

# FELSEFİ-KELAMİ YAZILAR

EDİTÖR: PROF. DR. ÖZCAN TAŞCI

**EĞİTİM**  
yayınevi

## FELSEFİ-KELAMİ YAZILAR

Editör: Prof. Dr. Özcan Taşçı

**Yayınevi Grubu Genel Başkanı:** Yusuf Ziya Aydoğan (yza@egitimyayinevi.com)

**Genel Yayın Yönetmeni:** Yusuf Yavuz (yusufyavuz@egitimyayinevi.com)

**Sayfa Tasarımı:** Kübra Konca Nam

**Kapak Tasarımı:** Eğitim Yayınevi Tasarım Birimi

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı

**Yayıncı Sertifika No:** 76780

**E-ISBN:** 978-625-385-554-3

1. Baskı, Aralık 2025

### Kütüphane Kimlik Kartı

## FELSEFİ-KELAMİ YAZILAR

Editör: Prof. Dr. Özcan Taşçı

V+89 s., 135x215 mm

Kaynakça var, dizin yok.

E-ISBN: 978-625-385-554-3

Copyright © Bu kitabın Türkiye'deki her türlü yayın hakkı Eğitim Yayınevi'ne aittir. Bütün hakları saklıdır. Kitabın tamamı veya bir kısmı 5846 sayılı yasanın hükümlerine göre kitabı yayımlayan firmanın ve yazarlarının önceden izni olmadan elektronik/mechanik yolla, fotokopi yoluyla ya da herhangi bir kayıt sistemi ile çoğaltılamaz, yayımlanamaz.

## EĞİTİM

yayınevi

**Yayınevi Türkiye Ofis:** İstanbul: Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Atakent mah.

Yasemen sok. No: 4/B, Ümraniye, İstanbul, Türkiye

**Konya:** Eğitim Yayınevi Tic. Ltd. Şti., Fevzi Çakmak Mah. 10721 Sok. B Blok,

No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye

+90 332 351 92 85, +90 533 151 50 42

bilgi@egitimyayinevi.com

**Yayınevi Amerika Ofis:** New York: Egitim Publishing Group, Inc.

P.O. Box 768/Armonk, New York, 10504-0768, United States of America

americaoffice@egitimyayinevi.com

**Lojistik ve Sevkiyat Merkezi:** Kitapmatik Lojistik ve Sevkiyat Merkezi, Fevzi Çakmak Mah.

10721 Sok. B Blok, No: 16/B, Safakent, Karatay, Konya, Türkiye

sevkiyat@egitimyayinevi.com

**Kitabevi Şubesi:** Eğitim Kitabevi, Şükran mah. Rampalı 121, Meram, Konya, Türkiye

+90 332 499 90 00

bilgi@egitimkitabevi.com

**İnternet Satış:** www.kitapmatik.com.tr

bilgi@kitapmatik.com.tr

**EĞİTİM YAYINEVİ**  
**GRUBU**

**EĞİTİM**  
yayınevi

**SALON**  
yayınevi

**Kitapmatik**  
yayınevi

**kitapmatik**  
matematik kitapları

**EĞİTİM**  
kitabevi

## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ.....IV

BİRİNCİ BÖLÜM: HEINRICH STEINER.....1  
(PROF. DR. ÖZCAN TAŞCI)

İKİNCİ BÖLÜM: ALFRED VON KREMER.....48  
(PROF. DR. ÖZCAN TAŞCI)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TEVFİK Mİ, HIZLÂN MI? İLÂHÎ  
YARDIMIN GÖLGESİNDE İNSAN VE  
SORUMLULUK.....76  
(DR. İHSAN UÇAR)

## EDİTÖRÜN ÖNSÖZÜ

Oryantalizm genellikle “Doğuculuk”, daha başka ifadeyle Batıların Doğu hakkında yaptıkları araştırma faaliyetlerine denmektedir. Buna karşın Oksidentalizm, “Batıcılık”, yani Doğuların/Müslümanların Batı hakkında yaptıkları araştırma-inceleme faaliyetleri olarak nitelenmektedir. Batı her türlü araçlarla bizim kültürümüz, örfümüz, geleneklerimiz hakkında araştırmalar yaparken, Müslüman Doğu Batıyı tanımak için onun kadar istekli mi? Oksidentalizm/Batı üzerine yapılan çalışmalar her ne kadar az sayıdaki Müslüman araştırmacılar tarafından yapılsa da, bunların, Müslüman ülkelerdeki mevcut duruma baktığımızda oryantalizm çalışmalarıyla mücadele etmede oldukça yetersiz olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Batıya ilişkin çalışmaların kanaatimizce başarılı olmasında en büyük katkıyı İlahiyat fakültelerinin sağlayacağını düşünmekteyiz. Bu bakımdan bu fakültelerde din hizmetleri için en kaliteli din eğitiminin verilmesinin yanında öğrencilerin Oksidentalizm yani Müslümanların Batıya ilişkin çalışmalarına katkı sağlamaları hedeflenmelidir. Mevcut öğretim müfredatıyla İlahiyat fakültelerinin bu katkıyı sağlayıp sağlayamayacağı üzerinde düşünülmesi gerekmektedir (Özcan Taşçı, “İlahiyat Öğretimi Bağlamında Oryantalizm-Oksidentalizm’e Bakışımız” 07/12/2017, Mirat Haber)

Oryantalizm hakkında çok şey dile getirilmiş , buna karşın Oksidentalizm alanında/çalışmalarında geri kaldığımız ortadadır. İşte bu çalışmada bu alana felsefi-kelami yazılar bağlamında az da olsa bir katkı sunmayı amaçladık.

Kitabımız üç bölümden oluşmaktadır. 1. ve 2. bölümlerde

Oksidentalizm çalışmalarına örnek olmaları açısından Steiner ve Kremer gibi batılı bilim adamlarının kelama bakış tarzları ele alınmıştır. Bu iki bölümün yazarı Prof. Dr. zcan Taşcı'dır. Taşcı bu iki bölümü hazırlarken büyük ölçüde 2013 tarihinde yayınlamış olduğu "Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam:Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma" başlıklı (zcan Taşcı, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013) kitabının 143-222. sayfalarına bağlı kalmış, bununla birlikte bir-kaç değişiklik ve düzeltme yapmıştır. nc bölümde ise bir kelam problemi olarak Tefik ve Hızlan meselesi Dr. İhsan UÇAR tarafından ele alınıp incelenmiştir.

Editör  
Prof. Dr. zcan Taşcı  
anakkale 2025

## BİRİNCİ BÖLÜM: HEINRICH STEINER

Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Bu bölümün hazırlanmasında büyük ölçüde 2013 tarihinde yayınlanmış olan ve “Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma” başlıklı (Özcan Taşcı, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013) kitabının 143-189. sayfalarına bağlı kaldığımı belirtmek suretiyle bir takım düşünceleri dile getirmek istiyorum:

Mu'tezile ve onunla özdeşleşen kelamın İslam'dan kaynaklandığı hususunda objektif bir bakış açısıyla bilimsel kanaatlerini ortaya koyanların ittifak halinde olduklarında şüphe bulunmamaktadır. İşte bunlara örnek olarak 1841 ile 1889 yılları arasında yaşamış olan Alman İslambilimci Steiner'i vermek mümkündür. Onun ve eserinin özelliği, Mu'tezile'yi bağımsız bir başlık altında ilk defa ele alıp, onun İslam'dan kaynaklandığına ek olarak İslam'ın ve Kur'an'ın akılcı ve bilimsel yönünü ortaya koymasıdır. Burada hatırlatmak ta fayda vardır ki, Arap dünyasında modern dönemde Mu'tezile'yi müstakil bir başlık altında ele alıp inceleyen ilk eser Steiner'den ancak 43 sene sonra 1908 yılında yayınlanabilmiştir.<sup>1</sup>

Steiner, “Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islâm” (Leipzig : Breitkopf und Härtel, 1865) adlı eserinin önsözünde, kitabını oryantalizm çalışmalarına küçücük de olsa bir katkı yapmak amacıyla yazdığını belirtmektedir. Eserin öncelikli olarak bu alanda çalışanlar için yazıldığını belirten yazar, Leipzig kütüphanesinde Mu'tezile ile ilgili el yazmalarına ulaşmak istediğini fakat bunlardan çok azına ulaşabildiğini sözlerine eklemektedir. Steiner bunu o dönemdeki Ehl-i Sünnet mensuplarının bidatçi olarak gördükleri Mu'tezile'nin eserlerine müsamaha

---

<sup>1</sup> Thomas Hilderbrandt, Neu-Mu'tazilismusa, Brill-Leiden 2007, s. 163.

göstermemelerine bağlamaktadır.<sup>2</sup> Steiner, kitabının “Kur’an’ın kader düşüncesine ilişkin” yazdığı bölümün okuyucuda ilgi uyandıracaklarını, bu yönüyle de İslam’ın Kilise tarihinde kendisine verileden daha fazla bir değere sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Arapların Yunan felsefesiyle karşılaştıktan sonra Aristo mantığı ile ilgilendiklerini, buna karşın Yunan şiirine ve yeni Eflatuncu düşünceye mesafeli kaldıklarını belirtmektedir.<sup>3</sup> Onların akli düşünceye önem vermelerinden dolayı Hristiyanlıkla da ilgilenmediklerini açıklamaktadır. Steiner açık ve net bir şekilde 13. yüzyılda Hristiyanlar tarafından yürütülen bilim faaliyetlerinin bir kısmının ilk dönemlerdeki Müslümanların bilimsel çalışmalarının tam anlamıyla kopyası olduğunu söylemektedir.<sup>4</sup> Steiner, daha önce Lessing ve Herder gibi aydınlanmacı filozofların yaptığına benzer şekilde, yaşayan geleneksel İslam ile, teorik düzlemde kalan Kur’an arasında ayırım yapmaktadır. Örneğin Arapların cebriyeci bir karaktere sahip olduğunu, bunu İslam’a kattıklarını ancak bunun Kur’an’la bağlantısı olmadığını söylemektedir.<sup>5</sup> Steiner’in üzerinde durduğu ve İslam’ı diğer dinlerden farklı kılan en önemli özellikleri arasında yine İslam’ın kurucusunun beşeri yönünün psikolojik bir tahlile tabi tutulabilmesini zikretmektedir. Örneğin bu durum Hristiyanlık ve İsa için söz konusu bile değildir.<sup>6</sup> O, Heinrich Ritter gibi Mu’tezile konusunda, bu ekolün mensupları tarafından yazılan özgün-orijinal eserlere sahip olunmadığı sürece onunla ilgili tamamlanmamış-eksik bir resme sahip olacağımızın altını çizmektedir. Eserini yazarken en fazla Zürih ve Heidelberg üniversitelerinden faydalandığını belirtmektedir.<sup>7</sup> Steiner giriş kısmında kullandığı kaynakları

---

<sup>2</sup> Steiner, “Die Mu’taziliten oder die Freidenker im Islâm” (Leipzig : Breitkopf und Härtel, 1865, s. VII.

<sup>3</sup> Steiner, a.g.e., s. VIII.

<sup>4</sup> Steiner, a.g.e., s. VIII.

<sup>5</sup> Steiner, a.g.e., s. IX.

<sup>6</sup> Steiner, a.g.e., s. X.

<sup>7</sup> Steiner, a.g.e., s. X

da zikretmektedir.

Bu eserlere göz atıldığında özgün olarak kelim sahasında çalışma yapacak araştırmacılar için 1860'lı yılların ilk dönemi için temel kelam kaynakları açısından İslam Tarihi ve siyere nazaran çok da olumlu şeyler söylememiz mümkün gözükmemektedir. Zira temas edildiği üzere A. Sprenger'in 1861 yılında yazdığı kitabında kullandığı ilk dönem birinci el İslam Tarihi ve siyer kaynaklarının sayısı onun üzerindeyken, Steiner'in kullandığı kelam kaynakları sadece 4 tanedir (Mevakıf, el-Milel ve'n-Nihal, Ta'rifat ve el-Münkız). Bu eserlerin hiç birisinin de Mu'tezile kelamını doğrudan ilgilendirmediği de bilinen bir gerçektir. Yukarıda da açıklandığı üzere Steiner'in bizzat kendisi de bu durumdan rahatsızlık duymaktadır. Ancak diğer taraftan kelam ilmi açısından olaya yaklaşıldığında ise Heinrich Ritter'in yazdığı eserden itibaren bir takım gelişmelerin de olduğu bir gerçektir; Ritter'in kitabını yazdığı 1844 yılında bu eserler bile mevcut değildi. Ondan sonra el-Milel ve'n-Nihal Almanca'ya tercüme edilmiş, İci'nin Mevakıfı (aslında Şerhu'l-Mevakıf) 1848 yılında basılmış, Gazali'nin Münkız'ı Fransızcaya da olsa tercüme edilmiş, Cürcani'nin Kitabu't-Tarifat'ı da yine kullanılmaya başlanmıştı. Steiner'in bizzat Mu'tezile'ye tahsis ettiği kitabından önce kelam ve ekolleri, ya Arap felsefesi ve filozoflarının ele alındığı Almanca kaynaklarında "Arabische Dogmatiker" (Arap dogmatikleri/kelamcıları), başlığı altında ya da İslam Tarihi konularının işlendiği Almanca kaynaklarda genellikle "die Lehre von Mohammad" (Muhammed'in öğretisi) olarak isimlendirilen bölümlerde anlatılmıştır. Arap filozoflarının ele alındığı kitaplara yukarıda değinilmişti. Bu konuda Heinrich Ritter'in eserini ele alıp incelemiştik. Kelam konularının bağımsız olarak işlendiği kitaplar ortaya çıkmadan önce Ritter gibi oryantalistlerin eserleri Batıda kelam ve ekolleri açısından önemli bir boşluğu doldurmaktaydılar. Ancak bunlar kelam açısından temel kaynaklara inemediklerinden dolayı oldukça yetersizdiler. Bunların bu konudaki eksikliğini İslam tarihi/siyer

konusunda yazılan Almanca eserlerin doldurması bir tarafa, işi daha da karmaşık hale getirdiklerini söylemek mümkündür. Zira İslam Tarihi ile alakalı kitaplarda kelama ve kelimelerine o kadar az değinilmiştir ki, örneğin Gustav Weil 1866 yılında yayımladığı “Geschichte der Islamitischen Völker” (Stuttgart 1866) adlı Hz. Peygamber’den Yavuz Sultan Selim’e kadar geçen olayları içeren eserinde mihne dönemine sadece yarım sayfa ayırmış, ancak mihne dönemi onun bu kısacık anlatımıyla da hiçbir şekilde açıklığa kavuşmamıştır. Örneğin o, Me’munu gerek Müslüman olmayan ülkelere karşı yaptığı fetih hareketlerinden dolayı gerekse mihneden dolayı, “Doğulu bir despot” olarak tanımlamaktadır.<sup>8</sup> Ancak oldukça tuhaf olsa gerek, Weil’in bu eserinden çok değil 2 yıl sonra “-Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams” (Leipzig 1868) adlı eserinde Alfred Von Kremer Me’mun’u dünyanın gelmiş geçmiş en önemli şahsiyeti olarak görmektedir.<sup>9</sup> Kremer’in bu kitabını kelimeler kitaplarının müstakil olarak yazıldığı döneme ait olarak gördüğümüzden Steiner’den sonra detaylı olarak ele alacağız. Aslında bu durum o dönemdeki oryantalistlerin homojen bir düşünceye sahip olmadıklarını da göstermektedir. Kelam ekollerini birinci el kaynaklardan araştıran Kremer gibi oryantalistlerin olayı daha iyi resmettikleri tespit olunmaktadır. Buna karşın diğerlerinde aynı şeyi söylememiz mümkün değildir. Örneğin Geiger’in kelimeler ve kelimeler hakkında hemen hiçbir şey söylememesi daha da tuhaf bir durum arz etmektedir. Elbette ki Arap filozoflarının ele alındığı kitaplarda da kelimeler beklediğimiz ölçüde yer verilmemiştir. Ancak onlar, istisnalar dışında, çoğunlukla kaynak sıkıntısı çektiklerinden, ya da Arapça bilgileri eksik olduğundan dolayı bu konuda istenilen seviyede malumat verememişlerdir. Onlar yine de ulaştıkları kelimeler kitaplarından okuyucuyu haberdar etmişlerdir. Örneğin

<sup>8</sup> Gustav Weil, Geschichte der Islamitischen Völker, Stuttgart, 1866, s. 168.

<sup>9</sup> Alfred von Kremer, Geschichte der Herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868, s. 236.

yukarıda da işaret edildiği üzere, Ritter, İci'nin Mevakıf'ının İstanbul'da basıldığından, ya da Şehristani'nin el-Milel'inden, sıkça bahsetmektedir. Oysa buna karşın Ritter'le çağdaş olan bir Geiger, bir Weil ya da bir Sprenger Arapça kaynaklara Ritter'den daha fazla ulaşma imkanları olduğu halde tespit edebildiğimiz kadarıyla eserlerinde Mevakıf ya da el-Milel'e başvurma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Bu hususa zikredilen oryantalistlerin eserlerinin incelendiği kısımlarda detaylı olarak değinmiştik.

Heinrich Steiner kitabının ana kısmında ilk olarak Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların gruplara ayrılmasının tarihsel arka planını ele almaktadır. O, bu hususta Müslümanların 73 fırkaya ayrılacaklarına ilişkin gerek Şehristani'nin el-Milel'in'de<sup>10</sup> gerekse Bağdadi'nin el-Fark'ın'da<sup>11</sup> geçen meşhur hadisi ele almaktadır. Ancak Steiner Müslüman mezhepleri ele aldığı bu konu için "Mu'tezile üzerine genel değerlendirmeler ve Arap felsefesinin değeri ve anlamı üzerine"<sup>12</sup> şeklinde bir başlık seçmiştir. Haarbrücker'in de Şehristani'nin el-Milel'inin tercümesine yazdığı önsözde kelamın Arap filozofları ya da felsefesi başlığı altında incelenmelerinin yanlışlığına temas etmişti. Bunu yukarıdaki bölümlerde ele almıştık. Steiner'in hemen her sayfada atıfta bulunduğu bu eseri okuduğu halde yine böyle bir hataya düşmüş olması ilginç bir durumdur. Kaldı ki kendisi İslami fırkaların en önemlilerinden birisi olan Mu'tezile üzerine ilişkin müstakil ilk eserin yazarı durumundadır. Bu belki de zihinlerin, kelimacıların filozoflardan ayrı olduğuna henüz daha alışmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Steiner, Hz. Peygamber'den sonra fırkaların arda arda oluştuğunu ve sayının 73'ü bulduğunu söyler. Bunlar arasında çıkan çatışmaların şiddetli olduğunu, daha sonra da tek fırkanın hakimiyeti ele

<sup>10</sup> Şehristani, el-Milel, neşr., Muhammed Abdülkadir Fadılı, Beyrut 2004, s. 9.

<sup>11</sup> Abdülkahir Bağdadi, el-Fark Bey'ne'l-Fırak, neşr., Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 2005, s. 3.

<sup>12</sup> Steiner, bu konuyu kitabının 1-24. sayfaları arasında işlemektedir.

geçirdiğini belirtmektedir. İslam'daki fırkaların fazla olmasını değişik fikirlerin özgürce savunulmuş olmasına bağlamayıp aksine farklı bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bunu da Doğu'nun karakteristik özelliği olarak sunmaktadır:

“Doğu toplumlarının genelinde olduğu gibi Araplarda da tarih, fikirler ve içeriklerden daha ziyade kişilere bağlıdır. Bundan dolayı da onların fırkalarının fazla olması bizde çok fazla hayranlık uyandırmamaktadır. Zira bu fırkalar, farklı düşüncelere göre değil, bundan daha ziyade farklı kişilere bağlı olunmasından dolayı çeşitlilik göstermektedir”<sup>13</sup>

Steiner bununla Müslüman fırkaların çoğunun farklı kişilerin liderliğinde temelde aynı fikirlere sahip olduklarına işaret etmiş olmaktadır. O, daha sonra gelen Müslüman din bilginlerinin bu 73 fırka hadisinde geçen 73 rakamını tutturmak amacıyla bizzat listeleme çabalarına girdiklerini aktardıktan sonra, Müslümanlar arasında çıkan ekoller hakkında bilgiler vermektedir.<sup>14</sup> İci'nin Mevakıf'ta bu mezhepleri 7 ana grupta ele aldığını söyledikten sonra bu konudaki düşüncesini ortaya koymaktadır:

“Bu kadar fazla kola ayrılan bu ekolleri en basit bir şekilde politik-siyasal sahada ve dini sahada gelişenler olmak üzere temelde ikiye ayırmak mümkündür”<sup>15</sup>

Ancak müellif Müslüman Doğu'da (Im Orient) siyaset ile dinin birbirinden çok da fazla ayrılmadığını söyledikten sonra kendisine göre Müslümanlar için daha uygun olan bir tasnife yönelmektedir: Bunlardan, Haricilerin ve Şia'nın oluşturduğu birinci grup daha çok pratik hayatla olan İmamet teorisi etrafında gelişme göstermişken<sup>16</sup>, diğeri ise daha ziyade teori ile bağlantılı olan Tanrı'nın sıfatları (Wesen und Eigenschaften Gottes), kader (Prädestination),

---

<sup>13</sup> Steiner, a.g.e., s. 2.

<sup>14</sup> Steiner, a.g.e., s. 2-3.

<sup>15</sup> Steiner, a.g.e., s. 3.

<sup>16</sup> Kremer'deki aynı tasnif için bkz. s. 16.

irade özgürlüğü (Willensfreiheit), İman-amel ilişkisi (Verhältniss des Glaubens zu den Werken) gibi teoriler etrafında gelişmiştir. Bu ikinci grup imameti öncelikli konu olarak görmeyip, bu gruba dahil olanlardan İci fırkaları beş, Şehristani ise iki ana grupta ele almıştır, ki bu noktada en önemli ekol elbette ki Mu'tezile'dir.<sup>17</sup>

Yazar görüleceği üzere İci'nin Mevakıfı ile Şehristani'nin el-Milel'ine sıkça atıfta bulunmayı da ihmal etmemektedir. Bu da onun eserinin Almanya'da müstakil olarak ilk yazılan kelim kitabı olmayı hak etmesine neden olan etkenlerden bir tanesidir. Mu'tezile Steiner için oldukça önemlidir. Çünkü o, katı Ehl-i Sünnet anlayışını kırmak suretiyle İslam'a yeni, taze anlayışlar getirdiğinden tarihsel açıdan ilgi odağıdır. Mu'tezile mensuplarının çabaları boşa gitmiş olsa bile, onlar yine de, özellikle Mansur, Harun Reşid ve Me'mun gibi Abbasi halifeleri zamanında, Arapları Ortaçağın kültür seviyesinden yukarılara kaldırıp, Batı'nın kültürünü de yakıcı alevler halinde etkileyip değiştiren dönemlerinin yegane şahitleri olarak fazlasıyla övgüyü hak etmişlerdir. İşte Mu'tezile bu özgür çabaların baş temsilcisidir. Bu yüzden de onlar İslam'ın rasyonalistleri olarak adlandırılmışlardır. Zira geleneksel-rivayet öğretisine karşı çıkan ve bu öğretiyi yeni fikirlerle sürekli yenileyen bir hareket için daha uygun bir ad konulamazdı...Onların düşüncesinin başka bir özelliği de baskıcı isteklere karşı aklı selim'in sürekli bir şekilde protesto yapmasıydı.<sup>18</sup>

Bu ifadeler Batıda esasen Mu'tezile'ye karşı aydınlanmacı ve özgürlükçü çevrelerin neden ilgi duyduklarını da dile getirmektedir. Onlar aslında Batıda hala devam eden fanatik dini çevrelerin baskıcı tutumlarına karşı başkaldırış için Mu'tezile üzerinden cevap vermişler ve halkı hareket geçirmek istemişlerdir.

Müellifin, Mu'tezile'nin Batı'yı etkilediğini açık ve net olarak ortaya koyması da ayrıca önemli bir nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tespiti örneğin Weil, Geiger ve

<sup>17</sup> Steiner, a.g.e., s. 3.

<sup>18</sup> Steiner, a.g.e., s. 3-4.

Sprenger de görmemiştik. Ancak bu ifadelerde düzeltilecek bazı hususlar da yok değildir. Bunlardan bir tanesi yazarın Mu'tezile hareketini destekleyen Halifeler arasında Mansur ve Harun Reşid'i sayıp Vasık ve Mu'tasım'ı saymamış olmasıdır. Bilindiği üzere Mansur ve Harun Reşid zamanlarında her ne kadar Mu'tezile çok fazla baskıya maruz kalmamış olsa da, onlar tarafından özellikle de desteklenmiş değillerdir. Kaldı ki örneğin Halku'l-Kur'an tartışmalarının özgürce yapılmasına Harun Reşid şiddetle karşı çıkmaktaydı. Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen Bısr b. Gıyas el-Merisi'yi (217-218/832-833) ölümle tehdit etmiştir.<sup>19</sup> Buna karşın Mu'tezile'yi asıl destekleyen halifeler Me'mun, Mu'tasım ve Vasık olmuştur.

Steiner daha sonra Mu'tezile hareketinin devam ettirilemediğini, kısa bir süre sonra Ehl-i Sünnet'in yeniden hakimiyeti ele geçirdiğini belirtmektedir.<sup>20</sup> Kremer ise Mu'tezile'nin dünyada tamamlanmış en önemli özgür düşünce hareketi olduğunu söylemektedir. Bu konuya ileride temas edeceğiz.

Steiner'e göre Ehl-i Sünnet hakimiyeti ele geçirdikten sonra muhalefetin sesi kısıtılmış, bunun sonucunda da İslam'da skolastik anlamda bir düşünce kurulmuştur. Ancak Steiner İslam öğretisinin bazı hususlarda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında orta bir yol tuttuğunu da hatırlatmayı ihmal etmez. Bununla beraber İslam'da ana düşüncenin temel karakteristiği skolastik olarak kalmıştır.<sup>21</sup> Steiner, Mu'tezile hareketinin teşekkülündeki nedenleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu noktada o, kendisinden önceki oryantalistlerin çoğunun aksine açık ve net bir şekilde bizim açımızdan da önemli olan şu tespiti yapmaktadır:

“Mu'tezile hareketinin başlaması ve teşekkülü hiçbir dış tesir olmadan tamamen İslam'dan kaynaklanmaktadır. Ancak onun daha sonraki gelişme

<sup>19</sup> Muharrem Akoğlu, Mihne Sürecinde Mu'tezile, İz Yay. İstanbul 2006, s. 108.

<sup>20</sup> Steiner, a.g.e., s. 4.

<sup>21</sup> Steiner, a.g.e., s. 4.

dönemlerinde Yunan felsefesinin önemli ve belirgin tesirleri vardır.”<sup>22</sup>

Müellif Mu'tezile'nin gelişim döneminde Yunan felsefesinden etkilendiğinden, Nazzam'ın Yunan felsefesini okuduğundan, bu felsefeyi kendisinden önceki (Mu'tezile kelimalarının) düşünceleriyle karıştırdığından, kendisinden sonra gelenlerin de bu metodu takip ettiğinden bahsetmektedir.<sup>23</sup> Ancak müellife göre Mu'tezile Yunan felsefesini sadece taklit etmeyip onu yeni düşüncelerle geliştirmiştir. Ona göre Mu'tezile, Mansur ve Me'mun dönemlerinde Yunanlı tabiat araştırmacılarının ve filozoflarının tercüme edilen eserlerini sadece okuyan ve bunlardan bilgileri elde edenlerin değil, aksine, zamanlarına kadar dar bir çevrede kalmış olan Kur'an düşüncesine yeni bir yol açmaya ve Yunan felsefesini Müslüman vicdanıyla başkalarına aktarmaya çalışanların ilki olmuştur.<sup>24</sup> Yazar bununla Mu'tezile ve onunla bağlantılı olan rasyonel-akli özgür düşüncenin temelde Kur'an kaynaklı olduğunu, Mu'tezilenin bu düşüncüyü Yunan felsefesiyle karıştırarak yeni bir düşünce sistemi ortaya koyduğunu, bu sistemin de Kur'an'a aykırı olmadığını söylemektedir. Bu sistem daha sonra da başkalarına, Müslüman olmayanlara aktarılmıştır. Yazar, Mu'tezile tarafından geliştirilen bu sistemin din ile felsefeyi yani akıl ile nakli uzlaştırdığına temas etmek suretiyle bu sisteme sahip olanların da İslam dairesi içerisinde bulunduklarına işaret etmektedir: Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd sonraki dönemlere ait gerçek anlamdaki filozoflar (eigentliche Philosophen) grubuna dahildirler. Kindi ise ilk döneme ait olan filozoflar grubuna dahil olmakla beraber Mu'tezile tarafından ortaya konulan problemlere özel bir ilgi gösterdiği gözlemlenmektedir. Bunlar bir anlamda teolojik/kelami problemler olup Kindi'den sonraki filozofların bunlarla ilgilenmekten

---

<sup>22</sup> Steiner, a.g.e., s. 5.

<sup>23</sup> Steiner, a.g.e., s. 5.

<sup>24</sup> Steiner, a.g.e., s. 5.

kaçındıkları tespit edilmektedir. Bu filozoflar inanca doğrudan saldırmaktan ve çatışmadan kaçınmışlardır. Onlarla birlikte tabii ilimler yani felsefe ve din artık iki ayrı sahaydılar. İbn Sina temelde dindar birisi olmalıdır. Ancak Şehristani onu herhangi bir inanca bağlı olmayan ve kendi hevasına göre hareket eden birisi olarak tanımlamıştır. İbn Rüşd de yine iyi bir Müslüman (als ein guter Muslim) olmalıdır. Ona göre felsefe ile uğraşmak izin verilmesinden öte, Kur'an tarafından bizzat emredilen bir disiplindir.<sup>25</sup>

Steiner bu sözleriyle Kremer'den ayrılmaktadır. Zira ona göre felsefe ile Kur'an uyum içerisinde olup bizzat Kur'an kaynaklıdır. Bunun en önemli işareti İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozofları dindar Müslümanlar kategorisine dahil etmesidir. Kremer ise onun aksine filozofları, ilk dönem Mu'tezile'yi<sup>26</sup> ve Me'mun'u dindarlar olarak tanımlamamaktadır.<sup>27</sup> Aslında bunu şu şekilde izah etmek mümkündür: Kremer'in yaşadığı dönemde Batıda hala felsefe ile din uzlaşmamıştır; kişi ya filozof olacaktır ya da dindar. Oysa kendisinin de ifade ettiği gibi İslam Dünyasında hatta Me'mun'un zamanında felsefe ile din çoktan uzlaştırılmıştır.<sup>28</sup>

Steiner felsefe ile din arasındaki uzlaşma ya da çatışma mücadeleleri bağlamında tarihi seyir içerisinde ekoller hakkında yaptığı incelemeye devam ederek şu tespitleri yapmaktadır: İbn Sina ile beraber din, felsefe ve kelam (dogmatik) birbirinden tam anlamıyla ayrılmış oldu. Mu'tezile Bağdat ve Basra diye ikiye ayrılmak suretiyle gücünü iyiden iyiye tüketti. İbn Sina'nın çağdaşı olan Ebu'l-Huseyn Basri, mensup olduğu ekolünün görüşlerini müstakil olarak savunan ve bazı eksik noktaları da tamamlayan son Mu'tezilî olmuştur. Zemahşeri ise bağlı olduğu Mu'tezile ekolünün görüşlerine tefsirinde çok fazla şey katmış değildir. Mu'tezile'nin görüşlerinin devamı niteliğinde

---

<sup>25</sup> Steiner, a.g.e., s. 5-6.

<sup>26</sup> Bkz. Kremer, a.g.e., s. 241

<sup>27</sup> Kremer, a.g.e., s. 236.

<sup>28</sup> Kremer, a.g.e., s. 239.

olduğu aşıkâr olan İhvanu's-Safa'nın<sup>29</sup> risaleleri, tek tek tabiat araştırmalarından oluşan ansiklopedik bir eser olup onlara zaman zaman mistisizm karışmıştır. Ancak onlar tabiat araştırmalarında Kur'an'ın otoritesini ön plana koymakta Mu'tezile'den daha az itinalı davranmışlardır. Bu yönden ondan ayrılmışlardır. Onların amacı, tabiat araştırmasından (Naturforschung) elde ettikleri bilgileri iman ile uzlaştırmak için şeriatı (Das Gesetz) felsefe ile temizlemek ve tamamlamak idi. Bundan dolayı da hadis rivayetlerine/geleneğe ve Kur'an'a alegorik ve mistik anlamlar yüklemek suretiyle, onları kendi sistemlerine uydurmak istemişlerdir.”<sup>30</sup> Ancak müellife göre İhvanu's-Safa'nın bilimsel araştırmanın sonuçlarıyla dinin kuralları yani Yunan tabiat araştırması/felsefesi ile İslam teolojisi (Dogma des Islam) arasında bir denge bulma çabaları da başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>31</sup> İşte Abbasilerin ilk dönemindeki din ile felsefeyi uzlaştırmak suretiyle kültür gelişimini hedefleyen bu tür çabaların baş aktörü yazara göre Mu'teziledir. Ancak bu çabalar uzun sürmemiştir. Çünkü kelim sanatını (diakektische Künste) Mu'tezile'den öğrenen Eş'ariliğin kurucusu Ebu'l-Hasan Eş'ari ayrı bir ekol olarak ortaya çıktıktan sonra Mu'tezile'nin en katı rakibi olmuş, bunun neticesinde Mu'tezile gücünü iyice kaybetmiş ve Ehl-i Sünnet, dolayısıyla da skolastik (kelam) sistemi Eş'ariyle birlikte hakim olmuştur.<sup>32</sup> Yazara göre işte bu andan itibaren hadislerin ve Kur'an'ın skolastik düşünce çerçevesinde anlamlandırılması sonucu, hür düşünürler fikirlerini ve araştırmalarını özgürce yapamaz ve ifade

---

<sup>29</sup> Yazar İhvanu's-Safa'yı “Aufrichtige Brüder und Treuer Freunde” (Sadık ve güvenilir kardeşler) olarak tercüme etmiştir. Oysa bu tercüme bize göre doğru bir tercüme değildir. Bu tercümenin yanlış olduğu görülmüştür ki, sonraları “Lautere Brüder” ya da hemen hemen aynı anlama gelen “Brüder der Reinheit” (Saflığın Kardeşleri) olarak Almanca'ya tercüme edilmiştir (Bkz. Rudolf Eisler, “Ichwan es safa” Philosophen-Lexikon. Erste Ausgabe, Berlin 1912).

<sup>30</sup> Steiner, a.g.e., s. 7-8.

<sup>31</sup> Steiner, a.g.e., s. 9.

<sup>32</sup> Steiner, a.g.e., s. 9.

edemez hale gelmişlerdir.<sup>33</sup> Ancak bu durum din ile felsefenin arasını iyice açmış ve birbirlerinden tamamen bağımsız olmalarına yol açmıştır. Felsefe kendi yoluna gitmiş, onu en tepede İbn Sina temsil etmiştir. Özgür düşünce artık sadece halk nezdinde değil din bilginleri arasında bile çok fazla taraftar bulamaz hale gelmiştir. Steiner felsefe ile dinin birbirlerinden uzaklaşmalarının sonuçlarından bir tanesi olarak ta ilginç bir noktaya temas etmektedir. Bu da dindarlığın ülema nezdinde yara almasıdır:

“Bizzat Kur’an’a ve Peygambere iman hususundaki İslam’ın temel prensipleri sallanır olmuştur, ülema içki içmeye başlamıştır, farz namazlarını kılmaz olmuşlardır, dinin bir çok emrini yapmaz olmuşlardır. Ülemanın bazıları mistik yolda huzur bulmaya çalışmışlar, onlardan felsefe kitaplarını okuyan bazıları da, dini emir ve yasakların halk için geçerli olduğunu iddia etmişlerdir.”<sup>34</sup>

Yazara göre eski/dogmatik inacın savunucuları muhaliflerine karşı oldukça kaba ve ve nezaketsiz davranmaktaydılar. Onlar muhalifleri olmadan düşüncede gelişemeyeceklerini anlayıp, onların fikirlerini önyargısız olarak bir defa bile incelemeyi düşünmemişlerdir. Bunlardan cehaletle o kadar ileri gidenler olmuştur ki, tabiat araştırmacılarını lanetleyenler bile çıkmıştı. Tabiat çalışmaları ve araştırmacıları artık kafir (Ungläubig) olarak görülmekteydi. Steiner, dini fanatikler olarak tanımladığı bu kesimin doğa araştırmacılarına bu şekilde davranmalarına neden olan hususları açıklamak için şu örneği vermektedir:

“Bu gibileri, güneşin ve ayın batma vakitlerini tam olarak tespit eden hesaplamaların, yanlış anlaşılan (uydurma) bir hadise karşı olduğu gerekçesiyle

---

<sup>33</sup> Steiner, a.g.e., s. 9.

<sup>34</sup> Steiner, a.g.e., s. 10-11.

uygulamaya konulmasını engellemişlerdi.”<sup>35</sup>

Steiner’e göre büyük bir karışıklığın yaşandığı İslam Dünyası’nda bundan dolayı felsefeyi de bilen Gazali’nin İslam’ın bilimsel anlamda savunucusu olarak ortaya çıkma zorunluluğunu kendisinde hissettiğini söylemektedir. Onun bununla yapmak istediği saldırıya uğrayan inanca yeniden güvenilir bir yer temin etmektir.<sup>36</sup> Ona göre Gazali dar görüşlü bir din fanatığı değildi. O aksine farklı düşünenleri ılımlı ve ölçülü bir şekilde karşılamaktaydı. Ancak onun tüm uğraşısı dinin savunulması idi. Felsefe tarafından tehlikeye uğratılan dini inanca yeniden hakkını vermek istemekteydi. Farabi ve İbn Sina’ya haklarını teslim etmekle birlikte onları, dünyanın ezeli ve ebedi olduğu ya da yeniden dirilme hususlarında küfürle itham etmişti. Dinde bid’atçı oldukları gerekçesiyle onlara karşı çıkmıştır.<sup>37</sup>

Yazara göre Gazali İslam Dünyası’nda kendisinden sonrakiler için belirleyici olup önemli bir dönüm noktasını oluşturmuştur. Zira, Gazali’den öncekiler teoloji/kelam (theologie) ile felsefenin birleşmesi için ne kadar uğraşmışlarsa da, ondan sonra felsefe ile teoloji/kelam artık birbirlerinden tamamen ayrılmışlar, böylece de farklı iki disiplin haline gelmişlerdir. Bununla birlikte kelamcılar (theologen) mantığı ve cedeli (Dialektik) kendilerine mal etmişlerdir. Bu şekilde skolastik anlamda teolojik bir sistem ortaya koymuşlardır. Gazali tıp ve tabiat bilimlerine ilişkin araştırmaları tamamen görmezden gelmiştir. Onun ardından, onun bu tavrını kırma girişimleri de başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Endülüste bu alanlarda kısa süreliğine bir yükseliş yaşanmışsa da, bu durum sınırlı bir seviyede kalmış, eski parlak günlerdekine ulaşamamıştır. Tabiat araştırmacıları, doktorlar, Aristocu felsefeciler, teoloji ile artık ilgilenmez olmuşlardır. Kelamcılar (Dogmatiker) ise sadece seleflerinden kalan eserleri şerh ve haşiye yapmakla

---

<sup>35</sup> Steiner, a.g.e., s. 11-12.

<sup>36</sup> Steiner, a.g.e., s. 12.

<sup>37</sup> Steiner, a.g.e., s. 12-13.

yetinmişlerdir. Tabiat bilimleri teoloji tarafından engellenmemek suretiyle bir takım ilerlemeler göstermiştir. Ancak inanç öğretisi geride kalmış ve Eş'ari ile Gazali'yi aşamamıştır.”<sup>38</sup>

Steiner, İslam inanç ekollerinin tarihi hakkında genel bir değerlendirme yaptıktan sonra bu bölümle ilgili söyleyeceklerinin bu kadar olduğunu, ancak bu bölümü kapatmadan önce Arap felsefesinin özgün ve bağımsız bir sistem olmadığı hakkındaki kanaatlere cevap vermek istediğini belirttikten sonra, E. Renan'ın Arap felsefesinin değerini düşüren sözleri ile ilgili şunları söylemektedir:

“Renan'a göre Arap felsefesi Arapça yazılmış ancak gerçek Arap kültürüyle hiçbir ilişkisi yoktur...Onun sami ruhunu ortaya koyan bir yanı olmayıp daha ziyade Perslere karşı bir reaksiyon olarak kendisini ortaya koymuştur...”<sup>39</sup>

Steiner Renan'ın bu sözlerine karşı bizzat Arapların dinlenmesini istemektedir:

“Milli bilinçlerini hiçbir şekilde kaybetmemeleri onların felsefi spekülasyon yapmada becerikli olduklarından emin olmalarını sağlamıştır. Dillerinin buna yetmeyeceğine dair görüşü ise akıllarına bile getirmiyorlardı. Zira Arapların mantığı (Logik) bizzat, tüm vahiy kitaplarının en şerefli olan ve insanlığa Arapça olarak bildirilen Kur'an'dı. Bundan dolayı da bu durum Arapça'nın dillerin en mükemmeli olmasını gerektirmektedir.”<sup>40</sup>

Steiner daha sonra da Şehristani'nin Araplar hakkında düşündüğü olumlu satırları aktardıktan sonra bu konudaki kanaatlerini ortaya koymaktadır:

“Arapların bu kanaatleri bizim için sadece psikolojik-tarihsel bağlamda anlamlı olabilir. Bizim bu kanaatlerden

---

<sup>38</sup> Steiner, a.g.e., s. 13-14.

<sup>39</sup> Steiner, a.g.e., s. 14.

<sup>40</sup> Steiner, a.g.e., s. 15.

öğrendiğimiz şey, Arapların felsefe tarihinde önemli bir yer alacaklarına dair kendilerine olan sağlam ve sarsılmaz güvenlerinin olduğudur.”<sup>41</sup>

Yazar felsefeyi öğrenme ve ona yeni bir şeyler katma niyetinde olan Arapların, Yunanlılardan aldıkları felsefeye bir şeyler eklediklerini, ancak eklediklerinin aldıklarına nispetle daha az olduğunu söylemektedir. Ona göre onların bu alanda yaptıkları kolayca reddedilemez: Araplar kavramları biçimsel anlamada yöntemleri ustaca kullanmışlardır. Bu da Arapçada felsefi kavramların oluşturulmasında oldukça yararlı olmuştur. Bu husus onların dil çalışmalarında gramatik için genel mantıksal prensipler kazanmalarına neden olmuştur. Ancak bu durum sadece gramatik için değil aynı zamanda felsefe için de geçerlidir.<sup>42</sup> Steiner Arapça’nın bu bağlamda zengin ve kıvrak olma özelliğine işaret etmiş olmaktadır. Ancak o, bu dilde de her dilde olduğu gibi bir takım eksikliklerin olduğunu da söylemekten geri durmamaktadır. Örneğin herhangi bir düşüncüyü (Gedanke) en ince ayrıntısına kadar parçalayıp analiz etme hususunda Araplar Hint-Avrupa halklarından daha üstün olmalarına karşın, kavramların (Ideen) zenginliği ve çok yönlülüğü bakımından Hint-Avrupa milletleri Arapları geçmişlerdir. Yazar burada dipnotta Spinoza’nın sami olması dolayısıyla Araplara yakın olduğunu söylemektedir. Steiner, yukarıda da söylendiği üzere, Spinoza’nın gençliğinde Talmud öğrendiğini, Rabbi gelenekle yetiştiğini, bu Rabbi geleneğinin de Ortaçağda büyük oranda Arapların etkisinde ortaya çıkıp geliştiğini açıklamaktadır.<sup>43</sup>

Yazar felsefi terim ve kavramların Arapçaya çok kolay bir şekilde uyarlanması ya da Arapların bizzat kendileri tarafından üretilen felsefi kavramların hızlı bir şekilde kullanıldığına da işaret etmektedir: Eski bedevi Araplar

---

<sup>41</sup> Steiner, a.g.e., s.

<sup>42</sup> Steiner, a.g.e., s. 19.

<sup>43</sup> Steiner, a.g.e., s. 19.

tarafından anlaşılamayan keyfiye, kemmiye ya da mahiye, hüviye gibi kavramlar Arapçaya, Almancadan çok önceleri genel analoji kuralına göre kolayca dahil edilmiş olup, anlaşılmaları da çok kolay olmuştur. Örneğin, (Quantität, Qualität (keyfiye, kemmiye), quidditas, ipseitas (mahiyet, hüviye) gibi kavramlar Almanca'ya ancak Fichte'den itibaren, spekülatif filozoflarla birlikte dahil edilebilmişlerdir.

Diğer tüm sami dillerinde olduğu gibi Arapçada da bir şeyin kısa ifade edilmesinin enstrümanı (Hauptmittel) bulunmamaktadır. Buna karşın Arapçada bileşik sözcükler mecazi eklemelerle kolayca yapılabilmektedir. Örneğin ontolojik ispatların çıkış noktası Vacibu'l-Vücut kelimesinden başka hiçbir kelimeyle daha kısa şekilde yapılamazdı. Ona göre Arapça, felsefî yapay dilin oluşumu esnasında Avrupa dillerinden çok daha yalın kalabilmiştir. Yani o, felsefî yapay dilin oluşumunda yabancı kelimelerden çok az yardım almıştır.<sup>44</sup> Şu halde Steiner, Arapların felsefede sadece taklitçi olmadıklarını, aksine onları kendilerinden bir değer kattıklarını kabul etmektedir. O, bu konuda önemli Müslüman filozofların ortaya çıktığını zikretmektedir. Steiner burada özellikle iki önemli filozofdan bahsetmektedir. Bunlardan birisi Farabi dir ki onu ilk önce Arapça öğrenmesi gereken Türk asıllı (der als geborner Türke)<sup>45</sup> olarak tanıtmaktadır. Bu noktanın önemli olduğunu düşünmekteyiz. Zira örneğin Kremer'e göre Farabi Türk değil Arap filozofudur.<sup>46</sup>

Yazar bu hususu belirttiikten sonra yeniden Arapça'nın önemi ve değerine yönelmektedir. İşte Arapların felsefede bu dereceye ulaşmasında en fazla katkısı olan Arapçadır. Yukarıda da belirttiği üzere Arapça bazı yönlerden oldukça zengin, ancak birtakım yönlerden de zayıf durumdadır. Ona göre Araplar Arapça gibi bir dile sahip olmasalardı, felsefede

<sup>44</sup> Steiner, a.g.e., s. 21-22.

<sup>45</sup> Steiner, a.g.e., s. 17.

<sup>46</sup> "Araplar bu zihni yönelmeyi en büyük iki filozoflarına borçludurlar: Farabi ve İbn Sina", Kremer, a.g.e., s. 241.

bu kadar etkili olamazlardı. Yukarıda da işaret ettiği üzere, özellikle düşünce ve fikirlerin (Gedanke) ifade edilmesinde, analiz edilmesinde ve ondan yeni düşünce üretilmesinde Arapça oldukça yetenekli bir dildir. Esasen bu durum soyut tasavvurlarda Arap bedevinin sahip olduğu yeteneğe işaret eden Herder'in düşüncelerini hatırlatmaktadır. Herder de (1744-1803) Steiner'den önce Arapçanın zenginliğine ve kelime üretme kapasitesine vurgu yapmıştır. Zira o, etrafında kendisini soyut düşünce üretmekten alıkoyacak şehirleşme v.s. den korunaklıdır.<sup>47</sup>

Steiner bu bölümü tamamladıktan sonra kitabının ikinci bölümüne geçmektedir. Bu bölümü "Mu'tezile ve Kaderiye İsimleri" başlığı altında işlemektedir. O, burada Mu'tezile isminin Mu'tazala olarak okunup okunamayacağı sorusunu yöneltmektedir. Zira Leipzig'de okuduğu eski bir metinde harekelenin (Vocalistaion) eksik olduğuna işaret etmektedir.<sup>48</sup> Bu kelime Gustav Weil tarafından "Mu'tazal" şeklinde okunmuştu. Bu da o dönemde oryantalistlerde kavramların tam olarak yerleşmediğini göstermektedir. Yazar bu bölümde ilk önce Mu'tezile isminin nereden kaynaklandığına yönelik tahlillerde bulunmaktadır. Mu'tezile isminin de Hariciler ve Şia gibi belli bir fırkayı değil, isminin türetildiği kökene uygun olarak genel bir anlama sahip olduğunu belirtmektedir. Onun tek bir fırkadan ve bu fırkanın görüşünden, düşüncesinden, inancından ayrılmayı ifade eden "dinsiz" ya da "zındık" (Ketzer) kelimesinden farklı olarak Almanlar tarafından kullanılan ve çoğunluğun (cema'a) düşünce ve fikirlerinden ayrılan topluluk (Schaar) "mezhep" (secte) olduğunu söylemektedir.<sup>49</sup> Böylece Mu'tezile ismi, ayrılan grup (die sich trennende Schaar) anlamına gelmekte olup, bu isim ona,

---

<sup>47</sup> Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Berlin 1772, s. 12; Ayrıca bkz., Taşcı, Özcan, "Dilin Kökeni, Kur'an'ın Yarattılmışlığı ve Herder", Felsefe Dünyası, 2010/2 Sayı : 52, s. 111.

<sup>48</sup> Steiner, a.g.e., s. 24.

<sup>49</sup> Steiner, a.g.e., s. 24-25.

Vasıl'ın Hasan Basri'den ayrılmasıyla verilmiştir.<sup>50</sup>

Steiner Mu'tezile'nin Hicri 2. asrın başlarında kurulduğunu söylemekle birlikte İbn Kuteybe'nin Mu'tezile'yi özel ve bağımsız bir mezhep olarak zikretmediğini de hatırlatmaktadır.<sup>51</sup> Müellif bundan sonra Mu'tezile ile Kaderiye tanımlamaları arasındaki farkı ortaya koymak amacındadır. Kaderiye ifadesinin Mu'tezile'den ekolün görüşlerini yansıtmaması açısından daha belirleyici olduğunu belirttikten sonra kader kelimesinin kökenine ilişkin analizlere girişmektedir. Bunun için ilk önce Kur'an'da bu kavramın kullanımını ele almaktadır. Kader kelimesinin Kur'an'da kaza kelimesi ile birlikte ele alınması gerektiğini, kader kelimesinin de Kur'an'da "takdir" ya da "mikdar" (ölçü) olarak kullanıldığını, ancak bu kelime için en uygun tanımlamanın bir şeyi "belirleme" (Bestimmung) olduğunu ortaya koymaktadır. Yazara göre kader öğretisini temsil eden görüşün asıl amacı "kaderde, bir şeyi belirlemede insanın payının olduğunu" ortaya koymaktır.<sup>52</sup> O, "kâle bi'l-kader" denildiğinde anlaşılması gereken aynı kişinin "irade özgürlüğünü (Willensfreiheit) öğreti olarak savunduğu" dur. Her kim ezelde Tanrısal bir belirlemeyi-takdiri (Vorherbestimmung)<sup>53</sup> reddediyorsa bu kimse kaderî, bu kimsenin dahil olduğu ekole de kaderiye adı verilmiştir. Steiner kaderiyenin daha sonraki dönemlerde Mu'tezile'ye nasıl dönüştüğünü ise kader dışında ortaya çıkan kelami sorunlarla bağlantı kurmak suretiyle izah etmektedir:

---

<sup>50</sup> Steiner, a.g.e., s. 25.

<sup>51</sup> Steiner, a.g.e., s. 26.

<sup>52</sup> Steiner, a.g.e., s. 27.

<sup>53</sup> Sprenger'de dikkat edileceği üzere kader için kullanılan kelime Vorbestimmung'du (s. 301). Ancak Steiner daha doğru bir kavram olarak Vorherbestimmung kelimesini tercih etmiştir ki bu kelime günümüzde Almanca yazılan kitaplarda kader için kullanılmaktadır. Kaldı ki Sprenger Haarbrücker tarafından tercüme edilen Şehristani'ni el-Milel'ine bakmış olsaydı kader yerine Almanca Vorherbestimmung kelimesinin kullanıldığını görecekti (Bkz. Almanca el-milel tercümesi, s. 6.)

“İlerleyen dönemlerde kader sorununa ilave olarak, Tanrı’nın sıfatları,<sup>54</sup> Kur’an’ın tabiatı meselesi<sup>55</sup> (halku’l-Kur’an), ahirette kişinin azap ya da mükafat göreceğine,<sup>56</sup> v.s. ilişkin problemler ortaya çıkınca kaderiye kelimesi artık bu ekol için uygun olmamaya başlamıştır. İşte bu ekol yerine bundan dolayı artık Mu’tezile ismi kullanılmaya başlanmıştır.”<sup>57</sup>

Steiner eserinin üçüncü bölümünde “Kur’an’ın Kader öğretisi” başlığı altında kader konusunu Kur’an ayetleri bağlamında ele almaktadır. Kendisinden önce bu konuda eser yazanlardan bir kısmı Kur’an’ın cebriyeci diğer bir kısmı ise O’nun kaderiyesi (özgürlükçü) olduğunu söylemişlerdi. Bunlardan birincisi Sprenger’e diğeri ise Weil’e aittir.

Müellif bu bölümde ilk olarak “Kur’an’ın kader konusu ile ilgili bütüncül bir öğreti sistemine sahip olmadığını söyleyerek başlamaktadır. Bundan dolayı Kur’an’ın irade özgürlüğü taraftarı mı, yoksa karşıtı mı olduğuna dair bir kanaat sahibi olmak için, “Muhammed’in hayatını ve yapıp ettiklerini tarihsel süreç içerisinde takip etmemiz gerekir” kanaatindedir.<sup>58</sup> Steiner bu metotla esasen Hz. Peygamber’in Peygamberliğinin başlangıcından Peygamber oluşunun tam olarak bilincine varmasına kadar ve ondan sonraki dönemlerde yaşadıklarının onun kader öğretisine, dolayısıyla da inanç ilkelerine nasıl ve ne şekilde tesir ettiğini bulmak amacındadır. Zira Weil ve Sprenger gibi o da Hz. Peygamber’in Tanrısal bir vahiy alıp almamasını, her ne kadar Onu “Peygamber” (Prophet) olarak isimlendirse de, çok fazla dikkate almamaktadır. Ancak müellifin uyguladığı metotla amacına ulaşmış ulaşmayacağı konusunda

---

<sup>54</sup>Tanrı’nın sıfatları için Almanca kelime olarak yazar “Eigenschaften” kelimesini kullanmıştır. Ancak sıfatlar için “attribute” kelimesi de kullanıldığı tespit edilmektedir.

<sup>55</sup> (Halku’l-Kur’an)

<sup>56</sup> (va’d-va’id)

<sup>57</sup> Steiner, a.g.e., s. 28.

<sup>58</sup> Steiner, a.g.e., s. 31.

tereddütleri de yok değildir: “Bununla birlikte Peygamberin yaşadıklarına dair bireysel izlenimlerinin anladığımız anlamda bir bütün oluşturabileceği ya da zamanında yaşadıklarının etkisindeki ruh hali ve konum ortamında dile getirdiği ifadelerden (Aussprüche) düzenli bir inanç sistemini çıkarmanın oldukça güç olacağı da bilinmektedir.”<sup>59</sup>

Ancak bu konuda müellif bazı kolaylıkların da mevcut olduğundan bahsetmektedir: Bunlardan en önemlisi *İslam’ın temel inanç sisteminin Kur’an’da açık ve net bir şekilde bütüncül bir sistem olarak bulunduğu*: Bunlar, Tanrı’nın Birliği, Mutlak Kudreti ve Yüceliği, Hz. Muhammed’in daha önce gönderilen peygamberlerin sonuncusu olarak gönderilmesi, İnsanların yeniden dirilişi, İnsanların hesap vermek için mahşerde toplanmaları ve cennetle müjdeleme ile cehennemden korkutmadır.”<sup>60</sup>

Steiner’e göre Hz. Muhammed “zeki ve insicamlı bir düşünür, anlık değişimleri hemen hisseden “anın çocuğu” (Kind des Augenblicks)<sup>61</sup> idi.” Burada müellif ileride söyleyeceği sözler için zemin hazırlamaktadır. Zira Hz. Muhammed’in Mekke’de farklı, Medine’de ise farklı söylemler içerisinde bulunduğu, ancak bu psikolojik tahlil ile ortaya konulabileceğini düşünmektedir.<sup>62</sup> İşte Steiner’e göre Hz. Peygamber’in anlık olarak pozisyon alması, herhangi bir konumda sabit olarak durmaması, düşüncesinin dalgalı (Schwankend) ve heyecanlı olması, onun insanlığın çağlar boyunca üzerinde durduğu, “Tanrı’nın hakimiyetinin insanın ahlaki durumuna etkisinin ne olduğu ile Tanrı’nın mutlak kudreti (göttliche Allmacht) ve insanın özgür hareket etmesinin (freies Handeln) bir arada nasıl düşünüleceği” hususundaki soruyu yanıtlamak için çok fazla çaba göstermemesinde etkili olmuştur. Steiner bu konuyu şu şekilde açıklamaktadır:

---

<sup>59</sup> Steiner, a.g.e., s. 31.

<sup>60</sup> Steiner, s. 31.

<sup>61</sup> Steiner, a.g.e., s. 31.

<sup>62</sup> Steiner, a.g.e., s. 32.

“Muhammed başlangıçtan itibaren kendisini kararlı bir şekilde sabit ve belli bir konuma getirmek için çok çaba sarf etti ancak bunu başaramadı. Bundan dolayı onun sözleri (Aussprüche), önceki dönemde<sup>63</sup> dalgalı (Schwankend) ve daha ziyade irade özgürlüğü (unbedingte Willensfreiheit) taraftarı olmasını ifade etmektedir. Daha sonra ise bu görüşünü büyük ölçüde terk ederek zıt görüşe geçmiştir. Bundan dolayı da Kur'an'ın sürekli olarak istisnasız bir şekilde cebri öğretiyi (Prädestination) savunduğuna dair eskiden beri gelen görüş yanlıştır. Aksine bu cebri öğreti Medenî surelerde ortaya çıkmıştır.”<sup>64</sup>

Steiner de Weil ve Sprenger gibi Hz. Muhammed'le Augustin arasında benzer bir durum kurmaya çalışmaktadır. Ona göre Augustin'in öğretisi ancak Hz. Muhammed'in hayatı anlaşıldığında kavranabilir. Zira ona göre Hz. Muhammed'de de hadise Augustin'de olduğu gibi cereyan etmişti. Ancak belirleyici unsurlar tamamen ayrıydı.<sup>65</sup> Yazar bu noktada Sprenger'den bir noktada ayrılmaktadır. Bu da Sprenger'e göre Aziz Augustinus'un koşulları ile Hz. Peygamber'in koşullarının aynı olmasıdır.<sup>66</sup> Steiner de Sprenger gibi Hz. Muhammed'in tüm sami kavimlerde ve Araplarda olduğu üzere süper natüralist bir Tanrı kavramına sahip olduğunu iddia etmektedir. O, Araplarda cahiliye döneminde politeist-çok tanrıcı bir sistemle karışık da olsa bir tür Tanrı inancının bulunduğunu, daha sonra ise Yahudiliğin etkisiyle Hz. Muhammed'in saf bir monotesit inancına sahip olduğunu iddia etmektedir.<sup>67</sup>

Burada Steiner'e katılmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Zira kendisi yukarıda Spinoza'nın Rabbi geleneğinde yetiştiğini, bu Rabbi-Yahudi geleneğinin ilkelerinin ise Ortaçağda Arap filozofları ve kelimcilerinin

---

<sup>63</sup> Mekke dönemini kast ediyor.

<sup>64</sup> Steiner, a.g.e., s. 32.

<sup>65</sup> Steiner, a.g.e., 33.

<sup>66</sup> Bkz. Sprenger, a.g.e., s. 307.

<sup>67</sup> Steiner, a.g.e., s. 33.

etkisiyle teşekkül edip geliştiğini söylediği halde monoteist inancını Hz. Muhammed'in Yahudilerden aldığını iddia etmesi önemli bir çelişkidir. Aslında Yahudiliğin de Hristiyanlık gibi tek tanrıcı bir din olmadığı açıktır. Bunun detaylarına önceki bölümlerde değinmiştik. Steiner'in İslam'ı Yahudilikle bağlantılı olarak görmesinin arka planında elbette ki kendisinden önceki Geiger ve Weil'in olduğu kadar Theodor Nöldeke'den de etkilenmesi yatmaktadır.

Geiger'de olduğu gibi Nöldeke de "Geschichte des Qoran's" (Göttingen 1860 ve Leipzig 1909) adlı meşhur kitabında Hz. Peygamber'in inanç ilkeleri bağlamında çoğunlukla Yahudilikten etkilendiğini ancak Hristiyanlığın da büyük tesirinin olduğunu söylemiştir.<sup>68</sup> Örneğin Tanrının Birliği konusunda Steiner'in de bilgilerinin kaynağı olan düşüncesinde "Muhammed La ilahe illallah formunu Yahudiliğin kutsal metinlerinden almıştır" demekle ancak buna tıpa tıp uyan bir form aktaramamaktadır. Böyle bir ibareyi Yahudilik ve Hristiyanlıktan bulması da imkansızdır. Çünkü mutlak anlamda "Allah'tan başka ilah yoktur" ibaresi sadece Kur'an ve İslam'a mahsustur. Kaldı ki böyle bir ifade şekli cahiliye Arapları tarafından da bilinmektedir. İslam'daki ahiret ve nübüvvet inancında da Yahudiliğin ve Hristiyanlığın hiçbir şekilde etkisinden söz edilemez.

Steiner daha sonra Hz. Peygamber'in kavmini yola getirmek için yaptığı mücadeleyi ayetler vermek suretiyle açıklamaktadır. Ona göre Hz. Muhammed kavmini putatapıcılıktan kurtarmak için önceleri ceza-azapla ilgili vaazlarda (busspredigt) bulunmuştur. Bunlara ilişkin olarak muhtelif mekki surelerden ayetler sunmaktadır. Bu ayetler genellikle zikredilen öğütlere ve uyarılara cevap vermeyip bunun sonucunda azapla yok edilen milletlerle alakalıdır. Onlar ayrıca ahirette iyileri cennetle müjdeleme kötülerini ise cehennem azabıyla korkutmaya ilişkilidir. Yazarın gösterdiği

---

<sup>68</sup> Nöldeke, Geschichte des Qorans, s. 8-9; Steiner'in Nöldeke'den kullandığı bilgiler için bkz. Nöldeke, Göttingen 1860, s. 189-233.

ayetlerden bazıları şunlardır<sup>69</sup>: Müddesir, 74: 42-49; Leyl, 92: 14-21; Tekvir, 81: 14; İnfitar, 82: 5; Tin, 95: 6; Neml, 27: 92; Leyl, 92: 5-11; Fâtır, 35: 19; Fussilet, 41: 13-17, 46; Fecr, 89: 12.

Tüm bu öğütlerine ve uğraşısına karşın Mekke’de bulunduğu sürece çok da fazla başarı sağlayamamıştır.<sup>70</sup> “Mekkeliler onun bu çabalarına karşılık düşmanca karşılık vermişlerdir. Sadece Mekkeliler değil aynı zamanda Yahudi ve Hristiyanlar da ondan yüz çevirmişlerdir. Bundan dolayı Hz. Muhammed Steiner’e göre onların hepsini düşman olarak görmekteydi.

İşte Mekke’de kendisine inanan küçük topluluğuna tutunmak ve onların yardımıyla öğretisini yaymak için farklı bir yol denemeye başladı. Bundan sonra Mekkeliler ile çok fazla ilgilenmeyecek ve onların kulaklarının sağır (tauben Ohren) olduğuna dair vaazlar verecekti. Kur’an’da buna dair ifadeler vardır.<sup>71</sup> Müellifin bu hususta verdiği ayetlerden bazıları şunlardır: Yunus, 10: 42-44; Neml, 27: 82; Zuhurf, 43: 39; Rum, 30: 51; Hicr, 15: 3; En’am, 6: 69; Ra’d, 13: 40; Nahl, 16: 38,39.

Steiner, daha sonra Hz. Muhammed’le ilgili yorumlarına devam ederek Onun hakkında oldukça abartılı ve ifrata kaçan şu sözleri söylemektedir: “Muhammed Tanrı’dan tek gerçek kitabın kendisine geldiğini Kur’an dışındaki Tevrat ve İncil’in bozulduğunu söylemektedir...O öyle ki kendi fantazilerini (Phantasie) büyük bir memnuniyetle genişletme temayülüne girişmiştir.”<sup>72</sup> Yazarın, muhayyile – hayal gücü ya da kurgu olarak ta manalandıracağımız fantezi vurgusuna neden olarak Abese (80) suresinin 11-15. ayetlerini göstermektedir:

*“Hayır, hayır sakın, çünkü o Kur’an bir öğüttür, Artık dileyen onu düşünür, O değerli sahifelerdedir, Yüksek tutulan*

<sup>69</sup> Steiner, a.g.e., s. 33-35

<sup>70</sup> Steiner, a.g.e., s. 35.

<sup>71</sup> Steiner, a.g.e., s. 36-37.

<sup>72</sup> Steiner, a.g.e., s. 39-40.

*tertemiz sahifelerde, Yazıcıların ellerindedir, Değerli iyi yazıcıların.”*

Şimdi Steiner bu ayetleri fantazi ve kurgu olarak değerlendirmektedir. Ancak ondan önce fantazi olgusunu ortaya koyan Nöldeke olmuştur.<sup>73</sup> Oysa bu ayetler Kur'an'ın tertemiz ve korunaklı yerden geldiğini, Ona insan elinin müdahale edemediğini açıklamak için yüksek bir belağatla indirilmiştir. Steiner ve Nöldeke ile onlar gibi düşünen oryantalistler, bize göre şayet tarafsız ve objektifler ise Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına bakıp fantazinin alasını görmeleri gerekirdi. Örneğin Yahudi-Hristiyan Kutsal Kitabında “Neşideler Neşidesi” adlı bölümde cinsellikle alakalı ne kadar fantazi varsa anlatılmıştır. Ya da Tanrının insanla güreşmesi, Tanrının yenilmesi, Babanın kendisini gösterip “benim oğluma neler yapıyorsunuz?” demesi gibi daha bir çok fantazi... Bir bilim adamı objektif ve tarafsız olmaya gayret göstermelidir. Bir olayı anlatırken karşılaştırmalı metodu kullanması gerekir. Bozulmuş Tevrat ve İncildeki fantazileri gözönüne alarak hükmünü vermelidir. Steiner de Nöldeke ve öncekiler gibi dini hassasiyetle hareket ederek kendi dinini savunma psikolojisi içerisine girmiştir. Her ne kadar Steiner yukarıda da açıkladığımız üzere aydınlanmacı fikirlerden etkilenmişse de dininin çıkmazlarından tam olarak kendisini kurtaramamıştır. Şayet kurtarabilseydi, gerçek anlamda aydınlanmacı olan bir Lessing gibi, Kur'an'da anlatılanların akla ve mantığa ne kadar uygun olduğunu anlayabilirdi. İslam'ın akla verdiği değeri oldukça takdir eden, dolayısıyla da akli bu derece ön planda tutan Steiner gibi bir oryantalistin, teslis inancını akılla savunamayıp, buna rağmen ona inanmaya devam etmesi aydınlanmanın ilkeleri açısından kabul edilebilir bir durum değildir.<sup>74</sup> Kaldı ki gerek Steiner gerekse Nöldeke İslam'ı Yahudilik ve Hristiyanlığın bir taklidi olarak görüyorlarsa neden onu kötülüyorlar. Bu

---

<sup>73</sup> Nöldeke, a.g.e.,s. 4.

<sup>74</sup> Steiner, a.g.e, s. 92-94.

da cevabının bulunması gereken bir soru olarak yöneltilmelidir.

Burada konuyla bağlantılı olması hasebiyle bir hususun daha tartışmaya açılması gereklidir: Bu da mekki-medeni sure ayrımının yapılmasıdır. Esasen Kur'an'ın anlaşılması hususunda olmazsa olmaz koşullardan birisi olmadığı görülen bu husus, Kur'an'ın anlaşılması için adeta zorunlu bir şart haline getirilmiştir. Yukarıda Steiner ve Nöldeke gibi müsteşriklerin Hz. Peygamber'in psikolojik durumlarına işaret ettikleri açıklamalarında, temelde İslam alimleri tarafından çağlar boyunca surelerin Mekkî-Medenî olarak ikiye ayrılması uygulamasına dayanmaktadırlar. Oysa "Müslüman alimlerin geneli, bir müfessirde bulunması gereken onbeş şart içerisinde Mekkî-Medenî ilmini bilmesi şartını zikretmemektedirler."<sup>75</sup> Kaldı ki Mekkî-Medenî surelerin tespitiyle uğraşanların daha ziyade Kur'an'da nasih ve mensuh ayetleri tespit etmek amacıyla olduğu da bilinen bir gerçektir.<sup>76</sup> Bu anlayışı temsil edenlere göre iki ayet tearüz etmişse ve ikisinin arasını da cem etmek mümkün olmamışsa, ancak bunlardan birisinin Mekki diğeri ise Medeni olduğu biliniyorsa bu durumda Medeni olan ayet Mekki olan ayeti nesh etmiş olur.<sup>77</sup> Nasih ve mensuh anlayışının Kur'an'ın anlaşılmasında sorunlar ortaya çıkardığı bilinen bir husus iken, bu anlayış üzerine bina edilen Mekkî-Medenî ayrımının Kur'an'ın anlaşılması hususunda hatalı sonuçlara götürmesi bir yana, bununla oryantalistlerin eline malzeme verilmekte bunun sonucunda da "Hz. Peygamber'in değişik dönemlerde değişik davranışlara yöneldiği" şeklinde yukarıda olduğu üzere bir takım iftiralara zemin hazırlanmış olunmaktadır. Elbette ki Hz. Peygamber diğer tüm peygamberlerde olduğu üzere risaletinin gereği olarak Mekke'de ve Medine'de bir takım

---

<sup>75</sup> Mustafa Ünver, Tefsir Usulünde Mekkî-Medenî İlmi, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1997, s. 52.

<sup>76</sup> Ünver, a.g.e., s. 61.

<sup>77</sup> Ünver, a.g.e., s. 61.

farklı yöntem ve metotlara başvurmıştır. Buna itiraz etmek mümkün değildir. Ancak bizim, “Mekke’de inen bir ayet Medine’de inen bir ayet tarafından neshedilmiştir” görüşüne katılmamız mümkün değildir. Bir kere bir ayetin diğer bir ayeti nesh ettiğine dair Hz. Peygamber’den gelen tek bir sahih hadis bulunmamasına rağmen<sup>78</sup> Mekki-Medeni ayrımı temelinde bu konu yüzyıllar boyunca Müslüman Dünyada etkili kılınmıştır. Esasen dikkatle bakıldığında Kur’an’da nasih ve mensuh ayetlerin de bulunmadığı rahatlıkla görülecektir. Kur’an’da “Biz bir âyetten her neyi nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını yahut mislini getiririz. Bilmez misin ki, Allah her şeye kâdirdir.” (Bakara, 2: 106) anlamındaki ayette de nesh, Kur’an’daki bir ayetin değil Kur’an’dan önce gönderilen kitaplardaki bir takım hükümlerin neshedilmesine işaret edilmektedir.<sup>79</sup> Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmesine dair ilahi emrin verildiği ancak bu emir yerine getirilmeden iptal edildiği, bu yüzden de nesh olgusunun olduğuna dair iddiaya<sup>80</sup> karşı Zemahşeri’nin tavrını örnek olarak vermek istiyoruz: İbrahim her halukarda rüyasını gerçekleştirmek için üzerine düşeni yapmış, oğlunu yere yatırarak bıçağı boğazına sürmüştü. Ancak Allah bıçağın kesmesine engel olmuştu. Bu da İbrahim’in asi değil itaatkar olduğunu ispatlayan bir durumdur. İbrahim emri yerine getirmiştir. Bu da eylemin vakti gelmeden önce vuku bulan bir neshin söz konusu olmadığını göstermektedir.<sup>81</sup> Aslında Zemahşeri gibi meseleyi çözmek için bu kadar uğraşmaya da gerek yoktur. Ayete bakıldığında emrin iptal edilip başkasıyla değiştirildiğine/nesh edildiğine dair herhangi bir durum da söz konusu değildir:

*“Oğlu, yanında koşacak çağa gelince: Ey oğlum! Ben seni*

<sup>78</sup> M. Sait Şimşek, Kur’an’da Nesh Meselesi, Selçuk Ün. İlahiyat Fak. Dergisi II Konya 1986, s. 236.

<sup>79</sup> Şimşek, a.g.m., s. 242.

<sup>80</sup> Bkz. Fethi Ahmet Polat, İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler, İz Yay., İstanbul 2009, s. 213.

<sup>81</sup> Polat, a.g.e., s. 213.

*rüyamda boğazladığımı görüyorum. Artık bak, ne düşünürsün? dedi. Çocuk da: Babacığım sana ne emrediliyorsa yap, inşaallah beni sabredenlerden bulacaksın, dedi. Ne zaman ki ikisi de bu şekilde Allah'a teslim oldular, İbrahim oğlunu şakağı üzerine yatırdı. Biz de ona şöyle seslendik: Ey İbrahim! Rüya gerçekten sadakat gösterdin, şüphesiz ki, biz iyilik yapanları böyle mükafatlandırırız. Şüphesiz ki bu apaçık bir imtihandı. Ve ona büyük bir kurbanlık fidye verdik. Kendisine sonradan gelenler içinde iyi bir nâm bıraktık. Selam olsun İbrahim'e... İşte biz iyilik yapanları böyle mükafatlandırırız.*<sup>82</sup>

Bu konuyla bağlantılı olarak oryantalistler tarafından oldukça yanlış bir şekilde kullanılıp, onların emellerine hizmet ettiğini düşündüğümüz “Esbâb-ı Nüzûl” meselesine de bir hususla işaret etmek istiyoruz. Bu da Mekkî-Medenî ayırımında olduğu üzere Esbâb-ı Nüzûl’ün de Kur’an’ın anlamlandırılmasını sadece belli bir döneme ait ülemaya ya da Müslüman zümreye has kılmanın bir metodu ve aracı olarak karşımıza çıktığıdır. Bu durum zikredilen ülemeden/Müslüman topluluktan sonra gelen Müslümanların Kur’an’daki yanlış yorumları ve anlamaları (Te’vil) kendi zamanlarına göre düzeltmelerine engel teşkil etmekte dolayısıyla da onları töhmet altına bırakmaktadır. Zira onlar kendilerinden öncekilerin yanlış anlamalarını ve yorumlamalarını düzeltmedikleri sürece başta oryantalistler olmak üzere devamlı surette itham edilmişler ve itham edilmeye de devam edileceklerdir. Zira Mekki-Medeni ve nasih-mensuh konusunda olduğu gibi ilk dönem Müslüman alimleri tarafından yazılan Esbab-ı Nüzul eserleri de oryantalistlerin dikkatini ilk celbeden kitaplar arasında yer almaktadırlar. Bunlara yukarıda anlattığımız Sprenger’i örnek olarak verebiliriz. O, meşhur Vahidî’nin “Esbâbu’n-Nüzul” adlı eserine sık sık müracaatta bulunmuştur.<sup>83</sup> Kaldı ki ülema’nın Esbab-ı Nüzul meselesine aşırı derecede önem

---

<sup>82</sup> Saffat, 37: 102-105.

<sup>83</sup> Ebu’l-Hasan Ali.b. Ahmed (468/1076)

vermeleri, Kur'an'ın anlaşılmasını (mefhum) daha da karmaşık hale getirmiş,<sup>84</sup> bu bağlamda Kur'anın yorulmasına (tefsir) yol açılmıştır.<sup>85</sup> Elbette ki bu sözlerimizle Müslümanların ilk dönemlerde nasih-mensuh hariç Mekki-Medeni ya da Esbab-ı Nüzul konusunda yaptıkları çabaların hiçbir anlamı olmadığını da söylemiyoruz. Bunlar elbette ki kendi dönemleri ve kısmi olarak ta bizim dönemimiz için önemlidir. Ancak Hz. Peygamber'den çok sonraları aktarılan rivayetleri Kur'an'ın anlaşılmasında tek ve yegane ölçütler olarak görmek, Kur'an'ın günümüzde doğru bir şekilde anlaşılmasına ne kadar katkı sağlayacaktır? Bizler bundan dolayı da bu gibi ilimlerin Kur'an'ın anlaşılmasında mutlak araçlar değil de yardımcı araçlar olduğunu düşünmekteyiz. Burada bizim tek amacımız Matürîdî'nin yaptığı gibi Kur'an'ın te'vilinin<sup>86</sup> her nesilde yapılmasının önünü açacak imkanların çeşitli suni gerekçelerle engellenmemesidir.

Tekrar Steiner'in eserine dönerek kitabının "Mu'tezile'nin başlangıcı" başlıklı dördüncü bölümünü ele almak istiyoruz. Yazar bu bölüme Kur'an ilkelerinin yukarıdaki bölümlerde ortaya koyduğu üzere bir bütünlük arz etmediğini, bu öğretinin Hz. Peygamber'in içselde zihin dünyasında ve dışsaldaki, dış dünyada yaşamış olduğu psikolojik ve sosyolojik değişimlerin etkisinde geliştiğinin altını çizmektedir.<sup>87</sup> Bize göre o, yukarıda bahsettiğimiz Mekki-Medeni ayırımını kullanmak suretiyle görüşünü şu şekilde temellendirmek istemektedir: "Emeviler zamanında cebri kader düşüncesi (Prädestinationslehre) o derece etkili bir dogma haline gelmiştir ki Mekke dönemindeki (özgür iradeyle ilgili) ayetler, Muhammed'in yaptığı gibi, dikkate bile alınmamıştır."<sup>88</sup> Aslında burada bir yerde nasih-mensuh

---

<sup>84</sup> Ünver, a.g.e., s. 61.

<sup>85</sup> İlhami Güler, "Kur'an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vil)" Kelam Araştırmaları, 7:2, 2009, s. 11.

<sup>86</sup> Ebû Mansur Muhammed el-Matürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, İstanbul 2005, C. I.

<sup>87</sup> Steiner, a.g.e., s. 48.

<sup>88</sup> Steiner, a.g.e., s. 48

meselesi gündeme gelmektedir. Şöyle ki, Steiner, “Müslümanlar bu söylediğimizi kabul etmiyorlar. Ancak onlar bunu kabul etmeseler de yaptıkları yorumlarında işin içerisinden çıkamadıklarından mahcup duruma düşmektedirler”<sup>89</sup> ifadesiyle buna işaret etmektedir.

Şu halde diğer oryantalistler gibi Steiner de kendi zamanına kadar yaşayan Müslüman müellifler tarafından genelde kabul edilen “Medeni sureler Mekki sureleri nesh etmiştir” kanaatini önemli bir malzeme olarak kullanmaktadır. Oysa onlar bu tür bir ayırım yapmadan Kur’an’ı doğrudan bir bütün olarak ele alıp değerlendirselerdi, müsteşriklere malzeme vermemiş olurlardı. Onlar bunun yerine, tartışmalarında görüşlerini destekleyecek bir ayet almışlar, ya da bir ayetin bir iki kelimesini almışlar bununla karşı tarafın iddialarını çürüttüklerini düşünmüşlerdir. Müslüman alimler böyle bir yöntem takip etmekle İslam’ı ve Kur’an’ı oryantalistlerin haksız hücumlarına maruz bırakmışlardır. Ancak Batılı oryantalistler kendilerinin şayet bilimsel objektif kurallara göre araştırma yaptıklarını iddia ediyorsa elbette ki onların da Kur’an’ı bir bütün olarak ele almaları gerekirdi. İnsan özgürlüğü ve kader konusunda da durum aynıdır. Steiner’in bu konuda yapması gereken Kur’an’daki bütün ayetleri ele alarak<sup>90</sup> Mekki-Medeni ayrımı yapmadan ortak bir ilke bulması gerekirdi. O bunu yapsaydı, Kur’an’da tek bir ayetin bile kader ve insanın özgürlüğü sorununu çözdüğünü görecekti. Bu da En’am suresi (6) 148. ayetidir. Bu ayette sorumluluklarını Allah’ın ezeldeki takdirine doğrudan bağlayan müşriklerin iddialarının doğru olmadığı açık bir şekilde ortaya konulmaktadır:

*“Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki: “Allah dileseydi ne biz ortak koşardık, ne de atalarımız ortak koşardı, hiçbir şeyi de haram kılmazdık.” Onlardan önce yalanlayanlar da böyle*

<sup>89</sup> Steiner, a.g.e., s. 48.

<sup>90</sup> Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, A.Ü.İ.F.D., XXXIII, s. 138,142.

*söylemişlerdi de sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: "Yanınızda bize çıkarabileceğiniz bir bilgi mi var? Siz, sadece zanna uyuyorsunuz ve siz sadece saçmalıyorsunuz"*

Steiner hicri 1. asrın en büyük Müslüman topluluğunun lideri durumundaki Hasan Basri'nin de cebriyeci tutuma karşı Kur'an ayetlerinden deliller getirmek suretiyle Cebriye'ye karşı çıktığına dair rivayetleri bizzat kitabının 49. sayfasında aktardığı halde, görüşlerinde hala ısrar etmesi dini taassubunun aydınlanmacı fikirlerine baskın geldiğinin önemli bir işaretidir. Hasan Basri'nin risalesi Almanya'da her ne kadar o dönemde tam olarak tercüme edilmemişse bile onun cebri düşünceye karşı olduğu Steiner'in bu sözleriyle ispatlanmış durumdadır. Hasan Basri'nin adı geçen bu risalesi ilk olarak, Hans Heinrich Schaefer tarafından "Hasan al-Basrī. Studien zur Frühgeschichte des Islam", (Hasan el-Basri. İslam'ın erken Dönemine İlişkin Araştırmalar) adı altında Der Islam adlı dergide yayınlanmıştır (Bd. 14, Heft 1-2, s. 1-75, 1924).

Steiner, bu bölümde daha sonra Mu'tezile'nin teşekkülü ve gelişmesi dönemine damgasına vuran kişiler hakkında bilgiler vermektedir. Bunlardan özgür iradeyi ilk savunan kişi olarak Cuhanita Ma'bad'i (Ma'bed el-Cüheni), vermektedir. Daha sonra onun takipçileri Ata b. Yessar ve Şam'da haça gerilmek suretiyle öldürülen Gaylan ed-Dimeşki zikredilmektedir. Yazar, İbn Kuteybe'nin Amr b. Ubeyd ile birlikte 25 kişiyi Kaderiye mensubu olarak zikrettiğini aktarmaktadır. Steiner bunlardan daha fazla kişinin ismini kendi dönemindeki kaynaklar sınırlı olduğu için veremediğini de sözlerine ilave etmektedir.<sup>91</sup> Onun bu noktada Şehristani ile birlikte İbn Kuteybe'yi de çok fazla kullanması dikkatimizi çekmektedir. Yazarın bu durumdan çok da fazla hoşalandığını söylememiz mümkün gözükmemektedir. Ancak Mu'tezile ile alakalı tabakat kitapları o dönemde Almanya'da mevcut değildir. Mu'tezile ile ilgili daha geniş malumat elde edilmesi için Max Horten'in

---

<sup>91</sup> Steiner, a.g.e., s. 48-49.

(1874-1945) çalışmalarının beklenilmesi gerekecekti.

Müellif Mu'tezile'nin asıl kurucuları olarak Vasıl b. Ata ile Amr b. Ubeyd'i göstermektedir. Çünkü onlarla birlikte özgür düşünce yeni bir boyut kazanmış; kader problemine iman-amel münasebeti ve Tanrı'nın sıfatları gibi yeni konular eklenmiştir.<sup>92</sup> Almanya'da 1860'lı yıllarda kelam çalışmalarında Şehristani'nin eserinin ne kadar önemli ve başvurulacak yegane temel kaynak olduğunu Steiner'in Vasıl için söylediği şu sözlerinden anlamaktayız:

“Şehristani çok kısaca anlattığından (Mu'tezile'nin) onun (Vasıl) tarafından nasıl teşkil olunduğu hakkında fazlaca bilgimiz bulunmamaktadır.”<sup>93</sup>

Buna karşın o, Şehristani hakkında daha fazla malumat verdiği için dolayı olmalıdır ki, irade özgürlüğü konusunda daha fazla bilgilerinin olduğunu bildirmektedir.<sup>94</sup> Müellif, Amr b. Ubeyd'den başka Vasıl'ın öğrencileri arasında Yunan filozoflarını bilen ancak onlardan çok fazla etkilenmeyen ve meşhur Ebu'l-Huzeyl Allaf'ın da hocası olan Osman b. Halid et-Tavil'i zikretmektedir.<sup>95</sup> Bunun ardından da Allaf'ı ve görüşlerini bu bölümün sonuna kadar detaylı bir şekilde anlatmaktadır.<sup>96</sup>

Steiner, kitabının beşinci bölümünü “Yunan Felsefesi Etkisi Altındaki Mu'tezile” başlığı altında ele almaktadır. Bu bölümde Mu'tezile'nin hangi koşullar altında ve hangi noktalardan Yunan felsefesinden etkilendiğini ele alıp tahlil etmektedir. Müellifin 25 sayfada ele aldığı bu konu kendisinden sonra S. Horovitz tarafında daha detaylı bir şekilde 1909 yılında yayımlanan ortalama 100 sayfalık bir kitapta ele alınmıştır.

Müellif etkilenme konuları arasında ilk olarak Tanrı ve

<sup>92</sup> Steiner, a.g.e., s. 50.

<sup>93</sup> Steiner, a.g.e., s. 50.

<sup>94</sup> Steiner, a.g.e., s. 50.

<sup>95</sup> Steiner, a.g.e., s. 51.

<sup>96</sup> Steiner, a.g.e., s. 52-55.

sıfatlarını (Gott und Seine Eigenschaften) göstermektedir.<sup>97</sup> Bu konuyu çoğunlukla özgür irade sorunu çerçevesinde ele almaktadır. İnsanın hürriyeti ve bu hürriyetin Tanrı'nın mutlak gücü ile olan ilişkisi, kötülük problemi gibi daha önceki bölümlerde ele aldığı konuları yeniden bir anlamda tekrar etmektedir. Buradaki anlatım farkı Mu'tezile'nin Nazzam, İskafi, Ka'bi ve Mu'ammer Abbad es-Sülemi gibi önemli şahsiyetlerinin görüşlerine de yer vermesidir. Ancak müellifin bu bölüme koyduğu başlık ile ele aldığı konu oldukça farklıdır. Çünkü okuyucu ondan, Mu'tezile'nin Allah ve sıfatları konusunda Yunan filozoflarından nasıl etkilendiğinin cevabını vermesini beklemektedir. Ancak o, bu cevabı yanıtlama işine en azından bu bölümde girmemiştir. Bölümün başında Mu'tezile'nin temel amacının "Sünni inancında hakim olan" soyut süper natüralist bir Tanrı kavramından, zatî bir Tanrı düşüncesinin (Die Idee eines persönlichen Gottes), ahlaki dünya düzeni ve yasalara uygun bir şekilde cerayan eden tabiat düzeni ile uyumlu hale getirilmesi olduğunu zikretmektedir.

Yazara göre Tanrı'nın mutlak gücüne zarar vermeden dünyadaki kötülüğü açıklamak onlar için oldukça zor bir görevdi. Zira deterministlere göre dünyadaki kötülük görecelidir. Kötülük (Das Böse) daha aşağıdaki duyuşal görünür alemle olan ilişkisi esnasında ortaya çıkıp, kendisine yakın olan nesneler üzerinde doğrudan yaptığı etkiyle nesnelerin kötü ve zararlı olmasına neden olmaktadır. Ancak daha büyük dünya bağlamında bu kötülük ya da zarar Tanrı'nın iradesine hizmet etmekle faydalı ve yararlı bir iş yapmaktadır. Bundan dolayı da dünyada kötülük bulunmamaktadır. Her şey iyi ve sağlıklıdır. Ancak elbette ki farklı derecelerde olmak üzere.

Mu'tezile ise buna karşın insanın kötülük hususunda kendi iradesine göre özgür davranmasını (freies Handeln) garanti altına almak suretiyle Tanrı'nın tabiatıyla kötülük arasındaki her türlü ilişkiyi kesmek istemektedir"<sup>98</sup> Konuyu

<sup>97</sup> Steiner, a.g.e., s. 55-66.

<sup>98</sup> Steiner, a.g.e., s. 55.

bu şekilde özetleyen müellif, Yunan felsefesinin bu noktadaki etkisinden bahsetmemesi ise bir eksiklik olarak görülmektedir. Yazar bundan başka Allah'ın mutlak kudreti karşısında insanın özgür iradesi hakkında konuşan ilk dönem Mu'tezile kelimcilerinin Kur'an ayetlerine başvurmadıklarını,<sup>99</sup> bunun yerine doğrudan tecrübeye ve a priori sağlam gerçeğe dayandıklarını<sup>100</sup> ileri sürmektedir. Oysa Allah'ın mutlak gücü ile insanın özgür iradesini uygun bir zeminde barıştıran Mu'tezile kelimcilerinin dayanakları temelde Kur'an ayetleridir. Bu ayetlere yukarıda işaret etmiştik. Onlara bu bağlamda Yunan felsefesi dahil hiçbir dış müdahale olmadığı da bilinmektedir. Kaldı ki yazar da Mu'tezile hareketinin başlangıçta hiçbir dış amil olmadan İslam'ın bizzat kendisinden kaynaklandığını söylemişti. Yine ona göre Yunan felsefesi daha sonraları Nazzam'la birlikte etkisini göstermeye başlamıştır.<sup>101</sup> Mu'tezile'nin ilk devirleriyle Nazzam arasında en az yüz yıllık bir zaman dilimi mevcuttur. Bu zaman diliminde Mu'tezile'nin kelim sisteminin temelleri çöktür atılmıştı.

Yazar Yunan felsefesinin Mu'tezile'ye etkisinin Dünyanın Yaratılması ve Korunması hususunda da olduğunu ileri sürmektedir.<sup>102</sup> Daha önceki bölümdekinin aksine bu konuda Yunan felsefinin etkisinden bahsederek sunumuna başlamaktadır. Burada Aristo'nun hangi noktada tesirli olduğu öne çıkarılmaya çalışılmaktadır:

“Aristo, mümkünün gerçekliğe dönüşmesi demek olan hareketi evreni anlamak için bir çözüm aracı olarak (Schlüssel) görmüştür. Hareketin ezeli ve sürekli olmasından onun birliğine (Einheit derselben), bundan da hareket eden ancak aynı zamanda hareketsiz ve kendinde zorunlu olup değişmez olan, ancak hiçbir şekilde cismi olmayan ve de cüzlere ayrılmayan bir sebebe ulaşmıştır. Böylece o, tabiat araştırması yoluyla

---

<sup>99</sup> Steiner, a.g.e., s. 60.

<sup>100</sup> Steiner, a.g.e., s. 56.

<sup>101</sup> Steiner, a.g.e., s. 5.

<sup>102</sup> Steiner, a.g.e., s. 66.

teizmin bilimsel anlamda temellendirilmesine zemin hazırlamıştır. Aristo, dünyanın değişmelerini ve insicamını ezeli ve tabi yasalarla kavramak istemiştir. Ancak bunu yaparken Tanrı'nın yaşayan zatını da kabul etmiştir. Metafiziksel spekülasyon/akıl yürütmelerle Tanrı'da bilinçli bir aklın (selbsbewusste intelligenz) varlığını temellendirmiştir.”<sup>103</sup>

Yazara göre Aristo böylece dünyanın sırlarının çözümünü kısa ve öz, fakat aynı zamanda keskin bir şekle büründürmüş, bunu yaparken de tabiat araştırması/inceleme (Naturbetrachtung) için bir zemin kazanmıştır. Ancak bununla dünyanın sırları çözülmüş olmamıştı. Çünkü münferit bir takım problemlerin çözümü için bu düşünce tarzı yeterli değildi. Dünyadaki her varlığın var olma sebebi olarak Tanrı'nın etkisinin zorunluluğu ispatlanmasına karşılık, ezeli birlik henüz bulunamamıştı. İkilik (Dualismus) geri plana itilmiş ancak tamamen ortadan kaldırılamamıştı. Tanrı ve insan, ezeli düşünce ve varlık (Dasein), sonlu varlıkların özündeki hareketler ve değişimler bir sorun olarak yana yana durmaktaydılar. Cismin hareketleri ve münferit formlarının ezeli düşünceye (Das Ewige Denken) olan ilişkisinin nasıl olduğuna ilişkin sorular yanıtlanmayı bekliyordu.<sup>104</sup> Yazar bu noktada Müslüman kelmacıların Aristo metafiziğine olan gereksinme ihtiyaçlarını yukarıda ortaya attığı bu sorunlarla bağlantılı bir şekilde açıklamaktadır:

“Tabiat incelemelerinin büyük kısmını Aristo'nun fiziği ve metafiziğine adayan Araplar, bu sorunların çözümüyle uğraşmışlardır. Özgür düşünürler, dünyanın insicamı ve değişimleri için, Kur'an'da anlatılan Tanrı'nın mutlak iradesinin yanında, Tanrı'nın Birliği ve Zatından taviz vermeden, tabiat yasalarıyla (Gesetzmäßig) uyumlu daha derin sebep bulma zorunluluğunu hissetmişlerdir. Kur'an, vuku bulan her şeyin sebebinin doğrudan

---

<sup>103</sup> Steiner, a.g.e., s. 66.

<sup>104</sup> Steiner, a.g.e., s. 67.

Tanrı'nın iradesinden kaynaklandığını söylemektedir. Ona göre Dünyanın korunması ise, sebebi genel-geçer yasalar değil Tanrı'nın iradesi olan ve süregelen doğrudan bir yaratmadır. Mu'tezile ise buna karşın tabi yasalara uygun bir şekilde devam eden bir dünyanın varlığını vurgulamaktadır. Bundan dolayı onlar bu konuda Tanrısal irade ile açıklanan yaklaşımlardan kaçınmaya çalışmaktadırlar."<sup>105</sup>

Yukarıda zikredilen bu sözleri birkaç açıdan tahlil etmek istiyoruz. Birincisi Mu'tezile'nin Aristo felsefesinden faydalanma sebebinin arka planına aittir. Yazara göre onlar Kur'an'ın, alemin, dolayısıyla da varlığın var oluşuyla ilgili olarak tabi yasalara uygun bir sebebinden bahsetmeyip, doğrudan yaratılışı Allah'ın iradesine havale ettiği içindir ki Yunan felsefesine başvurmuşlardır. Bu düşünce esasen Kur'an'a tamamen terstir. Zira Kur'an'da her şeyin, ilk sebep olması hasebiyle Allah'ın iradesiyle, ancak alemin yine O'nun bu mutlak iradesi tarafından tabiat yasalarına göre yaratıldığını da açıkça zikretmektedir. Kur'an bu yasalara "sünnetullah" adını vermektedir. Kaldı ki bu yasalar, sürekli olup kıyamete kadar değişmeyecektir:

*"Allah'ın bundan önce geçenler hakkındaki kanunu budur. Ve sen Allah'ın kanununu değiştirmeye asla çare bulamazsın"*<sup>106</sup> *Bu, senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberlerimiz hakkındaki sünnetimizdir. Bizim sünnetimizde herhangi bir değişme göremezsin"*<sup>107</sup>

Bu ayetlerde vurgulanan sünnetullah'tan maksadın insanların karşılıklı davranışlarını düzenleyen değişmeyen yasalar olduğu açıktır. Bunlardan başka bir de insanın yaratılışı ile Allah'ın koyduğu değişmeyen tabi yasalar vardır ki buna da "fıtratullah" adı verilmektedir:

*"O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın*

<sup>105</sup> Steiner, a.g.e., s. 67.

<sup>106</sup> Ahzab, 33: 62.

<sup>107</sup> İsra, 17: 77

*insanları üzerine yaratmış olduğu fitratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”<sup>108</sup>*

Bunlardan başka Allah'ın tabiat düzeninin/kainatın işlemesine ilişkin olarak koyduğu üçüncü bir değişmeyen yasa grubu daha vardır. Kur'an bunu da “kader/takdir” kavramı ile açıklamaktadır:

*“Güneş de bir delildir ki kendi yolunda akıp gidiyor. İşte bu çok güçlü ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.”<sup>109</sup> Ay'a gelince, ona menziller tayin ettik (kaddernâhu). Nihayet o eski hurma salkımının çöpü gibi (yay haline) dönmüştür.<sup>110</sup> Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye (bikaderin) göre yarattık.”<sup>111</sup>*

Bu ve benzeri ayetlerde Allah Teala açık ve net bir şekilde bizlere tabiatın yasalara tabi olduğunu belirtmektedir. Burada verilen ayetlerin evrenin yaratılışı ile ilgili yasalara işaret etmediği gibi bir soru yöneltilebilir. Bu sorunun cevabını yine Kur'an'da bulmak mümkündür. Örneğin Aristo'nun tabiat araştırmalarında cevaplamaya çalıştığı en önemli soru alemin kendisinden meydana geldiği ilk maddenin mahiyeti hakkındaydı. Steiner Kur'an'ın bu mesele üzerinde durmadığını iddia etmektedir. Oysa Kur'an diğer Kutsal kitapların aksine bu konuya ilişkin de yanıtlar vermektedir:

*“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan eşini yaratıp ikisinden bir çok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinizden korkun; kendi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık (bağlarını kırmak)tan sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözeticidir.”<sup>112</sup> Kafirler görmezler mi ki, göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları ayırdık. Canlı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar*

---

<sup>108</sup> Rum, 30: 30

<sup>109</sup> Yasin, 36: 38

<sup>110</sup> Yasin, 36: 39

<sup>111</sup> Kamer, 54: 49

<sup>112</sup> Nisa, 4: 1

mi?”<sup>113</sup>

Görüldüğü üzere bu ayetlerde Allah Teala evrenin yaratıldığı ilk maddeye ilişkin olarak ta bir takım ipuçlarını bizlere sunmaktadır. Ancak çağlar boyunca bir takım Müslüman müfessirlerin bu ve benzeri Kur'an ayetlerini Kur'an'ın ruhuna, aklın ve bilimin verilerine uygun bir şekilde değil, bundan daha ziyade İsrailiyyat'ın ipoteğinde açıklamaya çalıştıkları bilinen bir gerçektir. Örneğin yukarıda Nisa suresinde geçen “bir tek nefis” sürekli olarak Hz. Adem, bu bir tek nefisten yaratılan eşi de Hz. Havva olmuştur.<sup>114</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın, ayette bildirilen “bir kişiden” kast edilenin Hz. Adem, eşinden kast edilenin de Hz. Havva olduğunda fikir ve görüş birliği vardır”<sup>115</sup> demesi bu konuda söylediklerimizi haklı çıkartmaktadır. Elbette ki ayette Hz. Adem ve Hz. Havva'dan ismen bahsedilmemektedir. Öyleyse bunların Adem ve Havva olduklarına dair bir delil gerekecektir. Bu delil de Tivrattan uydurulan ve Hz. Havva'nın Hz. Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına ilişkin meşhur olan bir haberden başkası değildir.<sup>116</sup> Oysa kapalı gibi (müphem) görünen ifadelerde gerçek mananın bulunması için ilk önce Kur'an'ın diğer ayetlerine, onlardan sonra Kur'an'a uygun hadislerle, en sonunda da akıl ve bilimin verilerine müracaat edilmelidir. Bu ve benzeri ayetlerde Allah Teala açıkça “bir tek nefis” değil de “Adem” diyebilirdi. Ancak O, böyle bir tahsis ve tanımlama yapmamıştır. Bizlerin bunu İsrailiyyata dayalı haberlerle çözmeye kalkışmamız, Kur'an'a, dolayısıyla da İslam'a iftiralar olarak geri dönmektedir. Yukarıda ele

<sup>113</sup> Enbiya, 21: 30

<sup>114</sup> Bkz. İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, thk. Muhammed İbrahim el-Benna-Muhammed Ahmed Aşur-Abdülaziz Çanim, Daru Kahraman, İstanbul 1985, C. 2, s. 179 (Bu tefsirin Türkçe meali için bkz. Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, Çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı yay., İstanbul 1988, C. 4, s. 1540).

<sup>115</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Sad., İsmail Karaçam-Emin ışık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel, C. 2, s. 499.

<sup>116</sup> Bkz. Elmalılı, a.g.e., C. 2, s. 499; İbn Kesir, Çağrı Yay., C. 4, s. 1541; İbn Kesir Kahraman Yay., C. 2, s. 179.

aldığımız oryantalistlerin yaptığı da bundan başka bir şey değildir. Onlar bizim geleneğimizden aldıkları haberlerle bize bu iftiraları atmaktadırlar. Oysa bizler aklın ve bilimin ışığında Kur'an'ın izin verdiği kadar ileriye gidip yorum yapma hakkına sahibiz. Kur'an bu konuda bizlere imkan sunmaktadır. Şu halde bu ayetteki "bir tek nefis" ifadesinin Hz. Adem'i, "eşi" ifadesinin de Hz. Havva'yı kast etmediğini söylediğimizde Kur'an'a aykırı hareket etmiş olmayız. Bu ve benzeri ayetleri bilimsel verilere göre yorumladığımızda Kur'an'a ters düşmüş de olmayız. Oysa Yahudi ve Hristiyanların burada bilimsel ve akli verilere göre hareket etme imkanları bulunmamaktadır, zira Kutsal Kitap'ta ilk yaratılan kişinin Adem, ondan da eşinin, yani Havva'nın yaratıldığı açık ve net bir şekilde yer almaktadır. Bundan dolayı da onların kutsal kitapları akıl ve bilimle tezat/çelişki halindeyken Müslümanların Kitabı Kur'an akıl ve bilime hiçbir şekilde aykırı düşmemektedir.

Bununla birlikte şunu da hatırlatmakta yarar vardır ki Kur'an hiçbir şekilde içerisinde karmaşık teorilerin olduğu felsefe ve fizik kitabı değildir. Kur'an bu teoriler yerine her şeyi ölçülü ve detaya girmeden açıklamaktadır. Bundan dolayıdır ki ilk dönem Mu'tezile kelimacıları, Kur'an'dan aldıkları ilhamla özellikle Kur'an'a inamayanlara cevaplar verebilmek amacıyla felsefe ve fiziğin ilkelerinden faydalanma yoluna gitmişlerdir.

Steiner, bu bölümde daha sonra Nazzam,<sup>117</sup> Mu'ammer b. Abbad es-Sülemi,<sup>118</sup> Hişam b. Amr, Bişr b. El-Mu'temir,<sup>119</sup> Sümame b. Eşres<sup>120</sup> ve Cahız'ın<sup>121</sup> görüşlerine yer vermektedir. Cahız'la birlikte hür düşüncenin pozitif din bağlamında doruk noktasına ulaştığını ileri sürmektedir.

O, Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden etkilendiği bir başka konuyu da "İnsan, ahlaki davranma ve inanç" başlığı altında

---

<sup>117</sup> Steiner, a.g.e., s. 67-68

<sup>118</sup> Steiner, a.g.e., s. 68.

<sup>119</sup> Steiner, a.g.e., s. 69

<sup>120</sup> Steiner, a.g.e., s. 70

<sup>121</sup> Steiner, a.g.e., s. 71.

işlemektedir.<sup>122</sup> Yazar insanın özgür iradesiyle ilgili öğretinin dogmaya karşı çıkışın temel noktasını oluşturduğunu bildirdikten sonra, bu öğretinin de temelde insanın içerisinde yerleşik olan ve cebri düşünce ile baskı altında olduğunu hisseden ahlaki davranışla bağlantılı olarak anlaşıldığını ortaya koymaktadır.

Müellif Mu'tezile'nin cebir taraftarlarına karşı çıkışlarında, Kur'an'da her ne kadar cebri düşünceyle alakalı ayetler olsa da, (onlardan çok daha fazla vurgusu yapılan) bu nedenle de ölçüt olarak alınması gereken özgür düşünceyi destekleyen çok sayıda ayete başvurduklarını bildirmektedir. Bununla da müellif yine başka bir tezata düşmüş olmaktadır. Zira o yukarıda Mu'tezile'nin Kur'an ayetlerine çok fazla başvurmadığını iddia etmekteydi. Yazar Mu'tezile'nin özellikle Allah'ın kullarına karşı adaletsiz davranmayacağına ilişkin ayetleri ön plana çıkardığını vurgulamaktadır. Madem ki bu ayetlerde azaptan ve cezadan bahsediliyor, bu durumda insanın ahlaklı ve iyi bir insan olup olmamasının ezelde yazılan bir yazıya göre tespit edilmesi adaletle bağdaştırılamaz.<sup>123</sup> Bu durum ayrıca Kur'an'a da ters düşmektedir. Bundan dolayıdır ki Allah kullarına asla adaletsiz davranmaz. Allah'ın adaleti insanın özgür iradesiyle yaptığı fiiller dolayısıyla cezalandırılmasını (Vergeltung) talep etmektedir.<sup>124</sup> O, Keşşaf yazarının (Zemahşeri) bu görüşü usanmadan sürekli olarak anlattığına, bu şekilde Ehl-i Sünnet'in düşüncesini çürütmeye çalıştığını tespit etmektedir.<sup>125</sup> Yazara göre ilk dönem Mu'tezile alimleri bu noktada kalmayıp daha da ileriye giderek, insan zihninin/ruhunun mahiyeti (Wesen des menschlichen Geistes) ile bu zihnin insanın bedenine yaptığı etkileri detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Bu konuda müellif özellikle Nazzam'ın, Mu'ammer'in ve Cahız'ın

---

<sup>122</sup> Steiner, a.g.e., s. 71.

<sup>123</sup> Steiner, a.g.e., s. 71.

<sup>124</sup> Steiner, a.g.e., s. 72.

<sup>125</sup> Steiner, a.g.e., s. 72.

görüşleri üzerinde durmaktadır.<sup>126</sup>

Steiner bu bölümde bir başka etkileşim konusunu da “Vahiy ve Akıl” (Offenbarung und Vernunft) başlığı altında ele almaktadır.<sup>127</sup> Müellif burada Mu'tezile'nin, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu kabul etmelerinden hareketle, Kur'an'ın Tanrısal bir yüceliğe ve mükemmelliğe sahip olduğunu kabul etmedikleri gibi bir sonuca ulaşmaktadır ki, bize göre böyle bir yargıda bulunması çelişkili bir tutum arz etmektedir. Zira Steiner “Mu'tezile'nin görüşlerini detaylı olarak bilecek kaynaklara sahip değiliz”, demektedir. Bu yüzden de onun döneminde Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an konusunun arka planına sahip olacak birikimin Almanya'da mevcut olmadığı kanaatindeyiz. Zira Mu'tezile halku'l-Kur'an anlayışı ile Kur'an'ın değerini görmezlikten gelmiş değildir. Ancak yazar bu yargısından sonra dile getirdiği, “onlar bu anlayışla körükörüne inancı ortadan kaldırmak istemişlerdir”<sup>128</sup> sözünün onların halku'l-Kur'an anlayışıyla bağdaştığını söyleyebiliriz. Mu'tezile mensupları bu görüşü ortaya koyarken de yine Kur'an'a dayanmışlardır.

Yazar bundan sonra Mu'tezile'nin vahiy ve akıl ilişkisi bağlamında ulaştığı yaklaşımını Yunan filozoflarına bağlamakta ancak bu konuda bir tek delil bile getirememektedir.<sup>129</sup> O, Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair öğretiye sahip olunduktan sonra Kur'an'a ta'zim edilmekle birlikte eskiden olduğu kadar Tanrısal bir saygıya sahip olunmadığını ileri sürmektedir. Oysa bu görüşün de tutarlı bir tarafı bulunmamaktadır. Zira Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair düşüncesinin arka planında esasen Kur'an dışında geleneğin de vahiy gibi telakki edilmesinin önüne geçilme niyeti vardır; Kur'an'ın haram ya da helal demediği hususlarda kişilerin aklıyla iyiye ve kötüye ulaşabileceğine dair düşüncüyü ilke olarak yerleştirmekle Kur'an dışındaki her türlü otoriteyi yıkmak amacını

---

<sup>126</sup> Steiner, a.g.e., s. 72-75.

<sup>127</sup> Steiner, s. a.g.e., s. 75.

<sup>128</sup> Steiner, a.g.e., s. 76

<sup>129</sup> Steiner, a.g.e., s. 76-79.

taşımışlardır. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin en fazla üzerinde durduğu nokta Kur'an'ın otoritesine hiçbir şekilde zarar gelmemesidir. Tüm bunlara rağmen oryantalistlerin ellerinde yeterince bilgileri olmadan bu tür iddaları gündeme getirmeleri bilimsel araştırma ilkelerine ters düşmektedir. Yazar halife Me'mun zamanında Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair tarihsel süreci ele aldığı bölümde son tahlilde şu tespitlerde bulunmaktadır:

“Mu'tezile Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü ortaya atmakla aynı zamanda aklın Kur'an karşısında haklarını korumak da istemiştir. Vahiy dinini kabul etmenin yanısıra onlar insanın nazarla (Speculation) bilgiye ulaşması hususunda tabi dinin de (natürliche Religion) mümkün olduğunu böylece kabul etmiş olmaktadır.”<sup>130</sup>

Steiner'in Mu'tezile'nin Kur'an karşısında aklın haklarını savunduğuna ilişkin görüşüne katılmamız mümkün değildir, zira Kur'an Tevrat ve İncil gibi akla karşı değildir ki onun haklarını ihlal etsin. Aksine O, aklî tefekkürü bizzat teşvik etmiş hatta bunu bir yerde inanan kimsenin en önemli ödevi saymıştır. Akli tefekkürde bulunmayanlar hakkında Yunus suresi (10) 100. ayeti oldukça çarpıcıdır: Bu ayette Allah Teala aklını kullanmayanları, üzerlerine pislik atmakla tehdit etmektedir. Akla ve akli tefekküre bu derece önem veren bir vahyin, onu engellemesi diye bir şey söz konusu bile olamaz. Kaldı ki Mu'tezile alimleri akılla vahyin bir arada uyum içerisinde olmasını, onlardan her birinin diğerine muhtaç olduğu prensibini ortaya koymuşlardır.<sup>131</sup> Yazarın Mu'tezile'nin vahiy dininin yanında bir de tabi din tesis ettikleri anlayışına ise katılmakla birlikte, onların iki ayrı din değil, İslam Dini'nin hem tabii/akıl dini hem de vahiy dini olduğunu yerleştirmeye çalıştıkları kanaatindeyiz. Bu hususu aydınlanmacı filozofların ele alındığı ilk bölümde detaylı bir şekilde anlatmıştık. Şu halde onlara göre iki ayrı

<sup>130</sup> Steiner, a.g.e., s. 79.

<sup>131</sup> Kadı Abdülcebbar, Muğni, C. 14, s. 26-27.

din değil tek bir din vardır; bu din de hem akıl hem de vahiy dinidir. Maturidi'nin "dinin kendisiyle bilindiği iki asıl vardır. Bunlardan birisi akıl diğeri ise vahiydir"<sup>132</sup> sözü ile Kant'ın "Bir din hem tabii hem de vahy edilmiş olabilir. Ancak bunun için o dinin, insanların akıllarını salt bir şekilde kullanmalarıyla ulaşabilecekleri ve ulaşmaları gereken niteliklere sahip olması gereklidir"<sup>133</sup> sözleri bize göre Mu'tezile'nin bu düşüncesine işaret etmektedir.

Steiner bu bölümde bir diğer etkileşim konusunu da "Son Şeyler" (die letzten Dinge) başlığı altında ele almaktadır. Burada ölümden sonra vuku bulacak, yeniden dirilme (Auferstehung), ceza-mükafat (Lohn und Strafe), mizan (Weltgericht) gibi konulardan ziyade Tanrı'nın görülmesi konusunda büyük tartışmaların çıktığını söylemekte, bu konuda temel olarak Mu'tezile'nin bakış açısı kısaca tek bir sayfada açıklanmaktadır. Ancak o, bu hususta da Yunan felsefesinin etkisinden hiç bahsetmemektedir.<sup>134</sup>

Steiner kitabının altıncı bölümünü "Bağdat ve Basra Ekolleri" (Die Schulen Bagdad und Basra) başlığı altında ele almaktadır.<sup>135</sup> Bu bölümde ilk önce Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat ekollerine ilişkin bilgiler sunulmakta<sup>136</sup>, daha sonra da Mu'tezile, dolayısıyla da İslam ve Müslümanlar ile bir yerde Hristiyanlığı ve Hristiyanları karşılaştırmaktadır.<sup>137</sup> Yazar Bağdat ve Basra Mu'tezilesini ele aldığı bu bölüme girişinde şayet kitabının amacının skolastik mezheplerin her türlü görüşlerini anlatmak olsaydı, bu bölümün kitabın en kapsamlı ve geniş kısmı olacağını, bunun nedeninin de el-Milel'den sonra en fazla müracaat ettiği İcî'nin Mevakıf'ının Mu'tezile'nin sonraki asırlardaki gelişimiyle alakalı olarak ilk dönemlerden farklı bir şekilde çok daha fazla malzeme

<sup>132</sup> Matüridi, Kitabu't-Tevhid, s. 5.

<sup>133</sup> Kant, Die Religion Innerhalb der Blossen Vernunft, s. 181.

<sup>134</sup> Steiner, a.g.e., s. 79-80.

<sup>135</sup> Steiner, a.g.e., s. 80-94.

<sup>136</sup> Steiner, a.g.e., s. 80-87.

<sup>137</sup> Steiner, a.g.e., s. 87-94.

sunmuş olmasını dile getirmektedir.<sup>138</sup> Ancak yazar bize göre o dönemdeki Mu'tezile araştırmalarında öncelikli konuları göstermesi açısından belirleyici olan şu gerekçeyi göstererek Bağdat ve Basra Mu'tezilesi konusuna çok fazla girmeyeceğini söylemektedir:

“Genel açısından bakıldığında ekol içerisindeki fikir mücadelesi daha az ilgi çektiğinden dolayı eldeki malzemeyi daraltmak durumundayız. Böylece okuyucuyu da kısır çekişmelerle çok fazla sıkıştırmamış oluruz.”<sup>139</sup>

Yazarın sözlerinin lafzi/görünen kısmını bir tarafa bıraktığımızda onun belki de sadece ima etmekle yetinip dile getirmediği bir de görünmeyen/mana yönünün olduğunu düşünmekteyiz. Zira yazar önsözünde de açıkladığı üzere Mu'tezile hakkındaki Almanya'daki kaynakların o dönem itibarıyla ekol içerisindeki tartışmaları aydınlatmaya yetecek durumda olmadığını dile getirmektedir. Mevakıf'ta verilen bilgiler de kelami konular söz konusu olduğunda anlatılan konuyla ilgili Mu'tezile içerisindeki mevcut ihtilafları anlatmaktan ibarettir. Kaldı ki müellif Mevakıf'ta yeterli bilgiler olduğunu söylemiş olsa da bu bölümde Mevakıf'a sadece bir defa atıfta bulunmuştur.<sup>140</sup>

O, bu tartışmaların problemlerin özüne yönelik yapılmadığını ileri sürmektedir. Ona göre bu tartışmalar ilkelerden daha çok kelimeler üzerinde cereyan etmiş olup, asıl mücadele ekolün bir grubunun diğer gruba karşı cedel/diyalektik metodu kullanmada beceriklilik ve keskin anlayış yönlerinden üstünlük kurmasından ibarettir. Tartışılan ana konu ise, var olmayanı (Das Nichtseiende) ya da var olanın (Das Seiende) tabiatla ve nesnelerin kavramlarına olan ilişkisini nasıl anlamamız gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu konuda görüş beyan eden Bağdatlı Mu'tezilenin baş temsilcileri Ebu'l-Huseyn el-Hayat

<sup>138</sup> Steiner, a.g.e., s. 80-81.

<sup>139</sup> Steiner, a.g.e., s. 81.

<sup>140</sup> Bkz. Steiner, a.g.e., 86. sayfadaki 4. dipnot ve 83. sayfadaki 1. dipnot.

ve Ebu'l-Kasım el-Ka'bi'dir.<sup>141</sup> Basralı Mu'tezile temsilcileri olarak ta Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebu Ali ve oğlu Ebu Haşim Cübbai'yi zikretmektedir. Bu bölümde Ebu'l-Huseyn el-Basri'den başka isim zikretmemektedir. Ebu'l-Huseyn el-Basri yazara göre sonraki döneme ait Mu'tezile ekolüne yön veren birisi durumundadır. Ancak bu yön verme, içerikten daha çok metot ve yöntem açısından olmuştur. Bu metodun anlaşılması ise, Mevakıfta yeteri derecede anlatıldığı üzere Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'nin ekolü içerisinde tesis edilen Ehl-i Sünnet öğretisinin karşılaştırmalı olarak ele alınmasıyla anlaşılabilir. <sup>142</sup> Yazar bunun ardından Eş'ari'nin sistemini nasıl kurduğuna kısaca değinmektedir:

Hocası Cübbaiyle yaşadığı mesele dolayısıyla kendi sistemini kuran Eş'ari şiddetli ve sert bir şekilde savunulan fırkalar arasında orta bir yol (einen Mittelweg) bulma yoluna gitmek istemiş, böylece de kısa bir süre içerisinde geçerli bir ekol haline gelmiş, dolayısıyla da kendisinden sonraki Sünni skolastiğin temelini oluşturmuştur.<sup>143</sup> Eş'ari'nin irade özgürlüğü konusunda bu orta yol bulma metoduna uygun bir şekilde kesb ile (aneignende Thätigkeit) insana bir değer atfetmiş, Tanrı'nın sıfatları ve Kur'an'ın yaratılması gibi hususlarda da aklın değerine işaret etmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen onun öğretisinde Tanrı keyfî ve otoriter bir kral (der willkürliche tyrannische Herrscher) olarak kalmıştır.<sup>144</sup>

Yazar Mu'tezile'nin tarih sahnesinden kaybolduğu daha sonraki gelişmeleri başka bir araştırmaya bıraktığını söylemektedir. Hatta bu işi malzemesi fazla olanlara tevdi etmek arzusunu dile getirmektedir. Zira onun bu eserdeki amacı, Mu'tezile'nin ana hatlarıyla ortaya konulması, dolayısıyla da İslam'da aldığı yerin tespit edilmesidir.<sup>145</sup>

Yazar bu bölümde daha sonra giriş bölümlerinde

---

<sup>141</sup> Steiner, a.g.e., s. 81.

<sup>142</sup> Streiner, a.ge., s. 86.

<sup>143</sup> Steiner, a.g.e., s. 86.

<sup>144</sup> Steiner, a.g.e., s. 86.

<sup>145</sup> Steiner, a.g.e., s. 86.

anlattığını özetlemektedir. Arapların fikir mücadelelerinin çıkış noktasını Aristo'nun oluşturduğunu ancak sonuçlarının İslam'ın geleceğini belirlediğini söylemektedir. Arapların dilleri bu fikir mücadelesinde milli bilinci sağlamalarında önemli bir faktör olmuştur. Bu bilinçliliğin doğrudan bir ifadesi olan dilleri gibi Kur'an da kısmen Arap tefekkürünün bir nesnesi durumundaydı.<sup>146</sup> Ona göre Aristo temelinde oluşan yeni fikir ile Kur'an temelinde oluşan yerleşik sistem karşı karşıya gelmişti. Zira Aristo tek bir Tanrı'yı evrenin tek bir hareket ettiricisi olarak tanımlamıştı. Ancak Steiner'e göre Aristo'nun Tanrısı Hz. Muhammed'in Tanrısından farklı şekilde dünyayı yönetiyordu. Bu yüzden de uzun süre ifade etmemiş olsalar da Müslümanlar içsel bir çelişki yaşıyorlardı. Mu'tezile ise Aristo felsefesi yardımıyla İslam'ı rasyonel bir din haline getirmeyi düşünmüştü. Ancak bu düşünce Arapçılığın oldukça üzerindeydi. Buna karşı reaksiyon gösterilmesi uzun sürmedi. Böylece de eski yerleşik sistem Mu'tezile'ye üstün geldi. Bu eski sistemin (halk tarafından) anlaşılması daha kolaydı. Ayrıca Mu'tezile'nin silahı rakiplerine geçmiş oldu. Bu silahla Ehl-i Sünnet doktrini, dolayısıyla da skolastiği hakim öğreti oldu. Böylece de İslam en başta olduğu üzere tek yönlü hale geldi. Yani kuru, verimsiz bir zihin ve yasa dini.<sup>147</sup>

Yazarın bu tespitlerinin hepsine katılmak mümkün değildir. Zira o, İslam'ı sadece yasadan ibaretmiş gibi saymakta, O'nun akli tefekkürü ve ahlakı ön plana çıkaran duruşunu ise görmezlikten gelmektedir. Oysa aydınlanma dönemi filozoflarından Herder ve Lessing'in İslam'ı diğer tüm dinlerden ayıran akli yönüne dikkatleri çektiklerine yukarıda işaret etmiştik. Lessing yeryüzünde tek akıl dini olma vasfını Kur'an temelli olan İslam'ın hak ettiğini açıkça dile getirmiştir.<sup>148</sup> O, Kur'an'ın akla önem vermesiyle diğer

---

<sup>146</sup> Steiner, a.g.e., s. 87.

<sup>147</sup> Steiner, a.g.e., s. 89.

<sup>148</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Theologiekritische Schriften I*, Hrsg. Herbert G. Göpfert, München 1976, *Lessings Schriften III. Dritter Theil, Rettungen des Horaz*, Berlin 1754, s. 23.

tüm kutsal kitaplardan ayrıldığını ortaya koymuştur. Kaldı ki Steiner de kitabında İslam ile Hristiyanlığı mukayese ettiği satırlarda İslam'ın akli ön planda tutan yönüne işaret etmektedir.<sup>149</sup> Steiner bize göre ön yargılarından kurtulamayıp çelişkiler ve tutarsızlıklar içerisinde hareket etmiştir. Arapların mücadelesinde Kur'an'ı geri plana itmesi buna karşın Aristo felsefesini ilerlemenin tek nedeni olarak görmesi bunun en önemli delilidir. Oysa Herder'e göre Kur'an Arapların ilerlemesinde son derece önemli bir faktör durumundadır: "Dolayısıyla da Kur'an Dili'nin Arapların dünya hakimiyetinin muzaffer bir bayrağı olması şaşılacak bir durum değildir. Zira bu şekilde geniş bir bölgeye yayılan bir milletin, ortak bir konuşma ve yazma türüne sahip olmasının önemli bir avantaj olduğunda şüphe yoktur. Avrupa'ya galip gelen Germenler de şayet Araplar'ın Kur'an'a sahip oldukları gibi kendi dillerinde yazılan klasik bir kitapları olsaydı, bu durumda Latince hiçbir zaman onların dillerinin efendisi olmaz, bundan başka onların bir çok kabilesi-soyu tarih sahnesinden tamamen kaybolup gitmezlerdi."<sup>150</sup> Şu halde Herder'in Arapların ilerlemesinde tespit edip hayranlıkla kabul ettiği Kur'an'ın bu rolünü Steiner ısrarla reddetmekte ve bu rolü sürekli olarak Yunan felsefesine vermektedir. Bununla birlikte Steiner bu bölümde son olarak İslam'ın akla verdiği değerle Hristiyanlıktan üstün olduğunu da ortaya koymak zorunluluğunu hissetmiştir. Oldukça önemli gördüğümüz ve kitabın giriş kısmında aktardığımız onun bu konudaki sözlerini burada yeniden hatırlatmak istiyoruz:

"Burada şu sorunun sorulması gerekir ki, Araplar neden her türlü (akli-felsefi) akıma karşı oldukça fazla müsamaha göstermişler onları kabul etmişler de, Suriye'deki Hristiyanlarla yoğun ilişkide bulunmalarına, dolayısıyla da İncillere vakıf olmalarına karşın Hristiyanlığa ilgi göstermemişlerdir. Bu sorunun cevabı

---

<sup>149</sup> Steiner, a.g.e., s. 90.

<sup>150</sup> Herder, a.g.e., s. 383.

şu şekilde olmalıdır: Zira Müslümanlar Hristiyanlığı bilimsel formdan-şekilden yoksun gelişmemiş bir din olarak görmüşlerdir. Araplar için teslis inancı tek başına Hristiyanlığı reddetmek için yeterli bir sebep teşkil etmekteydi. Onlar, birin üç olmadığını ya da üçün bir olmadığını kavrayamayan Hristiyanlar hakkında alay ediyorlardı. Müslümanlar akla dayalı bu inanç sistemiyle Hristiyanlar karşısında üstün durumdaydılar.”<sup>151</sup>

Steiner’in ele alıp detaylıca incelediğimiz bu kitabı Mu’tezile hakkında tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk ve müstakil kitaptır. Bu yönüyle eserin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Aydınlanmacı bir oryantalist olarak tanımlanmasına rağmen, dini ön yargılardan kurtulamamış olması, bunu da eserine yansıttığını düşündüğümüzden bu vasfı tam olarak hak ettiği kanaatinde değiliz. Yazarın Arapça kaynakları yeterince kullanamaması ise kitabın ayrıca zikredilmesi gereken eksikliklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunda belki de eserini oldukça genç yaşta (24) yazmış olmasının da etkisi olmalıdır.

---

<sup>151</sup> Steiner, a.g.e., s. 90.

## İKİNCİ BÖLÜM: ALFRED VON KREMER

Prof. Dr. Özcan TAŞCI

Bu bölümün hazırlanmasında büyük ölçüde 2013 tarihinde yayınlanmış olan ve “Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma” başlıklı (Özcan Taşcı, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013) kitabının 190-222. sayfalarına bağlı kaldığımı belirtmek suretiyle bir takım düşünceleri dile getirmek istiyorum:

İslam kelamı, daha doğrusu kelim tarih ve ekolleri üzerine özel olarak yazılmış bir diğer kitabın ise 1828-1889 tarihleri arasında yaşamış olan Avusturyalı İslambilimci Alfred von Kremer (1828-1889) tarafından kaleme alınan “Geschichte der herrschenden Ideen des Islams” adlı eseridir. Eser 1868 tarihinde Leipzig’de yayınlanmıştır. Kremer de Steiner gibi aydınlanmacı fikirlerden etkilenmiş bir oryantalisttir. Ancak o Kur’an ve İslam hakkında istisnalar dışında Steiner’den çok daha fazla olumlu bilgiler sunmaktadır. Bu bağlamda Yahudilik ve Hristiyanlığı İslam’la karşılaştırdığında İslam’ın üstünlüğünü açıkça dile getirmekten çekinmemektedir. Bu karşılaştırmayı yaparken kullandığı kaynakların Steiner’den daha fazla olmasının da küçük de olsa bir etkisi olmalıdır. Ancak bu etki her zaman sınırlıdır. Zira bu bilgileri objektif prensipler dahilinde kullanılmadığında kaynakların fazla ya da az olmasının hiçbir faydası bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kremer de Steiner gibi Hz. Peygamber’i peygamber olarak görmediğinden Sprenger’den gelen rivayetleri dikkate almak suretiyle Onun hakkında bir takım yanlış kanaatlere sahip olabilmektedir. O da, Sprenger’in yaptığı gibi, Hz. Muhammed’in insanlardan hiçbir farkı olmadığını söylemek suretiyle, Onun vahiy alma özelliklerini gözrmezlikten gelmiştir. Buna karşın Kremer, Sprenger’den farklı olarak örneğin kutsal kitaplar arasında en mükemmel ve sağlam olanın Kur’an olduğunu söyleyebilmiştir. Ancak yeri

geldiğinde Hz. Peygamber'in hanımlarını Onun haremi olarak da görebilmiştir. Oysa bir Lessing ya da Herder daha ziyade Kur'an'ın ve İslam'ın mesajının içeriğiyle ilgilenmişlerdir. Şu halde Kremer de Sprenger gibi her şeyi tecrübe/ampirizm açısından değerlendirmiştir. Bu yüzden de dinlerin kurucularını tamamen insani yönden ele almak eğilimindedirler. Elbette ki onların vardığı bu kanaat Yahudilik ve Hristiyanlık dinlerinden edindikleri olumsuz tecrübelerin bir sonucudur. Dinlere karşı nötr durumdadırlar. Ancak özellikle Kremer'i incelediğimizde aydınlanma ve ilkeleri söz konusu olduğunda, dinlerden aydınlanmacı fikirlere en uygun olarak İslam'ı gördüğünü açıkça tespit edebilmekteyiz. Bizim için önemli olan da budur. Zira dinlere nötr, daha doğrusu objektif ve tarafsız açıdan bakan aydınlanmacılar sürekli olarak akıl ve tabii din olarak İslam'ı kabul etmişlerdir. Dönemin Avrupası açısından kanaatimize göre bu büyük bir olaydır. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki zikrettiğimiz bu aydınlanmacı filozof ve oryantalistler, Lessing hariç, bizim anladığımız anlamda İslam'ı ve Hz. Peygamberi tam olarak anlamış ve idrak etmiş değillerdir. Bunu iddia etmek te bizleri yanılgıya düşürebilir. Burada söylemek istediğimiz Müslümanların aydınlanmacılarla, Yahudi ve Hristiyanlara nazaran çok daha iyi bir şekilde ve uygun bir zeminde buluşabilecek olmalarıdır. Elbette ki Hz. Peygamber'i her yönden eleştiren bir Voltair gibi aydınlanmacılardan bahsetmiyoruz. Ya da pozitivist inkarcılardan da bahsetmiyoruz. Onlar bu söylenenlerin dışındadırlar. Bu noktada da Sprenger ile Kremer'in arasında temayül açısından bir takım farklılıkların olduğu da rahatlıkla görülmektedir. Bu noktada oryantalistlerin ve aydınlanmacıların sınıflandırılmalarıyla ilgili bir hususu ortaya koymak istiyoruz: Şu ana kadar kitaplarını ele alıp incelediğimiz oryantalistler, aydınlanmacı filozofları da bunlara kattığımızda, 5 ana grupta toplanmaktadırlar:

Bunlardan ilk gruba dahil olanlar; Mensup oldukları Yahudi ya da Hristiyan dinlerinden gelen önyargılar

nedeniyle İslam'ı sürekli olumsuz anlamda değerlendirenler. Bunların temel karakterleri İslam'da var olan her türlü olumlu özelliği ya görmezlikten gelmişler ya da bunların Yahudilik ve Hristiyanlıktan alındığını ispatlamaya çalışmışlardır. Bunlara göre İslam ya Yahudiliğin ya da Hristiyanlığın heretik/rafizi bir mezhebi durumundadır. Bu tür oryantalistlere örnek olarak A. Geiger, Gustav Weil, Nöldeke ve Goldzieher verilebilir.

2. Grup: Yahudi-Hristiyan dini geleneğine sahip olsalar da aydınlanmacı fikirlere temayüllü olanlar. Bunların temel özelliği İslam'daki olumlu anlamdaki hususları takdir edebilmeleri, ancak bunların kaynağını İslam'ın dışındaki felsefi akımlara ya da dinlere atfetmeleridir. Bunlar aydınlanmacı yönleriyle İslam'ın özellikle akla verdiği öneme vurgu yapmışlar, ancak diğer yanda kendi dinlerine bağlı olmakla da İslam'a karşı mesafeli yaklaşmışlardır. Biz bundan dolayı bunları yarı aydınlanmacılar olarak tanımladık. Zira akılla izah edilemediğini bildikleri ve bunu açıkça dile getirdikleri halde cesaretli olamayıp hala dinlerine körü körüne bağlı kalmışlardır. Bunlara örnek olarak Heinrich Steiner'i verebiliriz.

3. Grup: Aydınlanmacı fikirlere sahip olmalarına rağmen, Yahudilik ve Hristiyanlıktan edindikleri olumsuz tecrübelerden dolayı bütün dinleri aynı kefeye koyup, İslam'ın ilk dönemlerindeki akıl ve hurafelerden arındırılmış bir din olması hasebiyle dinler içerisinde bilimin ve felsefenin verileriyle uyuşan yegane din olduğu gerçeğini kabul etmekle birlikte, temelde dinlerin model alınmasına karşı olduklarından, İslam'ın da model olarak alınmayacağını öne sürenler. Bunlara Alfred von Kremer ve A. Sprenger'i örnek olarak vermek mümkündür. Bunların da elbette ki bir birbirleri içerisinde de kategorize edilmeleri gerekir.

4. Grup: Aydınlanmacı olduğu iddia edilen ancak temelde 3. grupta olduğu üzere Yahudi-Hristiyan dini geleneklerinden edindikleri olumsuz izlenim nedeniyle dinlerin hiçbirisinin insanlığa faydasından

bahsedilemeyeceğinden hareketle İslam'ı da araştırmadan aynı kefeye koyarak Onun da olumlu hiçbir öğretisinin olmayacağını düşünenler. Fransız Voltaire (1694-1778) bunların temsilcilerinden birisidir. Örneğin o, Hz. Muhammed hakkında yazdığı "Mahomet" adlı tiyatro eserinde Hz. Peygamber hakkında tahkir edici ifadeler kullanmıştır.<sup>152</sup> Esasen Voltaire'in aydınlanmacı kişiliğinden çok onun pozitivist düşünceleri ön plana çıkmıştır. Bu düşüncelerinin kaynağı Hume olmalıdır. Zira Voltaire üzerinde etkili olan Hume bilindiği üzere 19. yüzyıl pozitivizm akımının da büyük ölçüde ilham aldığı bir filozoftur.<sup>153</sup>

5. Grup: Başta Yahudilik ve Hristiyanlık olmak üzere, akıllı dışladıkları, ona iyi ve doğruyu bulmada hiçbir değer atfetmedikleri gerekçesiyle bir tanesi, yani İslam istisna, tüm dinleri, kurdukları düşünce sisteminde devre dışı bırakan aydınlanmacı filozof ve düşünürler. Bu filozofların İslam'ı diğer dinlerden ayırmak suretiyle ayrı bir konuma yerleştirmelerinde en önemli sebep, Onun akıl ile vahiy birlikteliğini ve uyumluluğunu sağlamasıydı. Bu gruba giren aydınlanmacı filozofların temel amacı dini inkar etmek değil din adamları tarafından insanlara zorla kabul ettirilen ve akıl tarafından kabul edilmeyen öğretilmiş dini yasaların zorla benimsetilmek ve uygulatılmak istenmesine karşı çıkmaktı. Onlar dinin otoriter zümrelerin tekeline girmesine şiddetle karşıydılar. Onların nihai hedefi Tanrı, yani vahiy ile uyumlu akıl/tabii dinini yerleştirmekti. Böylece din hurafelerden ve her türlü otoritenin baskısından kurtulmuş olacaktı. Dinler içerisinde akıl ve vahiy dini olarak ta sadece İslam'ı görmüşlerdi. Bunlara örnek olarak Alman filozofları Lessing ve Herder'i verebiliriz.

Alfred von Kremer ""Geschichte der herrschenden Ideen des Islams" adlı eserinin girişinde 19 yıl önce Doğu'yu

<sup>152</sup> Karl Josef Kuschel, Vom Streit zum Wettstreit der Religionen-Lessing und die Herausforderung des Islam, Patmos Verlag, s. 74.

<sup>153</sup> Georg Schilling, Ich kenne Kant...? - So called legal and business „ethics" referring to ...Kant et al, Grin Verlag, Norderstedt 2009, s. 29.

ziyaret ettiğini, böylece de Doğu hakkında bir takım hükümler verirken bu ziyaretinin oldukça faydasını gördüğünü zikretmektedir.<sup>154</sup> Yazar bu gezisini İngiliz turistler gibi, iyi bir aşçının ve tercümanın nezaretinde su geçirmez çadırlarda konforlu bir şekilde değil de yalnız olarak yaptığını, İstanbul'a 1849 yılı yazının başlarında ulaştığını buradan da, gerçek anlamda bir Arap şehri olarak tarif ettiği Halep'e gittiğini söylemektedir.<sup>155</sup> Yukarıda Kremer'in Sprenger'e nazaran oldukça objektif ve tarafsız davranabildiğine işaret etmiştik. Sprenger de Doğu'yu bizzat ziyaret edip, tahlil etme ve Batıyla karşılaştırma imkanına sahipti. Ancak o, Doğu hakkında Kremer kadar cesur tespitlerde bulunamamıştır. Kremer'in şu sözleri bu bağlamda oldukça ilgi çekmektedir:

“Doğu ile Avrupa'nın koşullarını, Haç ile Hilal'i karşılaştırmaya giriştim. Bu karşılaştırma esnasında bazen, bu Eski Doğu medeniyetinin kendisinden emin bir şekilde vitrine konulan modern Avrupa'dan çok da geride olmadığına dair düşüncelere sahip oldum. İşte bu saikle İslam'ın fikir hayatını, Onun mensuplarının sosyal ve dini hallerini araştırmaya koyuldum.”<sup>156</sup>

Kremer bu sözlerin ardından Arap tarihi konusunda dönüm noktası olarak gördüğü üç şahsı ön plana çıkarmaktadır: Bunlar, G. Weil, A. Sprenger ve R. Dozy'dir. O, bu şahsiyetlerin çalışmalarıyla daha önce yüzeysel olarak bilinen Müslüman milletlerin daha iyi tanınır hale geldiklerini belirtmektedir.<sup>157</sup> Kremer, bundan sonra kendi çalışmasının muhtevası hususunda kısaca bilgiler sunmaktadır:

“Bu çalışma İslam'ın siyasal bir tarihi olmayacaktır; zira böyle bir çalışma bizden daha önce mevcuttur.”<sup>158</sup> Bu

<sup>154</sup> Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Vorwort, s. VII.

<sup>155</sup> Kremer, a.g.e., s. VIII.

<sup>156</sup> Kremer, a.g.e., s. VIII.

<sup>157</sup> Kremer, a.g.e., s. XIV.

<sup>158</sup> Burada yazar Weil'in “*Geschichte der Chalifen*” adlı eserini kast

çalışma aynı şekilde kültür tarihi de olmayacaktır...Ancak bu çalışmayla sadece hakim olan düşüncelerin/fikirlerin bir tarihini yazmak istedim. Zira araştırdığım kadarıyla bu konuda eksiklik olduğunu tespit ettim. Şu ana kadar İslam'ın dini ve sosyal sisteminin anlaşılmasını sağlayan bir çalışma yazılmamıştır. Bundan dolayı da bu araştırma İslam'ın Müslüman milletlerin önünü açması bağlamında büyük ve üzerinde düşünmeye değer yaptığı her şey hakkında genişçe bir genel bakış açısı sunacaktır.”<sup>159</sup>

Kremer kitabını üç temel bölüme ayırmıştır: Bunlardan birincisinde Tanrı düşüncesi (Gottesidee), ikincisi vahiy ve nübüvvet (Prophetie und die Offenbarung) üçüncüsünde de devlet ya da imamet düşüncesi (Staatsidee) konularını işlemektedir. Tanrı düşüncesi ve peygamberlik ona göre din ile felsefe, yani kayıtsız şartsız inanma ile özgür düşünce arasındaki savaşa sebep olmuştur. Yazar din ile felsefe arasındaki bu savaşın ve çatışmanın öğrenilmesi ve iyi çalışılmasının sadece İslam Tarihi açısından değil, aynı zamanda Avrupa tarihi açısından da oldukça öğretici olduğunun altını çizmektedir:

“Avrupa'yı yüzyıllardır sarsmış olan ve hala da sarsmaya devam eden savaşların İslam'daki (benzerlerine) baktığımızda, ya da koşulsuz iman fırkası ile özgür araştırma fırkası yani din ile felsefe arasındaki amansız mücadeleye göz attığımızda, bu savaşın insan ruhunun tabiatında kökleştiğini görebiliriz. Zira o (savaş) tarihsel açıdan zorunludur. Bu iki fikri akım birlikte var olmalıdırlar. Çünkü onların birlikte yaşamaları ve varlıklarını devam ettirmeleri düşünce hayatını geliştirip güçlendirmektedir. Doğu da da, biz de olduğu gibi muhafazakar (Conservativen) ve liberaller (Liberalen), tutucular (Reaction) ve ilerlemeciler (Fortschritt) arasında mevcut olan görüş ayrılıklarının aynısı ortaya çıkmıştır. Arapların bin sene önce muhafazarkarlar ve

---

etmektedir.

<sup>159</sup> Kremer, a.g.e., s. XV.

liberaller olarak adlandırdıkları Sünniler (Sonniten) ile Mu'tezile (Mo'taziliten) bunun örnekleridir.”<sup>160</sup>

Yazarın Batı ile Müslüman Doğu arasında karşılaştırma yapması ve kitabında sık sık böyle bir yönetime başvurusu, bir yandan Doğu'nun da Batı gibi önemli değerlere sahip olduğunu, her şeyi Avrupa merkezli düşünenlere karşı açıkça ortaya koymaya çalışırken, bir yandan da İslam Tarihinde cereyan eden olayların ve ortaya çıkan ekollerin daha iyi kavranılmasını sağlamak amacındadır. O, önsözünde kitabıyla alakalı genel bilgiler verdikten sonra İslam'daki Tanrı düşüncesini 1. bölümde detaylı bir şekilde incelemektedir. Bu bölümde yaptığı ilk iş pagan/cahiliye Arapları ile İslam'ı karşılaştırmak olmuştur. Kremer bu noktada İslam'ın Tanrı anlayışında diğer dinlerden üstün olmasını, fikri ve düşünce seviyesinin diğer dinlerden çok çok ileride olmasına bağlamaktadır:

“Bir halk, bir millet fikrî olgunluğa ne kadar yaklaşmışsa, onun Tanrısal Sonsuzu daha soyut bir şekilde (in abstrakterer Form) kavrama ve Onu insana benzeyen tasvirlerden arındırma çabası da o ölçüde artar. İlkel milletler Tanrıyı zikredilen bu tasvirler aracılığı ile kavrayabilmekteydiler.”<sup>161</sup>

Müellif burada İslam'dan önceki Arapların kognitif/bilişsel ve düşünsel bazda geri olduklarından Tanrı'yı hep bir takım şekilsel tasvirlerle kavrayabildiklerini, İslam'la birlikte bu durumun değiştiğini, onlar için Tanrı artık şekilsel anlatımlardan uzak soyut, ancak buna rağmen en yüce ve en kudretli olarak tasavvur edilebilmekteydi.

Burada Tanrı'nın İslam'da soyut düşünülebilmesinin, bilgi seviyesinin yüksekliği ile alakalı olduğundan hareket eden Kremer'in yaptığı bu tespitlerin daha önce Lessing tarafından da yapıldığını ve desteklendiğini bilmekteyiz. Lessing'e göre İslam'ın akıl dini olması hasebiyle somut

<sup>160</sup> Kremer, a.g.e., s. XVII.

<sup>161</sup> Kremer, a.g.e., s. 1.

olarak algılanan mucizeye yer vermemesi Müslümanlarda Tanrı'yı soyut olarak anlamlandırabilecek bir bilgi seviyesine işaret etmektedir. Gerçekten de Allah Teala hissi mucize yerine Hz. Peygamber'in ümmetine, bilgiyi ve aklı kullanıp, soyut düşünebilme yeteneği kazanmaları amacıyla olsa gerektir ki, akli mucize olan Kur'an'ı vermiştir.

Kremer, Hz. Peygamber'in Tanrı düşüncesinin tedricen oluştuğu kanaatindedir. Ona göre bu tedricilik en iyi şekilde Kur'an'dan takip edilebilmektedir. Yazarın bu noktada destek aldığı düşünce yine Mekki-Medeni sure ayrımıdır: O, Mekke döneminde inen ilk ayetlerde istisnalar dışında Allah kelimesinin hiç zikredilmediğini, aksine Cahiliye dönemi Araplarında yaygın olduğu üzere sıkça "Rabb" kelimesinin kullanıldığını iddia etmektedir. Yazar buna örnek olarak Kur'an'ın en eski bölümleri olarak gösterdiği Alak suresinin (96) ilk üç ayetini vermektedir. Biraz daha sonraki surelerde ise Allah'ın "Alemlerin Rabbi" olarak nitelendiğini, buna örnek olarak ta Hakka suresinin (69) 43. ayetini ve Tekvir suresinin (81) 29. ayetini delil olarak ileri sürmektedir. Yine Mekke döneminde daha geç inen surelerde Allah, Doğu'nun ve Batının Rabbi olarak gösterilmekte O'ndan başka Tanrı'nın da olmadığı anlatılmaktadır. Bunlara delil olarak ta Müzzemmil suresinin (73) 9. ayeti örnek olarak verilmektedir.<sup>162</sup>

Ancak Kremer'in örneğin "Alemlerin Rabbi" ile görüşünü desteklerken Fatiha suresini zikretmemesi önemli bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Fatiha suresinin tüm ayetleri Mekki olup Kremer'in iddiasının aksine içerisinde Allah kelimesi geçmektedir. Yine İhlas suresi Mekki suredir ve içerisinde Allah kelimesi iki defa geçmektedir. Kasas suresi de bunun gibi Mekki olup, içerisinde Kremer'in iddiasının aksine "La ilahe illallah" (Allah'tan başka Tanrı yoktur) ifadesi açık ve net olarak geçmektedir. Bu da oryantalistlerin aksine Mekke döneminde tevhid ya da onların ifadesiyle monoteizm

---

<sup>162</sup> Kremer, a.g.e., s. 5.

inancının İslam'ın en önemli ilkesi olarak tesis edildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. İnanç ilkelerinin aşamalı bir şekilde gelişmesini kabul etmek imkansızdır. Çünkü bu ilkeler Hz. Adem'den son Peygamber Hz. Muhammed'e kadar aynıdır.

Kremer bu konuyu tamamladıktan sonra İslam'daki dini mezhepleri (Die Religiösen Sekten) ele almaya başlamaktadır. Bu konuya yazar daha öncekilerde olduğu üzere kader meselesi ile başlamaktadır. Fakat o, Sprenger'in etkisiyle olsa gerek, merhamet/bağışlanma öğretisi ile kader arasında bir bağlantı kurmakla birlikte, kader konusunda değişik bir bakış açısı da ortaya koymaktadır: Ona göre, gerek cebriyeciler kader öğretisi gerekse bunun zıddı (irade hürriyeti) Hz. Muhammed tarafından bir teori olarak tatbik edilmiş değildir. Ondan sonraki nesil bunun her ikisini de uygulamak için harekete geçmişlerdir.<sup>163</sup>

Yazar daha sonra Müslümanlar içerisinde esasen kader ve insanın hür iradesiyle alakalı olarak ortaya çıkan itikadi mezheplerin Müslümanların başka din ve milletten halklarla karşılaşmasından kaynaklandığını tarihsel süreç içerisinde anlatmaktadır. Burada mevzu bahis olanlar Yahudiler, Hristiyanlar ve Perslerdir.<sup>164</sup> Yazar'a göre Müslümanlar bu topluluklarla karşılaştıktan sonra dinlerinin sistemini sadece teorik olarak değil, aynı zamanda dogmatik olarak ta kurma çabalarına girişmişlerdir. Bunu gerçekleştirmek için yaptıkları en önemli işlerden bir tanesi şifahi olarak aktarılan Hz. Peygamber'in sözlerini (Worte des Propheten) toplamak olmuştur. Onlar bu sözleri yaşamlarında uygulamak için dindar bir anı olarak hafızalarında saklamışlardır. İşte yazar bunu Sünnet (sonnah) olarak ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in ilk nesildeki takipçilerinin (âsâr) sözleri (Aussprüche) ve uygulamaları da (Handlungen) sonraki nesillerin yaşamlarında "yön belirleyici" olmuşlardır. Büyük çoğunluk hemen "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" adını almıştır. O, Ehl-i Sünnet'i "Ahl

---

<sup>163</sup> Kremer, a.g.e., s. 9.

<sup>164</sup> Kremer, a.g.e., s. 9.

assonnah walgamâ'ah", tercümesini de "ortodoksi öğretisini ve sünneti takip edenler (Befolger der Sonnah und der orthodoxen Lehre) şeklinde yapmıştır.

Kremer, zikredilen bu "çoğunluğun" yanında, dış etkilerle daha küçük ancak etkili dini ekollerin de ortaya çıkmış olduğunu söylemektedir. İşte Ehl-i Sünnet'in bunlarla olan mücadelesinden cedel (Dialektik), yani önceleri çok fazla yetenekli ve becerikli olmayan ancak sonraları oldukça ustaca etkisini gösteren bir disiplin olan kelam ilmi ('İlm alkalam) hasıl olmuştur. Bu skolastik teoloji olarak ta adlandırılmıştır.<sup>165</sup>

Yazar burada ekollerin kurulması ile ilgili bir takım yanlış bilgiler sunmaktadır. Bir kere Ehl-i Sünnet, kelam ilminin Mu'tezile eliyle kurulmasından sonra teşekkül etmiştir. Bundan dolayı da Mu'tezile'yi en önce kurulan ekol olarak saymalıydı. Yazar ekolleri ve bazı kelami kavramları bazı yanlışlarla da olsa Arapça asıllarıyla kullanması olumlu bir gelişme olarak görülmelidir. Örneğin bir Steiner bunun için pek de çaba harcamış değildir. Kremer, "kelam ilmi" tabirini kullanmaya özen göstermektedir. Daha önce Ritter mütekellimler ve Haarbrücker'in de "kelam" ismini kullandığı bilinmektedir. Müellif daha sonra Hristiyanların gnostik öğretisinin Müslümanları etkilediğini bunun sonucunda da münzevi-dervişlerin (asketisch) ortaya çıktığının görüldüğünü söylemektedir. Bu noktada da Sprenger'in etkisi açıkça tespit edilmektedir.<sup>166</sup>

Kremer, çok fazla atıfta bulunup sözlerine değer verdiği anlaşılan İbn Hazm'ın (384/994-456/1064) küçük ancak etkili olan mezheplerin (Büyük) İslam Topluluğu'ndan (Gemeinde) neden ayrıldığına ilişkin görüşlerini aktarmaktadır. Buna göre Persler eskiden büyük bir imparatorluğa sahiptiler. Fakat Müslümanlar onların gücünü kırdılar ve mecburen İslam'a girmek zorunda kaldılar. Onlar Peygamber'in ailesini ve Hz. Ali'yi olağanüstü bir şekilde tazim etmeleri dolayısıyla muhalefetin güvenliğini

<sup>165</sup> Kremer, a.g.e., s. 10.

<sup>166</sup> Kremer, a.g.e., s. 10.

kazanmışlar, ancak daha sonra sürekli bir tarzda İslam'dan uzaklaşmışlardır. Sonunda da beklenen Mesih, yani Mehdi inancını İslam'a sokmuşlardır. Ancak İslam'a karşı kaldırılan ilk kılıç Güney Arabistanlı Yahudi İbn Sebe vasıtasıyla olmuştur. İbn Hazm ve sonraki yazarlara göre onun sebebiyet verdiği ilk ayaklanma Halife Osman'ın öldürülmesiyle sonuçlanmıştır. Bunun sonucunda iç savaş başlamıştır.<sup>167</sup>

Yazar daha sonra Hz. Ali'yi ilah gören akımların ortaya çıktığını bunun ise eski Babil'de hüküm süren Tanrı tasavvurlarının etkisinde gerçekleştiğini detaylıca anlatmaktadır.<sup>168</sup> İslam inancı böylece dıştan gelen bir çok inanç ve ortaya çıkan yeni dini cereyanlar karşısında kurulmadan yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalmıştı. Gerçek inanan Müslümanlar (Die Rechtgläubigen Moslimen) bunlarla mücadele etmek amacıyla iki önemli farklı metot ve yönetime dayalı iki farklı gruba ayrılmışlardı: Bunlardan birincisi Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at'e (Die Anhänger der Ueberlieferung und der orthodoxen Lehre) göre tek kurtuluş yolu, Tanrı'nın sözü olan Kur'an'a ve Sünnet'e (Überlieferung) sıkı sıkıya sarılmaktır. Diğeri ise İslam'ı, vahiy inacı ile akli uzlaştırmak suretiyle kuvvetlendirmek istiyordu. Bunlar da İslam'ın rasyonalistleri olan Mu'tezile mensuplarıydı (Mo'taziliten).

Kremer ileride dini inaçlara çok da fazla bağlı olmayanlar<sup>169</sup> ve dış etkilerle kurulduğunu iddia ettiği Mu'tezileği bu noktada İslam'a oldukça bağlı gerçek inananlar ve İslam'ın bizzat içinden çıkmış olan iki ana ekolden birisi olarak göstermektedir. Bu da onun belki de Sprenger ya da başka oryantalistlerin etkisinden kurtulduğunda bilimsel ve objektif hükümler verebildiğinin açık bir işaretidir.

Kremer bu sözlerden sonra birden oldukça geç bir döneme atlayarak zikrettiği akıl ile vahyin uzlaşmasının

<sup>167</sup> Kremer, a.g.e., s. 11-12.

<sup>168</sup> Kremer, a.g.e., s. 12-15.

<sup>169</sup> Kremer, a.g.e., s.

gerçekleşmediğini ve Ehl-i Sünnet inancının Eş'ari eliyle zafer kazandığını bildirmektedir. Gazaliyle birlikte de bu ekol iyice yerini sağlamlaştırmıştır.<sup>170</sup> Kremer'in takip ettiği yöntem burada olduğu gibi zaman zaman sistematik olmaktan çıkmakta dolayısıyla tarihsel süreci takip etmekte okuyucu bazen zorlanmaktadır. Yani birinci asırdan birden 3. asra atlayabilmekte, ayrıca Ehl-i Sünnet'in olmadığı bir dönemde ondan bahsedebilmektedir.

Yazar bundan sonra İbn Hazm'a göre İslam mezheplerinin dört ana kategoriye ayrıldığını, bunların Mu'tezile, Murciye, Haricilik ve Şiilik olduğunu, daha sonra da onun bunların Ehl-i Sünnet'ten ayrılma sebeplerini bildirdiğini aktarmaktadır. Haricilik ve Şiiliğin temelde imamet etrafında şekillendiğinden dolayı siyasal mezhepler olduklarını, buna karşın Mu'tezile ve Müriciye'nin ise İslam'ın saf ve gerçek anlamda dini mezhepleri olduğunu açıklamaktadır.<sup>171</sup> O, daha sonraki sayfalarda mezhepler ve görüşleri hakkında detaylı bilgiler vermektedir.<sup>172</sup> Mu'tezile'nin gerçek anlamda kurucusu olarak tanımladığı Vasil b. Ata (ö. 131/748) ile birlikte kelami spekülasyonda (theologische Spekulation) yeni bir sayfa açılmıştır: Onunla birlikte Tanrı'nın zatı ve sıfatları (das Wesen und die Attribute Gottes) üzerine yapılan çalışmalar hızlanmıştır.<sup>173</sup> Vasil'ın bizzat monoteizmin temel ilkeleri (tauhyd) hakkında bir risale (Schrift) yazdığı bildirilmektedir. Bu alanda böylece geniş bir literatür oluşmuş, ilerleyen dönemlerde de, ona göre günümüze kadar Muhammedilerden dini tedris yapan öğrencilerin özel bir sempati duydukları tevhid öğretisi (Tauhydlehre) bilimsel bir şekil kazanmıştır. Bu öğreti Mu'tezile'nin özellikle çalıştığı bir saha olmuştur. Bunun sonucunda da Hz. Muhammed tarafından ortaya konulan ve Onun bağlıları tarafından da üzerinde kafa yormadan kabul edilen ham durumdaki Tanrı öğretisi

---

<sup>170</sup> Kremer, a.g.e., s. 15.

<sup>171</sup> Kremer, a.g.e., s. 16.

<sup>172</sup> Kremer, a.g.e., s. 17-28.

<sup>173</sup> Kremer, a.g.e., s. 27.

Mu'tezile tarafından sistematik bir hüviyete kavuşturulmuştur.<sup>174</sup> Yazar Mu'tezile'nin Basra'da kurulduğunu ancak daha sonraları "Basra ekolü" ve "Bağdat ekolü" olmak üzere ikiye ayrıldıklarını aktarmaktadır. Buna karşın büyük Sünni fırka (Die grosse Partei der orthodoxen), ya da Arapların ifadesiyle "Ehl-i Sünnet ve'l-Cema'at" (Die Anhänger der Ueberlieferung und der Gesamtheit der Gemeinde) Kur'an'la uyum içerisinde Tanrı için ezeli sıfatların olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>175</sup> Burada Kremer'e katılmamız mümkün değildir. Zira Kur'an'da Allah'ın sıfatlarından değil O'nun isimlerinden bahsedilmektedir. Arada büyük bir fark mevcuttur.

Müellif Ehl-i Sünnet'in bu düşüncesine Mu'tezile'nin karşı çıktığını Vasil'in şu sözleriyle açıklamaktadır: Tanrı'da şayet sıfatlar kabul edildiği takdirde bir çok tanrının varlığı kabul edilmiş olur. Zira her kim bir kavramı ve onun sıfatlarını (Eigenschaften) ezeli olarak kabul ederse, o iki Tanrı ortaya koymuş olmaktadır.

Yazar Mu'tezile'nin Allah'ın Birliği yanında önem verdiği diğer bir konunun da insanın irade özgürlüğü (Willensfreiheit des Menschen) olduğunu belirtmektedir. O, Hz. Peygamber'in bu konuda kesin bir teori ortaya koymadığını, ancak Kur'an'ın bazı bölümlerinden, insanın fiillerinin (Menschliche Handlungen) sanki önceden Tanrı tarafından verilen bir kararla (Göttliche Ratschluss) düzenlendiğinin anlaşılabilmesi mümkün olabilmektedir. Yazar esasen yukarıda da açıkladığımız üzere sadece Kur'an ayetlerine baktığında insan iradesinin Allah tarafından hür bırakıldığını rahatlıkla görebilecektir. Steiner hakkında söylediğimizi Kremer için de tekrarlırsak Hasan Basri'nin Abdülmelik b. Mervan'a gönderdiği risalesinde en azından insan iradesini engellemek bağlamında ezeli bir kader anlayışının olamayacağını sadece Kur'an'dan deliller getirmek suretiyle ispatladığını da görebilseydi muhtemelen bu konudaki fikirleri değişebilirdi. Oysa bu konuda eldeki

---

<sup>174</sup> Kremer, a.g.e., s. 28.

<sup>175</sup> Kremer, a.g.e., s. 29.

malzeme o dönemde oldukça sınırlıydı. Bundan dolayı da zamanındaki Müslümanların en fazla başvurdukları kaynakları takip etmek durumundaydı. Bu kaynaklara ve geleneğe baktığında da Hz. Peygamber'den sonra bir takım Sahabe ve onları takip eden Ehl-i Hadis imamlarının Kur'an'ın insan iradesine hürriyet vermediğine dair görüşleriyle karşılaşınca muhtemelen böyle bir sonuca varmaktadır. Ancak onun, sahabenin tümünün bu şekilde düşündüğünü söylemesi kabul edilecek bir görüş değildir: "Onun sahabeleri ve takipçileri (Seine Gefährten und Nachfolger) meseleyi bu anlamda değerlendirmişlerdir." Buna karşın, çoğunluğun da Ehl-i Hadis'in uhdesinde olduğunu bildirmektedir ki bunda haklılık payı oldukça yüksektir.<sup>176</sup>

Kremer bu görüşünü desteklemek maksadıyla Malik b. Enes'in hadis külliyatı (Traditionssammlung) Muvatta'da (Mowatta') güvenilir olarak nitelendirildiğini söyleyerek Tavus ibn Keysan'dan gelen bir rivayeti sunmaktadır:

"Tavus ibn Keysan şöyle dedi: Tanıdığım bazı sahabeler her şeyin Tanrı'nın kaderine (Vorherbestimmung) göre vuku bulduğunu söylemişlerdir."<sup>177</sup>

Kremer Muvatta'dan bu bağlamda birkaç haberi daha aktarmakta, en sonunda da Halife Ömer b. Abdülaziz'in bu konuda ezelde kaderin olduğuna dair düşüncayı benimsediğini anlatmaktadır. Ona göre, ezelde insan iradesini ipotek altına alan böyle bir kader düşüncesinin olamayacağına karşı daha ilk dönemden itibaren insanın aklı selimi irade hürriyeti lehine protesto eylemlerine başlamıştır. Bu noktada Arapların en eski vekayiname yazarlarından (Chronist) biri olarak tanımlandığı İbn Kuteybe'nin, Kitabul-Ma'arif" adlı eserinde hakim olan kader öğretisine (Prädestinationslehre) karşı çıkan bir takım kişilerin isimlerini verdiğini aktarmaktadır. Vasil

<sup>176</sup> Kremer, a.g.e., s. 29.

<sup>177</sup> Kremer, a.g.e., s. 30.

bunlara katılarak şunları söylemiştir: İnsan, fiillerinde tamamen hürdür, herkes kendi kararlarının efendisi durumunda olup, bu kararlarından dolayı tam anlamıyla da sorumluluk taşımaktadır. Bu anlayışın-teorinin zorunlu bir sonucu olarak Tanrısal adaletin de kabul edilmesi gerekliydi. Buna göre Tanrı herkes hakkında yaptığı eyleme-fiile göre hüküm verecektir.<sup>178</sup> Kremer mevcut yerleşik anlayışlara karşı o dönemde Mu'tezile gibi özgürlükçü bir girişimin ortaya çıkmasını büyük bir takdirle ve övgüyle karşıladığını şu sözleriyle dile getirmektedir:

“Kaba kuvvetin ve gücün daimi surette hukuk yerine geçtiği eski Asya'da Tanrı-İnsan ilişkisi bağlamında böyle asil bir düşünce formunu bulmak hakikaten oldukça dikkate değer bir olgudur. Mu'tezile insanın ahlaki ve zihinsel özgürlüğü (geistige und sittliche Freiheit des Menschen) için her türlü despot dogmatizm (Dogmatismus) anlayışına karşı mücadele etmiştir.”<sup>179</sup>

Kremer bu sözleri aktardıktan sonra Mu'tezile'nin düşünce sisteminin kaynağını Yunan felsefesi dahil hiçbir dış etkidenden değil de sadece İslam'dan aldığını, ancak onun daha sonraki dönemlerdeki gelişiminde eski Yunan filozoflarının etkisi olduğunu belirtmektedir: Yunan felsefesi daha sonraki dönemlerde Mu'tezile öğretisine etkide bulunmuştur. Ancak Mu'tezile saf zihinsel Tanrı düşüncesi ve insanın irade özgürlüğünden oluşan temel fikirlerine (ihre leitenden Gedanken) sınıksız bağlı kalmış ve onları şaşırtıcı bir ahenkle geliştirmeye devam ettirmiştir.<sup>180</sup> O, daha sonraki bölümlerde bir yerde Mu'tezile'nin Şam'da zuhur ettiğini söylemiş<sup>181</sup> ancak detaylarına inmemiştir. Oysa bildiği üzere Mu'tezile ilk olarak Basra'da ortaya çıkmıştır.<sup>182</sup>

<sup>178</sup> Kremer, a.g.e., s. 30.

<sup>179</sup> Kremer, a.g.e., s. 31.

<sup>180</sup> Kremer, a.g.e., s. 31.

<sup>181</sup> Kremer, a.g.e., s. 48.

<sup>182</sup> Mu'tezile, ilk olarak Müslümanlar tarafından kurulan ve Müslüman kimliği taşıyan Basra'da teşekkül etmiştir. (Bu konudaki genişçe malumat için bkz. Özcan Taşçı, İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve

Yazar Mu'tezile'nin zikrettiği bu öğretinin ilerleyen dönemlerde Nazzam, Mu'ammer b. Abbad, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Ebu Ali Cübbai ve oğlu Ebu Haşim Cübbai gibi önemli Mu'tezile kelimacıları tarafından nasıl ve ne şekilde geliştirildiğinden bahsetmektedir.<sup>183</sup> Bunun ardından "Ehl-i Sünnet'in Zaferi" (Sieg der Orthodoxie) başlığı altında Ebu Ali Cübbai'nin öğrencilerinden birisi olan Eş'ari'nin Mu'tezile'den ayrılmak suretiyle Ehl-i Sünnet kelam sistemini kurmasını işlemektedir. Ona göre bu sistem (kitabın yazıldığı 1868 tarihine) kadar halihazırda Müslüman ülkelerde hakim olan bir ekol olarak kalmıştır.<sup>184</sup> Ancak müellif bu konuyu da yine Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı bir şekilde ele almıştır. Bu da Kremer'e göre kelamın birinci dönemine damgasını vuran problemlerin adeta sadece irade özgürlüğü tartışmalarından kaynaklandığını düşündüğüne dair bir izlenim oluşmasına yol açmaktadır.

Özellikle Emeviler döneminin sonu ile mihne döneminin bitimine kadar devam eden süre (takriben 720-900) dikkate alındığında bu tespit bize göre de doğru olabilmektedir. Ancak mürtekb-i kebir ile bağlantılı iman-amel münasebeti gibi konulara çok fazla değinilmemesi bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Kremer Eş'ari'nin Tanrı kavramının (Gottesbegriff) en azından dış görünüş itibarıyla (in der äusseren Form) Mu'tezile'nin anlayışına benzemekle birlikte, bu anlayışın onunki gibi felsefi değil daha ziyade skolastik ve dogmatik olduğunu söylemektedir.<sup>185</sup> Yazara göre Eş'ari Tanrı'nın zatı ve sıfatlarında olduğu gibi irade özgürlüğü konusunda da Mu'tezile'den ayrılmaktadır. O, insana fiillerini yaparken her ne kadar bir güç verse de, bu gücün Tanrı'nın kudretinin/gücünün etkisinde olduğunu söylemektedir. Kremer'e göre Eş'ari, bununla bağlantılı olarak Tanrı'nın kötüyü yapmadığı ve istemediğine dair düşünceyle de mücadele etmek durumunda kalmıştı. Müellif,

---

İnsanın Sorumluluğu, İz Yayıncılık, 2. Baskı İstanbul 2008, s. 47-90).

<sup>183</sup> Kremer, a.g.e., s. 31-35.

<sup>184</sup> Kremer, a.g.e., s. 35.

<sup>185</sup> Kremer, a.g.e., s. 36.

Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye karşı kazandığı zaferin doğal bir sonucunu şu cümlelerle izah etmektedir:

“Böylece Mu'tezile'nin en üstün prensip olarak gördüğü ahlak yasası (Moralgesetz) ve buna bağlı olan Tanrı'nın adaleti ile İnsanın hürriyeti öğretisi mazi olmuştur (fallen). Eş'ari ve taraftarları ilk yüzyıldaki Ehl-i Sünnet bağlıları gibi Tanrı'yı ilkel-kaba bir şekilde (roh) insana benzeten anlayıştan uzak kalarak Mu'tezilenin yaydığı daha zihinsel-soyut Tanrı anlayışını devam ettirmişlerseler de, Mu'tezile tarafından aynı şekilde tesis edilen, dünyaya etki eden ve saf moral/ahlak yasaları demek olan aklın, yani Tanrı'nın mutlak İyi olduğuna dair anlayışı terk etmişlerdir. Bu gibi asil ve yüce (edle Auffassung) bir anlayışa daha sonraki Müslüman düşünürler ulaşamamışlardır.<sup>186</sup>

Kremer Mu'tezile'nin Tanrı'nın saf akıl olduğuna dair anlayışa sahip olduğunu söylemektedir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile'den bu fikri benimseyen kelimacılar bulunmamaktadır. Bu ve benzeri düşünceleri Mu'tezile'den etkilenen İslam filozofları grubuna dahil olanların söylediklerini belirtmek te fayda vardır. Zaten Kremer burada herhangi bir kaynağa da atıf yapamamaktadır. Bu da onun esasen Mu'tezile fikirlerini İslam filozoflarının felsefi görüşleriyle karıştırmak suretiyle bir sentez oluşturmuş olduğunu göstermektedir. Ancak genel olarak bakıldığında bu açıklamaların Mu'tezile'yi yansıttığını da söylemek mümkündür.

Yazara göre Eş'ariyle birlikte Sünni İslam yeni bir döneme girmiş ve diğer rasyonel girişimlerin herpsini mağlup etmiştir. O, bu noktada İslam'ın Doğusunda Sünni İslam'ın tam bir hakimiyet kurduğunu, ancak Endülüs'te bu anlayıştan kurtulmak için bazı girişimlerin olduğunu söylemektedir. Bu girişimler, kendisi zikretmese de, muhtemelen İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının çabaları

---

<sup>186</sup> Kremer, a.g.e., s. 38.

olmalıdır.<sup>187</sup>

Kremer Sünni doktrinin hicri 2. yüzyıldan kalan “Fıkhu’l-Ekber” adında bir akide kitabına (Katechismus) sahip olduğunu, bunun yanlışlıkla Ebu Hanife’ye atfedildiğini zikretmektedir. Yazar bu bilgiye dipnotta şunları eklemektedir: Fıkhu’l-Ekber Ebu Hanife’ye ait olamaz. Zira o Mürci idi.<sup>188</sup> Onun yazdığı söylenen kitapta Mürcilerin görüşlerini reddeden ibareler vardır. Fıkhu’l-Ekber’in yazarı büyük ihtimalle 199/814-15 tarihinde ölen Muti’ b. Hakem olmalıdır. Yazar bu bilgileri Hammer-Purgstall’ın Geschichte d. Araber (III, s. 195) adlı kitabından aldığını açıkça belirtmekte, Hacı Kalfa’nın da Fıkhu’l-Ekber’in Ebu Hanife’ye ait olduğuna ilişkin şüphelerinin olduğunu eklemekte ancak ondan aldığı bu bilginin sayfasını belirtmemektedir.<sup>189</sup> O, daha sonra da Ehl-i Sünnet akidesinin ilkelerini liste halinde vermektedir.<sup>190</sup>

Kremer kitabının IV. Bölümünü “Siyasal Durumun Etkisi” (Einfluss der politischen Lage) başlığı altında işlemektedir. Bu bölümde sözü dönüp dolaştırıp yine Tanrı algılamasına getirerek şöyle demektedir: “Muhammed Tanrısali insana benzer (Menschähnlich) şekilde düşünmüştür. Ancak o Tanrı kavramına değişmeyen sabit bir şekil (Gestaltung) vermeyi tasavvur etmemiştir. O sadece eskinin çok tanrılı sistemine karşı tek ve her şeye gücü yeten Tanrı’yı ön plana çıkarmıştır.”<sup>191</sup>

Onun “Muhammed Tanrısali insana benzer (Menschähnlich) şekilde düşünmüştür.” sözünün düzeltilmeye ihtiyacı vardır. Zira bu konu günümüzde dahi bir takım Müslüman yazarlar tarafından yanlış anlatılmaktadır. Tartışmaya konu olan, Kur’an’daki ayetlerde ifadesini bulan “Allah’ın eli” v.b. gibi haberi sıfatlardır. İlk dönemlerde bu gibi sıfatlar bir takım selef ve

<sup>187</sup> Kremer, a.g.e., s. 39.

<sup>188</sup> Kremer, a.g.e., s. 39.

<sup>189</sup> Kremer, a.g.e., s. 40.

<sup>190</sup> Kremer, a.g.e., s. 45-47.

<sup>191</sup> Kremer, a.g.e., s. 47.

müşebbihe tarafından gerçek olarak algılanmıştır. Bu da çok sonraları müsteşriklere malzeme sunmuştur. Oysa bunların gerçek anlamda Allah'ın eli ya da kulağıyla doğrudan alakası yoktur. Bunlar aksine Arap dilinin kuralları içerisinde somut olarak Allah'ın insana benzetilmesine fırsat vermeyecek şekilde kullanılmışlardır. Kaldı ki Kur'an'da Allah'ın hiçbir cisme benzemediğine ilişkin açık ifadeler yer almaktadır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

*“De ki; O Allah bir tektir. Allah eksiksiz, sameddir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir). O Doğurmadı ve doğurulmadı. O 'na hiçbir şey de denk değildir.”<sup>192</sup> O, göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O sizin için kendi nefsinizden eşler ve hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. O, sizi bu düzen içerisinde üretip çoğaltıyor. O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur. O, her şeyi işitir ve görür.”<sup>193</sup>*

Allah'ın yaratılmışlara benzemediği düşüncesi kelim ilminde Allah'ın isimleriyle/sıfatlarıyla bağlantılı olarak “muhâlefetün li'l-havâdis” (Allah'ın sonradan olanlara benzememesi) şeklinde ifade edilmektedir.

Tekrar Kremer'e dönecek olursak ona göre daha önceki bölümlerde de işaret edildiği üzere Tanrı kavramının tedricen gelişmiş ve olgunlaşmış olduğunu söylediğini zikredebiliriz. Bunda diğer faktörlerin yanı sıra firkalar arasındaki kavgaların da etkisi olmuştur. Ona göre Müslümanların ganimet maksadıyla yaptıkları fetihler ve ondan sonra da aralarında zuhur eden iç savaşlar, Kur'an'daki tehdit edici ve ceza verici Tanrı düşüncesinin oluşmasında etkili olmuştur.<sup>194</sup> Kremer esasen bu görüşlerini daha önceki bölümlerde de sıkça tekrarlamıştı. Aynı şeyleri bu noktada yeniden dile getirmektedir. Onun iddiaları bize göre daha önce de açıkladığımız gibi Kur'an'ı Mekki ve Medeni diye ikiye ayırıp O'nun bütünlüğünü bozan yorumlara dayanmaktadır. Oysa Kur'an bütünlüğü açısından

<sup>192</sup> İhlas, 112: 1-4.

<sup>193</sup> Şura, 42:11.

<sup>194</sup> Kremer, a.g.e, s. 48-49.

bakıldığında bunların hiçbirinin tutarlı bir yönü bulunmamaktadır. Kremer’le, “tedricen” olgusu söz konusu olduğunda sadece Kur’an’ın aşama aşama gönderildiği hususunda anlaşmak mümkündür. Kur’an bu yönden diğer kitaplardan ayrılmaktadır. Bu da Kur’an’ın insan psikolojisini dikkate alarak kuralları ve hükümleri alıştırma alıştırma yerleştirdiğinin açık bir kanıtıdır. Kremer de belki buna işaret etmek istemektedir. Ancak o, Tanrı anlayışına da bu durumu uyarlamak istemektedir ki, bunun Kur’an açısından kabul edilmesi düşünülemez. Zira İslam’da Allah inancı ilk peygamberde nasılsa son peygamber de o şekildedir. İnanç sistemindeki diğer prensiplerin hepsinde bu durum geçerlidir.

Kremer, kitabının beşinci bölümünü “Münzevi Yönelim” (Die Aschetische Richtung) başlığı altında incelemektedir. Bu bölümde Hz. Peygamber’den takriben 300 yıl önce Asya’da teşekkül eden bir tür münzevi hayat temayülünün ya da sufizmin, İslam’a girişi ve onun etkilerini ele almaktadır.<sup>195</sup> Sprenger de daha önce eserinde Müslümanların geri kalmalarında en önemli etkenlerden birisi olarak bu tür mistik cereyanlara dikkatleri çekmişti. Kremer’de bu konuda da Sprenger’in etkisini görmekteyiz. Sprenger’in özet olarak ele aldığı bu konuyu detaylarıyla ele almaktadır.<sup>196</sup>

Kremer eserinin ikinci kitabını peygamberlik (Die Prophetie) konusuna ayırmıştır. Bu bölümde ilk olarak gelenek ve onun eleştirisi üzerinde durmaktadır. Yazar herhangi bir din kurucusunun hayatı üzerinden uzun bir müddet geçtikten sonra onun etrafında bir takım doğru ya da yanlış haberlerin zuhur ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bundan dolayı da bu tür haberlerle oluşan geleneğin yanlış haberlerden kurtarılması için kritik edilmesi gerektiğinin üzerinde durmaktadır.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> Kremer, a.g.e, s. 52.

<sup>196</sup> Kremer, a.g.e., s. 52-134.

<sup>197</sup> Kremer, a.g.e., s. 135.

“İsa hakkında kritik/eleştiri anlamındaki çalışmalar Fransız ve Almanlar tarafından yapılmış olup, bunun sonucunda topraklarımızdaki milyonlarca insanın doğru olarak inandığı ve Kutsal Kitap olarak okuduğu rivayetlerin ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkmıştır. Renan’ın koyduğu kriterlere göre İsa’da ideal bir insanı bulmak zor olduğu gibi Onda Tanrı’yı arayanların da hiçbir zaman tatmin olmayacakları ortadadır.”<sup>198</sup>

Kremer İsa hakkındaki bu çalışmaların bir benzerinin Hz. Peygamber hakkında Sprenger tarafından yapıldığını ve Onun hayatı etrafında örülen efsanenevi haberlerin bu şekilde temizlendiğini söylemektedir. Ona göre bu çalışmayla Hz. Peygamber’in insani yönü ön plana koyulmuştur. Bize göre bu çalışma bir yerde durmuş olsaydı iyi niyetli bir girişim olarak kalabilirdi. Ancak Kremer’in de kabul ettiği anlaşılan Hz. Peygamber’e, bir takım histeri gibi psikolojik hastalıklar itham edilmesi<sup>199</sup> bu iyi niyeti ortadan kaldırmıştır. Kaldı ki maalesef bizim kaynaklarda yer alan buna benzer haberlerin güvenilir olmadıkları da açıkça ortadadır. Ancak Hz. Peygamber’in hayatı ve kişiliği ile alakalı rivayetlerin ve haberlerin kritik edilmesi İslam adına olumlu bir olguyu da ön plana koymuştur: Bu da dinlerin kurucuları hakkındaki rivayet ve haberlerin en güvenilir olanının İslam’da ve Hz. Peygamber hakkında olduğudur. Kremer bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Her şeyden önce şuna dikkat edilmelidir ki, Muhammed’in yaşadığı zaman günümüze diğer tüm din kurucularından daha yakındır. Bundan da öte, Yazılı kaynaklar Onun ölümünden hemen sonra üstelik güvenilir bir şekilde tanzim edilmişlerdir ki bizler bunlara sahip olmanın ötesinde bunları şüphe duymadan kullanabilmekteyiz. Ayrıca oldukça erken dönemde Onun sözlerine dair rivayetlerin yakınında bulunan görgü şahidi olan kimselere aidiyetini tespit etmek amacıyla bir rivayet sistemi kurulmuştur ki bunlar da güvenilir tarzda

<sup>198</sup> Kremer, a.g.e., s. 137.

<sup>199</sup> Kremer, a.g.e., s. 137.

günümüze kadar ulaşmışlardır.”<sup>200</sup>

Kremer elbette ki Hz. Peygamber’in yaptığı savaşlar, Onun aile hayatı gibi siyer kaynaklarında var olup Kur’an’la desteklenen rivayetlerden bahsetmektedir. O, bundan sonra İslam’daki rivayet şeklinin diğer dinlerle kıyaslanamayacak derecede üstün olduğunu, İslam’daki rivayet türlerinin özellikle ilk üçünün Batıdaki modern bilimin metin kriterleriyle de uyum içerisinde olduğunu İbn Hazm’dan aktarmak suretiyle övmektedir: “Bunlardan birinci kategoriye gerek Doğu’da gerekse Batı’da ne inananların ne de inanamayanların üzerinde şüphe duymayacakları derecede nesilden nesile aktarılan/yayılan rivayet (Tradition) türü girer ki bu tür rivayete Kur’an dahildir. Kur’an yazılı olarak ta elimizde bulunmaktadır ki bunda kimsenin şüphesi bulunmamaktadır. Abdullah’ın oğlu Muhammed’in Kur’an’ı Allah’tan vahiy alarak tebliğ ettiğinde de hiç kimsenin şüphesi bulunmamaktadır. Ya da beş vakit namaz. Hz. Peygamber’in ve ashabının günde beş vakit namaz kıldığından da hiçbir kimsenin şüphesi yoktur. Bu da nesilden nesile günümüze kadar ulaşmıştır. Bu tür rivayete oruç, Hac ve dini hükümler de dahildirler. Bunlar Kur’an’da olduğundan dolayı hiçbir kimsenin bunlar hakkında şüphesi bulunmamaktadır. Bu tür rivayete ne Yahudiler ne de Hristiyanlar sahiptirler. Yahudiler dini hükümlerini Tevrat’tan çıkarırlar ki Tevrat’ın tümü onlara isnadları kesik, yani eksik olarak ulaşmıştır. Hristiyanlar için de aynı durum geçerlidir. Zira onların Kutsal kitaplarının rivayetlerinin isnadları da hiçbir zaman beş kişiye ulaşmış değildir...İkinci tür rivayet ise büyük bir çoğunluğun (Kur’an dışındaki) bir gerçeği Peygamberden nesilden nesile nakletmesidir. Buna Peygamber’in mucizeleri v.s. dahildir. Bu tür rivayet türüne de Yahudi ve Hristiyanlar sahip değillerdir. Üçüncü tür rivayet de isnad zincirinde boşluk olmadan güvenilir şahısların (ravilerin) bir gerçeği doğrudan Peygamber’den nesilden nesile aktarmasıdır. Rivayetlerin büyük çoğunluğu

---

<sup>200</sup> Kremer, a.g.e, s. 138.

bu türden olup, rivayet en sonunda bir tabii ya da tabiden duyan birisinde son bulmaktadır. İşte bu üç tür rivayet türü özellikle İslam'da kurulmuş olup, sadece Ona mahsustur.<sup>201</sup> Bu altı tür rivayetten ilk üçü Avrupa kritik biliminin de dayandığı kategoriler olup oldukça yüksek bir değere sahiptirler”<sup>202</sup>

Kremer'in eserinin bizleri kelim ve ekolleri bağlamında ilgilendiren diğere bir konu da Kur'an'ın rasyonel anlayışı (Rationalistische Auffassung des Korans) adlı bölümüdür. Yazar bu bölümde yine önceki bölümlerde Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'le ilgili akıl ve vahiy bağlamında söylediklerini biraz farklı bir tarzda anlatmaktadır. O, bu bölümde özetle şunları söylemektedir:

Halife Me'mun Mu'tezile'den, şiddetle savunulan, Kur'an'ın mahluk olduğu prensibini alarak onu devlet dogması olarak ilan etti; böylece akıl, körükörüne savunulan vahiy inancına galip gelmiş oldu. Düşünce artık özgürdü. İşte maalesef bu dönem büyük ancak kısa süren Arap felsefesinin devriydi. Onun teolojiye karşı olan savaşı şiddetli ve amansızdı. Fakat sonunda yenilgiyi kabul etmek zorunda kaldı. Buna rağmen bu dönem, Arapların tefekkür dünyasında en önemli noktalardan birisidir. Kısa süre öncesine kadar Avrupa'da henüz daha sonuçlanmayan savaşı Araplar bin yıl öncesinde kazanmışlardı. Araplar, özgür araştırma-düşünce ve taklitçi otoriter iman-inanç, bir başka ifadeyle kendi başına işleyen akıl ile zorla kabul ettirilen vahiy arasındaki mücadelede, daha peygamberlerinin ölümünden iki yüz yıl geçmeden, tam anlamıyla özgür bir zihnin yanında yer almışlar, bu da halife tarafından bir dogma olarak ilan edilen bir prensip haline gelmiştir. Bu olgunun ne kadar olağanüstü olduğunu göstermek için dikkatlerimizi, birtakım dindar, imanlarından şüphe etmeyen dimağları incitmek pahasına, Abbasilerin muhteşem başkentlerinden günümüze çevirmeliyiz. Bunu biz isteyerek yapmıyoruz; zira herhangi

<sup>201</sup> Kremer, a.g.e., s. 139-140.

<sup>202</sup> Kremer, a.g.e., s. 141-142

bir düşüncenin reklamını yapmak bu kitabın amacı değildir; yazarın düşüncesi herhangi bir kanaati yaralamak ya da sarsmak değil, sadece samimi bir şekilde, insanlığa önemli ölçüde tesir eden düşünceleri yazmaktır. Bununla birlikte kültürün çeşitli gelişim evrelerinin kendine has özelliklerini tam olarak değerlendirmek, ancak karşılaştırma yoluyla mümkün olabilmektedir.

Avrupa'nın tüm üniversitelerinde daha düne kadar insan için zorunlu olan gerçekliklerin Tanrı'nın bizzat, hata ve yanlıştan muaf olduğuna inanılan sözü olarak telakki edilen Kutsal Kitap'ta bulunduğu dair görüş savunulmaktaydı. Ahlaki kurallar da buna bağlı olarak, isim isim, yani orada iyi olarak tanımlananın iyi, kötü olarak tanımlananın ise kötü olabileceği ancak bu kaynaktan çıkartılabiliirdi. Tanrısal vahiy, ahlak kanununun en iyi ve en salt kaynağı olarak görülüyordu. Akıl, Kitab'ın anlaşılmasında sadece bir el aleti-aracı olarak görülmekte olup, her türlü felsefi araştırma da daha önce söylenen salt öncüllere (apriorisch) dayanmak zorundaydı. Esas itibariyle teolojiden pek de farkı olmayan, ortaçağın skolastik felsefesi 16. yüzyıla kadar karanlık yüzünü göstermeye, dolayısıyla da zihinleri bulandırmaya devam etti. Alışıldığı üzere yeni felsefenin kurucusu olarak görülen Descartes, Tanrı kavramını/tasavvurunu hala tam anlamıyla skolastik tarzda geliştiriyor, böylece de Arap diyalektikçilerle<sup>203</sup> (Sünni mütekellimler) şaşırtıcı benzerlikler sunuyordu. Onun karşısında dindar ve alim Piskopos Peter Huet (d. 1630, ö. 1721), eski teoriyi savunarak, kendi kanaatine göre tabiatüstü vahiy ve aydınlanmayla oluşan Kilise inancının, tek güvenilir ve geçerli olduğunu ileri sürdü (bu sayfanın 1. dipnotunda da buna bağlı olarak şunlar zikrediliyor: O insan aklının zayıflığı üzerine özel bir risale yazmıştır: *Traite de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam 1723.) İlk olarak Thomas Hobbes, Tanrı kavramının felsefi araştırma sahasına

<sup>203</sup> Bunlar elbette ki Sünni mütekellimlerdir. Zira Yazara göre Mu'tezile kelimacıları filozofturlar. Bundan başka bu durum Descartes'in Gazali'ye dayanmasıyla da açıklanmaktadır.

ait olmadığını söylemeye cesaret etti. Liyakat esasen, skolastik teoloji tarafından köşeye sıkıştırılan, akli yeniden kendi kurallarıyla birlikte kullandıklarından dolayı Britanya adasının dahiyane düşünürlerine aittir.

Kremer'e göre Locke (d. 1632, ö. 1704), kendi kavramlarımızın teemmülüyle kazandığımız bilgilerin, rivayet edilen vahiyle bizlere ulaşan bilgilerden daha fazla güvenli olduğunu söylemek suretiyle büyük bir gerçeği korkusuzca dile getirmiştir. Bu elbette ki Eski ve Yeni Ahit ve tevatür yoluyla gelmeyen rivayetler için geçerlidir. Zira ona göre böyle bir bilginin Tanrı'dan kaynaklandığına dair düşünce kavramlarımızın (begriffe) uyumluluğu veya uyumsuzluğu aracılığıyla oluşan açık-net algılarımızdan kaynaklanan düşünceden daha az güvenilirdir. İskoçya'da Hutscheson, teolojik olmayan, sadece saf felsefi temelli tabii bir ahlak felsefe sistemi geliştirdi.

Onun samimi bir şekilde vahye inanması, eski Mu'tezile üstadlarını anımsatmaktaydı; ancak o yine de ahlak kurallarının en iyi ve en güvenilir şekilde her insanın göğsüne yerleştirilen-yazılan ve de vicdanın sesiyle kendisini gösteren toplum kurallarıyla geliştirilebileceğine sıkı bir şekilde inanmaktadır. Bu, 18. ve 19. yüzyıllarda felsefi uğraşılarda hakim olan bir temayül olarak kalmaya devam etti. Ancak bu temayül, Mu'tezile öğretisinin gösterdiği başarıları gösterebildi mi? Fransa'da tarihin gördüğü en korkunç devrim, bir günde formdan-şekilden yoksun olduğu kadar içi boş ta olan bir akıl kültünü ortaya çıkardı. Kremer'e göre Fransız devriminden çıkan bu akıl kültü, aklın kayıtsız şartsız ve körü körüne bağlı olunan vahiy inancına karşı Mu'tezile'de olduğu gibi, otoriter bir zaferi şeklinde tezahür etmemişti. Zira Doğudaki, Kur'an'ın yaratılmışlığına olan iman, Batının tüm dogmatik teoloji çevrelerinde kayıtsız şartsız vahiy inancı dogmasına karşılık gelmekteydi. Büyük Alman filozofları bu yüzyılın başlarında dahi anlaşılması güç bir terminolojiyle düşüncelerini gizlemek/maskelemek (verhüllen) zorunda kalmışlardı ki onlar bununla aynı zamanda dogmanın dikenli çitine de

(dem dornigen Gehege der Dogmatik) oldukça yaklaşmışlardı. Bundan başka bir yerde ne zaman yerleşik dine karşı samimi bir kanaat (Überzeugung) açıkça ifade edilse, ona hemen, Port Natal'ın genç piskoposu Colenso örneğinde olduğu gibi, zehirliymiş gibi düşmanlıkla karşılık verilmekteydi. İlk defa oldukça yakın zamanlarda, Alman bilimi vahyin-kutsal metinlerin özgür araştırmayla incelenmesine yönelik takdire şayan bir metot<sup>204</sup> geliştirmiştir. Kremer'e göre bunun sonucunda bu metinlerin iddia edildikleri gibi sahih olmadıkları ortaya çıkması sonucu insanda gerçek dinsel duygu ve inancın (Das echt religiöse Gefühl) oluşmasının yolu açılmış oldu. çünkü bu durumda kişi, artık kör/taklidi imana değil (**auf dem blinden Glauben**), ahlaki bir kanaate (**auf der sittlichen Überzeugung**) dayanmış olmaktadır. Kremer bundan sonra din ile felsefenin uzlaşması konusunda düşüncelerini dile getirmektedir:

Dünyanın bizim bulunduğumuz kısmında dini-felsefi alanlarda ortaya çıkan zihinsel savaş (der geistige Kampf) uzun süreli ve yorucudur. Din ve felsefenin uzlaşacağı, dinin, mizaç-tabiatın felsefesi, felsefenin ise sadece zihnin dini (Religion nichts anderes als die Philosophie des Gemüthes und die Philosophie eigentlich nur die Religion des Verstandes) olduğunun kabul edileceği ve de bu ikisinin de eşit güçler olup, kültür ve medeniyet (Gesittung) için vazgeçilmez faktörler olduğu, dolayısıyla da onların birbirlerini tamamlamak için savaşmak zorunda olmadıklarının anlaşılabileceği zaman henüz uzaktadır. İnsanların dinden yoksun olacakları bir zamanın gelmeyeceği ortadadır. Ancak aynı şekilde onların düşünce özgürlüğünden ve felsefeden feragat edecekleri zamanın da gelmeyeceğinde şüphe yoktur. Şu halde her iki zihinsel cereyan da kalıcı olmaya devam edip, birbirleriyle olan çekişmelerini güçlü bir şekilde yapmaya çalışmak suretiyle

<sup>204</sup> Bilindiği üzere bu metotla, Yahudi-Hıristiyan dini geleneğinin akılla uzlaşmadığı anlaşıldığından Avrupa'da dinden çıkmalar oldukça artmıştır.

zihinsel canlılığı (Geistesregsamkeit) korumaya gayret etmelidirler. İnanç (der Glaube) ve en az onun kadar da şüphenin (der Zweifel) mevcut olması gereklidir; zira onlarsız insanların olduğu gibi olmaları mümkün olamaz. Onlardan biri bu (inanç) yolu, diğeri ise diğeri (şüphe) yolu seçecektir. Burada önemli olan, bizim ahlaki olan her kanaate dikkat etmemiz/uyumamızdır.

Yazar bundan sonra sözü yeniden Mu'tezile'ye getirmektedir:

Mu'tezile taraftarları zaferlerinin tadını uzun süre çıkaramadılar; aksi takdirde İslam kültürü daha farklı muhtemelen de daha verimli bir tarafa yönelirdi. Onların savunduğu fikirler, ancak yüksek eğitimli halklar arasında yer bulabilmişti; oysa işlenmemiş/egitimsiz (roh) kitlelerde ise, aklın inşa ettiği her şeyi batıl inançlar (Aberglaube) yıkar. Hilafet sarayında rasyonel/akılla ilgili çabalar-uğraşılar himaye görüyor ve desteklenmekteydi. Rasyonel öğretiler bu şekilde toplumun yüksek eğitim seviyesindeki (elit) çevrelerinde yayılmıştı. Ancak halk kitleleri nazarında ise, onlara atalarından nakledilen dini düşünce ve görüşler var olmaya devam etti. Kremer'e göre bu düşünceler daha sonra Sünni ruh/anlayış (Geistlichkeit) ile kuvvetlendirildi. Bundan dolayıdır ki Gazali, şayet, gerçek dindarlığın normal halkta olduğunu söylemişse haklıdır. Yazara göre o dindarlığı, sadece (Sünni) Müslüman kelimcilerinin, Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e kayıtsız-şartsız bir şekilde inanmaya (als den bedingungslosen Glauben an den Koran und an Muhammad) dayalı anlayışlarından öğrenmiştir. Bu dini anlayışa göre Mu'tezile'nin kısa süreli iktidarı tam anlamıyla keder-eziyet ve tahkir dönemiydi. Oysa bu dönemde tabii ilimler/bilimler alanındaki araştırmalar gelişti. Bu da şüpheliği/septisizmi (Skeptisismus) teşvik etti. Eski Yunan filozoflarının eserleri tercüme edilip, büyük bir gayretle öğretildi.

Araplar bu tür bir zihniyet metodunu Farabi (ö. 339/950)

ve İbn Sina (ö. 428/1036)<sup>205</sup> gibi en büyük iki filoflarına borçludurlar. Endülüslü (spanischer) dindar bir Müslüman, Mu'tezile'nin artık hakim bir mezhep olmadığı bir dönem olan 10. yüzyılın sonlarında Bağdat'ı ziyaret eder. Ülkesine döndükten sonra Bağdat'taki ulema toplantılarına katılıp katılmadığı soruldu. O da "ben iki defa onların toplantılarına katıldım. Ancak üçüncü sefer katılmamak için kendimi oldukça fazla korudum. Düşün bir kere o toplantılara sadece Müslümanlar değil, aynı zamanda diğer tüm dinlerin temsilcileri, ateşperestler, putperestler, hatta ateistler bile katılmaktaydı. Tarafların temsilcileri salona girer girmez diğerleri ayağa kalkardı. Daha sonra hepsi o günkü tartışma konusuyla ilgili kanaatlerini tek tek özgürce dile getirirlerdi. Müslümanlar, Müslüman olmayanlarla akıl temelinde (menschliche Vernunft) tartışmak durumundaydılar, çünkü bu Müslüman olmayanlar Kur'an'a inanmadıklarını, Hz. Muhammedi de peygamber olarak tanımadıklarını açıkça dile getirmekteydiler."<sup>206</sup>

Kremer kitabının üçüncü bölümünü "İslam'ın Devlet Düşüncesi" (Die Staatsidee des Islams) başlığı altında ele almaktadır.<sup>207</sup> Bu bölümde Halifelik ve İmamet'in de dahil olduğu kelami tartışmalardan daha ziyade İslam'daki yönetim biçimleri üzerindeki teoriler ön plana çıkarılmaktadır. Örneğin Maverdi'nin Halife'nin seçimiyle alakalı seçim hakkıyla (Wahlrecht)<sup>208</sup> ilgili olarak ileri sürdüğü koşullar anlatılırken kelimcilerin bu konudaki düşüncelerine sadece bir veya iki yerde atıfta bulunmaktadır.

---

<sup>205</sup> Bu filozoflar esasen Türktür.

<sup>206</sup> Kremer, a.g.e., s. 236-242.

<sup>207</sup> Kremer, a.g.e., s. 309-467]

<sup>208</sup> Kremer, a.g.e., s. 412.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: TEVFIK Mİ, HIZLÂN MI? İLÂHÎ YARDIMIN GÖLGESİNDE İNSAN VE SORUMLULUK

Dr. İhsan UÇAR

Allah-insan ilişkisi, Kur'an'ın üzerinde önemle durduğu temel meselelerden biridir. Kur'ân-ı Kerîm, bu ilişkiyi insanî algılardan bağımsız bir şekilde, doğru bir tevhid eksenine üzerine inşa etmeyi hedeflemiştir. Yaratan (Allah) ile yaratılan (insan) arasındaki bu ilişkinin mahiyeti, hem teolojik hem de ahlakî boyutlar içermektedir. Kur'an, mümin bireyin Yaratıcı ile nasıl bir iletişim kurması gerektiğini açık bir şekilde ortaya koyar; bu iletişim, insanın özgür iradesiyle yönelmesi üzerine kuruludur.

İnsanın Allah hakkında bir takım bilgiler edinmesini sağlayan esmâ-i hüsnâ, bir yandan Yaratıcıya dair tasavvurların oluşmasına katkı sağlarken, diğer yandan insanla Yaratıcısı arasında değer ekseninden koparmadan sağlam bir ahlâkî bağ kurar. Bu bağ neticesinde gerçekleşen ilahî yardım, insanın içten yönelimi ve özgür iradesiyle ilişkilidir. Kur'an'da bağışlama ve ödüllendirme, insanın kararlı bir şekilde iyiye yönelmesiyle bağlantılı olarak ele alınır. İlahi yardım ve tevfiik de bu yönelişin sonucunda tezahür eden bir lütuf olarak görülür.

Kelâm<sup>1</sup> literatüründe ise bu mesele daha çok yukarıda

---

<sup>1</sup> Kalam ilminin felsefeden bazı yönlerden etkilenmesine karşın onun doğrudan Müslümanlar eliyle oluşturulmuş bir ilim olduğuna dair Horovitz'in açıklamaları hakkında bkz. S. Horovitz, Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi, çev. Özcan Taşcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, ss. 7,14; Ayrıca bununla bağlantılı olarak şu hususun da vurgulanması gerekir ki Kelamcılar felsefeden etkilenmelerine karşın onu bazı yönlerden etkilmeyi de bilmişler ve bunu Batı felsefesine aktarmışlardır. Buna örnek olarak Kant ile özdeşleşen Saf akıl tartışmalarını ilk dönemlerde Mu'tezile kelamcılarının yapmış olmaları verilebilir (Bunun için bkz. Özcan Taşcı, Aydınlanma, Oryantalizm ve

zikredilen “lütuf” kavramı çerçevesinde tartışılmıştır. Bu bağlamda iki temel yaklaşımın ortaya çıktığı görülür: Kudret merkezli Eş’arî düşüncesine göre ilahî yardım, Rab-kul ilişkisinde olduğu gibi tamamen Allah’ın takdiridir; insanın iradesi bu yardımın belirleyicisi değildir. Buna karşın adalet merkezli Mu‘tezilî yaklaşım, ilahî yardımın insanın iradesine ve hak edişine bağlı ahlakî bir tutum olduğunu savunur.

Şimdi hızlânın hem dilsel ve nas temelli yönü hem de kelâmî bağlamdaki anlam çerçevesi ortaya konulmaya çalışılacaktır:

### *Hızlân Kavramının Anlamı*

“Hızlân” (الْخِذْلَان) kelimesi Arapça’da “خذل - yeḥḏulu” fiilinden türemiş olup, sözlükte “yardımı kesmek, destekten mahrum bırakmak, yalnız ve çaresiz bırakmak” gibi anlamlara gelir (Râgıb el-İsfahânî, 2010, s. 145). Karşılık bekleyen bir kimsenin umduğu yardımın kendisine ulaşmaması, hatta dost bildiği biri tarafından terk edilmesi durumunu da ifade eder. Bu bağlamda, hızlânın zıddı “nusret” (yardım etmek) ve “tevfik”tir (başarıya ulaştırmak).

Terim anlamıyla “hızlân”, Allah Teâlâ’nın günahkâr veya inkârcı kullarına yardımını kesmesi, onları kendi haline terk etmesi ve isyan içinde başıboş bırakması anlamında kullanılır.<sup>2</sup> Nevevî, bu kavramı “yardımı ve desteği terk etmek” şeklinde tanımlarken; Şevkânî de “yardımdan el çekmek, terk etmek” anlamını vurgular. Ragıb ise daha özlü bir ifadeyle “kendisinden yardım beklenen kimsenin bu yardımı terk etmesi” olarak açıklamıştır. Bu kavramın

---

İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, ss. 90-91) Diğer bir örnek te rü’yetullah tartışmaları bağlamında Mu‘tezile’nin yine Kant felsefesiyle özdeşleşen “Transendental” Bilgi Teorisinin temellerini atmış olmalarıdır (Bkz. Özcan Taşcı, Son Mutezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrani, Sentez Yayıncılık, Ankara 2013, ss. 129-145). Ayrıca genel olarak Kelamın felsefeyi etkilemesi bağlamında bkz. Özcan Taşcı Kelamın Felsefeye Etkisi, Nobel Yayıncılık, Ankara 2024.

<sup>2</sup> Demirkol ve Karatay, 2018, s. 169.

Kur'an bağlamındaki anlamı da kelâmî anlamıyla örtüşmektedir. Allah'ın kulunu "hızlân"da bırakması, onun işlediği fiilin doğrudan sonucu değil; bilakis, kulun Allah'la bağını koparması sonucu ilahî yardımın kesilmesidir. Bu durum, kulun cezalandırılmasının bir tezahürü olarak da değerlendirilmektedir.<sup>3</sup>

İslam kelâmı açısından hızlân, aynı zamanda iman ve hidayetle doğrudan ilişkili bir kavramdır. Allah'ın bir kula hidayeti kolaylaştırması ve onu iyilik üzere desteklemesine "tevfik"<sup>4</sup> denirken; bunun aksine, isyana yönelmiş kimseyi kendi arzusuyla baş başa bırakması "hızlân" olarak ifade edilir. Bu yönüyle hızlân ve tevfik, karanlık ile aydınlık, zafer ile mağlubiyet, lütuf ile mahrumiyet arasında bir zıtlık ilişkisi içerisinde.<sup>5</sup>

Ragıb el-İsfahânî'ye göre Allah'ın hızlânı, kulun isyanına karşılık ilahî yardımın kesilmesi şeklinde tecelli eder. Şeytanî vesveseye açık hâle gelmiş bir kalpte, Allah'ın inayeti ve tevfiki bulunmaz. Nitekim Furkan 29. ayette şeytan, "خذولاً" (yardımsız bırakan, terk eden) olarak nitelendirilmiştir.

Durmuş Özbek'in ifadesiyle, hızlân aynı zamanda "ilâhî hikmete uygun biçimde, yalancıların ve günahkârların ellerinde isteklerinin zıddı olarak ortaya çıkan olağanüstü hâller" şeklinde de tezahür eder. Özellikle Musaylima el-Kezzâb gibi yalancı peygamberlerin ellerinde gelişen, onları rezil eden mucize benzeri olaylar, kelâm geleneğinde "ihânet/hızlân" olarak nitelendirilmiştir.<sup>6</sup>

Sonuç olarak hızlân, hem sözlükte hem ıstılahta "kulun Allah'tan uzak kalması" değil, Allah'ın kuldan inayetini

<sup>3</sup> Özbek, 2002, s. 90.

<sup>4</sup> Kelâmın ilk dönemlerinde tevfik kavramının İrade hürriyeti bağlamında kullanılışı hakkında bkz. Özcan Taşcı, İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, ss. 121-130.

<sup>5</sup> Demirkol & Karatay, 2018, s. 168.

<sup>6</sup> Özbek, 2002, s. 91-92.

çekmesi, desteğini kaldırmasıdır. Bu da kulun bilerek ve ısrarla tercih ettiği bir yanlış yönelimin ilahî karşılığı olarak ortaya çıkar.

### *Kur'an'da Hızlân Kavramının Kullanımı*

Kur'ân-ı Kerîm'de "hızlân" kökünden gelen kelimeler az sayıda geçmekle birlikte, kavramın anlam alanı birçok ayette dolaylı biçimde işlenmiştir. Özellikle ilahî yardımın kesilmesi, kulun kendi haline bırakılması ve sapkınlığa yönelmesine müsaade edilmesi gibi durumlar, Kur'an'da "hızlân"ın içerdiği anlamlar çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kelime doğrudan yalnızca bir ayette fiil olarak geçer:

"Allah'ı unutanları, Allah da unuttur (onları kendi hallerine bırakır)."

(Tevbe 9/67)

Bu ayette geçen "nesiyahum" (Allah'ın onları terk etmesi), bazı müfessirlerce "hızlân" olarak yorumlanmıştır. Nitekim Zemahşerî, bu terk edişin "yardımın kesilmesi ve kişinin sapkınlığı içinde başıboş bırakılması" anlamına geldiğini belirtir.<sup>7</sup> Açıkça "خذل" fiilinin geçtiği bir diğer ayet ise şu şekildedir:

"Eğer Allah size yardım ederse, size galip gelecek yoktur. Ama sizi yardımsız bırakırsa (يُخَذِّلْكُمْ), o zaman size kim yardım edebilir?" (Âl-i İmrân 3/160)

Bu ayette geçen "yeḥzulkum" ifadesi, hızlân kavramının Kur'ânî karşılığıdır. Ayet, Allah'ın yardımının olmaması hâlinde hiçbir gücün yeterli olmayacağını vurgular. Râzî'ye göre bu yardımın çekilmesi, kişinin iç dünyasındaki inkâr, nifak veya ikiyüzlülükle doğrudan ilişkilidir. Yani Allah'ın kulunu terk etmesi, kulun önce Allah'ı terk etmesiyle başlar.<sup>8</sup> Bir diğer dikkat çekici örnek Tevbe 9/51 ayetinde geçer:

<sup>7</sup> Demirkol ve Karatay, 2018, s. 172.

<sup>8</sup> Râzî, 1999, C. 5, s. 233.

“De ki: Başımıza ancak Allah’ın bizim için yazdığı şey gelir. O bizim Mevlâmız’dır.”

Bu ayet, tevfi̋k ve hızlân kavramlarının ilahî takdirle nasıl iç içe geçtiğini gösterir. Müminin başına gelen musibet ya da zafer, Allah’ın takdiriyle olduğu gibi, bu takdirde kulun yönelişinin rolü vardır. Allah’ın veli olduğu kullar tevfi̋k ile desteklenirken; sapkınlığa sapanlar hızlân ile baş başa bırakılır.

Bedir ve Huneyn savaşları da bu kavramın tarihî bağlamda anlaşılması açısından önemlidir. Bedir’de sayıca az olan müminler, Allah’ın yardım ve tevfi̋kine mazhar olmuş; Huneyn’de ise geçici bir gurur sonucu ilahî yardım geri çekilmiş ve sahabe ağır bir imtihana tabi tutulmuştur.<sup>9</sup> Öte yandan, Kur’an’da “şeytanın dost edinildiği” kimselerden söz edilirken de hızlân ima edilir:

“Onlara, şeytanları musallat ettik. Artık onları yoldan çıkartıyorlar ama onlar hâlâ doğru yolda olduklarını sanıyorlar.” (Zuhuruf 43/36–37)

Bu ayetlerde ilahî yardımın kesilmesinin sonucu olarak şeytanın etkisi altında kalan bireylerin durumu anlatılmaktadır. Bu da hızlânın bir başka boyutudur: Allah, kulunu kendi isteğiyle yöneldiği bâtıla karşı zorla korumaz; bilakis onu tercihiyle baş başa bırakır.

Mu’tezile’ye göre, bu ayetlerdeki Allah’ın kulunu hızlâna uğratması, kulun kendi cürmüyle hak ettiği bir neticedir. Aksi takdirde bu tutum Allah’a adalet sıfatıyla çelişirdi. Eş’arîler’e göre ise ayetlerde ifade edilen hızlân, kulun değil, Allah’ın iradesiyle ortaya çıkar; Allah dilerse yardım eder, dilerse çekilir. Kul buna müdahale edemez.

### *Hadislerde Hızlân Kavramı*

Hızlân kavramı, hadis literatüründe doğrudan lafzen çok sık geçmese de, “Allah’ın bir kuldan yardımını çekmesi, onu kendi nefesine terk etmesi” anlamıyla birçok hadiste

<sup>9</sup> Demirkol ve Karatay, 2018, s. 174.

kavramsal olarak işlenmiştir. Bu anlamıyla hızlân, kulun kalbî istikametten sapması, Allah'ın tevfikini kaybetmesi ve nihayetinde sapkınlığa yönelmesi sürecini ifade eder. Nitekim Hz. Peygamber'in şu hadisi, kavramın mahiyetini doğrudan açıklamaktadır:

"Kime hayır murad edilirse, Allah ona bir fakihlik (dinde derin anlayış) verir. Ben ancak dağıtıcıyım, veren Allah'tır. Allah kime hayır dilerse, onu din hususunda derin anlayış sahibi yapar; kime de hızlân (yardımsız bırakma) murad ederse, onu kendine terk eder." (Buhârî, İlim, 10; Müslim, İmâre, 21)

Bu rivayette geçen "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين" ifadesi, tevfik anlamını taşıırken; "من يخذل الله" (Allah'ın yardımını çektiği kimse) kısmı ise açıkça hızlânı ifade eder. Bu bağlamda, dinî idrak ve basîret bir ilahî lütuf, onun kaybı ise ilahî bir mahrumiyet olarak değerlendirilmiştir. Diğer bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Kalpleri, kullarının iki parmağı arasında olan Allah'tan başka ilah yoktur. O dilediğini saptırır, dilediğini hidayete ulaştırır." (Tirmizî, Kader, 6; Müslim, Kader, 17)

Bu hadis, kulun hidayete ermesi ya da sapması meselesinin, hem ilahî irade hem de kulun yönelimi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder. Kul, yönelişinde samimi ve ısrarcı ise Allah onu destekler (tevfik); ama iradesini saptırma yönünde kullanırsa, Allah onu kendi haline bırakır (hızlân). Bazı hadislerde ise hızlân kavramı, toplumsal ve ahlâkî yozlaşmanın göstergesi olarak geçer. Örneğin şu rivayet:

"Kıyamet yaklaştığında, insanların en kötüsü başa geçer. Onlar arasında güven kalmaz, yalancı doğrulanır, doğru yalanlanır, emanet ehline ihanet edilir. Bu da Allah'ın ümmet üzerindeki yardımını çekmesidir." (Mecmau'z-Zevâid, 7/280)

Burada, toplumun kolektif şekilde hızlâna uğraması, sadece bireysel bir sapma değil; ilahi desteğin tümünden kesilmesi anlamında kullanılmıştır. Bu durum, hızlânın hem bireysel hem de toplumsal düzlemde tezahür edebileceğini

göstermektedir. Eş'arî kalamcılar, hadislerde geçen bu tür ifadeleri, Allah'ın iradesinin mutlak oluşuna delil olarak yorumlamışlardır. Onlara göre Allah dilerse kulunu destekler, dilerse terk eder; bu destek ya da mahrumiyet, kulun eyleminden bağımsız olarak tecelli eder. Mu'tezile'ye göre ise bu rivayetler, kulun yönelimiyle ilahî yardımın ilişkisini gösterir. Allah'ın bir kuldan yardımını çekmesi, o kulun irade ve fiilleriyle hak ettiği bir neticedir; bu da ilahî adaletin bir gereğidir.<sup>10</sup>

### *Kelâm Ekollerinin Hızlân Kavramına Yaklaşımları*

Hızlân kavramı, kelâm ilmi bağlamında ilahî fiiller, hidayet-sapıklık, irade-tevfik ve ceza-adalet meseleleriyle doğrudan ilişkilidir. Özellikle "Allah bir kulunu neden yardım ve tevfiikten mahrum bırakır?" sorusu, erken dönemden itibaren kelâmî tartışmaların merkezinde yer almıştır. Şimdi temel kelâm ekollerinin hızlân kavramına yaklaşımı ayrı ayrı ele alınacaktır.

Mu'tezile'nin düşünce sistemi, Allah'ın adaleti üzerine inşa edilmiştir.<sup>11</sup> Onlara göre Allah, hiç kimseye zulmetmez; dolayısıyla bir kimseyi yardım ve tevfiikten mahrum bırakması, ancak o kimsenin kendi özgür iradesiyle sapıklığı seçmiş olmasının sonucudur. Bu anlayışta hızlân, bir ceza biçimi değil, bir fiilin doğal sonucu olarak değerlendirilir.

Kadı Abdülcebbâr (ö. 415/1025), el-Muğnî adlı eserinde hızlânın "Allah'ın, kulun ihtiyarı doğrultusunda yardım etmemesi" anlamına geldiğini belirtir. Allah kuluna hidayet yollarını sunar; kul bunları reddederse, ilahî yardım kesilir.

<sup>10</sup> Demirkol ve Karatay, 2018, s. 175.

<sup>11</sup> Mu'tezile'nin kalam sisteminde Adalet en önemli konuma sahip olmasına karşın bu Adalet ilkesinin Hikmet ilkesinden bağımsız düşünülmeceği açıktır. Bu durum Eş'ari ve Maturidiler için de geçerlidir. Bununla beraber bu her üç ekolün Hikmet ile anladığı birbirinden bir takım yönlerden farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar için bkz. Ulrich Rudolph, Mâturîdî ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı, çev. Özcan Taşçı, 2. Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, ss. 474-480.

Bu durumda Allah'ın sorumlu tutulması söz konusu değildir.<sup>12</sup> (

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın bir kula hızlân uygulaması başlı başına bir fiil değildir. Aksine bu, kulun işlediği fiilin doğal sonucu olan bir terk durumudur. Böylece hızlân, Allah'a izâfe edilse bile, bu izafet bir sebep-sonuç ilişkisine dayanır; zâtî bir fiil anlamı taşımaz.

Eş'arî düşüncesinde hızlân, Allah'ın bir fiilidir. Allah dilerse kulunu hidayete erdirir (tevfîk), dilerse onu sapıklığa bırakır (hızlân). Bu durum, kulun öncesinde ne yaptığına bağlı değildir; Allah'ın dilemesi mutlak ve tek belirleyicidir. Bu anlayış, Allah'ın mutlak kudreti ve iradesini merkeze alır.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) göre Allah'ın kullar üzerindeki fiilleri, hikmetle açıklanamayacak derecede yüksek bir iradeye dayanır. Ona göre hızlân, Allah'ın bir kimseye hayır murad etmemesi, onu kendi haline bırakmasıdır. Bu durum, zulüm değil, ilahî takdirin bir sonucudur.

Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi Eş'arî âlimler de hızlân kavramını "negatif bir fiil" olarak tanımlamışlardır. Onlara göre Allah'ın bir kula yardım etmemesi de yaratılmış bir fiildir ve iradîdir.<sup>13</sup>

Mâtürîdî düşüncede Allah'ın fiilleri hikmetsiz değildir. Allah, adalet ve hikmet gereği hiçbir kimseyi sebepsiz yere hidayetden mahrum bırakmaz. Bu yaklaşım, Mu'tezile ile Eş'arîlik arasında orta yol niteliğindedir.<sup>14</sup>

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), "Te'vîlâtü'l-Kur'ân" adlı eserinde, kulun fiillerinde hür olduğunu, ancak Allah'ın da her an bu süreci denetlediğini ifade eder. Bu bağlamda hızlân, kulun önceden yöneldiği batıl bir tercihe karşılık olarak Allah'ın yardımını çekmesiyle ortaya çıkar.

<sup>12</sup> Demirkol & Karatay, 2018, s. 176.

<sup>13</sup> Özbek, 2002, s. 98.

<sup>14</sup> Maturidi düşüncesindeki Hikmet kavramına farklı Maturidi kelimcilerinin bakış açıları için bkz. Angelika Brodersen, Bilinmeyen Kelam, çev. Özcan Taşçı, Al-Baraka Yayınları, İstanbul 2022, ss. 216-226.

Mâtürîdîliğe göre hızlân, kulun tercihini güçlendirmeme, onu doğruya yönlendirmeme anlamında pasif bir fiildir. Bu yönüyle Eş'arîliğin aktif hızlân anlayışından farklılık arz eder.

### *Selefi Ve Tasavvufi Yaklaşımlarda Hızlân*

Selefi anlayış, konuyu tamamen naslara bağlı kalarak değerlendirir. Bu yaklaşıma göre Allah'ın yardım etmesi de etmeyip kulunu terk etmesi de O'nun iradesi dahilindedir; sebep-sonuç ilişkisi kurulmaz. Kur'an ve hadislerde geçen "Allah'ın yardımını kesmesi" ifadeleri literal (zahiri) anlamda kabul edilir.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi erken dönem Selefi âlimleri, hızlânı Allah'ın adaletli bir irade tecellisi olarak görürler. Bu anlayışta tartışma yapılmaz; zira mesele kaderdendir ve akıl yürütme ile değil, teslimiyet ile anlaşılmalıdır.

Tasavvufi gelenekte ise hızlân, Allah'ın kulun kalbinden nazarını çekmesi, yani onu feyizden ve tecelliden mahrum bırakması şeklinde yorumlanır. Gazzâlî'ye göre, Allah'ın yardımını çektiği bir kalpte ilim, ibadet, hayâ ve tefekkür barınmaz. Bu da bir tür manevi cezadır.

Muhâsibî ve Gazzâlî gibi mutasavvıf kelâmcılar, hızlânı ahlâkî ve psikolojik düzeyde değerlendirerek, kulun iç dünyasında oluşan ilahi yalnızlık hissi olarak tanımlarlar. Bu durum, kulun kibir, gaflet ve dünya hırsı ile kalbinin kararması neticesinde oluşur.

### *Sonuç ve Değerlendirme*

Hızlân kavramı, Kur'anî ve hadisî referanslarıyla temellendirilen, aynı zamanda kelâmî tartışmaların merkezinde yer alan çok boyutlu bir terimdir. Sözlükte yardımın kesilmesi, yalnız bırakma ve terk anlamlarına gelen hızlân; istilâhî düzlemde Allah'ın bir kuldaki inayetini

çekmesi, onu kendi arzu ve hevâsına bırakması anlamında kullanılmaktadır. Bu da sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de tezahür edebilen bir ilahî muamele biçimidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "yehzulkum" (Âl-i İmrân 3/160) gibi doğrudan örneklerin yanı sıra; şeytanın musallat edilmesi, Allah'ın unutulması ya da kalpleri mühürlemesi gibi dolaylı ifadeler, hızlân kavramının anlam alanına dâhil edilebilir. Aynı şekilde hadislerde de açıkça "Allah'ın bir kuldan yardımını çekmesi" durumuna işaret eden birçok rivayet mevcuttur. Bu yönüyle hızlân, hem bireysel bir nasipsizlik hem de ahlâkî yozlaşmanın ilahî bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.

Kelâm ekollerinin konuya yaklaşımlarının ise şu şekilde olduğu tespit edilmektedir:

Mu'tezile, hızlânı kulun kötü tercihlerinin bir sonucu olarak değerlendirir; Allah'ın adaleti gereği kimseyi sebepsiz cezalandırmayacağını vurgular. Eş'arîlik ise hızlânı Allah'ın aktif bir fiili olarak görür; ilahî irade mutlak olup, kul buna müdahale edemez. Mâtürîdîlik de orta yolu benimseyerek hızlânı ilahî hikmetle bağlantılı, fakat kulun yönelimiyle ilişkili pasif bir fiil olarak kabul eder.

Buna karşın Selefi yaklaşım, meseleye tartışmasız bir teslimiyetle yaklaşır; Allah'ın dilediğini hidayete erdirip dilediğini sapıttığını doğrudan kabul eder. Son olarak Tasavvufi düşüncede ise hızlân, kalbin ilahî nurdan mahrum kalması, feyz kapılarının kapanması gibi daha içsel bir düzlemde açıklanır.

Bütün bu yaklaşımlar, hızlân kavramının sadece kaderî bir mesele değil, aynı zamanda ahlâkî ve epistemolojik<sup>15</sup> bir

---

<sup>15</sup> Hızlan, bir anlamda da imanın konusu olduğundan bu noktada iman ile bilgi arasındaki bağlantı gündeme gelmektedir. Bununla ilgili örnek olması açısından Gazali'de iman-bilgi bağlantısı için bkz. Özcan Taşcı, Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, Nobel Yayıncılık, Ankara 2021; ss. 37-41; ayrıca gerçek bilgiye ulaşmak için de akıl devreye girmektedir. Bunun için de bkz. Özcan Taşcı, "Farklı Kültürlerle Birlikte Yaşama Anlayışının Gelişimine Kelamcılarının Katkıları" Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 2016/5, c. 5, sayı: 10, s. 7.

problem olarak da ele alınabileceğini göstermektedir. Allah'ın bir kulunu yardımından mahrum bırakması, o kulun kalbî eğilimleri, zihnî direnci ve iradî yönelimiyle sıkı şekilde bağlantılıdır. Dolayısıyla hızlân, yalnızca bir sonuç değil, aynı zamanda ilahi hikmetin ve ahlâkî yasaların bir tezahürüdür.

Bu bağlamda hızlân kavramının, sadece klasik kelâm metinlerinde değil, günümüzde insanın varoluşsal yalnızlığı, manevî boşluğu ve ahlâkî sorumluluğu gibi çağdaş tartışmalarda da anlamlı bir kavram olarak değerlendirilmeye müsait olduğu kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

- Brodersen, A. (2022) Bilinmeyen Kelam, (çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Al-Baraka Yayınları
- Buhârî. (ts.). Sahîh-i Buhârî. Kitâbu'l-İlim, Bâb 10.
- Demirkol, N. ve Karatay, M. (2018). Kur'an'da Hızlân ile Tevfîk Kelimelerinin Kullanımları. Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11, 167-179.
- Eş'arî, E. H. (1999). Makâlât al-Islâmiyyîn. Beyrut: Dâr al-Fikr.
- Gazzâlî, E. H. (2004). İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn. Kahire: Dârü'l-Minhâc.
- Heysemî, N. (ts.). Mecmau'z-Zevâid. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî.
- Horovitz, S. (2014). Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi, (çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Litera Yayıncılık
- Mâtürîdî, E. M. (2005). Te'vîlâtü'l-Kur'ân (thk. Ali Haydar). İstanbul: İSAM Yayınları.
- Müslim. (ts.). Sahîh-i Müslim. Kitâbu'l-İmâre, Bâb 21.
- Râgıb el-İsfahânî. (2010). Müfredatü Elfâzî'l-Kur'ân (s. 145). Dârü'l-Fikr.
- Özbek, D. (2002). Hârikulâde Olaylar ve İhânet / Hızlân. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14, 89-105.
- Râzî, F. (1999). Mefâtîhu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr), Cilt 5. Beyrut: Dârü'l-Fikr
- Rudolph, U. (2017). Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı: Mâtürîdî (çev. Özcan Taşcı), 2. Baskı, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Taşcı, Ö. (2013). Son Mutezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrani, , Ankara: Sentez Yayıncılık
- (2009). İlk Kelam Risalelerine Göre Kader ve İnsanın Sorumluluğu, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- (2021). Kelamda Sübjektivizm Anlayışları, Ankara: Nobel Yayıncılık
- (2024). Kelamın Felsefeye Etkisi, Ankara: Nobel Yayıncılık

- (2013). Aydınlanma, Oryantalizm ve İslam: Kelami Konular Bağlamında Bir Karşılaştırma, Ankara: Sentez Yayıncılık
- (2016). “Farklı Kültürlerle Birlikte Yaşama Anlayışının Gelişimine Kelamcıların Katkıları” Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 2016/5, c. 5, sayı: 10, ss. 1-9.

Tirmizî. (ts.). Sünenü't-Tirmizî. Kitâbu'l-Kader, Bâb 6.

Prof. Dr. Özcan TAŞCI (Editör+Bölüm Yazarı)

1969 yılında Gümüşhane’de doğdu. 1992 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Ankara’nın çeşitli okullarında öğretmen olarak çalıştıktan sonra Milli Eğitim Bakanlığı’nın bursuyla gittiği Almanya’da “Die Idee der Gerechtigkeit in Koran und Sunna” başlıklı teziyle 2000 yılında Yüksek Lisansını tamamladı. 2005 yılında “Takiyyüddin Nocrânî’nin Mu’tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi” başlıklı teziyle de “Doktor” ünvanını aldı. 2007 yılın-da Yrd. Doçent, 2008 yılında Doçent ve 2014 yılında Profesör olup, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Kelam Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır.

Dr. İhsan UÇAR (Bölüm Yazarı)

1973 Manisa doğumluyum. 1986 yılında hafızlığımı bitirdim. 1993 yılında Manisa İmam-hatip Lisesi’nden, 1998 yılında da Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldum. Üç yıl kadar özel sektörde çalıştıktan sonra 2001 yılı Aralık ayında İzmir/Konak’ta İmam-Hatip olarak memuriyete başladım. 2006 yılında Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezini bitirdim. 01.06.2006 tarihinde Muğla-Köyceğiz’de vaiz olarak göreve başladım. 2009-2014 yılları arasında Almanya-Nürnberg bölgesinde uzun süreli Din Görevlisi olarak çalıştım. Temmuz 2017’ de Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında Yüksek Lisansımı bitirdim. 2025 yılının Ekim ayında ise Doktor ünvanını aldım. Halen Almanya-Karlsruhe’de Din Görevlisi olarak çalışmaktayım.