralmasını (el-En'am 6/125) açıklarken kâfirin kalbinin darlığından dolayı hikmetin onun kalbine giremediğini belirtir. Hatta daralmadan dolayı gökyüzüne çıkmaktan başka çare bulamayan kafir, gökyüzüne çıkmaya da güç yetiremez. Allah'ın idlâlini dilediği kimsenin kalbindeki daralma sebebiyle hidâyete ulaşmaya imkânı olmaması yönündeki açıklamalarında, Allah'ın kudretini merkeze aldığı görülür. Nitekim Ferrâ'ya göre kafirin kalbine hikmetin girememesinden kasıt, Allah'ın onu idlâlidir.[22] Ferrâ' İbrahim 14/27 âyetinde geçen "Allah'ın zâlimleri idlâli" ibaresini de "Allah'ın zâlimleri 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözünü söylemekten alıkoyduğu" şeklinde detaylandırır.[23] Nahl 16/37 âyeti bağlamında ise kıraat farklılıklarını dikkate alarak Allah'ın saptırmayı dilediği kimseyi hidâyete erdirecek hiçbir gücün bulunmadığı sonucuna ulaşır.[24]

Netice itibariyle hicrî ilk üç asır özelinde mensûbiyetlerin Kur'ân yorumuna etkisi değerlendirildiğinde idlâl ve idlâlin izdüşümü olan konulara dair sistemli açıklamaların oluşmadığı görülür. Bunun yansıması tefsirlerde karşılık bulmakta ve müfessirler konuya dair ayrıntı zikretmemektedir. Bununla beraber ilgili âyetlere verdikleri anlam çerçevesinde nasıl bir anlayış ortaya koyduklarına dair çıkarımların yapılabiliyor olması belirli bir temayüle sahip olduklarını göstermektedir. Bunun yanı sıra ilgili konulara dair oluşum gösteren düşünceler hicrî dördüncü asırda ortaya çıkacak olan yaklaşımların nüvelerini oluşturmaktadır.

20 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, II, 485.

21 Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), s. 188-189.

22 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd., (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.), I, 353-354.

23 Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 77

24 Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, II, 99.

Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Sünnî çizgide itikadî konulara, aklı ve nakli esas alarak yaklaşan kelâm sistemleri; İmam Mâtürîdî'nin ve İmam Eşʿari'nin ortaya koymuş olduğu düşünce yapılarıdır. Bununla beraber nakli önceleyen ve aklı kullanmayı geri plana bırakan ya da nassı ham haliyle iman konusu yapan Selef anlayışı, Ehl-i sünnet içerisinde varlığını sürdüre gelmiştir. Ehl-i sünnet'in idlâl meselesine yaklaşımı, Allah'ın mutlak kudreti ile insanın cüz'î iradesi ve sorumluluğu arasında denge kurmaya dayanmaktadır. Bu yaklaşım, insanı tamamen iradesiz kabul eden cebrî anlayış ile insanı fiillerinin yaratıcısı sayan Muʿtezilî görüş arasında orta bir yol teşkil eder. Ehl-i sünnet'e göre Allah Teâlâ, hayır ve şer dâhil olmak üzere bütün fiillerin yaratıcısıdır. Bu bağlamda hidâyet gibi dalâlet de Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir. Bununla beraber Ehl-i Sünnet âlimlerinin ilgili konu çerçevesindeki yaklaşımları ayrıntıda farklılaşmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı

Hanefiyye mezhebinin üçüncü ya da dördüncü kuşak âlimleri arasında yer alan İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944) Ebû Hanîfe'nin kelâm sistemini geliştirmiş ve köklü bir itikadî tasavvur oluşturmuştur. Ebû Hanîfe çizgisindeki âlimler idlâl hususunda kulun fiildeki etkisine işaret eden bir yaklaşım sergiler. Ebû Hanife'ye göre Allah Teâlâ dilediğini katından bir fazl ile hidâyete erdirmekte, dilediğinde adâleti gereği dalâleti yaratmaktadır. Allah'ın idlâli ise hızlânı olup Allah'ın razı olduğu şeylerde kulunu muvaffak kılmamasıdır.[25] Ebû Hanîfe'nin, idlâli Allah'ın adaleti merkezli ele alması dalâletin yaratılması konusunda kulun etkisini göz önünde bulundurduğu sonucuna ulaştırır. Mâtürîdî bu yaklaşımı geliştirmiş ve daha sistemli bir zeminde ele almıştır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ ezeldeki ilmiyle kulların hallerine dair bilgiye sahiptir ve bu ilminin gereği olarak kimi kulları için hidâyeti kimi kulları için idlâli diler.[26]

Mâtürîdî, itikadî tasavvurunu dalâletin Allah'a nispet edildiği âyetlere dair açıklamalarına yansıtmaktadır. İlgili âyetlerde kulun fiillerinden kaynaklı olarak Allah Teâlâ tarafından idlâl edildiğini belirtir ve kulun fiilleri sonucu Allah'ın dalâleti yarattığını ifade eder. Nitekim Allah'ın mesel aracılığıyla kulunu idlâli âyetinde (el-Bakara 2/26) Mâtürîdî Allah'ın ilmine vurgu yaparak kulun tercihine işaret eden bir yaklaşımla âyeti yorumlar.[27] Bunun yanı sıra Allah'ın idlâlini, yaratma fiilinin mahiyetine değinerek açıklamakta, Aʿrâf sûresi 155. âyetin tefsirinde dalâletin yaratılmasına dair yaklaşımını detaylandırmaktadır. Mâtürîdî'ye göre dalâlette fiilin Allah'a ait olmasının yönü Allah'ın -yaratıcılıkla nitelenmesinin gerektirdiği üzere- kendisine nispet edileni yaratmasıdır.[28]

Allah'ın dilediği kullarını idlâli bağlamındaki âyetlerden biri olan Fâtır sûresinin 8. âyetinde aynı yaklaşımı devam ettirerek dalâleti ve küfrü tercih edeni Allah'ın idlâl edeceğini belirterek yaklaşımını yorumuna yansıtmaktadır. Allah'ın dilediğini hidâyet yolundan küfür yoluna ileteceğini, dilediğini dalâletten hidâyet yoluna eriştireceğini ve Allah'ın küfrü tercih ettiğini bildiği kimseyi idlâl

25 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, s. 63

26 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut: Vakfü'd-Diyaneti't-Türkiyye Mektebetü'l-İrşâd, 2019), 388-390.

27 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kurʾân*, mürâcaʿa Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2010), I, 65.

28 Mâturîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kurʾân*, VI, 76.

edeceğini, hidâyeti tercih ettiğini bildiği kimseyi hidâyete erdirdiğini söyler.[29] Açıklamalardan anlaşılan Mâtürîdî'nin Allah'ın dilemesini ilmine bağlı kılmasıdır. Nitekim idlâle dair bütün âyetlerde Allah'ın kulun dalâlette olacağını bildiği için dalâleti yarattığını ve Allah'ın idlâlini dilediği kullarının, O'nun ilminde dalâlette olan olarak yazılı olanlar olduğunu ifade etmektedir.[30]

Mâtürîdî'nin âyetlere dair yorumu kendi ürettiği düşünce perspektifinin izlerini taşıyan aynı zamanda Ebû Hanîfe kanadının itikadî anlayışından beslenen bir yapıya sahiptir. Mâtürîdî'nin mütekellim ve müfessir kimliği beraber düşünüldüğünde âyetler çerçevesinde ortaya koyduğu yorumlara dair mezhebî âidiyet yargısında bulunmak güçtür. Zira Mâtürîdî bizzat kendisi bir mezhebî oluşumun kurucu imamıdır. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin âyetler çerçevesinde ortaya koymuş olduğu yorumlar belirli bir itikadî yönelimin takipçisi olduğuna işaret ediyor olsa da kendine has yönler barındırmaktadır.

İmam Eş'arî'nin Yaklaşımı

Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî (ö. 324/935-36), Ehl-i sünnet içerisinde Ehl-i hadîs çizgisine yakın olmasıyla bilinir. Erken dönem Ehl-i hadîs çizgisinde İmam Malik, Süfyan es-Sevrî, İmâm Şafiʾî, İmam Ahmed gibi isimler[31], kelâmî hususları tartışma konusu yapmaktan sakınmış ve nassa bağlı kalmışlardır. Eşʿarî bu çizgi içerisinde kalarak kelâmî düşüncelerini ortaya koymuş olmakla birlikte kelâm-ı ilâhî, sıfatlar ve imana dair bazı konularda Ehl-i hadîs'ten farklılaşmıştır.[32] İmam Eşʿarî'nin, Ehl-i hadîs'ten mülhem temel itikadî düşüncesi Allah Teâlâ'nın dilediğini yapmaya veya yapmamaya kadir olduğu ve dilediğini dilediği şekilde yarattığıdır.[33]

Eşʿarî Allah Teâlâ'nın, küfre düşeceğini bilmesine rağmen insanları yaratmasının âdil olduğunu söyler.[34] Allah'ın, katındaki ilmine göre yarattığını söyleyen Eşʿarî; kulun isteyerek yaptığı bir kötülüğü Allah'ın dilemesinin, O'na kötülüğün nispetini mümkün kılmadığını belirtir. Haliyle Allah'ın kul hakkında dalâleti dilemesi kulun tercihine dayalı olup Allah'a kötünün nispet edilmesini gerekli kılmaz. Eşʿarî'ye göre kulun fiilleriyle Allah'ın fiilleri arasında fark vardır. Kul bir kötülüğü işlediğinde onu kötü olarak nitelemek mümkünken; Allah'ın kötülüğü yaratması, kötü olarak nitelenmesini gerekli kılmaz.[35]

Eşʿarî âyetlerde itikadî yaklaşımını devam ettirerek Allah'ın idlâlini; Allah'ın hak yoldan ayırması, küfre yönlendirmesi olarak anlar.[36] Allah'ın herhangi bir imtihanla kullarının bir kısmını idlâli (el-Bakara 2/26) âyetini değerlendirirken yaklaşımını belirgin hale getirip, Allah Teâlâ'nın herkesi idlâl etmediğini veya herkesi hidâyete erdirmediğini söyler. Ona göre Allah Teâlâ inkârcıları küfre yönelmekten korumamış, onları imandan mahrum bırakmıştır.[37] Nitekim Eşʿarî'nin zihninde, Allah'ın dalâlete

29 Mâturîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kurʾân*, XII, 17.

30 Mâturîdî, *Teʾvîlâtü'l-Kurʾân*, I, 65; V, 61, 208-209, 210. 257, 209; VI, 128-129 vd.

31 Mehmet Keskin, *Eşʿarîliğin Teşekkül Süreci* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 43-44.

32 Keskin, Mehmet, *Eşʿarî'liğin Teşekkül Süreci*, s. 43-44.

33 Ebû'l-Hasan ʿAlî b. İsmâʿîl el-Eşʿarî, *el-İbâne ʿan Usûli'd-Diyâne*, thk. Abdülkadir Arnaʾut (Dımaşk-Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1401/1981), s. 166, 170, v.diğ.

34 Ebû'l-Hasan ʿAlî b. İsmâʿîl el-Eşʿarî, *el-Lumaʿ fi'r-Red ʿalâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidaʿ*, thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan (Beyrut: Dâru Lübnan, 1987), s. 117.

35 Eşʿarî, *el-İbâne*, s. 171, 174-175.

36 Eşʿarî, *el-İbâne*, s. 212.

37 Eşʿarî, *el-İbâne*, s. 211.

düşecek kullarını bildiği ve kafir olacaklarını bilmesine rağmen onları yaratmaktan geri durmadığı ilkesi vardır. Eşʿarî'ye göre Allah ezelde kullarından bir kısmının kâfir olacaklarını bilmesine rağmen onları yaratmıştır[38] Ona göre Allah'ın, kâfir olacağını bildiği kullarında küfrü yaratması, O'na kötülüğü nispet etmeyi mümkün kılmaz.[39] Dolayısıyla Eşʿarî'ye göre Allah'ın hidâyeti, iman edenler için, idlâli inkâr edenler için söz konusudur. Allah Teâlâ, hidâyetini dilediği kullarının doğru yolu bulmasını isterken kafirler için hidâyeti istememiş onlar hakkında idlâli dilemiştir.[40]

Genel bir değerlendirmeyle Eşʿarî her ne kadar Allah'ın dilediği şeyi dilediği şekilde yarattığını, dilediğini küfre, dilediğini imana yönelttiğini belirtmiş olsa da Allah'ın ilmiyle kafiri ve mümini bildiği kanaatindedir.[41] Ehl-i hadîs çizgisindeki âlimlere göre Allah Teâlâ, dilediği kimseyi idlâl eder ve onu yardımsız bırakır. Eşʿarî bu anlayışı devam ettirmekle beraber dalâleti hak edenlerde dalâletin yaratıldığına dair bir yaklaşım sergiler. Eşʿarî Ehl-i hadîs'le temel ilkede buluşuyor görünse de kendine özgü bir veçheyle konuyu ele almış ve âyetleri bu çerçevede yorumlamıştır.

Taberi'nin Yaklaşımı

Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) eserlerinde, Allah'ın mutlak hüküm sahibi ve fiillerin yaratıcısı olmasını vurgulayan ve kulun âdil bir şekilde yargılanmasının sağlanması için külli irade ve cüzʾî irade arasında bir dengenin var olduğuna işaret eden mahiyette açıklamalar yer alır.[42] Taberî dalâletin Allah Teâlâ tarafından yaratılması hususunda herhangi bir sakınca görmez, Allah'ın dilediği kullarını idlâl kudretine sahip olduğunu düşünür. Bunun yansıması olarak âyetlerde hidâyetin ve dalâletin Allah tarafından yaratıldığını vurgular; Allah'ın dilediği kullarını hidâyete erdirdiğini, dilediği kullarını idlâl ettiğini belirtir. Hidâyetin ve idlâlin Allah'ın takdirinde olduğunu, hak yola eriştirecek olanın Allah olduğunu, dalâlette olanı Allah'ın imandan mahrum bıraktığını ve bu kişinin hüsranda olduğunu ifade eder.[43] Nitekim Fâtır sûresi 8. âyette Allah'ın dilediğini imandan ve Hz. Peygamber'e tabi olmaktan uzak tutacağını, hak yola erişmekten saptıracağını belirtir.[44] Benzer ifadeler Allah'ın dilediğini idlâli minvalindeki âyetlerden olan Râd sûresi 27. âyette de geçer. Taberî Allah'ın kavimden dilediğini idlâl ettiğini, Hz. Peygamber'e indirilenlere iman ve tasdikten uzak tuttuğunu belirtir.[45]

Taberî'ye göre kulun imanına dair bilgi Allah'ın ilminde yer almakta, O'nun dilemesiyle kul hak yola ulaşmakta veya bâtıl yola tabii olmaktadır. Bunun yanı sıra kulun imtihan esnasındaki bütün yapıp etmeleri onun imanı ve inkârına dair izler taşımakta, Allah'ın lütfunu celbetmesinde ya da hızlânına gark olmasında etkili olmaktadır. Nitekim âyetlerde cüzʾî iradeye işaret eden açıklamalarda bulunur. Allah'ın verdiği meselle yarattıklarından pek çoğunu idlâli (el-Bakara 2/26) ibaresindeki çokluğu ifade eden kelimenin münafık ve kâfirleri kapsadığını belirtir. Ona göre meselle kastedileni yakinen

38 Eşʿarî, *el-İbâne*, s. 178-180

39 Eşʿarî, *el-İbâne*, s. 174-175.

40 Eşʿarî, *el-İbâne*, s. 215-216.

41 Eşʿarî, *el-İbâne,* s. 179-180.

42 Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmalarında Taberî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), s. 215, 216.

43 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kurʾân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), X, 590; XIII, 517, 592-593; XIV, 347-348.

44 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, XIX, 333

45 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, XIII, 517.

bilmelerine rağmen yalanlamaları sebebiyle Allah onların sapkınlıklarını artırmıştır.[46] Müddessir sûresinde (74/31) benzer şekilde Allah'ın verdiği meselle münafıkları ve müşrikleri idlâl ettiğini belirtir.[47] Yine "Allah'ın ancak fâsıkları idlâli" (el-Bakara 2/26) ibaresinde; fâsıklarla kastedilenin münafıklar olduğuna işaret eder. Taberî'ye göre Allah münafıkları, dalâlette olanları, kâfirlerden ve Ehl-i kitaptan itâatten ayrılanları, ilâhî emirlere uymayanları idlâl eder.[48]

Taberî itikadî anlamda Ehl-i sünnet çatısı altında anılan âlimlerden birisidir. Bunun yanı sıra bir mezhep ya da itikadî ekolün başlatıcısı veya devam ettiricisi olarak görülemez. Âyetlere dair ortaya koymuş olduğu yaklaşım kendi düşünce sistematiği içerisinde var olan ve Ehl-i Sünnet ve selef itikâdıyla uyum arz eden bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla Taberî'nin Allah'ın idlâline dair âyetleri yorumlarken temel aldığı itikadî ilkeler Ehl-i sünnet'in temayüllerini benimsediğini göstermekle beraber âyetler çerçevesindeki yorumları müfessirin kendi düşünce sisteminden beslenmektedir.

Ehl-i sünnet özelinde bir değerlendirme yapıldığı takdirde âlimlerin temelde dalâletin Allah Teâlâ tarafından yaratıldığı anlayışından hareketle âyetleri ele aldıkları ancak kendilerine özgü bir yaklaşımla yorumlamalarda bulundukları görülür. Bu veçhesiyle müfessirlerin âyetlerde başvurdukları yaklaşımların tek merciinin mezhebî âidiyet olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Her birinin âyetlere dair yaklaşımı Allah Teâlâ'nın dalâleti yaratması yönüyle bir âidiyet içermekte ancak genel hatlarıyla eserlerde farklı yönler barındıran bir yorum faaliyeti görülmektedir.

Mu'tezile'nin Yaklaşımı

Muʿtezile'nin Kur'an yorumunda, beş temel esas olarak bilinen ilkeler belirleyicidir. Bunlardan birisi olan adâlet ilkesine göre Allah Teâlâ kötüyü yaratmaz. Bu yaklaşımda kötülüğü Allah'a nispetten nehyetmek hâkimdir çünkü kötüyü yaratan kul olmadığı takdirde kötünün yaratılması Allah'a ait olur ve bu durum Muʿtezile'nin düşünce sistemi açısından uygun olmayacaktır. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın kulların fiillerini yaratması halinde sorumluluk düşüncesinin zedeleneceğini düşünürler. Buradan hareketle Muʿtezile, kulun tercihi ve kudretiyle kötünün meydana geldiğini ve kulun iradesiyle dalâleti tercih ettiğini düşünür. Haliyle Allah Teâlâ'nın imandan saptırması gibi bir durum söz konusu olamaz. Muʿtezile'nin dalâleti yaratmayı Allah'a nispet etmemesi idlâlin Allah'a nispet edildiği âyetlerde kendi mezhebî perspektiflerine göre bir yaklaşım ortaya koymaları sonucunu doğurur.

Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâʾî'nin Yaklaşımı

Muʿtezile'nin önemli isimlerinden Ebû Ali el-Cübbâʾî (ö. 303/916) Basra ekolünün düşünce yapısını şekillendiren Muammer b Abbâd (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebû Huzeyl el-Allâf gibi Muʿtezile doktrinine önemli katkılar sunan âlimlerin görüşlerini tek çatı altında toplamıştır.[49] Cübbâʾî'ye göre Allah Teâlâ dinde aslah olanı yaratmak zorundadır ve insanlara sorumluluk yüklediği

46 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, I, 432-433.

47 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, XXIII, 440.

48 Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, I, 434-435.

49 Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 2. bs. (Ankara-İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ve İSAM Yayınları, 2017), 42-44.

hususlarda güzel ve faydalı olanı yaratmalıdır.[50] Kötüyü yaratmaya kudreti olmakla beraber Allah Teâlâ kötüyü yaratmaz.[51] Bu perspektifinden hareketle Allah Teâlâ, dalâleti yaratmaz. Bu çerçeveden hareketle Cübbâʾî'ye göre idlâl; kulun fiilleri sonucu Allah'ın cezalandırması olup Allah'ın kulunu saptırması anlamına gelmez. Haliyle idlâl, küfrü sonucu kulun hak ettiği ceza olan cennetten alıkonulmayı veya lütuftan mahrum bırakılmayı ifade eder.[52]

Cübbâʾî'ye göre Allah'ın dalâletini diledikleri kâfir kullarıdır ve sapkınlıkları sebebiyle Allah onları hak yoldan yani cennetten saptırmaktadır. İdlâlin Allah Teâlâ'ya nispet edildiği âyetlere bu yaklaşımı çerçevesinde anlam verir. Nitekim Nisâʾ sûresinin 88. âyetinde Allah'ın idlâl ettiği kimseyi, isyanı sebebiyle Allah'ın cehennemle cezalandırdığı kimse olarak anlar ve bu kişinin cennete giden bir kurtuluş yolu bulamayacağını söyler.[53] Benzer şekilde Bakara sûresi yirmi altıncı âyette geçen idlâli Allah'ın cennetten saptırması olarak yorumlar. Kur'ân'da geçen bu bağlamdaki diğer ibarelerde de aynı yorumu yaptığı belirtilir.[54]

Cübbâʾî'nin âyetlerde izlerinin görüldüğü itikadî yaklaşımı, temelde Muʿtezile'nin ilkelerinden beslenen bunun yanı sıra Cübbâʾî'nin mütekellim kimliğiyle ortaya koyduğu müstakil anlayışlardır. Zira aynı düşünce sistemine sahip Kaʿbî idlâli farklı açıklar. Her ikisinin açıklamalarının temelinde Allah'ın kulunu hak yoldan saptırmayacağı varken kelimeye verdikleri anlamda birbirlerinden farklılaşmaktadırlar.

Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el- Kaʿbî'nin Yaklaşımı

Bağdat Muʿtezilesi için de önemli bir yer tutan Kaʿbî (ö. 319/931) Allah'ın iradesini Allah'ın bilmesi ve emretmesi olarak anlar ve Allah'ın dilemesi ya da istemesi diye bir şeyin olmadığını düşünür. İstemede arzu söz konusu olup nâkıslık barındırdığı için Allah'ın iradesinde isteme gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir.[55] Allah'ın kulunu idlâline dair Kaʿbî'nin açıklamalarında bu anlayışın izlerini görmek mümkündür. Nitekim Allah Teâlâ'nın kulun idlâlini dilemesini, kulun dalâlete düşeceğine dair Allah'ın bilgisi olarak açıklar.[56] Aʿrâf sûresinin 178. âyetinin tefsirinde Allah'ın idlâl ettiği kimselerin dalâleti tercih eden sapkınlar olduğunu ve Allah Teâlâ'nın kulu tercih ettiği şeylerde serbest bıraktığını söyleyerek itikadî yaklaşımı çerçevesinde âyeti yorumlar. Teklif sırasında yani imtihan esnasında kul Allah'ın emrinden saptığı zaman Allah'ın onu hayırdan menetmesi durumunun, Allah'ın idlâl etmesine dair ibarenin kullanımına uygun olduğu görüşündedir.[57]

50 Murat Akın, *Basra ve Bağdat Muʿtezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 169.

51 Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâʾî, *Tefsîru Ebî ʿAlî el-Cübbâʾî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 298-299.

52 Râzî, *Mefâtîḥu'l-ğayb*, II, 370.

53 Cübbâʾî, *Tefsiru Ebû Ali el-Cübbâʾî,* 169.

54 Cübbâʾî, *Tefsiru Ebû Ali el-Cübbâʾî*, 69.

55 Yıldız Musahan, *Mâturîdî'nin Muʿtezile Eleştirisi (Ebû'l-Kāsım el-Kaʿbî el-Belhî Bağlamında)* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 89-90.

56 Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Ahmed el-Kâʿbî el-Belhî, *Tefsîru Ebü'l-Kāsım el-Kâʿbî el-Belhî*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 111.

57 Kaʿbî, *Tefsîru'l-Kâʿbî*, 228.

Kaʿbî'nin ortaya koymuş olduğu Allah'ın kulun dalâletini bilmesine dair yaklaşım, Muʿtezile'nin Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı ve Allah'ın kabîhi yaratmadığı görüşlerinin izlerini taşır. Ne var ki Muʿtezile'nin itikadî ilkelerinden besleniyor olsa da Kaʿbî'nin âyetlere dair açıklamaları kendine özgü yanlar içermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Yaklaşımı

Basra ekolünün geç dönem âlimlerinden olan Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) kelâmî görüşlerini Ebû Huzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbâʾî ve Ebû Hâşim el-Cübbâʾî çizgisinde ortaya koymuştur. Bununla beraber Ebû Ali Cübbâʾî'nin kelâmî yaklaşımını daha sistemli hale getirmiş, kaleme aldığı eserler sayesinde mezhebin görüşlerinin günümüze ulaşmasını sağlamıştır.[58]

Kâdî Abdülcebbâr idlâlin Allah'a nispet edildiği âyetlerde, idlâl lafzını ceza anlamını muhtevi olacak şekilde açıklayarak itikadî yaklaşımı çerçevesinde âyetlere yorum getirmekte ve açıklamalarında Allah'a kabîh bir fiili nispet etmekten sakınmaktadır. Kur'ân'da idlâlin fâsık ve zâlimler özelinde kullanılmasına dair âyetlerin, ceza anlamanı içermesinin delili olduğunu söyler. Ona göre Allah Teâlâ'nın günahkârların ve âhirete iman etmeyenlerin dalâlette olduğunu belirtmesi ve onların bu sebeple cezalandırılacak olmaları; Allah'ın kulun dalâletine yönelik fiilinin cezalandırma olduğuna dair anlamı destekler.[59] Kâdî Abdülcebbâr idlâlin Allah'a nispet edilmesi durumunun, cennetten cehenneme yönlendirme anlamında kullanıldığı takdirde caiz olduğu ancak kullarda küfrün yaratılması veya ona davet etme anlamında, Allah'a nispet edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir.[60]

İdlâlin ceza temelli anlaşılması gerektiğini, Allah Teâlâ'nın kulların kalbinde dalâleti yaratarak dinden saptırmasının mümkün olmadığını söyleyen[61] Kâdî Abdülcebbâr; Allah'ın, dilediği kulunda küfür ve isyanı yaratarak onu idlâlini ve onun hakkında küfrü dilemesini kabul etmez.[62] Bu çerçevede Abdülcebbâr açıklamalarında dalâletin helak anlamına geldiğini, küfür anlamını muhtemil olmadığını söyler. Dalâletin helak anlamını muhtemil olmasını ise kulun fiilleri sonucu cezayı dolayısıyla helaka uğramayı hak etmesi olarak anlar. Ona göre kul özgür tercihi sonucu; küfrü tercih ettiğinde ve fâsık kategorisine girdiğinde, Allah Teâlâ adâleti gereği kulunu cezalandırır. Bu cezalandırma idlâl kavramıyla karşılık bulur ve kulun helakını ifade eder.[63]

Kâdî Abdülcebbâr âyetlerde itikadî yaklaşımını belirleyici hale getirmekte, âyetleri temel mezhebî ilkelerini göz önünde bulundurarak yorumlamaktadır. Bunun yanı sıra yorumunda kendini has yaklaşımlar ortaya koymakta, farklı bağlamlar kazandırarak âyetleri açıklamaktadır. Nitekim âyetler çerçevesinde yer verdiği yorumlar Cübbâʾî'nin bakış açısından beslense de konu daha farklı bağlamlarda ve daha derin bir şekilde işlenerek Allah Teâlâ'nin idlâline dair derin bir mefhum oluşturulmaktadır.

58 İbrahim Aslan, *Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 9-10

59 Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kurʾân*, thk. Muhammed Adnan Zarzûr (Kahire: Dâru't-Türâs, 1969), I, 65-66.

60 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 67.

61 Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-Metâʿin*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kahire: Mektebetü'n-Nâfiza, 2006), s. 37.

62 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I 65-66, Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 38.

63 Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 65-68.

Genel bir değerlendirmeyle Muʿtezile âlimleri Allah'ın âdil olduğu ve kulların fiillerini yaratmadığı ilkelerinden hareketle âyetlerde yer alan idlâl lafzına farklı anlamlar verme yoluna gitmiş ve mezhebî ilkelerini temel alarak âyetleri açıklamışlardır. Bununla beraber iki farklı anlama biçiminden oluşan ama ayrıntıda farklı temellendirmelerin yer aldığı kendine has yorumlara yer vermişlerdir.

Şîʿa'nın Yaklaşımı

İmâmiyye Şîʿası'nın ilk dönemleri, Ehl-i beyt imamlarının görüşleri çerçevesinde şekillenmiş, itikadî hususlarda onların yaklaşımı belirleyici olmuştur. Bu dönemde kaleme alınan tefsirler de imamların görüşlerini zikretme şeklinde oluşum göstermiştir. İtikâdî hususların aklî boyutlara taşınması, imamların vefatı sonrası Muʿtezile'yle etkileşim sürecinde ivme kazanır. Bu süreçte Şiî âlimler tarafından ortaya konulan yaklaşımlar, Muʿtezile'nin ilkeleriyle benzerlik göstermektedir. Bunun yansıması olarak tefsir eserlerinde rivâyet yerini dirâyete bırakmış, âyetlerin açıklamalarında yazarın yaklaşımı net olarak görülmeye başlanmıştır[64]

Şîʿa'nın İlk Dört Asrındaki Yaklaşım

İmâmiyye özelinde Şîʿa'nın erken dönemine bakıldığında on ikinci imamın gaybeti sonrası sefirler dönemi mümkün olduğu kadar rivâyetleri toplama şeklinde gelişir. Bu dönemde Şîʿa'nın doktrin ve uygulamaları imamlara dayanılarak çözülmekte, imamlardan gelen haberler yegâne kaynak olarak görülmektedir. Yaklaşık yetmiş yıla tekabül eden bu süreçte fıkıh, kelam ve akla dayalı ilimlerde gelişme yaşanmamış, mesafeli bir yaklaşım sergilenmiştir.[65] Bu dönem içerisinde hicrî ilk üç asra dair Şîʿa'ya ait tefsir eseri günümüze ulaşmamıştır. Bununla beraber dördüncü asrın ilk çeyreğinde vefat eden İmâmiyye Şîʿa'sından Kummî ve Ayyâşî'nin tefsirleri günümüze ulaşmış olup sınırlı da olsa konuya dair çıkarımlarda bulunma imkânımız mevcut görünmektedir.

Erken dönem Şîʿası'nın önemli isimlerinden Şeyh Sadûk'un Risâletü'l-İtikâd isimli eserinden hareketle; İmâmiyye Şîʿası'nın Allah Teâlâ tarafından kabîh fiillerin yaratıldığı yönünde kanaatleri olduğu ve buradan hareketle Allah Teâlâ tarafından dalâletin yaratılmasında bir sakınca görmedikleri söylenebilir. Onlara göre Allah Teâlâ kulun dalâletini yaratmakta ve imanına müdahalede bulunmakla beraber kulun cüzʾî iradesinin süreçte etkisi vardır.[66] Şeyh Sadûk'un İmâmiyye'nin görüşü çerçevesinde açıklamasını, tefsir eserleri özelinde Ayyâşî ve Kummî'de görmek mümkündür.

Ayyâşî (ö. 320/932 [?]) Allah'ın kulunu idlâlini benzer bir yaklaşımla anlamış, imamlardan gelen rivâyetlerle âyetlere anlam vermiştir. Enʿam sûresinin 125. âyetini tefsir ederken yer verdiği rivâyette; kulun kalbinde bir hareketlenme olduğu ve kul hakkı aradığında huzura kavuştuğunu belirtilir. Bundan hareketle Ayyâşî, Allah'ın bir kul için hayır istediğinde kulun kalbine beyaz bir nokta koyduğunu, kalbin algılarını açtığını ve onu koruyan bir melek görevlendirdiğini; bir kul için kötülüğü istediğinde ise kalbine bir siyah nokta koyduğunu, kalbin algılarını kapattığını ve onu takip eden bir

64 Rıdvan Özdinç, *İlk Şiî Kelamcılar ve Görüşleri* (Yüksek lisans tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), s. 4.

65 Mustafa Öz, "Küleynî," in *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 538–39; Aslan Habibov, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 21.

66 Bk. Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İʿtikādāt*, thk. ʿUsâme Abdulyed (Kum: el-Muʾtemeru'l-ʿÂlem li-Elfiyyeti'ş-Şeyh Müfîd, 1413), s. 28-33; 36-37.

şeytan görevlendirdiğini zikreder.[67] Bu rivâyetten hareketle Ayyâşî'nin Allah Teâlâ'nın kulun imanına müdahale ettiği, dilerse kötüyü yarattığına dair bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılır.

Erken dönem İmâmiyye Şîʿası içerisinde tefsir eseri kaleme alan bir diğer isim Kummî (ö. 329/941); dalâlete "tereddüt" anlamını, hidâyete "beyan" anlamını vermektedir.[68] Bu açıklama bir bakıma Muʿtezile'yi çağrıştırsa da Allah'ın dilediğini hidâyetinin ve dilediğini idlâlinin Kaderiyye'ye cevap olduğunu belirtmektedir.[69] Allah'ın idlâl etmek istediklerinin kalplerini sıkıştırması hususunda kalplerine darlık sebebiyle girişin olmadığını ve çıkışın da olmadığın belirtir.[70] Bu çerçevede Kummî Allah'ın idlâlini kulun imanına müdahale anlamını taşıyan bir minvalde anlamaktadır. Genel bir değerlendirmeyle Kummî'nin; Allah'ın dalâleti yarattığına ancak kulun fiilleriyle sürecin şekillendiğine dair bir yaklaşım ortaya koyduğu yargısına ulaşılabilir.

Tûsî'nin Yaklaşımı

İmamlar sonrası dönemde özellikle 350 yılı sonrası kelâmî hususlara dair aktif bir durum söz konusudur. Mezhep içerisindeki ilmî ve fikrî yaklaşımların sistemleşmesinde Şeyh Müfîd, Şerîf Mürtazâ ve Tûsî önemli bir yerde bulunur. Bu isimler tarafından ortaya konulan yaklaşımların, Muʿtezile'nin yaklaşımlarıyla benzerlik gösterdiği kanaati kabul görür. Şöyle ki Şeyh Müfîd ve Şerîf Mürtazâ Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını kabul ederler. Aynı zamanda Allah'ın âdil olan şeyleri yaratmaya kudretinin olduğu gibi âdil olamayan şeyleri de yaratabileceğini belirtirler. Bununla beraber Allah'ın kabîh fiilleri işlemediği ve zulümden beri olduğu görüşündedirler.[71] Tûsî bu yaklaşımları devam ettirmekle beraber tefsirinde konuya dair farklı veçhelerden yaklaşarak kendine has bir yöntemle idlâl meselesine dair açıklamalarda bulunmuştur.

Tûsî (ö. 672/1274) içerisinde bulunduğu düşünce ikliminin etkisiyle, Allah'ın kulda dalâleti yaratmasının mümkün olduğunu düşünür. Ancak ona göre Allah'ın kulunun itâatine engel olmasına, onu sapkınlıkta bırakmasına dair görüş makul değildir. Zira itikadî anlayışına göre Allah Teâlâ kulu için kabîh olan şeyleri yaratmaz. Bu sebeple Allah'ın kulunu dalâleti ancak adâleti gereği olduğunda yani fâsık, kâfir ve sapkınlar için ve ceza amacıyla olduğunda geçerli olmak zorundadır.[72] Bu çerçevede Tûsî Allah'ın kulunu idlâlinin, kulunu saptırmak istediği anlamına gelmediği kanaatini taşır.[73] Tûsî bu çerçevede Allah'ın kulunu idlâline dair iki görüş ortaya koyar. Bunlardan birisine göre Allah Teâlâ idlâl ettiği kullarını âhirette cennete giden yoldan saptırmakta, cehenneme yönlendirmektedir. Bu görüş Muʿtezile'den Cübbâʾî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından benimsenen yaklaşımdır. Bir diğer görüşü ise

67 Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Gısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye (Tahran: Muʾessesetü'l-Biʿse, 1421), II, 118.

68 Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, tashîh es-Seyyid Tayyib el-Cezâ'irî (Kum: Muʾessesetü Dâri'l-Kütüb, ts.), I, 34

69 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 199.

70 Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 216.

71 Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Şeyh Müfîd, *Evâʾilu'l-Makālât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1983), 57-60; eş-Şerîf Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn Şerîf Murtazâ, *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî (Tahran: Merkezu Neşr Dânişkâhî, 1381), 303- 340.

72 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kurʾân*, thk. Ahmet Habîb Kasîr (Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.), I, 115.

73 Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân*, I, 117.

idlâlin, kulun imana giden yolunu zorlaştırma anlamında hızlân olduğudur.[74] Tûsî'nin ortaya koyduğu iki türlü yaklaşımda da Allah'ın kulunu cezalandırmasına yönelik bir arka plan vardır. Birisi dünya hayatında cezalandırma anlamını taşımakta ve kulun imana giden yolda yardımsız bırakılmasını ifade etmekteyken diğeri âhirete yönelik cezalandırma olup kulun âhirette cennete giden yoldan saptırılmasını ifade etmektedir.

Tûsî ahbârî dönemdeki anlayıştan farklı bir yaklaşım ortaya koyarak idlâl âyetlerini yorumlamaktadır. Bu yaklaşımın arka planında ise Şeyh Müfîd ve Şerîf Mürtazâ'nın Muʿtezile'nin itikadî yaklaşımından etkilenerek ortaya koydukları itikadî ilkelerdir. Bunun yanı sıra yorumunda etkili olan tek hususun Muʿtezile'nin itikadî ilkeleri olduğunu söyleme imkânımız yoktur. Zira Allah'ın idlâline dair âyetler çerçevesinde yaptığı yorumlarda özgün açıklamalara yer verdiği görülmektedir.

Şîʿa'nın düşünce sisteminin gelişim süreci iki farklı aşamadan geçmiştir. Bunun yansıması olarak bu dönemlerde kaleme alınan tefsir eserlerinde, ortaya konulan yaklaşımların etkisiyle bir yorumlama ameliyesi cari olmuştur. Nitekim idlâl çerçevesindeki âyetlere dair Kummî ve Ayyâşî'nin yorum faaliyetinde temel aldığı ilkeler ile Tûsî'nin temel aldığı ilkeler birbirinden farklılaşmaktadır. Haliyle her müfessir dönemi içerisinde Şiî toplumunda etkili olan anlayıştan beslenmekte ve mezhebî anlayışı çerçevesinde âyetleri anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunmaktadır.

Sonuç

Elde edilen bulgulardan hareketle idlâlle ilgili konular hicrî ilk üç asırda sistemli olarak ortaya konulmamıştır ancak ilgili konulara dair düşünceler hicrî dördüncü asırda ortaya çıkacak olan yaklaşımların nüvelerini oluşturur. Nitekim itikâdî hususlarda Mâtürîdî, Ebû Hanîfe ve talebelerinin yaklaşımdan; Eşʿarî, Kassâb ve Taberî Ehl-i hadis kanadının ortaya koymuş olduğu yaklaşımdan beslenmiştir. Muʿtezile içerisinde hazırlayıcı düşünceler hicrî ilk üç asırda ortaya konmuş; Cübbâʾî, Kaʿbî ve Kâdî Abdülcebbâr sistemleştirmiştir. Şîʿa'da ise hicrî ilk dört asır imamların etkisinde şekillenirken, dördüncü asır sonrası Muʿtezile'den esinlenilerek sistemli bir itikâdî yapı ortaya konulmuştur. Bu üç yaklaşım biçimini benimseyen âlimlerin her biri idlâle dair kendine has yaklaşımlar geliştirmişler, bu yaklaşımları çerçevesinde âyetlere anlam vermişlerdir.

Araştırma çerçevesinde görüldüğü üzere hicrî erken dönemlerde kaleme alınan eserlerde itikadî anlayışlar ve ayrışmalar âyetlerin tefsirine etki etmiştir. Ancak bu dönemde mezhebî âidiyetin tefsire etkisi çerçevesinde herhangi bir yargıda bulunurken hicrî ilk beş asırda mezhebî oluşumların devam ettiği dikkate alınmalıdır. Şöyle ki bu dönem, İslâmî ilimlerin teşekkülünün devam ettiği, kavramların ve tanımların şekillendiği, ilimlerin sınırlarının çizildiği ve mevzularının tespit edildiği evredir. Muʿtezile, Ehl-i sünnet, Ehl-i hadis, Şîʿa gibi İslam düşünce geleneklerinin oluşumu devam etmektedir. Aynı zamanda âlimler fıkıh, akâid, hadis, dilbilim gibi birden çok disiplinde söz sahibidir ve müçtehit imam dediğimiz İslam âlimlerinin çoğunluğu bu dönemde yetişmiştir. Bu bağlamda âyetlerin yorumlarına ilişkin itikadî mahiyetteki açıklamalar değerlendirilirken klasik dönem âlimleri ile karşılaştırıldığında, mezhebî âidiyet bağlamında daha titiz bir yaklaşım sergilenmelidir. Zira sonraki süreçte kaleme alınan tefsirlerde âlimlerin mezhebî kimlikleri, daha çok tabi oldukları anlayışları

74 Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Ḳur'ân,* I. 117-118.

temsil ediyorken hicrî ilk beş asırda aktif bir mezhebî oluşum söz konusudur ve müfessirlerin bir kısmı bu itikâdî oluşumları sistemleştiren kimselerdir. Âyetlerin tefsirlerinde yer alan itikâdî açıklamalar ise kelâm ve tefsir usulü arasındaki bağlantı çerçevesinde değerlendirme konusu olmayı gerektiren bir meseledir. Başka bir araştırmada erken dönem tefsirlerinde yer alan itikâdî açıklamaların tefsir usulü açısından değerlendirmesine yer verilebilir.

Kaynakça

Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Muʿtezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

ʿAmr b. Kamîʿe es-Saʿlebî el-Bekrî. *ed-Dîvân*. Nşr. Ḫalîl İbrâhîm el-ʿAtiyye. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.

Aslan, İbrahim. *Kādî Abdülcebbâr'da Kelâm Yöntemi*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Ayyâşî, Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mesûd. *Tefsîru'l-Ayyâşî*. Thk. Gısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye. Tahran: Muʾessesetü'l-Biʿse, 1421.

Cübbâʾî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb. *Tefsîru Ebî ʿAlî el-Cübbâʾî*. Thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Ebû Hanîfe, en-Nuʿmân b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber*. Nşr. Mektebetü'l-Furkān. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkān, 1419/1999.

Eşʿarî, Ebû'l-Hasan ʿAlî b. İsmâʿîl. *el-Lumaʿ fî'r-Red ʿalâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidaʿ*. Thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan. Beyrut: Dâru Lübnan, 1987.

Eşʿarî, Ebû'l-Hasan ʿAlî b. İsmâʿîl. *el-İbâne ʿan Usûli'd-Diyâne*. Thk. Abdülkadir Arnaʾut. Dımaşk-Beyrut: Mektebetu Dâri'l-Beyân, 1401/1981.

Eşʿarî, Ebû'l-Hasan ʿAlî b. İsmâʿîl. *Makālâtü'l-İslâmiyyîn*. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbü'l-Luğa*. Nşr. Muhammed ʿAvd Mirʿab. Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 2001.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû ʿAbdullâh Muhammed b. ʿÖmer et-Teymî. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1420.

Ferrâʾ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meʿâni'l-Kurʾân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Teʾlîf ve't-Terceme, ts.

Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-ʿAyn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâʾî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *Muʿcemu Mekâyîsi'l-Luğa*. Nşr. ʿAbdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: İttihâdu'l-Küttâbi'l-ʿArab, 1423/2002.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-ʿArab*. Nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, 1418/1997.

İmruʾu'l-Kays b. Hucr el-Kindî. *Dîvânu İmriʾi'l-Kays*. Nşr. ʿAbdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1425/2004.

Kâʿbî, Ebü'l-Kāsım Abdullāh b. Ahmed el-Belhî. *Tefsîru Ebü'l-Kāsım el-Kâʿbî el-Belhî*. Thk. Hudr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kurʾân*. Thk. Muhammed Adnan Zarzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1969.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tenzîhu'l-Kurʾân ʿani'l-Metâʿin*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü'n-Nâfiza, 2006.

Karadeniz, Osman. "Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri." *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2 (1985).

Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Keskin, Mehmet. *Eşʿarîliğin Teşekkül Süreci*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*. 2. bs. Ankara-İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları ve İSAM Yayınları, 2017.

Kubat, Mehmet. "Kadere Dair İki Risâle (Abdülmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdülmelik b. Mervân'a Gönderdiği Cevabî) Mektup)." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 1 (2008).

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kummî*. Tashîh es-Seyyid Tayyib el-Cezâ'irî. Kum: Muʾessesetü Dâri'l-Kütüb, ts.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *et-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Beyrut: Vakfü'd-Diyaneti't-Türkiyye Mektebetü'l-İrşâd, 2019.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Teʾvîlâtü'l-Kurʾân*. Mürâcaʿa Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2010.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmût Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâs, 1423.

Musahan, Yıldız. *Mâturîdî'nin Muʿtezile Eleştirisi (Ebû'l-Kāsım el-Kaʿbî el-Belhî Bağlamında)*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Öz, Mustafa. "Küleynî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26:538–39. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Özdinç, Rıdvan. *İlk Şiî Kelamcılar ve Görüşleri*. Yüksek lisans tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.

Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27:506–513. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Sâbit b. Câbir (Teʾebbete Şerrân). *ed-Dîvân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. ʿAbdulkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Maʿrife, 1404/1984.

Şerîf Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn. *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî. Tahran: Merkezu Neşr Dânişkâhî, 1381.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Evâʾilu'l-Makālât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, 1983.

Şeyh Sadûk. *Risâletü'l-İʿtikādāt*. Thk. ʿUsâme Abdulyed. Kum: el-Muʾtemeru'l-ʿÂlem li-Elfiyyeti'ş-Şeyh Müfîd, 1413.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiʿu'l-Beyân ʿan Teʾvîli Âyi'l-Kurʾân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kurʾân*. Thk. Ahmet Habîb Kasîr. Beyrut: Dâru İhyâʾi't-Türâsi'l-ʿArabî, ts.

Türker, Ömer. *Mukâtil b. Süleyman'ın Teʾvîl Yöntemi*. Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmalarında Taberî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. ʿAmr. *Esâsu'l-Belâğa*. Nşr. Muhammed Bâsil ʿUyûnu's-Sevd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1419/1998.

Şerîf el-Murtazâ'nın el-Muzih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an İsimli Eserinde Kādî Abdülcebbâr'a Karşı Sarfe Müdafaası

Yasemin Ulutaş*

Öz: Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an* isimli eserinde sarfe nazariyesini kapsamlı bir şekilde savunmuş ve eserin dördüncü bölümünü Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muġnî*'deki sarfe reddiyesine ayırmıştır. Bu çalışma müellifin *el-Muẓih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an* isimli eseri çerçevesinde sarfe savunusunu ana hatları ile ortaya koymayı ve bu kapsamda Şerîf'in, Kādî Abdülcebbâr'ın (415/1025) *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* isimli eserindeki sarfe reddiyesine verdiği karşılığı ele almayı amaçlamaktadır.

Ana hatlarıyla bakıldığında Kādî ile Şerîf arasındaki sarfe tartışmasının, mucize ve Kur'an-ı Kerim'in i'câzı meselesine odaklandığı söylenebilir. Kādî Abdülcebbâr'a göre mucize, yalnızca peygamber elinde gerçekleşebilen olağanüstü hadisedir. Şerîf el-Murtazâ'ya göre ise peygamberler, sadık imamlar ve sâlih kimseler mucize gösterebilme özelliğine sahiptirler. Peygamberin gösterdiği mucizenin, diğer iki zümrenin gösterdiği mucizeden ayrılan yönü nübüvvet iddiasına eşlik ediyor olmasıdır.

Kādî Abdülcebbâr'a göre Kur'an-ı Kerim, beşer gücünü aşan eşsiz fesâhatiyle, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmek üzere gönderilmiş bir mucizedir. Şerîf el-Murtazâ ise, Kur'an-ı Kerim'in fesâhati bakımından mükemmel olduğunu kabul etmekle birlikte, bu yönüyle muciz bir söz olmadığını iddia etmiştir. Zira ona göre Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşu Allah Teâlâ'nın, Arapları onun bir benzerini getirmekten alıkoymuş olmasından kaynaklanmaktadır. Kādî'ya göre bu durum, Kur'an-ı Kerim'in i'câzını haricî bir sebeple açıklamak anlamına geldiğinden kabul edilemez.

Şerîf el-Murtazâ, Kur'an-ı Kerim'in fesâhati ile muciz kabul edilmesi durumunda beşer sözü ile arasındaki farkın istisnasız her bir sûrede ve açık bir şekilde müşâhede edilmesi gerektiğini dile getirir. Kādî'ya göre Kur'an-ı Kerim ile beşer sözü arasındaki farkın herkes tarafından açık bir şekilde mülahaza edilememesi, onun fesâhati ile muciz bir söz olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira muhatapların tamamı bunu idrak edebilecek fesâhat seviyesinde dahi olmayabilir.

Tartışma bir bütün olarak değerlendirildiğinde Şerîf el-Murtazâ'nın, mucizenin peygamberlik iddiasına delâlet edebilme şartları açısından Kādî Abdülcebbâr'dan farklılaştığı görülmektedir. Özellikle "mucizenin peygamberlik iddiası ile ilişkilendirilmiş olması" şartı söz konusu olduğunda Şerîf'in, her olağanüstü hadiseyi peygamberlik iddiasına delâlet eden mucize olarak değerlendirmediğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, Fesâhat, Sarfe, İ'câz, Şerîf el-Murtazâ, Kādî Abdülcebbâr, *el-Muẓih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an*

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Doktora Öğrencisi. İletişim: ulutas.yaseminn@gmail.com

Giriş

Sarfe, terim olarak inkârcıların Kur'an-ı Kerim'in bir benzerini getirebilecek fesâhat ve belâgat seviyesinde olduklarını, ancak Allah Teâlâ tarafından engellendiklerini ifade eden i'câzü'l-Kur'an teorisini ifade eder. Bazı müellifler, teoriyi ilk kez ortaya koyanın kim olduğu konusunda farklı isimler zikretse de genel kanaat bu ismin Ebû İshâk en-Nazzâm (231/845) olduğu yönündedir.[1] Şerîf el-Murtazâ (436/1044), Nazzâm'dan sonra sarfe nazariyesini sistemli bir şekilde savunan âlimlerden biridir. Bu yazı müellifin *el-Muẓih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an* isimli eseri çerçevesinde sarfe savunusunu ana hatları ile ortaya koymayı ve bu kapsamda Şerîf'in, Kādî Abdülcebbâr'ın (415/1025) *el-Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl* isimli eserindeki sarfe reddiyesine verdiği karşılığı ele almayı amaçlamaktadır.

Bu kapsamda çalışmanın birinci bölümünde, sarfe nazariyesine dair genel bir çerçeve sunulacak ve Şerîf'in mezkur eseri ana hatlarıyla tanıtılacaktır. Ardından ikinci bölümde, ikilinin mucize ve Kur'an-ı Kerim'in i'câzına ilişkin görüşleri genel olarak ortaya konulacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla sarfe nazariyesinin, Şerîf el-Murtazâ ile Kādî Abdülcebbâr'ın görüşleri etrafında ele alındığı müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın, Kur'an araştırmaları alanındaki bu boşluğa mütevazı bir katkı sunmayı amaçladığını da söylemek mümkündür.

Sarfe Nazariyesi ve Şerîf el-Murtazâ'nın *el-Muẓih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an* İsimli Eserine Genel Bakış

Sarfe, lügatte "geri çevirmek, engel olmak" gibi anlamlara gelen "sarf" kökünden türetilmiş bir sözcük olup, terim olarak inkârcıların Kur'an-ı Kerim'in bir benzerini getirebilecek fesâhat ve belâgat seviyesinde olduklarını, ancak Allah Teâlâ tarafından engellendiklerini ifade eden i'câzü'l-Kur'an teorisidir. Genel kanaat sarfe düşüncesinin, ilk kez Nazzâm tarafından dile getirildiği yönündedir. Bu düşünceye göre, Kur'an-ı Kerim bizatihi muciz bir söz değildir, onun mucizliği haricî bir sebepten kaynaklanmaktadır. Bu sebep, Allah'ın inkârcıları onun bir benzerini getirmekten alıkoymuş olmasıdır. Nazariyeyi savunanlara göre Allah Teâlâ inkârcıların, Kur'an-ı Kerim'in meydan okumasına cevap vermelerini sağlayacak cesaret veyahut isteklerini ve ilmi birikimlerini onlardan çekip alarak, onları muarazadan menetmiştir. Bu itibarla sarfe teorisinin mahiyetine ilişkin iki farklı yaklaşımın var olduğundan söz etmek mümkündür. Birinci yaklaşıma göre sarfe, inkârcıların esasında Kur'an-ı Kerim'in bir benzerini meydana getirecek ilmî birikime sahip olduklarını, ancak muarazada bulunma konusundaki iradelerinin Allah Teâlâ tarafından kendilerinden alındığını ifade eder. Nitekim Mu'tezilî âlimlerden Nazzâm ve Rummânî'nin (384/994) bu görüşte olduğu kaydedilmektedir. İkinci yaklaşıma göre ise sarfe, inkârcıların Kur'an-ı Kerim'in meydan okumasına karşılık vermelerini sağlayacak ilmî birikimlerinin Allah Teâlâ tarafından ellerinden alındığını ifade etmektedir. Şiî şair ve edip İbn Sinân el-Hafâcî'nin (466/1073) bu görüşte olduğu kaydedilmektedir. Her iki yaklaşım bir arada değerlendirildiğinde, sarfe düşüncesinde Kur'an-ı Kerim'in mucizliğinin, metafizik (ilahi) bir engelleme üzerinden açıklandığını söylemek mümkündür.[2]

1 Yusuf Şevkî Yavuz, "Sarfe," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 152-154.

2 Yavuz, "Sarfe," s. 152-154.

Sarfe teorisinin dayandığı fikrî arka plana gelince, sarfeyi savunanlar Kur'an-ı Kerim'de farklı fesâhat seviyelerinde âyet ve sûrelerin bulunduğunu, özellikle de bazı kısa sûrelerin fesâhat bakımından Arapların bazı şiirlerinden daha üstün olmadığını iddia etmişlerdir. Bu durum Kur'an-ı Kerim'in, en azından bir kısmının benzerinin, Araplar tarafından üretilebileceğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle, Kur'an-ı Kerim'de Arapların muarazada bulunup nazire yazabilecekleri bazı sözler mevcuttur. Şu durumda Arapların muarazadan geri durmaları, ancak bundan menedilmiş olmaları ile açıklanabilir.[3]

Nazzâm'dan sonraki yıllarda bu nazariyeyi benimseyen veyahut savunan Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî âlimler olmuştur. Bu bağlamda Vâsıl b. Ata (131/748), Nazzâm, Câhiz (255/869), Rummânî, Şerîf el-Murtazâ, İbn Hazm (456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (478/1085), Gazzâlî (505/1111), Fahreddin er-Râzî (606/1210) gibi âlimler zikredilebilir.[4] Şerîf el-Murtazâ Şiî-Mu'tezilî bir âlim olup, *el-Muẓih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an* isimli eserinde, bu nazariyeyi sistemli bir şekilde savunmuştur.

el-Muẓih, altı ana bölümden oluşan ve müellifin, baştan sona sarfe nazariyesini savunduğu bir i'câzü'l-Kur'ân eseridir. Şerîf eserin ilk bölümünü; sarfe görüşünün açıklanması ile bu görüşe getirilebilecek itirazlara cevap verilmesine, ikincisini Ebû'l-Kâsım el-Belhî (319/931) kanalıyla aktarılan Mu'tezile'den bir grubun görüşlerinin reddedilmesine, üçüncüsünü sarfeyi reddedenlerin görüşleri ile bunların reddedilmesine, dördüncüsünü Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muġnî*'deki sarfe reddiyesi ile buna karşılık verilmesine, beşincisini sarfe hakkındaki bazı şüphelerin defedilmesine, altıncısı ve sonuncusunu ise, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'an-ı Kerim ile tehaddîde bulunması meselesine ayırmıştır. Eserin en uzun bölümlerini, birinci ve dördüncü bölümler oluşturmaktadır.[5] Bir bütün olarak bakıldığında eserin; sarfe nazariyesinin açıklanması, bu nazariyeye yöneltilebilecek itirazların serdedilmesi ve bunlara karşılık verilmesi şeklinde üç ana konu etrafında kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Eser, sarfe nazariyesine yöneltilen bir itirazın açıklanması ile başlar. Bununla birlikte eserin bütününden yola çıkarak Şerîf'in sarfe tanımına ulaşmak mümkündür.[6] Sarfe, muhatapların bir benzerini meydana getirebilecek fesâhat ve belâgat seviyesinde olmalarına ve Kur'an-ı Kerim'in meydan okumasına karşılık verme konusunda istekli olmalarına rağmen, Allah Teâlâ tarafından bu fiilden alıkonduklarını ifade etmektedir. Şerîf'e göre sarfenin reddedilerek Kur'an-ı Kerim'in fesâhatiyle muciz olduğunun kabul edilmesi durumunda iki şeyin açıkça ispat edilmesi gerekir. Bunlardan ilki, Kur'an-ı Kerim ile tehaddîden önceki (özellikle Cahiliye devri) Arap edebiyatı arasında büyük bir farklılığın bulunup bulunmadığı meselesidir. Şerîf'e göre bahsi geçen durumda, büyük bir farklılığın varlığından söz edilemez. İkincisi ise, Kur'an-ı Kerim ile tehaddîden sonraki Arap edebiyatı arasındaki

3 Yavuz, "Sarfe," s. 152-154.

4 Yavuz, "Sarfe," s. 152-154.

5 Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kāsım Alî b. Hüseyin, *el-Mûziḥ ʿan ciheti iʿcâzi'l-Kurʾân ve hüve'l-kitâbü'l-maʿrûf bi's-Sarfe*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1382 ş./1424 h.), 28.

6 Muhakkik, eserin girişindeki bazı sayfaların kayıp olduğu bilgisine yer vermiş, ancak bu sayfaların sayısı konusunda net bir bilgi zikretmemiştir. Bu sebeple, bahsi geçen kısmın hacmine dair kesin bir kanaate ulaşmak güçtür. Bununla birlikte mezkur sayfaların, müellifin mukaddimesi ile sarfe nazariyesine ilişkin bazı temel kavramların açıklamalarını içerdiğini söylemek mümkündür. Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 27.

farklılıktır. Ona göre, yalnızca bu noktada bir farklılıktan söz edilebilir. İşte bu farklılık, sarfe düşüncesi ile açıklanabilir.[7]

Bu noktada Şerîf'in, Kur'an-ı Kerim'in bazı kısa sûreleri ile Arap edebiyatının en seçkin ürünleri arasında büyük bir farklılık görmediğini söylemek mümkündür. Başka bir deyişle, Şerîf'e göre Arap edebiyatının en seçkin ürünleri, Kur'an-ı Kerim'in -bütünü ile olmasa bile, belirli parçaları özelinde, mesela Kevser sûresi gibi, kısa sûreleri- ile fesâhat ve belâgat açısından yarışabilecek mesâbededir. Sarfe nazariyesi, tam da bu noktada önem arz eder. Zira sarfeyi savunanlara göre, Allah Teâlâ'nın engellememesi durumunda, muhatapların Kur'an-ı Kerim'e muarazada bulunması mümkün hâle gelmektedir.

Eserin ikinci bölümündeki, Mu'tezilî âlim Ebû Kâsım el-Belhî'den aktarılan ve Kur'an-ı Kerim'in bizatihî muciz bir kelam olduğuna dair görüşe gelince, bu düşünceye göre Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilmesi imkansızdır. Şerîf el-Murtazâ bu görüşün bâtıl olduğunu ifade etmiştir. Zira ona göre Kur'an-ı Kerim'in söz cinsinden varlığını oluşturan lafızlar harf ve seslerden oluşmaktadır. Şu durumda harflerle bir söz oluşturabilen herkes Kur'an-ı Kerim'in bir benzerini meydana getirme imkanına sahiptir.[8] Burada bahsi geçen durumun, bir imkan olarak kabul edildiğinin altını çizmek gerekir.

Eserin ilerleyen sayfalarında Şerîf, sarfe nazariyesine yöneltilen eleştirileri zikrederek bunlara cevap verir. Eleştiriler arasından en temayüz edenlerinden biri, Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muġnî*'nin "İ'câzü'l-Kur'ân" bölümünde yer verdiği sarfe eleştirisidir. Zira Şerîf, Kādî'nın çoğu en az bir sayfa tutarındaki, 15 eleştirisini alıntılayarak bunlara cevap vermiştir.[9] Çalışmanın bir sonraki bölümünde bu eleştiriler etrafında ikilinin mucize meselesi ile sarfe nazariyesine ilişkin görüşleri ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Kādî Abdülcebbâr'ın Sarfe Eleştirisi ve Şerîf el-Murtazâ'nın Sarfe Müdafaası

Şerîf el-Murtazâ, *el-Muġnî*'nin "İ'câzü'l-Kur'ân" bölümünü inceleyerek, Kādî'nın bazı görüşlerini benimsemiş, bununla birlikte özellikle sarfe meselesinde ona muhalefet etmiştir.[10] Yazının bu bölümünde Kādî Abdülcebbâr'ın *el-Muġnî* isimli eserinde yer verdiği sarfe eleştirisi ve Şerîf el-Murtazâ'nın bu eleştirilere yönelik cevapları ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Kādî Abdülcebbâr, meseleyi olağanüstü hadiselerin nübüvvete delil teşkil etmesi kapsamında ele aldığından, öncelikle ikilinin mucize konusundaki tartışmalarına yer verilecektir.

7 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 33, 34.

8 Mehmet Zülfi Cennet, *Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi* (Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 122, 123.

9 Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 222.

10 Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*, s. 222.

Mucizenin Tanımı ve Şartları

Kādî Abdülcebbâr'a göre Kur'an-ı Kerim'in i'câzı meselesi Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin en güçlü delilidir. Bu sebeple Kādî, *el-Muġnî*'de meseleyi nübüvvât başlığının bir uzantısı olarak ele alır. Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin bu iddiasını ispatlayabilmesi için doğaüstü (âdeti bozan) bir şeyi delil getirmesi gerekir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin delili Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim beşer gücünü aşan eşsiz fesâhatiyle, inkârcıları bir benzerini getirmekten âciz bırakmış ve bu sayede onun nübüvvetine delil olabilmiştir.[11] Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e (sav), nübüvveti esnasında verilmiş olması, onun iddiasına delil teşkil etmektedir.[12] Kādî Abdülcebbâr'a göre i'câzın fesâhat dışındaki bir şeyde (örneğin sarfede) aranması, Kur'an-ı Kerim'in bizâtihî muciz oluşunu inkâr etmek anlamına geleceğinden kabul edilemez. Meydan okumanın gayb haberleri cihetinden gerçekleştiği de düşünülemez, zira Kur'an-ı Kerim'deki her bir sûre gayb haberi içermemektedir. Öte yandan Kur'an-ı Kerim'in muhteva açısından baştan sona tam bir tutarlılık arz etmesi, tehaddînin gerçekleştiği i'câz vechi olarak telakki edilemez. Zira bu niteliğe beşerî sözlerde de rastlamak mümkündür.[13]

Şerîf el-Murtazâ'ya göre Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin en güçlü delili Kur'an-ı Kerim'dir. O da Kādî Abdülcebbâr gibi, tehaddînin gerçekleştiği i'câz vechinin gayb haberleri veyahut Kur'an-ı Kerim'in iç tutarlılığı ile açıklanamayacağı kanaatindedir. Bu noktada onun, Kādî ile aynı gerekçeleri zikrettiği söylenebilir. Buna ilave olarak gayb haberleri söz konusu olduğunda Şerîf, geleceğe yönelik haberlerin vuku bulmadan önce bir ihtimalden öteye geçemeyeceğini, dolayısı ile bu tarz haberlerin nübüvvete delil teşkil etmeyeceğini belirtir.[14] Kur'an-ı Kerim'in nazmının (sözdiziminin) tehaddînin gerçekleştiği i'câz veçhi olup olamayacağı meselesine gelince Şerîf, nazım (sözdizimi) kavramını edebî tür olarak değerlendirdiğinden bunun da tehaddînin gerçekleştiği i'câz vechi olarak ele alınamayacağını iddia eder. Zira bu bakış açısıyla nazım (sözdizimi) kavramı; nazım, nesir veyahut medih, hiciv gibi edebî türlere karşılık gelmektedir. Bir edebî türün ise diğerinden üstün olduğundan söz edilemez.[15] Gelinen noktada Kur'an-ı Kerim'in mucizliğini açıklayabilmek için elde iki seçenek kalmaktadır. Bu seçeneklerden ilki Kur'an-ı Kerim'in eşsiz fesâhati ve belâgati ile muhataplarını âciz bırakmış olmasıdır. İkincisi ise sarfe düşüncesidir. Şu noktada belirtilmeli ki, Şerîf'e göre hangi seçenek tercih edilirse edilsin, Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil teşkil etmektedir.[16]

Şerîf'e göre Kur'an-ı Kerim'in muciz yönü fesâhat ile değil, sarfe ile açıklanmalıdır. Bu bağlamda ikilinin meseleyi mucize kavramı etrafında tartıştığı gözlenmektedir. Şerîf el-Murtazâ'ya göre mucizenin, peygamberin nübüvvet iddiasını tasdik edebilmesi için belirli şartları taşıması gerekmektedir. Birinci şart, mucize olarak kabul edilen olağanüstü hadisenin Allah Teâlâ'nın fiili olmasıdır. Mucizenin failinin Allah dışındaki varlıklar da (melekler, cinler veyahut insanlar) olabileceği kabul edildiğinde,

11 Boyalık, *Sözdizimi Teorisi*, s. 219.

12 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 197-199.

13 Boyalık, *Sözdizimi Teorisi*, s. 220, 221.

14 Cennet, *Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, s. 119.

15 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 42-51. Cennet, *Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, s. 120-122. Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bkz: Boyalık, *Sözdizimi Teorisi*, s. 221-223.

16 Cennet, *Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*, s. 113, 114.

Allah Teâlâ'nın insanların aldatılmasına izin verebileceği gibi bir sonuç çıkar ki bu durum, hikmet sahibi yaratıcı için düşünülemez.[17] Şerîf'in saydığı ikinci şart, mucizenin doğaüstü (âdeti bozan) bir hadise olmasıdır.[18] Zira doğa düzeni içerisinde gerçekleşen olaylar nübüvvete delil teşkil etmez. Çünkü bu tarz olayların nübüvvete delil teşkil ettiği kabul edildiğinde, peygamberlik iddia eden kötü niyetli kişiler ile gerçek peygamberleri birbirinden ayırt etmek imkansız hâle gelir.[19] Ayrıca mucize söz konusu olduğunda, bir hadisenin tabiat düzenini bozduğu bilinmezse onun Allah Teâlâ'nın fiili olduğu kabul edilemez. Dolayısıyla Şerîf'in saydığı şartlardan ilki, esasında ikincisinin gerçekleşmiş olmasına bağlıdır. Şerîf'in saydığı üçüncü ve son şart ise, fiilin Allah Teâlâ tarafından peygambere nübüvvet iddiasına eşlik edecek biçimde verilmiş olmasıdır. Buna göre mucize, peygamberin iddiasına uygun olacak biçimde ve nübüvvet esnasında gerçekleşmelidir. Eğer bu bağ kurulmazsa olay, tabiat üstü bir olay olarak kalır, başka bir ifadeyle nübüvvete delil teşkil etmez.[20]

Görebildiğimiz kadarıyla mucize söz konusu olduğunda, Kādî Abdülcebbâr ile Şerîf el-Murtazâ'nın birbirinden ayrıştığı en önemli noktalardan biri, mucizenin peygamber dışındaki kişilerin elinde gerçekleşip gerçekleşmeyeceği meselesidir. Kādî; olağanüstü hadiselerin, sihir ve büyü gibi durumlar dışında, yalnızca peygamber eliyle ve nübüvvete delil olarak gerçekleşebileceğini kabul ettiğinden, peygamber dışındaki kimselerin olağanüstü haller gösterebileceği düşüncesini şiddetle reddetmiştir.[21] Ehl-i sünnet âlimleri, sâlih kimselerin olağanüstü haller gösterebileceğini kabul etmekle birlikte, bu hadiseleri keramet olarak isimlendirmişlerdir. Mucizenin peygamber dışındaki kimselerin elinde, özellikle de sadık imamlardan sadır olabileceği düşüncesi ise Şia'ya özgüdür. Hatırlanacağı üzere Şerîf el-Murtazâ, Şiî-Mu'tezilî bir âlimdi. Bu bağlamda Şerîf el-Murtazâ; sâlih kimselerin elinde olağanüstü hadiselerin gerçekleşebileceğini söyleyerek Ehl-i sünnete, sadık imamların mucize gösterebileceğini iddia ederek ise Şia'ya yakınlaşmaktadır. Ancak burada Şerîf'in Ehl-i sünnetten ayrıştığı nokta, sâlih kimseler elinde gerçekleşen hadiseleri de mucize olarak kabul etmiş olmasıdır.[22] Buradan yola çıkılarak Şerîf'in mucize gösterebilme özelliğini; peygamberler, sadık imamlar ve salihler olmak üzere üç gruba teşmil ettiği söylenebilir. Bununla birlikte, peygamberlerin gösterdikleri olağanüstü hadiseleri nübüvvet iddiasına eşlik etmeleri (tehaddî şartı) açısından ayrı bir kategoride değerlendirdiği sonucuna ulaşılabilir. Başka bir ifadeyle Şerîf'e göre peygamberin mucizesini, sadık imam veyahut salih kimsenin mucizesinden ayırt eden husus, peygamberin gösterdiği olağanüstü hadisenin meydan okumaya eşlik ediyor olmasıdır.

Bu noktada akıllara; Şerîf'in olağanüstü hadise gösterebilme özelliğini, üç gruba teşmil etmesi ile peygamberin elinde zuhur eden olağanüstü hadiseleri tehaddî şartına bağlı olarak değerlendirmesi arasında bir çelişkinin bulunduğu düşüncesi gelebilir. Kanaatimizce müellifin burada işaret etmek istediği husus -her ne kadar üç zümreyi mucize gösterebilme konusunda birbirinden ayırmamış olsa da- peygamberin, nübüvvetine delil olarak gösterdiği olağanüstü hadiseyi, diğer bir deyişle

17 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 199, 202, 204-206.

18 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 199, 223.

19 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 199, 213.

20 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s.199, 203, 244.

21 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 204.

22 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 248. Şerîf Murtazâ'nın nübüvvet düşüncesine dair ayrıntılı açıklama için bkz: Mehmet Fatih Özerol, "Şerif el-Murtazâ'nın Nübüvvet Anlayışı", *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021): 111-146.

mucizeyi, diğer zümrelerin gösterdikleri olağanüstü hadiselerden ayırmak istemesidir. Ancak isimlendirme söz konusu olduğunda Şerîf, her üç zümrenin gösterdiği olağanüstü hadiseyi de "mucize" olarak isimlendirdiğinden, burada bir kavram bulanıklığı meydana gelmektedir. Şerîf el-Murtazâ'nın, bu tercihinde Şia'nın İmâmet düşüncesinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu bilgiler ışığında, bir sonraki başlıkta Şerîf el-Murtaza ile Kādî Abdülcebbâr'ın, Kur'an-ı Kerim'in i'câzına dair görüşleri ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in İ'câzı Meselesi

Şerîf el-Murtazâ, Kādî Abdülcebbâr'ın görüşlerini aktarıp bunlara cevap verdiği bölümün ilerleyen kısımlarında, fiil-fâil ilişkisi üzerinden Kur'an-ı Kerim'in kimin fiili olarak ortaya çıktığı meselesini tartışır. Şerîf'in olağanüstü bir hadisenin, peygamberin nübüvvet iddiasına eşlik eden mucize olarak kabul edilebilmesi için saydığı şartlar hatırlanacak olursa, ona göre Kur'an-ı Kerim'in mucize olarak kabul edilebilmesi için Allah'ın fiili olarak ortaya çıkmış olması gerekir. Kādî da bu konu da onunla hemfikirdir. Ancak Kādî'ya göre sarfeyi savunanlar Kur'an-ı Kerim'in bir benzerinin Araplar tarafından da üretilebileceğini iddia ederek mucizenin ilk şartını iptal etmektedirler. Bu bakış açısına göre Kur'an-ı Kerim'in olağanüstü bir söz olduğu kabul edilmediğinde, Kur'an beşer fiiliyle aynı düzlemde değerlendirilmiş olur. Oysaki mucizenin olağanüstü bir hadise olması gerektiği ifade edilmişti. Bu sebeple Kādî, Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın fiili olarak ortaya çıktığını ve eşsiz fesâhati sebebiyle bizatihi muciz olduğunu vurgulamıştır.[23]

Şerîf el-Murtazâ bu iddiaya, Kur'an-ı Kerim'in mükemmel bir söz olduğunu kabul etmekle birlikte mucizliğinin bundan kaynaklanmadığını ifade ederek karşılık vermiştir. Ona göre Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil olması, Allah'ın inkârcıları onun bir benzerini getirmekten alıkoymuş olmasından kaynaklanmaktadır.[24] Bu açıdan Şerîf'in yalnızca fiili değil, adem-i fiili de mucize kapsamında değerlendirdiği görülmektedir.[25] Burada "adem-i fiil" ifadesi ile Arapların muaraza fiilinden engellenmiş olmalarının, yani "fiilin yokluğu"nun kastedildiği belirtilmelidir. Şerîf bu durumu bir benzetmeyle açıklamıştır. Ona göre, bir kişi peygamberlik iddiasında bulunarak muhataplarından ellerini hareket ettirmelerini istese ve onlar bunu yapmaktan âciz kalsalar, bu kişi iddiasını doğrulamış olur. Yine bu bağlamda o, Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'i indirmek yerine, Arapları konuşmaktan alıkoyması durumunda da mucizenin gerçekleşmiş olacağını iddia etmiştir. Ancak âdet bu şekilde gerçekleşmemiş, Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'i indirmiş ve muhatapları muarazadan menederek peygamberini desteklemiştir.[26]

Öte yandan fiil-fâil ilişkisi söz konusu olduğunda, Şerîf el-Murtazâ'nın üzerinde durduğu bir diğer husus Kur'an-ı Kerim'in hâdis olması gerektiğidir. Zira Kur'an, kadîm kabul edildiğinde, mucizenin üçüncü şartı olan, fiilin nübüvvet iddiasıyla ilişkilendirilmiş olması şartı tehlikeye girmektedir. Zira tasdik ancak iddiadan sonra gerçekleştiğinde geçerli olur. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in i'câz veçhi olan sarfe hâdis bir olgudur, başka bir ifadeyle muarazadan alıkonma kıyamete kadar devam edecektir.[27]

23 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 249, 255, 256.

24 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 231.

25 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 56, 57.

26 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 249-251.

27 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 206-208, 232.

Kādî Abdülcebbar ise Kur'an-ı Kerim'in nübüvvete delil teşkil etmesinin onun kadîm veyahut hâdis oluşuna bağlı olmadığını, bilakis nübüvvet iddiasına bağlı olarak peygamberin elinde zuhur etmiş olmasına bağlı olduğunu iddia etmiştir.[28] Başka bir ifadeyle, Kādî Abdülcebbar'a göre Kur'an-ı Kerim'in muciz bir kelam oluşu haricî bir unsur ile açıklanamayacağından, onun kadîm veyahut hadis oluşunun, mucizliği üzerinde bir etkisinin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Bölümün ilerleyen kısımlarında, Allah Teâlâ'nın kullarının aldatılmasına izin verip vermeyeceği meselesi ilahi adalet, hikmet ve teklif kavramları etrafında tartışılır.[29] Tartışma Kur'an-ı Kerim'in i'câz yönü meselesine gelir. Şerîf el-Murtazâ, inkârcıların savaşmak dahil pek çok yola başvurduklarını, ancak Kur'an-ı Kerim'e muarazada bulunamadıklarını ifade eder. Ona göre bu durum inkârcıların Allah tarafından engellenmiş olduklarının açık bir delilidir. Allah Teâlâ muarazada bulunmak istediklerinde, ilimlerini onlardan çekip almak suretiyle onları bundan menetmiştir.[30]

Kādî Abdülcebbâr'a göre ise, inkârcıların muarazadan menedilmiş olmaları durumunda, buna dair bir bilginin sonraki asırlara aktarılmış olması gerekir. Zira böylesi olağanüstü bir hadisenin hiç konuşulmamış olması düşünülemez. Çünkü insan, merak ettiği ve anlam veremediği şeyleri konuşma arzusu taşır.[31] İlerleyen sayfalarda Kādî, inkârcıların muarazada bulunamamalarını ilahi bir engelleme olarak değil, Kur'an-ı Kerim'in eşsiz fesâhati karşısında duydukları ilmî bir yetersizlik olarak ele alır.[32] Allah Teâlâ *"De ki: 'İnsanlar ve cinler bir araya gelip birbirine destek olsa dahi Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyamazlar'"* (İsra 17/88) buyurmuştur. Bu durum muarazanın imkan dahilinde olduğuna, başka bir ifadeyle sarfenin söz konusu olmadığına işaret etmektedir.[33]

Şerîf el-Murtazâ, sarfeye dair herhangi bir haberin nakledilmemiş olmasını, sarfeyi inkâr etmek için yeterli bir sebep olarak görmez.[34] Zira muhataplar açısından sarfeden söz etmek, Kur'an-ı Kerim karşısındaki âcizliklerini itiraf etmek anlamına geleceğinden, peygambere iman etmeyi gerektirmektedir. Bu açıdan muhatapların özellikle bu mesele hakkında konuşmadıkları dahi söylenebilir. Nitekim ona göre bazı insanlar, muarazada bulunmayı denemiş ancak güç yetiremediklerini fark edince bunu bir onur meselesi sayarak sessiz kalmayı tercih etmiş olabilirler.[35] Benzer şekilde inkârcıların, korku sebebiyle muarazadan geri durdukları iddia edilemez, zira onlar içerisinde azılı İslam düşmanları mevcuttur.[36] Öte yandan Şerîf, sarfeye dair çok az bilginin bulunmasını, insanların geçmiş krallıklara dair bazı bilgilere sahip olmalarına rağmen, onların bütün sırlarına vâkıf olmamalarına benzetir.[37] Kādî'nın ele aldığı âyete gelince, Şerîf bu âyeti sarfe nazariyesine uygun olarak, muaraza-

28 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 214, 229-231.

29 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 215-229.

30 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 231, 250.

31 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 266.

32 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 258, 259, 261.

33 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 256.

34 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 257.

35 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 267.

36 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 264, 266.

37 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 267, 268.

nın müteazzir oluşuna delâlet edecek biçimde yorumlar. Bu açıdan ona göre ilgili âyet, muhatapların muarazadan âciz bırakıldıklarını ifade etmektedir.[38]

Bölümün son kısımlarında Şerîf el-Murtazâ, Kur'an-ı Kerim ile beşer sözü arasındaki farkın olağanüstü olarak nitelendirilebilecek şekilde, üst seviyede olup olmadığı meselesine değinir. Ona göre Kur'an-ı Kerim; beşer üretiminin zirvesindedir, ancak fesâhati ile muciz (olağanüstü nitelikte) değildir.[39] Şerîf, Kur'an-ı Kerim'in fesâhati ile Arap kelamının zirvesi olarak nitelendirilebilecek sözler arasındaki farka ilişkin bir itiraza değinir. İtiraz şu şekilde özetlenebilir: Sarfeyi savunanlara göre Kur'an-ı Kerim'in fesâhati sebebiyle muciz olduğu iddia edildiğinde, Kur'an ile beşer sözü arasındaki farkın istisnasız her bir sûrede bulunması ve herkesin mülahaza edebileceği biçimde açık olması gerekmektedir.[40] Kâdî, Kur'an-ı Kerim'in fesâhati ile beşer sözünün fesâhati arasındaki farkı herkesin idrak edememesini bir benzetme üzerinden açıklar. Buna göre insanların çoğu, biri bir dinar değerinde kumaştan, diğeri on dinar değerinde bir kumaştan üretilmiş iki elbise arasındaki farkı ayırt edebilir. Ancak biri yakuttan, diğeri daha az değerli bir taştan yapılmış iki yüzük arasındaki farkı insanların çoğu ayırt edemez. Onların bu farkı ayırt edememesi, iki yüzük taşı arasında farklılığın bulunmadığı anlamına gelmez. Bilakis, onların bu konuda ilim sahibi olmadıklarını gösterir. Fesâhat meselesi de böyledir.[41]

Sonuç

Sarfe, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil oluşunu açıklamak için geliştirilmiş i'câz teorilerinden biridir. İlk kez Nazzâm tarafından ortaya atıldığı kabul edilmektedir. Farklı mezheplerden bu nazariyeyi savunan pek çok âlim olmuştur. Şerîf el-Murtazâ da bu âlimler arasında yer almaktadır. *el-Muẓih an cihet-i i'câzi'l-Kur'an* isimli eserinde bu nazariyeyi kapsamlı bir şekilde savunmuş ve eserin dördüncü bölümünü Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muġnî*'deki sarfe reddiyesine ayırmıştır. Burada Kâdî'nın sarfe konusundaki iddialarına, *el-Muġnî*'den ilgili pasajları alıntılayarak cevap vermiştir. Ana hatlarıyla bakıldığında Kâdî ile Şerîf arasındaki sarfe tartışmasının, mucize ve Kur'an-ı Kerim'in i'câzı meselesine odaklandığı söylenebilir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre mucize yalnızca peygamber elinde gerçekleşebilen olağanüstü hadisedir. Şerîf el-Murtazâ'ya göre ise peygamberler, sadık imamlar ve salih kimseler mucize gösterebilme özelliğine sahiptirler. Peygamberin gösterdiği mucizenin, diğer iki zümrenin gösterdiği mucizeden ayrılan yönü nübüvvet iddiasına eşlik ediyor olmasıdır. Bu bağlamda Şerîf, olağanüstü bir hadisenin peygamberin nübüvvet iddiasına eşlik eden bir mucize olarak kabul edilebilmesi için birtakım şartları taşıması gerektiğinden söz etmiştir. Birinci şart, mucize olarak kabul edilen olağanüstü hadisenin Allah Teâlâ'nın fiili olmasıdır. Mucizenin fâilinin Allah dışındaki varlıklar da (melekler, cinler veyahut insanlar) olabileceği kabul edildiğinde, Allah Teâlâ'nın insanların aldatılmasına izin verebileceği gibi bir sonuç çıkar ki bu durum, hikmet sahibi yaratıcı için kabul edilemez. Şerîf'in saydığı ikinci şart, mucizenin doğaüstü (âdeti bozan) bir hadise olmasıdır. Şerîf'in saydığı üçüncü ve son şart ise, fiilin Allah Teâlâ tarafından nübüvvet iddiasında bulunan peygambere tehaddî iddiasıyla uyumlu bir

38 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 258.

39 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 260.

40 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 269.

41 Şerîf el-Murtazâ, *el-Muẓih*, s. 269-274.

biçimde verilmiş olmasıdır. Şerîf el-Murtazâ'ya göre herhangi bir olağanüstü hadise bu şartları taşımadığı takdirde peygamberin nübüvvet iddiasına delil teşkil etmez.

Kādî Abdülcebbâr'a göre Kur'an-ı Kerim, beşer gücünü aşan eşsiz fesâhatiyle, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmek üzere gönderilmiş bir mucizedir. Şerîf el-Murtazâ ise, Kur'an-ı Kerim'in fesâhati bakımından mükemmel olduğunu kabul etmekle birlikte, bu yönüyle muciz bir söz olmadığını iddia etmiştir. Zira ona göre Kur'an-ı Kerim'in mucize oluşu Allah Teâlâ'nın, Arapları onun bir benzerini getirmekten alıkoymuş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Şerîf'in yalnızca fiili değil, adem-i fiili de mucize kapsamında değerlendirdiğine dikkat çekilmelidir. Zira ona göre tehaddî karşısında muhatapların, bir fiilde bulunmaları kadar bundan alıkonmuş olmaları da mucizevîlik vasfını haizdir. Kādî'ya göre bu durum, Kur'an-ı Kerim'in i'câzını haricî bir sebeple açıklamak anlamına geldiğinden kabul edilemez.

Şerîf el-Murtazâ, bölümün ilerleyen kısımlarında muhatapların savaşmak dahil pek çok yola başvurduklarını, ancak Kur'an-ı Kerim'e muarazada bulunamadıklarını zikretmiştir. Ona göre bu durum sarfenin açık bir delilidir. Kādî Abdülcebbâr bu meseleyi başka bir boyutuyla değerlendirerek sarfenin gerçekleşmesi durumunda insanların buna dair bir bilgiyi nakletmeleri gerektiğini zikretmiştir. Zira böylesi olağanüstü bir hadise karşısında, insanların sessiz kalmaları kabul edilemez. Şerîf bu iddiaya, muhatapların sarfeden söz etmelerinin, yenilgiyi kabul etmeleri anlamına geleceğini ifade ederek karşılık verir.

Şerîf el-Murtazâ, Kur'an-ı Kerim'in fesâhati ile muciz kabul edilmesi durumunda beşer sözü ile arasındaki farkın istisnasız her bir sûrede ve açık bir şekilde müşâhede edilmesi gerektiğini dile getirir. Kādî'ya göre Kur'an-ı Kerim ile beşer sözü arasındaki farkın herkes tarafından açık bir şekilde mülahaza edilememesi, onun fesâhati ile muciz bir söz olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira muhatapların tamamı bunu idrak edebilecek fesâhat seviyesinde dahi olmayabilir.

Nihayet tartışma bir bütün olarak değerlendirildiğinde Şerîf el-Murtazâ'nın, mucizenin peygamberlik iddiasına delâlet edebilme şartları açısından Kādî Abdülcebbâr'dan farklılaştığı görülmektedir. Özellikle üçüncü şart (mucizenin peygamberlik iddiası ile ilişkilendirilmiş olması) söz konusu olduğunda Şerîf'in, her olağanüstü hadiseyi peygamberlik iddiasına delâlet eden mucize olarak değerlendirmediğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Boyalık, M. Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Cennet, Mehmet Zülfi. *Şerîf el-Murtazâ'nın Kur'ân Anlayışı ve Yorum Yöntemi*. Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kāsım Alî b. Hüseyin. *el-Mûziḥ ʿan ciheti iʿcâzi'l-Kurʾân ve hüve'l-kitâbü'l-maʿrûf bi's-Sarfe*. Tahkik: Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1382 ş./1424 h.

Özerol, Mehmet Fatih. "Şerif el-Murtazâ'nın Nübüvvet Anlayışı". *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (2021): 111-146.

Yavuz, Yusuf Şevkî. "Sarfe." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek, ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. 14. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 7-9 Mayıs 2026 tarihlerinde İlmi Etüdler Derneği yürütücülüğünde İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi ev sahipliğinde İstanbul'da gerçekleşti. 14. TLÇK Bildiriler Kitabı kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekanıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 46 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 3 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında *Felsefe* ve *İlahiyat* alanında sunulan 16 bildiriden oluşmaktadır.

ilem
ilmi etüdler derneği

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

9 786057 824387