

İSLAM KELAMINDA MUVÂFÂT NAZARİYELERİ*

Yazan: Etan KOHLBERG**

Çeviren: Kadir GÖMBEYAZ***

Bu çalışma, görünüşte pek dikkat çekmeyen, hakkındaki malumatın yetersiz ve karışık olduğu bir kavram üzerindeki zihin meşguliyetinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.¹ Nihai kertede, *muwâfât* araştırılmaya fazlasıyla değer bir konudur, zira o, Müslümanların her zaman ehemmiyetle üzerinde durduğu meselelerle ilgilidir.

Kelime ıstılahi olmayan anlamı bakımından yeterince açıktır: o, ya kişinin yükümlü olduğu şeylere karşı bağlılığını (*vefâ*) onları tam anlamıyla yerine getirerek göstermesini ya da kişinin varacağı yere ulaşmasını ifade eder.² İleride de işaret edileceği üzere, *muwâfât* ilişkili olması söz konusu olan nazariyeler için özellikle uygun bir başlık haline getiren şey, onun tam da bu manalarıdır. Bu çalışmanın amacı, bu nazariyeleri ele almak ve onların yaygınlığını ve anlamını tespit etmektir.

* "Muwâfât Doctrines in Muslim Theology", *Studia Islamica* 57 (1983), 47-65.

** 1943 Tel Aviv doğumlu Prof. Dr. Etan Kohlberg, Ortaçağ İslam düşüncesi özellikle de Şia üzerine kaleme aldığı ve bir kısmı Türkçe dahil olmak üzere çeşitli dillere aktarılan nitelikli çalışmalarıyla tanınan bir araştırmacıdır. 1993 yılından beri görev yaptığı Hebrew University of Jerusalem'den (Faculty of Humanities, Department of Arabic Language and Literatures) 2006 yılında emekli olmuştur.

*** Araş. Gör., Uludağ Ü. İlahiyat F. İslam Mez. Tar., kgombeyaz@uludag.edu.tr. Bu makalenin önemi ve Türkçe'ye kazandırılmasının gerekliliği hususunda dikkatimi çeken sayın hocam Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru'ya teşekkürlerimi sunmak isterim.

1 İslam hakkındaki standart başvuru kaynaklarının hiçbirinde *muwâfâta* dair herhangi bir kayıt bulunmadığı gibi, (kelamî bir kavram olarak) klasik sözlüklerde, hatta Teknik Terimler Sözlüğü'nde [*Keşşâfu ıstilahâti'l-fünûn*] bile yer almamaktadır. Kelamla ilgili çalışmalarda, *muwâfât* ya tamamen ihmal edilmiş (tıpkı W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londra, 1948'de veya L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967'de olduğu gibi) ya da en iyi ihtimalle bir veya iki cümlede tanımlama girişimleri yapılmıştır. (A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1947, index; L. Gardet ve M. -M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948, 149 vd, 486; H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damascus, 1958, 81, n.2; bunun aksi bir durum için bkz. T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*, Tokyo, 1965, 198-202). Bu tanımlamalar pek az kaynağa (veya yalnızca tek bir kaynağa) dayandıkları için terimin anlamının tüm kapsamını kuşatmakta başarısızdırlar. *Muwâfât* kelimesini içeren metinlerin tercüme edildiği yerlerde konu çeşitli etkileyici üslup biçimleriyle sunulmakta fakat yine de ilgili olan tüm hususları yakalayabilen herhangi bir fikir bulunmamaktadır (örnek olarak bkz. eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-nihal*, thk. W. Cureton, Londra, I, 1842, 51, 99=Th. Haarbrücker, *Abu'l-Fath Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850-1, I, 76, 150; İbn Hazm, *el-Fisâl*, IV, Kahire, 1321, s.58= Miguel Asin Palacios, *Abenhâzam de Córdoba y su Crítica de las Ideas Religiosas*, Madrid, 1927-32, IV, s.214; el-Müfid, *Evâ'ilu'l-makâlât*, thk. Fazlullah ez-Zencânî, Tebriz, 1371, s. 58=D. Sourdel, *REI*, XL/2, 1972, s. 288). İmâmî Şii bir perspektiften *Muwâfât* hakkında yapılmış en iyi inceleme M. J. McDermott'a aittir: *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (ö. 413/1022), Beyrut, 1978, 161, 239-242.

2 Bu anlamlar veya onların çeşitli varyantlar, aynı zamanda *ufy* kökünün diğer kalıpları için de geçerlidir. Bu kök, üçüncü babta [mufâ'ale babı=Muvâfât ç.n.] kullanılmamakla birlikte bizzat Kur'an'da geçmektedir.

I

İslam'ın kişinin bu dünyadaki imanî statüsü (yani mümin olup olmadığı) ile sonrasındaki akibeti arasında sıkı bir ilişkiyi öngördüğü genel kabul görmüş bir husustur. Ancak Müslümanlar arasındaki fikir birliği, kişinin yaşamının sonunda kazandığı imanî statüye yüklenen göreceli ağırlığa göre bozulmaktadır. İşte bu noktada, *muwâfât*, istilahi bir terim olarak, konuyla bağlantılı hale gelmektedir: yani o, ölünceye dek belli bir konumda kalmayı (veya belli bir eylemi devam ettirmeyi) ifade eder. (Bu terimin Müslüman okuyucular tarafından çok iyi bilinmediği, yazarların çoğu zaman kendilerini onu açıklamak zorunda hissetmelerinden anlaşılmaktadır.)³ *Muwâfât* daha sonraları kişinin yaşamı boyunca sahip olduğu imanî statüsünün onun son imanî statüsüyle aynı olduğunu öne süren bir nazariyeye ad olarak kullanılır olmuştur. Diğer bir ifadeyle, kişi varacağı son noktaya (ki bu durumda o ölümdür (*vefât*))⁴ yolculuğa başladığı anda ulaşmaktadır, yoldayken meydana gelmiş görünen çeşitli değişiklikler ise yanılığın ibarettir.

Muwâfât benimseyen ilk gruplar, büyük ihtimalle bazı Hâricî fırkalardı. Örneğin Mükremiyye'nin⁵ mensuplarının bunu benimsedikleri hususen zikredilir. el-Eş'arî (ö. 324/935-6)'ye göre⁶, onlar *muwâfât*'ı Allah'ın kullarına karşı herhangi bir zamanda işledikleri amellerine (*a'mâluhum elletî hûm fihâ*) göre değil, son andaki imanî statülerine uygun olarak onları desteklediği (*yetevellâ*) veya onlara hasım olduğu (*yu'âdî*) anlamında yorumlamışlardır. Bu formülasyonun temelleri, (diğer erken dönem Hâricî fırkaları tarafından da paylaşılan) amellerin imanın bir parçasını oluşturduğu ve Allah'ın desteğinin ve düşmanlığının onun ilahî zatının sıfatları olup buna bağlı olarak değişmez olduğu şeklindeki nazariyeleridir.⁷ İşte *muwâfât*'ın içeriğiyle özellikle ilintili olan bu son nazariyedir.

3 Örnek olarak bkz. el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, thk. H. Ritter, İstanbul, 1929-33, 100; İbn Hazm, a.y.; Ebu Ya'lâ b. el-Ferrâ, *Kitabu'l-mu'temed fi usûl'd-dîn*, thk. Wadi Z. Haddad, Beyrut, 1974, 290; eş-Şehristânî, *age*, I, 51; İbn Teymiyye, *Kitabu'l-îmân*, Şam, 1381/1961, s. 372; el-Meclisî, *Bihâru'l-enwâr*, Kum, 1376, V, 332; M. Hüseyin et-Tabâtabâi, *el-Mizân*, II, Tahran, (137-), s.188. Bunun aksine Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) okuyucularının *tevâfâ* (!) *bi'l-küfr* ifadesine aşına olduklarına farzeder. (*Mugnî*, XI, Kahire, 1385/1965, 271, 273, 276, 282). *Muwâfât* kavramının (çok farklı bir anlamda da olsa) *divânu'l-harâc* ile ilgili olarak kullanıldığı da görülür: bkz. el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lûga*, thk. İbrahim el-Ebyârî, XV, Kahire, 1967, 582 (naklen *Lisânu'l-arab*, *ufy* maddesi).

4 Fakat *muwâfât* ile *vefât*'ı basit bir şekilde aynı kabul etmek D. Sourdell (bkz. yukarıdaki 47, 1 nolu dipnot) kusura bakmasın ama bariz bir şekilde yanılıcıdır.

5 Yani Ebû Mükrem'in (el-Eş'arî, a.y.; el-İsferâyîni, *et-Tebîr fi'd-dîn*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire & Bağdad, 1374/1955, 56) veya Mükrem b. Abdullah el-İclî'nin takipçileri (eş-Şehristânî, *age*, I, 99). Onlardan Se'âlîbe'nin beşinci (el-Eş'arî, a.y.) veya üçüncü (el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire, 1367/1948, 61) fırkası olarak bahsedilmektedir.

6 *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, a.y.; ayrıca bkz. eş-Şehristânî, *age*, I, 99 vd.

7 M. M. Moreno, "Note di teologia ibâdita", *AIUON*, N.S., III, 1949, 303; W. Madelung, "The Shiite and Khârijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalâm", *Islamic Philosophical Theology*, ed. P. Morwedge, Albany, 1979, 126, ve özellikle 137, n. 54.

Mükremiyye'nin, kendisini son anda küfrün takip ettiği hâl-i hazırda görünen imanın hakiki olmadığı görüşünü benimseyip benimsemediği açık değildir. Bununla birlikte bu anlama gelen açık beyanlar sonraki dönem İbâzî kaynaklarda muhafaza edilmiştir. İbâzî alim Yûsuf b. İbrâhîm el-Verclânî (570/1174)'nin *Kitabu'd-Delîl*'inde, terimin bizzat kendisi açıkça yer almamış ve yerine *el-âkabe ve'l-me'âl* (son-durum) ifadesi kullanılmış olsa da *muvâfât* nazariyesi desteklenmiştir.⁸ Bu kaynağa göre, isimlerin (*esmâ'*) nesneleriyle (*müsemmeyât*) ilintileri iki şekildedir: Birincisi, kendilerinden ziyade başka bir şeye bağlı (*mukayyed*) ve koşullu olan geçici durumları ifade eden *esmâ'u'l-ef'âl*'dir. Bunların zıddı da, sabit (*mutlak*) ve değişmez son-durumları (*me'âl*) ifade eden *esmâ'u'l-ebdân*'dır. *Kâfir* olarak ölen bir kişinin *mü'min* olarak doğduğu veya hayatının çoğunu öyle geçirdiği söylendiğinde, birinci terim *müsemmânın* gerçek anlamını (*ma'nen*) yansıtan bir *isim beden* olarak yorumlanırken, ikinci terim kişinin diğerleri tarafından algılanan ve *müsemmânın* yalnızca şekli anlamını (*lafzen*) yansıtan belli bir zamandaki durumunu gösteren bir *isim fiil* olarak görülmüştür. Nihai duruma ulaşıldığında önceki tüm durumların gerçekten var olmuş oldukları asla düşünülmez.⁹ Bazı İbâzîler şöyle bir görüş ileri sürmüşlerdir: Şayet Allah bize bir kişinin ölüm anındaki durumu hakkında bilgi vermiş olsaydı, biz o kişiyi hayatı boyunca *isim beden* ile adlandırmaya ahlaken zorunda kalacaktık, velev ki onun dışa yansıyan davranışları, onu bu şekilde adlandırmamıza hiçbir imkan tanımasa bile. Diğer İbâzîler ise bunun zıddı olan görüşe sahiptirler.¹⁰

Muvâfât nazariyesinin taraftarları İbn Küllâb Abdullâh b. Sa'îd el-Kattân (ö. 240/854 civ.)'in takipçileri olan Küllâbiyye'nin içinde de bulunmaktadır. Onlara göre, Allah belli kişilerin mümin olarak öleceğini her daim bilmektedir. Bundan dolayı onları ödüllendirmek istemiş (*erâde*) ve onlara olan sevgisi onun bu isteğiyle örtüşmüştür. Fakat bu, Allah'ın iradesinin sevgisinden önce geldiği anlamına gelmez. Zira (erken dönem Hâriciler ve Zeydî Süleyman b. Cerîr'de olduğu gibi) Küllâbiyye'ye göre de, Allah'ın memnuniyeti, teveccühü ve sevgisi (ve bunların zıtları gazabı ve husumeti), tıpkı iradesi gibi ezeli sıfatlardır. Pek çok Küllâbînin, şayet bir kişi Allah'ın sevgisinin muhatabı ise onun yalnızca ödüllendirilmesinin değil bunun yanında bir mümin olarak yaşama ve ölmesinin de takdir edildiğine inandığı görünmektedir (tabi ki, Allah'ın nefretinin muhatabı olan kişi için de bunun aksi söz konusudur).¹¹

8 el-Verclânî, *Kitabu'd-Delîl li ehli'l-'ukûl*, Kahire, 1306, III, 21, 103.

9 a.y., III, 20 vd., 105.

10 a.y., III, 105, 139. Bu yaklaşımın doğasına dair meselelerde açığa çıkan temel ilgi noktası muhtemelen İbâzîlerin *velâye* ve *berâe* (yani inananlarla dost olmak, inanmayanlarla bağları koparmak) nazariyesi ile yakından bağlantılıdır. krs. Kâsım b. Sa'îd eş-Şemmâhî, *Risâletü'l-kavli'l-metîn fi'r-redd ale'l-muhâlifîn*, Kahire, 1324, 71 vd., 74 vd.; *Serdü'l-Hucce*, İskenderiye, 1309, 8-12; 'Amr K. Ennâmi (=en-Nâmi), *Studies in İbâdism*, Beyrut, 1392/1972, 193-225.

11 İbn Teymiyye, *age*, 367 vd., 376 vd.; İbn Ebi'l-İzz (?), *Şerhu't-Tahaviyye*, thk. Ahmed Şâkir, Kahire, (196-), 254, Ali el-Kârî, *Şerhu'l-filhu'l-ekber*, Kahire, 1375/1955, 140'daki ifadedden (*el-îmânu ellezî ya'kubuhu'l-küfr fe yemütü sâhibuhu küfren leyse bi îmân*); Tritton, *age*, 108.

Küllâbiyye pek çok yönden Eş'arîlerin habercileri oldukları için *muwâfât* nazariyesinin Eş'arî ulema tarafından savunulduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Mesela el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) Allah'ın sevgi ve nefretinin değişmez oluşunu vurgular: Allah belirli bir şahsı her daim sevmiş veya ondan nefret etmiştir; bu kişinin Allah nezdindeki gerçek durumu, onun son andaki durumuyla (*me'âl*) özdeştir, dolayısıyla hâl-i hazırdaki görünen durumuyla (*hâl*) değil.¹² İbn Fûrek (ö. 406/1015)¹³ ve diğer Eş'arîlere göre, tek gerçek iman (*el-mu'teber*) kişinin yaşamının sonuna dek süren bitiş imanı [belief of completion] (*imânu'l-muwâfât*)'dır.¹⁴ Bizzat el-Eş'arî'nin "ameller neticelerine göre (karşılığını alır)" (*inneme'l-a'mâl bi'l-havâtim*) şeklindeki hadise¹⁵ göndermede bulunan "el-'ibra bi'l-hatm" (esas dikkate alınacak olan neticedir) tarzında bir söylem geliştirdiği söylenmiştir.¹⁶ *Muwâfât* nazariyesi bazı Eş'arîler tarafından görünürde kafir olan bir kişiye lanet edilmesinin önüne geçmek için bir gerekçe olarak dillendirilmiştir (zira o kişi, sonunda bir mümin olabilir).¹⁷

Muwâfât nazariyesinin savunucuları tarafından ulaşılan bir sonuç da, imanın ikrarından sonra "istisna ibaresi"nin (*istisnâ'*) söylenmesinin zorunlu olduğuydu, diğer bir deyişle, "inşallah" şeklindeki temkin ifadesinin "ben müminim" beyanına eklenmesi gerekliydi.¹⁸ Ancak bu, *istisnâ'*yı bu şekilde kullanan herkesin aynı zamanda *muwâfât*ı da kabul ettiğini göstermez. Bu ikisinin birbirleriyle zorunlu bir şekilde ilintili olmadıklarını İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Kıtabu'l-İmân*'ının hâtime bölümünde ziyadesiyle açıklığa kavuşturmuştur. İbn Teymiyye'nin bizzat kendisi *istisnâ'*yı kabul ederken *muwâfât* nazariyesini reddeder ve bu tavrı benimserken İbn Hanbel'in ayak izlerini takip ettiğini belirtir. Hanbeliliğin kurucusu ile diğer dindar ulemanın *istisnâ'*yı benimsemele-
rin tek sebebi, bunun Müslümanların derin saygı duyduğu ilk neslinin (*selef*)

12 el-Bâkîllânî, *İnsâf*, thk. M. Zâhid el-Kevserî ve İzzet el-Attâr el-Hüseynî, (Kahire), 1369/1950, 40 (naklen N.J. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, 1979, 57, 63); krş. el-Âcurrî, *Şerh'a*, thk. M. Hâmid el-Fikî, Kahire, 1369/1950, 151.

13 İbn Teymiyye, *age*, 375.

14 el-Kârî, *age*, s. 141; krş. el-Bağdâdî, *age*, s. 95; eş-Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. A. Guillaume, Londra, 1934, 472, 477.

15 el-Buhârî, *Sahîh*, Kahire, tsz, *Kader*, VIII, 155; bkz. A. J. Wensick, *The Muslim Creed*, Londra, 1932, 55 vd.; Watt, *age*, s. 18; J. van Ess, *Zwischen Hadit und Theologie*, Beyrut & New York, 1975, 16, 27, 33, 115. -Eş'arîlere ve Hanbelîlere göre, Hz. Peygamber bir kişiye cenneti va'dettiğinde (tıpkı *el-aşeretü'l-mübeşşere* örneğinde olduğu gibi (krş. *El²*, agm), bu kişi henüz yaşarken çağdaşları tarafından gerçek bir mümin olarak telakki edilmiştir. (İbnü'l-Ferrâ, *Tabâkâtü'l-Hanâbile*, thk. M. Hâmid el-Fikî, Kahire, 1371/1952, I, 26; sözde-Mâtürîdî, *Şerhu'l-fikhu'l-ekber*, Haydarabad, 1321, 15; İbn Teymiyye, *age*, 372.

16 el-Kârî, *age*, 141. Fakat aşağıdaki IV. bölümle krş.

17 Muhammed el-Kerderî, *Menâkıbu'l-imâmî'l-a'zam*, Haydarabad, 1321, I, 139. Eş'arîlerden azınlık bir grubun kişinin görünürdeki imanî statüsünün, onun hakkında hüküm vermeyi mümkün kılan tek husus olmasına dayanarak lanet etmeye izin verdikleri söylenmiştir (a.y). Bu görüş aşağıda tartışılacaktır.

18 *İstisnâ* konusuna dair daha geniş bir değerlendirme için bkz. *El²*, "In Shâ' Allâh" maddesi (L. Gardet) ve orada verilen bibliyografya; Izutsu, *age*, 194-203; L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, 388-390; W. Madelung, "Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the *Kıtab al-İmân* of Abû 'Ubayd al-Qâsim b. Sallâm (ö. 224/839)", *SI*, XXXII, 1970, 238-244.

bir uygulaması olduğu(na inanmaları)dur.¹⁹ İbn Teymiyye, Eş'arî alim Ebu'l-Kasım el-Ensârî (ö. 512/1118-9)'nin (Cüveynî (ö. 478/1085)'nin *İrşâd*'ına yaptığı şerhinden), *istisnâ*'nın *selef* tarafından *muvâfâta* dair herhangi bir inanç sebebiyle değil de bir tevazu eylemi olarak yapıldığı anlamına gelen ifadelerini tasvipkâr bir şekilde nakleder: zira onlara göre iman amelleri içermektedir, onlar tüm dinî yükümlülükleri yerine getirdikleri ve böylece Allah'ın makbul göreceği ve ödüllendireceği türden bir imanı başardıklarını iddia edemeyeceklerini göstermek istemişlerdir; çünkü böyle bir iddia ilahî bir hitap (Kur'an 53:32) tarafından açıkça yasaklanan bir tür kendi kendini övmeyle (*tezkiye*) eşdeğer olacaktır.²⁰ İbn Teymiyye'ye göre, sonraki kelamcılar, gerçek anlamını kavramakta başarısız oldukları için *istisnâ* uygulamasını yanlış yorumlamışlardır: onlar *selefe*ten gelen rivayetle onu aldıklarında, istisnanın, imanın kişinin öldüğündeki yani Allah'a ulaştığındaki durumu (*mâ yuvâfi bihi'l-abdu rabbehu*) olarak algılandığında sadece anlam ifade ettiğini zannetmişlerdir. Bu yüzden onlar *muvâfât* nazariyesini bizzat benimsedikleri gibi, bir yandan da onu *selefe* nispet etmişlerdir.²¹ Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin *muvâfât*'ı reddetmesi, onun hem *selefin* uygulamaları ve inançları olarak gördüğü şeylere olan sarsılmaz bağlılığının hem de sonradan ortaya çıkan kötü yeniliklere (*bida'*) karşı nefretinin tipik bir örneğidir.

II

Önceki anlatılanlardan, *muvâfât* nazariyesine yönelik, şu ana kadar tasvir edildiği üzere, birbirini tamamlayan iki tür yaklaşımın olduğu görülebilir: İlahî sıfatlar açısından ele alınan yaklaşım, Allah'ın sevgisi, rızası, düşmanlığı ve gazabının ezeli ve değişmez bir doğaya sahip olduğu inancından kaynaklanır; insan perspektifinden bakan yaklaşım ise, yalnızca kişinin Allah'ın sırlarına ortak olamayacağı inancını değil, daha özelde kişinin yaşamı boyunca Allah nezdindeki konumundan emin olamayacağı kanaatini yansıtır.

Ancak resim daha karmaşıktır: zira kaynaklar üzerine yapılacak dikkatli bir okuma, genel kelamî bakışları yukarıda tasvir edildiği üzere *muvâfât* nazariyesi ile açık bir karşıtlık içinde olan kişi ve grupların, buna rağmen kendilerini "*muvâfât* nazariyesi"nin destekçileri olarak gördüklerini ortaya koy-

19 İbn Teymiyye, *age*, 369.

20 a.y., 374; ayrıca bkz. el-Âcurrî, *age*, 136; İbn Ebî'l-İzz (?), *age*, 254; es-Sübkî, *Fetâvâ*, I, Kahire, 1356, 65, 72. Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778)'ye nispet edilen görüş ile krş. Buna göre, biz gerçekten mümin olduğumuzu ümit ederiz. Ancak ne bunun Allah nezdindeki durumumuz olup olmadığını ne de eğer öyleyse bunun ölümümüze dek böyle sürüp sürmeyeceğini bilemeyiz. Bkz. el-Âcurrî, *age*, 138; H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, 81 (=arapça metinde s. 49); H.-P. Raddatz, *Die Stellung und Bedeutung des Sufyân at-Daurî*, Bonn, 1967, 179.

21 İbn Teymiyye, *age*, 371 vd., Genel anlamda İzutsu, *age*, ss. 198-202. İbn Teymiyye'nin *selefe* bağlılığının bir başka örneği için bkz. W. Madelung, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran", *Orientalia Hispanica*, Leiden, I, 1974, 512 vd.

maktadır. Kanaatimce, bunun açıklaması, *muwâfât*nın, ıstılahi bir terim olarak, genel anlamda üzerinde uzlaşmış bir anlama sahip olmakla birlikte, onun bir inanç olarak benimsenmesinde birden fazla *muwâfât* nazariyesinden bahsetmemizi haklı kılacak yeterince çarpıcı farklılığın olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Karışıklığı önlemek için önceki bölümde betimlenen nazariye, bundan böyle *muwâfât* II ve diğerlerinden farklı olarak, birinci *muwâfât* nazariyesi (veya *muwâfât* I) şeklinde gösterilecektir. Bu adlandırmalar, nazariyelerin tarihsel sıralamasına dair bir yargıya işaret etmeye matuf değildir; zira hâl-i hazırdaki mevcut bilgilerle böyle bir hükme varmanın erken olacağı aşikardır.

Şimdi *muwâfât* nazariyesinin kendisi için ne anlama geldiğinin veciz bir tanımını bize veren ünlü İmâmî Şîi kelamcı Şeyh el-Müfid (ö. 413/1022)'e dönebiliriz: "Her kim yaşamı boyunca herhangi bir zamanda Allah'ı bilir ve kendisine tahsis edilen süre zarfında O'na iman ederse O'na *iman* etmiş bir durumda ölür. Her kim Yüce Allah'a inanmayan bir durumda ölürse, O'na asla iman etmemiştir."²²

İlk bakışta el-Müfid'in sanki *Muwâfât* I'e işaret ettiği anlaşılabilir. Ancak bu nazariyenin kabulü hem el-Müfid'in özgür iradeye vurgu yapan öğretilere bağlılığı ile hem de Allah'ın rıza ve gazabının değişebilir olduğu şeklindeki İmâmî Şîi inanç ile çelişecektir;²³ ve gerçekten hemen yukarıda zikredilen pasajın daha yakından ele alınması göstermektedir ki, el-Müfid bir müminin kafir olmayacağı önermesini kabul etmesine rağmen, bir kafirin mümin olabileceğine izin vermekle *muwâfât* I'den ayrılmaktadır. el-Müfid'in bu duruşunun altında yatan mantığın şu olduğu görülmektedir: İman, bir kez elde edildiğinde, geri çevrilemeyecek olan değiştirilemez hakikatlerin bilgisini içerir. İşte bu, bir kez mümin olan kişinin daima mümin olduğunun gerekçesidir.²⁴ Bir kafirin niçin yaşamının herhangi bir anında bu hakikatleri idrak etmemesi gerektiğinin ise hiçbir sebebi yoktur; bu nedenle bir kez kafir olanın daima kafir olacağını ileri sürmekte yanlış bir çıkarım vardır. Bu düşünce çizgisini sürdüren el-Müfid, bir kafirin mümin olduğunda Allah'ın ona karşı olan düşmanlığının ('*adâve*) dostluğa (*velâye*) dönüşeceğini ve mükafatının teminat altına alınmış olduğunu; Allah'ın dostluğunun da, bir kez ihsan edildiğinde, düşmanlığa dönüşmeyeceğini iddia eder.²⁵

el-Müfid (benim *muwâfât* II olarak bahsedeceğim) bu nazariyeyi Mürcie'ye isnad eder;²⁶ bu anlamlıdır, çünkü Mürcie'ye göre iman (reddedilemeyecek türden bir) bilgi ve ikrardır ve amelleri içermez. *Muwâfât* II ayrıca Büveyhiler zamanındaki İmâmî Şîiliğin diğer önde gelen iki temsilcisi eş-Şerif el-Murtazâ

22 el-Müfid, *age*, 58; McDermott, *age*, 240.

23 W. Madelung, "Imâmism and Mu'tazilite Theology", *Le Shî'isme Imâmite*, Paris, 1970, 23-25; ve özellikle McDermott, *age*, 155 vd.

24 el-Müfid, *age*, 58, n. 1. ve McDermott'taki tartışmaya bkz. *age*, 241 vd.

25 el-Müfid, *age*, 96.

26 el-Müfid, *age*, 58, 96.

(ö. 436/1044)²⁷ ve Ebu Ca'fer et-Tüsî (ö. 460/1067)²⁸ ile Ebu İshak İbrahim b. Nevbaht (5/11. yy)²⁹ tarafından (her ne kadar bu nazariyeyi ele alırken *muvâfât* terimini zikretmese de) kabul edilmiştir.³⁰

III

Muvâfât I ve II, imandan sonra küfrün gelemeyeceğini iddia ettikleri için her iki nazariyenin dinden dönme (*ridde*) mefhumuna karşı aynı bakışı sergilemeleri oldukça doğaldır: bir anlamı olabilmesi için, o, yalnızca "İslam'dan görünür şekilde bir ayrılma" manasını ifade edebilir. Bunu farklı bir şekilde ortaya koymak gerekirse: *ridde*, bir kafirin önceki küfrünün ve imanı sadece dil ile ifade eden (*el-imânu'l-lisânî, imân-ı zebânî*) bir *münafık* olarak kendini ifşa etmesinin üzerindeki perdenin kalkmasını gerekli kılar.³¹ Bu, aynı zamanda *muvâfât* I ve II nazariyelerini kendilerine zıt olduğu görünen Kur'anî ifadelerle uzlaştırmada kullanılan açıklamadır. Bu tür ifadelerden biri de: "İman eden, daha sonra küfreden, daha sonra iman eden ve daha sonra yine küfreden ve nihayet küfründe ilerleyenler" (Nisâ 4/137) ayetidir.³² Kur'an ayrıca (özellikle Şî müfessirler tarafından) sırasıyla daimi ve geçici iman anlamına gelmek üzere yorumlanan *müstekarr* ve *müstevda'* kelimelerini zikreder (En'am 6/98); *Müstevda'* tipi imana sahip kişiler *mu'ârûn*, yani "imanın kendilerine bir emanet (*'âriyye*) olarak verildiği kimseler"³³ şeklinde bilinirler. Bu yüzden onların

27 eş-Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, Tahran, 1884, 103, 218, 262; Abdülcelil el-Kazvîni, *Kitabu'n-nakd*, thk. Celâlüddin Hüscynî Urmevî, Tahran, 1952, 315; el-Meclisî, *Hakku'l-yakîn*, Tahran, 1332, 633 vd.; *Mir'atu'l-ukûl*, Tahran, 1321-5, II, 400; *Bihâr*, LXIX, 215 vd.; McDermott, *age*, 388 vd.

28 bkz. Ebu Ca'fer et-Tüsî, *Tibyân*, thk. Ahmed Şevki el-Emîn ve Ahmed Habîb Kesîr, II, Necef, 1356/1957, 551 (Âl-i İmrân 3/106 ile ilgili); krş. *age*, II, 208 (Bakara 2/217 ile ilgili).

29 Ebu İshak'ın kimliği meselesine dair bkz. Madelung, *age*, 15.

30 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), *Envâru'l-melekût fi şerhi'l-yâkût*, thk. M. Necmî Zencânî, Tahran, 1379, 179. Ebu İshak'ın bu nazariyeyi savunması, şârihi el-Hillî tarafından yapılan izaha göre, (aşağıda 5. bölümde üzerinde daha fazla durulacak olan) ceza ve mükafat mefhumları üzerine kuruludur: Mümin, imanı sebebiyle daimi mükafata ve kafir de küfrü sebebiyle daimi cezaya müstehak olur. Çünkü iyi ve kötü amellerin birbirini geçersiz kılması (*ihbât*) diye bir şey olamaz (bu, pek çok İmâmî kelamcı tarafından kabul edilen ve Mu'tezililerin çoğunluğu tarafından karşı çıkılan bir durumdur) bkz. *age*, 172-173; krş. Madelung, *agm*, 15, n. 1, McDermott, *age*, index, "Cancellation (*ihbât*)" maddesi, daimi mükafat bir kez kazanıldı mı geri çekilemez. Ancak bunun aksi uygulanmaz: çünkü bir kâfir mümin olduğunda Allah cömertliğiyle (*tafad-du*), yeni mümin olan kişinin aksi takdirde tabi olacağı daimî cezayı iptal eder. (el-Hillî, *a.y*).

31 el-Meclisî, *Hakku'l-yakîn*, 634; *Mir'atu'l-ukûl*, a.y; *Bihâr*, LXIX, 215. ayrıca bkz. Murtazâ İbn Dâi, *Tebziratu'l-Avam*, Tahran, 1304, 77.

32 Örneğin bkz. İbn Şehrâşûb, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, Tahran, 1369, I, 112.

33 Ebu'l-Abbâs el-Himyerî, *Kurbu'l-isnâd*, Necef, 1369/1950, 202, 226, 231; el-Ayyâşî, *Tefsîr*, thk. Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî, I, Kum, 1380, 371-373; el-Kulîni, *Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, 1375-7, II, 417-420 (hepsi el-Meclisî, *Bihâr*, LXIX, 220 vd'den iktibas edilmiştir); Muhammed Bâkir cd-Dâmâd, *er-Revâşihu's-semâviyye*, Tahran, 1311, 36 vd. Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'ninaleyhine dönmüş olsa da, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onu destekleyen ez-Zübeyr b. el-Avvâm'ın böyle bir *mu'âr* olduğu söylenmiştir (el-Ayyâşî, *age*, I, 371, el-Meclisî, *age*, LXIX, 223); krş. Ali b. İbrâhim el-Kummî, *Tefsîr*, thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, Necef, 1386-7, I, 271), iddia edildiği üzere Hattâbiyye fırkasının kurucusu Ebu'l-Hattâb (el-Himyerî, *age*, 193; el-Kişşî, *Ricâl*, Necef, ts., 251) ve hatta Zürâre b. A'yân'nun da böyle olduğu söylenmiştir (daha fazla bilgi aşağıda) (el-Kişşî, *age*, 141).

inancı mutlak kesinliğe (*yakîn*) dayanmayan *imân-ı lisânî*den başka bir şey değildir.³⁴

Ancak (yukarıda sunulan anlamıyla) irtidadın bizatihi bir yanılığa olmadığından ve herşey bir yana gelecekteki herhangi bir anda *mürtedin* iyi bir Müslüman olup çıkmayacağından nasıl emin olunabilir? Bu soruya iki farklı yaklaşımın olduğu fark edilebilir: buna kelamî düzlemde bakan eş-Şerif el-Murtazâ bir kişinin ölümünden kısa bir süre önce de olsa irtidatından pişman olmuş ve bir mümin olarak ölmüş ise bunun, onun daima (muhtemelen açık irtidat dönemleri boyunca da) bir mümin olduğu anlamına geldiğini iddia eder.³⁵ Ancak böyle bir çözüm *şerî'at*'ın burada ve şimdi tatbik edilmesi söz konusu olduğunda neredeyse hiç uygulanabilir değildir. Bu, bir hukukçu bakış açısını temsil eden Şâfiî'nin (ö. 204/820) niçin kişinin irtidatının samimi olup olmadığı konusunu merak etmenin bizim işimiz olmadığını ileri sürmesinin sebebidir: Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen idareciler, kendileri için açık tek hukuki seçenek olması sebebiyle *zâhire* göre hüküm vermişlerdir.³⁶ Bundan dolayı eş-Şâfiî (ile öncesindeki ve sonrasındaki hukukçular) İslam'a yeniden giren *mürted* hakkında enine boyuna düşünme ve böyle bir kişinin irtidat süresi boyunca kaçırdığı tüm ibadetlerini kaza etmesinin gerekli olduğunu söylemekte anormal bir şey görmemektedir.³⁷ Keza Allah nazarında bir mümin olarak kalsa bile, *mürtedin* (gerektiğinde ölümü de kapsayacak şekilde) cezalandırılması için *şerî'atı* muhafaza etme hususunda da.³⁸

Muvâfât II nazariyesinin radikal İmâmî Şîi bağlıları açısından irtidat konusuyla alaka oluşu son derece yerindedir: Onların hemen hemen tüm Sahâbe'nin (Peygamber'in arkadaşları) dinden çıktıklarına dair inançları,

34 Bkz. eş-Şehîdû's-Sânî Zeynüddin b. Ali (966/1558)'nin *Risâletü hakâika'l-imân*'ında Meclisî'nin *Mir'atu'l-ukûl*'ünden II, ss. 400 vd. ve *-Risâle*'nin ismini vermeksizin- *Bihâr*'dan (LXIX, 214 vd.) iktibas ettiği tartışma. Az çok farklı bir görüş, Mirzâ Ebu'l-Hasan eş-Şarâni tarafından ifade edilmiştir: O, *muârûn*un imanla ilgili mutlak bir kesinliğe zihnen ulaşmış ancak tabiatlarında bulunan irrasyonel unsur sebebiyle *yakîn*lerine uygun hareket etmeleri engellenmiş kişiler olduğunu ileri sürer. Onlar bir cesedin cansız ve zararsız olduğuna tam anlamıyla emin olan ancak buna rağmen onu görür görmez kaçıp giden kişilere benzer. Bkz. Şarâni'nin, Muhammed Sâlih el-Mâzenderâni'nin *Şerh*'ine dair (ki o da el-Kulîni'nin *Kâfi*'si üzerine bir şerhtir) yorumları (*ta'âlîk*); Ali Ekber el-Gaffârî, X, Tahran, 1387, 133.

35 eş-Şerif el-Murtazâ, *age*, 218.

36 eş-Şâfiî, *Kitabu'l-Ümm*, I, Kahire, 1321, 230. Genel anlamda bkz. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 125, 284.

37 eş-Şâfiî, *age*, I, 61. Bütün hukukçular bu görüşü kabul etmemiştir; krş. El-Cezîrî, *Kitabu'l-fikh ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, I, Beyrut, 1972, 488. (Bu makalenin kapsamının dışında kalan) *ridde*nin çeşitli hukukî yönleri için bkz. Abdürrezzak es-Samarrâî, *Ahkâmü'l-mürted fi şerî'ati'l-islâmiyye*, Beyrut, 1387/1968. *-Ridde* terimi otomatik olarak "dinden dönme" [apostasy] anlamına alınmaz: [Hz.] Muhammed'in vefatından sonra *ridde* hareketlerinde bulunduğu ifade edilen bazı kabilelerin yalnızca Ebu Bekr'e (onu yeni idareci olarak tanımayı reddettikleri için) zekat vermeyi kestikleri görülmektedir ve bundan dolayı onlar *bâgûn* (adil bir idareciye karşı isyan edenler) olarak görülmüştür, bunların dışında kalan diğerleri ise İslam'ı asla kabul etmemişlerdi. Bkz. E. Shoufany, *Al-Riddah and the Muslim Conquest of Arabia*, Toronto, 1972, birçok yerde; M. J. Kister, "...illâ bi hakîhi... A Study of an Early hadîth", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (yakında çıkacak).

38 el-Meclisî, *Hakku'l-yakîn*, 634.

muwâfât II ile birlikte düşünülüşünde, onları bu Sahâbilerin asla gerçek mümin olmadıkları sonucuna götürmüş olmalıdır. (elbette *Muvâfât* I de aynı neticeye ulaştırabilirdi, ancak asla İmâmî Şî'iler tarafından savunulmamıştır.) Sahâbeyi Peygamber'in ölümünden sonra dinden çıkmış olmakla vasfeden rivayetler, onların gerçek renklerini ortaya çıkarmak için bu özel zamanı seçtiklerine basitçe işaret etmektedir.³⁹

Fakat *Muvâfât* (I veya II) sahâbeyi kötüleme ameliyesini yerine getirmek için kullanılabildiği gibi, *muwâfât* I de daha ziyade onları göklere çıkarmaya hizmet edebilmiştir. Sahabeye büyük bir hayranlık duyan Sünnîler için *muwâfât* I, yaşamlarının çeşitli anlarında açıkça İslam'a sarılan Sahâbe (bir başka deyişle sahâbenin tümü)nün kafir olarak eylemde buldukları zamanlarda bile Allah tarafından sevildiğini göstermektedir.⁴⁰

Sünnîler *muwâfât* I, Şî'iler de *muwâfât* II'den Sahâbe konusunda birbirine zıt yargılara ulaşmak için istifade ederken, bazen de her ikisi için de ortak bir düşman (İblis) hakkında "*muwâfât* mantığı" şeklinde adlandırılacak bir yaklaşımı paylaşarak kullanmışlardır: İblis, bize anlatıldığına göre, meleklerle birlikte saf tutuyorken bile Allah tarafından bir düşman olarak görülmekteydi.⁴¹ Doğrusunu söylemek gerekirse *muwâfât*ın (herşeye rağmen diri ve çoğu zaman iyi durumda olan) İblis'e uygulanamaz olmasına rağmen bunun altında yatan fikir açıktır: İblis'in sonraki konumu, önceki melekî konumunun bir düzmece olduğunu açığa vurmaktadır.⁴²

IV

Muvâfât I, Allah'ın kişiye yönelik tavrının değişmez olduğu görüşünden, yani bir kişinin imanî statüsünün değişmez olduğu fikrine ve böylece *muwâfâta* kolayca götüren bir nazariyeden neş'et etmiştir. Buna karşın *muwâfât* II,

39 Daha geniş tartışma için benim çalışmama bkz. "Some Imâmî Shi'i Views on the Sahâba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (yakında yayınlanacak). eş-Şerif el-Murtazâ'nın, *muwâfât* doktrinini, daha ılımlı görüşleriyle aynı doğrultuda bir neticeye ulaşmak için zikrettiği nakledilir: [Hz.] Muhammed'in takipçilerinin tümünün yaşamları boyunca gizli bir şekilde tamamen inançsız olmaları imkansız olacağından bu tarz ithamların onlara isnat edilemeyeceği anlaşılmış olacaktır. (el-Kazvîni, *age*, a.y). Ona göre, el-Bâkullânî (*İnsâf*, 40) Allah'ın kendisine hâlâ ibadet ediyor olsalar bile Bel'am ve Bersisâ'ya (krş. *El*² ilgili madde başlıkları) kuzgın olduğunu savunmak için bizzat *muwâfâta* dayanır.

40 Yanlışlıkla-Mâturîdî, *age*, 12 (Ebu Bekr ve Ömer); İbn Teymiyye, *age*, s. 367; İbn Ebi'l-İzz (?), *age*, 254. krş. Süfyân es-Sevrî'nin bir kişinin Allah'ın kulu olduğu halde putlara tapabildiği şeklindeki açıklaması (Dârimî, *Redd*, thk. M. Hâmid el-Fikî, Kahire, 1358/1939, 201'de.) -*Muvâfât* I doktrininin teorik olarak (Hz.) Muhammed'in bir *mûmîn* olarak doğduğu şeklindeki inancın kaynağı olduğu söylenebilir. Ancak aslına bakılırsa bu inanç Nur-u İlahî ve tüm peygamberlerin masumiyeti kavramlarıyla ilgilidir. (U. Rubin, "Pre-existence and Light" *Israel Oriental Studies*, V, 62-119; *El*² "İsma" [İsmet] maddesi [W Madelung].

41 el-Bâkullânî, *age*, a.y. İbn Ebi'l-İzz (?), *age*, a.y. el-Kârî'den, *age*, 140; İbn Teymiyye, *age*, 367.

42 İblis'in bir melek veya şeytan olarak konumu meselesi, doğal olarak ateşli şekilde tartışılan bir konudur. Örneğin bkz. el-Müfid, *age*, 110; Bedrûddin eş-Şibli, *Âkâmu'l-Mercân*, Kahire, 1356, 153 vd.; *El*², "İblis" maddesi (A. J. Wensick ve L. Gardet).

bir kimsenin imandan küfre geçemeyeceği şeklindeki imanın doğasına yönelik belli bir bakıştan hareket etmektedir ve işte imanî statünün bu değişmezliği yeniden *muwâfâta* götürmektedir. Aynı zamanda, *muwâfât* II küfürden imana geçişe izin vermekte ve imanî statünün bu değişebilirliği doğal bir şekilde Allah'ın kişiye yönelik tavrının değişebilir olduğu nazariyesiyle buluşmaktadır.

Hanbelî *Kâdî* Ebu Ya'lâ b. el-Ferrâ' (ö. 458/1066), *Kitabu'l-mu'temed fi usûli'd-dîn* adlı eserinde, *muwâfât* hakkında, nazariyenin tıpkı *muwâfât* I'de olduğu gibi, Allah'ın kişiye yönelik tavrının değişmez olduğu şeklindeki aynı önerme üzerine temellendirildiği bir bölüm açar. Fakat Ebu Ya'lâ aynı zamanda kişinin hem imandan küfre, hem de küfürden imana geçebileceğini yani imanî statünün tamamıyla değişebilir olduğunu ileri sürmüştür. O, birbiriyle uyuşmaz görünen bu iki teoriyi, *muwâfât* III olarak adlandıracağı teori vasıtasıyla birleştirmiştir: Allah'ın kişiye yönelik (değişmez) tavrı, kişinin önceki imanî statüsü (statüleri) ne olursa olsun öldüğündeki imanî statüsüyle uyumludur. Bundan dolayı, örneğin bir zamanlar mümin olan ancak kafir olarak ölen (*yuvâfi bi'l-kûfi*) bir kişi, mümin olduğu zamanlarda bile Allah tarafından sevilmemiştir. Bir zamanlar kafir olan ancak mümin olarak ölen (*yuvâfi bi'l-imân*) bir kişi ise kafir olduğu zamanlarda bile Allah tarafından sevilmiştir.⁴³ Bu yüzden Allah, Ebu Bekr ve Ömer'i putlara tapıyor oldukları zamanlarda bile sevmiş ve İblis'i ise Allah'a tapıyor olduğu zamanlarda bile sevmemiştir.⁴⁴

Ebu Ya'lâ *muwâfât* III'ü benimseyen ilk kişi değildir: Onun, kişinin imanî statüsünü Allah'ın değişmez sıfatlarını herhangi bir şekilde etkilemeksizin değiştirebildiğini ve kişinin daima Allah'ın kendisine yönelik tavrıyla uyumlu bir imanî statüde öleceğini iddia eden Ebu İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027) gibi bazı Eş'arî kelamcıları takip ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁵

Muwâfât I ve III aynı önermeye dayandıkları için bazen hangisinin söz konusu edildiğini kesin bir şekilde söylemek imkansızdır. Bu, özellikle (Mükremiyye'de olduğu gibi) verilen bilginin yetersiz veya farklı yorumlara açık olduğu yerlerde olur: mesela Hâricilerden Hâzimiyye'nin bir kolunun Allah'ın insanlara yönelik değişmez tavrının onların nihai durumları ile uyumlu olduğunu ve bundan dolayı Allah'ın yaşamlarının çoğunluğunda (*fi ekseri ahvâlihîm*) mümin olsalar bile kâfir olarak ölenlere daima kızgın olduğunu iddia ettikleri söylenmiştir.⁴⁶ Şimdi buradaki mümin olan kişiler, ya (Hâzimiyye'nin *muwâfât* III'ü benimse-

43 Ebu Ya'lâ, *Kitabu'l-mu'temed*, 190 vd., 345.

44 Ebu Ya'lâ, *age*, 191.

45 İbn Teymiyye, *age*, 375 vd. İbn Küllâb'ın (J. van Ess, "İbn Küllab und die Mihna", *Oriens*, XVIII-XIX/1965-6, 120 vd.) ve Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 418/1027)'nin de (İbn Teymiyye, *age*, a.y) bu görüşü benimsedikleri görülür. Bu nazariye, Ezeliye fırkasının mensupları tarafından da kabul edilmiştir. (İbnü'l-Murtazâ, *el-Mûnye ve'l-emel*, thk. M. Cevâd Meşkûr, Beyrut, 1399/1979, 120; Ezeliye isimlendirmesinin kaynağı için krş. el-Eş'arî, *age*, 489).

46 el-Eş'arî, *age*, 96.

mesi durumunda) gerçek müminlere ya da (Hâzımiyye'nin *muvâfât* I'i kabul etmesi halinde) mümin olarak eylemde bulunanlara işaret etmiş olabilir.

Ebu Ya'lâ gibi aynı kuşakta yazan sivri dilli Zâhirî münekkîd Kurtuba'lı İbn Hazm (ö. 456/1064), *Fisâl*'inde, *muvâfâta* bir reddiye olmak üzere oldukça uzun bir pasaj ayırır.⁴⁷ İbn Hazm, bu nazariyeyi, eğer bir kişi itaatkâr bir mümin olur ancak daha sonra değişir ve bir kafir olarak ölürse, bu, Allah'ın o kişiden mümin iken dahi hoşnut olmadığı anlamına gelir iddiasında olduğu şeklinde tanımlar. Bu, aslında *muvâfât* III'tür ve İbn Hazm'ın onu, bildiği tek *muvâfât* doktrini olduğu için mi yoksa (Allah'ın kişiye yönelik tavrı ile o kişinin hakiki imanî statüsü arasındaki bağı kopardığı hususuna binaen) saldırıya daha açık olduğu için mi reddetmek üzere seçip seçmediği tartışmaya açık bir konudur. İbn Hazm bu nazariyeyi Eş'ariyye'ye ve ayrıca Hişâm b. el-Fuvatî'ye⁴⁸ nispet eder. (O, yalnızca ilkiyle ilgili olarak kısmen isabetli, aşağıda gösterileceği gibi sonrakiyle ilgili olarak da muhtemelen hatalıdır.)

İbn Hazm'ın hücumu, Allah'ın rıza ve gazabının değişmeye konu olduğu mefhumuna dayanır, ancak böyle bir değişim, Allah'ın âlim-i mutlak olusunu etkilemesinin aksine, sadece onun bilgisine konu olan nesnelere (ma'lûmât) bir değişime işaret eder. İbn Hazm, bizzat Kur'an ayetlerine dayanarak bir kişinin dinden çıkmadan önce gerçek bir mümin olabileceğini iddia eder. Allah, bu gerçek müminin İslam'ı terk edeceğini bilir ve aynı zamanda o kişinin imanına olan hoşnutluğunun, dinden çıkma gerçekleştiğinde gazaba dönüşeceğini de bilir. Aynı şekilde Allah, küfründe ısrar ettiği sürece, kafirin fiilleri yüzünden kızacağını ta başından bilir, fakat aynı zamanda o kişinin ileride İslam'a döneceğini bildiği için daha sonra ondan hoşnut olacağını da ta başından bilir.

İbn Hazm görüşünü destekleme hususunda daha başka örnekler de zikreder: nitekim o, Allah'ın ilk zamanlarda Müslümanların şarap içmelerinden, namaz kılmamalarından ve Ramazan orucu tutmamalarından razı olduğunu; ancak namaz, şarap ve Ramazanı düzenleyen hükümlerin vahyedilmesinden sonra, onlara uymayanlara kızgın olduğunu iddia etmektedir. Bunun yanında Allah'ın önceki kafirlerin fiillerinden kötülükler (*seyyiât*) diye bahsetmesi, bu fiillerin, işlendiği zamanda, O'nun için gerçekten çirkin olduğu anlamına gelir. İbn Hazm *muvâfât* nazariyesini (yani *muvâfât* III'ü) benimseyenleri, Tevrat'ın Kur'an ile neshedildiği fikrine karşı Yahudiler tarafından kullanılan argümanı kabul etmekle itham eder: zira her iki grup da ilahî hükümlerde bir değişiklik olabirliğini kabullenmeyi reddetmektedir.⁴⁹

47 İbn Hazm, *age*, IV, 58-60.

48 İbn Hazm, *age*, IV, 58, 219. krş. Triton, *age*, 114 vd.

49 İbn Hazm, *age*, IV, 58-60.

V

Aşağıdaki tablo *muwâfât* nazariyelerinin durumlarını özetlemektedir:

	Allah'ın Rızası vs.	İman →Küfür	Küfür→ İman
Muvâfât I	Değişmez	Hayır	Hayır
Muvâfât II	Değişebilir	Hayır	Evet
Muvâfât III	Değişmez	Evet	Evet

Tüm bu nazariyelerin temel niteliği bir paradokstur: Bir kişinin öldüğündeki durumu (mümin veya kafir, Allah'ın razı olduğu veya olmadığı), onun aynı zamanda geçmiş yaşamının tümü veya en azından bir bölümündeki durumudur, isterse tüm kanıtlar o anda bunun aksini gösteriyor gibi görünse de.

Şimdi söz konusu edilen bu üç nazariyeye ilaveten *muwâfât* nazariyelerinin bu özelliğini göstermeyen ve aslında kaynaklarda *muwâfât* nazariyeleri olarak bahsedilmeyen ancak kemal [completion] mefhumunun çeşitli yönleriyle ilgili oldukları için sık sık *muwâfât* teriminden bahsederken burada kısa bir bahis açmayı hak eden diğer başka nazariyeler de mevcuttur. Bunlardan kemal nazariyeleri olarak bahsedeceğim.

Bu nazariyelerden birisi *el-maktû' ve'l-mevsûl* ("kesintiye uğramış ve tamamlanmış") olarak bilinen ve el-Müfid tarafından *Evâilu'l-makâlât*'ında tasvipkâr mahiyette sunulan nazariyedir.⁵⁰ Bu da Allah'ın insana yapmasını emrettiği bir ibadet eyleminin, sonuna kadar gelmedikçe (*kemâl*) yarıda kesip bırakılamayacağıdır. Kişi bir ibadetle bir kez mükellef oldu mu, kural olarak onu kendi isteğiyle yarıda kesemez; şayet bunu yaparsa, bu, doğal olarak onu tamamlamayı istemediği için olmuş olacaktır, bu durumda da onun, ibadeti yarıda kesmeye hakkı olmayacaktır.

Bu nazariye, el-Müfid tarafından ilk temsilcileri olarak Zürâre b. A'yân (ö. 150/767)⁵¹ ve (Hamza b.) Muhammed et-Tayyâr'ın⁵² zikredildiği özellikle İmâmî Şii kelimciler tarafından savunulmuştur. Nazariyenin bir başka savunucusu da Mu'tezili kelamcı Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'den önce)'dir. Onun durumu dikkat çekicidir, zira o, Mu'tezililer içerisinde hem *el-maktû' ve'l-mevsûl*ü hem de bir *muwâfât* nazariyesini (ilahî rıza ve gazap sıfatlarının değişebilirliği hususundaki ısrarına bakılırsa muhtemelen *muwâfât* II'yi) destekleyen

50 s. 69, bkz. McDermott, *age*, 160-162.

51 Hakkında bkz. el-Kişî, *age*, ss. 121-143; T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat*, Bonn, 1975, index.

52 Metinde verildiği şekliyle bu ismin (Muhammed b. et-Tayyâr) hatalı olduğu görünmektedir. Bahis konusu edilen ya Muhammed et-Tayyâr ya da oğlu Hamza'dır; her ikisi de Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın talebeleridir. bkz. Muhammed el-Esterâbâdî, *Menhecû'l-makâl*, Tahran, 1306, 125, 301 (el-Kişî ve diğer ricâl kitaplarını zikreder); ayrıca krş. *Evâilu'l-makâlât*'ın 70. sayfasındaki muhakkikin notu.

tek kişidir.⁵³ el-Fuvatî'nin her iki nazariyeyi birden savunması, onlar arasında bir bağlantının mevcut olduğuna dair bir kanaate sahip olduğunu pekala yansıtabilir. Böyle bir bağlantının varlığı el-Müfid tarafından açıkça ortaya konmuştur, ancak o, bunun tam olarak mahiyeti hususunda oldukça muğlaktır (*ve hâza'l-bâbu lâhukun bi bâbi'l-muvâfât fi ma'nâhu*).⁵⁴ Onun zihninde olması muhtemel düşünce bir benzerliktir: İyi bir amel, mükafatı hak etmek için sonuna dek sürdürülmelidir ve benzer şekilde iman da iman olarak kabul görmesi için sonuna dek devam ettirilmelidir.⁵⁵

O halde *el-maktû' ve'l-mevsûl* nazariyesi bir ibadetin mükafatı hak etmesi için karşılanması gereken şartlarla ilgilidir. Burada bu mükafata iki türlü bakış söz konusudur: Ya mükafatı alacak kişinin diğer herhangi bir eylemine bakılmaksızın belli fiili sebebiyle otomatik olarak Allah'ın takdirini kazanması yönüyle mükafatın anında geçerliliğe sahip olduğu, ya da failin yalnızca, diğer başka şartların da yerine getirilmesine bağlı olarak mükafatlandırılması bakımından mükafatın koşullu olarak geçerli olduğu şeklinde bakılabilir. Ben bu şartların yerine getirilmesinden mükafatın geçerli olmasını kastediyorum. Nitekim ikinci bir kemal nazariyesi, tevbenin kabul edilmesi (yani iyi ameller için mükafatın geçerli kılınması ve günahlar için cezanın kaldırılması) için günahkâr müminin tevbesini yaşamı boyunca devam ettirmesinin gerekli olduğunu iddia eder. Bu devamlılıktan *muwâfâtu'l-mevt bi't-tevbe* "tevbe hali içerisinde ölüm anına ulaşma" kastedilir.⁵⁶ Bu, tabiatı itibarıyla eş zamanlı olan birincisinin aksine art zamanlı bir kemal doktrini olarak isimlendirilebilir.

53 eş-Şehristânî, *Milel*, I, s. 51. Önemli bir kaynak da, Fuad Seyyid tarafından *Fazlu'l-i'tizâl'in* (Tunus, 1393/1974) içerisinde bir kısmı tahkik edilerek yayınlanan Fuvatî'nin Mu'tezili yoldaşı Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî'nin *Makâlâtu'l-İslâmiyyin*'idir; fakat ondaki bilgi ümitleri boşa çıkacak derecede yetersizdir: el-Ka'bi, el-Fuvatî'nin hem *el-maktû' ve'l-mevsûl* ve hem de *muwâfât* konusundaki kabulünden bahseder ve onu diğer Mu'tezililerden ayrı bir yere koyar (*ellezi teferrede bihü*) (*age*, 71). el-Ka'bi, eserinin daha önceki bir yerinde el-Fuvatî'nin durumunu açıkladığını söyler, fakat bu açıklama Fuad Seyyid tarafından yayımlanan kısımda görünmemektedir.

54 el-Müfid, *age*, a.y; McDermott, *age*, 161.

55 Küllâbiyye'den *muwâfât* l'i benimseyenler, daha sonradan kâfir olan ve küfür hali üzere ölen mümini, belli bir ibadete başlayıp da tamamlamayan veya orucunu güneşin batışından önce bozan kişiyle mukayese etmişlerdir (İbn Ebî'l-İzz (?), *age*, 254). el-Fuvatî'ye göre, bir ibadeti tamamlamayan kişi yalnızca onu değersiz saymakla kalmaz, ayrıca bir itaatsizlik eylemi de sergilemiş olur. (el-Eş'arî, *age*, 449 vd; el-Bağdadî, *age*, 98 vd.) el-Eş'arî ise buna karşın (*age*, s. 450) kısmen yerine getirilmiş yükümlülüklerin kısmi bir mükafat alacağını bizzat ifade etmektedir.

56 Mânakdîm, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1384/1965, 798. Bu nazariye, Bağdat Mu'tezilesinden Bîşr b. el-Mu'temir'e nispet edilir (a.y; el-İsferâyîni, *age*, 71; eş-Şehristânî, *age*, I, 45) fakat Mânakdîm tarafından reddedilir. Bîşr'in savunduğu iddia edilen görüş, kişinin hem önceki hem de sonraki günahları için tevbe halindeyken ölmek zorunda olduğu; şayet sonraki bir günahı için tevbe fırsatı bulamadan ölürse önceki günahı için yaptığı tevbenin de geçersiz sayılacağıdır (el-Bağdadî, *age*, s. 95; el-İsferâyîni, *age*, a.y; eş-Şehristânî, *age*, a.y). es-Suyûrî'ye göre (*el-Kitabu'n-Nâfi'*, Bombay, 1319, 63) ölünceye dek tevbe küçük günahlar (*sagâir*) için gerekli değildir ve büyük günahlar (*kebâir*) için ise herkes bunu gerekli görmemektedir (es-Suyûrî'nin kendisi gerekli saymamıştır). Ayrıca bkz. İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî, *Keşfü'l-berâhîn*, yazma nüsha, Indian Office, Arab., I, 471, vr. 314 a (*ve lev lem yuwâfi yazılı yer ve lem yuwâfi* olarak okunmalı); el-Meclisî, *Bihâr*, V, s. 334. Tevbe etmeksizin ölen günahkârın ebedi cezaya maruz kalacağı iddiası, Mu'tezili *Va'idiyye*'ye isnad edilir ve İmâmîyye tarafından reddedilir. Bkz. W. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", 28.

Kemal aynı zamanda art zamanlı ve eş zamanlı oluşu bir araya getiren bir anlamda da kullanılabilir: Üçüncü bir kemal nazariyesi mükafatın geçerliliğinin bir şartı olarak olarak imanın eksiksiz olması gerektiğini şart koştuğunda, kastedilen sadece iman hali içerisindeyken ölmek değil (art zamanlı), aynı zamanda imanı oluşturan tüm unsurların hazır bulunmasıdır (eş zamanlı). Örneğin, meşhur İmâmî kelamcı Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) *Tecridü'l-i'tikâd* adlı eserinde kemalin (*muwâfât*) mükafatı hak etmenin bir şartı olduğunu söyler.⁵⁷ Açıkça görünmektedir ki, onun zihninde olan şey, bir kimsenin mükafata layık olması için imanın tüm unsurlarının hazır bulunduğu bir halde ölmesinin gerekli olduğu düşüncesidir; zira, onun söylediği gibi, bu şart yerine getirilmeksizin “yalnızca (*hassâten*)⁵⁸ Allah'ı tasdik eden (fakat imanın diğer unsurlarından herhangi birini kabul etmeyen) kişi, buna rağmen mükafata nail olmuş olacaktır”.⁵⁹ Bu tavrı İmâmî el-Mikdâd b. Abdillâh es-Suyûrî (ö. 826/1423) tarafından da tekrarlanmıştır: o şöyle der, şayet istihkak tamamlanmış olmaya bağlı olmazsa (*meşrût bi'l-muwâfât*), o halde Allah'ı tasdik eden, ancak Peygamber'den habersiz olan bir kimsenin de mükafata nail olacağı gibi saçma bir durum hasıl olacaktır.⁶⁰

Böylece hem *muwâfât* nazariyeleri, hem de üçüncü kemal nazariyesi son andaki imanî statüyle ilgilidir, ancak yine de bu konuda söyledikleri farklı şeyler vardır: Öncekilere göre imanın var olduğu yerde (ve hatta *muwâfât* III sözkonusu olduğunda, geçici bir küfrün bulunduğu yerde bile) mükafat derhal gerçekleşir ve daimi geçerlidir; ötekine göre ise böyle bir geçerlilik imanın ölünceye dek sürdürülmesine bağlıdır.

VI

Kelamî spekülasyonların üzerinde ve ötesinde, dindar müslümanlar için gönülden hissedilen bir gerçek olarak ortada duran husus, dünyadaki son anların son derece önemli olduğudur. Bu noktayı ispatlamak için delil gösterilen pek çok *hadisten* biri, bunun tipik örneğidir: Allah bir kimse için hayır dilerse, mümkün olan en iyi durum içerisinde ölünceye dek ona yol gösteren bir meleği onun yanına katar; bir kimse için de şer dilerse mümkün olan en kötü durumda ölünceye dek onu baştan çıkararak bir şeytanı yanına katar.⁶¹ Şüp-

57 Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, Necef, 1381/1961, 394.

58 krş. Dozy, *Supplément*, I, 376. agm.

59 et-Tûsî, a.y.

60 es-Suyûrî, *age*, 62. krş. es-Suyûrî, *İrşâdû't-tâlibîn*, yazma nüsha, Indian Office, Arab., I, 471, vr. 158 a; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Testikü'n-nefs ilâ haziret'l-kuds*, yazma nüsha, British Museum, Or., 10, 971, vr. 78 vd. el-Hillî (*Menâhicü'l-yakîn*, yazma nüsha, Indian Office, Arab., I, 471, vr. 104 a) mükafatı hak etmenin şartının tek başına kemal (*muwâfât*) olmayıp kulluk amellerinde sebatın olduğu; *muwâfâtın* da bu sebatın kanıtı olduğu noktası üzerinde durur. Daha genel inceleme için bkz. el-Meclîsî, *Mir'âtu'l-ucûl*, II, 97-99.

61 el-Âcurri, *age*, 246.

he veya küfür içerisindeki ölüm *sû'ü'l-hâtıme* olarak bilinir;⁶² böyle bedbaht bir sonun önüne geçmek için Peygamber'in müminleri *telkîn*in faydaları hususunda teşvik ettiği söylenir: "İçinizden ölüm anında olanlarınıza 'Allah'tan başka ilah yoktur' [La ilahe illallah] deyip arkanızdan bunu onlara tekrar ettirin (*lekkinû mevtekûm*); çünkü bu, tüm geçmiş günahları siler.⁶³

62 Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, *Kitabu'l-Erba'in*, Tebriz, 1378, 237; Ahmed b. Ebî Heccele et-Tilimsânî, *Kitabu Civâri'l-akÿâr fi dâri'l-karâr*, yazma nüsha, Princeton, Yahuda, 2535, varaksız, 12. bölüm. Bunun zıddı olarak, *Muvâfât* bazen *hüsnü'l-hâtıme*'nin bir muadili olarak kullanılmıştır (Muhammed el-Kazvîni, *Lisânu'l-havâs*, yazma nüsha, Princeton, N.S., 1294, vr. 64 a (kendi varak tasnifime göre).

63 el-Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, Beyrut, tsz., 465 vd. (Huzeyfe b. el-Yemân'ın rivayeti). Hadisin birkaç varyantı vardır; örneğin bkz. el-Külîni, *age*, III, 121-125 (*bâbu telkîni'l-meyyût*); Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Muhtasarü Tezkireti'l-Kurtübî*, Kahire, 1354, 11 ve genel anlamda bkz. A. J. Wensick ve J. P. Mensing, *Concordance*, VI, Leiden, 1967, 138, *Lk.n.* maddesi; ayrıca krş. el-Elbânî, *Ahkâmu'l-cenâ'iz*, Beyrut, 1388/1969, 10, 34. -Bu çalışmayı özenli bir şekilde irdelemesi, değerli ve yerinde yorumları için Dr. Frank Stewart'a minnettarım; ayrıca teşekkürlerim yararlı önerileri için Profesör Michael Schwarz'a.