

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

KELÂM İLMİNDE DOKUNULAMAZ BİLGİ ALANLARI PARADİGMASI VE EPİSTEMOLOJİK DEĞERİ *

Yrd. Doç. Dr. Erkan YAR **

Her bilimsel disiplinin doğuşuna ve gelişmesine, araştırma ve inceleme alanlarının belirlenmesine ve metodolojisinin oluşturulmasına etki eden fenomenler vardır. Bu fenomenlerin nitelikleri ne olursa olsun (sosyal, kültürel, ekonomik, siyasî vs.), o ilmin kendisinde etkin olarak vardır. Dokunulamaz bilgi alanları paradigmasını ortaya çıkaran olgu, söz konusu etkilerdir. Bilgi alanları ile, süjenin ilişkide bulunduğu objeleri ve onlarla ilişkili genel boyutları kastediyoruz. Bu objelerin dokunulamaz olması paradigması ise, onlarla ilişkide bulunacak süjenin araştırma ve inceleme isteğinin ve girişimlerinin her ne gerekçe ve amaçla olursa olsun engellenmesi anlamındadır.

Müslüman kelâmcıların geliştirdikleri bilgiye kapalı alanlar oluşturma tavrı, bazı olgulara sadece iman edilmesi ve kabul edilmesi, bunun ötesinde onların araştırılması ve tartışılmasının yasaklanmasını içerir. Bu durumda, o nesne sadece iman nesnesi olmaktadır. Hasan Hanefî, bazı olgulara sadece iman edilmesi fikrini kritik ederek, neredeyse tabu (tabous) olarak kabul edilen ve ele alınması, üzerinde düşünülmesi ve araştırma yoluyla kritik edilmesi mümkün olmayan mukaddeslere iman olduğu fikrini ileri sürerek, bu üç mukaddes şeyi *Allah, iktidar ve cinsellik*¹ olarak belirlemektedir. O'na göre, toplumlar, bunları ele alıp sırf akla götürmedikçe, bilinç dairesinden bilinç üstü daireye çıkıncaya, gizlilik içinde hareket etmeyip de fikir ve bilimsel faraziyeler düzeyinde açık bir ilim oluncaya ve sırf ilmî tahliller yapmayıncaya kadar ilerleyemeyeceklerdir.² Allah ve iktidar hakkında konuşmanın yasaklanması, diğer bir deyişle Allah ve iktidarın tabulaştırılması, gerek tarihî birikim ve gerekse günümüzdeki uygulamalar açısından Şark toplumlarının neredeyse karakteristik özelliğidir. İnsan hakkında konuşmanın yasaklanması veya edebe uygun olarak görülmeyip mekruh sayılması, pek çok kelâmcının kabul ettiği bir görüştür. Cinselliğin tabulaştırılması ise, toplumların kültür yapılarına göre değişiklik gösterir. Bu nedenle, bu tebliğde kelâm ilmi araştırma konuları ile ilişkili olarak Allah, iktidar ve insan hakkında bilgiye kapalı alanlar oluşturulması fikrini değerlendireceğiz.

İslâm düşünce tarihinde araştırma yoluyla bilgi sahibi olma ve o şey hakkında konuşmanın yasaklanması iki şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi ümmeti oluşturan fertlerin bilgi seviyelerine göre sadece bir kısmına konulan yasaklamadır. İkincisi ise, ulema da dahil olmak üzere ümmetin geneline konulan kısıtlamalardır. Birinci şekildeki yasaklama, toplumun fertlerini avâm ve havâs olarak ayırmadan hareketle yapılır. Buna göre, toplum avâm ve havâstan oluşmaktadır. Bu ayırımı en etkili bir şekilde kullanan düşünürün

** Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

¹ Hasan Hanefî, *ed-Dîn ve's-Savra fî Mısır*, Kahire, tarihsiz, (ed-Dîn ve's-Sekâfetu'l-Vataniyye) 1/267; *Mine'l-Akide ila's-Savra*, Kahire, tsz., 1/127.

² Hasan Hanefî, *ed-Dîn ve's-Savra fî Mısır*, 1/267; *Mine'l-Akide İla's-Savra*, 1/127.

Gazzâlî olduğu söylenebilir. Gazzâlî, toplumu oluşturan bireyleri avâm ve havâs olarak ayırma hususunda o derece ileri gitmiştir ki, kişilerin sorumlu oldukları dinsel ritüelleri yerine getirmeleri sırasında uygulayacakları eylemleri dahi ayırım noktasına gitmiştir. Bunun sonucu olarak ibadetlerin yerine getirilmesi sırasında avâmın tabi olduğu kurallar ile havâsın tabi olduğu kurallar farklılıklar arz etmektedir. Bu ayırım, *ilcâm felsefesi* olarak tarihî bir anlayışın doğmasına neden olmuştur.

× Gazzâlî'nin ilcâm felsefesi, gerçekte Haşviyye fırkasının zat ve sıfatlar hakkında zahirî anlatımlara dayanarak kabul ettiği ve bu kabullerini selef inancı olarak tanıttığı ve iddia ettiği bir ortamda, tenzih inancını öne çıkarmayı hedefleyen bir çalışmadır.³ Bu çalışma, asıl olarak, avâmın kelâm ilmine ait konular hakkında araştırmalarının yasaklanmasından ziyade, bu inançlar karşısında avâmın korunmasını hedef alır.)

Gazzâlî'nin avâma verdiği görevler takdis, tasdik, güçsüzlüğü itiraf etmek, soru sormamak, susmak, araştırmadan vazgeçmek ve bilgi ehline teslim olma'dır.⁴ Bu yükümlülüklerden takdis, Allah'ı cisim ve O'na ait olan şeylerden tenzih etmeyi, takdis ise Peygamber'in haber verdiği şeyleri doğrulamayı⁵ içerir. Fakat Allah'ı cisim ve ona ait olan şeylerden tenzih etmek, yaratıcı ve nitelikleri hakkında bilgi sahibi olmayı gerekli kılar. Yaratıcı hakkında genel bilgi sahibi olmadan, yaratıcının tenzih edilmesi söz konusu olmaz. Peygamber'in Allah hakkında haber verdiği bilgileri doğrulamak yükümlülüğü ise, doğrulanan bilginin zihinde apaçık olarak yer almasıyla gerçekleşir. Bu ise, bu bilgilerin ilâhî zat hakkında nasıl kabul edileceği problemini çözmekle mümkün olabilir. Bu durumda, iman ve tasdik edilecek varlık hakkında bilgi sahibi olmak zarurîdir. Aksi halde, iman edilen ve doğrulanan obje, süjenin zihninde ve bilgisinde var olmaz.

Gazzâlî'nin avâma yüklediği güçsüzlüğünü itiraf etmek, soru sormamak, susmak ve iç yüzünü araştırmaktan vazgeçmek görevleri ise, kişinin söz konusu objenin anlaşılması ve kavranılmasının güç olduğu konusunda bilgi sahibi olmasını gerekli kılar. Halbuki, kişi yaratıcının kendisine verdiği gücü bilmektedir. Avâmın bir varlık ve olay hakkında soru sorma yolunu takip etmemesi, avâmın bir obje hakkında bilgi sahibi olmasının mümkün olmaması anlamını taşır. Bununla birlikte o, tefsir, tevil vs. anlama yollarını takip etmeyecek, zahiri olduğu gibi kabul edecektir. Halbuki, Gazzâlî, Haşviyye'nin zat ve sıfatlar hakkında âyetlerin ve haberlerin zahirine bakarak kendi sıfat anlayışlarını geliştirdiklerini söyler. Gazzâlî'nin avâma önerdiği eğilimlerden biri olan zahire uymak da, onların bâtin ilimlerden anlayabilecek kadar derin ve etkili bir anlayışa sahip olma imkânlarının olmamasından kaynaklanır. Avâmın da zahire uyma yolunu takip etmesi, aslında onların Gazzâlî'nin eleştirdiği şekilde bir inancı benimsemeleri demektir.

Avâmın bilgi ehline teslim olması ise, bir şey hakkında bilgi sahibi olmak isteyen kimseyi, bilgi ehlinin yorum ve anlayışlarına uymasını tavsiyelerine uymakla sorumlu tutmaktır. Bu ise, bilgi ehlinin kimliği ve

³ Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm. Mecmûatü Resâilü'l-İlmâmi'l-Gazzâlî* adlı eser içerisinde, Lübnan. 1994. 41.

⁴ Gazzâlî. a.g.e.. 42

⁵ Gazzâlî. a.g.e.. 42.

dinsel yorumları hakkındaki tartışmaları, yani ilgi ehlinin güvenilirliğini beraberinde bulunduracaktır.

Gazzâlî'nin, inananları avâm ve havâs olarak ayırmasında ve her iki grubun görev ve sorumluluklarını belirlemesinde, Haşviyye fırkasının Allah ve sıfatlar anlayışı ve onların selefin inançlarını kötülemeleri olarak göstermektedir.⁶ Bu durumun oluşmasının arka plânında avâmın inançlarını bozulmaktan korumak ve onların şüpheye düşmelerine engel olmak vardır. Havâs grubunda ise bu durum söz konusu değildir. Onlar, ilim ve irfan sahibidirler.

Avâmı oluşturan toplumsal kesit, daha çok ilim tahsil etmemiş kısımdır. Her ne kadar onlar ilim tahsil etmemiş olsalar da onların imanı pratik imandır. Bir çiftçi, ekini ektiğinde onu bitiren bir yaratıcı fikrine sahip olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın Allah'ın varlığına olan göndermeleri bu yapıya uygunluk arz eder. Kur'an insanları hudûs ve imkân delili ile değil, doğal deliller ile imana çağırır. Bu nedenle insanın yaratılışı, devenin yaratılışı vs. doğal örnekler seçilmiştir. Bu örnekler genel bir alana hitap etmektedir. Filozof ve kelâmcıların Allah'ın varlığı için sundukları hudûs ve imkân delilleri, halk için bir manâ ifade etmemiştir. Halk için Allah'ın varlığını bilmenin yolu araştırma (nazar) yöntemidir. Nazar yöntemi felsefî ve kelâmî delillere göre daha genel ve Kur'an'ın yönlendirmelerine daha uygundur.

Avâmı, düşünme ve fikir üretmekten mahrum etmek, onun bilgi sahibi olmasının önüne geçmek ve dolayısıyla onlardan körü körtüne iman etmek istemektir. Bu durumda, onlardan tahkikî imanı beklemek yanlış olacaktır. Halbuki tahkik, Allah'ın varlığını kabul eden her inançlı kişinin içinde bulunması gereken iman modelidir. Tahkik ile ancak bilinçli bir iman gerçekleşir ve bu iman ilâhî isteğe uygun olur.

Toplumu oluşturan fertlerden her konuda bilgi sahibi olması elbette beklenemez. Fakat avâmı bilgi sahibi yapmak için bilgi ehli üzerine düşen görev, onları soru sormaktan vazgeçirmek değildir. Avâmı bilgiden mahrum etmek yerine, avâmın bilgilendirilmesine dönük yöntemler geliştirmekle mümkün olur. Bu da, anlatılmak istenilen konuyu halkın bilgi seviyesine uygun olarak şekillendirmekten geçer. Bu durumda anlatılan olgu farklılıklar içermez, fakat anlatım düzeyi ve anlatım dili farklılıklar içerir. Bu durumda avâm bilgiden mahrum edilmemiş, aksine anlatılmak istenene kendi bilgi ve anlayış seviyesinde ulaşmış olur.

Dinsel epistemoloji açısından, insanın bilgi elde etme yolları arasında Allah tarafından peygamberlere vahyedilen kutsal kitapların önemli bir yeri vardır. İlâhî mesajın bilgiye kapalı alanlar oluşturmak yerine, bütün bilgi alanlarını insanın incelemesine sunmaktadır. Bu bağlamda, Kur'an'ın varlıkları ve olayları avâm ve havâs ayrımı gözetmeksizin incelemeye teşviki dikkat çekicidir. Kur'an'ın "Bilmiyorsanız bilgi ehline sorunuz"⁷ ifadesi avâm ve havâs ayrımı gözetmeksizin, kişileri bilmedikleri şeyler hakkında soru sormaya teşvik etmektedir. Bilinmeyen bir şey hakkında bilgi sahibi olanlara sormak suretiyle o şey hakkında bilgi sahibi olunması yöntemi, insanı araştırmaya yönlendiren bir yöntemdir.

⁶ Gazzâlî. a.g.e., 4.

⁷ "Biz, senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorunuz": 16 *Nahl* 43: 21 *Enbiya* 7.

a. Allah

Geleneksel kelâmcıların kelâm ilmini tanımlarında, onun zat ve sıfatlar ilmi olduğu belirtilmiştir. Bu tanıma uygun olarak kelâm eserleri içerisinde en fazla konuşulan konu zat ve sıfatlar olmuştur. Bununla birlikte, bu eserlerdeki anlatımlardan yola çıkarak tanrıyı anlamak ve onun mahiyetini kavramak mümkün değildir. Bu durum, aşkın olan ilâhî zâtın mahiyetinden kaynaklanır. Onun mahiyetini idrâk etmek için hangi dili kullanırsak kullanalım (temsili dil, sembolik dil, teşbîhî dil vs.), onun mahiyetini kavramak mümkün değildir. Filozofların tanrının mahiyeti hakkındaki tartışmaları, tanrının mahiyetini, diğer bir deyişle zâtı anlatmaktan uzaktır. İbn Sînâ, Allah hakkında "O, odur" (huve huve) der ki bu da bir tanımlama değildir.

Allah'ın tabu olmadığına Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteği karşısındaki ilâhî eylemin şekillenışı işaret eder. Musa, Allah'ı görmek istemiş ve O da tecellî etmiştir.⁸ Kur'an'da anlatılan bu olayda, çeşitli kelâm ekollerinde Allah'ın ahirette görülmesi ve bunun imkânı bağlamında kullanılması bir yana bırakılacak olursa, insan psikolojisine ve bilgi edinme isteğine göndermeler vardır. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi, insanın tanrı hakkında bilgi edinme isteğine, Tanrı'nın tecellîsi de bu isteğin anlamsız ve yersiz olmadığına işaret eder.

Kelâmcılar Allah hakkında konuşmayı, Allah'ın zâtı hakkında konuşmak olarak algıladılar. Aslında, insanın düşünce tarihi incelendiğinde, pek çok toplumda bu olgunun bu şekilde anlaşıldığı görülür. İnsanlık tarihinin çeşitli dönemlerinde ortaya çıkan antropofomist tanrı anlayışları veya tanrıyı yeryüzündeki varlıklar şeklinde betimleme, insanın tanrıyı bir "zat" olarak algılama isteğinden ve arzusundan kaynaklanır. Kelâmcılar arasındaki zat ve sıfat hakkındaki tartışmalara bakıldığında, tanrısal mahiyetin tanrısal eylemlerden daha çok tartışıldığı görülür. Halbuki, tanrı hakkında konuşmak, ilâhî eylemlerin gayeliliği ve hikmeti hakkında konuşmak olarak algılanmalıdır. İnsanın, tanrısal eylemlerdeki hikmet ve işleyiş hakkındaki bilgisi, kendi eylemlerinin işleyişine de etki edecektir. Bu etki, Allah'ın Ahlâkiliği⁹ ilkesinin toplumun ahlâkiliği olarak yansması şeklinde gerçekleşecektir. Zat hakkında konuşmak zâtı anlamayı ve kavramayı amaçlamakta ise, ilâhî eylemlerdeki gaye ve hikmet hakkında konuşmak toplumu bu gaye ve hikmete uygun olarak biçimlemeyi amaçlar. Kelâm ilmi, her şeyi bir ölçü ve düzen içerisinde yapmak anlamına gelen adalet fiilinden daha çok, insanın adaletini konu almadıkça ve bunun gerçekleşmesi için çaba sarf etmedikçe gerçek mânâda insana ait bir ilim olmayacaktır.

Kelâm düşüncesi içerisinde, ilâhî eylemlerin dayandığı gayelerin ve hikmetlerin araştırılması pek hoş karşılanmamış ve ilâhî eylemlerin hikmetlerinden sual olunamayacağı fikri dayanak bulmuştur. Bununla birlikte, Allah'ın yarattığı varlıkların yaratılış hikmetleri hakkında konuşmak

⁸ 7 A'râf 143.

⁹ İlhamî Güler, "Allah'ın ahlâkiliği" ifadesini "Allah'ın Ahlâkiliği Problemi" adlı eserinde kullanmış ve bir problem olarak tartışmıştır. bkz. Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.

mümkün görülmüştür.¹⁰ Aslında yaratma da tanrısal bir fiildir ve varlık bu fiilin bir eseridir. Varlıkların yaratılışlarındaki hikmetin bilinmesi, insanı tanrıya götüren bir yöntem ise –ki Kur'an insanı yaratılan varlıklar üzerinde düşünmeye sevk eder- tanrısal eylemlerin hikmetinin bilinmesi insanın dünya hayatındaki fiillerinde başarısını arttırmayı hedefleyen bir yöntemdir. Bu açıdan ilâhî eylemler üzerinde düşünmek, insan yönünden daha fonksiyonel ve daha faydacıdır.

İKur'an'daki Allah'ın insana yönelik buyruklarının büyük çoğunluğunun gerekçeleri ile birlikte (*li*, *key*, *hattâ* gibi lafızlarla) zikredildiği ve ayrıca Allah'ın anlamsız, sebepsiz, hikmetsiz iş yapmayacağını bize bildirildiği açıktır.¹¹ Bu bildiriler, insanın da gaye ve hikmetsiz iş yapmamasına işaretle birlikte, bu gaye ve hikmeti idrâk etmesi ve sosyal hayatında yansıtmaya işaret eder.

Kur'an'da yer alan, "O, dilediğini yapar"¹² ifadeleri, "O, dilediğini hikmet ve gaye yönünde yapar" demektir. Allah'ın dilemesi ile ilgili âyetlerde gaye ve hikmetin zikredilmemesi, gaye ve hikmetin tanrısal eylemlerin içerisinde mutlak olarak var olmasından, yani tanrı hakkında aksini düşünmenin mümkün olmamasındandır. Çünkü dileme, bir gaye ve hikmet yönünde bir şeyin oluşunu irade etmektir. Aynı şekilde, bir şeyin var olması için verilen emir de böyledir.

b. İktidar (Siyasî Otorite)

Tanrının fiillerindeki hikmet ve gayenin araştırılmasının yasaklanması fikrine paralel olarak, tanrının yeryüzündeki gölgesi olan halîfelerin veya genel olarak iktidarın eylemleri ve icraatları veya günümüzdeki bazı yarı demokratik ülkelerde olduğu şekilde iktidarı yönlendiren kurumların icraatları hakkında konuşmak da uygun karşılanmamıştır. Bu nedenle de, Müslüman milletlerin tarihinde muhalefet fikrinin oluştuğunu söylemek oldukça zor gözüküyor. Halbuki muhalefet insanın fitratında vardır. O vahye ve uyarıcılara muhalefet etmektedir. Bununla birlikte, sağlam bir muhalefet kurumunun olduğu ülkelerde ve yönetimlerde iktidarın fiilleri ve icraatları devamlı olarak kontrol altında olacağından, halkın yönetimi daha sağlıklı olacaktır.

Müslüman toplumlarda yönetim her devirde bir sorun olmuştur. Onun için savaşlar meydana gelmiş, onun için pek çok kimse öldürülmüştür. Bu problemin diğer bir yönü de, iktidar-ulema, yöneten-yönetilen ilişkisidir. Yönetenin uygulamaları ve halktan beklentilerine karşın, halkın yönetimden beklentileri olamamıştır.¹³

¹⁰ Örneğin Gazzâlî Allah'ın yarattığı varlıkların yaratılış hikmetlerini konu alan bir risale telif etmiş ve bu risalesinde Güneş, ay ve yıldızlar, yeryüzü, denizler, su, hava vs. gibi varlıkların yaratılış hikmetlerini ifade etmiştir. Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Hikmetü fi Mahlukâtillâhi Azze ve Celle; Mecmûatü Resâilî'l-İmâmî'l-Gazzâlî* adlı eser içerisinde, Beyrut, 1994.

¹¹ Güler, a.g.e., 60

¹² 14 İbrahim 27; 22 Hacc 18.

¹³ Burada siyaset konularının kelâm ilmi içerisinde yer almasının sıkıntılarına da değinmekte yarar vardır. Kelâm ilmi, Allah'ın zat ve sıfatlarından bahseden bir ilim olmasına karşın, siyasî konuların o ilim içerisinde yer alması kelâmcıların dahî açıklamasında zorlandıkları bir durum olmuştur.

Genel olarak ulema, özel olarak da kelâmcılar eserlerinin girişlerinde o devrin iktidarı için çeşitli övgü sözlerini içeren yazılar yazmışlardır. Allah'ın adına başlayan bir eser, Allah'a hamd, Peygamber'e salât ve halifelere veya o devrin iktidarına övgülerle devam etmiş veya eserlerin sonunda iktidarın desteği zikredilmiştir. Gazzâlî, akaid konusunda Melikşah'a yazdığı risalesinde O'na, doğunun ve batının sahibi/meliki¹⁴ şeklinde hitap etmektedir. Allah iki doğunun ve iki batının Rabb'i¹⁵ iken, o doğunun ve batının sahibidir.

Ulema, genel olarak, siyasî otoritenin baskısı sonucu veya iktidara yakın olabilmek için lehte konuşmak ve onların eylemleri hakkında olumlu ifadeler ve söylemler geliştirmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda, saltanat sistemi dine uydurulmuş ve dinin öngördüğü bir yönetim şekli olarak sunulmuştur. Bununla birlikte, şartları siyaset teorisine uymayan sultanların meşruiyetleri sağlanmıştır. Kureyşlilik, akıl ve bülûğ şartlarını haiz olmayan Osmanlı padişahlarının durumunu değerlendiren Abdullâtif Harputî, İmamların Kureyş'ten olması gerektiğini bildiren hadisin meşhur hadis hükmünde olduğunu belirterek, bunun Osmanlı halifelerinin yönetimleri için bir sorun oluşturmayacağını, çünkü, Osmanlı halifelerinin iktidarlarının pek çok kimsenin biatıyla gerçekleştiğini ve o dönemde bütün Kureyşliler'in iktidar konusunda âciz olduklarını belirtir.¹⁶ Akıl ve bülûğ konusunda ise, Müslüman imamın akıllı, mükellef ve baliğ olan imamet ve hilafette riayet riyeti gerekli bir şart olduğundan sultan vefat ettiği ve tebası küçük şehzadesinin saltanatı üzere icma ve ittifakta bulundukları halde tebaya vacip ve gerekli olan küçük şehzadeyi taklit ve genel işleri ona havale etmek olmayıp, belki şehzadenin şerefi yönünden kendini şehzadeye tabi sayan valiyi taklit ile genel işleri ehli olan valiye havale etmeleri olduğunu ve bu suretle reşmiyette sultanın küçük şehzade ve gerçekte ise sultanın vali olacağını¹⁷ ifade eder. Bu durumda, yönetimleri ve şartları Sünnî siyaset teorisine uymayan Osmanlı padişahlarının durumları yasallaştırılmış olmaktadır.

Ruh hakkında konuşmak insanın kendisi hakkında konuşması, insanın kendisini anlama isteğidir. İnsanın varlık yönünü inceleyen filozoflar, nefis hakkında kesin bilgiye ulaşmanın zorluğuna işaret ederler. Eski Yunan filozoflarından Platon *Fedon*'da,¹⁸ Aristo *Nefs* kitabında¹⁹ bu zorluğu vurgularlar. Müslüman filozofların nefis hakkındaki görüşlerinde ise, ruhun araştırılmasında kanıt olarak ileri sürülen dinî nasların yorumlarına bağlı fikirler geliştirildiği görülür. İbn Sînâ, avâmdan olan insanların, hattâ âlimlerin, nefis âleminde gizli olan sırlardan gâfil olduğunu belirtmektedir. Buna gerekçe olarak da Allah'ın Rasul'üne ruhun hakikati sorulduğunda, "size ilimden az bir bilgi verilmiştir"²⁰ âyetiyle cevap verilmesini göstermektedir.²¹ Sühreverdî ise "ruh konusunda konuşmanın zor olduğunu. ilim ve hikmetin kaynağı Allah'ın elçisi, Allah'ın vahyi ve izni ile ruh

¹⁴ Gazzâlî, *Risâletü'l-Gazzâlî ilâ Melikşah fî'l-Akâid*, 1.

¹⁵ 55 *Rahmân* 17.

¹⁶ Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm*, 367.

¹⁷ Harputî, *Tekmile-i Tenkîhu'l-Kelâm*, 177.

¹⁸ Platon, *Fedon*, 72.

¹⁹ Aristoteles, *fî'n-Nefs*, 4.

²⁰ 17 *İsrâ* 85.

²¹ İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıkati ve Ahvâlihâ*, 326.

konusunda konuşmadıysa başkalarının bu konuda konuşması ve bunu araştırmaya dalmasının mümkün olmadığını²² söyler. Yunan filozoflarının ruhun araştırılması konusundaki nitelemelerine, insanın karmaşık zihinsel yapısının zorluğu etki etmiş olabilir. Yani, ruh hakkında kesin bilgiye sahip olmadaki zorluk aklın onu idrâk edememesi bakımındandır. Nitekim Hucvirî, ruh hakkındaki bilginin zarurî olmasına karşın aklın bunun keyfiyetini anlamada âciz olduğunu²³ vurgular. Müslüman filozofların ise, bir konu hakkında felsefe anlayışları gereği asıl olan akıl bakımından çıkarımlarda bulunmak olduğu halde, ruh konusundaki görüşlerinde dinsel nassların ruhu yorumlarının etkisinde kalmış oldukları görülmektedir. Sufilerin yaklaşımlarında da görülen şey, bu konunun araştırılmasının Peygamber'e saygınlık bağlamında ele alınmasıdır. Onlara göre, ruhun sırrını açıklamak için Peygamber'e bile izin verilmemiştir.

Ruhun hakikatini ve mahiyetini anlamada filozofların işaret ettikleri zorlukların ve Müslüman filozofların dinî nassların yorumlarına dönük olarak geliştirdikleri olumsuz yaklaşımlara karşın, Müslüman kelâmcılar ruhun araştırılması ile ilgili dinî tanımlamalar ve yargılara varan bir paradigma sunarlar. Cafer b. Harb, "açık delillerin dışında onlarla tartışmaya girişme"²⁴ ve "onlarla en güzel şekilde mücadele et"²⁵ âyetlerini delil getirerek, Allah'ın ruh hakkında konuşmayı emrettiğini söyler.²⁶ Mâtürîdî de, yukarıdaki âyetlere göre bir konu hakkında dinî bağlamda konuşmanın ve bu konunun araştırılmasının mübah olduğunu²⁷ kabul eder. Bu bakış açısıyla, inkârcılarla veya genel olarak bir obje veya olgu hakkında tartışmak isteyen bir kimseyle belirli bir yöntem içerisinde tartışma kapısının açık bırakıldığı görülür.

Bu görüşün karşısında fıkıh âlimlerine dayanan yasakçı bakış açısı yer alır. Ebû Yûsuf'un, "sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh Rabb'imîn emrindendir. Size ilimden az bir şey verilmiştir"²⁸ âyetini delil getirerek, ruh hakkında konuşmayı yasakladığı ve ruh hakkındaki hükmü Allah'a havale ettiği bildirilmektedir.²⁹ Ebû Yûsuf'un bu yasakçı tavrı, idrâk edilemeyen ve insanların dalâlet ve sapkınlığını arttıran konularda araştırma ve incelemeyi yasaklamasına³⁰ dayanır. O, idrâk edilemeyen şeylerin insanların sapkınlık ve hayretini artıracığı görüşünü ise "yaratan hakkında değil, yaratılanlar

²² Sühreverdî, *Avârifü'l-Me'ârif fi't-Tasavvuf*, 2/79; benzer bir yaklaşım için bkz. Gazzâlî, *İhyâü Ulûmî'd-Dîn*, 8/6.

²³ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 1/502.

²⁴ 18 *Kehf* 22; bu âyette belirtilen açık deliller dışında inkârcılarla tartışılmaması ilkesi, tartışma konusu olan mağara arkadaşlarının sayısı hususunda ortaya atılan görüşlerin, bu olayın geçmişe ait bir olay olmasından ötürü spekülasyondan öteye gitmemesi ve tartışılan bu konunun bilgi olarak bir değere sahip olmamasındandır.

²⁵ "Rabbîn'in yoluna akıllıca ve güzel öğütlerle çağır: en güzel biçimde onlarla tartış. Doğrusu, Rabbin, kendi yolunda kimin saptığını en iyi bilir. O doğru yolda olanları da bilir" (16 *Nahl* 125). Bu anlatım, ilâhî mesajın insanlara anlatılması sırasında uyulacak yöntemleri belirlemeye yöneliktir.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, v. 275b.

²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, v. 275b.

²⁸ 17 *İsrâ* 85.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, v. 275b.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, v. 275b.

hakkında düşününüz” şeklindeki hadis ile kanıtlar.³¹ Bir şeyin idrâk edilemeyeceği olgusu, ancak kesin nasslarla sabit olduğu takdirde bu şekilde bir hükümle nitelendirilebilir. Ancak, ruhun idrâk edilemeyeceğini ifade eden bir nass mevcut değildir. Ayrıca, Ebû Yûsuf'un idrâk edilemeyen ve insanların dalâlet ve sapkınlığını arttıran konularda araştırmayı yasaklaması, tutarlı gözükmemektedir.

Bâcûrî, ruhun hakikatini açıklamaya dalmanın, onun mahiyetinin bilenebilir olmamasından ötürü mekruh olduğunu belirtir ve bunun haram olabileceğine ilişkin görüşler nakleder.³² O, ruhun araştırılmasının haram olabileceğine dair naklettiği görüşün ise, “ruh Allah'ın bilgisini gizlediği şeydir. Allah kimseyi ona muttali kılmadı. Kulların onun var olduğunu kabul etmesinin ötesinde onu araştırması uygun (câiz) değildir. Çünkü Allah, “sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh Rabb'imın emrindendir. Size ilimden az bir şey verilmiştir” buyurmaktadır” şeklindeki yargılar öbeğiyle temellendirildiğini³³ belirtir. Ruhun araştırılmasının haram oluşu, bir şey hakkında haram kılma yetkisinin Allah'a ait olduğu düşünüldüğünde tutarlı olmaz. Diğer taraftan, Kur'an bir varlığın veya olgunun araştırılmasını ve incelenmesini yasaklamak bir yana, aksine teşvik eder.

Gazzâlî “İhyâ Ulûmî'd-Dîn” adlı eserinde, “ruh hakkında Allah'ın Rasulü konuşmadığı için ben de konuşmayacağım”³⁴ derken, diğer bazı eserlerinde ruhun hakikati ve mahiyeti hakkında açıklamalarda bulunur.³⁵ O, çelişik gördüğümüz bu tutumunu, telif ettiği eserlerinin “ruhun hakikat ve mahiyetini anlamaya ehil olanlar veya olmayanlar için tasnif edildiği”³⁶ şeklinde gerekçelendirir.

Diğer taraftan Gazzâlî, insanın kendi nefsinin bilmesinin gereğine işaret eder ve bu görüşünü hadis olduğunu söylediği “kim kendini bilirse, Rabb'ini bilir” şeklindeki rivayete dayandırır.³⁷ Akseki, Gazzâlî'nin eserlerindeki bu ve benzeri ifadelerden hareketle, O'nun çelişik görünen bu yaklaşımlarında, eserlerinde muhatap aldığı kitlelerin bilgi seviyesini dikkate aldığı şeklinde Gazzâlî'nin kendi açıklamalarına yer verir.³⁸

³¹ Mâturîdî, *Tevlât*, v. 275b.

³² Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, 357.

³³ Bâcûrî, *a.g.e.*, 357.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 8/6.

³⁵ Gazzâlî'nin ruhun hakikat ve mahiyetini anlattığı bazı eserleri için bkz. *Mi'râcu's-Sâlikin*, 72-77; *Ravdatü't-Tâlibin*, 31-32; *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, 59-63.

³⁶ Gazzâlî, *Ravdatü't-Tâlibin*, 36; *el-Maznûnû's-Sağîr*, 119.

³⁷ Gazzâlî, *Kımyâu's-Sa'ade*, 124; Çoğu kere hadis olarak da aktarılan bu sözün kime ait olduğu ve kaynağı hakkında çeşitli görüşler vardır. Sunar'a göre bu söz. Sokrat düşüncesinin remzi olup, Delf Mabedi üzerinde yazılı bulunan “nefsini bil” sözünün Yeni Eflâtuncu bir kılıkla Araplar'a geçmiş şeklidir. Bu söz “nefsini bilen Rabb'ini bilir” şeklinde Hz. Ali'ye nispet edilerek bütün mutasavvıflara mal olmuştur. bkz. Sunar. Cavit, *İslâm Felsefesi Dersleri*, 24. İsfahânî'ye göre ise bu söz. Allah'ın indirdiği kitaplarda yazılıdır ve Allah içinde bu sözün olmadığı hiçbir kitap indirmemiştir. bkz. İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, 20; a. mlf. *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Se'adeteyn*, 65. Fakat değişmeden günümüze kadar geldiği bütün Müslümanlar tarafından kabul edilen Kur'an'da, bu şekildeki bir ibare mevcut değildir.

³⁸ Akseki, Gazzâlî'nin İhyâ'daki cümlelerini dikkate alarak, O'nun, ruhun hakikatini bu kitabın amacı dışında olduğundan ötürü açıklamadığını belirtir. Halbuki bu gerekçe, ruhun mahiyetini açıklamayacağına dair Gazzâlî'nin ileri sürdüğü gerekçelerden sadece

Ruhun araştırılmasında Müslümanlar'ın geliştirdikleri olumsuz yaklaşımların temelinde, "*Sana ruhu soruyorlar. De ki: Ruh Rabb'im'in emrindedir. Size ilimden az bir şey verilmiştir*"³⁹ ayetinde ifade edilen ruh hakkındaki anlayışları ve bu anlayışı yönlendiren bazı hadisler yatmaktadır. Ruhun araştırılmasının yasaklandığını ileri sürenlere göre, bu âyetle hayatın ilkesi olan ruhun, hakikati ve mahiyeti sorulmuş, Allah da bu hususlarda bilgi vermemiştir.

Müslüman düşünürlerin ruhun araştırılması hakkındaki yaklaşımlarının analizinde ve insan hakkında ilâhî mesajın yorumlarına dayalı olarak geliştirilecek bir anlayışta temel problem, bu âyetle ifade edilen ruh ile neyin kastedildiği ve âyetin bütün olarak yorumlanmasındadır. Müslüman kelâmcılar ve müfessirler bu âyetle sorulan ruhun neliği ve sorgunun yönü üzerinde çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.

1. İslâm düşünürlerinin büyük çoğunluğuna göre, bu âyetteki ruh ile "*hayatın ilkesi olan ruh*" kastedilmiştir.⁴⁰ Bu yorum çoğunluğun görüşü⁴¹ veya görüşler arasında en belirgin olanı olarak⁴² nitelendirilir. Bu âyetteki ruhu hayatın ilkesi olarak anlayan kelâmcılar ve müfessirler, bu anlayışlarını Yahudîler'in veya onların kıskırtmasıyla Kureyşliler'in Peygamber'e ruhu sormalarını ifade eden rivayetler ile de desteklerler. Fakat, bu âyetin iniş sebebi hakkındaki rivayetler de çelişkilidir. Bazı rivayetlere göre bu âyet,

biridir. Gazzâlî'nin İhyâ'sında belirttiği gibi, gerekçelerden birisi, bu meselenin mükâşefe ile ilişik olması ve bu kitaptaki (İhyâ) gayesinin de mükâşefeden bahsetmek olmayıp muamele ilimlerinden bahsetmek olduğu, diğeri de ruhun hakikatinin ruhun sırrının açığa vurulmasını gerektirdiği, bu konuda ise Allah'ın Rasulü'nün sustuğu dolayısıyla başka kimseye ruhun sırrını ifşa edemeyeceğidir. Eğer, ruhun mahiyeti hakkındaki bilgi mükâşefe ile alakalı ise, bu bilgilerin ancak kişisel bağlayıcılığı olabilir. Çünkü, herhangi bir konudaki mükâşefe kişinin kendi mükâşefesidir ve sübjektif nitelik taşır. Gazzâlî'nin, ruhun mahiyeti hakkındaki bilginin, ruhun sırrını ifşa etmeyi gerektireceği, bunun için de Allah'ın Rasulü'ne izin verilmediği şeklindeki gerekçesi ise dinî bir nassa dayalı olarak geliştirilmiş tutumdur. O'nun bu görüşlerinden, Peygamber'in ruhun sırrını bildiği fakat muhatap kitlenin bilgi seviyesini dikkate alarak bunu açıklamadığı anlaşılmaktadır. Eğer, ruh konusundaki bilgi zarurî dinî bilgilerden biri olarak Peygamber'e bildirildiyse, O'nun kendisine indirilen insanlara tebliğ etmediği gibi imkânsız bir durum ortaya çıkar. Diğer taraftan, ruhun sırrı vahiy ile bildirilmediyse, -ki Kur'an bu şekilde bir bilgiye yer vermez- Peygamber'in bu bilgiye hangi yöntemle sahip olduğu problemi ortaya çıkar. Bununla birlikte, ilâhî irade Peygamber'e ruhun sırrını açıklamak için izin vermediyse, muhatapların bu sırrın açığa vurulmasına ehil olanlar ve ehil olmayanlar olarak tasnif edilmesi tutarlı olmaz ve vahyin evrenselliğiyle bağdaştırılamaz. Dolayısıyla bir konudaki dinî görüşün toplumların bilgi seviyeleriyle ilişkili olmaması gerekir. Çünkü vahyin, muhatapları tarafından anlaşılır nitelikte bir dile sahip olması onun en önemli ve vazgeçilmez niteliklerindendir. Gerçekte, ruhun araştırılması hususunda olumsuz görüş belirten ve bu bilgi ve görüşün toplumların bilgi seviyesi ile ilişkili olduğunu vurgulayanlar, ruh konusundaki tartışmaların entelektüel alanda kalmasını yeğlemişlerdir. Gazzâlî'nin bu konudaki değerlendirmeleri için bkz. Gazzâlî, İhyâ, 8/6; Akseki'nin değerlendirmesi için bkz. Akseki, İmam Gazzâlî ve Maznûn Kitapları, 207-208.

³⁹ 17 İsrâ 85.

⁴⁰ bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3198.

⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/690.

⁴² Râzî, et-Tefsîru'l-Kebîr, 21/36.

Medine'de Yahudiler'in Peygamber'e ruhu sormaları üzerine inmiştir.⁴³ Bazılarına göre, "Mekke'de iken Kureyşliler Yahudiler'e gelerek: "Bize bir şey öğretin bu adama soralım" dediler. Yahudiler de: "Ona Ashâbü'l-Kehf, Zü'l-Karneyn ve ruhu sorun. Eğer, ikisine cevap verir ve üçüncüsünde susarsa o peygamberdir" demişlerdir. Kureyşliler de onların yönlendirmeleriyle Peygamber'e bunları sordular. Peygamber: "Size yarın haber vereyim" dedi. Bundan sonra kırk gün vahiy kesildi. Bu süreden sonra vahiy, "Bir şeyi yarın yapacağım deme. Allah dilerse de"⁴⁴ âyetiyle tekrar inmeye başladı. Sonra Ashâb-ı Kehf ve Zü'l-Karneyn açıklandı ve ruhta susuldu."⁴⁵ Diğer bir görüşe göre ise, bu âyet Mekke'de ve Medine'de olmak üzere iki kere inmiştir.⁴⁶ Bütün bu rivayetlerde, Yahudiler'in ruh ile hayatın ilkesi olan ruhu kastettikleri varsayılır.

Bazı düşünürler ise, âyetteki ruh kavramıyla hayatın ilkesi olan ruhun ifade edildiğini kabul etmekle birlikte, âyetin iniş sebebine ilişkin bu rivayetleri kabul etmezler. Bu yaklaşıma göre, bu âyetin iniş sebebi hakkındaki bu rivayetler doğru olmamakla birlikte, Peygamber'e hayatın ilkesi olan ruhun neliği sorulmuş ve Peygamber de en güzel bir şekilde cevap vermiştir.⁴⁷ Akkâd'a göre, "ruh hakkında âyetle ifade edilen yargı, ruh meselesini bu doğru konuma koymasından ötürü Kur'an'ın mucizelerinden biridir ve Kur'an ruh problemini insanların istisnasız olarak sordukları soruların en zoru kılmıştır."⁴⁸ Fakat, âyetin iniş sebebi hakkındaki bu rivayetler tetkik edildiğinde, burada sorulan ruhun hayatın ilkesi olan ruh olduğunu kabul etmek için bir gerekçenin bulunmadığı görülecektir. Çünkü:

a. Âyetle ruh kavramının hayatın ilkesi olan ruhu ifade ettiğine ilişkin bir işaret mevcut değildir. Bu nedenle, bu âyetle sorulan ruhun hayatın ilkesi olan ruh olduğu görüşleri tutarlı gözükmemektedir.

b. Âyetle ruhtan, hayatın ilkesi olan ruhun anlaşılmasında, bu âyetin iniş sebebine ilişkin rivayetlerin etkisi büyüktür. Fakat, bu âyetin iniş sebebi ile ilgili zikrettiğimiz rivayetler, birçok bakımdan çelişkilidir. Birinci rivayet, bu âyetin Medine'de indiğini bildirmektedir. Fakat, bu âyetin Mekke'de indiğinde ittifak vardır.⁴⁹ Ayrıca, âyetin ifade tarzı ve yer aldığı pasajın anlam bütünlüğü, Mekke'de âyetlerin genel üslubunu taşımaktadır. Bu rivayet kabul edilecek olursa, fiili olarak gerçekleşmeyen bir olay için âyetin inmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar.

İkinci rivayette, bir şey hakkında bilgi sahibi olmak ile Peygamber'in tasdiki arasında ilişki kurulduğu görülmektedir. Bir şey hakkındaki bilgisizlik bir peygamberin iddiasının doğruluğu hakkında bilgi vermez.

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, 15/141-142; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 5/331; Merâğî, *Tefsîru'l Merâğî*, 15/88; Yazır, *Hak Dini*, 5/3198; Buhârî'nin rivayetinde, bu soruyu Yahudiler'in sordukları ve bu sorunun hemen akabinde bu âyetin indiği bildirilir. Buhârî, *Sahih*, Kitabu Tefsiri'l-Kur'ân, Bâb: 13, 5/228. Kitâbu'l Tevhid. Bâb: 28, 8/188

⁴⁴ 18 Kehl'23.

⁴⁵ Râzî, *Tefsîr*, 21/36; Merâğî, *Tefsîr*, 15/88; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 5/331; Yazır, *Hak Dini*, 5/3198.

⁴⁶ Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 5/333; Yazır, *Hak Dini*, 5/3198; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/245.

⁴⁷ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/245; Giridi, *Ruh*, 26.

⁴⁸ Akkâd, *el-Felsefetü'l-Kur'âniyye*, 98.

⁴⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5/245.

İlâhî vahyin geneli içerisinde, inkârcıların Peygamber'in gerçek bir elçi olduğunu belirlemede bir yöntem olarak mucize istekleri geniş bir şekilde yer alır. Ateş'in, bu rivayetin zayıflığı, bu rivayetlerde anlatılan olayların ve olguların Kur'an'ın tertibi sırasında niçin aynı yerde yer almadığı şeklindeki açıklaması ise,⁵⁰ Kur'an âyetlerinin iniş sırasına göre tertip edilmediği göz önünde bulundurulduğunda tutarlı değildir.

Üçüncü rivayette yer alan, söz konusu âyetin Mekke ve Medine'de olmak üzere iki defa indiği şeklindeki ifade ise, âyet Mekki olmasına karşın Peygamber'in diğer din mensuplarıyla ilişkileri dikkate alınarak olayın Medine'de gerçekleşmiş olması paradoksunu aşmak için üretildiğini göstermektedir. Bu durumda, Ateş'in de dediği gibi, âyetin Kur'an'da iki ayrı yerde yazılmamış olması izah edilemez ve bazı âyetlerin Kur'an'a yazılmadığı⁵¹ iddialarıyla karşı karşıya kalırız.

Gerçekte âyetlerin iniş sebebiyle ilgili rivayetler, âyetlerin anlaşılmasına yardımcı oldukları gibi, yanlış anlaşılmasına da sebep olabilmektedirler. Müslümanlar'ın hadislerle ilgili yaklaşımları dikkate alınırsa, herkesin kendi anlayışına uygun olarak bazı âyetler için iniş sebebi oluşturmuş olmaları da mümkündür. Bu nedenle, âyetlerin iniş sebepleri hakkındaki rivayetlerin, genel olarak, hadisler hakkındaki yaklaşımlarımızda olduğu gibi titiz bir şekilde analize tabi tutulması gereklidir.

c. Kur'an'da, insanların çeşitli konular ve olgular hakkında sorular sorduklarını belirten ifadeler ve bunlara yanıtlar verildiğini görmekteyiz. Bu sorular ve cevapları, "sana ... soruyorlar, haber istiyorlar, görüş istiyorlar. De ki: ..." cümle kalıbıyla âyetlerde yer alır.⁵² İnsanların Peygamber'e sordukları sorular, O'nun vahyin tebliğ edicisi konumunda olmasından ötürü vahiy ile yanıtlanmıştır. Bu bağlamda, kimsenin bilgisine sahip olamayacağı kıyâmetin vaktine ilişkin sorular dahî yanıtız bırakılmamış, onun bilgisinin Allah katında olduğu şeklinde yanıt verilmiştir.⁵³ Ruh konusu da iddia edildiği gibi cevapsız bırakılmamıştır. Ruh hakkındaki soruya verilen yanıt ise, ruhun *Rabb'in emrinden* olduğudur.

d. Allah, kendi varlığına iman ile birlikte sıfatlarından da Kur'an'ın genel bütünlüğü içerisinde söz etmektedir. Râzî'nin, bu âyetin iniş sebebi hakkındaki yukarıdaki rivayetleri ve ruhtan kasdın hayatın sebebi olan ruh olduğu görüşünü kabul etmeyenlerin bir eleştirisi olarak da sunduğu gibi, "ruh varlık ve mekân olarak Allah'tan yüce değildir. Allah'ın bilgisi mümkün olduğu, hattâ elde edildiği halde, ruhun bilgisinin engeli ne olabilir?"⁵⁴ Diğer bir deyişle, Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilinmesi gerekli ise, insanın varlığının ve mahiyetinin bilinmesi karşısında da hiçbir engelin olmaması gerekir.

⁵⁰ Ateş, a.g.e., 5/245.

⁵¹ Ateş, a.g.e., 5/245.

⁵² Bu şekilde sorulan sorular ve cevaplar hakkında bkz. 2 *Bakara* 189, 210, 217, 219, 220, 222; 5 *Mâide*, 4; 8 *Enfâl* 1; 20 *Tâhâ* 105. "Senin haber vermeni istiyorlar" şeklindeki kullanım için bkz. 10 *Yûnus* 53; "Senden görüş istiyorlar" şeklindeki kullanım için bkz. 4 *Nisâ* 127, 176.

⁵³ bkz. 7 *A'râf* 187; 79 *Nâzi'ât* 42.

⁵⁴ bkz. Râzî, *Tejşîr*, 21/37.

e. Kur'an'ın, insanın bazı yönlerinin araştırılmasını yasaklayıcı bir tavır geliştirmedeği, aksine bütün yönlerinin araştırılmasını teşvik ettiği görülmektedir. Diğer varlıkların olduğu gibi insanın kendi yaratılışı da pek çok yerde ifade edilmiş ve onun kendi yaratılışı üzerinde düşünmesi istenmiştir. "Onlara, ufuklarda (dış dünyada) ve kendilerinde (kendi yaratılışlarında) âyetlerimizi göstereceğiz ki, onun hak olduğu onlara açık olsun"⁵⁵ âyeti, insanın bizzat kendisinin üzerinde düşünülmesi gereken çeşitli özelliklerinin varlığına işaret eder.

Râzî, bu rivayeti kabul etmeyenlerin "ruh konusunu en küçük filozof ve kelâmcı bildiği halde, onlardan âlim olan Peygamber nasıl bilmez" ve "Kur'an'da yaş ve kuru hiçbir şey eksik bırakılmamışken, nasıl olur da ruh konusunda hiçbir şey verilmemiş olur"⁵⁶ şeklinde itirazlar yönelttiklerine de yer verir. Âyetin iniş nedeni hakkındaki rivayetlere yöneltilen bu itirazların da, rivayetin sahih olmadığını belirlemede tutarlı olduğu söylenemez. Çünkü, Peygamber her şey hakkında bilgisi olan kişi değildir. Âyetteki yaş ve kuru her şeyin apaçık bir kitapta olması⁵⁷ ise vahyin kapsamına giren konulara ilişkindir.⁵⁸

2. Bazı müfessirler, Hasan ve Katâde'den nakledilen bir rivayete dayanarak bu âyetle sorulan ruhun Cebrail olduğunu⁵⁹ belirtirler. Buna göre, bu âyetle insanların sordukları Cebrail'in nasıllığı ve Peygamber'e vahyi nasıl ilettiğidir.⁶⁰ Bu kişiler, bu âyetteki ruhtan kastın Cebrail olduğu yorumunu, "uyarıcılardan olman için güvenilir ruh onu senin kalbine indirdi"⁶¹, "ruhumuzu ona gönderdik"⁶² âyetleri ile de desteklerler.⁶³ Kur'an ruh kelimesini Cebrail için de kullanır. Fakat, yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde ve Kur'an'ın diğer kullanımlarında Ruh (Cebrail), ilâhî mesajı Peygamber'e indiren olarak nitelendirilir. Yani, Cebrail Rabb'in emri değil, Rabb'in emrini (vahiy) bir beşer olan elçisi Peygamber'e indirendir.

⁵⁵ 41 Fussilet 53.

⁵⁶ Râzî, *Tefsîr*, 21/37.

⁵⁷ 6 En'âm 59.

⁵⁸ Bu âyetteki ruh, hayatın ilkesi olan ruh olarak algılandıktan sonra, sorunun ruhun hangi niteliği ile ilgili olduğu konusunda varsayımlar ileri sürülmüştür. Bu varsayımlar da, insanların ruh hakkındaki sorularının onun mahiyeti, hakikati, kadîm veya hâdis oluşu, bedeninin ölümünden sonra bakî veya fanî oluşu, mutluluğunun ve mutsuzluğunun hakikati ile ilgili olabileceğidir. Râzî, bu âyetle bunlardan veya başkalarından hangisinin kastedildiğine dair bir delâlet olmadığını, "o Rabb'immin emrindendir" cevabının, ruhun mahiyeti hakkında olabileceği gibi, ruhun kıdem ve hudûsu hakkında da olabileceğini, aynı şekilde "size az bir ilim verilmiştir" tümcesine bakarak sorunun ruhun mahiyetinden olabileceğini belirtir. Gerçekte, bu âyetteki ruh hayatın ilkesi olan ruhu ifade etmediği gibi, bu niteliklerinden hangisinin sorunun içeriğini oluşturduğunu belirlememizi sağlayacak bir işaret mevcut değildir. Bununla birlikte, onun bu değerlendirmesinde Yunan düşüncesinde var olan ruh anlayışlarının etkisinin olduğu açıktır. Bu âyetle ruhun hangi yönünün sorulmuş olabileceği noktasında Râzî'nin görüşleri için bkz. Râzî, *Tefsîr*, 21/37-38.

⁵⁹ Râzî, *Tefsîr*, 21/39; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/143; Merâğî, *Tefsîr*, 15/88.

⁶⁰ Merâğî, *Tefsîr*, 15/88.

⁶¹ 26 Şu'arâ 193.

⁶² 19 Meryem 17.

⁶³ bkz. Râzî, *Tefsîr*, 21/39.

3. Bir kısım tefsircilere göre, bu âyette sorulan ruh göğün yedinci katında bulunan melekler içersinde yüzü insan suretinde, bedeni ise melekler suretinde büyük bir melektir.⁶⁴ Bu görüşe göre, “bu melek, arştan başka bütün yaratılmışlardan büyüktür ve meleklerin koruyucusudur. O arşın sağında tek bir saf olarak, diğer melekler de arşın solunda tek bir saf olarak durmaktadırlar.”⁶⁵ Bu yorumu kabul eden tefsircilere göre “ruh ve melekler saf saf durdukları gün”⁶⁶ âyetindeki ruhun anlamı da budur.⁶⁷ Âyetteki “ruh” kelimesinin bu niteliklere sahip bir melek olduğu yorumu, Hz. Ali’nin söylediği rivayet edilen, “bu ruh yetmiş bin yüzü, her yüzünde yetmiş bin ağız, her ağzında yetmiş bin dili, her dilinde yetmiş bin lügat olan ve bu lügatların hepsiyle Allah’ı tespih eden bir melektir”⁶⁸ sözüne dayanmaktadır. Bu rivayet pek çok açıdan kabul edilemez. Kur’an, meleklerin varlığından bahsetse bile, bu özelliklere sahip bir melekten bahsetmez. Bu niteliklere sahip bir meleğin varlığı ve diğer âyetteki meleğin mahiyeti vahiy ile bildirilmediğine göre, Hz. Ali’nin ruhun bu şekildeki melek olduğu görüşü de kabul edilemez. Bu bağlamda, Râzî’nin “Hz. Ali’nin bildiği ve bildirdiği bu ayrıntıyı, Peygamber bilme ve bildirmeye daha lâyıktır”⁶⁹ şeklindeki eleştirisi, vurguladığımız bu temaya işaret eder. Bu rivayetteki “melekler topluluğu şeklindeki melek”⁷⁰ betimlemesi, hayal mahsulü olmaktan öteye gidemez. Çünkü, bu meleği bu şekilde tanımlamamızı sağlayacak elimizde bir kanıt yoktur.

4. Bazılarına göre de bu âyetteki ruh, insanlara benzeyen bir melektir. Buna göre ruh, meleklerden olmayan, insan şeklinde, yiyen, elleri ve kafası olan bir melektir. Bu görüş Mücâhid’e atfedilir.⁷¹ Katâde’den de bu âyetteki ruhtañ kastın melek olduğuna dair bir görüş nakledilir.⁷² Râzî’nin Kur’an’da ve sahih haberlerde bu görüşü kabul etmeyi gerektirecek bir şey olmadığı⁷³ görüşü isabetlidir. Nitekim, bu pasajın bütünlüğü ruhun bu şekilde bir melek olduğu görüşünü desteklemekten uzaktır. Aynı şekilde, bu ve önceki görüş kabul edilecek olursa, insanların varlığı hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir şeyin (varlığın) mahiyetini sormuş olurlar ki bu tutarlı olmaz. Bu nedenle, bu âyetteki ruhun Hz. Ali’nin tanımladığı şekilde bir melek veya insan suretinde bir melek olduğu anlayışlarına, insanların kendi tasavvurlarıyla ürettikleri ütöpik anlayışlar olarak bakılmalıdır.

5. Bu âyetteki ruhun neliği ile ilgili görüşler arasında doğru olarak niteleyebileceğimiz görüş, ruh ile Kur’an’ın veya genel olarak vahyin ifade edildiği görüşüdür. Bu görüş, pek çok kelâmcı ve müfessir tarafından da

⁶⁴ Mukâtil b. Süleyman, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’ân*, 161; İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, 486.

⁶⁵ Mukâtil, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 161; İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, 486.
⁶⁶ 78 *Nebe*’ 38.

⁶⁷ İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, 486; Mukâtil, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 161.

⁶⁸ Beyhakî, *Kitabu’l-Esmâ’ ve’s-Sıfât*, 2/104; Râzî, *Tefsîr*, 21/39; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 15/143; Süyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, 5/332; Sühreverdî, *Avârifü’l-Me’ârif*, 2/80.

⁶⁹ Râzî, *Tefsîr*, 21/39.

⁷⁰ Râzî, *Tefsîr*, 21/39.

⁷¹ Râzî, *Tefsîr*, 21/39.

⁷² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 15/143; Ebû Salih, bunun insanlara benzeyen fakat insan olmayan bir melek olduğunu söylemiştir. bkz. Râzî, *Tefsîr*, 21/39; Sühreverdî, *Avârifü’l-Me’ârif*, 2/81.

⁷³ Râzî, *Tefsîr*, 21/39.

kabul edilir. Ebû Bekir el-Asam, bu âyetteki ruhtan kastın Kur'an olduğunu söyler.⁷⁴ Müfessirlerden Merâgî de bu görüşü benimser.⁷⁵ Filozofların ve kelâmcıların ruh görüşlerini irdeleyen Müeyesser de bu âyetteki ruhtan kastın Kur'an olduğu görüşünü tercih etmiştir.⁷⁶ Esed ise, bu âyetle sorulanan ilâhî esinleme, vahiy olgusu olduğu görüşünü benimser ve buna gerekçe olarak da, önceki ve sonraki âyetlerin açıkça Kur'an'a işaret etmelerini gösterir.⁷⁷ Aynı şekilde Şeltût da, bu âyetle sözü edilen ruhun Kur'an olduğuna âyetin siyak ve sibakını kanıt gösterir.⁷⁸

Kur'an'daki ruh kavramının kullanıldığı diğer âyetler incelendiğinde, Kur'an'ın ruh olarak isimlendirildiğini görmekteyiz. Nitekim, "emrimizden sana ruh vahy ettik"⁷⁹, "kavuşma gününü uyarsın diye kullarından dilediğine emrinden ruhu indirir"⁸⁰, "Melekler kullarından dilediğine emrinden ruhu indirir"⁸¹ âyetlerinde Kur'an ve vahy, ruh olarak isimlendirilmiştir. Bununla birlikte, bu âyetlerde Kur'an'ın Rabb'in emrinden olduğu vurgulanmıştır. Aynı isimlendirme ve vurgunun bu âyetle olduğu da açıktır. Bu durumda, onların Kur'an'ı sormaları, Kur'an'ı kâhin sözü, beşer sözü olarak nitelemeleriyle ilişkilidir. Ruhun Rabb'in emrinden olması ise, onun kâhin sözü veya beşer sözü olmamasıdır. Onun, Allah'ın vahyi olmasıyla ve Allah-âlem ilişkisinde varlığın yaratılmasıyla alâkalı değil de, yaratıldıktan sonra varlığın düzenlenmesine ilişkin olduğudur.

Bu âyetle ruh ile Kur'an'ın kastedildiğine, diğer âyetlerde ruh ile Kur'an'ın kastedilmesi kanıt olduğu gibi, bu pasajın anlam örgüsü de kanıttır. Bu âyetten önceki âyetlerde, Hakk'ın (Kur'an) geldiği ve batılın (toplumu yönlendiren kâhinlerin, arrâfların vb. sözlerinin) ortadan kalktığı,⁸² Kur'an'ın müminler için şifa ve rahmet olduğu⁸³ ve tanıdıkları ve tanımadıkları (ins ve cin) bütün insanların birbirlerine yardımcı olsalar bile Kur'an'ın benzerini meydana getiremeyecekleri⁸⁴ olguları işlenmiştir. Kur'an'ın bu özellikleri, vahyin içeriğiyle alâkalı olup, onun kâhinlerin vb. sözleri kadar değersiz olmadığını içermektedir. Bu ve bunu takip eden âyetlerde vurgu, vahyin kaynağı ve vahyi indirmede Allah'ın mutlak egemenliği ile ilgilidir. Bu âyetlere göre, vahyi indiren Allah'tır ve o vahyi indirmekte mutlak olarak egemendir.

⁷⁴ Maturîdî, *Te'vilât*, 275b.

⁷⁵ Merâgî'nin, bu görüşü en uygun görüş olarak belirtmesinde, âyetin siyak ve sibakı ile diğer âyetlerde Kur'an'ın ruh olarak isimlendirilmesi etkili olmuştur. Merâgî, *Tefsir*, 15/88.

⁷⁶ Müeyesser, *Rûh*, 7: Müeyesser, her ne kadar bu âyetteki ruhtan kastın Kur'an olduğu görüşünü tercih etse de, Kur'an'da ruh ve nefsin insana hayat veren ilke manasında kullanıldığını da kabul eder.

⁷⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, 2/576.

⁷⁸ Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, 40.

⁷⁹ 42 Şûrâ 52.

⁸⁰ 40 Mû'min 15.

⁸¹ 16 Nahl 2.

⁸² 17 İsrâ 81.

⁸³ 17 İsrâ 82.

⁸⁴ 17 İsrâ 88. Bu âyetteki *ins* ve *cin* kavramını tanıdıkları ve tanımadıkları (bildikleri ve bilmedikleri şeklinde de tercüme edilebilir) şeklinde tercüme ettik. Kanaatimce bu anlam, bu kelimelerin diğer kullanımları dikkate alındığında daha uygundur.

Bu âyetteki ruhtan kasdın hayatın ilkesi olduğunu kabul eden âlimler, ruhun Rabb'in emrinden olmasını, onun emir âleminde olması şeklinde anlarlar. Bunlar, âlemleri *emr âlemi* ve *halk âlemi* olmak üzere ikiye ayırırlar⁸⁵ ve bu ayırımı delil olarak da "halk ve emir ona aittir"⁸⁶ âyetini sunarlar. Bunlara göre, bu iki âlem arasındaki fark ise şu şekildedir: "Kendisi için alan, miktar ve keyfiyet uygun olan varlıklar halk âleminde, kendisi için bu nitelikler uygun olmayan varlıklar ise emr âleminde dir."⁸⁷ Bu durumda soyut cevher anlayışını kabul edenler açısından ruh emir âleminde,⁸⁸ insan ise bir yönüyle halk âleminde, diğer yönüyle emr âleminde dir. Daha sonra değineceğimiz gibi, insanın ruhuyla insan olduğu kabul edildiği düşünülürse, insanın emr âlemi varlıkları arasında kabul edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Fakat bu ayırım, emir âlemindeki varlıkların yaratılmış varlık (mahlûk) olmaları dolayısıyla sağlam teorik temellendirmelere sahip değildir. Çünkü, emir âlemindeki varlıkların yaratılmamış olduklarını iddia etmek, onların Allah'la aynı sıfatlara sahip olduklarını ve kadim olduklarını düşünmemizi gerekli kılar. Diğer taraftan Kur'an, Allah'ın gaybı ve şahadeti bildiğini⁸⁹ vurgular. Fakat bu âyette gayb ve şahadet kelâmcıların kabul ettikleri farklı iki âlemi değil, insanların duyu organlarıyla algıladıkları ve algılayamadıkları olayları ve nesneleri ifade eder. Allah, insanların algıladıkları nesne ve olayların bilgisine sahip olduğu gibi, onların algılayamadıkları nesne ve olayların bilgisine de sahiptir. Bu olaylar ve nesneler, fiziğe ait olduğu gibi metafiziğe de ait olabilir.

Ruhun Allah'ın emrinden olması, onun soyut veya fizikötesi âlem olarak niteleyebileceğimiz bir âleme ait olduğu anlamını ifade etmez. Emr ve halkın Allah'a ait olması, Allah-âlem ilişkisinin iki ayrı yönü olarak değerlendirilmelidir. Zemahşerî, haklı olarak, söz konusu âyeti "o bütün eşyayı yarattı ve iradesine göre tasarruf etti"⁹⁰ şeklinde tefsir eder. Nitekim bu anlatım, göklerin ve yerin yaratılması ve onların Allah'ın emrine boyun eğmelerinden sonra gelmektedir. Bu durumda yaratma ve emr, Allah-varlık ilişkisinde iki ayrı unsurdur. Allah gökleri ve yeri yarattıktan sonra onların tabi olduğu fiziksel yasaları da yaratmıştır. İnsan da Allah tarafından yaratıldıktan sonra, onun tabi olacağı fiziksel, sosyal vs. yasalar da yine

⁸⁵ Gazzâlî, *Mî'râcû's-Sâlikîn*, 72; *Kîmyâu's-Sa'âde*, 126; *Ravdatü't-Tâlibîn*, 37; *el-Maznûnû's-Sağîr*, 123; *Sühreverdî, Avârifü'l-Me'ârif*, 2/82; Râzî, *Kitabü'n-Nefsî ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, 46; *Ebu's-Suûd, İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ Kur'ânî'l-Kerîm*, 5/192; Bu âlemler farklı isimlerle de isimlendirilir. Râzî, bu iki âlemi isimlendirmek için bu isimleri kullandığı gibi, bunlar için ruhlar âlemi (âlemü'l-ervâh) ve cesetler âlemi (âlemü'l-ecsâd) şeklinde isimler kullanır. bkz. Râzî, *Nefs*, 46. Dehlevî, ruhun hazır olan bu bedene inmeden önceki var oldukları bu âlemi kutsal âlem (âlemü'l-kuds) olarak isimlendirir. Dehlevî, *Hüccetullâhî'l-Bâliğa*, 1/67; Emr âlemi "melekût" âlemi olarak da isimlendirilir. bkz. *Sühreverdî, Heyâkilü'n-Nûr*, 43; İbn Sînâ ise âlemleri akl âlemi, nefs âlemi ve cisim âlemi olarak üç kısma ayırmaktadır. İbn Sînâ, *Risâle fî Ma'rîfeti'n-Nefs*, 325, 332.

⁸⁶ *7 A'râf* 54.

⁸⁷ Gazzâlî, *Kîmyâu's-Sa'âde*, 126; Râzî, *Kitabü'n-Nefs*, 46.

⁸⁸ Gazzâlî, *Kîmyâu's-Sa'âde*, 126; *Ravdatü't-Tâlibîn*, 37; Cürçânî, *Ta'rîfât*, 112.

⁸⁹ *6 En'âm*, 73; *9 Tevbe* 94, 105; *3 Ra'd* 9 vd.

⁹⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/110.

O'nun tarafından yaratılmış ve Allah'ın emirleri ilâhî mesajları vasıtasıyla bildirilmiştir. Böylece yaratma varlığın yokluk sahasından varlık sahasına geçişini, emr de varlık sahasındaki varlığın devamını sağlayan fizikî, biyolojik, sosyal vs. düzenlemeleri ifade eder. Bu düzenlemelerden bir kısmı varlığın üzerinde durduğu yasalar olduğu gibi, diğer bir kısmı da vahiy ile insanlara bildirilmiştir.

Bu âyette belirtilen, ruh hakkında bilgi isteyenlerin müşrikler veya Müslümanlar olması, âyetin anlaşılmasını etkilemez. Müslümanlar da inandıkları pek çok şeyin mahiyetini kavrama arzusu içindeydiler.

Müşriklerin ise, gerek alaycı bir üslûpla gerekse öğrenme amacıyla Peygamber'e çeşitli konularda sorular sormuş olmaları mümkündür. Müşrikler, Kur'an'a inanmadıkları halde nasıl ondan sual sordukları akla gelebilir. Fakat, Maturîdî'nin de dediği gibi, onlar Rasul'e inanmadıkları halde "bu ne biçim elçi, yemek yer..."⁹¹ âyetinde bildirildiği gibi, Rasul hakkında sormuşlardır.⁹² Fakat, ruh hakkında soru soranların inanç bakımından kimliklerinin bilinmesi, "size ilimden az bir şey verilmiştir" tümcesindeki "siz" adılı ile kime işaret edildiğini anlamamıza yardımcı olur. Müfessirlerden bazılarına göre "siz" adılı ile bütün insanlar kastedilmişken,⁹³ diğer bazılarına göre de sadece soruyu soran Yahudiler veya Kureyşliler kastedilmiştir.⁹⁴ Buradaki hitabın bütün insanlara olması daha tutarlı bir yaklaşımdır. Çünkü, gerek akıl bakımından Allah'ın sınırsız ilme sahip olmasının zorunlu olması yönüyle, gerekse "de ki: Rabb'im'in sözleri için deniz mürekkep olsa, Rabb'im'in sözleri tükenmeden deniz tükenir. Onun gibi bir mürekkep getirsek de"⁹⁵ âyetinde belirtildiği şekilde onun ilminin genişliği karşısında insanın ilmi azdır. Vahyin Allah'tan elçisi olan beşere inşinin neliği hakkında insanlara az bilgi verilmiştir.

Kur'an'ın ilâhî mesaj içerisinde ruh olarak isimlendirilmesi hususunda ise, "işte asıl yaşam ahiret yurdundadır"⁹⁶ âyetinde nitelenen ahiret hayatının sebebi olmasından⁹⁷ ötürü olduğu söylenir. Fakat bu ifadeler, ruhun hayatın ilkesi olması fikrine istinaden mecazî olarak atfedilmiştir.

İslâm düşüncesinde ruh problemi, felsefî metinlerin Arapça'ya tercümeleriyle birlikte tartışılmaya başlar. Fakat bu yasakçı eğilimin nedeni sadece, bu âyet hakkındaki yanlış anlamalar değildir. Bu özellikle, kendilerine bu gibi itikadî meselelerde "araştırmaya girmemek, cedel yapmamak ve görüş beyan etmemek" şeklinde belirginleşen bir tutumu benimsemiş ilk nesil için doğrudur.⁹⁸ Fakat sonraki dönemlerde, ruh hakkında çeşitli fikirlerin ortaya atıldığını görmekteyiz. Her ne kadar kelâmcıların ruh öğretileri içerisinde ruhun araştırılması konusunda olumsuz bir yaklaşım sergilense de, yine bu kelâmcıların eserlerinde üzerinde çok durulan konulardan birisi de ruh olmuştur.

⁹¹ 25 *Furkân* 7.

⁹² Maturîdî, *Te'vilât*, 275b.

⁹³ Taberî, bu görüşle ilgili rivayetleri aktardığı gibi, kendisi de bu görüşü tercih etmiştir. bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/143-144.

⁹⁴ Taberî, *a.g.e.*, 15/143.

⁹⁵ 18 *Kehf* 109.

⁹⁶ 29 *Ankebût* 64.

⁹⁷ İsfahânî, *Müfredât*, 299; aynı şekilde bkz. İbn Kayyım, *Rûh*, 147.

⁹⁸ İrfan Abdulhamîd, *İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi*, s. 22.

Ruh hakkında fikir beyan eden bazı âlimler, bu âyeti çeşitli şekillerde tevîl yoluna gitmektedirler. Bazılarına göre, Allah'ın Rasulü'ne "ruh benim emrimdendir" buyurması Yahudîler'in kitaplarında bu konuda susmanın nebîliğin alametlerinden olmasını tasdik ettiğinden Peygamber'in risaleti doğrulanmış olmaktadır.⁹⁹ Dolayısıyla ruhun incelenmesi ve bu konuda konuşmak yasaklanmamıştır. Diğer bazılarına göre de, ruh konusunda az bilgi verilmesi toplumun bilgi seviyesi ile alâkalı bir olgudur ve imkânı olanlar ruh hakkında konuşabilir. Şeriatın sustuğu bir konunun bilinmesi mümkündür.¹⁰⁰ İsmail Fennî, ruh hakkında bilgi verilmediğini belirten âyete göre, her ne kadar insan aklı ruhun hakikatini idrâkten aciz ise de, âlimlerin fikir ve nazara ve sufîlerin keşfine dayanarak ruh hakkında söylediklerinin bilinmesinin faydadan hâlî olmayacağı¹⁰¹ yönünde bir fikir beyan eder. Bu teviller, âyetteki ruhtan kastedilenin hayatın ilkesi olan ruh olması üzerine bina edilmektedir. Halbuki âyetteki ruh ile kastedilen vahiydir.

Müslüman düşünürler sadece ruhun araştırılması konusunda olumsuz tutum sergilemekle yetinmemişlerdir. Bâcûrî, "hakikatinin araştırılması konusunda akıl da ruh gibidir"¹⁰² diyerek, aklın araştırılmasının da ruhun araştırılması gibi mekruh olduğunu söylemektedir.

İnsanla alâkalı araştırılması ve tartışılması yasaklanan başka bir olgu da kaddedir. Bu problemin Müslüman toplumların sosyo-kültürel ve düşünce tarihleri içerisinde geniş yer tuttuğu bir gerçektir. Fakat bu problemin çözümü, insanın salt kendi varoluşu ve kendi evrenindeki seyrini açıklama bağlamında aranmamış, geçmiş olayların açıklanması ve yorumlanması bağlamında aranmıştır. Bu bağlamda ilk devir siyasî olaylar, pek çok kelâm probleminin ortaya çıkmasına neden olduğu gibi, kader probleminin tartışılmasına ve o olayların etkisinde çözümlenmesine etki etmiştir.¹⁰³ Gerçekte bu problemin çözümü, insanın bu problemi önceki siyasî olayların etkisinden arındırarak, salt insanın hürriyeti bağlamında ele almasında yatmaktadır.

Hadis kaynaklarında kader hakkında tartışmanın yasaklandığına ilişkin rivayetler yer alır. Bu rivayetlerin en meşhuru, kader konusunun tartışılmasının yasaklandığına dair "Sizden öncekiler kader konusunda tartışmaktan helâk oldular"¹⁰⁴ hadisidir ki, bu hadis kelâm ekollerinin kader anlayışlarının şekillenmesinde rol oynamamıştır. Bununla birlikte, kader konusunda tartışmanın yasaklandığına dair hadisler yer almasa bile, "kader konusunda konuşmanın yasaklanmasına dair bâb" şeklinde bâb başlıklarının oluşturulması, ilgi çekicidir.¹⁰⁵ Çünkü, hadis kitaplarındaki bâb başlıklarının adlandırılışı, o hadisçinin probleme bakış açısı hakkında bize bilgi verir. Bu

⁹⁹ Bâcûrî, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd, 359.

¹⁰⁰ Dehlevî, Hüccetullâhi'l-Bâliğa, 1/66.

¹⁰¹ Fennî, Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli, 120.

¹⁰² Bâcûrî, Şerhu Cevhereti't-Tevhîd, 361.

¹⁰³ Sahabe devri siyasî olaylarının kelâm problemlerine etkisi için bkz. Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkisi*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 252-337.

¹⁰⁴ Tirmizî, *Sünen*, Kitâbu'l-Kader, Bâb:1 (Bâbu mâ câe fi't-teşdîdi fi'l-havdi fi'l-kader), hadis no: 2133, 4/443, İstanbul, 1992.

¹⁰⁵ bkz. Mâlik, *Muvatta'*, Kitâbu'l Kader, (Bâb:1, en-Nehyü ani'l-Kavli bi'l-Kader), İstanbul, 1992, 2/898.

durum, hadis toplayan ve rivayet eden âlimlerin, insan tarafından bu problemin tartışılması konusundaki isteksizliklerine işaret eder.

Kelâmcılar içerisinde kaderi Allah'ın bir sırrı olarak niteleyenlere rastlanılır. Bu olguyu bir sır olarak kabul etmek de, bu problemin tartışılmasının önüne geçilmek istenmiştir. Çünkü sır olan her şeyde gizemlilik ve bilinemezlik vardır. Bu durumda insan bu sırrı anlama ve insan hürriyeti konusunda fikirler geliştirerek sorumluluk yüklenme girişimlerinde bulunmayacaktır. Hadis kitaplarındaki kader konusunda yer alan bu yasaklama ile birlikte, kelâm literatürü içerisinde kader probleminin tartışıldığı ve bu problemin çözümüne ait bazı teorilerin üretildiği görülür. Bu teoriler arasında, insanın hürriyetini onun elinden alarak tanrıya veren cebri düşünce, insanın fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mu'tezili düşünce ve teorik olarak cebri düşünceden farklı olsa bile sonuç itibarıyla pek de ondan farklı olmayan kesb düşüncesi bu problemin çözümleri arasında sunulmuştur.

Sonuç

İslâm âlimlerinin araştırılması konusundaki olumsuz yaklaşımlar geliştirdikleri olgu ve olayların ortak paydası, siyasî iktidarın baskı ve yıldırımları veya Müslümanlar'ın bu olguların tanımları ve mahiyetleri üzerinde ittifak etmeyip farklı fikirler ileri sürmeleridir. Bu konular hakkındaki dinî hükümlerle, sözde siyasî istikrarın sağlanması veya ümmetin fikrini ifade etmesinin engellenerek, onun sözde birliğinin ve bütünlüğünün sağlanması hedeflenmiş olabilir. Bu nedenle, herhangi bir konuda araştırma yapılması ve görüş açıklanmasının yasaklanması bireysel bir takım tavırlardan ziyade, bir zihniyet problemi olarak görülmelidir.