

T.C.
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

**ULUSLARARASI
DÜŞÜNCE ve SANATTA MEVLÂNÂ
Sempozyum Bildirileri**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON
MAWLÂNÂ JALÂLADDÎN RUMÎ
IN THOUGHT and ART
Papers**

May, 25-28 Mayıs 2006
Çanakkale
Türkiye/Turkey

MEVLÂNÂ'NIN (ö. 672/1273) "KELÂM'I

Prof.Dr. Ramazan ALTINTAŞ

Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi, Kelam Bilim Dalı Öğretim Üyesi, SİVAS.

e-mail: altintas@cumhuriyet.edu.tr

(ÖZET)

Mevlana Mesnevî adlı eserinde insan hürriyeti üzerinde çok durur. Bu konuyu, kader, cebir ve ihtiyar kavramlarıyla anlatır. Özellikle insandan irade hürriyetini soyutlayan Cebri (indeterminist) ve sebepleri yaratandan soyutlayan materyalist insana çok kızar. İnançlarında dengeli bir insan modeli ortaya koyar. Mevlânâ'ya göre, hürriyet, insanı Allah'tan alkoyan şeylerden uzak durmaktır. İnsanın Allah'a ibadeti arttıkça, hürriyet alanı da genişler.

Mevlânâ, insanın özgürlüğünü savunmada, hem psikolojik ve hem de kelâmî deliller kullanır. Bu konuda onun kullandığı dil, câhil ve bilgin her seviyede insanın anlayabileceği bir üslûba sahiptir. Mevlânâ'nın insan hürriyeti konusundaki görüşleri orjinaldir. O, mutlak bir hürriyetten yana değil, nisbî bir hürriyet anlayışından yanadır. İnsan, cüz'i iradesinde hürdür. Dolayısıyla, sorumluluk yüklenen bir insanın hür olması gerekir. Mevlânâ'nın insan hürriyeti noktasındaki görüşleri Kur'an'ın rûhuna uygundur.

ANAHTAR KAVRAMLAR:

Cebir, ihtiyar, Kader, fatalist, determinist, indeterminist, hürriyet, cüz'i irade, sebep-sonuç ilişkisi, sorumluluk.

MEVLANA'S KELAM (ABSTRACT)

Mavlana emphasizes to human freedom in his Mesnevi. He describes this subject through fate, compulsion, and choice terms. He is angry to the Cebri (Indeterminist) who takes away free will from humanity and materyalist who removes the causes from Creator. He brings up a balanced human model in his/her faith. According to Mavlana, freedom is to stay away from anything which prevents human from Allah. If human increases his/her worship to Allah, his/her freedom's space extends.

When Mavlana defends to human's freedom, he uses both psychological and Islamic theological proofs. His writings about this subject can be understand for everyone that from uneducated to educated. His views about human freedom are original. He does not take sides of an absolute freedom; on the contrary he takes sides of a partial freedom. Human is free in his/her partial freedom. Consequently, human who carries a responsibility has to be free. Mavlana's views about human freedom fit to Kur'an's soul.

(KEY TERMS)

Compulsion, choice, Fate, fatalist, determinist, indeterminist, freedom, partial will, cause-effect relationship, responsibility.

GİRİŞ

Bu bildirimizde *Mevlânâ'nın kelâm'ı* üzerinde duracağız.

İmâm-ı Gazâlî (ö. 505/1111) ve *İbn Haldun*'un (ö. 808/1406) ilimler tasnifine baktığımız zaman 'Kelâm' kurucu bir ilim olarak gösterilir.¹ İslâmî ilimler içerisinde teşekkül bakımından ilklerden olduğu hesaba katılırsa, bunda yadırganacak bir durum yoktur. Her ilmin kendisine göre bir misyonu vardır. Bu ilmin yegâne misyonu, salt İslâm inancına yönelik saldırılara cevaplar veren savunmacı bir ilim değil, aynı zamanda topluma doğru 'din' anlayışının temel parametrelerini veren bir özelliğe de sahip olmasıdır. Dolayısıyla Kelâm, Kur'an'ın itikâdî hükümlerini akfî açıdan yorumlamakla birlikte, İslâm inanç sisteminin muhafaza edilmesinde güvenlik işlevi görmektedir.

İslâm düşüncesinin verimli alanlarından olan sûfiyye ve kelâmîyye; bilgi elde etmede izledikleri yöntem bakımından birbirinden farklılık arzeder. Sûfiler, feyiz, keşif, vicdan, aşk, zevk, kalp; kelâmcılar ise, akıl, burhan, rey, kıyas, nazar, istidlâl gibi bilgi vasıtalarını kullanırlar. Tarihsel görünümde sûfilerle kelâmcılar arasında derin ihtilâflar (var)dır gibi görünmektedir. Fakat bunun

¹ Bkz. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Bulak 1322, s. 5; İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed, *Mukaddime*, Beyrut, ts., s. 495-504; Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 260, 295.

yanında kalb ile aklı birbirinden ayıran değil, uzlaştıran bir kelam felsefesinden de bahsetmek mümkündür. Bunun en açık prototipi *İmâm-ı Gazâlî*'dir. Bir nevi o, kalb-akıl koordinatları arasında bir te'lif gerçekleştirme girişiminde bulunarak bir *gönül kelamı* ortaya koymaya çalışmıştır. O, bir yandan aklılaşmaya katkıda bulunmak için mantığı benimserken, diğer taraftan irfanî geleneğe yönelip akıl ötesi tutumlara da açılımlar yapmıştır. Gazâlî'nin kelam anlayışı, salt aklın taleplerine değil, kalbin de taleplerine cevap verebilecek bir özellik taşır. Bunun en açık izlerini, müellifin, *Kitâbu'l-esnâ fi Şerhi esmâillâhi'l-husnâ* adlı eserinde görmemiz mümkündür. Soruna bu açıdan baktığımız zaman Mevlânâ'nın da kelamda buna benzer bir yenileme girişiminde bulunduğunu söyleyebiliriz. Zira onun temel felsefesini şu sözü çok güzel yansıtır:

"Dünle beraber gitti ne kadar söz varsa düne ait cancağızım,
Şimdi yeni şeyler söylemek lazım".

Dolayısıyla Mevlânâ, geleneği körü körüne tekrar etmeyi değil, eleştirel bir tavırla yeniden üretmeyi, aşmayı ve inşâ etmeyi kafasına koymuş, bunu hayatı boyunca yaşam felsefesi haline getirmeye çalışmış bir mütefekkidir.

Mevlânâ işe, geleneği eleştirmekle başlar. Onun eleştiriye dayalı mantalitesinden sadece Kelam değil, felsefe ve tasavvuf gibi ilimler de nasibini alır. Aynı zamanda o, salt eleştirmez; alternatifini de söyler. İslamî ilimler alanında yeni metodolojilerin gerekliliğini seslendirenler örnek bir çabayı Mevlânâ düşüncesinde bulabilirler. Bir de böyle bir yaklaşımla Mevlânâ okunursa, ufuk açıcı bakış tarzı geliştirmemiz mümkündür. Biz de "*Mevlânâ'nın Kelam'ı*" ifadesini kullanırken, böyle bir okuma ve anlama biçimini deneyeceğiz. Mevlânâ'nın tefsir anlayışı, tasavvuf anlayışı, felsefe anlayışı oluyor da niçin kelam anlayışı olmasın? Bildirimizde 'kelam' anlayışını ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Mevlânâ'nın Kelâm'ı adını verdiğimiz bu çalışmada, evvelâ hangi konularda, hangi kelâm ekolüne eleştiriler yöneliyor, sonra da eleştirdiği noktalara alternatif olarak nasıl bir kelam anlayışı ortaya koyuyor? sorusuna cevaplar arayacağız. Tenkit olmadan yenilenme olmaz. Dolayısıyla tenkit, bu ilmin gelişmesine ve hayatîyetini daha canlı bir şekilde sürdürmesine hizmet eder. İşte biz müellifin kelamcılara yönelttiği eleştirileri bu bağlamda değerlendirmek istiyoruz. Ama Mevlânâ'nın kelâmî akımlara yönelttiği eleştirilere geçmeden önce, hicrî VII. yüzyılda İslam âleminin siyasî, fikrî ve dinî yapısına tarihsel açıdan kısaca göz atmakta fayda olduğuna inanıyorum.

HİCRÎ VII.YÜZYIL İSLAM DÜNYASINA BİR BAKIŞ

Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'nin yaşadığı hicrî VII. yüzyıl İslam dünyasının ahlakî ve içtimâî yapısında; nifak, cehâlet, gaflet, aşırı mal sevgisi ve dünyevileşme hüküm sürüyordu. Şahısların egemenliğine bağlı yönetim anlayışları, sonunda, toplumun ahlaki yapısını bozarak yalnızca kişisel hazların tatmininin düşünülmediği bir yaşam biçimini beraberinde getirir. Bu yeni ortamın insanları her ne kadar, inançsız değilse de fiili olarak bir materyalist gibi yaşamaktadırlar. Bu durum İslam'da övülmüş güzellikleri insan ve toplum hayatından çekip götürür. Ardından, *Allah'a rağmen yaşanan* bir hayatın kapıları açılır ve felâketler birbiri ardına hücum eder. Bu felâketlerin başında Moğol tufanı gelir.²

Hicrî VII/m. XII. yüzyılda Moğolların eliyle Bağdat'ın düşüşüne şahit olan bir görgü tanığı tarihçi *İbnü'l-Esîr* (ö. 630/1233) şunları yazar:

"Moğolların İslam dünyasına girişleri hadisesini kaleme almaktan yıllarca çekinip durdum. Bu olayları kaydetmeyi hiç de istemiyordum. Bazen bunu yazmanın gereğine inanıyor, bir adım ileri atarken iki adım geri atıp vazgeçiyordum. İslam'ın ve Müslümanların ölüm haberlerini ve başlarına gelen büyük felaketi yazmak kimin kolayına gidebilir? Kim bu büyük felaketin yazılmasını ve anlatılmasını kolay görebilir? Keşke annem beni doğurmasaydı, keşke bu büyük felaketten evvel ölüp gitseydim!" diyen İbnü'l-Esîr, bu dehşet verici olayın, bölgede Müslümanlara ve kültür varlıklarına büyük zarar verdiğini ifade ettiği yazısında, Moğolların, Bağdat'ta kadınları, erkekleri, küçük yaştaki çocukları toptan katliama uğrattıklarını, hatta hâmile kadınların karınlarını yararak ceninleri bile öldürdüklerini söyler.³

Moğol istilasının verdiği sıkıntılarla Müslümanların büyük bir kesimi mevcut konumu bir yazgı olarak algıladılar ve İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan *Cebriyye* akımının fatalizme kayan görüşlerini benimserler. Artık ilmi ortamlarda bilgi üretme faaliyetlerinin yerini teslimiyete dayalı inanç biçimleri alır. Büyük halk kitlelerinde büyük dönüşümler yaşanır. Dünyanın iktidarını kaybeden halk, manevi dünyanın iktidarına sahip olmak maksadıyla kendilerini tasavvufa verir. Sufiler arasında tevekkül ve zühde çağrılar artar. Halk kitlelerinin fatalizmle bütünleşmiş düşünce dünyalarında, vatani

² en-Nedvî, Ebu'l-Hasan, *Ricâlü'l-Fikr ve'd-Da've fi'l-İslâm*, Kuveyt, 1983, I, s. 248-49.

³ Bkz. İbnü'l-Esîr, İzzeddîn Ebu'l-Hasan, *el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, (çev. A.Ağırakça-A. Özeydin), İstanbul, 1987, XII, s. 316-17.

savunma çabalarının gereksizliğine inanılmaya başlanır. Özel meclislerde yemek kültürü üzerine sohbetler koyulurken, bir tarafta da mütekellimlerin öncülüğünü yaptığı kitlelere kurtuluşçu bir teoloji sunmaktan uzak polemik türü kelamî tartışmalar hız kazanır.⁴

İslam dünyasında Moğolların yıkıcı ve yakıcı zulmünden nispeten kurtulmuş bölgelerden birisi de Belh'ten hicret eden Mevlânâ'nın yerleştiği Konya şehridir. Moğolların işgal ettiği diğer bölgelere göre, hicrî VII. Yüzyıl Konya'sında hâlâ İslam medeniyetinin izleri ve ilmi müesseseleri ayaktadır. *İbn Haldun*'un naklettiğine göre Moğolların Anadolu genel vâlisi Baycu Noyan üçüncü defa Konya'ya yürür. Onları durdurmak için Selçuklu hükümdarı II. İzzeddîn Keykâvus (ö. 677/1279) Arslan Aydoğmuş komutasında bir ordu gönderir. Selçuklu ordusu, Baycu tarafından hezimete uğratılır. Böylece Moğollar Konya'yı kuşatır. II. İzzeddîn Keykâvus bir sahil kenti olan Alanya'ya kaçar. Konya Hatîbi başkanlığında bir heyet, mücevherlerden oluşan değerli hediyelerle Moğol valisinin huzuruna giderek yağma, tecâvüz ve tahribin önüne geçmek istemişlerse de surların bazı kulelerinin yıkılmasına engel olamamışlardır. Ama buna rağmen Baycu Noyan'dan halka güven içinde yaşayacaklarına dair teminat alınır ve Konya Moğol işgali altında bile emin bir belde olarak varlığını sürdürür.⁵ Bilimsel gelişmeler, özgürlük ortamlarında sağlanır. Bu sebeple birçok âlim, fikir adamı, Doğudan Batı'ya daha güvenli buldukları beldelere hicret etmişlerdir. Aynı endişelerden dolayı Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî de Konya'ya gelmiş, ama hayatının sonlarına doğru yukarıda değindiğimiz gibi, Moğol istilâsını yaşamıştır. Son devrin ünlü mütefekkirlerinden Ebu'l-Hasan en-Nedvî h.VII/m.XII. yüzyıldaki İslam düşüncesinin durumunu şöyle tasvir eder:

"*Felsefileşmiş Kelam* taraftarları, o kadar ileri gittiler ki, insanların beş duyusu dışında görünmez ve isimlendirilmesi güç organları ile idrak ettikleri şeyleri şüphe ve münakaşa konusu haline getirdiler. Aydın olmanın gereğinin de bu olduğuna inandılar. O dönemde Kelam ve Felsefe Müslümanların en büyük kuvvet kaynağı olan aşk ve amel gücünü yok edecek kadar zayıflatmıştı. Bu iki düşünce İslam âlemini münakaşa ve münazaranın hakim olduğu, sevginin, dostluğun, gerçek imanın ve ince duygunun bulunmadığı bir okul haline getirmişti. Bu sebeple İslam toplumu, akıl ve ruhların donuklaştığı bu çağda, sevgi ile dolu kalbi ve hassas duygusuyla kelam ilminin yeniden tesis edilmesine önyak olacak bir kişiye ihtiyaç duyar. Bu aranan vasıfları o çağda taşıyan yenilikçi bilginlerden birisi de Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'dir. İşte onun meşhur *Divan-ı Kebir* ve *Mesnevi* adlı eserleri gücünü ve olması gereken niteliğini kaybeden Kelam ilminde yeni bir inkılab, insanların akıllarına tahakkümde sınırı aşan felsefeye karşı yeni bir tenkit mahiyetindedir.⁶

"*Kişi düştüğü yerden kalkmasını bilmelidir*" sözü fehvasınca, Mevlânâ fikir ve itikatta çok parçalı bir yapıya bürünen İslam dünyasının yeniden gücünü toparlamasını, yine fikir ve itikat alanındaki yenileşmede görür. Bu sebeple o, bütün mesâisini bu alana teksif eder. Duyguları ihmal edip, salt kupkuru bir akılcılığı savunan dini akımları tenkit eder. Diğer taraftan, insan biçimci bir Tanrı tasavvuruna sahip olan İslam antropomorfistlerini ve bireysel sorumluluktan kaçarak yazgıcılığı kurumlaştırmaya çalışan Cebriye gibi akımlarla fikri planda tartışmalar yapar. Onun bütün amacı, atâleti seçmiş ve gelecektekî ümidini kaybetmiş kitlelere yeniden bir aksiyon rûhu kazandırma çabasıdır. Sebeplere sarılmayı terk ederek Allah'a tevekkül eden şahısların yanlış bir inanca sahip olduklarını söyler. Moğolların acımasız saldırıları karşısında dünya kurma güç ve isteğini kaybedip, kendisini ruhbanlığa adayan anlayışlara karşı çıkar. Pesimist bir dünya görüşüne sahip olan tasavvuf anlayışlarına içeriden eleştiriler yöneltir. Mevlânâ, salt bir münekkit değil, eleştiri ile birlikte alternatif hedefler gösteren bir düşünürdür. O, yüzeysel, sathi olan her şeyden nefret etmiştir. Çünkü, sathi düşünen insanlar, her yerde farklı şekillerde bulunabilirler.

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde seçkin bilginler nezdinde Kelamî tartışmalar sürmektedir. Mütekellimler arasında hakikatler bir takım akâid konularıyla sınırlandırılmıştır. Bu kelamî tartışmaların bellibaşlı konuları arasında; *Zat/Sıfat ilişkisi, nübüvvet ve ahkâm, gayb ve vahiy, cennet ve cehennem gibi meseleler gelir*. Etkileyici Kelam tartışmaları neticesinde kuşkuculuk önplâna çıkar, insanlar ya reddiyeci ya da peşin kabulcü bir anlayış geliştirirler. İlmi ortamlarda tartışılan akâid konuları, sıkıntılı bir hal alır. Bu tartışmalar halkın hissiyatına tercüman olmak yerine gelecek konusunda karamsarlığı derinleştirir. İşte *Mesnevi*'nin konularını daha çok yukarıda değindiğimiz tartışmalar oluşturur. Eş'arî Kelam'ın yaygın olduğu ortamlarda yetişmiş olan Mevlânâ, *Şems-i Tebrizî* (ö. 645/1247) ile karşılaşmadan önce bir büyük münazara bilginidir. Artık ruhunda oluşan yenilikçi yapı ya da yeni kelam anlayışı, onu, *kelamdan hakikate, haberden nazara, lafızlardan manaya* yönlendirir. Ayrıca Mevlânâ, felsefenin hakikati anlamadaki yetersizliğini de görmüştür.

⁴ en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, 285-286.

⁵ İbn Haldun, *Kitabu'l-Iber*, Beyrut 1992, V, 200; Darkot, Besim, "Konya", İA, İstanbul 1967, VI, 845; Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, 67-69.

⁶ en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, s. 324.

Gerçeğe ulaşmada salt aklın ve duyu organlarının çaresizliğini hissettiği için de Kelam ve Felsefe gibi ilimleri eleştirmeye başlamıştır.⁷

Mevlânâ'nın düşünce dünyasında zâhirî ve bâtinî ilimleri elde etmiş hakikat sahibi kişi, çift kanatlı bir kuş gibidir. O, kelamcılarının mevcut konumunu, toprak yediğinden dolayı yüzü sapsarı kesilen kimsenin durumuna benzetir.⁸ Artık onun gözünde *Kelam ilmi, söz ve tartışmanın sembolü olmuştur. Hatta Kelam ilmi, uzlaştırmaya değil, çatışmaya götüren bir ilim haline dönüşmüştür.* Mevlânâ yaşadığı çağda mütekellimlerin durumunu, birbirlerinin ne dediğini anlamayan dört kişinin üzüm için kavgaya tutuşmalarına benzetir. Söylenceye göre adamın birisi dört kişiye bir dirhem verir. Dirhemi alanlardan birisi, ben bu parayı 'engür'a vereceğim, Arap olan 'inep' alacağım, Türk ise, ben 'üzüm' isterim, Rum da ben de 'istafil' isterim, der. Aralarında anlaşılmayan bu insanların herbiri aslında aynı şeyi istemektedirler. Dil bilmedikleri için kavgaya tutuşmuşlardır. İşte Mevlânâ'ya göre, eğer onlar, tek kanatlı olmasalardı, hepsi de aynı şeyi istediklerini bilirlerdi.⁹ Olaylara akıl ve duyuların penceresinden bakan mütekellimlerin durumu da bundan pek farklı değildir.¹⁰ Salt soyut aklı kılavuz edinen kişi, akılla anlaşılan şeylere bağlanmış kalmıştır.¹¹ O halde yapılması gereken şey, kelamcılarının yaptığı gibi salt akılcı olmak değil, sûfilerin yaptığı gibi akıl-kalb arasındaki koordinatları ya da lafız-mana ilişkisini yeniden kurmaktır. Kelamcılarını 'duygu yoksulu' gören Mevlânâ, yukarıda da değindiğimiz gibi *tek kanatlı* olmakla nitelendirir.¹²

MEVLÂNÂ AİLESİNİN FAHREDDİN RÂZÎ İLE OLAN POLEMİKLERİ

Mevlânâ'nın düşünce dünyasında "kelam" diye bir olgu vardır. Onu bu alanda ayrıcalıklı kılan hususlardan birisi, 'kelam' konusunda aileden tevârüs eden bir polemikğin sürdürülmüş olmasıdır. Biraz da onun kelama antipatisi '*Harezmsahlar*' devleti (485-618/1092-1221) dönemine kadar uzanır.¹³ Bilindiği gibi Mevlânâ'nın babası *Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled* (ö. 628/1231) ile ünlü mütekellim *Fahreddîn er-Râzî* (ö. 606/1210) çağdaş olup her ikisi de Harezmsahlar devletinin yöneticileriyle içli dışlı olmuş akrabalarlardır. Ama buna rağmen, Mevlânâ ailesinin Belh'ten Konya'ya göçlerinin arkasında Fahreddîn Râzî'nin ve Moğol istilâsının etkili olduğu söylenir.¹⁴

Burada tartışma konuları arasında Bahâeddîn Veled ve ailesini ülkeyi terk etmeye kadar götüren kararlarının arkaplanında ne vardır? Acaba alınmış hicret kararı, *hissî midir yoksa siyasî midir?* Hissîdir dediğimizde olay Fahreddîn Râzî ile bağlantılı görünmektedir. Eğer bu, ilimde yöntem sorunlarının farklılığından kaynaklanıyorsa, yeterli bir neden olamaz. Yöntem farklılığı zemmedilecek bir olay değil, bir düşünce zenginliği olarak övünülecek bir olaydır. Bu konu ile ilgili bir başka soru, acaba Mevlânâ ailesinin, Fahreddîn Râzî ile olan kırgınlığı, onun temsil ettiği kelamî düşünceye de yansımış mıdır? Çünkü Fahreddîn Râzî eleştirisi, hem Bahâeddîn Veled, hem *Mevlânâ* (ö. 673/1273) hem *Şems-i Tebrizî* ve hem de *Sultan Veled* (712/1312) tarafından sürdürülmüştür. Halbuki Râzî'nin şahsında kelam eleştirisi sadece Eş'arî'lerle sınırlı değildir, Mu'tezile ve özellikle Cebriye kelam ekolleri de nasibini almıştır. O zaman Mevlânâ ailesini göçe zorlayan sebepler arasında Bâhâeddîn Veled'in müridi *Muhammed Harezmsah*'la (ö. 617/1220) arasının açılmasında rol oynayan Fahreddîn Râzî midir? sorusu akla gelmektedir. Fahreddîn Râzî, o dönemde sadece ilmî değil, siyasî otoriteler üzerinde de ağırlığı ve nüfuzu olan bir kelamcı ve felsefecidir. Onun hükümdarlar ve devlet adamları üzerinde büyük tesirleri vardır. Uzaktan ve yakından gelen halkla birlikte yöneticiler de onun derslerine katılırdı. Hatta o, Bâmiyân'dan Herât'a gelince vali Hüseyin b. Harmîn törenle karşılamış, onun için camide özel bir konuşma kürsüsü bile tahsis etmiştir. Râzî konuşma yaparken sağında ve solunda heretik akım mensuplarının saldırılarına karşı güvenliğini korumak için özel Türk güvenlik elemanları görevlendirilmiştir.¹⁵ Görüldüğü gibi Fahreddîn Râzî hem halk ve hem de ümerâ üzerinde

⁷ en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, s. 335-336.

⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, (çev. Veled İzbudak), İstanbul 2004, II, 86.

⁹ Mevlânâ, a.g.e., II, 263.

¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 262.

¹¹ Mevlânâ, a.g.e., III, 201.

¹² Bu bir genellemedir. Halbuki İmâm-ı Mâtürîdî, bilgi elde etme yöntemleri arasında geçen duyuları 'ıyân ve havâs şeklinde ikiye ayırma gereği duymuştur. 'İyân hem organik/maddî gözü ve hem de basîret denilen manevî gözü içine alır. Böylece o, hem duyu ve hem de duygu bütünlüğüne dikkatleri çekmiştir. Her iki kanaldan gelen bilgi malzemesi akılda sistematik bir bilgi malzemesi haline dönüşürdür. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kelam anlayışı, gönülden kopuk değildir. Bkz. el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (tahk. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 74, 175, 310.

¹³ Bu dönemle ilgili şu eserlere bakınız. Kafesoğlu, İbrahim, *Harezmsahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1992; Taneri, Aydın, *Harezmsahlar*, Ankara 1993.

¹⁴ Bkz. Eflâkî, Ahmet, *Âriflerin Menkıbeleri*, İstanbul 1964, I, 12-13.

¹⁵ Bkz. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enba*, Beyrut 1965, s. 462-63.

otoriter bir kimliğe sahiptir. Fakat hiçbir zaman bu ağırlığını Bahâeddîn Veled üzerinde hissettirecek bir komplo girişiminde bulunduğu sonucu çıkarılamaz.

Diğer taraftan aynı şekilde Bâhâeddîn Veled de hem ümerâ ve hem de halk üzerinde etkilidir. O, Belh'in en büyük merkez camisinde Perşembe ve Cuma günleri vaaz vermektedir. Vaazlarında felsefe ve her çeşit rasyonel bilgiyi sorgulamaktadır. Bu tür söylem biçimiyle halkın büyük takdirini kazanır ve onlar nezdinde popüler bir düzeye erişir. Halkla birlikte Fahreddîn Râzî, dostu ve akrabası sultan Muhammed Harezmşah'la onun vaazlarını dinlemeye gider. *Eflâkî*'nin (ö. 761/1360) anlattığına göre Bahâeddîn Veled, cemaat önünde açıkça Harezmşah ve Râzî'yi eleştirmekten çekinmez. Elbette bu eleştiriler, halk arasında bu iki insanın hem ilmi, hem siyasi otoritelerinin ve hem de itibarlarının zayıflatılmasına yol açar. Bahâeddîn Veled, her ikisini de bidatçilikle suçlar, özellikle Fahreddîn Râzî'yi Yunan filozoflarının bir takipçisi olmakla itham eder.¹⁶ Halbuki her üçü de hem dost ve hem de birbirinin akrabasıdır. İlim meclislerinde değil de avâmın önünde uluorta isimler vererek yapılan bu eleştiriler, taraflar arasında rahatsızlık yaratır. Durum o noktaya varır ki, Bahâeddîn Veled karşıtları, sultan Muhammed Harezmşah'a saltanatının tehlikede olduğunu, bu sebeple zaman geçirmeden âcilen tedbir alınması gerektiğini söylerler. Bunun üzerine Harezmşah, elçisini Bahâeddîn Veled'e göndererek bir ülkede iki sultanın bulunmasının uygun olmayacağını; eğer böyle bir şey istiyorsa kendisinin Belh'i terk edeceğini ya da Bahâeddîn Veled'in dünya saltanatından vazgeçip manevî dünyanın saltanatına dönmesi gerektiğini bildirir. Dünyevî bir saltanat arzusu olmayan Bahâeddîn Veled bu gelişmelerden rahatsızlık duyarak ailesi ve dostlarıyla birlikte Belh'ten göç etmeye karar verir. Bu kararın arkasından yaptığı bir konuşmada Moğol ordusunun çok yakında Horasan ülkesini zaptedip Belh ahâlisini de kılıçtan geçireceğini söyler. Bu konuşmanın hemen akabinde Belh'ten Bağdat'a doğru hareket eder. Çok geçmeden de Harezmşahlar devletini Moğol orduları istila eder. Mevlânâ ailesi Belh'ten ayrıldıklarında Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî 5-6 yaşlarındadır.¹⁷ Söylencelere bakılırsa, Bahâeddîn Veled'in Belh'i terk etmesinin ana nedeni, müsteşrik Hellmut Ritter'in iddia ettiği gibi Fahreddîn Râzî değil, asıl, Moğol istilâsı korkusudur.¹⁸

Bahâeddîn Veled gibi Şems-i Tebrîzî de Fahreddîn Râzî'yi eleştirir. Ona göre, Râzî, her ne kadar hacimli bir tefsir yazmışsa da, marifet konusunda *Bayezid-i Bestâmî*'nin (ö. 261/875) yolunun toprağına bile erişemez. Râzî, kapının halkasıdır. Halka, kapıya asılır ama o kapı da evin içini göremez ve anlayamaz. Halka kapının dışındadır, evin iç özelliği ise başkadır. Râzî bunu ilim yoluyla öğrenmek istiyor. Halbuki bu yolda mücâhede etmek gerekir.¹⁹ Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla, Şems-i Tebrîzî'nin gözünde Râzî, aklî bir bakış açısıyla dinin zâhirini anlamaya çalışmaktadır. Halbuki, dinin bir de bâtınî boyutu vardır ki, ancak o, keşif yoluyla anlaşılabilir, demektedir. Burada Kelamî yöntemle tasavvufî yöntemin farklılığı üzerinde durulmuş oluyor. O halde Şems-i Tebrîzî ile Râzî arasında fikir ve yöntem farklılığı vardır.

Mevlânâ ailesinden tevârüs eden Fahreddîn Râzî eleştirisi, başta Şems-i Tebrîzî olmak üzere, Mevlânâ'nın bizzat kendisi ve oğul Sultan Veled'le devam edip gidecektir. Öyle anlaşılıyor ki Mevlânâ, önceden babası Bahâeddîn Veled'den büyük İslam âlimi, müfessir, felsefeci ve mütekekkim Fahreddîn Râzî'nin hem ilmî yönü ve hem de Harezm'e egemen olan yönetici aile ile ilişkileri hakkında bilgi almış olmalıdır. Râzî'nin yöntemi, felsefe ile kelamın arasını birleştirmeye dayalıdır. İşte bu bağlamda Mevlânâ, hakikatin bilgisine ulaşmada keşif ve ilham metodunun aksine, akıl, istidlâl ve nazar yöntemlerini seçen Râzî'yi eleştirir. *Akl-i cüz'înin* bu alanda yetersiz olduğuna değinir. Onun ortaya koyduğu kelimciliğini, dedikodu ve münakaşadan ibaret olarak tanımlar. Halbuki, Kelam ilminin doğası, tartışmak ve münazaradır. Nihayetinde Mevlânâ'nın onu eleştirirken yaptığı şey de buna benzemektedir. Mevlânâ '*tavşan ve aslan*' hikâyesiyle Râzî'yi şöyle eleştirir:

"Tavşan, aslanı zindana soktu. Aslan için ne ayıp şey; bir tavşancıktan geri kaldı!

Böyle bir ayba sahip olduğu halde şaşılacak şey şurasıdır ki bir de kendisine Fahreddîn lakabını takmalarını ister!

*Ey kişi! Sen, bu dünya kuyusunun dibinde mahpus kalan bir aslansın. Sen ise şu dedikodu, bahis ve münakaşa kuyusunun dibindesin."*²⁰

Kelam tarihinde felsefe ile kelam'ı en açık bir tarzda birbirine mezceden kelimciler arasında Fahreddîn Râzî gelir. Dinde her şeyin soyutlamacı akıl anlayışıyla çözülemeyeceğini, bu

¹⁶ Bkz. *Eflâkî, Âriflerin Menkabeleri*, I, s. 10-11.

¹⁷ Krş. *Eflâkî, a.g.e., I, 5-16; Spehsâlâr, Mevlânâ ve Etrafindakiler*, (çev. T. Yazıcı), İstanbul 1977, s. 19, 21.

¹⁸ Ritter, Hellmut, "*Celâleddîn er-Rûmî*", İA, İstanbul 1977, III, 53.

¹⁹ Tebrîzî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali Melikdâd, *Konuşmalar*, (çev. M. Nuri Gençosman), İstanbul 1974, I, 91.

²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 137.

konuda dini akla da ihtiyaç olduğunu vurgulayan Mevlânâ, bu sebeple, ilâhiyat konularında cüz'i ve sınırlı akılla dinin özünün bilinemeyeceğini söyler. Dini konuları yorumlamada akılla hareket ettiği için Fahreddîn Râzî'nin dinin sırrını bilmediğini iddia eder. Onu, hayaller peşinde koşmakla suçlar.

"Bu bahiste akıl, yol gösterici olsaydı Fahreddîn Râzî, din sırrını bilirdi.

*Fakat "tatmıyan bilmez". Onun için onun akıl ve kurduğu hayaller de, ancak hayreti artırdı"*²¹ mısralarında Mevlânâ tarafından, akli rehber edinen Râzî'nin yöntemi açıkça eleştirilir. Hatta Mevlânâ, Râzî'ye, felsefeye bağlanmamasını, kurtuluşunun bir maneviyat önderine intisaptan geçtiğini tavsiye eder. Olayları yorumlamada felsefenin yöntem olarak sadece akli seçtiğini, dolayısıyla böyle bir aklın 'kolsuz, kanatsız' olduğunu ifade eder. Sûfilerin yolunun 'Nuh'un Gemisi' gibi olduğunu ve bu sebeple bu gemiye binmeden kurutuluşun gerçekleşmeyeceğini öğütler.²²

Fahreddîn Râzî, Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled tarafından da eleştirilir. Ona göre gönül gözü açık olan Sultânü'l-Ulemâ Bahâeddîn Veled karşısında ne Râzî ve ne de İslam filozofu *İbn Sina* (ö. 428/1037) hiçbir şey değildir. *İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe* (ö. 150/767) bile yaşasaydı, dedesine bağlanmaktan ve onu izlemekten başka bir şey yapamazdı.²³ Bu sözlerde Fahreddîn Râzî aleyhtarlığının varlığı ve gizli bir rekâbetin ipuçları seziliyor. Bu durum aynı zamanda Râzî'nin ilmî alanda güçlü olduğunu da gösteriyor. Râzî'ye yönelik genel eleştirinin özünde, onun ilahiyat konularında keşif ve ilham metodu yerine akıl, nazar ve istidlâl yöntemlerini benimsemesi, felsefenin üzerindeki etkisinin ağırlığı göze çarpmaktadır.

MU'TEZİLE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Hicri II.yüzyılın başlarında teşekkül etmeye başlayan Mu'tezile Kelamının tabiatı, dini bir tabiattır. Onlar, düşüncelerini İslami esaslar üzerine ikame etmişlerdir. Akli yüceltmekte aşırı gitmelerine rağmen nübüvve ve vahye gönülden iman etmişlerdir. Zühdü öne çıkararak dini bir hayata sarılmışlardır. Onların İslam'a olan muhafazakar bağlılığı, kendilerini, yaşadıkları çağda ortaya çıkan mülhit ve zındıkların çarpmalarından korumuştur.²⁴

Mu'tezile âlimlerinin görüşleri Müslümanların entelektüel hayatında önemli bir konum yaratır ve onların başlattığı tartışma geleneği, birbirinden farklı bakış açılarının ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Buna Cebrieci düşünce ile Kur'an'ı tefsir etme geleneğinin başlaması örnek olarak verilebilir. Diğer yandan, geniş bir kültür birikimine sahip olan Mu'tezile, aklın hâkimiyeti sahasında sınırları aşan bir görüşe sahip olur. Hatta sem'iyât konularında bile akla dayalı te'vil yöntemini uygular. Örneğin, Allah'ın organik gözle görülemeyeceğini ittifakla belirten Mu'tezile, O'nun hakkında cihet, mekan, suret, cisim, mekanda yer tutma, intikal, zeval değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara benzeme ifade eden her türlü teşbihi nefyetmiş, bu konudaki müteşabih âyetlerin te'vil edilmesi gereğini ortaya koymuştur. Bu düşünce tarzı Mu'tezile tarafından tevhid olarak isimlendirilmiştir.²⁵

Mu'tezile'ye göre beşeri akıl, herşeyin üzerinde kuvvetli bir delildir. Hakka, ancak onun gücüyle ulaşılır. Onlar görünmeyeni görüne kıyasta, Allah'ı insanla mukayesede ve Allah'ın içinde bulunduğumuz evrenin yasalarına uyması noktasında görüş belirttiler. Bu görüşlerine göre, Allah'ın adâlet sıfatıyla, insanların tahayyül ettikleri adâlet sistemi arasında hiçbir fark yoktur. Oysaki, insanların tahayyül ettikleri adâlet tanımı çok değişkendir. Orta çağda adâlet olarak yapılanlar, bugün zulüm olarak görülmektedir. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin "*bilinmeyeni(gâib/duyu ötesi) bilinene(şâhid/olgular âlemi) kıyas*" teorisi, İslam toplumlarında tehlikeli bir yönelişi de başlatmış oldu ve böylece, dinin, nazari felsefeye dönüşmesinin kapısı açıldı.²⁶

Mu'tezile, Abbasi halifelerinden özellikle Me'mun (ö. 198/813), Mu'tasım (ö. 218/833) ve Vâsık (ö. 227/842) zamanlarında büyük himâye görmüştür. Onlar, İslam akâidi alanında sadece itizal düşüncesinin egemen olmasını istemekle kalmamışlar, aşırı bağınazlığa dayalı fanatizm ile geniş fikir hürriyeti düşüncesini birlikte yaşatmaya kalkmışlardır. Düşünce hürriyetini sadece kendilerine özgü kılmakta, bu hakkı kesinlikle başkalarına tanıma taraftarı değillerdir. Mu'tezile'nin durumu Kur'an'daki şu tanıma çok güzel benzemektedir: "*Onlar, insanlardan ölçüp aldıkları zaman tam alırlar. Fakat insanlara ölçüp verdikleri zaman eksiltirler.*"²⁷ Hatta işi o kadar ileri götürürler ki, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı mes'elesi; iman ile küfür, tevhid ile şirk, hak ile bâtil arasında alâmet olarak görülür. Abbasi halifesi Me'mun döneminde bu fikir zorla insanlara kabul ettirilmeye çalışılır. Kabul etmeyen dava ve fikir önderlerine mihne uygulanır.

²¹ Mevlânâ, a.g.e., V, 340-41.

²² Mevlânâ, a.g.e., IV, 262.

²³ Sultan Veled, *İbtidânâme*, (çev.A. Gölpınarlı), Ankara 1976, s. 237.

²⁴ Geniş bilgi için bakınız. en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, s. 165.

²⁵ eş-Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (çev. Mustafa Öz), İstanbul 2005, s. 58.

²⁶ Hassûn, Ali, *Zehâiru'l-Akvâl fî Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî*, Dımeşk 2003, 410.

²⁷ el-Mutaffifin, 83/ 2-3.

Mu'tezile gerek Halk-ı Kur'an konusunda izlediği baskı politikası, gerek hadîs konusunda ikircikli yaklaşımı ve gerekse din dilini felsefi bir dile kaydırmış olması gibi nedenlerden dolayı hâkimiyetini kaybeder. Yönetime gelen Halife *el-Mütevekkil* (ö. 232/847) onlara, geçmişteki halifelerin sağladığı desteği kaldırır ve bu kimseleri yönetim mekanizmalarından uzaklaştırır. Her ne kadar Mu'tezile, bu dönemde yönetimdeki ağırlığını ve Halk-ı Kur'an konusundaki nüfuzunu kaybetmişse de ilmi ortamlardaki otoritesini sürdürmeye devam eder. Bunun neticesinde Mu'tezile'nin akîde ve bir takım ilmi nazariyeleri sonraki asırlarda tekrar yaygınlık kazanır. Ayrıca, i'tizâlî düşüncelerin halk arasında kuvvetli bir şekilde varlığını sürdürmesine katkı sağlayan şahsiyetler de yetişmiştir. Bunda Mu'tezile'nin bir takım akıl ve düşünce ürünlerine verdiği önem ve bunlardan çıkan neticelere gösterdiği ihtimam büyük rol oynamıştır. İnsanlar arasında ilim ile meşgul olan bir kitle, Mu'tezile'nin fikirlerine sahip olmayı bir üstünlük eseri olarak görür ve savunur. Bu dönemde Mu'tezile ardı ardına düşünce önderleri çıkarırken, ünlü muhaddis *Ahmed b. Hanbel*'den (ö. 241/855) sonra Ehl-i Hadis bir duraklamaya girmiş ve düşünce önderleri çıkaramamıştır.²⁸

Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde her ne kadar Mu'tezile dini bir akım olarak varlığını sürdürmese de gerek Şia içinde ve gerekse marjinal olarak düşünceleriyle kamuoyunda varlığını sürdürüyordu. Felsefe ve akılcılığın etkisinde kalan Mu'tezile gibi bazı kelimâ akımlar beş duyu organı ile elde ettikleri bilgilere güveniyorlardı. Onlar, medrese ve ilim meclislerinde "hissîye" diye isimlendirilen bir yöntemin rağbet görmesine işlevsellik kazandırmışlardı.²⁹ Hiç kuşkusuz bu bakış açısı, İslam'ın temel öğelerinden birisi olan gayba imanı ve gaybi hakikatlere güveni sarsmıştır. Örneğin Mu'tezile, dünya ve âhirette maddî gözle Allah'ın görülmesinin (rü'yetullah) imkansız olduğunu savunur. İşte Mevlânâ *Mesnevî*'sinde bu görüşü ağır bir dille eleştirir:

"Duyu gözünün mezhibi, itizaldır. Akıl gözü ise vuslata kavuşmuş sünnidir.

İtizale uyan, duyuya kapılmıştır. Fakat sapıklıktan kendisini sünni görür.

Duyuda kalan kişi, Mu'tezilîdir. Sünni'yim dese de câhillikten der.

Duyudan çıkan kişi Sünni'dir. Gören göz, izi hoş akıl gözüdür.

Hayvan duyusu padişahı görseydi öküzle eşek de Allah'ı görürdü.

Sende hayvan duyusundan başka, heva ve hevesten başka bir duyu olmasaydı

Âdem oğulları; nasıl olur da mükerrem, nasıl olur da hayvanla müsterek duyu ile sırra mahrem olurlardı."³⁰

Mevlânâ, fiilin faille olan ilişkisi açısından Mu'tezile'yi eleştirir. Ona göre, çıkarım, fâilde değil neticededir. Çünkü işlerin sonu, amelle alakalıdır. Netice, kabuk değil, özdür. Mevlânâ, bunu *cevher-araz* formülüyle şöyle açıklar:

"Ölüm günü, duyular kalmaz. Can nûrun var mı ki gönlüne yâr olsun?

Mezarda bu göze toprak dolar. Mezarı aydınlatacak nûrun var mı?

Bu elin, ayağın gidince canının uçması için baki bir cana sahip misin?

Bu hayvanî can kalmayınca yerine koymak için baki bir cana sahip misin?

Şart, iyilik etmek değil, iyilikle gelmek, bu iyiliği Allah'a götürmektir.

İnsanlıktan mı bir cevhere sahiptin, eşeklikten mi? Bu ârazlar yok olunca nasıl götüreceksin ki?

Bu namaz ve oruç ârazlarını Allah'a nasıl iletceksin ki?

Çünkü araz, iki zaman zarfında baki kalmaz, yok olup gider, bir anlıktır.

Ârazları götürmeye imkan yoktur. Fakat cevherden hastalıkları giderirler.

Bu suretle de cevher, bu hastalık ârazlarından kurtulur, değişir. Perhiz yüzünden hastalığın geçmesi gibi.

Perhiz arazi, çalışmayla cevher olur; acı ağız, perhizle tatlılaşır.

Ziraatla topraklar ekinle, başakla dolar. Saç ilacı, örgü örgü saç bitirir.

Kadını nikahlamak arazdı, mahvolup gitti. Fakat o arazdan bize evlât cevheri meydana geldi.

Atı, deveyi çiftleştirmek arazdır. Bundan maksat da yavru cevherini elde etmektir.

Bostan ekmek arazdır, bostanda biten mahsul cevherdir. Zaten maksat da budur."³¹

Görüldüğü gibi Mevlânâ cevheri vahiy, akılı da âraz olarak nitelendirmiştir. Buradan yola çıkarak Mu'tezile'ye, sorunlara, akılı penceresinden değil vahiy penceresinden yaklaşarak çözüm ara, vahiy akılla destekle demek istemektedir. Çünkü *Mesnevî*'nin başka yerlerinde duyu organını ata, vahiy de biniciye benzetir. Binici olmadıkça at, işe yaramaz, demektedir.³² Bunun anlamı, vahiy olmadan aklın vereceği kararlar insanı yalnızca götürebilir.

²⁸ Geniş bilgi için bakınız. Cârullah, Zühdü, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1990, s. 260-262; en-Nedvî, *Ricâlü'l-Fikr*, I, s. 146.

²⁹ en-Nedvî, a.g.e., I, s. 336.

³⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 16-17.

³¹ Mevlânâ, a.g.e., II, 76.

³² Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, II, 99.

Mevlânâ'nın Mutezile'ye yönelttiği eleştirilerden bir diğeri de *akıl anlayışlarıyla* ilgilidir. İnsanların akılları, yaratılıştta farklıdır. Bu hususta *ehl-i sünnetin* görüşünü benimsemek gerekir diyen Mevlânâ, Mu'tezile'nin "*akıllar eşittir*", tecrübe ve öğreniş aklı çoğaltır, bu suretle öbür adam, diğerinden daha bilgili olur, görüşlerinin bâtil olduğunu ileri sürer.³³ O, akılı doğal ve müktesep olmak üzere ikiye ayırır. Kazanılmış akıl, eğitim-öğretim ve sayısız tecrübelerle artmaya devam eder, belli bir sınır yoktur. Doğal akıl ise, Allah vergisidir.³⁴ Bu görüş, Ehl-i sünnet kelim ekollerinden Eş'arî ve Mâtüridîlerin ortak görüşüdür.³⁵

CEBRİYE'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Mevlânâ'ya göre Kelam tarihinde Mu'tezile aşırılığı, Cebriye ekolü ise, ifratı temsil etmiştir. Şöyle ki, Mu'tezile, hür irade nazariyesini, Cebriye ise, bu nazariyenin aksini savunmuştur. Cebriye, Mu'tezile'nin insan hürriyeti konusundaki görüşlerine tepki olarak doğmuştur. *Şehristânî* (ö. 548/1153) "*cebiri*" kavramını şöyle tanımlıyor: "*Kulun işlediği fiille ilgisini nefyedip, o fiili Allah'a izafe etmektir.*"³⁶ Mu'tezile ise fiili ibda ve ihdas konusunda hâdis kudretin doğrudan tesirinin bulunmadığını ileri sürenlerle cebri olarak tavsif eder.³⁷ Cebriye akımına göre insan bir şey yapmaya muktedir değildir, istitâatle tavsif edilemez, fiillerinde mecburdur, kudret, irade ve ihtiyarı yoktur. Allah'ın cansız varlıklarda yarattığı fiiller nasıl mecazen cansızlara nispet edilirse, O'nun insanda yaratmış olduğu fiiller de aynı şekilde mecazen insana isnat edilir.³⁸

Mevlânâ, insanın inanç seçiminde hür olduğunu belirtmiş ve insanda irade hürriyeti yoktur diyen Cebriye'yi günlük hayattan verdiği örneklerle reddetmiştir. O, cebriyeyi mahkum etmek için Sünnî bir Müslüman'la cebriye görüşüne sahip olanı konuşturur. Bazen kaderî dediği Mu'tezile'nin insanın fiillerinde hür oluşuyla ilgili görüşünü cebriyeye karşı takdir eder. Mevlânâ Cebriye'nin insan iradesi konusundaki görüşlerini eleştirmek için, değil insanların, hayvanların bile "*ihtiyarı*" olduğunu söyler. Uyumuş köpeğin işkembeyi görünce kuyruğunu salladığını, arpa gören atın kişnemeye başladığını, et gören kedinin ses çıkardığını bu ihtiyara örnek olarak verir.³⁹

Mevlânâ, akli açıdan cebir düşüncesinin kaderi inkar edenden daha kötü bir düşünce olduğunu belirtir. Ona göre, cebriyeciliği savunan, duyguyu inkar ediyor, demektir. Hiç olmazsa, kaderi inkar eden Mu'tezile insanda duygunun varlığını kabul ediyor. Yine Mu'tezile, duman vardır ama ateşi yoktur, der. Cebri ise, ateşi görür de, ateş yoktur der. Mevlânâ'ya göre cebir davası, sofistiktir.⁴⁰ Diğer taraftan Mevlânâ *tanrıtanımla* cebriyeciyi karşılaştırır. Tanrıtanımlar, "*âlem vardır, ama Tanrı yoktur*" derler. Halbuki cebri, dünya hiç yoktur, demektir. Felsefeci, tereddüt ve ıstıraplar içindedir. Bütün âlem, hür iradenin varlığını onaylarken, cebri ise yapılan işler, özgür irademizle değildir, deyip durmaktadır.⁴¹ Cansız varlıkların iradesi yoktur. Bu sebeple, Kur'an'da emir ve nehiyeler, cansız varlıklara değil, akıl ve irade sahibi olan insana yöneliktir. Mevlânâ, cebriyenin görüşlerini reddetmek için; mermer olan taşta kim emir verir, toprak parçasına, taşta, kim hükmeder? şeklinde verdiği örneklerle insanın hür iradeye sahip olduğunu vurgular. İnsan, kendi ihtiyarıyla iş yapar diyen Mu'tezile'nin, cebriyelerden daha iyi durumda olduğunu söylemeyi de ihmal etmez.⁴² Mevlânâ'ya göre, insanda "*duygu'nun varlığı*, ihtiyarına delildir. Bu konuda şu örnekleri verir:

"Evin damından bir odun düşse de seni yaralasa, hiç oduna kızar mısın? İşte '*öfke*' sana ihtiyarını hatırlatıyor" diyen Mevlânâ bütün bunlara rağmen, hâlâ insanda irade hürriyetinin olmadığını savunan cebri akımın gittiği yolun çıkmaz olduğunu verdiği birçok örnekle dile getirir.⁴³

Mevlânâ, cebir ve ihtiyar konusunda orta bir anlayışı benimsemiş, "*ihtiyar*"dan yana eğilim göstermiştir. Onun cebir ve ihtiyar hususundaki inancı, tam moralist bir inançtır. Ona göre insanın eylemlerinde külli iradenin rolü değil, insanın rolü olduğunu savunan Mu'tezile ne kadar haksızsa, kulun irade ve ihtiyarını kabul etmeyen Cebri'ler de o kadar haksızdır. Mevlânâ, Cebriyecilerin "*attığın zaman sen atmadın*"⁴⁴ âyetini delil getirmelerine şiddetle tepki gösterir. Biz bir ok atarsak,

³³ Mevlânâ, a.g.e., III, 129;V, 67-68.

³⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, IV, 161.

³⁵ Bkz. Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul 2003.

³⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 89.

³⁷ eş-Şehristânî, a.g.e., s. 89.

³⁸ eş-Şehristânî, a.g.e., s. 90.

³⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 255.

⁴⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, V, 257.

⁴¹ Mevlânâ, a.g.e., V, 258.

⁴² Mevlânâ, a.g.e., V, 259.

⁴³ Mevlânâ, a.g.e., V, 260.

⁴⁴ el-Enfâl 8/17.

atış, bizden değildir. Biz yayız, o yayla ok atan Tanrı'dır. Fakat Tanrı bu işi peygamberi sebep kılmak suretiyle gerçekleştirmiştir. Nasıl ki, olumsuz olaylar karşısında feryadımız aczimize delâlet ediyorsa, aynı şekilde utanmamız ve pişman olmamız da ihtiyarımıza delâlet eder, demektedir.⁴⁵

Âlemde tabii ve sosyal olaylar arasındaki nesnel ve zorunlu bağlantılar nedensellik kanunlarıyla ilişkilidir. Akıl ise, nedensellik probleminden kayıtsız değildir. İslam âleminde 'nedensellik' alanında ifrat ve tefrite dayalı bakış açıları karşılıklı polemiklere sahne olmuştur. Aslında bu problemin doğmasında şüphesiz Eş'arlığın büyük payı vardır. Allah'ın kudretine hâlel getirme endişesi, onları, nedensellik ilkesini inkara götürmüştür.⁴⁶ Dolayısıyla Eş'arîler, sevabın ve günahın sebebi insanın kendisidir diyen Mu'tezile ile, "insan, fiilini işlerken irade hürriyeti yoktur" diyen Cebriye arasında orta bir yol geliştirmek istemişler ve "insanın bir kesbi vardır; kazanma aracı olan şey de, kazanmak da Allah tarafından yaratılmıştır"⁴⁷ demişlerdir. Fakat bu anlamsız bir sözdür. Eğer iktisâb da mükteseb de Tanrı'nın mahluku ise o zaman insan iktisâbında mutlaka cebir (zorlama) altındadır.⁴⁸ Bundan dolayı, sebeplilik düşüncesi, Allah'ın iradesini sınırlamaktır görüşü, açıkça insanın fiillerindeki rolünü cebri bir paradigma bağlamında değerlendirmek olur. İşte Mevlânâ, kalamî ekollerin nedensellik konusunda uç noktalarda dolaşmalarına karşılık orta bir çözümden yana olmuştur. Sebeplerin gerçek, illetle ma'lulun sebepler ile münasebetin birbirine bağlı olduğunu dile getiren Mevlânâ, buradan hareketle, katı fatalizm temsilcisi olan Cebriye düşüncesinin yanlış bir tevekkül anlayışına da sahip olduğuna değinmiştir. O, bireysel tedbirle Allah'ın takdiri arasında ilişkinin varlığı üzerinde durur.⁴⁹ Bilindiği gibi çoğu zaman rızık; kazanç, zahmet ve meşakkatle elde edilir. Herkes bir sanat, bir iş tutturmuş, rızıkını öyle elde eder. Rızıkları, sebeplerine yapışarak elde edin diyen Mevlânâ bu konuda Davud Peygamberin çalışmasını örnek olarak gösterir. O bile, peygamberlik gibi yüce bir makama sahip olmasına rağmen, zırh yapmadıkça rızık gelmiyor. Rızık elde etmesi çalışmasına bağlı, demek suretiyle sebeplere sarılmadan tevekkül inancının İslam'a uygun olmadığını dile getirir. Böylece Cebriye'ye cevap vermiş olur.⁵⁰ Mevlânâ'ya göre, dünya bir kuyudur. Bu kuyudan su çekmede kullanılan kovaya bağlanmış ip ise, bir sebeptir.⁵¹ Sebep olmadan kovayla kuyudan su çekmek nasıl mümkün değilse, sebepleri Yaratan'a rağmen iş yapmak da mümkün değildir. Mevlânâ, sebeplere sarılmadan Cebriyeci bir mantıkla tevekkül eden kimselere uyarı mahiyetinde; "başın yarılmamış, şu başını bağlama/birkaç gün çalış da ebedilik âleminde gül" demektedir.⁵²

İSLAM ANTROPOMORFİSTLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Cebriye akımından sonra, tarih sahnesinde kendilerine ashâbu'l-hadîs denilen bir başka oluşumu görüyoruz. Popülist Hanbeliler olarak bilinen bu topluluk, açıkça teşbihe yönelmişlerdir. Kur'an'daki insan biçimci imajları harfiyen almaya başlarlar. Böyle bir okuma biçimini seçenler, Allah'ı organları olan bir varlığa benzetirler.⁵³ Bunlara, "teşbihçi haşeviyye"⁵⁴ denilmektedir. Şia'dan Hişam b. el-Hakem, Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî; Haşviyye'den Mudar, *Kehmes b. el-Hasan et-Temîmî* (ö.149/770), *Ahmed el-Huceymî* (ö.?) ve *Dâvûd el-Cevâribî* (ö.?) bunlardandır. Bu grup mabutlarının ruhanî ve cismanî olarak sureti, uzuvları ve boyutları bulunduğunu, bir yerden bir başka yere intikali, inmesi, yükselmesi, yerleşmesi ve mekan tutmasının caiz olduğunu ileri sürerler.⁵⁵ Hatta Kur'an'da vârid olan istiva, vech, yedeyn, cenb(yan), meci' (gelmek), ityan (gelmek, getirmek), fevkiyyet ve benzeri ifadeleri zâhirlerine göre anlamaya yönelmişler, bu kelimeler zikredildiği zaman cisim olarak ne hatırlanırsa, onu kabul etmişlerdir. Bununla kalmayıp Hz. Musa'nın Allah'ın kelamını zincir çekildiği zaman çıkardığı ses gibi duyduğunu bile söylemişlerdir.⁵⁶

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 84; ayrıca bkz. Veled, Sultan, *Maârif*, (çev. M. Anbarcıoğlu), İstanbul 1991, s. 4-5.

⁴⁶ Bkz. Ceyrâr Cehâmî, *Mefhûmu's-Sebebiyye beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, Beyrut 1986, s. 49.

⁴⁷ Bkz. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1400, s.39-40; Cüveynî, Ebu'l-Meâlî, Abdülmelik b. Abdullah, *el-Akâdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, (thk., M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1992, s. 45.

⁴⁸ İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, (Felsefe-Din İlişkileri içinde), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s.325.

⁴⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 84.

⁵⁰ Mevlânâ, a.g.e., III, 122-124.

⁵¹ Mevlânâ, a.g.e., I, 100.

⁵² Mevlânâ, *Mesnevî*, I, 110.

⁵³ eş-Şehristânî, *el-Milel*, 217.

⁵⁴ Bkz. eş-Şehristânî, a.g.e., s. 108.

⁵⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 107-110.

⁵⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel*, s. 109-110.

İslam tarihinde kendilerini İslam'a nispet eden, özellikle İlâhî zatı yaratıkların zatlarına benzeten, bazen de O'nu cisim sıfatları olan bir cisim kabul eden antropomorfistlerle Mevlânâ mücadele etmiştir. Biz onun bu mücadelesini, Mesnevî'de 'Hz. Musa'nın Çobanın Mûnacatını Reddetmesi' başlığındaki pasajdan anlıyoruz. Hz. Musa, çölde bir çobanın; "Ey kerem sahibi Allah'ım! Çarığımı dikeyim, saçını tarayayım, elbiseni yıkayayım, bitlerini kırayım, sana süt ikram edeyim, elini öpeyim, ayağını ovayım, uyuma vaktin gelince yerini silip süpüreyim" şeklinde duâ ettiğini gördü ve yaptığı işin Allah'ı insana benzetmek olduğunu ve böyle bir itikadın, İslam'a aykırı düşüğünü söyledi.⁵⁷ Çünkü Yüce Allah, yaratılmışlara ait bütün vasıflardan münezzehtir. Bu pasajda da görüldüğü gibi Mevlânâ Hz. Musa'nın ağzından insanbiçimci Tanrı anlayışına sahip olanları eleştirmektedir.

SONUÇ

Nasıl ki jeolojik bir hâdise olan depremler acıyla birlikte yeni su ve enerji kaynaklarının ortaya çıkmasına sebep oluyorsa, insanlık tarihindeki toplumsal krizler de yeni önderlerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. İşte İslam Dünyasında Moğol saldırılarının yol açtığı kriz, büyük yol gösterici Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'yi ortaya çıkarmıştır. Kriz dönemlerinde yaşamış önderlerin dili biraz muğlaktır. Bunda yaşanan zamanların özgürlük ortamlarını daraltmalarının büyük payı vardır. Ama, 'muğlak' bir söylemin çok rahat bir zeminin olmasına rağmen Mevlânâ, evrensel nitelikler taşıyan yeni kurtuluşçu bir teolojik dil geliştirmesini bilmiştir.

Mevlânâ'nın yaşadığı hicrî VII. Yüzyıl, Müslümanların Moğol istilâsı gibi nedenlerden dolayı, İslam medeniyetinin geleceğinden ümitlerini kestikleri bir zaman dilimidir. Dünyevî iktidarlarını kaybeden Müslümanlar, manevî dünyanın iktidarına yönelmişlerdir. Cebriyeci bakış açısı, onların hem tasavvufî ve hem de kelâmî düşüncelerini etkilemiştir. Mu'tezili ve Eş'arî düşünce ise, Müslümanların kalplerini birleştirmekten uzak bir yapı kazanmıştır. İşte Mevlânâ, İslam toplumlarını kuşatan Cebriye gibi insanda irade hüriyetini kabul etmeyen zihniyetlere karşı, yenilikçi bir düşünce oluşturmanın temellerini atmıştır. Bu alanda işe, rûhen ve fikren dinamik bir insan tasavvuruyla başlamıştır. O, Kelam geleneğimizi yeniden gözden geçirme gereği duymuş, salt tenkitçilikten öte, inşâcî bir yöntem izlemiştir. Onun gerek Mu'tezile, gerek Cebriye ve gerek Fahreddîn Râzî'nin şahsında Eş'arîliğe yönelttiği eleştirilerden bunu anlıyoruz.

Mevlânâ nasıl bir 'kelam' öneriyor?

İnsan; akıl, kalp ve his yönü olan bir varlıktır. İnsânî sorunların çözümünde bu yönler dikkate alınmalıdır. Bunlardan birisi eksik olduğu zaman, düşüncede Mevlânâ'nın 'tek kanatlı kuş' dediği denge sapması meydana gelir. O, bu sapmayı, verdiği 'üzüm' örneğiyle çok güzel ortaya koymuştur. O halde akla dayalı çıkarımların yanında, kalbi muhatap alan ve keşfedici motivasyonları içeren bir 'kelam' yapılmalıdır. İşte Mevlânâ'nın kelâmı "gönül ve mantık" bağının birlikte kurulduğu bir yapıdır. O, kalbin taleplerine cevap veren bir kelamdan yanadır. Mütetekellimler epistemolojilerinin başına akıl ve rey'i koyarken, Mevlânâ ise, keşif ve ilhâma dayanan dini akli koymuştur. Esasında Mevlânâ, Yunan akılcılığı, hermetizm ve gnostizmden beslenen Kelam ve Felsefeye karşı, dini düşünceyi Kur'an akılcılığıyla temellendirmek istemiştir. Eğer olgu ve düşünce ilişkisinden hareket edersek, Fahreddîn Râzî ve mütetekellimlerin nassı yorumlamada rey ve felsefî kıyası öne çıkarmalarının altında Bâtınî akımların bozuk yorumlarına engel olma niyeti taşıdıklarını görebiliriz. Bu açıdan mütetekellimlerin yöntemine bakıldığında haklı bir tavır sergiledikleri ortaya çıkar. Aslında mütetekellimler ve Mevlânâ arasında geçen tartışmanın temelinde, yöntem farklılığı sorunu yatmaktadır. Mevlânâ'nın yöntemi, "beyânı, irfân üzerine binâ etmek"; mütetekellimlerin yöntemi ise, "beyânı, burhân üzerine binâ etmek"tir.

Netice olarak söylemek gerekirse, Mevlânâ, itikât alanında Mâtürîdî bir çizgiye sahiptir. İnsanın eylemleri konusunda, 'Allah hâlık/yaratıcı, insan kâsib' görüşüne bağlıdır. Bu sebeple, 'eylemleri' meydana getirmede Allah'a rağmen bir tavır takınan anlayışları eleştirmiştir. Kısaca o, insani fiillerden hareket eden kelama karşı, ilâhî fiillerden hareket eden bir kelam anlayışını benimsemiştir.

⁵⁷ Mesnevî, Mevlânâ, II, 129-130.