

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ENGELLİLİK

Süleyman AKBAYRAM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2020

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ENGELLİLİK

Süleyman AKBAYRAM

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİK

Jüri Üyesi:

Jüri Üyesi:

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2020

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. İsmail ŞİK
(Danışman)

Üye:

Üye:

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2020

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 06/07/2020

İMZA

Süleyman AKBAYRAM

ÖZET

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ENGELLİLİK

Süleyman AKBAYRAM

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİK

Haziran 2020, 120 sayfa

Engellilik tüm toplumlarda rastlanılan bir durum olması açısından evrensel bir niteliğe sahiptir. Bu yönüyle, dinin sahip olduğu evrensellelikle de paralellik göstermektedir. Bundan dolayı ilahiyat alanında yapılması gereken çalışmalarda engellilik konusu önemli bir yer tutmalıdır. Bizim engelliliği konu edindiğimiz araştırmamız da, alanda yapılacak çalışmalara mütevazı bir katkı sağlama teşebbüsüdür.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle engellilik kavramının çeşitli zeminlerdeki tanımlarına yer verilmiştir. Daha sonra bu tanımlardan hareketle engelliliği ifade edebilecek en makul ifadelerin neler olması gerektiği tartışılmıştır. Son olarak, engelliliğin tarihi seyrine bakılarak belirli dönem ve medeniyetlerde kavramın nasıl yorumlandığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, engelliliğin teolojik yönü irdelenmiştir. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi üç büyük dinin öncülüğünde başlayan bu teolojik araştırma, sınırlı bir şekilde ilkel dinler ve yerel dinlerde de konunun nasıl işlendiğine ışık tutmuştur. Dinlerin engellilik üzerine yorumlarının nerelerde benzeşip nerelerde ayrıştığı bu bölümün muhtevasında yer etmiştir.

Üçüncü ve son bölümde Kelam ve İslam Felsefesi alanlarında yer alan engellilik anlatımları işlenmiştir. Kelam’da Mutezile, Eşari ve Maturidi okullarının konu hakkındaki yorumları mercek altına alınırken İslam Felsefesin’de, İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi isimlerin engelliliği hangi başlıklarda ve ne şekilde işlediklerine odaklanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Engellilik, Maturidi, İvaz, Kader, İbn Rüşd

ABSTRACT**DISABILITY IN ISLAMIC THOUGHT****Süleyman AKBAYRAM****Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences****Supervisor: Assoc. Prof. İsmail ŞİK****June 2020, 120 pages**

Disability is of a universal quality in terms of being a common condition in all societies. That quality in the term itself shows similarity to the universality of religion. Therefore, the subject of disability should take an important place in the studies that need to be done in the field of theology. Our research on disability is an effort to contribute modestly to the work to be done in the field.

Our study consists of three parts. It is included in the definitions of the concept of disability on various grounds, not on the first floor. Then, based on these definitions, it was discussed what should be the most plausible statements to express disability. Finally, it was tried to determine how the concept was interpreted in certain periods and civilizations by searching the historical course of disability.

In the second part, the theological aspect of disability is examined. This theological research, which was mostly concentrated on three major religions: Judaism, Christianity and Islam, also sheds limited light on how the subject is handled in primitive religions and local religions. It is also in this part that we discussed where the interpretations of religions on disability are dissimilar and where they are dissimilar.

In the third and final section, disability descriptions and accounts in the fields of Kalam discipline and Islamic philosophy are included. In the Kalam, the interpretations of the Mu'tazilite, Ash'ari and Maturidi schools were examined, while in Islamic philosophy, the disability of names such as Ibn Sina, Farabi and Ibn Rushd, considered to be the authorities in the field, were focused on in terms of titles they dealt with the issue and how they considered it. In fact, the data obtained in this section constitute the very essence of our research.

Key Words: al-Kalam, Disability, Maturidi, Ivaz, Destiny, Ibn Rushd

ÖNSÖZ

Engellilik, insanın yaşamında karşılaşma ihtimali en yüksek vakılardan birisidir. Her sağlıklı insanın bir engelli adayı olduğu yönündeki söylem, bu gerçeği en iyi şekilde ifade etmektedir. Bu vakıa ile bazen insanın kendisi doğrudan karşılaşırken bazen de çevresindeki birinin karşılaşması durumuna şahitlik etmektedir. Fakat her iki durumda da insan bu vakıaya bir cevap üretme gerekliliği duymaktadır. Üretebileceği cevaplar ise insanın teolojik bilgi birikimiyle doğrudan alakalıdır. Bu çalışmada, insana bu cevap üretme çabasında, alternatif yorumlar üzerinden düşünüp sorgulama imkanı vermektedir.

İnsan, içinde bulunduğu hayatın iniş ve çıkışlarına maruz kalması ile değil karşılaştığı bu iniş ve çıkışlara gösterdiği refleks ile insan olmağına bir mana kazandırmaktadır. İnsanın benliğine kazandırdığı bu mana ise ona sevinç, hüzn, keder, musibet ve bela gibi kavramlar içerisinde bulunuyorken nasıl bir tavır takınması gerektiğini öğretmektedir. Bu tavır, her bir bireyin hayat serüveninde kazanması gereken niteliklerden birisidir. Çünkü bilemediği ihtimaller karşısında insanı güçlü kılacak erdem, görüp geçirdikleri ile olması muhtemel durumlar üzerine düşünmek ve o an geldiğinde de düşündüklerini hayata geçirebilmesidir. İşte bu süreçte, engellilik gibi bir vakıa ile karşılaşmış ya da bu durumu çevresinde gözlemlemiş insana rehberlik edecek çalışmalar önemli rol üstlenmektedir. Bundan dolayı, bizde çalışmamızı böyle bir sorumluluk anlayışı ile oluşturmaya gayret gösterdik.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında birçok isminde emeği bulunmaktadır. Öncelikle girdiğim bu eğitim sürecinde desteklerini hissettiğim sevgili Fatime Aydın, Regaib Albayrak, Yiğit Süreldamar ve Zeynep Yar'a müteşekkirim. Aldığım ders döneminde teoloji ve usul anlamında kendilerinden çokça istifade ettiğim muhterem hocalarım Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz ve Doç. Dr. İbrahim Kaplan'a, danışmanım olma fırsatını yakaladığım, alanda yetkinleşmem konusunda değerli önerilerini aldığım hocam Prof. Dr. İsmail Şık'a tüm içtenliğimle teşekkür ederim. Son olarak beni hem eğitim sürecimde hem de hayata karşı güçlü durabilmem adına bıkmadan usanmadan motive eden sevgili eşim Sümeyra Akbayram'a minnettarım. Bu çalışmamı, rızasını kazanabilmek adına samimi bir ibadet olarak kabul etmesini Rabbim'den niyaz ederim.

Süleyman AKBAYRAM

ADANA 2020

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	İV
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ	VI
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	İX
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Önemi.....	1
2.Araştırmanın Amacı	2
3.Araştırmanın Kapsamı	3
4.Araştırmanın Yöntemi.....	4

BÖLÜM I ENGELLİLİK

1.1.Engellilik Nedir.....	5
1.1.1. Engellilik Türleri.....	7
1.2. Engelli Kavramının Mahiyeti.....	9
1.3.Tarihte Engellilik	11

BÖLÜM II DİNLERDE ENGELLİLİK

2.1.Yahudilik'te/Tevrat'ta Engellilik.....	18
2.2.Hristiyanlık'ta/İncil'de Engellilik.....	24
2.3.İslamiyet'te/Kur'an'da Engellilik	31
2.4. Diğer Bazı Dinlerde Engellilik.....	42
2.4.1. İlkel Dinlerde Engellilik.....	42
2.4.2. Şintoizm'de Engellilik	44
2.4.3. Hinduizm'de Engellilik.....	47
2.4.4. Zerdüştlük'te Engellilik	51

BÖLÜM III

KELAM VE İSLAM FELSEFESİNDE ENGELLİLİK

3.1.İslam Kelamında Engellilik.....	55
3.2.Mutezile ve İvaz.....	56
3.3.Eşarilik ve Kudret	67
3.4.Maturidilik ve Hikmet.....	78
3.5. İslam Felsefesinde Kötülük ve Teodise Bağlamında Engellilik	88
3.5.1. İbn Sînâ'da Kötülük Ve Teodise.....	91
3.5.2.Kindî'de Kötülük Ve Teodise	94
3.5.3.Fârâbî'de Kötülük Ve Teodise	97
3.5.4. İbn Rüşd'de Kötülük ve Teodise	99
3.5.5. İhvân-I Safâ'da Kötülük ve Teodise	102
SONUÇ	106
KAYNAKÇA.....	113

KISALTMALAR

b.	: İbn
Bk./bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
İSAV.	: İslamî İlimler Araştırma Vakfı
Krş.	: Karşılaştırınız
Sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfalar arası
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
trs.	: Tarihsiz
ünv.	: Üniversite
vb.	: ve benzeri
vs.	: ve saire
v.dğr.	: ve diğerleri
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi

Çalışmamız hem sosyal ve psikolojik yanı bulunan hem de teolojik cevaplara ihtiyaç duyan bir kavram olan ‘engellilik’ konusunu incelemektedir. Konunun sahip olduğu önem de başlığın bu çok yönlülüğünde saklıdır. İnsanın içerisine düştüğü zor durumlarda yarasına merhem olacak alternatifleri sosyoloji, psikoloji ve teoloji disiplinleri ürettikleri bakış açıları ile onarmaya çalışmaktadır. İşte bu alanlardan birisi olan teoloji bizim çalışmamızın esasını oluşturmaktadır.

İnsanın başına gelen musibetlerle mücadele edebilmesinin önündeki en güçlü alternatiflerden birisi dinamik bir dini inanıştır. Birey inancının potansiyeli ile karşılaştığı sorunları anlamlandırabilmekte ve bu sorunların çözümlerini kendi çabasıyla da kolaylaştırabilmektedir. Bizim çalışmamız musibetle karşılaşmış bireyin bu dini anlayışına farklı bakış açıları kazandırabilme çabasına matuftur. Hemen hemen her gün karşılaştığımız engelli bireylerin toplumun her kesiminde mevcut bulunması bu tarz çalışmaların önemini de ortaya koymaktadır. Bireyin yaşadığı toplum içerisinde farklı bir grubu oluşturuyor olması, hem kişinin yaşadığı ortam ile uyumuna hem de bir arada bulunularak varedilen toplumun sağlığına ne denli etkiler yapabileceği de düşünülürse, konunun önemi bir kez daha kavranacaktır. Engellilik konusu üzerine yapılan çalışmaların kısa vadede olmasa da uzun vadede engellilik gibi bir kavrama yön kazandırması da muhtemeldir. Üstelik bu ihtimalin toplum içerisindeki engelli bireylerin dünyasında ne kadar büyük bir etkiye sahip olduğu tecrübe edilebilirse, çalışılan engellilik başlıklarının değeri daha doğru bir şekilde teslim edilecektir.

Çalışmamızda konu edinilen engellilik kavramı, her sağlıklı insanın her an karşı karşıya kalabileceği bir gerçeğe sahip olduğundan, bu yöndeki bir çalışma sadece engellileri değil sağlıklı bireyleri de ilgilendirmektedir. Öte yandan engelli kişinin teolojik bir dayanakla içinde bulunduğu durumlara metanet gösterebilmesi, aynı toplumu oluşturdukları sağlıklı bireylerin engellilik alanındaki bilgi ve becerisi ile de doğru orantılıdır. Engellilik çalışmalarının odağında sadece engelli bireyin değil, engelli yaşamını kolaylaştırmayı kendisine ahlaki bir ödev edinmesi gereken insanların da bulunuyor olması, konunun öneminin ne boyutta olduğunu gözler önüne sermektedir.

2.Araştırmanın Amacı

Çalışmamız, insanın dünya hayatında karşılaşılabileceği musibetlerden engelliliği konu edinmiş ve bu bağlamda teolojik olarak kişiye alternatif bakış açıları kazandırmayı amaç edinmiştir. İnsanın karakter, bilgi, birikim ve tecrübe olarak farklılıklar göstermesi ona sunulacak çözüm önerilerinin de çeşitliliğini doğurmuştur. Çalışmamızda işlenen bu farklı bakış açıları, entelektüel merak duyan her okuyucuya en azından ipucu denebilecek nitelikte de olsa yeni bir yorum gücü kazandırmayı amaçlamaktadır.

İnsanın içinde bulunduğu vakıa ile yüzleşmesine ve yaşadığı toplum ile arasındaki adaptasyon sorunlarını teolojik bir dayanak ile aşabileceğine inanmasına vesile olabileceğini düşündüğümüz yorumlar ile sadece engelli bireye değil onun çevresinde bulunan kişilere de engellilik kavramı hakkında en uygun kanaati edinmesini sağlamak çalışmamızın bir başka amacı olarak söylenebilir. Kahir ekseriyetin kendisini dindar olarak tanımlamasını esas aldığımız bir toplumda, engellilik gibi sosyolojik anlamda ağırlığı bulunan kavramın, teolojinin usul ve usupları ile yorumlanmış olması geniş bir hitap alanı amaç edindiğimizi göstermektedir. Üstelik çalışmamız, teolojik bir kaygı gütmeyen bireyler için, Tanrı'nın kötülük vakıaları ile nasıl bağdaştırılıp nasıl bağdaştırılmaması yönünde yeni sorgulama metotları kazandırabilecek bir perspektifede sahiptir. Bundan dolayı 'insan' ortak paydasında buluşan bütün farklı yorumlara yeni bir bakış açısı kazandırmak araştırmamızın en genel amacını oluşturmaktadır.

Üzerine yeni yorumların yapılabilmesi imkanına sahip bulunan engellilik kavramı; her dönem ve çağda, bulunduğu dönem ve çağın gerektirdiği bakış açısına göre yeniden anamladırılmalıdır. Bu kanaatimizden dolayı araştırmamız, bulunduğu çağda engellilik tecrübesi yaşamış veya yaşandığına şahitlik etmiş bireylerin, kendi çağının öncesi ve sonrası üzerine tefekkür etmelerine olanak sağlamaktadır. Engelli ve sağlıklı bireylerin aynı toplumun parçaları olması ve kendilerini din (İslam) ortak paydasında tanımlamaları, bu her iki grubun engellilik özelinde aynı ahlaki endişeleri yaşaması gerektiği ve çözümün engellilik kavramına yüklenmiş ortak ahlak değerleriyle mümkün olduğunu göstermeye çalışmak araştırmamızın amaçları arasında sayılabilir. İnsanın karşılaştığı musibetler karşısında takınması gereken tavır, engelli olarak bulunduğu toplumda oluşturduğu örneklem ve hayatın akışında sahip olduğu bütün kimlik ve konumlar, engelli bireyin bilgi ve becerisi ile daha makul bir çerçeveye oturtulacağından bu çalışma bireyin sorması muhtemel sorularına cevap üretme endişesini amaç edinmiştir.

3.Araştırmanın Kapsamı

Çalışmamız engellilik konusunu teolojik yorumlar çerçevesinde işlemektedir. Sosyal bir varlık olan insanın yine sosyolojik bir tarafı bulunan engellilik durumu ile karşı karşıya kalması bu sorunu aşmasındaki yöntemin de sosyal bir yanı olması gerektiğini düşündürmektedir. Bundan dolayı çalışmamızı Kelam ilminin disiplin haline dönüşmesinde merkezi bir rol üstlenen Kelam okulları ve bu okulların kimi zaman karşısında kimi zaman yanında konumlanan Felsefe öğretileri ile sınırlandırmış bulunmaktayız. Hem Kelam okullarının ürettiği sosyal nitelikli çözüm önerileri hem de Felsefenin insanı kendi bünyesinde nasıl tanımlaması gerektiği yönündeki öğretileri çalışmanın oluşmasında temel unsurlar olarak yer almıştır.

Engellilik gibi bir kavramda insanın öncelikle kendisi ile barışık olması gerektiği inancını İslam Felsefesi'nin imkanları ile anlatmaya çalıştık. Bu yönelimimizde tercihimizin Tasavvuf değil de İslam Felsefesi olmuş olmasının temel nedeni ise, Tasavvufun kişiyi kendi benliğinde motive etmeye gayret ederken aynı kişinin sosyal yönünü kısırlaştırdığı yönündeki öngörümüzdür. Fakat İslam Felsefesinde kişinin motivasyonu teolojik bir zemine oturtulmaya çalışılırken sosyal bir varlık olarak bulunduğu konum göz ardı edilmemiş ve alternatif yorumlar insanın bu sosyallığı gözetilerek yapılmıştır. Bundan dolayı çalışmamızın teolojik sınırlarını Kelam disiplini ve İslam Felsefesi oluştururken, tarihi sınırlandırmalarını teolojik yorumların engellilik hakkında konuşmaya başlamasından çağımıza en yakın ve yine çağımızda en yaygın itikadi yorumlara kadar muhafaza etmeye çalıştık.

Genel olarak dinlerin birçoğunda yapılan yorumları işlediğimiz bölümlerde ise yeryüzünde yaşam hakkı bulmuş büyüklü küçüklü bütün dinleri işlemenin imkansızlığından dolayı aynı itikadi eğilimleri gösteren inanışların en meşhur formları şeklinde ve insanların genel olarak içeriğini olmasada isim olarak bilebildiklerini düşündüğümüz büyük dinler ile çalışmamızı sınırlandırdık. Farklı dinlerin yorumlarını o dinin içerisinde otorite kabul edilen kitap veya öğretiler merkezinde işlemeye gayret gösterdik. Özellikle kitaplı dinlerde, kutsallık atfedilen ve günümüzde yerel de olsa itibara sahip bulunan kitaplardan istifade etmeye çalıştık. Daha yerel formda bulunan ve derleme formatında bir kitap ile teolojisini inşa etmeye çalışan küçük dini grupları ise ulaşılabilirliği mümkün kitaplar ve meşhur olan yorumlar üzerinden inceledik. Böylelikle çalışmanın sınırları teolojik inanış biçimlerinin farklılığına nisbetle oluşturulmuştur.

4.Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda engellik kavramının teolojik çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Kelam ve İslam Felsefesi açısından engellilik ve engellilik ile paralel bir başlık niteliği taşıyan musibet, felakat ve kötülük kavramlarının nasıl karşılık bulduğu araştırmamızın yöntemini belirlemede etkili olmuştur. Bundan dolayı çalışmamızda Kelam disiplinleri içerisinde yer alan Mutezile, Eşari ve Maturidi okullarının otorite kabul edilen klasik eserlerinin en yalın tercümelerini kullanarak, geleneklerin temel metinlerine başvurduk. İslam Felsefesi boyutunda ise felsefi akımları değil, İslam Felsefesi içerisinde otorite kabul edilen isimler üzerinden bölümümüzü oluşturduk. Bu anlamda İbn Sina, Farabi ve İbn Rüşd gibi isimler örnek olarak verilebilir. Elde ettiğimiz verileri engellilik tecrübemiz ve metinlerin bize çağrıştırdıkları ile kaynaştırarak okuyucuya aktardık. Tercümeleri tercih ederken de günümüze en yakın tarihli eserlere ağırlık verdik.

Engellilik üzerine çalışmalarda bulunan ve engellilik konusunda kamuoyunu bilgilendirme vazifelerini üstlenen kurum ve kuruluşların verilerine de çalışmamızda yer vermiş bulunmaktayız. Türkiye İstatistik Kurumu'nun verileri, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın raporları bu kurumlara örnek olarak verilebilir. Bu platformlarda hazırlanan çalışmaların mümkün olduğunca kitapçıklarına, diğer durumlarda ise internet üzerinden yayınlanan metinlere başvurduk. Ayrıca engellilik bahsini konu edinmiş sempozyum ve çalıştaylarında basılı kitaplarını temin ederek konunun akademik mecrada neler vadettiğini de gözlemledik. Elde edilen bütün bu veriler teolojinin ve akademik usulün yöntemleri ile bir araştırma metnine dönüştürülmüştür.

Araştırmada takip edilen diğer bir yöntem ise, başka dinlerde ki engellilik bahsini konu edindiğimiz bölümlerde işlenen dinlerin kutsal nitelikli kitaplarına veya alanında çalışmalar yapmış otorite kabul edilen isimlere yer vermiş olmamızdır. Kutsal kitaplardan engellilik bahsini doğrudan gözlemleyerek, dinlerin bu vakıayı ne yoğunlukta ve ne türde konu edindiğini tespiti çalıştık. Alanında çalışmalar yapmış kişilerin düşüncelerini inceleyerek, özellikle kutsal kitaplarda yer alan ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği yönünde ipuçları yakalamaya gayret ettik. Bütün bu amaca matuf çalışmamızın en temel yöntemi ise engellilik alanında yaşadığımız tecrübelerden hareketle, kutsal metinlerin ve otorite kişilerin söylediklerinin hayatın realitesi ile ne derece tutarlılık gösterdiğini analiz etme teşebbüsü olmuştur.

BÖLÜM I

ENGELLİLİK

1.1.Engellilik Nedir

Engellilik, bütün toplumlarda gözlenebilen ve yüzyıllardır bilinen bir kavramdır. Bu kavramın mahiyetine yüklenen anlamlar toplumların sosyal dünyayı okuma şekilleri ile farklılık göstermekte, bu farklılıklar genellikle adlandırma konusunda ortaya çıkmaktadır. İçerik olarak toplumlar üstü bir öneme sahip olduğundan, hemen hemen her toplumda aynı statüdeki bireyleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Kavramın tıbbi, sosyolojik ve teolojik yanlarının olması ise engellilik tanımlarının yönünü belirlemektedir. Ayrıca tercih edilebilecek bu yönlerin çokluğu, “Sakat mı? Engelli mi? Özürlü mü?” gibi kavramsal ihtilafları da beraberinde getirmektedir.

TDK’ ya göre engellilik, *vücudunda eksik veya kusuru olan* şeklinde tanımlanmaktadır.¹ 1 Temmuz 2005 tarihinde kabul edilen 5378 sayılı Özürlüler Kanunu’nun 3’üncü maddesinde ise engellilik; **doğuştan veya sonradan herhangi bir nedenle bedensel, zihinsel, ruhsal, duysal ve sosyal yeteneklerini çeşitli derecelerde kaybetmesi nedeniyle toplumsal yaşama uyum sağlama ve günlük gereksinimlerini karşılama güçlükleri olan ve korunma, bakım, rehabilitasyon, danışmanlık ve destek hizmetlerine ihtiyaç duyan kişi* olarak tanımlanmaktadır.² Bir diğer tanımı da Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan “Toplum Engelliliği (Özürlülüğü) Nasıl Anlıyor” başlıklı raporda görmekteyiz. Raporda engelliliğin tanımı 5378 sayılı Özürlüler Kanunu tanımının paralelinde yapılırken engellilik durumu zihinsel, işitsel, görsel, fiziksel, dilde ve konuşmada, ruhsal ve duygusal, süreğen ve dikkat eksikliği- hiperaktivite olarak detaylandırılmıştır.³

Sosyal bilimlerde ise engellilik, *toplumsal yaşama katılabilme, bir iş bulup, o işi elinde tutabilme olanaklarından toplumun diğer bireylerine göre kısmen ya da tamamen yoksun bulunan kişiler* olarak tarif edilmektedir.⁴

¹http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ccffd3ed676a2.67706030 (erişim: 06.05.2019)

² <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/07/20050707-2.htm> (erişim: 06.05.2019)

³ <https://eyh.aile.gov.tr/uploads/pages/bakim-hizmetleri-stratejisi-ve-eylem-plani-2011-2013/toplum-ozurlulugu-nasil-aniliyor-arastirma-projesi-sonuclari.pdf> (erişim: 06.05.2019)

⁴ Altan, Ömer Zühtü, *Sosyal Politika*, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2007, s. 191

Tanımlardan anlaşılabilceği üzere engellilik, engelli bireyin günlük gereksinimlerini yerine getirebilme kabiliyetleri merkeze alınarak yapılmaktadır. Gündelik hayatı idame ettirebilme potansiyeli, bireyin bulunduğu toplum içerisindeki engellilik statüsüne ne oranda girdiğini de göstermektedir. Statüsü veya statü içerisindeki engel oranının belirlenmesi yönündeki bu tanımlamalar engelli birey kadar sıhhatli bireyleri de ilgilendirmektedir. Çünkü toplumsal yaşamda belirlenen kanun ve kurallarda, kimin engellilik düzeyinde olduğu ve ona karşı yaklaşımların nasıl sorumluluklar gerektirdiği, engellilik kavramın tanımlanması ile mümkün hale gelecektir.

Uluslararası teşkilatlarda da engellilik üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Sivil toplum örgütleri bünyesinde sayılabilecek bu kurumlarda engellilik kavramına, bütün ulusların engelli bireylerini kapsayacak tanımlamalar getirilmiştir. Örneğin: BM Engelli Hakları Sözleşmesi'nde engellilik; *diğer bireylerle eşit koşullar altında topluma tam ve etkin bir şekilde katılımlarının önünde engel teşkil eden uzun süreli fiziksel, zihinsel, düşünsel ya da algısal bozukluğu bulunan kişiler* olarak tanımlanmaktadır.⁵ Bu bağlamda en kapsamlı tasnifi ise Dünya Sağlık Örgütü (WHO) yapmaktadır. Engellilik, sakatlık ve özürlülük kavramlarını; noksanlık (impairment), özürlülük (disability) ve maluliyet (handicap) olarak sınıflandırmış olan Dünya Sağlık Örgütü engelli tanımlamasını şöyle yapmaktadır: *Sağlık bakımından noksanlık psikolojik, anatomik veya fiziksel yapı ve fonksiyonlardaki bir noksanlığı veya dengesizliği ifade ederken, sağlık alanında özürlülük (sakatlık) bir noksanlık sonucu meydana gelen ve normal sayılabilecek bir insana oranla bir işi yapabilme yeteneğinin kaybedilmesi ve kısıtlanması durumunu ifade eder. Maluliyet ise bir noksanlık veya özürlülük (sakatlık) sonucunda belirli bir kişide meydana gelen ve o kişinin yaş, cinsiyet, sosyal ve kültürel durumuna göre normal sayılabilecek faaliyette bulunma yeteneğini önleyen ve sınırlayan dezavantajlı bir durumu ifade eder.*⁶

Tanımda engellilik kelimesinin kapsamı genişletilmiştir. Noksanlık ve maluliyet gibi kavramlarla engelliliğin uluslararası standartlarda kapsayıcılığı artırılmaya çalışılmıştır. Bu tasnifteki muhtemel amaç, engelliliğin sayısal verilere mahkûmiyetini ortadan kaldırmak olmalıdır. Çünkü sayısal verilerle oranlanmış engellilik raporları

⁵ <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2009/07/20090714-1.htm> (erişim: 06.05.2019)

⁶ Koca, Canan, *Engelsiz Şehir Planlaması Bilgilendirme Raporu*, Dünya Engelliler Vakfı, İstanbul 2010, s. 4

kamu, kurum ve kuruluşlarında engelli bireyi sıhhatli bireyden ayırmak amacını taşıyor olsa da engellilik statüsünde yer almanın önünde küçük pürüzler de oluşturabilmektedir. Örneğin; devletin engelli bireyler için oluşturduğu hizmetlerden yararlanabilmenin en alt sınırı olarak %40 oranında engellilik belirlenmiştir.⁷ Bu oran kamu kuruluşlarının engelli birey hakkında işlem yapabilmelerinin sınırındır. Bu sınırın altında kalanlar kamu kapsamında engelli statüsünde bulunmasalar da, sosyal yaşamda engelli olarak muamele görmektedirler. Maluliyet oranıyla engelliliğin ölçülmesi özür durumunun maduriyetini ortadan kaldırmaz. İstenen özür oranı engelliliğin ne şekilde ölçüldüğü ile doğru orantılı bir sonuç doğuracaktır. Bundan dolayı sıhhatli bireylerin onlara karşı tutumları, sayısal verilerin analizleri ile değil engelli bireyin yardıma ihtiyacı olduğu alanların ahlaki ve vicdani bir duyarlılıkla tespit edilmesi neticesinde şekillenmelidir.

1.1.1. Engellilik Türleri

2010 yılında TC. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Başkanlığı ve Türkiye Özürlüler İdaresi Başkanlığı tarafından yapılan “Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması”nda engellilik türü olarak sekiz ana başlık incelenmiştir. Bu başlıklar şöyledir:

a)Ortopedik Engelli: Kas ve iskelet sisteminde yetersizlik, eksiklik ve fonksiyon kaybı olan kişilerdir. Kol, ayak, bacak, parmak ve omurgalarında kısalık, eksiklik, fazlalık, yokluk, hareket kısıtlılığı, şekil bozukluğu, kas güçsüzlüğü, kemik hastalığı olanlar; felçliler, spastikler ve omurilikte meydana gelen gelişim bozuklukları olanlar bu gruba girmektedir.

b)Görme Engelli: Tek veya iki gözünde tam veya kısmi görme kaybı veya bozukluğu olan kişilerdir. Görme kaybı ile birlikte göz protezi kullananlar, renk körlüğü, gece körlüğü olanlar da bu gruba dâhildir.

c)İşitme Engelli: Tek veya iki kulağında tam veya kısmi işitme kaybı olan kişilerdir. İşitme cihazı kullananlar da bu gruba girmektedir.

d)Dil ve Konuşma Engelli: Herhangi bir nedenle konuşamayan veya konuşmanın hızında, akıcılığında, ifadesinde, sesinde bozukluk olan kişilerdir. İşittiği halde konuşamayanlar, gırtlaklı alınanlar, konuşmak için alet kullananlar, kekemeler, afazi, dil- dudak- damak- çene yapısında bozukluk olanlar bu gruba girmektedir.

⁷ <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/03/20130330-4.htm> (erişim: 06.05.2019)

e)Zihinsel Engelli: Çeşitli derecelerde zihinsel yetersizliği olan kişilerdir. Zekâ geriliği olanlar, Down Sendromu, Fenilketonüri bu gruba dâhil edilmektedir.

f)Süreğen Hastalık: Kişinin çalışma kapasitesi ve fonksiyonlarının engellenmesine neden olan, sürekli bakım ve tedavi gerektiren hastalıklardır. Kan hastalıkları, kalp-damar hastalıkları, solunum sistemi hastalıkları, sindirim sistemi hastalıkları vb. bu gruba dâhil edilmektedir.

g)Ruhsal ve Duyusal Engelli: Duygu, düşünce ve davranıştaki normalden farklı örüntüler nedeni ile günlük yaşam aktivitelerini tamamlamada, kişiler arası ilişkilerini devam ettirmede güçlük yaşayan kişilerdir. Depresyon, şizofreni gibi hastalıklar bu gruba girmektedir.

h)Çoklu Engellilik: Birden fazla özür türüne sahip olan kişilerin oluşturduğu çoklu gruptur.⁸

Engelli kavramının yukarıdaki sınıflandırmaları, toplumdaki engellilere yönelik istihdam ve erişilebilirlik faaliyetlerinin neler/nasıl olması gerektiği yönündeki çalışmaları kolaylaştırmaya yöneliktir. Malumdur ki görme engellinin ihtiyaç duyduğu şehirleşme planı ile fiziksel engellinin ihtiyaç duyduğu şehirleşme planı ve iş kabiliyeti aynı değildir. Ayrıca yapılan bu sınıflandırmalar sayısal verilerin oluşturulmasına da katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda engelli bireylerin toplum nüfusunda ne kadar yer kapladığını gözler önüne serecek en iyi veri sayısal analizlerdir. Bu analizler neticesinde ortaya çıkan rakamlar, toplumun nasıl bir sorumluluk ile karşı karşıya kaldığını daha iyi göstermektedir.

BM'ye bağlı Engelli Hakları Komitesi Sekreterliği'nin verilerine göre dünya nüfusunun yaklaşık %15'i, ortalama bir milyarın üzerinde insan çeşitli engellerle yaşamını geçirmektedir. TÜİK verilerine göre ise Türkiye nüfusunun yaklaşık %12,9'u engelli statüsünde yaşamaktadır.⁹ Bu oranda ortalama dokuz milyona yakın bir insan topluluğunu oluşturmaktadır. Verilerdeki rakamların oranı, engellilik sorununun hem uluslararası çapta hem de Türkiye özelinde ne kadar ciddi boyutlarda olduğunu göstermektedir. Engellilerin Sorun ve Beklentilerini Araştırma çalışmasının 2010 da ki verilerine göre; Ulusal Engelliler Veri Tabanına kayıtlı bu engellilerin %29,2'si

⁸ http://www.tuik.gov.tr/IcerikGetir.do?istab_id=244 (erişim: 07.05.2019), Ayrıca bkz: Ünal, Vehbi, *Engellilerde Toplumsal Bütünleşme ve Dindarlık*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016, s 20-21

⁹ http://tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1017 (erişim: 07.05.2019)

zihinsel, %25,6'sı süregelen hastalıklar, %8,8'i ortopedik, %8,4'ü görme, %5,9'u işitme, %3,9'u ruhsal ve duysal, %0,2'si dil ve konuşma ve %18'i birden fazla engeli bulunduranlardan, bunların %58,6'sı erkek %41,4'ü kadınlardan oluşturmaktadır.¹⁰

Engelli birey sayısındaki bu oranlar, engelli bireyler gözetilerek uygulanması gereken politikaların ne kadar elzem olduğuna da dikkat çekmektedir. Üstelik bu oranlara engelin ortaya çıkış istatistiklerini de eklediğimizde tablo daha da vahim gözükmemektedir. Türkiye'deki ortopedik engellilerin %23,9'u doğuştan %73,3'ü ise sonradan engelli, görme engellilerin %20,4'ü doğuştan %76,3'ü sonradan engelli, işitme engellilerin %29,5'i doğuştan %67,1'i sonradan engelli, dil ve konuşma engeli olanların %46,6'sı doğuştan %50,2'si sonradan engelli, zihinsel engellilerin ise %47,9'u doğuştan %49,9'u sonradan engelli olarak tanımlanmıştır.¹¹

Bu verilerde dikkat çeken, sonradan engelli olanların oranında ki yüksekliktir. Yalnızca sonradan engellilik rakamlarına bakarak bile yaşanan toplumda, bireyin yaşam kalitesine verilen önemi çıkarmamız mümkündür. Doğuştan meydana gelen engelliliği biyolojik zafiyetlerimizi yok sayarak tamamen Allah'ın müdahalesine bırakmış olsak bile, sonradan engellilik oranlarının çokluğu, sağlıklı toplum anlayışımızın ne kadar dikkatsiz ve ne kadar özensiz olduğunu gözler önüne sermektedir.

1.2. Engelli Kavramının Mahiyeti

Sosyal bir düzende yaşayan bireylerin kendilerini ait hissettikleri veya otoritelerce tanımlandıkları bazı kavramlar bulunmaktadır. Örnek olarak dernekler ve sivil toplum kuruluşları zikredilebilir. Bu yapılanmaların esasını, kendisini bir gruba ait hisseden bireylerin ortak kanaat ile bir araya gelmesi ve kendilerini herhangi bir isim, sıfat veya kavramla nitelemeleri oluşturmaktadır. Bu niteleme tercihinde gruplar, kendilerini en iyi ifade edeceğini düşündükleri ve kendileri adına bir öngörü oluşturabilecek bir niteleyiciyi kullanmayı uygun görmektedirler.

Engellilik/özürlülük de yukarıdaki temsil anlayışına dâhil olabilecek fakat tanımlaması otoritelerce yapılmış bir kavramdır. Bu nitelemelerden hangisinin daha uygun olduğu ise tartışmaya açıktır. Türkiye'de 1990'lara kadar bu grubu ifade eden kavram *sakatlık* olmuştur. Ayrıca bu ifade özürlülük ile eş anlamlı olarak

¹⁰ http://www.tuik.gov.tr/IcerikGetir.do?istab_id=244 (erişim: 07.05.2019)

¹¹ http://tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1017 (erişim: 07.05.2019)

kullanılmıştır.¹² Bu kullanımda etkisi olduğunu düşündüğümüz gerekçelerin başında da, toplumsal ilgi ve bilgi yeterliliğinin az olması gelmektedir. İlgi ve bilgideki bu yetersizlik dönem insanların duygusal etkilerin markajına almış ve acıma, merhamet etme refleksiyle dile yansımıştır. Dilin, kullanıldığı toplum ve coğrafyanın oluşturduğu tepki ve reflekslere yönelik bir kabulünün olduğu bilinen bir gerçektir. Kavramların veya cümlelerin anlamının ifade ettiği düşünceden başka bir şey olmadığı da gözetilirse, sakatlık/özürlülük ifadelerinin nasıl bir düşüncenin ürünü olduğu tespit edilebilecektir.¹³

Engellilik veya özürlülük kavramlarının aynı grubu farklı çağrışımlarla ifade ettiği de bilinen bir gerçektir. Aradaki bu farklı çağrışımların sosyal ortamda tanımlanan engelli birey üzerinde nasıl bir etkisi olduğu dikkat edilmesi gereken bir husustur. Bu nedenle kullandığımız ifade kalıplarının öncelikle dış dünyada nasıl bir karşılığının olduğunu tespit edebilirsek, tanımladığımız kavramların doğru olup olmadığı üzerine de düşünme imkânı bulabiliriz.¹⁴ Bu bağlamda kavramların ifade güçlerini dikkate alarak yorumlar getirmemiz gerektiği de gün yüzüne çıkmaktadır. Bunun en tutarlı yöntemi ise, bir kavramın söylendiği biçim ve niyet dışında başka anlamları da çağrıştırma ihtimalinin olup olmadığını tespit etmektir.¹⁵

Toplumsal zeminde, kurum ve kuruluşlarda doksanlı yıllardan sonra *sakatlık* ifadesi yerini *özürlü* ifadesine bırakmaya başlamıştır. Bu süreç yaklaşık 2012 yılına kadar devam etmiş ve bu tarihten sonra toplumun ilgi ve bilgisinin yetkinleşmesi ile *sakatlık/özürlülük* ifadesinin yerini *engelli* ifadesi almıştır.¹⁶ Başta Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığına bağlı Özürlü (Engelli) ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü ve Özürlüler Kanunu olmak üzere başında “özürlü” olan bütün kelimelerin değiştirilmesi ve yaklaşık 100 farklı kanunda geçen “özürlü”, “sakat”, askerlikle ilgili “çürük” kelimelerinin “engelli” kavramı ile düzenlenmesi sağlanmıştır.¹⁷

¹² Şişman, Yener, Özürlülük Alanında Kullanılan Kavramlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme, *Sosyal Politika Çalışmaları*, cilt VII, sayı 28, s.a 69-85, Ankara 2012

¹³ Günay, Doğan, *Dil ve İletişim*, Papatya Yayınları, İstanbul 2013, s 237

¹⁴ Koç, Turan, *Dilin Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018, s 21

¹⁵ Cürcânî, Abdulkahir, *Delailü'l-İ'Caiz*, trc: Osman Güman, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s 332. Metnin devamında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı TYEKB şeklinde ifade edilecektir.

¹⁶ <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/05/20130503-1.htm> (erişim: 08.05.2019)

¹⁷ Seyyar, Ali, *Engelli Dostu Sosyal Politikalar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, s 28

Bütün bu düzenlemeler ve toplumun yetkinleşmesine rağmen engellilik kavramının normal değil anormal ifade ediyor olduğu da bir gerçektir.¹⁸ Bu anormalin dil ile ifade edilirken dikkat edilmesi gerektiğini düşündüğümüz hususlarını yukarıdaki satırlarda dile getirdik. Peki, bu bağlamda engelli bireyin kendisi, anormallik ifadelerini nasıl göğüslemelidir? Kanaatimiz, bu soru engelli bireyler bağlamında tartışılmalıdır. Çünkü tartıştığımız bu zeminde sıhhatli bireyler ve kurum kuruluşlar kadar engelli bireylerin kendileri de sorumluluk alanı içerisindedirler. Dış dünyalarının dizayn edilmesi yolundaki mücadeleler ve bu alanda yapılan çalışmalar ile yaşam kalitesi artırılmaya çalışılan engelli bireylerde, kendi sorumluluk alanlarının çözümlerini başkalarına yüklememelidirler. Sosyolojik, psikolojik ve teolojik bir anormallik durumu ile karşı karşıya kalınmış olması, engelli bireylerin çözümün önemli bir parçası olduklarını unutturmamalıdır. Engelli bireyin bu çözüm yollarını, öncelikle kendi çevresinde (sosyoloji), sonra kendi iç dünyasında (psikoloji) ve daha sonra da hayatı başarılı bir şekilde yorumlayan güçlü dayanaklarının (teoloji) olmasında aramasının, en doğru yöntem olduğu kanaatindeyiz.

1.3.Tarihte Engellilik

Engellilik kavramı, insanlığın ortaya çıkması ile eşzamanlı olarak varlığını göstermektedir. İnsanlık tarihi kadar eski olduğu da söylenebilir. İlkel topluluklardan uygar medeniyetlere kadar geçen zaman diliminde, engellilik hep olmuştur fakat kavramın değer ölçütü topluluktan topluluğa farklılık göstermektedir. Bu da toplumların yaşadığı coğrafya, oluşturduğu kültür ve yaşayış biçimiyle ilgili bir tutum olarak değerlendirilebilir.

İlkel topluluklarda engellilik; zayıflık, acizlik ve güçsüzlük olarak görülmekteydi. Fiziki anlamda yeterli donanımı doğuştan sağlayamamış veya bir şekilde kaybetmiş olan bireyler toplum dışına itilmekteydi. Bu durum da doğal olarak bir statü farklılaşmasına yol açabilmekteydi.¹⁹ Engelli bireyin tamamen aleyhine olan bu tutum, ilkel toplumun hayatta kalma gereksinimleri ile doğru orantılı olarak değerlendirilebilir. Çünkü hem yaban hayvanlarının fazlalığı hem doğa ile mücadele

¹⁸ Tufan, İsmail, Engelli İnsan ve Engellilik, *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi*, cilt II, sayı 1, s.a 27-56, Mayıs 2002

¹⁹ Şenel, Alaeddin, *İlkel Topluluktan Uygar Topluma*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Yayınları, Ankara 1982, s 46

eden bir toplulukta engellilik, zayıflık olarak değer görmekten kurtulamamıştır. Bu engelliliğe sebep olan durumların başında hayvan saldırıları geldiği gibi liderlik vasfına sahip bireylerin ceza sistemi olarak bireyi engelli bırakma girişimleri de bulunmaktadır.²⁰ Bu ceza metodu, bireyi engelli duruma düşürerek toplum içerisindeki konumunu zedelemekte ve dönem toplumunun dinamiklerine baktığımızda ölüm cezasına yakın bir uygulama olarak değerlendirilmektedir. Aslında engelli duruma düşürerek bireyi aciz kılma uygulaması mitolojik anlatımlarda da yer etmiştir. Örneğin, Yunan Mitolojisindeki figürlerden biri olan Hephaistos'da kendisine öfkelenen Zeus tarafından Olympos Dağı'na atılarak ayaklarından sakat bırakılmıştır.²¹ Hem ilkel toplumlarda ki uygulamalar hem insan zihninin ürünü olan mitolojik anlatımlarda engelliliğin ceza uygulaması içerisinde yer almış olması, o dönem toplum insanlarının engelliliği bir ceza, musibet ve kötülük olarak değerlendirdiklerinin göstergesi olarak okumak da mümkündür.

Medeniyete doğru gelindiğinde ise engellilik, mükemmel bir toplum oluşturabilme adına kurulması arzulanan modern toplumlardan sürekli dışlanmış. Toplumsal güç ve refah düzeyine erişmenin zayıf bireylerin arındırılması ile mümkün olduğu yolundaki inanış bu dışlanma faktörünün en önemli tetikleyicisidir. Aklın dayattığı gerçek medeniyetin, toplum içerisindeki zayıf, güçsüz veya engellilere yaşam imkânı vermekle mümkün olması gerekirken, kamusal refah teorileri bu akıl yürütmeyi atıl duruma düşürmüştür. Örneğin, düşün dünyasının medeniyet mimarı olarak nitelenebilecek Platon, sağlıklı bir toplum ve siyasi düzen inşa edebilmek için engelli bireylerin toplumdan dışlanması kanaatini savunmaktadır.²² Bu görüş bir ütopya olarak da değerlendirilebilir. Fakat kendi dönemini esas aldığımızda bu kanaatin, engelliliği; acizlik, zayıflık, utanç vericilik ve toplumun omuzlarına yük olarak değerlendirdiği ipucunu verdiği kanaatindeyiz. Bu bağlamda söylenebilecek diğer bir isim de Aristo'dur. Aristo da düzenli bir toplum inşa edebilmek için bireylerin fiziksel olarak kusursuzluğunu öngörmüş ve engelli bireylerin öldürülmesinin yasallaştırılması iddiasında bulunmuştur.²³ Bu iki filozofun engelli bireyler üzerindeki yorumları, sadece onların ideal toplum anlayışlarının gereklilikleri olarak kalmıştır. Yani bu iddiaların toplumda bir karşılığı olmadığı da söylenebilir. Bu kısmen doğru bir itiraz da sayılabilir.

²⁰ Diakov, V, Kovalev, S, *İlkçağ Tarihi*, Yordam Kitap, İstanbul 2014, cilt I, s 102

²¹ <http://ozhanoturk.com/2018/01/26/hephaestus-hephaistos-yunan-mitolojisi/> (erişim: 08.05.2019)

²² Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s 164

²³ Aristoteles, *Politika*, Say Yayınları, İstanbul 2018, s 251

Fakat bu düşünce sisteminin daha sonraki topluluklara nasıl bir ilham verdiği veya vereceği tartışmalıdır. Örneğin; mükemmel bir toplum için engelli bireyleri yok etme fikri, Yunan düşünürlerin ütopyasında kalmışsa bile, Nazi Almanya'sında ari ırkı oluşturma adına Yahudi kökenlilerle beraber engelli bireylerin yok edilmesine sebep olmuştur.

Öteki coğrafyaların tarihinde yer alan engellilik serüveninden sonra kendi coğrafyamıza geldiğimizde ise durum daha iç açıcı görünmektedir. Türk-İslam kültürümüzde engellilere karşı pozitif tavırlar görmek mümkündür. Bunun sebepleri olarak hem Türk anlayışındaki toplum algısının ari bir ırk eksenli olmayıp bütün değerleri ile birlik ve beraberliği esas almış olması hem de İslam dininin hoşgörü, koruyup kollama, yardım, merhamet ve adalet gibi toplumsal değerleri telkin ettiği söylenebilir.

Türk tarihinde engellilere yönelik yapıcı-olumlu teşebbüslere şahit olmaktayız. Özellikle görme engelliler için bakım yurtları inşa edilmesi, kimsesiz kadınların sığınması hem de yetim çocukların büyütülmesi için yurtların yapılması bunlara örnek verilebilir.²⁴ Beylikler dönemindeki bu faaliyetler siyasi ve toplumsal olarak Anadolu coğrafyasının medenileşmek yolunda ne kadar hızlı adımlar attığını da göstermektedir. Savaşçı bir topluluk olmasına rağmen toplum içerisindeki engelli bireyleri sosyal ortama adapte etme girişimleri de Beylikler Dönemi'nin dikkat edilmesi gereken gelişmelerindendir. Bununla beraber ilerleyen süreçlerde Selçuklular Dönemi'nde de zihinsel engelliler için acizler yurdu inşa edilirken, görme engelliler ve bedensel engelliler için özel teşkilatlar planlanmıştır.²⁵ Bütün bu faaliyetler Türk kültürünün sadece yurt edinme politikası gütmeyeceğinin de göstergesidir. Türk Beyliklerinin; bir toplum inşa etme, dayanışma, merhamet ve refah gibi kavramların işlerliğinin, bireyler arası statüleri eşitlemeye çalışma gayreti ile mümkün olduğunu okuyabildiğinin göstergesidir.

Osmanlı Devleti'ne baktığımızda ise engellilere yönelik faaliyetlerin daha da sistemli bir hal aldığını görmekteyiz. Bu dönemdeki uygulamaların sistemleşmesinde önemli rol oynayan etkenler hem siyasi bütünlük içerisinde olma hem de farklı etnik kimlikleri bir arada tutabilmenin sosyal devlet anlayışı ile mümkün olduğunun bilinmesi gösterilebilir. Özellikle de sosyal devlet anlayışı politik ve askeri gücün yanında toplum

²⁴ Balcı, Sezai, *Osmanlı Devleti'nde Engelliler ve Engelli Eğitimi*, Libra Yayıncılık, İstanbul 2018, s 37

²⁵ Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003, s 344-345

olarak güçlü olabilmenin ön şartı olarak kabul edilebilir. Osmanlı'nın sosyal devlet anlayışına ne boyutta sahip olabildiğini sosyal güvenlik uygulamalarından da okumak mümkündür. Hem farklı gruplar için oluşturduğu politikalar hem de toplumun genelini içine alabilen sosyal güvenlik politikalarıyla sosyalleşme faaliyetlerini geliştirmiştir.²⁶

Öncelikle, Osmanlı teşkilatı engelli bireyleri *aceze*²⁷ kavramı ile nitelemekteydi. Doğal felaketlere maruz kalmış olanları ise *musabin*²⁸ kavramı ile tanımlamaktaydı.²⁹ Engelli bireylerle, felaketzedeleri ayrı kavramlarla tanımlamış olması, Osmanlı Devleti'nin her bir gruba ayrı politikalar yürüttüğünün de göstergesidir. Çünkü her grubun gereksinimleri kendi durumları ile doğru orantılı olmaktadır. Hepsini aynı kefeye koyup sosyal faaliyetleri bu şekilde yürütmek, adil bir sosyal uygulama niyeti ile yola çıkıp zulme uğramış kişiler yaratmak anlamına gelebilir. Bu bağlamda sadece engelli bireyler değil yetim, yaşlı ve meczuplar da çeşitli politikalarla desteklenmeye çalışılmıştır. Örneğin, birçok vergi uygulamasından bu gruplar muaf tutulmuştur.³⁰ Hatta bu muafiyetin yetersiz görüldüğü durumlarda da *aceze maaşı* adı altında küçük bir gelir imkânı bile sunulmuştur.³¹

Osmanlı'nın bu uygulamaları tabii ki bir amaca matuf olarak oluşturulmaktaydı. Bu amaçların başında engelli ve mağdur insanları topluma kazandırmak bulunmaktadır. Osmanlı, özellikle maaş uygulamalarında ihtiyaç sahiplerinin çalışamadıkları durumlarda, sosyal hayatın içerisinde tutunabilmek için dilencilik ve mendil satma gibi eylemlerde bulunmalarını sosyal ve ahlaki bir sorun olarak değerlendirmekteydi. Bu ahlaki sorunun toplum içerisindeki bireylere nasıl bir örneklik oluşturacağını da hesaba katan Osmanlı, uygulamalarıyla bir ahlak inşa etmeye de çalışmıştır.³²

Osmanlı'da görülen bir diğer uygulama ise engel boyutuna göre bireylerin iş alanlarında istihdamını sağlamaktır. Bu iş alanlarının başında da sarayın gündelik işleri, musahiplik, harem işleri ve cellatlık gelmektedir.³³ Oluşturulan bu istihdam alanlarında

²⁶ Özcan, Tahsin, *Osmanlı Toplumunda Sosyal Güvenlik Üzerine Bazı Gözlemler*, Osmanlı Ansiklopedisi, Ankara 1999, cilt V, s.a 110-115

²⁷ Aceze: Acizler, düşkünler, zayıflar

²⁸ Musabin: Musibete uğrayan

²⁹ Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s 50

³⁰ Balcı, Sezai, *Osmanlı Devleti'nde Engelliler ve Engelli Eğitimi*, Libra Yayıncılık, İstanbul 2018, s 38

³¹ Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, s 62

³² Özek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, s 81

³³ Balcı, Sezai, *Osmanlı Devleti'nde Engelliler ve Engelli Eğitimi*, s.a 51-59

engelli bireyler engel durumlarına göre değerlendirilmekteydi. Bedensel engelliler bu iş alanlarında çok aktif olarak kullanılmasa da, konuşma engelliler veya cüceler birçok alanda kullanılmaktaydı. Çalışan engelli bireylerin iş sahasındaki etkinlikleri o kadar fazlaydı ki 1882’de iş sahasındaki konuşma engelli bireyler aynı dönemin imam ve müezzinlerinden daha fazla maaşa sahiplerdi.³⁴

Osmanlı’nın bu sosyal devlet uygulamaları sadece engelli ve muhtaçları kapsamamaktadır. Bulunduğu konum ve hayat şartları gereği, günlük ihtiyaçlarını tedarik edemeyen bireyler de devletin uygulamalarından istifade edebilmekteydi. İhtiyaç sahipleri padişaha arzu hallerini bildiriyor ve yapılan soruşturmada sonra ihtiyaç sahibinin mağduriyeti giderilmeye çalışılıyordu.³⁵ Engelli bireylerin kullanıldığı ve eleştiriye açık bir diğer alan ise Osmanlı hükümdarlarının özellikle konuşma engelli ve cüceleri eğlence aracı olarak kullanmalarıdır. Bu engelliler bazen sadece padişahla da sınırlı kalmıyor saray mensuplarının hepsinin eğlence aracı konumuna gelebiliyordu. Bu eylemlerde engelli birey veya cüce havuza atılarak düştüğü pozisyondan eğlence devşirilmekteydi.³⁶

Görüldüğü üzere Osmanlı’da engelli politikaları işlerlik kazanmış bir haldedir. Politikaların çeşitliliği ise toplumsal uyumu sağlamada en önemli etkidir. Politikalar engelli bireyleri sosyal hayatın içerisine dâhil ederek insanlar arası etkileşimi de arttırmıştır. Osmanlı’nın bunu sağlayabilmesinin birinci sebebi, engelli bireylerin toplum içerisindeki mağduriyetlerini bir ahlak problemi olarak değerlendirmesidir. Sadece merhamet ya da eşitlik gibi kavramlar ile sosyal bir düzen sağlanacak olsaydı muhtemelen adalet tesis edilemezdi. Fakat sorunun ahlaki bir çerçeve içerisinde değerlendirilmesi problemin çözümünde adil olmayı gerektirmiştir. Buradaki adil olma kavramı ise engelli bireyleri merhamete muhtaç görüntüsünden çıkarıp, sıhhatli bireyle sosyal hayatın gidişatında aynı dengeyi yakalayabilecek konuma getirebilmektir.

Cumhuriyet dönemi Türkiye’sine baktığımızda da, Osmanlı’dan miras kalan sosyal devlet anlayışının belirli standartlarla devam ettiği gözlenmektedir. Bu dönemin önceliğini oluşturan gruplar, savaşlar döneminin hemen ertesi olduğu için savaş mağdurları ve savaşın sebep olduğu engelli bireyler olmuştur. Bu durumdaki halkın

³⁴ Balcı, Sezai, *Osmanlı Devleti’nde Engelliler ve Engelli Eğitimi*, s 77

³⁵ Balcı, Sezai, *Osmanlı Devleti’nde Engelliler ve Engelli Eğitimi*, s 83

³⁶ Hatta yine bir eğlence maksadı ile konuşma engelli birini havuza attıran II. Mahmut, havuzun ızgarasına ayağı takılan engellinin ölmesi sonucu, “dilsiz beni eğlesün deyü telef oldu” diyerek üzüntüsünü dile getirmiştir. Balcı, Sezai, *Osmanlı Devleti’nde Engelliler ve Engelli Eğitimi*, s 55

temel gereksinimlerini karşılamak, sosyal anlamda Cumhuriyet Dönemi'nin ilk hamlesi olmuştur.³⁷ Uygulanan politikaların amacı hem toplumun üzerindeki savaşın olumsuz etkilerini söküp atmak hem de yeni inşa edilmiş Cumhuriyet'in sosyal yardım ilkelerinin temelini oluşturmaktır diyebiliriz.

Engellilere yönelik bu dönemin faaliyetlerinin en önemli merkezi Hilal-i Ahmer Cemiyeti olmuştur. Cemiyet özellikle engelli bireylerin topluma adapte olabilmesi adına çeşitli atılımlarda bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi engelli bireylere koltuk değneği ve protez uzuvlar temin etmiş olmasıdır.³⁸ Engelli bireylere protez imkânının sunulmuş olması hem sosyal devletin hem de tıbbi yetkinliğin gelmiş olduğu noktayı göstermesi adına da çok önemlidir. Osmanlı'da ekonomik anlamda sosyal hayata dâhil edilmeye çalışılan engelli bireyler, miras kalan uygulamaların Cumhuriyet'te geliştirilmesi ile protez imkânları sunularak gündelik hayatın içerisine de dâhil edilmiştir. Yine Osmanlı'dan miras kalan engelli maaşı uygulamasını geliştirilmiş bir metot ile bu dönemde de görmekteyiz. Maaş bağlanması gereken engelli bireyler soruşturuluyor ve engellerinin tıbbi veriler oranınca belirlenmesi neticesinde maaş miktarı tespit ediliyordu.³⁹ Bu uygulamada da esas alınan ve hedeflenen kavramın adalet olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü her engelli bireyin, engel durumunun sebep olduğu maddi külfet aynı değildir. Örnek vermek gerekirse koltuk değneğine ihtiyaç duyan bir engellinin maddi gereksinimi ile tekerlekli sandalye veya protez uzuv ihtiyacı duyan engellinin maddi gereksiniminin aynı olması beklenmemelidir.

Bu dönemde engelli politikalarının yanı sıra önemli olduğunu düşündüğümüz bir diğer uygulamada Himaye-i Etfal Cemiyetidir. Cemiyet savaş sonrası dönemin önemli bir problemi olan kimsesiz çocukların bakım ve eğitim faaliyetlerini yürütmüştür.⁴⁰ Savaşta anne ve babasını kaybetmiş çocukların topluma kazandırılabilmesi adına yapılan bu uygulamalar, engelli bireylerin topluma kazandırılması kadar değerli ve önemli bir faaliyettir. Sosyal devletin gerekliliği adına, içerisinde bulunan savaş sonrası dönem de düşünülürse, bu engelli ve çocuklara yönelik uygulamalar döneminin en iyi uygulamaları olarak gösterilebilir. Topluma kazandırılması gereken engelliler, sahip çıkılması elzem olan kimsesiz çocuklar ve yaraları sarılmak zorunda olan savaş

³⁷ Baytal, Yaşar, *Atatürk Döneminde Sosyal Yardım Faaliyetleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2012, s 27

³⁸ Baytal, Yaşar, *Atatürk Döneminde Sosyal Yardım Faaliyetleri*, s 95

³⁹ Baytal, Yaşar, *Atatürk Döneminde Sosyal Yardım Faaliyetleri*, s.a 154-158

⁴⁰ Baytal, Yaşar, *Atatürk Döneminde Sosyal Yardım Faaliyetleri*, s 108

mağdurları gibi birçok gruba imkânlar dâhilinde yapılması planlanan sosyal uygulamalar genel olarak başarılı olmuştur denilebilir.

Günümüz Türkiye'sinde ise engellilere yönelik uygulamalar teorik zeminde oldukça fazla gelişme göstermiştir. Sosyal devlet anlayışı olarak vazifesi olan birçok uygulama, Türkiye'nin kamusal alanında da örgütlenmiştir. Bu bağlamda engellilere yönelik politikaları çağın gerekliliklerine göre düzenleyen, Türkiye Cumhuriyeti'nin de onayının bulunduğu uluslararası sözleşmeler zikredilebilir. Bu sözleşmeler şunlardır:

- BM; 1975 tarih ve 3447 numaralı “Sakat/Özürlü Kişilerin Hakları Bildirisi.”
- ILO; 1983 tarih ve 159 numaralı “Sakatların Mesleki Rehabilitasyon ve İstihdamı Hakkındaki Sözleşme.”
- Avrupa Konseyi; 2006-2015 “Özürlü Bireylerin Haklarını ve Topluma Tam Katılımını Teşvik Etmeye Yönelik Özürlüler Eylem Planı: 2006-2015.”
- ILO; 1983 tarih ve 168 numaralı “Özürlü Kişilerin Mesleki Rehabilitasyonu ve İstihdamına İlişkin Tavsiye Kararı.”
- Avrupa Parlamentosu ve Konseyi'nin 2006/54/EC Sayılı Direktifi.
- BM; 2006 tarihli “Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme.”⁴¹

Türkiye Cumhuriyeti, bu sözleşmelerde yer alarak engellilere yönelik sosyal politikalarını uluslararası bir ölçeğe göre uygulamayı amaç edinmiştir. Teorik altyapıyı oluşturan bu gelişmeler ülke içerisindeki faaliyetlerle de pratik alana nüfuz etmiştir.

Ülke içerisinde görülen gelişmeler, 1976'da çıkartılan 2022 sayılı kanun kapsamında engellilere ekonomik bir fırsat eşitliği sağlanarak hız kazanmıştır. Daha sonra 1981'de Sakatları Koruma Milli Koordinasyon Kurulu'nun kurulması ve 1982'de yürürlüğe konulan T.C. Anayasası'nda engelli bireylerin haklarının güvence altına alınmasıyla engelli politikaları gelişerek ilerlemiştir. Bu gelişimin devamını sağlayan faaliyet ise 1997'de Özürlüler İdaresi Başkanlığı'nın kurulması ve 2005'de çıkarılan, “Özürlüler kanunu” olarak bilinen 5378 sayılı kanundur.⁴² Bu gelişmeler ile geçmişten miras alınan sosyal politika anlayışı çağın gerekliliklerine uyum sağlayacak şekilde düzenlenmiştir. Engelli bireylere yönelik en azından bu kamusal gelişmişlik, toplumun sosyalleşme becerilerine de pozitif katkılar sağlamıştır. Fakat bu katkıların toplumun birçok kesiminde pratik yansımalarının görülmemesi, kamusal gelişmelerden bağımsızlık gösteren toplumsal ahlakta yetkinliğe ulaşmakla ilgilidir.

⁴¹ Seyyar, Ali, *Engelli Dostu Sosyal Politikalar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, s 109

⁴² Seyyar, Ali, *Engelli Dostu Sosyal Politikalar*, s.a 131-133

BÖLÜM II

DİNLERDE ENGELLİLİK

2.1.Yahudilik'te/Tevrat'ta Engellilik

Yahudilik yeryüzündeki Kitabî hitapların ilki olarak anılmaktadır. Bu ilk olma sebebi ile de diğer kitabî dinlerin gerek kutsal kitaplarında gerekse kutsal kitaba yönelik yorumlarında Yahudilik söylemlerine rastlamak mümkündür. Bu söylemler dini ilimler alanında da “İsrâiliyat” kavramı ile ifade edilmektedir.⁴³ Yahudiliğin nüfuzunun bu kadar geniş olmasının sebebi olarak bir kaç şey söylenebilir. Öncelikle Yahudilik gelişim ve yayılım şekli itibarı ile dünya dini motifine sahip olsa da, inanç sistemi manasında bir din olmanın ötesinde bir hayat tarzını yansıtmaktadır.⁴⁴ İşte bu yansıttığı hayat tarzı ile içerisine girmeyi başardığı beldelerin halkları üzerinde çeşitli etkiler bırakmıştır. İkinci olarak; Yahudiliğin söylemlerinin ve uygulamalarının, ilk kitabî hitap olmasına rağmen bir amentüden bağımsız olarak eylem ve gelenek anlayışı ile pratikliğe olan eğilimleri gösterilebilir.⁴⁵ Pratik hayata olan bu eğilimine, halkların din ile ilişkilerinin gündelik hayattaki gereksinimleri kadar olduğu da eklenince, nüfuzu doğal bir şekilde genişleme alanı bulmuştur. Son olarak Yahudilikte bireyin Tanrı hakkında nasıl düşünceler geliştirdiğinden daha çok Tanrı'ya nasıl ibadet ettiğinin önemsenmesi olmuştur.⁴⁶ Bu değerlendirme dinin ibadetten ibaret olduğu vehmindeki halklar düşünülerek okunursa, Yahudiliğin birçok halk ve coğrafya üzerindeki etkisinin sebepleri daha şeffaf görülecektir.

Etki alanı bu kadar geniş olan Yahudilik, toplumu oluşturan gruplardan “engelliler” kategorisini ne kadar konu edinmiştir? Pratiğe yaptığı göndermeler gündelik hayatta karşılaştığımız engelli bireyler için ne söylemiştir? İşte bu soruların cevabı Yahudiliğin sembol isimlerinden olan Musa Peygamberde saklıdır. Yahudiliğin, Musa Peygamber örnekleme ile engellilik bahsine en çok değer veren din olduğu savunulmuştur. Bu konuda Wallace Greene şunları söylemektedir:

⁴³ Hatiboğlu, İbrahim, “İsrâiliyat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXIII, s.a 195-199, İstanbul 2001

⁴⁴ Gürkan, Saime Leyla, “Yahudilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXXIII, s 187, İstanbul 2013

⁴⁵ Gürkan, Saime, Leyla, “Yahudilik”, s 188

⁴⁶ Harman, Ömer Faruk, “Yahudilik”, (İnanç Esasları), *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXXIII, s 203, İstanbul 2013

“Engelli insanlara yöneltilen ilahi desteğin en büyük sembollerinden biri (Hz) Musa’dır. Onun ilk yılları oldukça travmatiktir. (Hz) Musa, daha bebekken ailesinden ayrılmış, yabancı bir kültürde yetiştirilmiş ve konuşma güçlüğü çekmiştir. Ama yine de O, Tanrı tarafından Yahudilerin lideri olmaya uygun görülmüştür. Tanrı, Firavunla konuşması için, yetenekli bir hatip olan ağabeyi Harun’u değil, Musa’yı seçmiştir. Tanrı, yalnızca Musa ile doğrudan konuşmuştur. Bu liderlik mefhumu, fiziksel özelliklere değil, karakter gücü üzerine odaklanmaktadır. Bu bize engelli insanların, toplumsal rollerde yer alabildiğini öğretmektedir.”⁴⁷ Metinde Musa Peygamber’in konuşma güçlüğüne yapılan atıf Tevrat’ta, Firavun ile mücadele etmesi istenen Musa Peygamber’in ağzından şöyle zikredilmektedir:

“Musa Rab’be. ‘Aman, ya Rab!’ dedi, ‘Ben kulun ne geçmişte, ne de benimle konuşmaya başladığından bu yana iyi bir konuşmacı oldum. Çünkü dili ağır, tutuk biriyim.’”⁴⁸

Hem üstteki metinde Musa Peygamber’in diline ve kardeşi Harun ile olan ilişkisine yapılan atıf hem de Tevrat’ın tasdik ettiği konuşma engeli, Kur’an’ın muhtevasında da yer etmiştir. Musa Peygamber’in konuşma güçlüğü çektiğine dair yorumlara referans olan âyet şöyledir: *“Musa: ‘Rabbim! Göğsümü genişlet, işimi kolaylaştır, dilimin düğümünü çöz ki sözümü iyi anlasınlar. Ailemden kardeşim Harun’u bana vezir yap, beni onunla destekle, onu görevimde ortak kıl ki Seni daha çok tesbih edelim ve çokça analım. Şüphesiz Sen bizi görmektesin’ dedi.”⁴⁹*

Âyette “dilimin düğümünü çöz”, ifadesi Yahudi teolojisinde olduğu gibi İslam teolojisinde de Musa Peygamber’in engelli olduğu vehmini uyandırmıştır. Bu bağlamda Musa Peygamber’in konuşma engeline sebep olan olay şöyle hikâye edilmektedir: *“Firavun Hz. Musa’yı görmek istedi. Adamları Hz. Musa’yı getirdiler. Firavun’un yanına bıraktılar. Firavun Hz. Musa’yı kucağına aldı. Dizine koyup öptü. Hz. Musa bir anda sol elini kaldırdı ve Firavun’un sakalını çekti. Öyle bir çekti ki Firavun yere kadar eğildi ve başındaki tacı düştü. Hz. Musa çocuk olduğu için Firavun sadece kızdı ve onu dizinden indirip yere bıraktı. Olaya tanık olan Firavun’un müneccimleri Firavun’a, kehanet olarak görünen ve kendisinin korktuğu çocuğun bu çocuk olduğunu söyleyip Firavun’u iyice kızdırdılar. Firavun da öfkeyle bu çocuğu alın tepeleyin dedi. Bu haber*

⁴⁷ Greene, Wallace, “İnsanoğlunun Engellilik Tecrübesine İlişkin Yahudi Teolojik Yaklaşımları”, çev. Emine Battal, *Engellilik ve Dinler*, (ed. Süleyman Turan), Açılım Kitap, İstanbul 2017, s 141

⁴⁸ Çıkış 4/10

⁴⁹ Taha 20/25-35

Hz. Musa'nın sütannesi Asiye'ye gidince, Asiye olay yerine geldi. Firavun'a, akli ermeyen bu küçük çocuğa kıyma onu öldürme dedi. Firavun kehanetlerde çıkan ve kendisini öldürecek çocuğun Hz. Musa olduğunu söyledi. Asiye Hz. Musa'nın çocuk olduğunu akli ermez ne yaptığını bilmez olduğunu söyledi ve bunu kanıtlamak için bir tepsinin içine biraz ateş biraz altın koydular. Tepsiyi Hz. Musa'ya getirdiler. Eğer Hz. Musa tepsideki altına el uzatırsa akıllı kabul edilecek ve öldürülmesi meşrulaşacaktı, yok altını değil ateşe el uzatırsa akli ermez çocuk olduğu anlaşılacaktı. Hz. Musa tepsideki altına elini uzatmak istedi fakat Cebrail (a.s) elini ateşe doğru götürdü. Ateş Hz. Musa'nın eline yapıştı. O'da elini ağzına götürdü. Ateş Hz. Musa'nın dilini yaktı. O'da ateşi fırlattı attı. Bu vakıadan dolayı Hz. Musa peltekleşti.”⁵⁰

Musa Peygamber'in dilindeki bu noksanlık bir ömür iyileşmedi. Bu kusurdan dolayı da Allah'tan, daha iyi konuşuyor gerekçesi ile kardeşi Harun'u yanına istedi. Musa Peygamberin bu talebi Kur'an'ı Kerim'de şöyle zikredilmektedir: “*Kardeşim Hârûn'un dili benimkinden daha düzgündür. Onu da benimle birlikte, beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder. Çünkü ben, onların beni yalanlamalarından korkuyorum.*”⁵¹

Görüldüğü üzere Musa Peygamber'in engelliliğine yönelik Yahudi teolojisindeki inanışa Kur'an'dan da referanslar bulunmaktadır. Bu referansların bağlamının, engellilik vehmine imkân verip vermediği ise tartışmalıdır.⁵² Bizim kanaatimiz engelli bir Peygamber olamayacağı, üstelik dil ile tebliğ vazifesi bulunan birinin konuşma engelinin olması aklen mümkün görülmeyeceği yönündedir.

Musa Peygamber merkezinde oluşturulan bu kanaatle beraber, Yahudi kutsal kitabı Tanah'ta engellilik vakıaları birçok yerde zikredilmektedir. Bu engellilik durumları içerisinde körlük, topallık ve sağırlık gibi olguların gerçek veya mecazi olarak kullanıldığı görülmektedir. Tanah'ta körlüğe 37, sağırlığa 9, topallığa ise 13 yerde atıfta bulunmaktadır.⁵³ Bu atıfların kimisinde engelli bireylere karşı takınılması gereken ahlaklı tutumu kimisinde de Tanrı'nın itaatkâr olmayan bireyleri cezalandırma yöntemi anlatılmıştır. Örneğin,

⁵⁰ Taberî, *Tarih-i Taberî*, trc:Faruk Görtunca, Sağlam Yayınevi, İstanbul 1991, cilt I, s.a 370-371

⁵¹ Kasas 28/34

⁵² Aydemir, Abdullah, “Hz. Musa (Çocukluk ve Gençliği) I”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1986, sayı 3, s.a 65-88

⁵³ Turan, Süleyman (ed), *Engellilik ve Dinler*, Açılım Kitap, İstanbul 2017, s 116

“Sağıra lanet etmeyecek, körün önüne engel koymayacaksın. Tanrı’ndan korkacaksın. Rab benim.”⁵⁴; “Kör olanı yoldan saptırana lanet olsun!”⁵⁵; “(Rab):Körlere bilmedikleri yolda rehberlik edeceğim.”⁵⁶

Tevrat’ın bu bağlamdaki söylemleri, engelli bireylerin hayatını kolaylaştırmak adına yapılması gerekli şeyleri nasihat ediyor olarak değerlendirilebilir. Toplum içerisinde engelli bireylerin en çok ihtiyaç duyduğu erdemlerin başında, sıhhatli bireylerin ahlak anlayışı olduğu gerçeğini de göz önünde bulundurursak, Tanrı’nın bu hitaplarını dindar bir toplum inşa etmeye yönelik yorumlar olarak görebiliriz. Tevrat’ın yorumu olarak bilinen Talmud’da⁵⁷ yer alan bir hikâye ise engelliliğin Tanrı nispetinde değerlendirilmesi gerektiğinin örneğini oluşturmaktadır. Rivâyet şu şekildedir:

“Bir zamanlar Rabbi Simon’un oğlu Rabbi Elazar, öğretmeninin evinden, Miğdal Gedor’dan dönüyordu. Nehir boyunca eşeğini sürüyordu ve Tora’yı çok çalıştığı için büyük bir mutluluk içindeydi. Çok çirkin bir adam ona rastladı ve ona ‘selam, Rabbi’ dedi, Rabbi Elezar cevap vermedi. Rabbi Elazar şöyle dedi: ‘Beş para etmez! Ne çirkin bir adam! Şehrinizdeki bütün insanlar senin gibi çirkin mi?’ Adam şöyle karşılık verdi: ‘Bilmem, ancak neden beni yapan sanatçıya ne kadar çirkin bir şey yaptığını söylemiyorsun?’ Yanlış yaptığını anlayan Rabbi Elazar, eşeğinden indi, adamın önünde diz çöktü ve ondan kendisini affetmesini istedi.”⁵⁸

Fakat Yahudi metinlerinin bu yöndeki yorumları kitabın tümüne oranla çok az bir yer tutmaktadır. Üstelik şimdi örnek edineceğimiz Tevrat söylemleri ilk örneklerdeki ahlak anlayışından oldukça uzak bir Tanrı profili oluşturmaktadır. Bu da tahrif eyleminin göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

“Rab sizi iyileşemeyeceğiniz Mısır çıbanıyla, urlarla, kaşıntıyla, uyuzla vuracak. Rab sizi delilikle, körlükle, şaşkınlıkla cezalandıracak”.⁵⁹, “Rab dizlerinizi, bacaklarınızı tepeden tırnağa iyileşmeyen ağırlı çıbanlarla vuracak.”⁶⁰, “Rab sizi ve

⁵⁴ Levililer 19/14

⁵⁵ Yasa’nın Tekrarı (Tesniye) 27/18

⁵⁶ Yeşaya 42/16

⁵⁷ Gürkan, Salime Leyla, “Talmud”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt XXXIX, s.a 550-552, İstanbul 2010

⁵⁸ Turan, Engellilik ve Dinler, s 117. Baybal, Sami Mustafa, Yahudilik ve Hristiyanlığın Engellilere Bakışı, Mütefekkir (Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi), cilt II, sayı 4, s.a 275-298, Aksaray 2015. İngilizce metin için bkz: <https://www.sefaria.org/Taanit.20b?lang=bi> (erişim: 13.05.2019)

⁵⁹ Yasa’nın Tekrarı (Tesniye) 28/27-28

⁶⁰ Yasa’nın Tekrarı (Tesniye) 28/35

soyunuzu korkunç belalarla, büyük ve sürekli belalarla, ağır, iyileşmez hastalıklarla vuracak. Sizi ürküten Mısır'ın bütün Hastalıklarını yeniden başınıza getirecek; size yapışacaklar. Siz yok oluncaya dek Rab bu Yasa Kitabı'nda yazılmamış her türlü hastalığı ve belayı da başınıza getirecek. Gökteki yıldızlar kadar çok olan sizler, sayıca az bırakılacaksınız. Çünkü Tanrınız Rabbin sözüne kulak vermediniz.”⁶¹

Örneklerde görüldüğü üzere, Yahudi teolojisinde karşılaşılan musibetlerin doğrudan Tanrı'nın işi olarak görülmesi söz konusudur. Bu bakış açısı Tevrat'ın hitap ettiği toplumda engellilik kavramının teslimiyet ile ortak payda da bulunduğu da işareti olabilir. Kaderci bir yaklaşım olarak da yorumlanmaya müsait olan bu konu, Yahudilik içerisinde mezhepsel farklılıklara da sebep olmuştur. Ferisiler her şeyin Tanrı ve kaderle irtibatlı olmasının yanında özgür iradenin de kısmen bulunduğunu söylerken, Sadukiler kaderci anlayışı toptan reddedip, bireyin bütün durumunun onun yapmış olduklarının karşılığı olarak görülmesini savunmaktaydı.⁶²

Tevrat'ta ki engelliliğe yönelik diğer bir anlatımda da Tanrı'nın insanlara yönelik verdiği musibetlerin sebebinin, Tanrı'nın öfkelenip bireyleri cezalandırmak olduğu söylenmektedir. Musa Peygamber'in Tanrı ile olan iletişimine eleştiriler getirdiği için musibete duçar olan Miryam'ın hikâyesi şöyle anlatılır:

“Musa, Kuşlu⁶³ bir kadınla evlenmişti. Bundan dolayı Miryam'la Harun onu yerdiler. ‘Rab yalnızca Musa aracılığıyla mı konuştu?’ dediler. ‘Bizim aracılığımızla da konuşmadı mı?’ Rab bu yakınmaları duydu. Musa yeryüzünde yaşayan herkesten daha alçak gönüllüydü. Rab ansızın Musa, Harun ve Miryam'a, ‘Üçünüz Buluşma Çadırı'na gelin’ dedi. Üçü de gittiler. Rab bulut kümesinin içinde indi. Çadırın kapısında durup Harun'la Miryam'ı çağırdı. İkisi ilerlerken Rab onlara seslendi: ‘Sözlerime kulak verin: Eğer aranızda bir peygamber varsa, Ben Rab görümde kendimi ona tanıtır, Onunla düşte konuşurum. Ama kulum Musa öyle değildir. O bütün evimde sadıktır. Onunla bilmecelerle değil, açıkça yüz yüze konuşurum. O Rab'bin suretini görüyor. Öyleyse kulum Musa'yı yermekten neden korkmadınız?’ Rab onlara öfkelenip oradan gitti. Bulut çadırın üzerinden ayrıldığında Miryam deri hastalığına yakalanmış, kar gibi bembeyaz olmuştu. Harun Miryam'a baktı, deri hastalığına yakalandığını gördü. Musa'ya, ‘Ey efendim, lütfen akılsızca işlediğimiz cezadan ötürü bizi cezalandırma’ dedi, ‘Miryam

⁶¹ Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) 28/59-62

⁶² Harman, Ömer Faruk, “Yahudilik”, (Mezhepler ve Dini Gruplar), TDV İslam Ansiklopedisi, cilt XXXXIII, s.a 212-218, İstanbul 2013

⁶³ Tevrat'ta zikredilen bir belde. Yaratılış (Tekvin) 2/13

etinin yarısı yenmiş olarak ana rahminden çıkan ölü bir bebeğe benzemesin.’ Musa Rab’be, ‘Ey Tanrı, lütfen Miryam’ı iyileştir!’ diye yakardı. Rab, ‘Babası onun yüzüne tükürseydi, yedi gün utanç içinde kalmayacak mıydı?’ diye karşılık verdi. ‘Onu yedi gün ordugâhtan uzaklaştırın, sonra geri getirilsin.’ Böylece Miryam yedi gün ordugâhtan uzaklaştırıldı, o geri getirilene dek halk yola çıkmadı. Bundan sonra halk Haserot’tan ayrılıp Paran Çölü’nde konakladı.”⁶⁴

Metinde, Tanrı öfkelenmekte ve bu öfkesinin bedelini de Miryam’a ödetmektedir. Hem Tanrı’nın öfkeleniyor olması hem de bireyleri cezalandırmak adına engelli durumuna düşürmesi Yahudi teolojisinin merkezindeki Tanrı tasavvurunu da göstermektedir. Tanrı’nın insani bir eylem olan öfkeye kapılması ve insan gibi acziyete (öfkesine) yenik düşüp ceza kesiyor olması antropomorfik bir tanrı tasavvurunu çağrıştırmaktadır. Bu tasavvur da Tevrat’ın tahrifine yönelik bir başka delil olarak görülebilir. Ayrıca engelliliğin ceza metodu olarak kullanılması da Yahudi teolojisinin Tanrı’sını aklın alabileceği bir Tanrı imajından uzaklaştırmaktadır. Tevrat’ın başka pasajlarında da Tanrı engelli bireyleri mabedinden ve inşa etmeye çalıştığı topluluktan dışlamaktadır.

“Rab Musa’ya şöyle dedi: Harun’a de ki, ‘Soyundan gelecek kuşaklar boyunca kusurlu olan hiç kimse yiyecek sunusu sunmak üzere Tanrı’sına yaklaşmasın. Kusurlu olan, sunağa yaklaşamaz: Kör, topal, yüzü arızalı, organlarından biri aşırı büyümüş, kolu ve ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım. Kâhin Harun’un soyundan bu kusurlara sahip hiç kimse Rab için yakılan sunuyu sunmak üzere sunağa yaklaşamaz.”⁶⁵

Tevrat’ta bu anlatımların dışında mecazen kullanılmış engellilik ifadeleri de bulunmaktadır. Örnek olarak şunlar zikredilebilir: “Yargılarken haksızlık yapmayacak, kimseyi kayırmayacaksınız. Rüşvet almayacaksınız. Çünkü rüşvet bilge kişinin gözlerini kör eder”.⁶⁶, “Gözleri olduğu halde kör, kulakları olduğu halde sağır olan halkı öne getir.”⁶⁷, “Ey gözleri olan ama görmeyen, kulakları olan ama işitmeyen, sağduyudan yoksun akılsız halk.”⁶⁸, “Ey sağırlar, işitin, Ey körler, bakında görün! Kulum kadar kör olan var mı? Gönderdiğim ulak kadar sağır olan var mı?”⁶⁹

⁶⁴ Çölde Sayım 12/1-16

⁶⁵ Levililer 21/18-21

⁶⁶ Yasanın Tekrarı (Tesniye) 16/19

⁶⁷ Yeşaya 43/8

⁶⁸ Yeremya 5/21

Yahudi teolojisiinde kutsal kitabın atıf yaptığı bir diğer isimde iki ayağı sakat olan Mefiboşet'tir.⁷⁰ Davut ile aralarında geçen olaylar iyiliği temsil etmesi adına örneklenmiştir. Fakat Mefiboşet anlatımı Yahudi teolojisi kadar Yahudi edebiyatında da yer etmiş ve romanlarda onun öyküsü çeşitli kurgulamalar üzerinden anlatılmıştır.⁷¹ Yahudi teolojisiinde engellilik kavramının hem teolojik hem de edebiyat ile duygusal bir ifadesinin olması, Yahudi halkının tarih boyunca çektiği sıkıntılar ile de irtibatlıdır. Halk olarak 1948 yılında İsrail'in kurulmasına kadar yaşadıkları toplumsal travma onların engellilik perspektifine bakışlarını da etkilemiştir. Çektikleri sıkıntıların travmatik sonuçları, bütün musibet ve felaketlerin ileride sahip olacakları zafer ve bereketli günlerin öncesindeki son kavşak olarak yorumlanması (teslimiyet) ile onarılmaya çalışılmıştır.⁷²

Örnek olması açısından Rabbi Menachem Mendel Schneerson'un İsrailli engelli asker ve sporculara dair yaptığı konuşma Yahudi halkının engellilik konusunda nasıl ve ne kadar yetkinlik sahibi olabildiğinin de ipuçlarını taşımaktadır; *"Fiziksel bir zayıflık veya eksikliği bulunan kişinin üzülmesi için hiçbir neden yoktur. Bu durum, aslında Yüce Yaratıcı'nın o kişiye engelleri aşma ve sıradan insanların başaramadığı şeyleri başarma imkânını veren özel ruhani güçler bahşettiğini gösterir. 'Özürlü' terimi hiç kimse için kullanılmamalıdır. Aksine bu kişilerin, sıradan insanların sahip olduklarının çok ötesinde özel güç ve yetenekleri vardır; Tanrı katında özel ve 'fevkalade'dirler. Dolayısıyla, aslında ne olduklarını gösteren bu sıfatla adlandırılmaları gerekir: 'Fevkalade'. Bu sıfat, onların neşe ve özgüvenin canlı örnekleri olmasını sağlayan sıra dışı özelliklere vurgu yapar ve fiziksel ya da bedensel durumuna bakmaksızın her kadın ve erkeğin, 'Yukarı'daki Tanrı'nın parçası' olan bir ruha sahip olduğunu gösterir ve bu, her türlü engeli aşar."*⁷³

2.2.Hıristiyanlık'ta/İncil'de Engellilik

Hıristiyanlık, Yahudi öğretilerinin devamı niteliğinde bir tutum gösteren ve kutsal kitaba bağlılıktan çok, kitap dışı kaynak özelliğine sahip bulunan 'gelenek'

⁶⁹ Yeşaya 42/18-19

⁷⁰ II.Samuel 9/1-13

⁷¹ Lindgren, Torgny, *Bet-Şeba*, çev. Ali Gür, Telos Yayınları, İstanbul 1998

⁷² Moşe, Farsi, *Tora ve Aftara*, Kitap I (Bereşit), Gözlem yayınları, İstanbul 2010, s 255

⁷³ <http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (erişim: 14.05.2019)

olgusundan beslenen bir dindir. Geleneği merkezine almış olmasıyla, kutsal kitabı İncil'in muhtevasında, kendinden önceki bir dinin kitabı olan Tevrat'a yer vermiş olan tek din olma özelliğine sahiptir.⁷⁴ Bu özelliği ile Hristiyanlık geniş kitlelere hitap etme imkânı yakalamıştır. Kurtuluş vadeden öğretisi ve kadimin felaketlerden güzelliklere doğru olan hikâyelerinin anlatımı ile özellikle köleler ve köylüler gibi hitap ettiği dönemin ekseriyetini oluşturan insanlar arasında hızla yayılmıştır.⁷⁵ Tasvir edilen halkın sorunlarını halledip yeryüzünde Tanrı'nın düzenini ikmal etme görevi de, dertleri ve sıkıntıları halledebilme yönünde bir mucizeye sahip İsa Peygamber'e verilmiştir. Bu bağlamda İsa Peygamber'in mutlak görevi sıkıntıların üstesinden gelip yeryüzünde Tanrı'nın iktidarını sağlamaktır.⁷⁶ İncil'de bu durum şöyle zikredilmektedir: “*Rab'bin Ruhu üzerimdedir. Çünkü O beni yoksullara Müjde'yi iletme için meshetti. Tutsaklara serbest bırakılacaklarını, körlere gözlerinin açılacağını duyurmak için, ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak ve Rab'bin lütfu yilini ilan etmek için beni gönderdi.*”⁷⁷

İsa Peygamber'e verilen bu türde bir mucizenin, Hristiyan teolojisinin yaşanılan dünyaya dair algısıyla alakalı olduğu kanaatindeyiz. Şöyle ki; Hristiyanlıkta kapsamlı bir ahiret anlayışının olmaması, Hristiyan teolojisinde bu dünyanın sorunlarının bu dünyada halledilmesi yönünde bir inancı var etmiştir. Ne İncil'de ne de geleneksel kaynaklarda işlerin daha sonra da halledilebileceği yönünde, öteki dünya (ahiret) anlayışının olmaması bu kanaatimizi kuvvetlendirmektedir.⁷⁸ Ayrıca İncil'de yer alan şu pasaj ise kanaatimizin referansı niteliğindedir: “*Göklerin Egemenliği'nin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak.*”⁷⁹

Pasajdan da anlaşılacağı üzere, bu dünyada zuhur etmiş problemlerin burada hallediliyor olması Tanrı katında da geçerli kabul edilmekte ve bu sorunlar üzerine sorgulamanın olacağı bir inanış aksettirilmemektedir. Hristiyanlığın, Yahudi öğretilerinden miraslar taşıdığını da göz önünde bulundurursak, hesabını ertelemeyen

⁷⁴ Aydın, Mehmet, “Hristiyanlık”, (Kutsal Metinler ve Dini Literatür), *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt XVII, s.a 340-345, İstanbul 1998

⁷⁵ Demirci, Kürşat, “Hristiyanlık”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt XVII, s.a 328-340, İstanbul 1998

⁷⁶ Turan, Süleyman, *Engellilik ve Dinler*, s 167

⁷⁷ Luka 4/18-19

⁷⁸ Aydın, Mehmet, “Hristiyanlık”, (Hristiyan İnançları), *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt XVII, s.a 345-348, İstanbul 1998

⁷⁹ Matta 16/19

bu dünyada ceza kesen Yahudi Tanrı'sı ile, bütün işlerin burada olup bitmesini telkin eden Hristiyanlığın Tanrı'sı paralellik göstermektedir.

Hristiyan teolojisinin engellilik anlatımları da yukarıdaki ifadelerde ortaya konan İsa Peygamber'in mucizesi ve Tanrı'nın sorunların dünyada iken çözülmesini telkin etmesi anlayışından uzak değildir. Zaten İsa Peygamber'in şifa dağıtan mucizevi yönü bulunduğu topluluktaki engelli, hasta ve aciz kişileri ön plana çıkarmıştır. Bu bağlamda Tanrı yüceliğinin delillerini de bu dünyada ve özellikle engelliler üzerinde göstermektedir. İncil'deki şu pasaj bu durumu ifade etmektedir: *“İsa yolda giderken doğuştan kör bir adam gördü. Öğrencileri İsa'ya ‘Rabbi, kim günah işledi de bu adam kör doğdu’ Kendisi mi, yoksa annesi babası mı?’ diye sordular. İsa şu cevabı verdi: ‘Ne kendisi, ne de annesi babası günah işledi. Tanrı'nın işleri onun yaşamında görülsün diye kör doğdu...’*⁸⁰

Pasajda ifade edilen “Tanrı'nın işleri” ifadesi engelliliğin kader bağlamında değil daha çok engelli bireylerin durumunun Tanrısal bir yönü olduğuna atıf yapmaktadır. İncil'in ifade ettiği bu bağlam “Tanrı benimle ne kastetmiş olabilir?”⁸¹ sorusu etrafında şekillenebilir. Bu soruya verilecek alternatif cevaplar engelli bireylere yönelik düşüncelere, Tanrısal bir altyapı oluşturabilir. Bu bağlamda Luther, engelliliğin Tanrısal boyutunun mutlaklığını dile getirmektedir. Luther bu konuyu şöyle izah eder: “Engellilik, özgür bir şekilde seçilmeyen ancak tahammül edilmek zorunda kalınan diğer tecrübeler gibi, Tanrı'nın insanlara yol göstermek için kullandığı bir vasıta. Bundan dolayı bedensel görünüş, Tanrı'nın mesajı için malzeme olduğu sürece bir önem arz etmektedir.”⁸² Fakat bu Tanrısalılık iddiasında önemsenmesi gereken konu ise, oluşturulacak bu düşünce sistemi hem engelli bireylerin hem de sıhhatli bireylerin gündelik hayatta karşılaştıkları tecrübelerine pozitif olarak neler sunabilecektir. Çünkü aksi takdirde aşırı yüceltilmiş bir engellilik, engelli bireyi pasifize ederken sıhhatli bireyi sorumluluk alanından uzaklaştırabilir.

İncil'de engelli anlatımlarının diğer kitaplara oranla daha fazla olduğunu söylemiştik. İsa Peygamber aracılığı ile şifa dağıtılan bu bireylerin İncil'de ki sunumlarına şu pasajlar örnek verilebilir:

⁸⁰ Yuhanna 9/1-3

⁸¹ Kierkegaard, Soren, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, s 57

⁸² Turan, Süleyman, *Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı*, Metamorfoz Yayıncılık, İstanbul 2018, s 116

“İsa’ya cüzzamlı biri geldi, diz çöküp O’na şöyle yalvardı: “Eğer istersen beni temiz kılabilirsin.” Yüreği sızlayan İsa, elini uzatıp adama dokundu, “İsterim temiz ol!” dedi. Adam hemen o anda cüzzamdan kurtulup tertemiz oldu.”⁸³, “... İsa onlara, “Sizin için ne yapmamı istiyorsunuz?” diye sordu. Onlar da, “Ya Rab, gözlerimiz açılsın” dediler. İsa onlara acıdı, gözlerine dokundu. O anda yeniden görmeye başladılar ve yol boyunca İsa’nın ardından gittiler.”⁸⁴

“İsa ile öğrencileri Beytsayda’ya geldiler. Orada bazı kişiler İsa’ya kör bir adam getirip ona dokunması için yalvardılar. İsa körün elinden tutarak onu köyün dışına çıkardı. Gözlerine tükürüp ellerini üzerine koydu ve ‘Bir şey görüyor musun?’ diye sordu. Adam başını kaldırıp, ‘İnsanlar görüyorum’ dedi, ‘Ağaçlara benziyorlar, ama yürüyorlar’. Sonra İsa ellerini yeniden adamın gözleri üzerine koydu. Adam gözlerini açtı, baktı; iyileşmiş ve her şeyi açık seçik görmeye başlamıştı.”⁸⁵

Görüldüğü üzere pasajlarda İsa Peygamber engelli bireylere şifa dağıtıcı olarak takdim edilmektedir. Bu şifa dağıtımındaki mucizevi gelişmelerin ise doğru bir engellilik düşüncesi oluşturabileceği tartışmalıdır. Çünkü mucizeler üzerinden yapılan anlatım, engelli bireylerin kurtuluşunun mucize ile mümkün olabileceği vehmini uyandırmaktadır. Bu vehim, Hristiyan teolojisinde ahiret kavramının sistemleştirilmemiş olması ve Tanrı’nın işleri burada halletmek yönündeki telkinleri ile birleştirilirse durum, engelli bir Hristiyan için trajik bir boyut alabilir. Bu bağlamdaki İncil anlatımlarını Hristiyan teologlarından bazıları engelli perspektifinden bakıldığında tam bir “terör metinleri” olarak değerlendirmektedir.⁸⁶ Kullanılan ifade engelli dünyasında, işlerin İncil’in anlattığının tam tersi şekilde okunduğunu da göstermektedir. Demircioğlu’da “Sakatlık ve Din” adlı çalışmasında bu doğrultuda şunları söylemektedir: “Kutsal metinlerde bir kurtarıcı kimliğine sahip olan kişilerin mucizeler yaratarak insanlar üzerinde etkin bir gücünün açığa çıkması sakatlar üzerinden verilmektedir. Kutsal metinlerde körlerin, sağır ve dilsizlerin, yürüyemeyen kişilerin ilahi bir güce sahip olan ‘peygamberler’ aracılığıyla iyileştirildikleri yazılmaktadır. Bu ilahi güç aracılığıyla iyileşen sakatlar yaşamlarında sürekli bu umutlar altında kendileri için bir kurtarıcı beklemekte ve bütün umutlarını bu kurtarıcıya bağlamaktadırlar.

⁸³ Markos 1/40-42

⁸⁴ Matta 20/32-34

⁸⁵ Markos 8/22-25

⁸⁶ Turan, Süleyman, *Engellilik ve Dinler*, s 167

Yaşam zorluklarının kendisinden kaynaklı olduğunu içselleştirerek, problem çözmeyi ilahi güçlere havale etmektedirler.”⁸⁷

Bu doğrultuda İncil’de ki bir pasaj engelli bir topluluğun kendilerine şifa olacak bir mucizeyi bekledikleri vehmini uyandıracak türdendir. Pasaj ise şöyledir: *“İsa daha sonra Yahudilerin bir bayramı nedeniyle Yerus̱alim’e gitti. Yerus̱alim’de Koyun Kapısı yanında, İbranice’de Beytesta denilen beş eyvanlı havuz vardır. Bu eyvanların altında kör, kötürüm, felçli hastalardan bir kalabalık yatardı. Orada otuz sekiz yıldır hasta olan bir adam vardı. İsa hasta yatan bu adamı görünce ve uzun zamandır bu durumda olduğunu anlayınca, ‘İyi olmak ister misin?’ diye sordu. Hasta şöyle yanıt verdi: ‘Efendim su çalkandığı zaman beni havuza indirecek kimsem yok, tam gireceğim an benden önce başkası giriyor.’ İsa ona, ‘kalk şilteni topla ve yürü’ dedi. Adam o anda iyileşti.”*⁸⁸ Pasajda engellilerin hep bir arada kalabalık bir şekilde beklemeleri ve şifa bulan adamın otuz sekiz yıldır orada bulunması, bu insanların mucizevi bir şifa beklediklerini düşündürmektedir.

İncil’de yer alan bir başka pasajda ise İsa Peygamber engellilerin sosyal düzlemde nasıl bir konuma sahip olduklarının ipucunu vermektedir. Pasaj şöyledir: *“İsa kendisini yemeğe çağırılmış olana da şöyle dedi: ‘Bir öğlen ya da akşam yemeği verdiğin zaman dostlarını, kardeşlerini, akrabalarını ve zengin komşularını çağırma. Yoksa onlarda seni çağırarak karşılık verirler. Ama ziyafet verdiğin zaman yoksulları, kötürümleri, sakatları, körleri çağır. Böylece mutlu olursun. Çünkü bunlar sana karşılık verecek durumda değildirler.”*⁸⁹

Pasajda engelliler toplum içerisinde biçare olarak sınıflandırılmış ve onlara yapılacak yardımın insanı daha mutlu edeceği söylenmiştir. Bu merhamet anlayışı tartışılır bir durumdur. Çünkü; yoğun merhamet, yoksul, hasta ve engelli olarak sınıflandırılan grupları hayatın akışına uyum sağlamada pasif duruma düşürebilmektedir. Bu gruplardan herhangi birine dâhil olan bireyler maruz kaldıkları merhameti bir süre sonra karşı tarafın görevi olarak değerlendirebilir ve bu durumda bireyin mücadele mekanizması dumura uğrayabilir. Bu bağlamda engellilere gösterilmesi gereken merhamet, ahlak süzgecinden geçmelidir. Sıhhatli insanda, kendisinin de bir engelli adayı olduğunu düşündürecek yetkinliğe ulaşmış bir ahlak

⁸⁷<https://www.engelliler.biz/forum/sakatlik-calismalari-inisiyatif/120826-sakatlik-ve-din-magdule-demircioglu.html> (erişim: 15.05.2019)

⁸⁸ Yuhanna 5/1-9

⁸⁹ Luka 14/12-14

anlayışı, bahsettiğimiz merhamet duygusunu makul bir boyutta tutabilecektir. İncil'in bu pasajında çizmiş olduğu gibi bir merhamet anlayışına Hristiyan teolojisi içerisinde de karşı çıkanlar olmuştur. Bu doğrultuda şu yorum yapılmıştır: "Fiziksel açıdan engelli insanlara gösterilmesi gereken merhamet, diğer insanların da aynı 'düşük bedene' (lowly body) sahip olduklarını hatırlatır. Tüm insanlar gibi engelliler de Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır ve belki de, bedenleri bozulmuş olsa bile, bu imajı diğer insanlardan daha çok hak etmektedirler. İsa sadece sağlıklı insanlar için değil, engelli insanlar için de çarmıhta kanını akıtmıştır."⁹⁰

Diğer bir pasajda ise İncil engelli bireylere yardım etmenin sınırlandırılacağı bir düzlemin olmadığını her şart ve koşulda onlara yardım edilmesi gerektiği mesajını vermektedir. Pasaj şöyledir: "İsa oradan ayrılıp onların havrasına gitti. Orada eli sakat bir adam vardı. İsa'yı suçlamak amacıyla kendisine, 'Şabat Günü⁹¹ bir hastayı iyileştirmek Kutsal Yasa'ya uygun mudur?' diye sordular. İsa onlara şu karşılığı verdi: 'Hanginizin bir koyunu olur da Şabat Günü çukura düşerse onu tutup çıkarmaz? İnsan koyundan çok daha değerlidir! Demek ki, Şabat Günü iyilik yapmak Yasa'ya uygundur.'"⁹²

İsa Peygamber'in şifa dağıttığı pasajların bazılarında şifa bulan engelliye, onu bu sıkıntıdan kurtaranın imanı olduğu söylenmiştir. Hristiyanlığın iman olarak tanımlanan inanç esaslarının İncil'de açıkça bulunmaması, bu iman tanımının konsül kararlarına bırakılması ve hem konsüller hem de kiliseler arasında bu konudaki ihtilafların varlığı,⁹³ İsa Peygamber'in bahsedilen pasajlardaki imana olan göndermelerini "teslimiyet" olarak okumanın mümkün olduğunu göstermektedir. Söz konusu pasajlar şöyledir: "Kör dilenci İsa'nın orada olduğunu duyunca, 'Ey Davut Oğlu İsa, halime acı!' diye bağırmaya başladı. Birçok kimse onu azarlayarak susturmak istediye de o, 'Ey Davut Oğlu, halime acı!' diyerek daha çok bağırdı. İsa durdu, 'çağırın onu' dedi. Kör adama

⁹⁰ Turan, Süleyman, *Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı*, s 94

⁹¹ Şabat Günü'nün önemi İncil'de şöyle geçmektedir: "Şabat Günü'nü kutsal sayarak anımsa. Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın. Ama yedinci gün bana, Tanrın Rab'be Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dahil, hiçbir iş yapmayacaksınız çünkü ben, Rab yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim." (Mısır'dan Çıkış 20/8-11)

⁹² Matta 12/9-12, Markos 3/1-6, Luka 6/6-10

⁹³ Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2018, s.a 385-386

seslenerek, ‘Ne mutlu sana! Kalk, seni çağırıyor!’ dediler. Adam İsa’nın yanına geldi. İsa, ‘Senin için ne yapmamı istiyorsun?’ diye sordu. Kör adam, ‘Rabbuni, gözlerim görsün’ dedi. İsa, ‘gidebilirsin, imanın seni kurtardı’ dedi. Adam o anda yeniden görmeye başladı.”⁹⁴, “...Tam o sırada, on iki yıldır kanaması olan bir kadın İsa’nın arkasından yetişip giysisinin eteğine dokundu. İçinden ‘Giysisine bir dokunsam kurtulurum’ diyordu. İsa arkasına dönüp onu görünce, ‘Cesur ol, kızım! İmanın seni kurtardı’ dedi. Kadın o anda iyileşti.”⁹⁵

Bütün bu engellilik anlatımlarının yanı sıra İncil’de mecazen kullanılmış olan engellilik kavramları da bulunmaktadır. Bu kavramları kullanarak insanın içinde bulunduğu durumun vahameti anlatılmak istenmektedir. Örnek olarak şu pasajlar verilebilir: “Vay halinize kör kılavuzlar! Diyorsunuz ki, ‘Tapınak üzerine ant içenin andı sayılmaz, ama tapındaki altın üzerine ant içen, andını yerine getirmek zorundadır.’ Budalalar, körler! Hangisi daha önemli, altın mı, altını kutsal kılan tapınak mı?”⁹⁶, “Bırakın onları; onlar körlerin kör kılavuzlarıdır. Eğer kör köre kılavuzluk ederse, ikisi de çukura düşer.”⁹⁷ İncil’de yer alan bu engelli anlatımlarının aksine Hristiyan teolojisinde engellilik müstakil bir alan olarak işlenmiştir. Engellilerin sıhhatli insanlarla aynı eşit haklara sahip olmasının merhamet olarak değerlendirilmemesi ve engellilik konusunda konuşması gerekenlerin yine engelliler olması gerektiği yönündeki prensipler bu müstakil alanın oluşmasını sağlamıştır.⁹⁸ Bunun en spesifik örneğini “Engelli Tanrı” teorisi oluşturmaktadır. Teoriye göre, feminist teoloji Tanrı’yı kadın, siyahi teoloji Tanrı’yı siyah olarak varsaydığı gibi engelli teolojisi de Tanrı’yı engelli olarak düşünmektedir.⁹⁹ Geliştirilen bu düşünce sistemi ile İncil’de konu edinilen engelli anlatımlarının “terör metinleri” olarak yorumlanmasına sebep olan kanaatleri ortadan kaldırmak amaçlanmaktadır. Özellikle engelli bireylerin, tepeden bakan ve gereksinimlerinin diğer bireyler tarafından halledilmesini ya da mucizelere ümit bağlamalarını telkin eden sorunlu bir Tanrı algısından kurtarmak amaçlanmıştır. Bu doğrultuda Hristiyan teologlarından bazıları,

⁹⁴ Markos 10/46-52, Luka 18/35-42

⁹⁵ Matta 9/20-22

⁹⁶ Matta 23/16-17

⁹⁷ Matta 14/14

⁹⁸ Turan, Süleyman, *Tanrı’nın Engeli mi Engelli Tanrı mı*, s 165

⁹⁹ Turan, Süleyman, *Tanrı’nın Engeli mi Engelli Tanrı mı*, s 167

Tanrı'nın, biz yaşamla boğuşurken tıpkı değerli bir dost gibi yanımıza oturup ağlamamıza yardım ettiği iddiasında bulunmuşlardır.¹⁰⁰

Sonuç olarak Hristiyan teolojisi İncil'in telkin ettiği engelli anlatımlarının aksine bir engellilik teolojisi geliştirmiştir. Bu teolojide yer alan Tanrı anlayışı her ne kadar antropomorfik bir izlenim verse de, hitap ettiği toplumdaki engelli bireylerin Tanrı ile olan irtibatlarını daha motive edici bir forma dönüştürmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda fiziksel engelli olan Paul'un söyledikleri Hristiyan teolojisinde ki Tanrı-engelli ilişkisinin örneğini sunmaktadır: *“İyi bir çoban sürüden ayrılan koyunun bacağı kırar. Sürüden pek de çıkmadım aslında fakat eğer birisi koyun yetiştirmek hakkında ve İyi Çoban'ın bunu yapmasının sebebini biliyorsa, aslında koyunun, ayağı yaralandığında çobanın ensesinde taşındığını bilir.”*¹⁰¹

2.3.İslamiyet'te/Kur'an'da Engellilik

Kur'an, hitap ettiği toplumun sosyal gelişimi ve toplumsal sorunları ile bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak ilgilenmiştir. İnsan merkezci olması ile de sosyal gelişimin ve toplumsal sorunların çözümünü bireyi yetkinleştirmekte görmüştür. Bu bağlamda insanı yaratılanların en şerefli¹⁰² olarak tanımlamıştır. Kur'an, insanın bu konuma yerleştirilmesinin sebebi olarak da aklı¹⁰³ zikretmektedir. Hem şerefli bir yaratık hem de akıllı bir varlık olması sebebiyle insan, Kur'an tarafından yaşamaya uyum sağlaması gereken bir canlı olarak tasvir edilmektedir. İnsanın bu uyum sürecinde yaşayacağı zorluklara da Kur'an'da atıflar yapılmaktadır. Örneğin, insanın sarp bir yokuşun eteğinde olduğu¹⁰⁴ söylenerek nasıl bir mücadele içerisinde olduğu anlatılırken; can, mal, açlık ve korku gibi musibetlerle karşılaşabileceği telkin edilerek¹⁰⁵ insana dirâyetli bir duruş kazandırılmak istenmiştir. Ayrıca karşılaşabileceği

¹⁰⁰ Turan, Süleyman, *Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı*, s 182

¹⁰¹ Bahçekapılı, Mehmet, Engellilik, Dini İnançlar ve Kilise: Engelli Yetişkinlerin ve Aile Bireylerinin Deneyimleri, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, s. 211-230, İstanbul 2012

¹⁰² İsra 17/70

¹⁰³ Yunus 10/100, Bakara 2/242,269, Ali İmran 3/190, Maide 5/100, Enam 6/32, İbrahim 14/52, Nahl 16/12, Ankebût 29/35,43, Sad 38/29, Mümin 40/54, Hadid 57/17

¹⁰⁴ Beled 90/12

¹⁰⁵ Bakara 2/155, Ali İmran 3/186, Araf 7/168, Enbiya 21/35,

bütün musibetlere göğüs geren ve Allah'a tutunup sabır gösteren insan, bu hayat mücadelesinin kazananı olarak tasvir edilmektedir.¹⁰⁶

İşte Kur'an'ın anlattığı bu hayat yürüyüşünde değindiği musibetler içerisinde bizim başlığımızı oluşturan engellilikte bulunmaktadır. Kur'an'ın hitap ettiği toplumun engellilik ile olan ilişkisi bağlamında konu edinilen engellilik, kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı (mecaz) olarak Kur'an'da işlenmiştir. Kur'an engelliliği bazı kelime kalıpları içerisinde zikretmiştir. Bunlar; *umyen* (kör), *bukmen* (dilsiz), *summen* (sağır) ve *a'rac* (topal) ifadeleridir.¹⁰⁷ *Umyen*, *âmâ* kelimesinden çoğul olarak; *a'rac* kelimesi ise merdiven çıkan kişinin bir ayağının yukarıda, diğer ayağının aşağıda olmasına nispetle *arace* kökünden; *bukmen*, *ebkemü* (doğuştan dilsiz, ahraz) sözcüğünün çoğulu olarak dilsizliği ifade etmek üzere; *summen* ifadesi ise *sameme* kökünden sağırlığa nispetle türetilmiştir.¹⁰⁸

Bu dört kavramın dışında *darar* ve *uzr* kelimelerinin de engellilik manasına geldiğine yönelik yorumlar vardır.¹⁰⁹ *Darar* kelimesi *darra* kökünden gelip kötü hali ifade etmektedir. Bu kötü halden genel bir durum anlatılabileceği gibi bedendeki herhangi bir noksanlıktan oluşan kötü halde temsil edilebilmektedir.¹¹⁰ *Uzr* kelimesi ise insanın işlediği bir suça özür beyan etmesi anlamındaki *azera* kelimesinden türetilmiş fakat *uzr*'un temsil ettiği özür anlamı engellilik bağlamında değil, gerekçe bildirmek, özür beyan etmek anlamında kullanılmıştır.¹¹¹ Kur'an'da kullanılan ve engellilik durumunu temsil edebileceğini düşündüğümüz bir başka kelime *merda* (hastalık) ifadesidir. Bu kelime *merida* kökünden türetilmiş ve insanda görülen cismani marazlar yani hastalıkları temsilen kullanılmıştır.¹¹²

Kur'an'ı Kerim'de bu ifade kalıpları kullanılarak doğrudan işaret edilen engellilik durumunun sadece birkaç örneği bulunduğu kanaatindeyiz. Diğer bütün

¹⁰⁶ Ali İmran 3/200

¹⁰⁷ Kırkız, Mustafa, Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur'an'da Engellilik İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XII, sayı 1, 2007, s.a 103-117

¹⁰⁸ İsfahânî, Rağıb, *Müfredat*, trc. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2016, s 234, 861, 980, 1038

¹⁰⁹ Düzgün, Şaban Ali, De Facto Siyasal Otoriteden Meşru Siyasal İktidara: Mâturîdî'nin Ulu'l-Emr Kavramsallaştırması, *Milel ve Nihal Dergisi*, cilt XIV, sayı 1, 2017, s 26

¹¹⁰ İsfahânî, Rağıb, *Müfredat*, s 881, Zemahşerî, *El-Keşşaf*, trc. Muhammed Coşkun, v.dğr, TYEKB Yayınları, İstanbul 2017, cilt IV, s 472

¹¹¹ İsfahânî, Rağıb, *Müfredat*, s 975

¹¹² İsfahânî, Rağıb, *Müfredat*, s 1358

anlatımlar mecazi veya dolaylı olarak engelliliğe atıfta bulunmaktadır. Doğrudan engelliliğin konu edildiğini düşündüğümüz âyetler şunlardır:

*“Köre (ama) sıkıntı yok, topala (areci) sıkıntı yok, hastaya (meridi) da sıkıntı yoktur. Kim Allah’a ve elçisine boyun eğerse onu, içlerinden ırmaklar akan cennetlere sokar. Kim de yüz çevirirse onu da acıklı bir azaba sokar.”*¹¹³; *“Gözleri görmeyen (ama) için bir sakınca yoktur, topal (areci) için bir sakınca yoktur, hasta (meridi) için de bir sakınca yoktur.”*¹¹⁴; *“Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturup kalanlar, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad etmekte olanlara eşit olamazlar. Allah, malları ve canlarıyla cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah bütün müminlere o güzel geleceği vaad etmiştir, ama mücahidleri -çok büyük bir karşılıkla- oturanlardan üstün kılmıştır.”*¹¹⁵; *“Güçsüzler, hastalar (merde) ve harcama yapma imkânı olmayanlar için -Allah ve peygamberine sadık kaldıkları sürece- sorumluluk yoktur. İyi niyet sahiplerini sorumlu tutmak olmaz. Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir.”*¹¹⁶

Nur Suresi 61. ayette engellilere zorluğun olmadığına yapılan vurgu için Zemahşerî şunları aktarır; *“Engelliler, belki bir hoşnutsuzluğa sebep olabilir diye insanların meclisinde oturmaktan ve onlarla birlikte yemek yemekten sakınırlardı. Ayrıca bazen ama birinin eli, bilmeyerek, beraber yiyen kimsenin yemeyi tasarladığı şeye ondan önce gidebilirdi. Topal, oturduğu yerin geniş olmasını ister, kendi yerinden daha çok yer kaplar, bu da arkadaşının yerini daraltırdı. Hastanın da mutlaka, ya eziyet verecek bir kokusu ya cerahatli bir yarası ya da sümük akan bir burnu ve benzeri bir şeyi olacaktır.”*¹¹⁷ Yani engellilerin bu gibi endişelere kapılmadan toplum içerisinde bulunabilmeleri teşvik edilmiştir. Nisa Suresi 95. Ayette, özür sahibi olanların âyetteki emrin dışında tutulması, âyetin lafzında geçen *darar* ifadesi ile temsil edilmektedir. Bu âyetin tefsirinde Elmalılı, *“Anadan doğma köre ve çok zayıf hastaya darir denilir. Askerin yiyecek, içecek ve yakacak gibi ihtiyaçlarını ve savaş alet ve gereçlerini tedarik etmekten aciz olmakta bu manadadır. Bundan dolayı darar; zararlılar, dertliler, sakatlar, acizler ve özürlüler, bunların dışında kalanlar ise; sıhhatli, sağlam ve gücü yetenler*

¹¹³ Fetih 48/17

¹¹⁴ Nur 24/61

¹¹⁵ Nisa 4/95

¹¹⁶ Tevbe 9/91

¹¹⁷ Zemahşerî, *El-Keşşaf*, cilt IV, s 792

demek olur.” izahını yapmaktadır.¹¹⁸ Tevbe Suresi 91. ayetteki ifadeler için ise Râzî güçsüzlerden kastın çoğunlukla ihtiyarlar olduğunu, hastalardan kastın ise körler, kötürümler ve müzmin hastalar olduğunu söylemektedir.¹¹⁹ Bu âyetler doğrudan engellileri merkezine almış ve oluşan sorunlara alternatif çözümler üretmiştir.

Engellilik üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu Abese Suresi’nde anlatılan olaylar bağlamında Ümmi Mektum’u engellilik meselesinin merkezine almıştır. Âyetin arka planında görme engelinden dolayı Ümmi Mektum merkezdedir fakat âyetin sunuluş şekli bir engelliye konu edinme bağlamında değil de Peygamber’in tebliğ anlayışının eleştirilmesi özelliğini taşımaktadır. Abese Suresi’nin ilk âyetleri şöyledir;

*“Suratını astı, yüzünü çevirdi. Çünkü ona gözü görmeyen biri gelmişti. Sen nereden bileceksin, belki o arınacaktı. Yahut o öğüt alacak da öğüt kendisine fayda verecekti. Sen ise kendini her şeye yeterli görenle ilgileniyorsun. Onun arınmamasından sen sorumlu değilsin! Ama gönlünde Allah korkusu taşıyarak koşup sana gelenle ilgilenmiyorsun! Hayır! Şüphesiz bu âyetler birer öğüttür. Dileyen ondan öğüt alır.”*¹²⁰

Görüldüğü üzere âyette Peygamber’in tebliğ ettiği kişi veya kişiler arasında bir tercihte bulunduğu ve tercihin yanlış olduğu, kendisine hevesle gelen kişiyi geri çevirmesinin doğru olmadığı anlatılmaktadır. Hatta bu bağlamda Fahreddin Râzî, Ümmi Mektum özelinde bir takım eleştiriler dile getirmektedir: “Bu zat (Ümmi Mektum) her ne kadar gözlerini kaybetmiş olmasından dolayı oradakileri görmese bile, ne var ki, duyu organlarının sağlam olmasından dolayı, Hz. Peygamber’in o kâfirlere hitap ettiğini ve onların seslerini de duyuyordu. Orada konuşulanları duymuş olmasından dolayı, Hz. Peygamber’in bu işe ne denli ehemmiyet verdiğini anlamış olmalıydı. Binaenaleyh, onun Hz. Peygamber’in sözünü kesmeye yönelmesi ve Hz. Peygamber’in gayesi tamamlanmadan önce, araya kendi maksat ve talebini sokuşturması, Hz. Peygamber için bir eziyet vermedir. Bu ise, büyük bir günahıdır. Daha mühim olan, daha az mühim olandan önce gelir. Bu zat (Ümmi Mektum), zaten Müslüman olmuş, dine dair ihtiyaç duyduğu şeyleri de öğrenmişti. Ama o kâfirler ise, Müslüman olmamışlardı. Hâlbuki onların Müslüman olmaları, büyük bir topluluğun Müslüman olmasına sebep olacaktı.

¹¹⁸ Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Feza Yayınevi, İstanbul 2000, cilt III, s 57

¹¹⁹ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü’l Gayb*, çev. Kurul, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995, cilt XII, s 132

¹²⁰ Abese 80/1-12

*Ümmi Mektum'un araya, ufacık bir maksattan dolayı bu sözü sokuşturması, bu büyük menfaatin elde edilmemesine sebep olmuştur ki, bu haramdır.*¹²¹

Elmalılı ise şu yorumu yapmaktadır; “Özellikle ama sıfatıyla ifade, amanın mazeretini ve kendisinden yüz çevrilmeye değil, aksine kendisine yönelmeye ve onu irşad etmeye çağıran zahiri ihtiyacını göstermek ve hükmü, kişisel olacak şekilde bırakmayıp manayı genel olarak yol göstermeye muhtaç özürlü ve ihtiyaç sahibi olanları içine alacak şekilde genelleştirmek içindir.”¹²²

Her iki müfessirin yorumlarından anlaşılacağı üzere, Abese Suresi de yaygın kanaatin aksine engellilik, Ümmi Mektum üzerinden dolaylı olarak işlenmiştir. Rivâyete göre bu olaydan sonra Peygamber Ümmi Mektum'u gördüğü yerde ona hitaben “*Merhaba ey kendisinden dolayı Rabbimin beni azarladığı kişi*” demiştir.¹²³ Hem rivâyetin meşhurluğu hem de Kur'an'da Abese Suresi kadar üzerine engellilik profili oluşturulmuş bir âyetin bulunmuyor olması, Abese Suresi'ni ve Ümmi Mektum ismini doğrudan engellilik anlatımlarının en önemli örneği haline getirmiştir. Fakat burada Ümmi Mektum engelliliği ve engellilik konusu merkezde değil iman eden bir bireyin inkarda ısrar edenlere olur ya iman ederler diye tercih edilmesidir. Peygambere yöneltilen eleştiri engelli bireye gösterdiği davranıştan dolayı değil inkar edene iman edebilir ümidi ile gösterdiği aşırı ihtimamınadır.

Kur'an'da yer alan bir başka ihtilaflı engellilik bahsi de Yusuf Suresi'nde, Hz. Yusuf'un babası Hz. Yakup özelinde işlenmektedir: “*Onlardan yüz çevirdi, "Âh Yusuf'um âh! İçim yanıyor!" diyordu. Sonunda üzüntüden gözlerine boz geldi. Artık kederini içine gömüyordu.*”¹²⁴; “*Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, gözleri görececek duruma gelir; bütün ailenizi de bana getirin.*”¹²⁵; “*Müjdecî gelince, gömleği yüzüne koyar koymaz Ya'kûb tekrar görür hale geldi.*”¹²⁶ Âyetlerde Hz. Yakub'un oğlunun üzüntüsünden görme yetisini kaybettiği fakat Hz. Yusuf'un yaşadığına delil olan gömleğini görünce şifa bulup gözlerinin tekrar görmeye başladığı anlatılmaktadır. Olağanüstü görünen bu olay neticesinde Hz. Yakub'un yeniden görmesi

¹²¹ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt XXII, s 500

¹²² Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, cilt VIII, s 529

¹²³ Kadı Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, trc. Şadi Eren, Selsebil Yayınları, İstanbul 2011, cilt IV, s 613

¹²⁴ Yusuf 12/84

¹²⁵ Yusuf 12/93

¹²⁶ Yusuf 12/96

hadisesi engellilik perspektifinde bazı sorunları barındırmaktadır. Böyle mucizevi bir metotla sağlığına kavuşan Hz. Yakub figürü, engelli bireylerin de bir mucize beklentisine umut bağlamalarının önünü açabileceği kanaatindeyiz. Âyetler üzerinden yapılacak zahiri okumalar bu sorunlu engelli yaklaşımına kapı aralamaya müsaittir. Oysa bu âyetlerin arka planında Hz. Yakub'un karşılaştığı görme sıkıntısının körlük gibi ciddi engellilik durumu değil, stres ve üzüntüye bağlı kısıtlı görme kaybı olduğu anlatılmaktadır. Bu bağlamda Râzî iki yorum getirir. Mukatil'den yaptığı nakil, Hz. Yakub'un altı sene kör kaldığı yönündeyken, diğer bir yorumdaysa Hz. Yakub'un gözlerindeki sorunun körlükten değil, aşırı ağlamaktan ve çok üzülmekten kinaye olduğu şeklindedir.¹²⁷

Beyzâvî'de, Hz. Yakub'un gözündeki problemi aşırı üzüntüden dolayı gözde oluşan zayıflık olarak yorumlamaktadır.¹²⁸ Zemahşerî ise gözdeki durumu, gözyaşı çok olduğu zaman, gözden akan yaşların, gözün siyahını kapatıp bulanık görmeye sebep olması şeklinde değerlendirmektedir.¹²⁹ Sonuç olarak denilebilir ki; Hz. Yakub üzerinden anlatılan olaylar da Kur'an'ın engelliliği doğrudan işlemediğini göstermektedir.

Kur'an'da anlatılan ve engelliliğe atıf olduğu düşünülen bir diğer olay, Hz. Musa örneğinde görülmektedir. Hz. Musa'nın konuşma engeli olduğu intibahı uyandıracak Kur'an ifadeleri, engelli anlatımları içerisine Hz. Musa'yı da dâhil etmiştir. Fakat bu yaklaşımda bazı sorunları beraberinde getirmektedir. Hz. Musa'nın konuşma engeli olduğu vehmini uyandıran âyetler şunlardır; "*Mûsâ "Rabbim!" dedi, "Kalbime genişlik ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimden düğümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar."*¹³⁰; "*Kardeşim Hârûn benden daha açık ve düzgün konuşur. Onu da beni onaylayan bir yardımcı olarak yanımda gönder. Zira beni yalancılıkla itham etmelerinden endişe ediyorum.*"¹³¹; "*Göğsüm daralıyor, dilim dolaşıyor; onun için bu elçilik görevini Hârûn'a yükle.*"¹³²; "*Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim?*"¹³³

¹²⁷ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt XIII, s 321

¹²⁸ Kadı Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, cilt II, s 435

¹²⁹ Zemahşerî, *El-Keşşaf*, cilt III, s 674

¹³⁰ Taha 20/25-28

¹³¹ Kasas 28/34

¹³² Şuara 26/13

¹³³ Zuhuruf 43/52

Âyetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Musa Allah'tan dilinde olan güçlüğü çözmesini, kardeşi Hz. Harun'u daha iyi konuştuğu gerekçesi ile yanına yardımcı olarak vermesini istemektedir. Son âyette de Firavun “maksadını anlatamayacak durumda” ifadeleri ile Hz. Musa'nın konuşma güçlüğüne atıf yapmaktadır. Âyetlerin uyandırdığı bu engellilik intibai, rivâyetle de beslenince Hz. Musa'nın konuşma engelliliği daha meşhur hale gelmiştir. Rivâyetlerde Hz. Musa'nın bu konuşma engeline nasıl maruz kaldığı şöyle anlatılmaktadır;

“Firavun Hz. Musa'yı görmek istedi. Adamları Hz. Musa'yı getirdiler. Firavun'un yanına bıraktılar. Firavun Hz. Musa'yı kucığına aldı. Dizine koyup öptü. Hz. Musa bir anda sol elini kaldırdı ve Firavunun sakalını çekti. Öyle bir çekti ki Firavun yere kadar eğildi ve başındaki tacı düştü. Hz. Musa çocuk olduğu için Firavun sadece kızdı ve onu dizinden indirip yere bıraktı. Olaya tanık olan Firavun'un müneccimleri Firavuna, kehanet olarak görünen ve kendisinin korktuğu çocuğun bu çocuk olduğunu söyleyip Firavunu iyice kızdırdılar. Firavun'da öfkeyle bu çocuğu alın tepeleyin dedi. Bu haber Hz. Musa'nın sūtannesesi Asiye'ye gidince, Asiye olay yerine geldi. Firavun'a, aklı ermeyen bu küçük çocuğa kıyma onu öldürme dedi. Firavun kehanetlerde çıkan ve kendisini öldürecek çocuğun Hz. Musa olduğunu söyledi. Asiye Hz. Musa'nın çocuk olduğunu, aklı ermez, ne yaptığını bilmez olduğunu söyledi ve bunu kanıtlamak için bir tepsinin içine biraz ateş biraz altın koydular. Tepsiyi Hz. Musa'ya getirdiler. Eğer Hz. Musa tepsideki altına el uzatırsa akıllı kabul edilecek ve öldürülmesi meşrulaşacaktı, yok altına değil ateşe el uzatırsa aklı ermez çocuk olduğu anlaşılacaktı. Hz. Musa tepsideki altına elini uzatmak istedi fakat Cebrail (a.s) elini ateşe doğru götürdü. Ateş Hz. Musa'nın eline yapıştı. O'da elini ağzına götürdü. Ateş Hz. Musa'nın dilini yaktı. O'da ateşi fırlattı attı. Bu vakıadan dolayı Hz. Musa peltekleşti.”¹³⁴

Hz. Musa'nın diline atıf yapan âyetlerin arka planına bu rivâyetin yerleştirilmesi engellilik bağlamında Hz. Musa'yı gündeme getirmiştir. Fakat konuşma engeli olan birisinin Peygamberlik gibi bir görevle vazifelendirilmesi ne kadar doğrudur? Peygamberlerin özelliklerinden sayılan, kıvrak zekâ ve üslubu önemseyen fetanet ve

¹³⁴ Taberî, *Tarih-i Taberî*, cilt I, s.a 370-371

tebliğ¹³⁵ Hz. Musa özelinde nasıl değerlendirilmelidir? Bu sorulara verilecek makul cevaplar Hz. Musa'nın engellilik bahsine konu olup olmadığını da gösterecektir.

Hz. Musa'nın dilindeki düğümün çözülmesini talep ettiği âyetlerde kullanılan ifade *ukde* kelimesidir. İsfahanî bu kelimenin *ukdetün* sözcüğünün çoğulu olarak kullanıldığını ve buradaki kullanımın -engellilik bahsine giren bir durum değil- büyücü kadınların yaptığı düğüm bağlama eylemi olduğunu söylemektedir.¹³⁶ Beyzâvî'de bu vakıya yaptığı yorumda "Tebliğ, ancak belîğ kişiden güzel olur" diyerek engellilik statüsünde bir durumun olmayacağını ipucunu vermiştir.¹³⁷ Râzî'de Hz. Musa'nın dilindeki sıkıntının çözülmesi gerektiğini ve bunun Peygamberlik görevini ifa edebilmek için zaruri olduğunu söylemektedir.¹³⁸ Zemahşerî ise Hz. Musa'nın dilindeki sorunun tebliğ sürecinden önce vuku bulmuş olabileceğini ve davete başlaması ile birlikte bu sorunun ortadan kalktığını söylemektedir.¹³⁹

Sonuç olarak Hz. Musa'nın dilindeki problem Kur'an'ın zahirinde engelliliğe kapı aralarken, Peygamberlik müessesesinin standartları bağlamında düşünülünce engelliliği kabul edilemez bir durum olarak görmekteyiz. Üstelik âyetlerin arka plânında anlatılan Hz. Musa özelindeki olaylar, İsrâiliyat kültürünün ürünü olmaya elverişlidir.¹⁴⁰ Bundan dolayı berraklaşmamış bir olaydan engellilik anlatımları çıkarmak, engellilik hususunda Kur'an'ın konuştuğunu ispatlamak gayretini göstermektedir. Üstelik bu yaklaşım Kur'an metnini aşırı yorum anlamına gelmektedir.

Kur'an'da yaşadığı sıkıntılara karşı mücadelesine atıfta bulunulan fakat sıkıntıların neler olduğu muğlak bulunan bir diğer isim de Hz. Eyyûb'dur. Kur'an onun gösterdiği mücadeleyi konu edinmişken, içerisinde bulunduğu durumların neler olduğu rivâyetler ile izah edilmiştir. Kur'an'da Hz. Eyyûb'un durumu şu âyetlerle anlatılmaktadır: "*Kulumuz Eyyûb'u da an. O, rabbine, "Şeytan bana sıkıntı ve acı vermektedir" diye seslenmişti.*"¹⁴¹; "*Eyyûb'u da an! Hani rabbine, "Başıma bu dert*

¹³⁵ Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s 143, Şık, İsmail, Yürük, İsmail (ed), *Sistematik Kelam II*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s 57-58

¹³⁶ İsfahânî, Rağıb, *Müfredat*, s 1017

¹³⁷ Kadı Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, cilt III, s 21

¹³⁸ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt 15, s 498

¹³⁹ Zemahşerî, *El-Keşşaf*, cilt 4, s 918

¹⁴⁰ Aydemir, Abdullah, "Hz. Musa (Çocukluk ve Gençliği) I", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1986, sayı 3, s.a 65-88

¹⁴¹ Sad 38/41

geldi. Ama sen merhametlilerin en üstünüsün" diye niyaz etmişti."¹⁴² Âyetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Eyyûb bazı dertlerden muzdariptir. Fakat sıkıntısının ne olduğu açıklanmamıştır. Rivâyetlerde onun içinde bulunduğu sıkıntılar olarak şunlar anlatılır; *"İblis yerin altından çıkıp Hz. Eyyûb secdede iken ağzına üfledi. İblis'in nefesi Hz. Eyyûb'un bütün uzuvlarını ateş gibi yakıp kıpkızıl renge buladı. Öyle ki; gövdesinden, başından ve gözlerinden, dilinden, yüreğinden başka sağlam yeri kalmadı. Gövdesinin tamamı şişti ve büyük bir dert ve belaya uğradı. Öyle bir hale geldi ki yanına hiç kimse gelmez oldu. Bütün kavmi, akrabası yanından dağıldılar. Yanında yalnız karısı Rahime kaldı. Rahime de nesi var nesi yoksa Hz. Eyyûb'un yolunda harcadı. Öyle ki hiçbir varlığı kalmadı. Hz. Eyyûb ise bu bela içinde sabreder, dururdu. Tam yedi yıl bu belayı çekti. Her gün belası artardı. Belalar arttıkça Hz. Eyyûb'da sabrını arttı."*¹⁴³

Taberî'de ki bu anlatıma ek olarak Beyzâvî'de Hz. Eyyûb'un başına gelenler hakkında, evinin yıkılıp çocuklarının öldüğünü, elindeki bütün malını mülkünü kaybettiğini ve vücudunda ağır hasarlara yol açan hastalıktan muzdarip olduğunu söylemektedir.¹⁴⁴ Kur'an'da ki âyetler ve rivâyet kültüründen gelen anlatımlarla beraber değerlendirildiğinde, Hz. Eyyûb'un yaşadıkları engellik bahsini doğrudan ilgilendirmese de, muzdarip olunan hastalıklara karşı takınılması gereken tavrı en iyi şekilde temsil etmektedir. Yaşanan sıkıntılar karşısında tam bir teslimiyet ve müminin en önemli erdemlerinden biri olması gereken sabır, insanoğluna alternatif seçenekler, çözüm yolları ve bakış açısı kazandırabilecek niteliktedir. Hz. Eyyûb'un şifa bulması Kur'an üslubuna göre mucizevi bir dille anlatılmış olmasına rağmen¹⁴⁵, onun şifaya kadar geçirdiği süreç musibet ve engellilik durumları karşısında nasıl bir duruş sergilenmesi gerektiğinin en sarıh ifadesidir.

Kur'an'da bulunan, zahiren ve engellilik perspektifinden bakıldığında sorun teşkil edebilecek potansiyeli bulunan âyetlere de dikkat edilmesi kanaatindeyiz. Bu bağlamda zikredilecek ilk âyet, Nahl suresi 76. âyettir. Âyetin metni şöyledir:

"Yine Allah şu iki insanı örnek veriyor: Biri dilsizdir, elinden hiçbir şey gelmez, efendisinin sırtında yüküdür, onu nereye gönderse yararlı bir sonuç üretmez. Şimdi bununla adaleti emreden ve kendisi de dosdoğru yolda bulunan kimse bir olur mu?"

¹⁴² Enbiya 21/83

¹⁴³ Taberî, *Tarih-i Taberî*, cilt I, s.a 311

¹⁴⁴ Kadı Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, cilt III, s 99

¹⁴⁵ Sad 38/42-43

Zahiren yapılan bir okumada âyette tasvir edilen kişilerden birinin engelli olması, bununla beraber engelinden dolayı da efendisine yük olması ifade edilmektedir. Âyetin siyak ve sibakı, burada kullanılan engelli tasvirinin mümin ile putperest arasındaki farkındalığı anlatma yönünde olduğunu göstermektedir. Üstelik Kur'an'ın dilinde bu yönlü benzetmeler, misaller, mecazlar ve kinayelerde sıkça kullanılmaktadır.¹⁴⁶ Kur'an'ın kullandığı bu metotlarla mesajını güzelleştirme gayesi olduğu kadar, kınamada mübalağalı ifadelerle de muarızlarına meydan okumayı amaçladığı söylenebilir.¹⁴⁷ Bu minvalde zikredilecek diğer bir âyet de Taha Suresi'nde bulunmaktadır. Âyetlerin metni şöyledir:

*“Kim de beni anmaktan yüz çevirirse mutlaka sıkıntılı bir hayatı olacaktır ve onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz. O der ki: "Ey rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin? Hâlbuki daha önce gören biriydim. Haktan sapan ve rabbinin âyetlerine inanmayanları işte böyle cezalandırırız. Hiç kuşkusuz ahiretteki ceza daha şiddetli ve daha kalıcıdır.”*¹⁴⁸

Görüldüğü üzere bu âyette de körlük gibi bir engel durumu cezai yaptırım olarak zikredilmektedir. Bu âyetin siyak ve sibakı da nankörlük edenlerin karşılaşacağı vahim durumun çarpıcı ifadeler ile anlatıldığını göstermektedir. Yapılan açıklamalar bu âyetin lafızları için de geçerlidir. Fakat kişide bunu idrak edebilecek bir donanım ya da dine sempati bulunmuyorsa, kişi bu âyetlerin zahirinden hareketle Kur'an'ın engellilik üzerinden bir felaket tablosu oluşturduğu, hatta engelliliği hakir gören bir tarzda kullandığı düşünülebilir. Ancak bu düşünceler ve Kur'an'ın ifadeleri dinin müntesiplerince sorun haline getirilecek düzeyde değildir, lakin engellinin sahip olduğu duyarlılıkla olaya yaklaşırsa yukarıda dile getirdiğimiz izahlar daha da kuvvetlendirilip alternatif yorumlar üretilmelidir.

Kur'an'ı Kerim'de engellilik bağlamında ifade edilebilecek kelimelerin mecazen kullanımına da çokça rastlanmaktadır. Gerçek manasından daha yoğun mecazi olarak kullanılan ifadeler, Kur'an'ın dili hakkında da ipuçları vermektedir. Bu mecazi kullanıma şu âyetler örnek verilebilir: *“Kendilerine rablerinin âyetleri hatırlatıldığında o âyetler karşısında körler ve sağırlar gibi bilinçsizce davranmazlar.”*¹⁴⁹; *“Bil ki sen*

¹⁴⁶ Suyuti, *El-İtkan fî Ulumi'l Kur'an*, trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987, cilt II, s.a 95-130

¹⁴⁷ Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s.a 156-159

¹⁴⁸ Taha 20/124-125-127

¹⁴⁹ Furkan 25/73

ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağırıp duyuramazsın.”¹⁵⁰; “Dilesek (dünyada da) gözlerini büsbütün kör ederdik de yolu bulmak için çabalayıp dururlardı; ama o takdirde nasıl görebileceklerdi ki?”¹⁵¹; “İçlerinde seni dinleyenler de var; ama sağırlara -üstelik akıllarını da işletmiyorlarsa- gerçeği sen mi duyuracaksın? Onların arasında sana bakanlar da var; ama eğer görmüyorlarsa körlere doğru yolu sen nasıl göstereceksin?”¹⁵²

Kur'an, engelliliğe doğrudan, dolaylı ve mecaz bağlamında yer vermiştir. Doğrudan kullanılan ifadeler, savaş hukukunun dizayn edildiği çerçevede 'engellinin konumu ne olacaktır?' sorusuna yanıt niteliği taşımaktadır. Bu kullanım şekli, Kur'an'ın hitap ettiği toplumun o dönemki gereksinimleri ve problemleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir. Kur'an'ın engellilik konusuna olan ilgisinin azlığı, Kur'an perspektifinde yapılan engellilik çalışmalarını ağırlıklı olarak rivâyete ve sahabelerin hayatı üzerine yönlendirmiştir. Kur'an'ın âyetleri dışında, hitap edilen toplumun tarihi ve insanları bu çalışmalarda işlenmiştir.¹⁵³

Kur'an'ın dışında oluşturulan Hadis külliyatındaki anlatımlarda da engellilik müstakil olarak bulunmamaktadır. Buhari'de 97, Müslim'de 54, Tirmizi'de 51, Nesai'de 51, İbn Mace'de 37 ve Ebû Davud'da 35 ayrı başlık bulunmasına rağmen bu başlıkların içerisinde engellilik; savaş, ibadet, ahlak gibi temel konuların etrafında dolaylı olarak işlenmiştir.¹⁵⁴

Bu da göstermektedir ki, engellilik üzerine bir ahlak inşa edilecekse bunun referansı Kur'an'ın ahlaki telkinleri olmalıdır. Kötülükten men eden¹⁵⁵, iyiliğe teşvik eden¹⁵⁶, adaleti şart koştan¹⁵⁷, yardımlaşmaya çağıran¹⁵⁸, alçakgönüllülüğü

¹⁵⁰ Rum 30/52

¹⁵¹ Yasin 36/66

¹⁵² Yunus 10/42-43

¹⁵³ Eser, Mithat, *Engelli Sahabiler*, Nesil Yayınları, İstanbul 2014, Seyyar, Ali, *Yıldızlar Engel Tanımaz (Bedensel Özürlü Sahabilerin Hayatı)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016,

¹⁵⁴ Korkmaz, Arif, Kur'an ve Hadislerde Engellilik: Sosyolojik Bir Analiz, *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu* (İstanbul 18-20 kasım 2016), ed. Abdulkerim Bahadır, s 140, Karakış Matbaacılık, İstanbul 2016

¹⁵⁵ Ankebût 29/4

¹⁵⁶ Nahl 16/90

¹⁵⁷ Araf 7/181

¹⁵⁸ Saffat 37/25

müjdeleyen¹⁵⁹ Kur'an ifadeleri etrafında belirlenecek bir ahlaki tutum, engelli bireylerin Müslüman toplumlar içinde rahat bir şekilde yaşamasına olanak sağlayacaktır. Bu anlamda mümin kişinin sorumluluğu, Kur'an'ın inşa ettiği ahlaki duruşun kendisinde ne kadarının bulunduğunu sorgulamak ve noksanlık gördüğü hususları ıslah edebilecek olgunluğu yakalamaktır. İnsanların ahlâken yetkinleştiği toplumlarda, tümüyle insanın merhamet ve şefkatine muhtaç olan hayvanların¹⁶⁰ ve bitkilerin¹⁶¹ bile Kur'anî bir değerinin olduğu fark edilmesi gerekirken, insanın muzdarip olduğu problemlerde, insanı göz ardı edecek sorumsuzluğun olması, hem toplumsal hem de teolojik anlamda kabul edilebilir bir durum değildir. Bu bağlamda kanaatimiz şudur ki; engelli bireylerle aynı toplumu paylaşan sıhhatli insanların, engelli kişilere karşı davranışlarını belirleyen tutum, merhamet duygusu değil adalet anlayışı olmalıdır.

2.4. Diğer Bazı Dinlerde Engellilik

2.4.1. İlkel Dinlerde Engellilik

Engellilik olgusu yeryüzünde insan topluluklarının görülmeye başlamasından itibaren gözlemlenmektedir. Bu sebeple engelliliği sadece çağımıza yakın dinler değil başta ilkel olmak üzere hemen hemen bütün dinler konu edinmiştir. Fakat ilkel dinlerin engelliliği konu edinmesi “engelli” kavramı üzerinden olmamıştır. Genelde iyilikler ve kötülükler düalizminin kötülük kanadına hamledilen bir durum olarak değerlendirilmiştir. Üstelik ilkel dinlerin anlatımlarında engellilik veya kötülük müstakil başlıklarla da işlenmemiştir. Toplumun yaşayış biçiminden, dünyayı yorumlayış şekillerinden ve inanç edindikleri kavramlar üzerinden engellilik ve kötülük anlayışları tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu açıklamalar doğrultusunda ilkel dinlerde engelliliği farklı perspektiflerden yorumlamamız mümkündür.

İlkel toplumlar genellikle göçebe hayat sürmekte, avcılık, balıkçılık, toplayıcılık ve hayvancılık gibi kişisel becerilere veya grup faaliyetine yönelik işler ile hayatlarına devam etmekteydiler. Bu yaşam şekilleri ilkel toplumların din anlayışlarını da doğrudan etkilemekteydi. Etraflarında gözlemledikleri nesneleri kudretli kılarak Totemizm'i¹⁶², üzerindeki gök ve altındaki yeri kutsallaştırarak da Şamanizm'i¹⁶³ dini

¹⁵⁹ Hac 22/34

¹⁶⁰ Nahl 16/5

¹⁶¹ Şuara 26/7

¹⁶² Dinler Tarihi Ansiklopedisi, “Totemizm”, Gelişim Yayınları, İstanbul 1999, cilt II, s 481

bir formda yaşamışlardır. Kabileciliği esas almış toplumlarda yaşayabilen bu dinlerin, kutsal kitap ve yazılı kaynakları yoktur. Yücelik atfettikleri, özü oluşturan bir Tanrı anlayışları bulunmaktadır. Kabile bireyleri bu dinlerin tabii üyesidir ve başka dini seçme hürriyeti yoktur. Bu ilkel dinlerde kurucu sıfatına sahip bir din kurucusu da bulunmamaktadır.¹⁶⁴

Bu özelliklere sahip Totemizm için şunları söylememiz mümkündür; geçim kaynakları bireysel beceri gerektirdiği için engelli bireylerin toplum dışına itilmiş olması muhtemeldir. Dini olarak da bu kanaati destekleyecek argüman, bazı ayinlerde Tanrı'yı memnun etmek adına insan kurban edilmesi söylenebilir.¹⁶⁵ Kabile içerisinde aktif olarak rol alan bireyleri, kabilenin avlanması ve savaşmasına pozitif katkılar sunmasına rağmen öldürebiliyor olmaları, kabile içerisinde pasif durumda bulunan engellileri makul değerlendirdiklerini söylemenin aklen mümkün olmadığını göstermektedir. Çevrelerindeki nesnelere bile kutsallık atfedip yücelten bir topluluğun insanı bu kadar kolay yok sayamayacağı gibi bir yorum ile bu kanaatimize itiraz edilecek olursa, dönem toplumlarının hümanist bir düşünce geliştirecek kadar yetkinleşmemiş olmaları tarihin felsefesi ile sabit olduğu için geçerli bir itiraz hükmünde olmayacaktır.

Şamanizm ise engelli insanlara yönelik değerlendirmelerde Totemizm'den bazı farklılıklar içermektedir. Bunların başında da Şamanizm'in kutsal kişileri olduğu varsayılan şamanların sara hastalığı yaşayan insanlar olarak değerlendirilmesi ve zihinsel olarak da sorunlu kişilerden oluştuğu yönündeki iddialardır.¹⁶⁶ Fakat Şamanizm'in eski Türk topluluklarının dini ve verdiğimiz yorumun Rus antropologlar tarafından yapılmış olması konunun tartışmaya açık olduğunu da göstermektedir. Üstelik şamanların sara ya da zihinsel engelli kişiler olmuş olmaları Şamanizm'in engelliliği kutsadığı anlamına da gelmemektedir. Eski Türk toplulukları da göçebe yaşayıp hayvancılık ve toplayıcılıkla hayatlarını sürdürdükleri için onlarda da engelli bireylerin toplumun dışına itilmiş olma ihtimalleri yüksektir. Bu topluluklarda da insan kurban etme eylemlerinin olduğu yönündeki yorumlar ve hatta ölen kişinin toplum içindeki itibarına göre yakın akrabalarının da öldürülüp yanına gömüldüğü

¹⁶³ Güngör, Harun, "Şamanizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXVIII, s 325, İstanbul 2010

¹⁶⁴ Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, s 52

¹⁶⁵ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, cilt II, s 483

¹⁶⁶ Güngör, Harun, "Şamanizm", s 326

söylenmektedir.¹⁶⁷ Engelliliğe bakış anlamında Şamanizm merkezli yapılacak diğer bir yorum da Şamanizm'in din algısında iyi ve kötü ruhun mücadelesinin bulunduğu düalist algıdan hareketle kötü sınıfına giren engelliliği onarma yoluna gitmiş olabilecekleri söylenebilir. Şamanlık yapan kişinin mide, sinir ve romatizma gibi hastalıkları tedavi ediyor olması¹⁶⁸ engelli bireylere de alternatif çözümler üretmiş olabileceği ihtimalini düşündürebilir.

Sonuç olarak engellilik, ilkel dinlerinde kendi bünyesinde yer ettiği mutlak olan bir durumdur. Fakat tarihi kaynaklardan bunun izinin sürülemediği olması bu gerçeğin yok sayılmasına sebebiyet vermemeli aksine tarih metodolojisinin bir zaafı olarak değerlendirilmelidir. Çünkü insan kadar eski bir kavramın ilkel dinlerde veya kültürlerde yer almadığını düşünmek makul olmayacaktır. Üstelik dönem dinlerinin yazılı kaynaklarının bulunmuyor olması da gündelik yaşamlarında engelliliğe nasıl bir yer ayırmış olduklarının tespitini zorlaştırmaktadır. Bütün bu ihtimaller ve yöntemler düşünülerek yorum yapılırsa; engelliliğin yeryüzündeki hemen hemen bütün toplum, kültür ve dinlerde yer aldığı, yazılı metinden uzak toplumlarda engelliliğe yönelik tavırların kültür içerisinde bulunabileceği, yazılı metni olan dinlerin engelliliği dinsel kaideler içerisine koymayıp, metinlerde yer vermemiş olabileceği kanaatleri oluşturulabilir.

2.4.2. Şintoizm'de Engellilik

Engellilik, Şintoizm gibi yerel ve milli dinlerde de konu edinilmiştir. Bu ise engellilik kavramının toplumsal yönüne katkılar sağlamaktadır. Teolojik bağlamda büyük din ve kitapların konu edinmesi, toplumsal anlamda da yerel ve ilkel dinlerin konu edinmiş olması engellilik kavramının evrensel bir olgu olduğunu bir kez daha göstermektedir. Bu girizgâhtan sonra engelliliğin Şintoizm içerisinde nasıl işlendiğine geçebiliriz.

Şintoizm, kelime olarak “Kâmiller Yolu” ya da “Tanrılar Yolu” anlamına gelmektedir.¹⁶⁹ Muhteva olarak da, kurucusu ve peygamberi olmayan, klasik anlamda bir dini metin içermeyen, daha çok ataların ruhlarıyla ilişkilendirilen tabiatüstü varlıkları kutsama ve aileyi önceleyen bir dini öğreti ve hayat biçimi olarak

¹⁶⁷ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt II, s 491

¹⁶⁸ Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, s 59, Güngör, Harun, “Şamanizm”, s 326

¹⁶⁹ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 621

tanımlanabilir.¹⁷⁰ Şintoizm'in tabiatüstü varlıklara olan ilgisi dinin Tanrı anlayışını çok karmaşık hale getirmektedir. Bundan dolayı kutsallık atfettikleri kâmilleri (tanrıları), doğanın sezilmeyen güçlerinin kişiselleştirilmesi olarak yorumlanmıştır.¹⁷¹ Totemizmi de anımsatan bu inanışları sonucu Şintoizm öğretisinde ve Japon kültüründe Güneş (Amaterasu) çok önemli bir sembol olarak kullanılmaktadır. Hatta Japonya kelimesinin Japonca'daki karşılığı olan Nippon "Güneşin doğduğu ülke" anlamına gelmek, hatta bunu bayraklarında sembol olarak kullanmaktadırlar.¹⁷²

Geleneksel ve milli bir özelliğe sahip olmasına rağmen Şintoizm'de de değişik uygulamalar ve anlayışlar bulunmaktadır. Bu anlayışlar dört farklı kategoride toplanmaktadır: İmparatorluk Evinin Şinto'su, Mabetler Şinto'su, Mezhepler Şinto'su ve Halk Şinto'su.¹⁷³ Bu grupların her biri Şintoizm'in öğretilerine kendi yorumlamalarını katarak ritüel çeşitlilikleri de göstermektedirler.

Kutsal kitap olarak Şintoizm'de "Eski Meselelerin Kaydı" olarak ifade edilen ve Japonca olarak yazılmış olan "Kojiki" bulunmaktadır. Kojiki, 628-712 yılları arasında meydana gelen olayları ve Japonya'nın tarihini işleyen, günümüze ulaşmış en eski eserdir. Diğer bir kitap ise Kojiki'nin devamı niteliğini taşıyan ve Kojiki'nin yorumu mahiyetindeki "Nihongi" adlı eserdir. Nihongi de Kojiki'den sekiz yıl sonra 720 de "Japonya Vakayinameleri" adı ile Çince yazılmıştır. Her iki kitapta Şintoizm için kutsal kabul edilmekte, eski Japon tarihini, kültürünü, törelerini ve uygulamalarını konu edinmeleri bakımından Japon halklarının büyük çoğunluğunu da ilgilendirmektedir.¹⁷⁴

Şintoizm'de engellilik kavramının bulunduğu anlatım Kojiki'de yer almaktadır. İki önemli kami (tanrı) olarak sunulan İzanagi ve İzanami'nin hikâyesinde engelliliğe atıflar bulunmaktadır. Evrenin yaratılış sürecinde gök kâmilleri, İzanagi ve İzanami'ye yeryüzüne inmelerini ve burayı yaşanılabilir bir hale getirmelerini emretmiştir. Kendilerine verilmiş olan kutsal mızrakla yeryüzüne inen İzagani ve İzanami, gökle yeri birbirine bağlayan köprünün üzerine çıkarlar. Balçık halindeki yeryüzünü ellerindeki mızrakla karıştırırlar. Mızrağı yukarı doğru kaldırdıklarındaysa, mızraktan damlayan damlalardan Onogoro adası meydana gelir. Onogoro adasına inen İzanagi ve İzanami burada izdivaç etmek isterler. Evliliğin gerçekleşmesi için önce büyük bir saray inşa

¹⁷⁰ Demirci, Kürşat, "Şintoizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXIX, s 177, İstanbul 2010

¹⁷¹ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 622

¹⁷² Demirci, Kürşat, "Şintoizm", s 178

¹⁷³ Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, s 94

¹⁷⁴ Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, s 97

ederler. Sonra da büyük kutsal sütunların etrafından dolaşıp orada buluşmaya karar verirler. İzanagi sağdan, İzanami soldan olmak üzere sütunların etrafından dolaşıp buluşurlar. İzagani ve İzanami birbirlerine iltifat etmeye başlarlar. Ancak bu süreçte İzanami, İzanagi'den önce konuştuğu için İzanagi, İzanami'yi azarlar. Çiftin “Hiruko” adında bir türlü büyümeyen ve hastalıklı bir çocukları dünyaya gelir. Engelli olduğu gerekçesi ile Hiruko'yu kabullenmeyen İzanagi ve İzanami, onu kamıştan yapılan bir salın üzerine koyarak denize bırakırlar. İzanagi ve İzanami'nin ikinci çocukları Ava adası olur. Fakat bu küçük ada da istedikleri gibi bir çocuk değildir. İstedikleri gibi çocukları olmayınca, İzanami ve İzanagi bu durumu gök kamilerine iletirler. Gök kamileri bu duruma İzanami'nin İzanagi'den önce konuşmuş olmasının sebep olduğunu söylerler. Gök kamileri İzanagi ve İzanami'ye Onogoro adasına geri dönüp yeniden evlenmelerini söylerler. Evlilik töreni tekrar edilir. Ancak bu kez ilk önce İzanagi konuşur ve İzanami'ye iltifat eder. İzanagi'den sonra İzanami'de eşine iltifat eder ve böylelikle yeniden evlenmiş olurlar.¹⁷⁵

Anlatımda dünyaya gelen çocuğun engelli olmasının sebebi olarak İzanami'nin yani anne karakterinin eşinden önce konuşmuş olması gösterilmektedir. Ayrıca bu anlatım kamiler tarafından engelliliğin bir ceza yöntemi olarak kullanıldığı vehmini de uyandırmaktadır. Metinde hata yapanın İzanami (dişi) olması Şintoizm'in kadın imajının da ipuçlarını taşıdığı söylenebilir. Fakat bu anlatılan kadın imajının aksine Şintoizm'de kadının çok değerli bir figür olduğu da iddia edilmektedir.¹⁷⁶ Pasajda engelli çocuğun kamıştan yapılmış bir sepete konarak suya bırakılmış olması Kur'an'ı Kerim'in Musa kıssasını çağrıştırdığı da iddia edilmiştir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Turan, Süleyman, *Engellilik ve Dinler*, s.a 297-298, Turan, Süleyman, Battal, Emine, Japon Kültüründe Engellilik, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt XVII, sayı 2, s.a 9-19, 2017

¹⁷⁶ Akbay, O. Haluk, Japon Mitolojisinde Kadın İmgesi, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 32, s.a 79-88, 2014

¹⁷⁷ Mackenzie, Donald, *Çin ve Japon Mitolojisi*, çev. Koray Akten, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s 290, Taha 20/38-39'da anlatılan olay şöyledir: “Bir zamanlar annene şöyle ilham etmiştik: ‘Bebeğini (Musa'yı) bir sandığın içerisine koy ve nehre bırak da ırmak onu kıyıya çıkarsın. Kıyıda da onu hem benim düşmanım olan hem de ileride ona düşman kesilecek olan kişi alsın’. (Ey Musa) Gözetimim altında yetişesin diye ben seni (Firavun ve ailesine) şirin ve sevimli kılmıştım”. Burada ki Musa Peygamber kıssasına benzetme kamıştan bir sandık yapıp içine koyma hadisesi ise iki olayın şekli örtüşmektedir. Fakat engellilikten dolayı sandığa bırakma hadisesi gündem edilmişse yanlış bir değerlendirme söz konusudur. Rivâyetlerde yer alan ve bizim “Yahudilik'te Engellilik” bölümünde değindiğimiz, Musa Peygamberin konuşma engelli olduğu yönündeki anlatımların tesiri ile bu yanlışlık

Metinde engellilik olumsuzlanarak anlatılmış olmasına rağmen bu rivâyetin farklı formlarında engelli çocuk Hiruko, Şintoizm kültürü içerisinde tekrar ortaya çıkar. Avaji efsanesi olarak bilinen bu mitolojik anlatımda Hiruko suya bırakıldıktan sonra hayatta kalmayı başarır ve bir balıkçıya rastlar. Hiruko balıkçıya, çok önceden engelli olan bir çocuk anlatımının olduğunu o anlatımda ki engellinin kendisi olduğunu söyler. Balıkçı ile karşılaştığı ana kadar kendisine ibadet edilebilecek bir mabedin olmadığını ve balıkçıdan Nishinomiya yakınlarında bir sahilde kendisi için bir mabet inşa etmesini ister. Daha sonra engelli çocuğun onuruna bir mabet inşa edilir.¹⁷⁸ Engelli çocuğun denize bırakılması olayından sonra mitolojik bir anlatımla tekrar Şintoizm kültürüne girmesi, Şintoizm'in engellilik anlatımlarını süreç içerisinde korumayı başardığını göstermektedir. Öğretinin geçmiş metinlerinin sağlığı; bedeni korumayı, çocuk edinmeyi, kuraklığı, su baskını ve yangın gibi afet ve musibet anlatımlarını sıkça dile getirmiş olması engelliliğin Şintoizm'de önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.¹⁷⁹

Sonuç olarak Şintoizm kutsal kabul edilen metinlerinde engelli anlatımlarına yer vermiştir. Bu anlatımların çok eski dönemlerden itibaren kitaplarda yer etmiş olması ve engelliliği yeryüzünün varoluş serüvenini konu edindiği bir pasajda işlemiş olması, toplumsal olarak Japon kültürünün engellilik kavramını ne kadar içselleştirdiklerini göstermektedir. Tabi ki metinler de işlenmiş olması ile engelliliğin topluma yayılması arasındaki mutlak farklar da realiteden kaçınmamak adına zikredilmelidir. Fakat metinlerin uzun yıllardır bu pasajları koruması ve Şintoizm'in yerel bir inancı temsil ediyor olması bu metin-toplum arasındaki farkın en aza indirilmiş olabileceğini göstermektedir.

2.4.3. Hinduizm'de Engellilik

Hinduizm, büyük bir coğrafyaya yayılmış ve yalın olmayan bir dindir. Muhtevasında büyük oranda Brahmanizm, kısmen Paganizm, Budizm ve Jainizm gibi Hindistan'ın yerel dinlerinden izler taşımaktadır.¹⁸⁰ Bünyesindeki bu çok çeşitlilik Hinduizm'in Tanrı anlayışını da etkilemiş ve birçok Tanrı figürü oluşturulmuştur.

yapılmış olabilir. Üstelik kronolojik olarak da şöyle bir yanlış bulunmaktadır ki, Musa Peygamber suya bırakıldığında değil, suya bırakıldıktan sonra Firavun'un sarayında yaşarken başına gelen olaylar akabinde konuşma engeli ortaya çıkmıştır. Bkz, Taberî, *Tarih-i Taberî*, cilt I, s.a 370-371

¹⁷⁸ Turan, Süleyman, *Engellilik ve Dinler*, s.300

¹⁷⁹ Mackenzie, Donald, *Çin ve Japon Mitolojisi*, s 282

¹⁸⁰ Demirci, Kürşat, "Hinduizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XVIII, s 113, İstanbul 1998

Bunlardan en önemlileri: Agni, İndra, Varuna, Dyaus, Rudra, Savitri ve Soma'dır. İkinci derecede önemli kabul edilenler ise; Aditi, Marutlar, Puşan, Vişnu, Yama ve Yimi, Pracapati, Tvastr ve Mitra'dır.¹⁸¹ Hinduizm'in içeriğindeki çeşitliliğin getirdiği diğer önemli özellik, yeryüzündeki en çok sayıda kutsal kitaba sahip olmasıdır. Vedalar, Brahmanalar, Puranalar, Upanişadlar ve Mahabharata kutsal kitap külliyyatının en önemlileridir. Hindu geleneğine göre Vedalar, Brahmanalar ve Upanişadlar doğrudan vahiy ürünü olarak kabul edilirken, diğer bütün kitaplar gelenek ürünü olarak kabul edilmektedir.¹⁸²

Hinduizm'de, bütün bu Tanrı ve Kitap birikimine rağmen “din” olarak tanımlanan bir kavramda bulunmamaktadır. Ruh dünyasına yaklaşımların bir şeklini ifade eden ve doğru yolda kalabilmenin mücadelesini temsil eden “dharma” kavramı, Hinduizm'in din algısını temsil eden bir kavram olarak kullanılmaktadır.¹⁸³ Bu bağlamda Hinduizm, daha çok bilginlerin dini olarak kabul edilmiştir. Hint düşüncesinin etrafında şekillenmiş olan kanaatlerin Hinduizm öğretilerine aktarılması ile oluşturulmuştur.¹⁸⁴ Bu oluşum şeklinden hareketle düşünceye, fikirlere ve felsefeye dönük bir ifade biçimi de denebilecek Hinduizm için, “eylemsizlik” üzerine kurulduğunun söylenebiliriz. Daha çok tefekkür etme ve bunun sonucunda yorum yapma gibi bir döngü ile ifade edilebilecek sisteminin olduğu da söylenebilir. Kutsal olarak kabul ettiği metinlerin çokluğu da bu kanaatimizi doğrular niteliktedir. Ayrıca Hinduizm'in öğretilerinde yer alan, Mesih/Kurtarıcı, Hulul, Enkarnasyon ve Tenasüh, Reenkarnasyon, Karma ve Yoga gibi bireyi aktif olmaktan çok pasifize edip uyuşturacak ritüellerin bulunması da diğer bir örnek olarak verilebilir.¹⁸⁵

Hinduizm'de engelli anlatımları, içeriğindeki öğretiler etrafında şekillenmiştir. Engellilik kimi zaman Tenasüh çerçevesinde kimi zaman da Karma doktrini etrafında değerlendirilmiştir. Örneğin, Vişnu gelenekte engellilik bir önceki hayatın günahını ifade etmektedir. Kişi bir lamba çalmışsa kör, tefecilik yapmışsa saralı, yemeğini

¹⁸¹ Bu Tanrıların her birinin kendi alanı vardır. Evrenin bütün işleri bu Tanrılar tarafından yürütülmektedir. Fakat ilkel dinlerde veya mitolojilerde rastladığımız Tanrı savaşları Hinduizm'de görülmemektedir. Tanrıların hiçbirinin alanını işgal etmemekte ve aynı işler üzerinde otorite olarak bulunmamaktadır. Demirci, Kürşat, *Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991, s.a 47-62

¹⁸² Demirci, Kürşat, *Vedalar*, s 11

¹⁸³ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 644

¹⁸⁴ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 642

¹⁸⁵ Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, s 178

paylaşmayıp tek başına tükettiye de romatizma hastalığına yakalanmaktaydı.¹⁸⁶ Bu bakış açısı Tanrı'nın iradesine boyun eğmek olarak yorumlanmaya müsaittir. Fakat engelli bir bireyi pasif duruma düşürdüğü de gözden kaçırılmamalıdır. Engelli kişi ne yaparsa yapsın daha önceki hayatındaki günahın izlerinden sıyrılamamaktadır. Yani sebepler sonuçları mutlak kılmakta ve birey bu işleyiş içerisinde pasif olarak yer almaktadır. Bu da Karma öğretisinin engelli tasvirleri üzerindeki etkisini göstermektedir.

Diğer bir örnekte Upanişadlar metninde yer almaktadır. Tenasüh bağlamında yapılmış olan bu engellilik anlatımında, şuan sahip olunan bedeni giydirmenin diğer bedeni de giydirmek, bu bedeni süslemenin diğer bedenide süslemek olduğu ve bu bedeni körse diğeri de kör, topalsa topal, sakatsa diğeri de sakat olarak var olacaktır inanışına yer verilmektedir.¹⁸⁷ Bu bedenin korunmasına yönelik bir anlayıştır. Engelliliğin hayatlar arası geçişlerde taşınabilen bir kavram olduğunu da göstermektedir. Muhtemelen engelliliğin bu diğer hayata aktarılabilme yanıyla mücadele edebilmek için Hinduizm'de ruh yani öz engellilik çerçevesinde anılmıştır. Konuşamayanda dilsizi, göremeyende körü, işitemeyende sağırılığı, akıl yetisi olmayan da çocukça hareketleri, kolları ve bacakları olmayanda fiziksel bozukluğu gözlemlemenin önemli olmadığı asıl olanın ruh olduğu ve taşınacak olanın o ruh olduğu anlatımı bu bağlamda değerlendirilebilir.¹⁸⁸

Hinduizm'in felsefi ağırlığı da engellilik yönelimlerine pozitif katkılar sunmuştur. Geliştirdiği öteki düşüncesi ile karşısındaki ile aynı dünyayı paylaştığı ve onu ötekinden farklı kılan bir şeyin olmadığı yönündeki düşünce sistemi, engelli birey ile diğer bireyler arasındaki ilişkiyi de açıklamaktadır. Bu bağlamda Hint rahibi Shantideva şöyle söylemektedir: *“Başkalarının acılarını dindirmeliyim çünkü onlarda tam da benimle aynı acıyı çekerler. Başkalarına dikkat etmem lazım çünkü ben nasıl hassas bir varlıksam onlarda öyle hassas varlıklardır. Mutluluk eşit bir biçimde, başkalarına da bana da değerli geliyorsa, bu durumda sadece benim mutluluğum için çabalayacak kadar beni özel kılan nedir.”*¹⁸⁹

Rahip, mutluluk ve iyiliğin tüm insanların eşit hakkı olduğu ve bu eşitliği sağlamak için her bir bireyin mücadele etmesi gerektiğini anlatmaktadır. Geliştirilen bu

¹⁸⁶ Turan, Süleyman, *Engellilik ve Dinler*, s.225

¹⁸⁷ Kaya, Korhan, *Upanişadlar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s 173

¹⁸⁸ Kaya, Korhan, *Upanişadlar*, s 23

¹⁸⁹ Turan, Süleyman, *Engellilik ve Dinler*, s.282

düşünce sistemi, özellikle engelli bireyler açısından makul bir düşün dünyası inşa etme adına önemlidir denilebilir.

Upanişadlar'da yer alan bir başka anlatımda bedenın korunması ve duyuların önemi bağlamında engelliliğin önemli bir kavram olduğu dile getirilmektedir. Pasajda duyuların aralarında üstünlük tartışması yaptıkları anlatılmaktadır. Tanrı'ya hangi duyunun daha değerli olduğu sorulur; Tanrı da bedeni terk ettiğinde onu en kötü duruma düşüren duyuyu en değerlisidir diye cevaplar. Gözler bir bedeni terk eder ve beden sahibi kör olur ama yaşar. Kulaklar bir bedeni terk eder, beden sahibi sağır olur ama yaşar. Akıl bir bedeni terk eder ve beden sahibi akli bir noksanlık ile yaşamaya devam eder. Son olarak soluk bedeni terk eder ve bedenın sahibi ölür.¹⁹⁰

Pasajda engelliliğin yaşam koşullarını sağladığı sürece çok kötü bir şey olmadığı, önemli olanın insanın canının olduğu anlatılmak istenmiştir. Soluğun özelinde engelliliğin değil yaşamın daha önemli olduğu Vedalar'da da konu edinilmiştir. *Ey alınan verilen soluk, vücutla beraber ol bedeni terk etme*, ifadeleri örnek olarak verilebilir.¹⁹¹ Bu anlatımlarla, engelliliğin yaşama kıyasla kabul edilebilirliğinin olduğu sonucuna da varılabilir.

Diğer bütün dini metinlerde olduğu gibi Hinduizm metinlerinde de mecazi olarak kullanılan engellilik ifadeleri bulunmaktadır. Gerçek anlamından sıyrılarak, içinde bulunulan durumu en iyi dile getirdiği düşünülen bu ifadeler, anlamı güçlendirme kastına matuf olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda örnek olarak Upanişadlar'daki şu ibare verilebilir: *“Kendilerini akıllı ve bilgili zannederek cehalet içinde yaşayanlar, yanılgı içinde oradan oraya koşarlar. Bunlar, körlerin yol gösterdiği körlere benzerler.”*¹⁹²

Sonuç olarak Hinduizm, engellilik anlatımlarına kutsal kitaplarında ve sözlü geleneğinde yer vermiştir. Fakat metinlerde yer alan engellilik anlatımları Hinduizm öğretilerinin etrafında şekillenmiş, müstakil bir başlık altında yer almamıştır. Bundan dolayı da engellilik gündelik hayatta değil de düşünce sisteminde daha çok yer etmiştir. Felsefi bir üslup ile kullanılan engellilik ifadeleri etik bir yönelim inşa ederken, pratik bir yöntem geliştirememiştir de denilebilir. Bunun en açık göstergesi toplumun büyük çoğunluğunda karşılık bulan Karma doktrindir. Engelli bireyi ve etrafındaki sıhhatli

¹⁹⁰ Kaya, Korhan, *Upanişadlar*, s 75

¹⁹¹ Demirci, Kürşat, *Vedalar*, s 78

¹⁹² Kaya, Korhan, *Upanişadlar*, s 249, 265, 349

insanları pasifize eden bu öğreti, düşün dünyasında geliştirilen teorilerin, pratik hayatta uygulanabileceği bir alan inşa etme konusunda toplumu atıl bir duruma düşürmüştür. Böylelikle de toplumun zihninde engellilik hem ahlaki hem teolojik olarak bir sorun halinde bulunmuş fakat uygulama alanlarında zafiyetlere sebep olmuştur. Bu da göstermektedir ki, engellilere yönelik teoriler faaliyet alanı bulup da pratiğe dönüştükleri sürece makul ve alternatif çözüm önerileri sunabilmektedir.

2.4.4. Zerdüştlük'te Engellilik

Zerdüştlük en eski dini öğretilerden biridir. Kökleri, günümüzdeki İran bölgesinin kadim atalarına kadar uzanmaktadır. Tarih içerisinde geçirdiği dönüşümlerle, sahip olduğu öğretiler ahlak zeminine oturtulmuştur. Süreçte kazandığı yeni öğretilerle de son halini Mecusilik olarak almıştır.¹⁹³ Zerdüş, bu dinin mutlak kurucusu olarak kabul edilmektedir. Annesi ona küçük yaşta mucizevi bir şekilde hamile kalmış; doğumuyla bütün âlem neşe ile dolmuş, kötü şeytanlar yeryüzünü terk etmiş ve Zerdüş gülerek dünyaya gelmiştir.¹⁹⁴ Fakat Zerdüştlük'te, Zerdüş'ün bir rahip pozisyonunda mı yoksa peygamber pozisyonunda mı olduğu muğlak bir durumdur. Zerdüş'ün düşüncelerini anlatan yazılarda onun dini ritüellerle olan irtibatından çok az bahsedilmesi, onun bir rahip değil peygamber konumunda olduğunun delili olarak sayılmıştır.¹⁹⁵

Zerdüş'ün öğretileri, Avesta olarak bilinen kutsal kitapta toplanmıştır. Öğretisinin temeli düalist bir yapıya sahiptir. İyi Tanrı Ahura-Mazda (Hürmüz) ve kötü Tanrı Ahriman (Angra-Mainyu) arasındaki mücadeleler bu kutsal kitabın muhtevasını oluşturmaktadır. En eski anlatımlardan itibaren Ahura-Mazda iyi, saf ve güzel olanı temsil ederken; Ahriman karanlık, kötülük, pislik, hastalık ve ölümü temsil etmektedir.¹⁹⁶ Üstelik dünya düşünce ve felsefesine, iyilik-kötülük, aydınlık-karanlık düalizmini bir sistem olarak ilk defa sokanın Zerdüş olduğu da bilinmektedir.¹⁹⁷ Bu düalist temelli öğretide Zerdüş, insanlara ritüellere sahip bir inanış değil daha çok ahlakı ve erdemi nasihat eden bir felsefi misyon yüklemiştir. Hatta Zerdüştlükten başka

¹⁹³ Gündüz, Şinasi, "Mecusilik", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XVIII, s.a 279-284, İstanbul 2003

¹⁹⁴ Gündüz, Şinasi, "Mecusilik", s 280

¹⁹⁵ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 611

¹⁹⁶ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 614

¹⁹⁷ Ayata, Eshat, *Avesta*, Kora Yayınları, İstanbul 2011, s 13

hiç bir inanın ahlaka bu kadar yakından bağılı olmadığı, hiç biri ahlakın sadece bir gelenek olmayıp ölümsüz bir değer olduğunu bu kadar ısrarla savunmamıştır denilmektedir.¹⁹⁸

Zerdüştlüğün kutsal kitapları ise dini törenlerde okunan ilahilerden oluşan; Yesna, Tanrı'yı öven, iyi güçlere ve meleklerle yakarışın bulunduğu Yeşt ve şeytanlara karşı tılsımların, korunma yollarının anlatıldığı Vivevdat'dan oluşmaktadır. Bu üç kitap Avesta başlığı ile tek bir kitapta toplanmıştır.¹⁹⁹ Bu kutsal kitapların muhteva olarak çoğunlukla ahlakı telkin ettiği söylenebilir. İyiliğin, güzelliğin ve doğruluğun nasıl tesis edileceği ve erdeme ulaşmada insana yüklenen görevin neler olduğu gibi içerikler kutsal kitapların geneline hâkimdir. Emir ve nehiyeler, iyi ve kötünün çatışması sonucu ortaya çıkan kaos üzerine değil daha çok coğrafi kültürün gereklilikleri üzerine kurulmuştur.

Zerdüştlüğün engellilik anlatımlarına baktığımızda yukarıda tasvir edilen ahlaki bir zemin bu alanda inşa edilememiştir. Muhtemelen bundaki en büyük etken, iyi-kötü düalizmindeki kötülüğün sebep olduğu durumların, sadece kötünden zuhur ettiği için kötü olarak kabul edilmesidir. Kötü fiil, kötü durum ve kötü olay gibi kavramların hepsi kötünden kaynaklandığı için kötüdür. Öyle ki Zerdüştlük öğretisinde kötü olanı yapan hayvanlar bile cezalandırılmaktadır. Örneğin, köpeğin ilk ısırmasında bir kulağı daha sonraki ısırmasında ise kuyruğu kesilmektedir.²⁰⁰ Bu örnekte, Zerdüştlük için köpeğin kutsallığı da göz önünde bulundurulursa, kötülüğün tür ve eylem ayırt etmeksizin kötü kabul edildiği görülecektir.

Engelliliğe dair Avesta'da dikkat çeken ilk husus, engellilere ait bir yer inşa edilmesi ve sağlık anlamında problem yaşayan herhangi birinin engelliler için ayrılan bu yerde muhafaza edilmesidir.²⁰¹ Bu uygulama ahlak inşa etme gayreti içerisindeki bir dinin en zayıf noktası olarak gösterilebilir. Sadece Ahriman'dan değil onun sebep olduğu durumların ve kişilerin de ayrıştırılması Zerdüştlük'te ki düalizmin ne kadar keskin bir çizgisi olduğunu göstermektedir. Diğer bir örnekte de içki sunusundan istifade etmemesi gereken gruplar arasında engellilerde zikredilmiştir. Pasaj şöyledir: *“Benim bu içkimden hiç bir düşmanın içmesine izin verme. Ateşli hastalığı olan hiçbir adama, hiçbir yalancıya, hiçbir korkağa, hiçbir kıskanca, hiçbir kadına, hiçbir*

¹⁹⁸ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 618

¹⁹⁹ Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, s.a 149-150

²⁰⁰ Turan, Süleyman, *Engellilik ve Dinler*, s 216

²⁰¹ Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2012, s.a 127-128

*cüzzamlıya izin verme. Körler, sağırlar, kötüler, mahvediciler ve cimriler tarafından benim şerefime içilmiş bu içkileri kabul etmiyorum.”*²⁰²

Avesta’da yer alan başka pasajlarda da engellilerin cezalandırılması telkin edilmektedir. “*Sağırların tohumu cezalandırılır, körlerin ve sağırların bütün kötülüklerini cezalandıralım.*”²⁰³ Engellilere karşı bu mücadele ve muamele engellileri de saldırgan ve nefret dolu bir duruma düşürmüş olmalı ki, Avesta’nın bir bölümünde kör ve sağırların duydukları nefretten bahsedilmektedir.²⁰⁴ Pasajlardan anlaşılacağı üzere engellilik, Ahriman’ın sebep olduğu bir durum olması hasebiyle öfkeyi ve cezayı hak eden bir olgu olarak görülmektedir. Heredotos’un, Perslerin ata binmek, ok atmak ve doğru söylemek gibi erdemlerine Zerdüş’t bir dördüncüsü olan atalara ve hayvanlara iyi davranmayı ekledi,²⁰⁵ tarifinin Zerdüş’tlüğün engellilik anlatımlarına ne kadar uzak olduğu izahtan varestedir.

Avesta’da engelliliğe yönelik pasajlardaki muhteva bazı bölümlerde pozitif bir yaklaşımda sergilemektedir. Bu bağlamda ilk dikkat çeken Thritha’dır. Zerdüş’t Ahura-Mazda’ya cömert, bilge, mutluların, güçlülerin ve hastalıklıların şifacısı olarak birinin bulunup bulunmadığını sorar ve Ahura-Mazda Thritha ismini verir.²⁰⁶ Bu şifacı vesilesiyle hastalıklardan ve musibetlerden kurtulabilmek içinde kurban sunuları gerçekleştirilmektedir. Bu eylem pasajda şöyle anlatılır: “*Faal adama, iyi niyetli adama; karanlığın engellenmesi için, gücün ve hayatın boşa harcanmasının engellenmesi için, dikkatlerin dağılmasının engellenmesi için kurban sunarız. Ve biz sağlığa ve şifaya, gelişmeye ve büyümeye; pisliğin ve deri hastalıklarının engellenmesi için kurban sunarız.*”²⁰⁷

Bir başka pasajda da körlerin ve sağırların üzerlerinde bulunan kötülüklerden kurtulabilmesi adına temenniler dile getirilmektedir. Ahura-Mazda; körlerin ve sağırların kötülüğünü yok etmek istiyorsa, Zerdüş’tün her gece onu anmasını istemektedir ve kendisinin şifacı, iyiliksever olduğunu anlatmaktadır.²⁰⁸ Bu ifadelerde engellilik, şifayı gerektiren ve kurtulabilmek adına mücadele edilmesi gereken bir

²⁰² Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, s 381

²⁰³ Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, s 369, 408, 412

²⁰⁴ Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, s 372

²⁰⁵ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 618

²⁰⁶ Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, s 146

²⁰⁷ Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, s 290

²⁰⁸ Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, s 358, 459

kavram olarak tasvir edilmektedir. Zerdüştlüğün kutsal metnindeki bu tezatlıklar dönemsel ifade ediliş şekilleri ile alakalı olabilir. Önce Büyük İskender'in Zerdüştlüğün bulunduğu coğrafyaya olan istilas ve daha sonra Müslüman Arapların aynı bölgeye yönelik stratejileri²⁰⁹ bu ahlaki tezatlığın sebebi olabilir kanaatindeyiz.

Zerdüştlük, insanı erdemli olma yolunda ıslah etme teşebbüsü olarak değerlendirilebilir. Fakat engelli bireyler üzerine inşa ettiği düşünce sistemi oldukça sıkıntılıdır, buna rağmen engelliliği yok saymamış hatta varlığını toplumun olmazsa olmazı görmüştür. Çünkü Avesta'nın bazı pasajlarında Zerdüş kör ve sağırların efendisi olmak istediğini dile getirmektedir.²¹⁰ Bunun yanı sıra engelli bireyleri ayrıştırmış ve kötülüğün temsili olarak görmüştür. Ahriman ile olan mücadelede ezilen kesim, horlanan ve ötekileştirilen engelliler olmuştur. Bu horlama ve hakir görme düşüncesinin temelini oluşturan ise kötülükten çıkan (Ahriman) kötü olarak kabul etmiş olmalarıdır. Zerdüştlüğün temelini oluşturan düalist algılayışın sebep olduğu bir başka zıtlık da hayvanlara müstakil bir başlık oluşturup değerini telkin ediyorken²¹¹ engellilik ve musibetler üzerine tek bir müstakil başlık oluşturmamış olmasıdır.

²⁰⁹ Dinler Tarihi Ansiklopedisi, cilt III, s 616

²¹⁰ Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, s 373, 374, 376

²¹¹ Ayata, Eshat, *Avesta*, s 91

BÖLÜM III

KELAM VE İSLAM FELSEFESİNDE ENGELLİLİK

3.1.İslam Kelamında Engellilik

Kelam, insanın yeryüzünde bulunduğu süre içerisinde karşılaştığı olumlu veya olumsuz durumlar karşısında göstereceği itikadî refleksi konu edinmiş bir disiplindir. Merkezinde insanı bulunduran bu disiplin; itikadın çerçevesini insanın şahitlik ettiği evreni, canlıları ve nesneleri kullanarak oluşturmaktadır. Kelamın gayesi olarak da genellikle insanların karşılaştıkları vakalarda düşebileceği şüphecililiği; onarma, yanlışlığı düzeltme, kötülükten kurtarma ve hem dünya hem ahirette mutluluğu gözetme işlevleri sayılmaktadır.²¹² Sayılan amaca matuf bir misyonu bulunan disiplinin engellilik gibi bir konuyu kendi içerisinde işlememesi de mümkün değildir.

İslam Kelamı engellilik konusun da günümüz modern adlandırması olan “engelli” ifadesi ile değil daha çok elemeler, insanın filleri, teklif ve çocukların sorumluluğu gibi kötülük kavramının içerisinde işlendiği başlıkları kullanmaktadır.²¹³ Bu başlıklar altında insanın karşılaştığı kötü durumlara nasıl açıklamalar getirebileceğinin cevapları üretilmeye çalışılmaktadır. Biz konuyu İslam kelam okullarının ele alış tarzı bağlamında hikmet, kudret ve ivaz kavramları çerçevesinde değerlendirmeyi uygun görüyoruz.

Kur'an “ *İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?*”²¹⁴ diye bir soru sormaktadır. Bu hitaptan hareketle musibetle karşılaşan insanın başına gelenlere makul cevaplar üretmeden, ne sağlam bir itikada ne de sağlıklı bir psikolojiye sahip olması beklenmemelidir. Üretilcek cevabın çözüm odaklı olabilmesi, cevap üreten kişinin donanımı düzeyinde de farklılık göstermektedir. Bundan dolayı alternatif çözümler üretme konusunda Kelam ne kadar sorumlu ise Kelamcı da bir o kadar sorumludur. Bu

²¹² Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2015, s 79, Şık, İsmail(ed), *Kelam I*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2015, s 25, Kılavuz, Ulvi Murat, Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2013, s 12, Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1973, s 44

²¹³ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane*, trc.Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s 82,86,87, Ebû'l-Muin en-Nesefi, *Kitabü't-Temhid*, trc. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s 106, Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, trc. Hulusi Arslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017, s 108

²¹⁴ Kehf 18/68

sorumluluğu üstlenmek ileri düzeyde bir birikim ve entelektüel bir karakter de gerektirmektedir.²¹⁵ Şahısların üretilen yorumlar üzerindeki bu etkisinden dolayı bizde inceleyeceğimiz kelami gruplarda şahısları esas almayı uygun görmekteyiz. Mezhep içerisindeki isimlerin birleştikleri ortak engellilik kanaatini çözümlemekle beraber ortak kanaatin kişilerce nasıl yorumlandığını tespit etmeye çalışacağız.

3.2.Mutezile ve İvaz

Mutezile, dinin hakikatleri ile aklın hükümleri arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği yönündeki kelami fikrin ilk temsilcileri konumundadır.²¹⁶ Bu bağlamda Mutezili düşüncesinin temeli olan iki esas; insanın iradesi (özgürlüğü/sorumluluğu) ve Allah'ın adaletidir.²¹⁷ Ayrıca bu iki kavram, düşüncelerinin temelini oluşturan beş esasın içerisinde muhteva olarak bulunmaktadır. Bunlar, Allah'ı bütün yaratılmışlardan tenzih eden Tevhid, Allah'ı bütün çirkinliklerden münezzeh kılıp aslah prensibi çerçevesinde hikmetini savunan Adalet, Allah'ın ceza ve mükâfat sözlerinde değişimin olmayacağını savunan el-Va'd ve'l-Va'id, büyük günah işleyenin durumunun ne olduğu sorusunu irdelleyen el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, hak ve hukukun temini için gerekli görülen Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker'dir.²¹⁸

Mutezile'nin bu beş esasından Adalet, Mutezile'nin engellilik hakkındaki bakış açısının da temelini oluşturmaktadır. Bir yönüyle kötülük ve zulüm olarak tanımlanmaya müsait olan engelliliğin adalet prensibi içerisinde değerlendirilmesi, Mutezili tavrın bu sorunu merhamet ya da imtihan gibi alışlageldik kavramlardan kurtarıp adalet penceresinden yorumladığını göstermektedir. Mutezile'nin bakış açısının nasıl olduğunu çözebilmek için öncelikle bu ekolün adaleti nasıl tanımladığını görmemiz gerekmektedir.

Mutezile adaleti, lafzi manada “Başkasının hakkını tam olarak vermek ve başkasına ait olanı da ondan almak” şeklinde tanımlamaktadır.²¹⁹ Bu tanımlı Allah'a nispet ettiklerinde ise, “O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih

²¹⁵ Chittick, William, Murata, Sachiko, *İslam'ın Vizyonu*, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s 411

²¹⁶ Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s 121

²¹⁷ Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s 77

²¹⁸ Şık, İsmail(ed), *Kelam I*, s.a 129-137

²¹⁹ Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev.İlyas Çelebi, TYEKB, İstanbul 2013, cilt II, s 8

etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu” kastetmektedirler.²²⁰ Allah’a nispet ettikleri adalet tanımlamasında geçen ve Allah’a vaciplik atfedilen kavram ise ekolün tartışma konularından birisi olan Salâh ve Aslah konusudur. Mutezile’ye göre Allah adildir ve bununla beraber bu adaleti tesis ederken de kulları için iyi olanı yaratmalıdır aksi halde Allah’ın adaletine gölge düşebilir.²²¹ Yani Allah çelişkiye düşmeksizin adaletsizliği var edemez.²²² Mutezile’nin bu yaklaşımını Allah’ın mutlak adillliği ve O’nu adaletsizlikten tenzih etme hassasiyetinin göstergesi olarak okumak mümkündür. Çünkü Mutezili bakış açısına göre Allah, adaleti yarattığında nasıl adil oluyorsa zulmeti yarattığında da zalim olması gerekecektir.²²³ Bu teorinin keskinliği üzerine tefekkür eden bazı Mutezili mütekellimler, Allah’ın adaletsizlik olarak görülebilecek bir eylemi uygulamaya kâdir olduğunu fakat hikmeti ve rahmeti gereği bunu yapmayacağını söyleyerek hem adaleti telkin ettiler hem de Allah’ın kudretine herhangi bir noksanlık bulaşmamasını sağladılar.²²⁴ Bu bağlamda Kadı Abdülcebbâr ise Allah’ın kötü olanı yapmayacağını sadece hikmetli ve isabetli olanı irade edeceğini söyleyerek, Allah’ın kudreti üzerine akıllarda oluşacak pürüzleri bertaraf etmeye çalışmıştır.²²⁵ Allah’ın kudreti ve adaleti ikilemi arasındaki bu durum için Mutezile içerisindeki bir başka grup, Allah’ın zulme kâdir olduğunu fakat zulmetmeye kâdir olmadığını söylemektedir.²²⁶ Bu söylemden Allah’ın kudretinin zulme kâdir olduğu fakat zulmetmiş olmakla tanımlanmayacak kadar da hikmetli ve isabetli iradi eylemleri olduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Allah’ın adaletine olan bu Mutezili hassasiyet, yeryüzünde zuhur eden ve kötülük olarak tanımlanmaya müsait olan bütün eylemlerden Allah’ı münezze kılma çabasıdır. Bu çabanın ürünü olarak da Mutezili beş esastan birisi olan adalet, sistemli bir şekilde tesis edilmiştir. Bütün kötülük kavramlarının adalet ilkesi ile Allah’tan soyutlanıyor olması da Mutezile ekolün adalet ilkesine olan bağlılığını kuvvetlendirmiştir. Ekol bu bağlamda engelliliği işlerken adaleti sekteye uğratacağını

²²⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, cilt II, s 8

²²¹ Şık, İsmail, Karagöz, Nail(ed), *Kelam III*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2017, s 280

²²² Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, s 79

²²³ Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, TYEKB, İstanbul 2015, s 52

²²⁴ Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, s 79

²²⁵ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usuli’d-Din*, s 76

²²⁶ Ebû’l-Hasan el-Eş’arî, *Makalatü’l-İslamiyyin*, trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005, s 181

düşündüğü bütün kavramları da adalet prensibi içerisinde, ya eritmiş ya da karşısına başka bir teori koyarak, Allah’a nispet edilebilecek kötülüğü atıl duruma düşürmüştür.

Engellilik üzerine geliştirilen ve Mutezile ekolü içerisinde elemler ve musibetler konusunda sığınak görevi gören teori ivaz teorisidir. İvaz, bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek anlamındaki avz kökünden türetilmiştir ve terim olarak dünyada yaşanan üzüntü ve acılara karşılık ahirette ödenecek bedel demektir. Mutezile literatüründe ise adalet prensibi içerisinde ivaz, övgüye layık olmayan fakat hak edilen menfaat olarak tanımlanmaktadır.²²⁷ Ağırlıklı olarak Kadı’nın güçlü bir şekilde savunduğu ve çerçevesini oluşturduğu teoriye göre, “ *Allah, yarattığı elemleri ya mükellefe ya da mükellef olmayana ulaştırır. Eğer onları mükellef olmayana ulaştırırsa, bunun karşılığında mutlaka kâfi ölçüde ivaz vermesi gerekir. Mükelleflere ulaşması durumunda ise, birincisi ile zulüm olmaktan; ikincisi ile ise abes olmaktan çıkar.*”²²⁸ Burada Kadı, insana isabet etmiş herhangi bir elemnin doğrudan kötülük olarak değerlendirilemeyeceğini, eğer bu elem, imtihan olmak için gönderilen varlığa isabet etti ise bu zaten Allah’ın Kur’an’da beyan ettiği bir misak olduğu için²²⁹ kötülük olmaktan çıkar, imtihan kapsamı dışındaki (bebek, hayvan vb.) varlığa isabet ederse de Allah zaten bunun karşılığını vereceği için kötülük olmaktan çıkar demektedir.

Kadı daha sonra Allah’ın kudret ve aşkınlığını daha da olumlamak maksadı ile musibet veya elemle karşılaşan insana verilmesi gereken ivaz için de şunları söyler; “*Tanrı meşakkatli bir durumla bizi karşılaştırdığında, bunun karşılığı olan sevabı mutlaka verecektir. Hatta bu karşılık meşakkatin misli olan bir lütf olmalıdır ki Tanrı’nın adaleti zuhur etsin.*”²³⁰ Burada vurgu Allah’ın insanı karşılaştırdığı musibetlerin daha da mislini mükâfat olarak vermesi gerektiği üzerinedir. Sadece mükâfat vermiş olmak Allah’ın kudret ve adaletine noksanlık getirebilir endişesi mükâfatın musibetin misli olması gerektiğini düşündürmüştür. Fakat burada önemli soru şudur: Kadı’nın ivaz bağlamında Allah’ın mutlaka misli ile mükâfat vermesi gerektiğini söylemesi mümin bir insan (engelli) için tatmin edici bir izah iken, Allah’a muhabbeti olmayan mükâfatın verildiği yaklaşımını görmezden gelen, ahiret kavramına

²²⁷ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2017, s 171

²²⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, cilt II, s 298

²²⁹ “Andolsun ki mallarınız ve canlarınız konusunda denemeden geçirilirsiniz.” Ali İmran 3/186, “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız.” Bakara 2/155

²³⁰ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, cilt II, s 496

yabancı bir insan (engelli) ivaz teorisinden nasıl tatmin olacaktır? Böyle bir durumda teori makul çerçevesinden çıkarılıp değerlendirilmelidir. Teorinin makuliyeti; elem, ıstırap, kaza, hastalık, musibet ve engellilik gibi durumlarla karşılaşmış Allah’a muhabbeti bulunan gruptur. Bunun dışındakiler için üretilecek cevap felsefi bir yön kazanmaktadır. Bu bağlamda insanın nasıl bir varlık olduğunu düşündürmek adına Kadı, hikmet sahibi Allah’ın mutlak adil eylemlerinin dışında değerlendirilebilecek bir iradesi varsa o da belki, insanı yaratmış olmasıdır, demektir.²³¹ Bu bağlamda insanın konumunu Fazlur Rahman da şöyle değerlendirmektedir; “ *Evrendeki her şey mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunlar çerçevesinde hareket ettiği, yani Allah’ın emrine doğrudan doğruya uyduğu için, tüm evren Müslümandır. Yani, Allah’ın iradesine teslim olmuştur. Bu evrensel kanunun tek istisnası insandır. Çünkü Allah’ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verilen tek varlık odur.*”²³² Buradan varılacak sonuç şudur ki, kavramlar ve oluşturulan teoriler belirli bir ön bilgiye sahip veya aidiyet duygusu bulunan kişileri hedef almaktadır. Hedef kitlesini belirleyerek ilim yapmak, cevap üretmek, en makul olanı ve hatta aklen en doğru olanıdır. Bundan dolayı Kadı özelinde söylenebilecek şudur ki; teorisini, cevap oluşturduğu kitleyi göz önünde bulundurarak değerlendirmek daha makul bir davranış olacaktır.

Kadı’nın engellilik üzerine inşa edilebilecek bu teorisi ile ulaşmaya çalıştığı amacın, Allah’ın aşkınlığına ve kudretine halel getirmeme düşüncesi olduğunu söylemiştik. Bu zaten Mutezili ekolün tamamının takındığı bir tavidir. Bu gayeden hareketle Allah’ın adaletini güçlendirmeye çalışan Kadı, Allah’ın eylemlerindeki hikmete vurgu yapmaktadır. Allah’a nispet ettiği hikmet bağlamında musibetin ve elemin şablonunu Kadı şöyle oluşturur; “*Çocuğunu okula gitmeye zorunlu tutan –bu onun için zor olsa da- birinin, yaptığı zorlama zulüm olmaz. Çünkü yapılan zorlamanın sonunda beklenen bir fayda veya zararın defî söz konusudur. Böylece bir fiilin zulüm olarak nitelenebilmesi için, onun hiçbir faydası olmayan mutlak zarar olması, kendisiyle bir zararın giderilmemesi, hak edilmemesi ve daha önceki iki vecihten birinin tahmin edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.*”²³³ Kadı’nın bu izahıyla oluşturduğu

²³¹ Hadduri, Macid, *İslam’da Adalet Kavramı*, Ekin Yayınları, İstanbul 2018, s 74

²³² Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur’an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s 61

²³³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, cilt II, s 78

teorinin çerçevesini çıkarmamız mümkündür. Ona göre elem ve musibeti kötü olmaktan çıkaracak esaslar:

- a) Bir yarar elde etmek için yapılıyorsa
- b) Daha büyük bir zarardan sakındırıyorsa
- c) Hak edilmişse
- d) Bu niyetlerden herhangi biri gözetilerek yapılmışsa

Bu şartları taşıyan musibet ve elemelerin hiç biri kötülük olarak değerlendirilmemelidir.²³⁴ Aslında Kadı bütün kötü ve çirkin işlerden Allah'ı men etmeye çalıştığında da kötülüğün olduğunu göstermiş oluyor. Çünkü onun çabası kötülüğün olmadığını ispatlama yönünde değil var olan eylemde “hangi şartlar bulunmuyorsa kötüdür”ü anlatabilmektir. Kötülüğün olduğu zaten Kur'an'ın ifadesidir, “Eğer onlara acıyıp da içinde bulundukları sıkıntıyı giderseydik, iyice körleşerek, azgınlıkta büsbütün direnirlerdi.”²³⁵

Kadı'nın elem ve musibet konusundaki bu yorumları tartışmaya açıktır. Çünkü, Allah'ın sakatları ve çirkin mahlûkları niçin yaratmıştır sorusuna verdiği cevapta görmekteyiz. Kadı bu soruya cevaben, “O (musibet ve elemle karşılaşan kişi), vücudunun bir kısmına acı arız olduğu zaman, insanlardan uzaklaşmayı isteyip, cennet ümidiyle eksikliğini tamamlamaya çalışır. Bu ise onu, itaat etmeye ve günahlardan uzaklaşmaya; başkalarını da Allah'ın nimetlerine şükretmeye sevk eder. Yüce Allah yarattığı bela ve musibetleri ancak bu sebeplerle yaratır. O, aynı şekilde yılanları, akrepleri ve yırtıcı hayvanları da bu tür maslahatlar için yaratır. Zira bu tür hayvanlardan korkmak ve sakınmak, cehennemden korkmaya ve günahlardan uzak durmaya sevk eder.”²³⁶ Kadı'nın bu yaklaşımının, kötülüğü Allah'tan tenzih etmenin uç örneklerinden birini gösterdiği kanaatindeyiz. Fakat bu bakış açısına yakın yaklaşımlar, günümüzde de gözlemlenmektedir. Örneğin, musibet ve elemelerin ortaya çıkardığı acizlik insanların duygusal dünyalarında travma yaratır. Bu travma insanı karşılaştığı kötü durumu tekrar yaşamama gayretine iter ve insan kötülüğü engellemek adına

²³⁴ Aytepe, Mahsum, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s.a 236-237

²³⁵ Müminun 23/75

²³⁶ Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, s 121

tefekkür edip bilgi üretebilir. Ürettiği bilgi sayesinde iyyinin kapısını aralayabilir.²³⁷ Bu tarz akıl yürütmeler yanlış değildir fakat elem ve musibetle karşılaşmış kişi nazarından bakıldığında, onun gündelik travmalarına cevap verecek nitelikte de değildir. Çünkü musibete uğramış kişinin -engelli birini esas aldığımızda- zihnindeki mücadele, gözlemledikleri ile cevap üretme niteliğinde değil aksine görmediği İlâh'a yönelik bir cevap bulma çabasıdır. O yüzden üretilecek cevaplar ve yürütülecek akıl, Allah-İnsan denkleminde tekabül etmelidir. Mutezile'nin iddialarındaki en tutarlı tarafta da işte bu bakış açılarıdır. Daha sarıh bir ifade ile anlatmak gerekirse; Allah'tan engelliye bakarak üretilen teoriler değil, engelliden Allah'a bakarak yürütülen akıl, elem ve musibete uğramış insanın sorgulamalarına ışık tutar. Kadı da bu anlamda, Allah kötüyü kötü olarak bilir, kötüye muhtaç olmadığını da bilir. Bu öncülleri idrak edenin kötünün faili olması da imkânsızdır, diyerek akıl yürütmüş ve elemin, musibetin, engelliliğin bütün sorumluluğunu Allah'a yüklemenin makul olmadığı fikrini üretmiştir.²³⁸

Mutezile ekolündeki bir diğer önemli isim olan Ebû Haşim ise engellilik konusuna aslah merkezli yaklaşmaktadır. O Allah'ın insan için iyi olanı yaparken illa mutlu etmeyi gözetmeyeceğini, musibet ve elemlemlerle de kul için iyi olanı yapabileceğini söylemektedir.²³⁹ Ebû Haşim'in bu yaklaşımı Kadı'nın yaklaşımı ile de paralellik göstermektedir. Her iki mütekellimde musibet ve elemin sonundaki faydaya ve mükâfata (ivaz) atıfta bulunmaktadırlar. Ayrıca Ebû Hâşim eleminden iyi bir neticeye ulaşmak için insana isabet eden elem ve musibetin sadece faydayı temin etme amacına matuf olması gerektiğini söylemektedir.²⁴⁰ Ebû Hâşim ve Ebû Ali'nin ortak kanaatte oldukları diğer bir izahta ise, kişi bir fayda elde edeceğini veyahut kendinden bir zararın giderileceğinin bilincinde olursa elem ve musibet karşısında mutluluk hissine kapılır. İşte bu mutluluk hissi bir fayda olarak değerlendirilmelidir ve bu mutluluk hissi, bir faydayı doğurduğu için karşılaşılan elem ve musibet mutlak kötü sayılmamaktadır.²⁴¹ Bu izahlardan ulaşacağımız sonuç; engelli bir birey karşılaştığı sıkıntıların bir karşılığı olduğundan emin olursa ve bu karşılığın dünyada ya da ahirette mutlaka verileceğine aklen kanaat getirirse, içinde bulunduğu durumu metanetle karşılayabilecektir.

²³⁷ Aydın, Hüseyin, İlahi Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 14, s 8, Elazığ 2009

²³⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Din*, s 80

²³⁹ Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s 94

²⁴⁰ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2017, s 429

²⁴¹ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s 431

Ruhiyetinde bulunan bu metanet, onun duygu ve düşünce dünyasını pozitif olarak etkileyecek ve karşılaştığı sıkıntıdan hâsıl olacak faydanın ipucunu bu metanetten yakalayabilecektir. Hatta bu bağlamda Ebû Ali, Kadı'nın ivazda oluşturduğu çerçevedeki hak etmişlik hususuna da atıfta bulunmuş, elemin bir zanna tutunarak iyi olduğunu göstermenin imkânsızlığını ve insanı bulan elem ve musibetin kesin bilgiler taşıması gerektiğini dile getirmiştir.²⁴² Bu ifadede kesin bilgiye sahip olması gereken Allah mıdır? Allah zaten bilmiyor olmaktan münezzehe değil midir? Kesinlikle Allah'ın bilgisi doğrudur. Bundan dolayı buradaki bilginin kesinliğini kula nispet etmenin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Yani elem ve musibete uğrayan kişinin içinde bulunduğu durumun karşılığını umması yeterli değildir. Bu beklentiyi akıl süzgecinden geçirip bilgiye dönüştürmesi gerekmektedir. Sıkıntılarının Allah katında mutlaka bir karşılığının olduğu bilgisine yaklaştıkça keder ve hüznü hafifleyecektir. Engelli kişinin bu akıl yürütme sürecinde sağlıklı analiz etme imkânına kavuşması, sıhhatli kişilerin ahlaklı ve sorumluluk bilinciyle hareket etmelerinde saklıdır.

Ebû Haşim, Allah'ın sırf mükâfat verme gayesi ile yaptığı elem ve musibetlerin iyi olarak yorumlanmasının mümkün olmadığını söyler. Ona göre hem bu elemin bir karşılığı olmalı hem de dünya üzerinde bu elem ibret değeri taşınmalıdır. Hem ivazı hem ibreti karşılayan elem, hem zulüm olmaktan hem de abes olmaktan kurtulur.²⁴³ Ebû Hâşim bu bakış açısıyla insana, karşılaşılan elem ve musibetler içerisinde araması gereken gayeleri bildirmektedir. Bu engelliden Allah'a bakacak yöntemin ifadesidir. Musibetle karşılaşan birey kendi için ivazı diğerleri için ibreti akıl yürütme ile kavrayabilirse, Allah'ın isabet ettirdiği musibetlerden Allah'a kötülük isnat edilmemesi gerektiğini de öğrenecektir. Ebû Ali, Ebû Haşim'in bu düşüncesine nazaran, Allah'ın dünyada iken verdiği elem ve musibetlerin, kişinin hak ettiği cezanın yeryüzünde zuhur etmesi manasına da gelebileceğini söylemektedir. Onun bu görüşüne Kur'an'dan referans gösterenler de vardır.²⁴⁴ Bu bakış açısı yeryüzünün işleri ile ahiretin işlerinin muğlaklığına sebep olmaktadır. Çünkü bu sefer kimin yeryüzünde cezalandırılıp kimin ahirette hesabının görüleceği de açıklanmak zorundadır. Külliye olumsuz bir ifade de değildir fakat engelli bir gözle değerlendirildiğinde sorgulama yönü, eğer bu musibet cezam ise neden hesap ahirette değil de burada görülüyor, şekline dönüşebilir. Bu akıl

²⁴² Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s 432

²⁴³ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, s 437

²⁴⁴ Işık, Harun, Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı 57, 2013, s 10

yürütme Ebû Ali tarafından da değerlendirilmiş olmalı ki bu bağlamda şu açıklamayı yapar; *“Kişinin hak ettiği cezanın tamamının, dünya hayatında kişiye verilmesi caiz olmasa da, bunun az bir miktarının kişiye çektilmesi caizdir. Böylelikle bunlar günah işlemede ısrar eden kişiye vurulan hadlerin yerine geçer. Kişinin hak ettiği cezalarının bir kısmının ahirete bırakılmayıp öne alınmasında bir fayda sağlama durumunun olması imkânsız değildir. Çünkü had yerine geçen şeylerin kişiye ceza olarak yapılması, bunların öne alınmasında fayda bulunduğu için caizdir. İşte benzer şekilde Allah’ın kişiyi hasta etmesi de imkânsız değildir. Bunların öne alınmasında, bunlar ceza olsa da, bir eşit fayda bulunur.”*²⁴⁵ Ebû Ali yaptığı izahla, iddiasını uygun bir zemine oturtmaya çalışmaktadır. Musibet ve elemelerin sadece imtihan vesilesi olarak değil cezai müeyyide aracı olarak da kullanılabileceğini seçenek olarak sunmaktadır. Ebû Ali’yi bu alternatifte götüren muhtemelen onun musibetle karşılaşan kişileri mümin olarak ve kâfir olarak ayrı ayrı değerlendirmesidir. Mümin olarak musibete uğrayan kişide imtihan ve ivaz ağır basarken, kâfir kişiye isabet eden musibette ceza ağır basmaktadır. Ona göre, mümine musibet ve elem ceza olarak verilmez. Şâyet Allah ceza olarak mümine böyle bir şey isabet ettirirse bu kabih olur ve Allah da bundan münezzehtir.²⁴⁶

Mutezile içerisindeki bir diğer isim olan Nazzâm ise engellilik hakkındaki teorisini ağırlıkla Allah’ın adaletine nispet etmektedir. Ona göre adalet, bir menfaati korumak ve zararı def etmek için vardır. Eylemi yapan da onun güzel olduğunu bilir. Fakat Allah, kulun menfaatini gözetmek ve zararı def etmek için değil, güzel ve şerefli olduğu için adaleti tesis eder.²⁴⁷ Nazzâm, Allah’ın verdiği elem ve musibetlerde bir faydanın olup olmaması veya verilen sıkıntının karşılığını (ivaz) verip vermemesi üzerine bir teori oluşturmaz. O, kötülük olarak değerlendirilmesi uygun bütün eylemleri Allah’tan nefyeder. Nazzâm bu perspektifini şöyle ifade eder, kötülük fiili yapanın sıfatı olduğu için Allah’a herhangi bir elem ve musibetten dolayı kötülük atfedilemez. Eğer bu eylemlere kötülük der ve bunun Allah’tan sadır olduğuna inanılırsa, bu durum engellenmesi gereken yeni bir kötülük meydana getirir. Bundan dolayı adaletin faili olan Allah kötülük ile nitelendirilemez.²⁴⁸ Nazzâm herhangi bir elem ve musibet neticesinde Allah’a isnat edilecek kötülüğün başlı başına bir kötülük olduğunu söyleyerek, bu durumda insanın Allah’ın adaleti penceresinden durumu

²⁴⁵ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer’in Kelam Sistemi*, s 442

²⁴⁶ Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer’in Kelam Sistemi*, s 443

²⁴⁷ Hayyat, Ebû’l Huseyn, *el-İntisar*, trc. Yüksel Macit, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s 72

²⁴⁸ Şehristani, el-Milel ve’n-Nihal, s 62

değerlendirmesini öngörür. Bu akli başında bir insanın elem ve musibet ile karşılaştığında ilk yapması gereken akıl yürütme eylemidir. Akıl yürütme neticesinde kişi, elem ve musibetin niçin iyi olduğunu kavrayabilirse, Mutezili ilkeyi çözmüş olur. Çünkü insan elemelerin iyiye vesile olabileceğine karşı yüksek bir kanaat oluşturursa elemi verdiği sıkıntıdan da kurtulabilir. Bundan dolayı da akıllı insanlar daha fazla faydanın temini ümidiyle meşakkatlere katlanmayı iyi görür.²⁴⁹

Nazzâm'ın adalet merkezli oluşturduğu engellilik teorisinde, engelli kişi akletme sürecine mecbur bırakılmaktadır. Bu engelli kişinin pasifize olmak zorunda olmadığını da göstermektedir. Böyle bir durumda kişi kendi dünyası, çevresi ve bilgisi nazarında içinde bulunduğu durum üzerine tefekkür etme sorumluluğuna sahiptir. Elem, musibet, hastalık veya engellilik gibi zahiren kötü vakıaların içerisinde yaşayabilmenin en akılcı yolu da bu tefekkür bilincidir. Kur'an'ın ifadesi ile "Aslını bilmediğin durumlara nasıl sabredeceksin"²⁵⁰ ilkesinden hareketle kişi karşılaştığı vakıanın aslı (batını) üzerine düşünmeli ve kendisini sabır kavramı ile motive etmelidir. Nazzâm bu motivasyonu adalet penceresine atfetmektedir. O, Allah'ın adaleti gözetmeksizin sağlıklı insanlara, kendilerinin iyiliğine olduğunu bildiği takdirde, bir musibet ve elem vermeyeceğini söylemektedir.²⁵¹ Yani önemli olan karşılaşılan elem ve musibette adaletin nerede ve nasıl olduğunu deşifre edecek akliselim duruşun sahibi olmaktır.

Mutezile ekolünün içerisinde elem ve musibetin müsebbibi olarak Allah'ı gösteren isimlerden biri Muammer'dir. O, elem ve hastalığa uğrayanı bu duruma Allah getirmiştir, kimse kendisini böyle bir duruma düşürmez, demektedir.²⁵² Muammer, bu iddiası ile Mutezili ekol içerisindeki çoğunluğun kanaatinden de uzaklaşmaktadır. Fakat bu, Muammer'in elem ve musibeti kötü olarak değerlendirip bundaki kötülüğü de Allah'a nispet ettiği anlamına gelmemektedir. Bu izahı, insanın kendisine yönelik elem ve musibet irade edemeyecek konumda bulunduğunu, karşılaştığı durumun Allah'ın kudreti ve bilgisi çerçevesinde olduğunu bilerek, tefekkür etmesi gerektiği bağlamında anlamamız gerekmektedir. Çünkü Muammer, insanın fiilleri ile Allah'ın fiillerini ayırmıştır. İnsanın dâhil olmadığı durumlarda bitkilere ve canlılara isabet eden afetlerin

²⁴⁹ Cüveyni, İmamu'l-Hameyn, *Kitabu'l İrşad*, trc. Adnan Bülent Baloğlu, v.dğr, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016, s 229

²⁵⁰ Kehf 18/68

²⁵¹ Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark Beyne'l Fırak*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, s 97

²⁵² Hayyat, Ebû'l Huseyn, *el-İntisar*, s 87

de Allah'a ait olduğunu, fakat bitkilere ve canlılara isabet eden felaketlerde insanın zulmü varsa bu zulümden Allah'ın beri olduğunu, eylemi yapanın zalim nitelikli insan olduğunu söylemektedir.²⁵³ Muammer'in bu taksiminden anlaşılmalıdır ki, elem ve musibetler tür olarak değişiklik göstermekte ve Allah'ın sebep oldukları imtihan dairesine girerken insanın sebep oldukları zulüm nispetinde değerlendirilmektedir.

İnsanın karşılaştığı elem ve musibetler kapsamında Mutezile ekolünün ürettiği fikirler; bizim, Allah'tan engelliye değil, engelliden Allah'a bakılması gerektiği teorimize tam olarak karşılık gelmektedir. Üstelik üretilen bu akılcı teoriler, karşılaşılan büyük sorulara cevap verme çabasının da ürünüdür. Kimi zaman diğer din mensuplarından kimi zaman da felsefeci bir gürühtan gelen soru ve sorgulamaların karşısında güçlü bir itikad inşa edebilmenin sorumluluğu da Mutezile üzerinde bulunmaktadır. Bu bağlamda Mutezili mütekellimlerin ürettiği ve merkezinde Allah'ın tenzihi bulunan fikirlerin altında, İbn Ravendi gibilerin şu sorgulama ve sorularına verilen cevaplar yatmaktadır, *“kullarını hasta eden kimse onlara bu yaptığında hikmet sahibi değildir, onları gözetici ve onlara merhametli değildir. Onları fakir yapan, belalara uğratan da öyledir. İtaat etmeyeceğini bildiği kimselere itaati emreden kimse hikmet sahibi olamaz. İnkâr ve isyan eden kimseyi cehennemde ebedi bırakan kimse hikmet sahibi olmayan bir sefihtir. O günahlara ceza ölçüsünü bilen biri de değildir.”*²⁵⁴

İşte Mutezile bu yöndeki soru ve sorgulamaların insanı düşürebileceği sarsıntıları def etme mücadelesi vermiştir. Dönemlerine nazaran elem ve musibet hakkındaki fikirleri çoğu noktadan modern dönem insanının bile sorgulama yönüne cevap verme niteliğindedir.

Mutezile'nin elem ve musibet teorilerinin oluşumunda cevap ürettiği diğer bir gürühta felsefecilerdir. Onlar da, *“Allah daha fazla hayır pahasına olsa da, şerri (elem ve musibeti) engelleyememektedir. Dolayısıyla bu hayrın pahasına mutlaka şerri de yapmak zorundadır. Oysa Allah ateşi Hz. İbrahim için serin ve esenlik kılmıştır. Niçin benzer şekilde ateşin fakirin elbisesini yakmasına, yağmurun yaşlı kimsenin evinin damını yıkmasına engel olmuyor.”*²⁵⁵ yönünde sorular üretmekteydi. Mutezile bu sorular karşısında hem Allah'ın kudret ve adaletine zeval getirmeme hem de muhatabın

²⁵³ Hayyat, Ebû'l Huseyn, *el-İntisar*, s 87

²⁵⁴ Hayyat, Ebû'l Huseyn, *el-İntisar*, s 29

²⁵⁵ Koloğlu, Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Emin Yayınları, Bursa 2010, s.a 225-226

itikadi olarak sağlam bir yola girmesini tesis etme mücadelesi ile fikirlerini üretmiştir. Bundan dolayı Mutezili mütekellimler için, “*Onlar kelam erbabıdır. Cedelle uğraşan, temyiz sahibi akli, tefekkür yeteneği bulunan, hükümler çıkaran, kendilerine muhalefet edenlere karşı deliller bulan, kelamın her çeşidini bilen, nakli ilimlerle akli ilimleri tefrik eden, hasımlarıyla münazarada insaf sahibi kişilerdir.*”²⁵⁶ denilmektedir.

Görüldüğü üzere Mutezile insanın yeryüzündeki serüveninde güçlü bir teolojik zihnin inşası nasıl mümkün olur sorusunun cevabını vermenin gayretinde olmuştur. Engellilik bu gayretin önemli başlıklarından biridir. Üstelik akliselim insan yeryüzü serüveninde elem, musibet, hastalık, engellilik ve ölüm gibi vakıaların misakı üzere yeryüzünde salınıp gezdiğini idrak etmelidir.²⁵⁷ Ebû'l-Hüzeyl'in ifadesi ile “*dünya amel, emir-nehî, mihnet ve imtihan yurdudur, ahiret ise karşılık alma yurdudur.*”²⁵⁸ Bu bilinçlilik üzerinden okunacak bir hayat ile, elem ve musibetin manasına varmak mümkün olacaktır. Mutezile bu bağlamda aklı ön plana çıkarmış ve hayatın akışındaki durumları onun üzerinden yorumlamıştır. İnsanın payına düşen ve yeryüzünde isabet etmesi muhtemel olan elem ve musibetleri de Mutezili ekol, bu çerçevede değerlendirmiştir.

Engelli bireyin dünyasına bakılması gerektiği yerden bakarak elem ve musibeti değerlendiren Mutezile, sunduğu fikir ve bakış açılarıyla sadece dönemindeki insanları değil kendi çağlarından onlarca yıl sonraki insanlığa bile ufuk açıcı bir miras bırakmıştır. Bizim ilke edindiğimiz, Allah'tan engelliye değil engelliden Allah'a doğru olan elem ve musibet değerlendirmesi, Mutezili düşüncede yüksek oranda temsil edilmektedir. Bu ilkeyle insan, yeryüzünde neden varolduğu üzerine kafa yorarsa, Allah ile arasında nasıl bir ilişki olması gerektiğinin de ipucunu yakalamaya başlayacaktır. Bu ilişkinin çerçevesini de zaten Kur'an, “*Sen O'ndan razı, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön.*”²⁵⁹ ifadesiyle belirlemektedir. Âyet'in telkin ettiği ilişkiyi yeryüzünde bulunduğu her durumda unutmayan insan, karşılaşacağı elem ve musibetler hakkında da nasıl fikir yürütmesi gerektiğini kavrayacaktır. Sadece kendisinin değil, muhatabı olduğu kulun da kendisinden razı olmasını murat eden Allah, elem ve musibet fiilleri ile bu ilişkinin sıhhatini denemektedir. Yani insanın taklidi bir şekilde boyun eğen mi yoksa tüm dikkati ile iman eden mi olduğunun neticesini, bu elem ve musibetler

²⁵⁶ Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s 121

²⁵⁷ Ali İmran 3/186, Bakara 2/155

²⁵⁸ Hayyat, Ebû'l Huseyn, *el-İntisar*, s 101

²⁵⁹ Fecr 89/28

üzerinden sınınamaktadır. Bunun en güçlü ipucu yine Kur'an'ın şu ifadedir, "İnsanlar, denenip sınavdan geçirilmeden, sadece "İman ettik" demekle bırakılacaklarını mı sanıyorlar?"²⁶⁰ İşte insan Kur'an'ın oluşturduğu Allah-İnsan şablonuna ne kadar tefekkür ederek yaklaşırsa, elem ve musibet karşısında da o kadar dirâyetli durmayı başaracaktır.

3.3.Eşarilik ve Kudret

Eşarilik, düşünce tarihi içerisinde Ehli Sünnet olarak isimlendirilen akımın ana gövdesini oluşturmaktadır. Tarihi süreçte gösterdiği tavırların merkezinde ise Ehli Kitap değil, daha çok Mutezile gibi spesifik yorum kabiliyeti bulunan gruplar bulunmaktadır. Kendi yorumlarının dışındaki yorumları bid'at kabul eden Eşarilik, dinin savunucusu misyonunu da kendisine yüklemiştir. Peygamber'in hadisine dayanarak kurtuluşa eren grubun Ehli Sünnet başlığı altında kendilerine tabii olanlar olduğuna da inanmaktadırlar.²⁶¹ Kendilerini yerleştirdikleri bu konumdan kaynaklı olarak birçok fazilete sahip olduklarını da iddia etmektedirler.²⁶²

Ehli Sünnet'in merkezinde yer alan Eşarilik, hem kullandığı metotlarla hem de dönemindeki muarızlarının mesafeli durduğu tasavvuf sistemine olumlu bakması sebebiyle çok kısa bir sürede büyük halk kitleleri tarafından kabul görmeyi başarmıştır.²⁶³ Ebû'l-Hasan el-Eşari, Bakıllani, Cüveyni, Abdülkahir Bağdâdî ve Gazali gibi güçlü isimlerin de intisap ettiği Ehli Sünnet damarı, İslam düşüncesinde otorite haline gelmiştir. Fakat ekolün kazandığı bu karizma, dini yorumun tekelleşmesi gibi bir problemi de beraberinde getirmiştir. Alternatif yorumların kabul edilmemesi ile başlayıp, yorumların tekfir edilmesine kadar giden süreç, İslam dünyasının fikir üretme kabiliyetini dumura uğratmıştır. Bundan dolayı da geçmişte yapılan yorumlar donuklaşmış, zaman ve zemine göre fikir üretme faaliyeti olan 'icthadın' kapısı kapanmıştır.

Düşünce dünyasındaki bu ağırlığından hareketle Eşarilik, engellilik konusunu da elem, musibet, hastalık kavramları ile gündemine taşımıştır. İnsanın yeryüzünde geçirdiği süre boyunca karşılaşılabileceği ve kötülük olarak tanımlanmaya müsait eylemlerin teolojik düzlemde nasıl bir değere sahip olduğu, Eşari ekolün Allah'a

²⁶⁰ Ankebût 29/2

²⁶¹ Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark Beyne'l Fırak*, s.a 249-252

²⁶² Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark Beyne'l Fırak*, s.a 289-292

²⁶³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'arîyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XI, s 448, İstanbul 1995

yüklemiş oldukları kudret sıfatının etrafında değer bulmuştur. Bu yaklaşım metodu, insanı birçok anlamda atıl duruma düşürürken, Allah'ı hikmetinden sual olunmayan, iradesinin bir yönü ve gayesi bulunmayan ve hiçbir sistem ve kural tanımayan varlık konumuna yerleştirmiştir. Ortaya çıkan bu şablonda, Allah-Âlem ilişkisini dizayn etmek oldukça zordur. Hele ki Allah-İnsan tasavvuru oluşturup elem ve musibet üzerine kanaat belirtmek oldukça çetrefilli bir iş halini almaktadır. Eşari ekol bu zorluğun üstesinden, Allah'ın kudretinden hareketle oluşturdukları kader ve kaza gibi kavramlarla gelmeye çalışmış fakat ürettiği cevaplar aklın kabullerini zorladığı için kendi bünyeleri dışında fazla itibar görmemiştir.

Eşarilik, engellilik bahsini kaza ve kader kavramları içerisinde işlemiştir. Eşariliğe göre kaza, “*Allah'ın bu kâinatta vaki olacak şeylerin hepsini nasıl, ne vakit ve ne biçimde olacaklarsa ezelden öylece bilmiş ve ezeli ilmine uygun olarak dilemiş olmasıdır*”, kader ise, “*Allah'ın her şeyi vakti gelince, ezeli ilmine uygun ve irade ettiği biçimde icad etmesidir*” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶⁴ Bu tanımdan Allah'ın insan üzerinde bütün planlamalarını yaptığını ve insanın bu planlamalar içerisindeki konumunun muğlak olduğunu çıkarmamız mümkündür. Eşari bu kaza ve kader tasviri içerisinde insanın tutumu ve pozisyonu nedir sorusunu, insanın bütün tutum ve davranışları ile birlikte ecel ve rızık gibi bütün eylemlerinin bu kaza ve kader tarifi içerisinde bulunduğunu söylemektedir.²⁶⁵

Eşari'nin insanı dâhil ettiği bu kaza ve kader dairesi, insanın başına gelecek elem ve musibetlerinde Allah'tan olduğunu telkin etmektedir. Bu bağlamda Eşari, hayır ve şerrin tamamen Allah'ın kaza ve kaderi ile meydana geldiğini, üstelik kulların kötü olabilecek fiillerini de Allah'ın yarattığını söylemektedir.²⁶⁶ Kötü fiil ile Allah'ın iradesini aynı eylem içerisinde değerlendiren Eşari, bu bakış açısının yaratacağı sorunu izole etmek adına, kötülüklerin Allah tarafından yaratılmasını mümkün gördüklerini fakat Allah'ın bu kötülükleri razı olarak irade etmediğini söylemektedir.²⁶⁷ Allah'ın rıza göstermeden yaptığı teorisi ile Eşari, yeryüzünde halk (yaratma) etme adına her şeyi Allah'a nispet ederek ikinci bir yaratıcı düşüncesinin önüne geçmeye çalışmaktadır. Takındığı bu hassasiyet ilmi olarak makul karşılanmaya müsaittir fakat teolojik olarak

²⁶⁴ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarifat*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s 179

²⁶⁵ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Usulü Ehli's-Sünnet*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s 142

²⁶⁶ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s 238, Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, s 116

²⁶⁷ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyin*, s 239

elem ve musibetin de tamamen Allah'a ait olması düşüncesine araladığı kapı beraberinde pek çok sorunu doğurmaktadır.

Kötünün yaratıcısı da Allah'tır ama buna rıza göstermez şeklindeki teorisine, Allah kötülüğü ne maksat ile yaratmaktadır diye sorduğumuzda Eşarilik şu cevabı vermektedir, *“Acılar ve hazlar Allah'tan başka birinin takdiri olarak meydana gelmez. Bunlar Allah'ın fiili olarak meydana geldiğine göre –ister baştan, ister daha sonradan meydana gelmiş olsun fark etmez- iyidir ve karşılık/ceza olarak isimlendirilir. Hak ehline göre bunların iyi olarak takdir edilmesinde, daha önceden onun hak edilmesinin veya bir yükümlülüğe karşılık olarak verilmesi yahut da bir faydanın celbi ya da bir zararın def'i olarak düşünülmesine ihtiyaç yoktur. Bilakis (elem ve lezzet) vuku bulan şey Allah'tan geldiği için iyidir, hükmünde Allah'a karşı gelinmez”*²⁶⁸ görüşü manidardır. Metinden anlaşılacağı üzere, insanın karşılaştığı elem ve musibet üzerinden yapacağı sorgulamaların Eşari ekolde tek karşılığı “Allah'ın takdiri” ifadesidir. Bu takdirin akli bir çıkarımla neye tekabül ettiği yönündeki bir sorgulamaya ise hiç imkân verilmemektedir. Üstelik içinde kötülüğü de barındıran bütün bu Allah'ın eylemleri onun adaletinin göstergesidir. Çünkü Eşari ekol Allah'ın bu fiillerinden doğacak adalet sorgulamasına adaleti, *“ Failin yaptığı her şeydir. Kötülükler de O'ndan bir adalettir.”*²⁶⁹ şeklinde tanımlamayarak imkân tanımamaktadır. Bu bağlamda Watt, Eşari'nin adalet ve musibet merkezli fikirlerinin oluşturduğu Allah tasavvuru için şunları söyler, *“İnsanın fiillerine karşı sorumluluğunu oldukça küçümseyen Eşari, Allah'ın iradesinin mutlak üstünlüğünün, dünyadaki her türlü şerri O'nun murat etmekte olduğu hususunda oldukça açıktır. Aksi takdirde Allah'ın güçsüz yahut ihmalkâr olması gerekirdi. Fakat Eşari, Allah'ın hayırlı ve adil olduğunda da oldukça kesindir. Onun kullandığı delillerden biri Allah ile İblis arasındaki tezada dayanır. Çünkü dünyada hayırdan daha çok şer vardır. Şer, Allah'ın iradesine zıt ise, o takdirde İblis'in Allah'tan daha nüfuzlu olması ve aynı şekilde iktidar, sulta ve ulûhiyet sıfatları itibariyle daha faziletli olması gerekir. Tek çözüm şekli, doğruluğun yahut iyiliğin zati hiçbir varlığa sahip olmayıp bir Şârî'nin emirlerinden istihraç edildiği yolundaki doktrine*

²⁶⁸ Cüveyni, İmamu'l-Harameyn, *Kitabu'l İrşad*, s.a 226-227

²⁶⁹ Bağdâdî, Abdulkahir, *Kitabu Usuli'd-Din*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, s 164.

Cüveyni, İmamu'l-Harameyn, *Luma'u'l-Edille*, çev. Murat Serdar, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017, s

*dayanır. Allah'ın fevkinde O'nun için neyin doğru neyin yanlış olduğunu tayin etmek için hiçbir kanun koyucu olmadığından, Allah'ın ihlal edeceği hiç bir kanun yoktur.”*²⁷⁰

Bu eleştirisinden anlayacağımız üzere, Eşari'nin oluşturduğu Allah tasavvuru engelli bir bireye yaşadıkları üzerinden soru sorma hakkını da vermemektedir. Bu durum, engelli bireyi Allah karşısında olduğu gibi sosyal ortamda da aciz ve muhtaç hissettirecek niteliktedir. Fakat Ehli Sünnet ekolü oluşan bu negatif zeminin aksine, Allah'a isnat edilen bütün kötü yaratılmışlığı Allah'ın hikmetliliğine de bağlamaktadır. Ehli Sünnet'in bir diğer önemli kolu olan Maturidiliğin mütekellimlerinden Pezdevi bu hikmetlilik için, *“hâkim kendisi ve başkasının yararı için fiil yaratan değildir, ama hâkim sanatı hikmet dolu olan, yaptığında hikmet olandır. Allah kullarına azab verir, çocuklar, akılsızlar ve hayvanlar gibi geçmiş günahları olmadan yarattıklarına da çeşitli sıkıntılar vererek imtihan eder”*²⁷¹ demektedir. Ekoldeki bu hikmetlilik anlayışının bir diğer destekçisi de Bakıllani'dir. O Allah'ın kötülük yaratmasındaki hikmet için şunları söyler, *“Allah'ın çocuklara azap etmesi, hayvanların boğazlanmasını ve acı çekmesini emretmesi ve herhangi bir mükâfat veya fayda sağlamaksızın kullarına güçlerinin üstünde şeyler yüklemesi caiz midir diye sorulursa biz şöyle cevap veririz: ‘Evet, çünkü O yaparsa, hikmeti böyle gerektirdiği için bu adil, caiz ve övgüye layık olur.’*²⁷² Ekolün hikmetliliğe yüklediği anlam, akıl yürütmeden uzak bir şekilde meydana gelmektedir. Allah'ın her işi muhakkak hikmetlidir fakat hikmetin ne olduğunun ipuçları da gizli değildir. Bunu gizli ya da gaybi bir bilgi olarak algılamaya sebep olan şey, akıl yürütmenin mümkün görülmediği yaklaşımdır. Engelli bir birey için mutlak eylemlerden birisi, akıl yürütmek ve başlarına gelen musibete yönelik, bunda ki hikmet ne olabilir, diye sormak ve Allah-İnsan ilişkisine sağlıklı bir zemin oluşturmaktır. Bu bütün insanlık için böyledir ama engelliler, hastalar, elem ve musibete uğramış olanlar için bu akıl yürütme mutlak bir öneme sahiptir.

Eşari'nin elem ve musibet üzerine oluşturduğu bu perspektifin istisnası yine Eşari'de bulunmaktadır. O elemin isabet ettiği kişinin çocuk olması durumunda Allah'ın adaletinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda, *“Çocukların eleme maruz kalmaları, ailesi ve çevresinin ibret alması içindir, şeklindeki bir yorum tutarlı değildir.*

²⁷⁰ Watt, W.Montgomery, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, Bereket Yayınları, İstanbul 2011, s 188

²⁷¹ Pezdevi, Ebû'l Yusr Muhammed, *Usulü'd-Din*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015, s 196

²⁷² Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, s 98

Zira Allah, bu tür eylemleri ailelerinin ibret alması için yapıyorsa ve bu adalet olarak kabul ediliyorsa, ahirette de kâfirlerin çocuklarını, ailelerinin azabını arttırmak için, sıkıntılara maruz bırakması neden adalete uygun düşmesin”²⁷³ diyerek çocuklara elemi müstahak görenleri eleştirmiştir. Buradaki akıl yürütme sadece bu konuda sabittir. Diğer bütün teorilerde tam teslimiyet emareleri kendisini göstermektedir.

Elem ve musibetlerin tamamen Allah’a isnat edilmesi, “Allah’ın şer ile hemhal olduğu izlenimini vermez mi?” sorusuna Eşari şu cevabı vermektedir, “Arkadaşlarımızın bazılarına göre, genel olarak ‘her şey Allah’tandır’ denilebilir, ancak özellikle ismini zikrederek ‘Şer Allah’tandır’ demek uygun bir söyleyiş biçimi değildir. Nitekim genel bir tabirle ‘Allah, her şeyin sahibidir’ denildiği halde, ayrıntıya girilerek Allah’ın eşi ve oğlu vardır’ tarzında bir cümle sarf etmek kesinlikle uygun görülmemiştir. Benzer şekilde Allah dışındaki her şeyin zayıf olduğunu söyleyebiliriz, fakat bunu detaylandırıp Allah’ın dininin zayıflığından söz edemeyiz.”²⁷⁴ Eşari’nin cevabı, Allah’ı şer fiillerinden tenzih etme gayesindeki teşebbüstür (retorik). Bundan çıkan sonuç, Eşari kültürün Allah’ı tenzihte oluşturduğu tutumun şeklen de sakınılması gereken bir tarafı olduğudur. Lafza ve şekle karşı olan bu ciddiyetçi tutumları, muhtemelen Eşari kültürün nüveleri sayılabilecek Ehli Hadis’in gülmemek konusunda ki hassasiyetlerinden ileri gelmektedir.²⁷⁵

Elem ve musibetler ekseninde Allah’ın kudretini merkeze alıp, hikmet ve gaye üzerine fikir yürütmeyi atıl durumda bırakan bir diğer isim de Gazali’dir. Gazali bu bağlamda Allah’ın fiillerini izah ederken şöyle söyler, “O’nun kullarına güç yetiremeyecekleri bir şeyle yükümlü tutması ya da kullarına herhangi bir suç ve karşılık olmaksızın acı vermesi mümkündür. O’nun, kullarının menfaatine uygun olan işleri gözetmesi ve kulluk edene mükâfat, günah işleyene ceza vermesi de zorunlu değildir.”²⁷⁶ Bu izah genel Eşari yorumdan farklı değildir. Üstelik Eşari ekolde oluşturulan Allah tasavvurunun adalet ve ahlak üzere değil de kudret ve mutlakiyet üzerine temellendirildiğini göstermektedir.²⁷⁷

²⁷³ Ebû’l Hasan el-Eş’arî, *el-İbane*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010, s 87

²⁷⁴ Eş’arî, Ebû’l-Hasan, *el-Lüma*, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s 98

²⁷⁵ Melchert, Christopher, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s 288

²⁷⁶ Gazzali, *el-İktisad Fi’l-İ’tikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul 2018, s 137

²⁷⁷ Güler, İlhami, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s 140

Kötülük üzerine ise Gazali, ekolün genel yorumlarının dışında bir yorum yapar ve insan merkezli düşünür. O, her tabiatın kendi nefesine düşkün olduğu iddiasından hareketle nefsin diğer bütün şeyleri hakir görme eğiliminde olduğunu dile getirir. Bu teorinin merkezinde, *“İnsana göre bütün âlem kendi gayesine uygun olmalıdır. Gayesine aykırı bir şeyin zatı itibariyle aykırı bir şey olduğu düşüncesine kapılmasının nedeni de budur. Böylece kötülüğü o şeyin zatına ilave eder ve mutlak olarak hüküm verir. O, bir şeyi kötü görmenin aslı konusunda isabet etse de, bir şeye mutlak olarak kötü hükmünü verme ve bir şeyin zatına kötülüğü izafe etme konularında hata etmiştir”*²⁷⁸demektedir. Gazali’nin bu tespiti elem ve musibet karşısında insana nasıl fikir yürütmesi gerektiği yolunda bir seçenek sunmaktadır. İnsanın nefsi eğilimlerinin faturasının Allah’a kesilmemesi yönünde, alternatif bir düşünme biçimi olarak da değerlendirilebilir. Gazali, gayeliliği kendi nefesine hapsolmuş bir şekilde değerlendirmenin, çoğunlukla iyiye şahitlik etmiş olmaktan dolayı nadiren karşılaşılan kötülüğü hemen mutlak kötü fiil olarak yorumlama eğilimini doğuracağını da söylemektedir.²⁷⁹

Gazali, insanın bu nefsi zayıflıklarının sebep olduğu kötülük anlayışının doğru bir Allah tasavvuruna ulaşabilmesi için insana sınırsız ilim, hikmet, hayrı ve şerri yorumlayacak idrak verilmesi gerektiğini, ancak böylelikle sıkıntının, elemin, musibetin, küfrün, masiyetin ve acziyetin tamamen adilane olup asla zulüm olarak nitelenemeyeceğini anlamasının mümkün olduğunu söylemektedir.²⁸⁰ Gazali bu söyleminde insanın başına gelen elem ve musibetleri idrak edebilmesi için Allah’ın ona üstün bir kabiliyet vermesi gerektiğini ima etmektedir. Gazali’ye göre insan, şuan ki insan olmaklığı ile başına gelenlerin hakikati üzerine düşünüp, bundaki iyiliği ve kötülüğü fark edecek donanımda değildir. Bu aslında Eşari ekolün insanın akıl yürüterek neyin iyi neyin kötü olduğunu anlayamayacağı yönündeki teorisinin bir yansımasıdır.²⁸¹ Üstelik insanın sınırlı aklı ile meydana gelen olaylar üzerine kanaatler oluşturması Eşari ekolde, Allah’ın eylemlerini yargılamak ve düşünce halinde de olsa Allah’ın kudretine zarar getirecek bir tutum olarak değerlendirilmektedir.²⁸²

²⁷⁸ Gazzali, *el-İktisad Fi'l-İ'tikad*, s 141

²⁷⁹ Gazzali, *el-İktisad Fi'l-İ'tikad*, s 142

²⁸⁰ Gazzali, *İhya'u Ulumi'd-Din*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 2002, cilt IV, s 474

²⁸¹ Barlak, Muzaffer, *Hüsün-Kubuh*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s 89

²⁸² Coşkun, İbrahim, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2016, s 121

İnsanın elem ve musibet karşısındaki değerlendirmelerinde kötülüğün daha ağır basması yönünde ki fikre dair Fazlur Rahman'da şunları söylemektedir, “İnsanın kendi içinde hem iyiye hem de kötüye karşı eğilimli olması onu, kötülükten arınmış olan ve iyiyi otomatik olarak yapan meleklerden ayırmıştır. İnsanda bu iki eğilim arasında bir mücadele vardır. Fakat kötülük tarafından olan yönleri, binlerce çeşit hileleri olan (nefis), ve insanın kolay ve sabıra karşı zayıflığından dolayı daha da güçlüdür.”²⁸³ Buradan varılacak sonuç, insanın karşılaştığı durumlara yorum yaparken gözetmesi gereken, berrak bir niyettir. Fakat zaten Mutezile'nin akıl yürüterek ulaşması gerektiği sonuçlara, Gazali bireyin nefsinin zafiyetlerini bilerek ulaşması gerektiğini telkin etmektedir. Mutezile'nin akıllı, musibete uğramış insanı Allah-insan ilişkisinde aktif bir konuma yerleştirirken, Gazali'nin nefis bağlamındaki teslimiyetçi yorumu, insanı Allah-İnsan ilişkisinde pasif konuma düşürmektedir.

Ehli Sünnet ekolüne nispet edilen diğer bir bakış açısına göre; şerrin Allah'ın irade ve kudreti ile vuku bulmasının, şerrin hak ve gerçek olarak yorumlanması gerekliliğini doğurmayacağı yönündedir. Bu bakış açısına göre; resmin çirkin olması ortadaki sanat eserinin kötü olmasını gerektirmez, bundan hareketle de Allah'ın irade ettiği kötülükler sonucu ortaya çıkan elem ve musibetlerin bir hikmetinin olmadığı iddia edilemez.²⁸⁴

Olaylara iyi tarafından bakmayı telkin eden bu yaklaşım yanlış değildir, insan pek tabi olayların iyi tarafından bakarak motivasyonunu arttırabilir fakat burada önemli olan meydana gelen olayın birey üzerindeki deformasyonudur. Elem, musibet, hastalık, engellik ve ölüm gibi vakıalarla karşılaşmış ve travmatik bir sendrom geçiren insanlara polyannacı bir tavır takınmalarını nasihat etmek gerçekte çok da ilgili değildir. Çünkü insanı travma sürecinde meşgul eden şey, başına gelenlerin iyi tarafı neresi sorusu değil, bulunduğu duruma neden geldiği ve bu durumu hak edecek ne yaptığı yönünde sorgulamalarıdır.

Elem ve musibetlerin Allah'a isnat edilmesi hususunda, yine Eşari ekol içerisinde anılan Râzî itiraz etmektedir. O, elemin Allah'a isnat edilmesinin imkânsızlığında herkesin birleştiğini sadece filozofların bunu reddettiğini söylemektedir.²⁸⁵ Râzî, kötülük ile Allah'ın aynı kavram içerisinde bulunamayacağını,

²⁸³ Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, s.a 195-196

²⁸⁴ Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s 249

²⁸⁵ Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2002, s 150

bunu kabul etmenin aklen imkânsız olduğunu savunmaktadır. Ayrıca Râzî, şer olarak kavramlaşan elem ve musibetlerin de iki türlü olduğunu, bunlardan birinin kalpte meydana gelirken diğerrinin bedende meydana geldiğini savunmaktadır.²⁸⁶ Bedende meydana gelen elemeleri de kendi içerisinde ikiye ayıran Râzî, bazılarının dünyevi bazılarının da dini zararları vardır demektedir. Bu elemelerin dini zararlıları olarak Allah'ın yasak ettiği fiillerin sonucu ortaya çıkan elemeleri söylerken, dünyevi zararlar içerisinde hastalık, yangın, boğulma, fakirlik, musibet ve körlüğü saymaktadır. Bütün elem ve musibetlerin hem dini hem dünyevi zararlarından sakınmak için de Allah'a sığınmayı nasihat etmektedir.²⁸⁷

Râzî sunduğu teori ile elem ve musibetin yarattığı travmadan Allah'a sığınarak kurtulunacağını ifade etmektedir. Bireyin sorgulama yönünün hangi minvalde olursa olsun mutlaka Allah'a tutunması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. O, bunu açıklarken de Allah'ın kudretine gelecek herhangi bir zararı gözetmeksizin, Allah güzel şeyi yarattığında nasıl Nafi (fayda veren) olarak isimlendiriliyorsa, elem veren bir şey yarattığında da Darr (zararlı şey yaratan) olarak isimlendirilebileceğini söyler.²⁸⁸ Râzî, Allah'a bu isimlendirmeyi nispet ederken yukarıdaki satırlarda izah ettiğimiz gibi; eserin kötü olması, sanatçının sanatçılık yönüne eleştiri yapılmasını zorunlu kılmayacağını düşündürmektedir. O, ilerleyen izahlarında bu durumu Allah'ın kudreti ve büyüklüğüne nispetle açıklar. Bu bağlamda heybetli padişahın karşısına çıkan birisinin, padişahın heybetinden etkilenip o an o etkinin verdiği duygu ile kendisindeki açlık, susuzluk ve hatta acı veren bir elemi bile unutmasını örnek göstererek, Allah'ın kudret ve yüceliğini idrak edecek seviyeye yaklaştıkça kişinin içinde bulunduğu durumların ağırlığını atacağını öğütler.²⁸⁹

Râzî, insanın, Allah'ın kudretini idrak edecek olgunluğa da, irade ederek, acı ile elem arasındaki farkı çözümleyerek varabileceğini dile getirir.²⁹⁰ Bu irade tasviri, Gazali'nin nefse olan atıflarıyla kıyaslandığında değerli bir yorumdur. Çünkü insan, ya aklın ilkeleriyle ya da hakikate ulaşma çabasıyla, içinde bulunduğu duruma mana verebilir ve üstesinden gelecek metaneti kazanabilir.

²⁸⁶ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt I, s 120

²⁸⁷ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt I, s.a 120-121

²⁸⁸ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt I, s 190

²⁸⁹ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt I, s 211

²⁹⁰ Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, cilt II, s 183

Eşari ekol içerisinde elem ve musibet, mütekellimler arasında aşağı yukarı aynı kapsamda değerlendirilmiştir. Kader bağlamı içerisinde ve Allah'ın takdiri olarak özetlenecek iki esas üzerine temellendirilmiştir. Bu iki esasın dışına çıkıldığı istisnai durumlar, filozoflara itirazların bulunduğu izahlardır. Bunlardan birisini yukarı satırlarda Râzî'ye nispet etmiştik ve Allah'ın kötüyü yarattığında kötüyü yaratan olarak anılabileceğini söylediğine değinmiştik. Bu bağlamda ikinci örnek Cürcânî'nin filozofların kötülük üzerine değerlendirmelerine getirdiği eleştiride görmekteyiz. Cürcânî, filozofların yeryüzünde kötülük denecek bir fiil yoktur bütün eylemler sırf iyidir, önermelerine şu şekilde cevap verir, *“Dünya'nın kötülüklerden bütünüyle arınması mümkün değildir. Çünkü dünya, iyilikleri çok olan ama bu iyiliklerin kendilerine kıyasla az bir kötülüğü de gerektirdiği bir yerdir. İyiliği baskın olandır ve yapılması gerekmiştir, zira az kötülüğün dolayı çok iyiliği terk etmek de çok kötüdür. Bu bağlamda dünyanın canlanmasını sağlayan yağmurun birkaç ev yıkılmasını diye yahut karada ve denizde seyreden acı çekmesini diye terk edilmesi hikmetten değildir.”*²⁹¹ Cürcânî klasik Ehli Sünnet refleksi ile farklı bir yöntem izlemiş, elem ve musibetin olmadığı bir dünyayı mümkün görmemiştir. Bu bakış açısını şöyle bir misalle de güçlendirmektedir, *“Bir insanın parmağının kangren olduğu ve parmak kesildiğinde geri kalan bedeninin sağlıklı kalacağını, aksi halde kangrenin bütün bedene yayılacağını bildiğinde, parmağının kesilmesini emreder. Ama bunu ölümden kurtulma isteğine bağlı olarak ister. Bu durumda bedenin selameti, az bir kötülüğü gerektiren çok iyiliktir. Bu sebeple akıllı bir kimsenin onu tercih etmesi gerekir. Şâyet ondan kaçınır da ölürse gerektiği gibi davranan hikmetli bir fail olması bir yana akıllı bile sayılmaz.”*²⁹²

Metinden anlaşılacağı üzere, kötülüğün varlığını kabul etmekle beraber bu kötülüğün gayesinin neler olabileceği yönünde çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Fakat Cürcânî'nin bu yaklaşımı filozoflara cevap verme endişesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa Allah'a gayelilik ve garaz gibi kavramların yüklenmesini eleştirmekte, Allah'ın fiillerinde maslahat ve mefsedetin aranmayacağını söylemektedir.²⁹³ Bundan da varılacak sonuç; Cürcânî'nin alışıldık Ehli Sünnet refleksinin dışında bir perspektif geliştirmesi ve kötülüğü felsefi bir açıdan değerlendirmesi, cevap verdiği grubun felsefeciler olmasından kaynaklanmaktadır.

²⁹¹ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, trc. Ömer Türker, TYEKB, İstanbul 2015, cilt III, s 308

²⁹² Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, cilt III, s 308

²⁹³ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, cilt III, s 350

Fakat Cürcânî'nin kötülüğü mümkün kılınarak onunla baş etme önerisi, felsefecilerin kötülük yoktur önermesinden daha realist ve faydalıdır.

Elem ve musibetler konusundaki Ehli Sünnet yaklaşımını genel bir perspektiften izlersek elimizde kader kavramının yoğun olarak işlendiği görülecektir. Hem Allah'ın kudretine zeval getirmemek hem de elem ve musibeti kudretin dışına itmemenin sonucunda Eşari bakış, kader doktriniyi şekillendirmeye çalışmıştır. Elem ve musibet merkezinde kadere yapılan bu atıflar halk nazarında oldukça makul karşılanmaktadır. Çünkü insanı motive eden yanı güçlüdür. Kader kavramı ile insanın gündelik hayatta başına gelebilecek her şey bir izaha kavuşturulmuş; tehlikelerin, belaların, musibetlerin ve felaketlerin olduğu bir dünyada bu kavram ile insanlar, Allah tarafından korunup kollandıkları duygusuna teslim olmuş ve teslimiyetle de rahatlama hissine kapılmış bulunmaktadır.²⁹⁴ Bu inanış biçimi kısa vadede çözüm olarak görülebilir. Fakat karşılaşılan musibetin sıklığı ve derecesinin, bu teoriyi insan nazarında şüpheli hale düşürmesi gâyet mümkündür. Bu noktada da diğer bir bakış açısı kurtuluş olmaktadır. Bu bakış açısına göre; insan başına gelen elem ve musibetleri tamamen Allah'a yükler, O'nun iradesi, gazabı, lütfu ve sevgisi kavramlarından uygun olanı zihin dünyasına yerleştirir; üstüne, yaşadıklarını Allah'ın planlarının bir parçası olarak görüp kendilerinin imtihan bağlamında da olsa seçilmiş olduklarına kanaat getirir ve böylece bütün olup biteni açıklayıp anlamlandırabilirler.²⁹⁵

Eşari ekolün tesis ettiği kader doktrini, engelli bireyin kısa vadede yaşadıklarını anlamlandırmasında faydalı olacaktır. Fakat kişi sorgulamalarının boyutunu çeşitlendirdikçe kader teorisi alternatif cevaplar üretemeyecektir. Eğer kişi bu doktrinin dışına çıkmadan elem ve musibetlerine anlam kazandırmak istiyorsa kader olarak zihninde beliren kavrama, Allah'ın tabii ve sosyal yasalar çerçevesinde insanın hoşuna gidebileceği kadar üzüleceği eylemler yaratması olan 'takdir' kavramını yerleştirmelidir.²⁹⁶ Burada Allah'a izafe edilen tabii ve sosyal yasalardan kasıt, insanın karşılaştacağı elem ve musibete nasıl tepki göstereceğinin belirlenmesi değil, varlıkların

²⁹⁴ Karaca, Faruk, Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt XIX, sayı 3, Ankara 2006, s 482

²⁹⁵ Bulut, İsmail, Kader-Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, Erzurum 2015, s 37

²⁹⁶ Şık, İsmail, *Takdir Olgusu-Kader Algısı-Yazgı Yanılgısı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018, s 25

ve eylemlerin sıfat formudur. Yani isyan etmek Allah'ın yasasında kötüdür ama kimin elem ve musibet karşısında isyan edeceği belirlenmiş bir kanun değildir.²⁹⁷

Eşari kültür bizim Allah'tan engelliye değil engelliden Allah'a bakılarak geliştirilmesini savunduğumuz ilkenin Allah'tan bakılan tarafında konumlanmaktadır. Allah'tan kula bakarak kudret üzerinden kader teorisi geliştirilmiştir. Engelli bireyin içinde bulunduğu duruma cevaplar üretmesi gereken bir Allah-İnsan ilişkisinin aksine Eşari ekol, mutlak hakim, dilediğini dilediği zaman ve şekilde yapan, yaptığında bazen açık hikmetler bulunduğu söylensede bazen de yaptığı eylemlere akıl sır ermeyecek kadar gizemli bir Allah-İnsan ilişkisini tesis etmiştir. İnsanın dünya hayatında geçirdiği süre boyunca sürekli onunla birlikte olan ve onun eylemlerine karşılık veren Allah²⁹⁸ tasavvurundan, insanın karşılaştığı durumlar karşısında onunla birlikte olmayıp, kriz anında desteğini hissettiren, onu motive eden (kaza, kader, imtihan) ve sırtını sıvazlama vazifesi gören bir Allah tasavvuruna zemin oluşturulmuştur. Bu teslimiyetçi bakış açısı, elem ve musibet konusunda yapılan akliselim sorgulamaların üstesinden de gelemeyecektir. Yapılacak sorgulamalar, Allah'ın öyle istemiş çoğu zaman olmasından başka cevapla karşılanmamaktadır. Bu durumda da engelli birey Mutezili teorideki aktif durumundan, oldukça pasif bir konuma geçiş yapmış olacaktır.

Bireyin Allah-İnsan ilişkisindeki aktif rolünü pasifize etme teşebbüsü Eşari ekole, otorite olmaya başladığı dönemlerde sempati ile yaklaştığı tasavvuf anlayışından miras kaldığı kanaatindeyiz. Bize bunu düşündüren Eşari ekol içerisinde ki Allah tasavvurlarının kudret, yücelik, büyüklük ve insanın mutavassıt bir cebir altında gibi Allah'a has sıfatlar üzerinden oluşturulmasıdır. Oysa Allah-İnsan ilişkisinin dinamikliği, Allah'ın insanla derece olarak farklılık göstereceği nisbeten ortak sıfatları üzerinden oluşturulan tasavvurla mümkündür. Allah kudretli olduğu kadar ilim sahibidir de. Allah baki olduğu kadar hayat sahibidir de. Allah tek (vahdaniyet) olduğu kadar irade edendir de. Allah kıyâm bi-nefsihî olduğu kadar gören, işiten ve adaletli olandır. Ortak sıfatlar üzerinden oluşturulacak bir tasavvur Allah'ı insana daha çok yaklaştıracaktır. Yüce nitelemelerle O'nu göğe hapsedmemizin hayatın realitesi karşısında hiç bir önemi yoktur. Yeryüzünde insanlıkla beraber gezinen bir Allah tasavvuru, sadece elem ve musibete uğrayan insanlara uygun itikadı inşa etmekle

²⁹⁷ Düzgün, Şaban Ali, Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı, *Kelam Araştırmaları*, cilt XI, sayı 2, 2013, s 4

²⁹⁸ Rahman 55/60, İsra 17/13

kalmaz, aynı zamanda O'nun “ Biz insana şah damarından daha yakınız”²⁹⁹ ifadesinin hayat bulmasına da olanak sağlar.

3.4.Maturidilik ve Hikmet

Mâtürîdîlik, Eşarilik'ten sonra Ehli Sünnet ekolünün ikinci önemli kolu olarak değerlendirilmektedir. Kökeni ise Ebû Hanife'ye kadar dayanmaktadır. Ebû Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşlerinin II. (VIII) yüzyılda yayılmaya başlaması ile Mâtürîdîliğin alt yapısına zemin hazırlanmıştır. Bu dönemde ekol, “ashabu Ebû Hanife” ve “ashabü'r-re'y” olarak anılmıştır.³⁰⁰ IV. (X) yüzyıla gelindiğinde ise Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Ebû Hanife'den miras kalan öğretileri akıl ve vahiy kavramı etrafında sistemleştirmiş, Mâtürîdîliğin ekol olarak İslam düşünce tarihinde yer etmesini sağlamıştır.³⁰¹

Ebû Hanife'nin düşünceleri merkezinde şekillenen ekol, dönemin Mürcie gruplarla etkileşimi bağlamında mutedil ilişkileri açısından değerlendirilmiştir. Böylelikle Mâtürîdî'nin oluşturduğu sistemin, Mürcie ve Ehli Sünnet ekolleri arasında köprü vazifesi gördüğü söylenmektedir.³⁰² Ekol dini yorumlarında da, ne hadis taraftarları gibi nakli esas almış ne de Mutezile gibi akli mutlaklaştıran bir yöntem izlemiştir. O, her iki yorumunda ortasında hem gerektiği kadar nakle hem de gerektiği kadar akla önem vermiştir.³⁰³ Mâtürîdîliğin nakil ve akıl konusundaki bu ölçülü tutumu, ekolü çok kısa süre içerisinde bulunduğu coğrafyada ki -özellikle Türk- topluluklar arasında popüler hale getirmiştir.³⁰⁴

İnsan kazanma refleksi gösteren yorumları ile Mâtürîdîlik, dünya hayatında insanın karşılaşacağı birçok durum içinde alternatif düşünce formülleri geliştirmiştir. Bunların içerisinde elem ve musibet kavramları ile şekillenen engellilikte bulunmaktadır. Hem naklin hem de aklın imkânlarını kullanarak oluşturduğu kanaatler Mâtürîdîliği, elem ve musibet konusunda da Eşari'nin kaderciliği ile Mutezile'nin akılcılığından ayırmıştır. Mâtürîdî, Allah'ın bütün fiillerinin bir hikmet üzere olduğuna olan inancı ile elem ve musibet teorilerini bu hikmet üzerine inşa etmiştir. İnsanın karşılaştığı ve kötü olarak tanımlanmaya müsait eylemlerin, hangi bağlamlarda

²⁹⁹ Kaf 50/16

³⁰⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdîyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2003, cilt XXVIII, s 165

³⁰¹ Onat, Hasan, Kutlu, Sönmez(ed), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015, s 365

³⁰² Kutlu, Sönmez(ed), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yayınları, Ankara 2015, s 158

³⁰³ Şık, İsmail(ed), *Kelam I*, s 177

³⁰⁴ Onat, Hasan, Kutlu, Sönmez(ed), *İslam Mezhepleri Tarihi*, s 374

değerlendirilip Allah'ın hikmetine isnat edilmesi gerektiği sorusunun merkezinde şekillenen bu hikmet teorisi, elem ve musibet kavramının aydınlatılmasında teorik bir alt yapı oluşturmaktadır. Oluşturulan teorinin pratiğe olan vurgusunda ise sorumluluk çoğunlukla insanoğluna hamledilmektedir. Bu bağlamda öncelikle hikmetten anlaşılması gerekenin ne olduğunu ve Mâtürîdî'nin bundan ne anladığına bakmamız gerekmektedir.

Hikmet, kelime olarak ıslah etmek, düzeltmek anlamındaki *hakeme* kökünden gelmektedir. İlim ve amel ile hakka ulaşma olarak tanımlanan hikmet, insana nispet edildiğinde, varlıkların bilgisine sahip olmak, hayırlı eylemlerde bulunmak anlamlarına gelirken, Allah'a nispet edildiğinde, eşyanın bilgisine sahip olmak ve onları en muhkem biçimde yaratmak anlamlarına gelmektedir.³⁰⁵ Diğer bir kullanımda da, Allah'ın hükümlerinde gözetmiş olduğu üst maksatlar olarak açıklanmış ve karşıtı olarak da sefeh ve abes kavramları kullanılmıştır.³⁰⁶ Kelimenin Mâtürîdî'de ki anlamı ise, “Allah'ın her şeyi yerli yerine koyması ve her hak sahibine payının verilmesi, kimsenin hakkının eksik bırakılmaması” olarak zikredilmektedir.³⁰⁷

Kavrama yüklenen anlamlardan anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'de ki hikmet, Allah'ı yeryüzünde vuku bulan kötü eylemlerden tenzih etme amacını taşımaktadır. Vuku bulan kötü fiillerin arka planının olduğu ve Allah'ın bu arka planda bir hikmet gayesi gözettiği vurgulanmıştır. Üstelik Mâtürîdî, eylemlerde gözlemlenemeyen hikmetin müsebbibi olarak da Allah'ı değil, durum karşısında tefekkür etmesi gerekip hikmeti arayış çabası olması gereken insanın bilgisizliğini göstermektedir.³⁰⁸ O, *Allah'ın hikmetini kendi bilgiden daha yüksek gör* nasihatinde, insanın hikmet karşısında aciz olabileceği gerçeğini de dile getirmiştir.³⁰⁹ Mâtürîdî'nin bu yaklaşımından çıkarabileceğimiz sonuç, eylemlerde ki hikmetin bir illet manasında Allah'a dönük tarafı, bir de tefekkür manasında insana dönük tarafı bulunmaktadır. Yani Allah'ın gayesi kadar insanın akletme çabası da bu manada önemlidir.

³⁰⁵ İsfahânî, Rağıb, *Müfredat*, s 425

³⁰⁶ Topaloğlu Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s 129

³⁰⁷ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2017, s 116, 342

³⁰⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, s 423

³⁰⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Nasihatname*, trc. Sıddık Korkmaz, Davud Hacıade, İz Yayıncılık, İstanbul 2019, s 44

Mâtürîdî oluşturduğu hikmet teorisinin iki yönü olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönlerden birisi adaleti tesis etme girişimi olan adl, diğeri de Allah'ın kudreti bağlamında değerlendirilen lütuftur.³¹⁰ Bu taksimden anladığımız, meydana gelen bir fiilin hikmetinin, eylemin adaleti tesis etme gayesinde mi yoksa bir lütfu nispetle mi ortaya çıktığında saklı olduğudur. Bunu aydınlatacak olan da insanın, öncelikle eylemi daha sonra da kendi eğilimlerini doğru olarak okuyabilmesidir. Fakat hikmet kavramının içinde gizli olan bu iki yöne istisnai bir yorum Sabuni'den gelmektedir. O, hikmetin herhangi bir gaye gerektirmeyeceğini, fayda taşıyın veya taşımasının neticesi iyi ve güzel olan şeyin hikmetli olmak için yeterli olduğunu dile getirmektedir.³¹¹ Sabuni'nin bu gayesiz hikmetlilik teorisine itiraz niteliğinde ki söylem ise Semerkandî'den gelmektedir. Semerkandî, Allah'ın fiillerinin ve koyduğu hükümlerinin kulların iyiliğine yönelik olduğunu, bunun aksi bir yorumunda Allah'ın gayelilik değil abes bir iş yapmış olmasının gerekeceğini söyler.³¹² Buradan anladığımız, Allah'ın fiillerindeki hikmeti belirleyen, Allah'ın bütün fiillerden önce Hakim sıfatıyla anılması ve bu sıfatın onun eylemlerindeki gayenin çerçevesini oluşturduğu gerçeğidir. Bu gerçek, elem ve musibet yaklaşımının Allah'a dönük tarafının izaha kavuşturulma çabasıdır denilebilir.

Mâtürîdî, elem ve musibetlerin yaratılmasının da hikmetin bir gereği olduğunu söylemektedir. Bu elem ve musibetle, insanların nefislerine uygun olanı ve kaçınmaları gerektikleri şeyleri bilmelerini ve sorumlu oldukları konularda ibret çıkararak neyin yapıp neyin yapılmayacağını öğrendiklerini savunmaktadır.³¹³ O bu bağlamda *Hak'tan gelen bela imtihan olarak sana yeter, buna şikâyet etmen hatadır* nasihatinde da bulunmaktadır.³¹⁴ Mâtürîdî elem ve musibetin de hikmetlilikten olduğunu şöyle izah eder; “*Şerlerin yaratılmasında bir hikmet bulunmadığı takdirde şerri yaratan ‘sefih’ olur. Hâlbuki durum böyle değildir. Bilakis şerlerin yaratılmasında hikmet vardır ve birçok mana taşır. En basit örneği zalimleri tökezletip yola getirmesindedir. Çünkü zalimin başına hastalık, ıstırap vb. bir kötülük geldiği zaman burnu kırılır, süngüsü*

³¹⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, s 260

³¹¹ Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, s 123

³¹² Semerkandî, Şemsüddin, *el-Mutekad*, trc. İsmail Yürük, İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011, s 92

³¹³ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, s 328

³¹⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Nasihatname*, s 140

düşer. Şerhlerin yaratılmasının Allah'a izafesine mani bir durum yoktur."³¹⁵ Mâtürîdî'nin elem ve musibete baktığı bu çerçeve, insanı karşılaştığı durumlar karşısında düşünmeye teşvik edici niteliktedir. O zaten hikmetin kavranabilmesinde ki şartlardan birinin, insanın tefekkür anlayışı olduğunu söylemişti. Sorunların ve sıkıntıların arkasındaki gayeyi çözebilmenin insanın üzerinde bir sorumluluk olduğu böylece anlaşılmaktadır. Yani Mâtürîdî sadece Allah'a hikmetlilik nispet etmekle kalmayıp aynı zamanda insanı da akleden bir varlık olarak sorumlu olduğu şeylerin içerisine dâhil etmektedir.

Elem ve musibet kadar çirkin olarak anılabilecek durumların hikmetliğini ise hangi yönlerde aramalıyız sorusu da Mâtürîdî düşüncede cevap bulmaktadır. O bütün bu kötü ve çirkin işlerin gerekçesi için şunları söyler; *"Eziyet veren nesnelerin ve çirkin manzaraların yaratılmasının, duyu organlarında hastalıklar meydana getirilmesinin hikmet açısından gerekli oluşunun sebebine gelince, bütün insanlar duyularını aşan varlık hakkında olumlu veya olumsuz bir inanca sahip olmuşlardır. Onların bir kısmı bu varlığa boyun eğmiş bir kısmı da bilmezlikten gelerek aşağı arzularına önem vermiştir. Şâyet Allah duyular dünyasında sözü edilen şeyleri (elem ve musibetleri) yaratmamış olsaydı insanlar çirkinini güzelden, eziyet vereni faydalıdan ayıramaz, bunu yapamayınca da onların akli çirkinini güzelden, elem vereni lezzet verenden ayırıp anlayamazdı."*³¹⁶ Metinden anlaşılan, eylemlerde ki kötülükleri insanın yetkinleşmesi yolundaki imtihan vesileleri olarak yorumlamak mümkündür. Hikmeti de bu yetkinlik çabasından hareketle aramak gerekmektedir.

Mâtürîdî, insana isabet eden kötü ve çirkin işlerdeki hikmeti gözden kaçırmanın sefeh veya abes gibi bir zanna yol açacağını da söylemektedir. Fiillerdeki hikmetin gerektiği gibi yorumlanmadığı durumlarda, kötülük yapan yergiyi ve başkasına zararı dokunanın da merhametsiz olarak adlandırılması gibi, Allah'tan gelen eylemlerinde bu sıfatlarla nitelenmesi sorununun olabileceğini ve Allah'ın bu tarz nitelemelerden münezzeh olduğunu da söylemektedir.³¹⁷ Mâtürîdî bu söylemi ile Allah'ı, kötü olarak yorumlanmaya müsait bütün eylemlerden tenzih eder. Doğru bir bakış açısı ile elem ve musibet bağlamında Allah hakkında zanna kapılmamanın altını da çizmektedir.

³¹⁵ Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s 67

³¹⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, s 334

³¹⁷ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, s 238

Mâtürîdî'nin elem ve musibet kavramları etrafında engellilik üzerine inşa edilecek teorilerinden birisi de, mutlak iyilik veya mutlak kötülük diye bir kavramın olmadığı, göreceliliğin de Allah'ın işlerinde göz ardı edilmemesi gereken bir ilke olduğu yönündeki açıklamalarıdır. Bu bağlam da Mâtürîdî şunları söylemektedir; *“Hiçbir şey yoktur ki kendi yapısıyla zarar-yarar, kötülük-iyilik, nimet-bela oluşturmaya açılsın aynı konumda bulunmuş olsun. Aksine kötülükle nitelenen her şey, başka bir yönden ve kötü olabileceği kişinin dışında biri için iyi olabilir, söz konusu diğer özelliklerde aynı durumdadır. Gerçekten tabiattaki nesnelerin konumu hep böyledir, onlar her durumda yararlı veya zararlı değildir. Sonuç olarak Allah nesnelerin ve olayların her birinde zarar verecek ve yarar sağlayacak özellikleri bir araya getirmiş ve hiçbir şeyi tek amaçlı kılmamıştır.”*³¹⁸ Muhtemelen bu izahtan Mâtürîdî, ibret kavramını çağrıştırmayı amaçlamıştır. Biri için kötü olan bir durumun diğeri için iyi olabilmesindeki akli tutarlılık sadece ibret ilkesinde görülebilmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî hikmetin sorumluluğunu yine insanın tefekkürüne yüklemektedir. O, alışkanlıklarının tesiri ile kötünün, çirkinin ve elemin sadece bir yönüne bakıp ve o yön de ona meşru görünecek derecede sunulursa, bu kişinin olaylar ve durumlar içerisinde saklı bulunan hikmeti tespit etmesi nasıl mümkün olur diye sormaktadır.³¹⁹

Mâtürîdî'nin hikmet bahsinde insana yüklediği sorumluluk Allah'ı tenzih gayretinin bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Çünkü ona göre Allah'ın filleri lütuf veya adl ilkesi ile gerçekleşmektedir. Üstelik bu hikmet teorisi Mâtürîdî düşüncede ki Allah tasavvurunu da doğrudan etkilemiş ve akıl, vahiy, bilgi, hikmet kavramları etrafında şekillenen perspektif ile evrendeki ve insan hayatındaki bütün olay ve durumlar bu hikmetin armonisi olarak değerlendirilmiştir.³²⁰ Mâtürîdî'nin inşa ettiği bu akılcı yöntem, engellilik isabet etmiş bireyi de sorumluluk sahibi kılıp, atıl durumdan aktif duruma geçmesini öğütlemektedir.

Mâtürîdîlikte elem ve musibet konusunda ilgili bir edilen diğer bir kavram da kader konusudur. İnsana isabet eden elem ve musibetin önceden mi belirlendiği yoksa belirlenenin elem ve musibete sebep olan kanunlar mı olduğu sorusu cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu bağlam da Nesefî, kaderi ikiye ayırmaktadır. *“Kaderin iki anlamı vardır. Onlardan birincisi, nesnelerin kendilerine uygun olarak ortaya çıktıkları*

³¹⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, s 93

³¹⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, s 243

³²⁰ Ay, Mahmut, Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları, *Eskiye Dergisi*, sayı 31, 2015, s 41

*ölçüdür. Bu da, her şeyi hayır, şer, güzellik, iyilik, hikmet ve sefeh olmak üzere, nasılsa o şekilde belirlemektir. Her şeyi olması gerektiği şekilde meydana getirmek şeklinde hikmetin anlamı da budur. İkincisi, her şeyi zaman veya mekân açısından, sevap ve günah noktasında, olacakları durum üzere beyan etmektir.*³²¹ Metinden anlaşılacağı üzere Mâtürîdîlik, Eşari ekolün mutlakiyetçi kader teorisinden farklı bir yorum getirmiştir. Eşari insanın yapıp etmeleri de dahil her şeyin kader olduğunu söylemesinin aksine Mâtürîdî ekol, yeryüzündeki olay ve durumların sıfat olarak belirlenmiş olmasını kaderin içine dahil etmiştir. Bu manada Mâtürîdîlik’de takdir daha da işlerlik kazanmaktadır. Allah’ın kıyamete kadar olacak şeyleri takdir ettiğini, onları yaratma eylemini kanun, zaman ve mekân denklemi içerisinde faaliyete soktuğunu telkin ederek Mâtürîdî mütekellimler, kader anlayışını makul bir çerçeveye sokmaya çalışmışlardır.³²²

Elem ve musibet kapsamında tutarlı bir yere oturtulmaya çalışılan kader anlayışı için Mâtürîdî, “Yeryüzünde veya kendinizle ilgili bir musibet meydana gelmeden önce mutlaka bir kitaptadır.”³²³ âyetine dikkat çekmektedir. O, âyette ki önce ifadesinin, insanlar yaratılmadan önceye mi yoksa musibet meydana gelmeden önceye mi işaret ettiği sorusunun makul bir cevaba kavuşturulmasını söylemektedir. Çünkü eğer insanlardan önce bir kitapta yazılı ise bu insanın yapıp etmelerinin, olay ve durumlarının hepsinin daha önceden belirlendiği anlamını doğuracaktır ve insanın özgürlüğü ve sorumluluğu devre dışı kalacaktır. Fakat kitapta yazılmasının öncesinde ki nitelendirme insana değil eyleme ise (elem veya musibet), o zaman Allah’ın kitapta yazılı olmasından kastının koyduğu kanunlar (sünnetullah) olduğu sonucuna varılabilir.³²⁴ Ekolün kader üzerine geliştirdiği bu fikirler, elem ve musibete uğramış insanı, başına gelenlerin çaresizliğinden kurtarmaya kapı aralamaktadır. Eğer insan kader algısını inşa etmeyi başarabilirse, içinde bulunduğu musibeti de anlamlandırıp, olayların arkasındaki hikmete daha kolay ulaşır. Bu çaba, hem insanın kendisi ile olan mücadelesine hem de toplum ile girdiği çatışmaya alternatif cevaplar üretecek niteliğe sahip bir akıl yürütmedir.

Mâtürîdî gelenek olay ve durumlarda hikmetin aranması gerektiği ilkesi ile kötülüğün, Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığını dolaylı olarak kabul etmekte midir? Bu sorunun cevabı niteliğinde Uşî, *Allah hayrı ve zaten çirkin olan şerri irade*

³²¹ Nesefî, Ebü’l-Muin, *Kitabü’t-Temhid*, trc. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s 120

³²² Nesefî, Ebü’l-Muin, *Bahru’l-Kelam*, trc. Yusuf Arıkaner, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, s 156

³²³ Hadid 57/22

³²⁴ Düzgün, Şaban Ali, *Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı*, s 7

*edendir. Fakat O'nun muhale yani kötü fiillere rızası yoktur, demektedir.*³²⁵ Mâtürîdî ise bu bağlamda, *belayı yapıp ettiklerinin sonucu olarak gör* demektedir.³²⁶ Burada gösterilen refleksler, Allah'ın kötülük olarak değerlendirilecek fiillerin de halikı olduğu, fakat bu fiillere razı olmadığı, kulun teşebbüsleri doğrultusunda yarattığı sonucunu doğurmaktadır. Bu bağlamda derinlikli bir açıklamayı Lâmişî yapmaktadır. Lâmişî Allah'ın kötü olarak değerlendirilen olay ve durumların da halîki olduğu konusunda şunları söyler; *“Yüce Allah, şerri yaratmamış olsaydı bunun sebebi şerrin O'na zarar vermesi olurdu. Bizim şer ya da hayır dediğimiz hiç bir şey ona zarar ya da fayda veremeyeceğine göre, O, ilmi ile hikmete uygun şekilde dilediğini dilediği zaman yaratır. Burada öncelenmesi gereken Allah'ın iradesidir. Allah'ın iradesinin her hangi bir şekilde sınırlanması söz konusu olmadığına göre O, tasarruflarını dilediği gibi yapar. Yani O'nun hayrı, şerri, faydayı, zararı, taatı, masiyeti yaratması, mahlûkatın O'nun aciz olmadığını, fiilinin sadece bir neviden oluşmadığını bilmesi içindir. Bilakis O, iki zıttan ikisini de yaratmaya kâdirdir. Bu yüzden O, hayrı ve şerri beraber yarattığından, bu yaratılanlar, hiç bir şeye muhtaç olmayan kâdir yaratıcının varlığına delili olur. Kötünün var edilmesi, aynı zamanda vaad ve vaidinin gerçekleşeceğinin delili olarak kabul edilmelidir. Çünkü ulûhiyet vasfı beraberinde Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olması fikrini gerektirir.”*³²⁷

Lâmişî Allah'ın kötülükleri yaratması konusunu Allah'ın ulûhiyet vasfına hamlederek, Allah'ın kudreti üzerinden akıl yürütmüştür. Bu yöntem Eşariliğin kâdiri mutlak Allah tasavvurundan makuldür. Çünkü elem ve musibete uğramış kişi, başına gelen eylemin, Allah'ın istediğini yapan olduğu ile mi (fâil-i muhtâr) yoksa Allah'ın hikmet merkezli ulûhiyeti ile mi gerçekleştiğini sorgulamaktadır. Birinci seçenek kişiyi Allah karşısında pasif duruma düşürürken, ikinci seçenek Allah-insan ilişkisinin temelini oluşturmaktadır.

Allah'tan engelliye değil engelliden Allah'a bakılması yönündeki önerimiz, Lâmişî'nin akıl yürütmesi ile Mâtürîdî ekol içerisinde de temsil imkânı bulmuştur. Musibet isabet etmiş kişi Allah tasavvurunu sağlıklı bir zemin üzere inşa edebildiği

³²⁵ Topaloğlu, Bekir, *Emali Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s 25

³²⁶ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Nasihatname*, s 38

³²⁷ Şık, İsmail, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2015, s 225

sürece, içinde bulunduğu duruma sabır gösterebilir. Bu bağlam da Mâtürîdî, *bazı olayları sadece sabır ile aşabileceğini bil* diye nasihat etmektedir.³²⁸

Mâtürîdî ekol, elem ve musibet konusu hakkında geliştirdiği hikmetlilik teorisinin, ahlaki bir eylem olarak insana dönük bir yanı olduğunu da telkin eder. Ahlak anlayışının felsefî tarafı olarak görülebilecek iyi ve kötü kavramları, Mâtürîdî’de teolojik bir bütünlük içerisinde sunulur. İyi olanı karşılamak için maruf, hasen, tayyib ve hayr kavramlarını kullanan Mâtürîdî, kötü olanı karşılamak için münker, kabih, habis, seyyie ve mesavi kavramlarını kullanır.³²⁹ Bütün bu kavramlarla Mâtürîdî, kötülüğün Allah’a nispet edilmesi durumunda hikmetin hangi kavram ile görülebileceğinin temelini oluşturmaktadır. Meydana gelen elem ve musibet ya da herhangi bir durum ve olayın, Allah-İnsan veya Allah-Âlem çiftlerinden hangisine tekabül ettiğinin çözülmesi anlamında bu kavramlar önemli bir rol oynamaktadır. Eylemden sonra gözlenen durumlara, bu kavramlardan biri ile çıkarım yapılarak hikmet arayışı sürdürülür. Bundan dolayı Mâtürîdî, *faili tanımanın yolu failinin bıraktığı izlerden geçer* der.³³⁰

Mâtürîdî, oluşturduğu kavramlar kümesi ile yeryüzünde insana isabet eden kötülüğü yorumlama kabiliyetini göstermiştir. Bu kavramlar çerçevesinde oluşturduğu adl, lütuf ve hikmet teorileri, kötülüğü Allah’tan tenzih etmenin zeminini oluşturmaktadır. Fakat buradaki adl, Mutezile’nin adalet anlayışından farklılık göstermektedir. Mutezile, Allah’ın adaletinin bir gereği olarak eylemlerin vuku bulduğu iddiasında iken Mâtürîdî, adl ile kötülük eylemi ile Allah arasında bir mesafe açmanın mücadelesini vermektedir. Ona göre kötülük hikmetin işleyişinde olmazsa olmaz eylemlerden biridir ve adl kavramı ile elem ve musibet sonrası ortaya çıkacak adaletsizlik anlayışını bertaraf ederek sorunun kaynağına, insanın kavrayış (idrak) problemini yerleştirmiştir.³³¹

Mâtürîdî ekolün bu teorisi, iman düzleminde de pozitif bir değer kazanmaktadır. Allah’ın ne lehine ne aleyhine tavır takınan şüphecilik ve Allah ile olumsuz bir ilişki yürüten inançsızlık karşısında duran, kötülük bahsinde Allah’ın bu kavramın sebep oldukları ile nitelenmesinin önündeki engel olarak konumlanan Mâtürîdî yorum,

³²⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Nasihatname*, s 122

³²⁹ Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî’de Ahlak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s 31

³³⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü’t-Tevhid*, s 454

³³¹ Kazanç, Fethi Kerim, Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10, Samsun 1998, s 474

Eşariliğin apolojik tavrından daha makul karşılanabilir.³³² Ekolün bu iman perspektifinden de olumlanmaya müsait yorumları, elem ve musibete uğrayan insanın başına gelenleri kendi iç dinamikleri (iman, itikad) çerçevesinde de değerlendirmesi gerektiğinin ipucunu taşımaktadır. Fail nasıl ki fiilinden belli olabiliyorsa, insanın sorumluluğundaki fiillerinde, içe dönük (iman) akıl yürütmelerin eseri olarak okunabileceği kanaatindeyiz.

Mâtürîdî ekolün sahip olduğu elem ve musibet teorileri hem sağlıklı bireyi hem de engellilik isabet eden bireyi düşünceye sevk edecek potansiyeldedir. Hikmetlilik merkezinde oluşturduğu teorinin diğer tarafın da Allah-insan ilişkisinin aktif nesnesi olan insan bulunmaktadır. Ekolün bu akılcı ve ulûhiyeti gözetten refleksi, içinde yetiştiği toplumla da ilintilidir. Arap sosyo kültür coğrafyasında yetişen Eşariliğin teslimiyetçi ve mutlakiyetçi tasavvurları, mevali ağırlıklı bir coğrafyada yetişen ve Allah tasavvurunda kişiye aktif bir rol biçen Mutezili düşüncenin aksine Mâtürîdîlik, hem akıl-nakilden beslenerek oluşturduğu teorileri hem de Mürcie ve Hanefiyye gibi kucaklayıcı yorumların mirasını taşımasından dolayı, hitap ettiği toplumlara sadece elem ve musibette değil birçok konuda alternatif yorumlar üretmiştir. Bu bağlamda Hanifi Özcan şunları söylemektedir; *“Her dinin ulûhiyet anlayışı, kendi tarihiyle bütünleşerek o toplumun geçmiş dini hayatı ile ilgili tarihi birikimin ayrılmaz bir parçası; yani gerek soyut, gerekse somut bütün kural ve kurumlarıyla birlikte toplumun dini hayatının tarihi birikintisinden oluşan ve devamlı genişleyip gelişmeye müsait bir miras durumundaki birikimsel geleneğin temel bir unsuru haline gelip nesilden nesile aktarılarak onların itikadi ve ameli bütün hayatına yön vermekte, dolayısıyla gerek teorik, gerekse pratik bütün bakış açılarına, belirleyici bir unsur olarak yansımaktadır.”*³³³ Metinden de anlaşılacağı üzere hitap edilen toplum, teolojik yorumların şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Toplumun hayatı yorumlayış kabiliyeti, şahitlik ettiği durumları gözlemleyebilme yeteneği gibi hususlar, teolojik yorumların yönünü belirlemektedir. Bu durum, Mâtürîdî ekol de öyle bir boyuta gelmiştir ki, Ebû Hanife’ye nispet edilen

³³² Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s 24

³³³ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî’de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s 16

metinlerde, tarif edilen coğrafya için *şirk* diyarı mı *Türk* diyarı mı kelimelerinden hangisinin kullanıldığı tartışılmıştır.³³⁴

Mâtürîdîlik, ürettiği engellilik teorilerinde insanı sorumluluk alanı içerisine almıştır. Engellilik isabet etmiş kişiden, başına gelenleri aklîselim bir şekilde düşünmesi ve bu durumda ki hikmetin ne olabileceği yolunda tefekkür etmesi beklenmektedir. Mâtürîdîliğin bu teşvik ettiği vizyon zaten Kur'an'ın mahiyetinde de bulunmaktadır. Kur'an, "*Onlar ayakta dururken, otururken, yatarken hep Allah'ı anarlar; göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler: "Rabbimiz! Sen bunu boş yere yaratmadın, seni tenzih ve takdis ederiz."*³³⁵ ifadesi ile yaşanan yeryüzünde, durum ve olayların içerisinde ki hikmeti sorgulamayı öğütlemektedir. Bu sürecin insana ağır geleceği muhakkaktır. Bu bağlam da Mâtürîdî bazı sıkıntıların sadece sabır ile aşılabileceğini nasihat etmektedir. Kur'an'da "*Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz ise bilemezsiniz."*³³⁶ diyerek, içinde bulunulan kötü durumdan, hayrın çıkma ihtimalinin yüksek olduğunu düşündürmektedir.

Engelli bireyi de sorumluluk sahibi kılan bu Allah-insan tasavvurunda Mâtürîdîlik, kişinin başına gelenler dolayısı ile girdiği bunalım halinin, hikmet arayışı çabasıyla hafifletilebileceği imkânını sunmaktadır. Kişi karşılaştığı herhangi bir durum ve olaya sadece kötülük üzere odaklanırsa iyiyi görmesi mümkün olmamaktadır. Bu durum şöyle veciz bir sözle anlatılır; *ve aynu'r-rıza an külli aybin keliletün velakinne ayne's-suhti tübdî'l mesâviya*, kişi rıza göstererek bir şeye bakarsa ondaki ayıbı görmez lakin kusur arama niyetiyle bakarsa da onda ki meziyeti göremez. Yani burada önemli olan insanın itikadi bir sağlamlıkla karşılaştığı güçlüğü nereden bakmasını bilmesidir. İnsanı düşünmeye ve akletmeye teşvik eden onlarca âyetin de insanı sokmak istediği süreç, olaylar karşısında tefekkür edebilmesi ve hakikatin kendisinin gözlemlediklerinden daha derinlerde olabileceğinin bilincinde olmasıdır. "*(İç yüzünü) kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?"*³³⁷ şeklindeki Kur'anî sorunun amacı, insana hikmet arayışını kendisine ödev edinmesi gerektiğini anlattığı kanaatindeyiz. Bu

³³⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, trc. Adnan Bülent Baloglu, Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014, s 36, 72 numaralı dipnot, Onat, Hasan, Kutlu, Sönmez(ed), *İslam Mezhepleri Tarihi*, s 374

³³⁵ Ali İmran 3/191

³³⁶ Bakara 2/216

³³⁷ Kehf 18/68

vakıa ile karşılaşan kadar onun etrafındaki yakınları içinde oldukça zor geçebilecek bir süreçtir. Lakin Kur'an tarif edilen durum ile karşılaşacak insanın takınması gereken tavrı, "Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, "Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz" derler."³³⁸ diyerek dile getirmektedir.

3.5. İslam Felsefesinde Kötülük ve Teodise Bağlamında Engellilik

Engellilik; teoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi birçok disiplin içerisinde işlendiği gibi İslam felsefesi çerçevesinde de ele alınmıştır. Fakat diğer disiplinlerde engellilik kendisine ait engelli, özürlü, sakat vs. gibi kavramlarla işlenirken, İslam felsefesinde 'kötülük' ve 'teodise' problemi içerisinde işlenmiştir. Bu kavramlardan kötülük, şer, fenalık, kabahat ve habaset gibi kavramları karşılayarak, iyi olan Tanrı ile evrende var olan kötülüğün uzlaştırılmasına karşılık gelmektedir.³³⁹ Teodise ise, Yunanca Tanrı anlamındaki *theos* ile korumak anlamına gelen *dike* kelimelerinin bir araya gelmesi ile oluşmuş ve kötülüğün karşısında Tanrı'nın savunulmasını temsil eden bir kavram olarak kullanılmıştır.³⁴⁰

İslam felsefesinde kötülük ve teodise, genellikle diğer kültürlerle mensup felsefecilerin oluşturdukları ve Tanrı'ya nispet ettikleri kötülük teorilerine cevap üretme şeklinde gözlemlenmektedir. Bu teorilerden en meşhuru,

- Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da, gücü mü yetmiyor? O halde O güçsüzdür,
- Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O halde O iyi niyetli değildir.
- Hem gücü yetiyor hem de iyi niyetli ise, bunca kötülük nasıl var oluyor?

şeklinde ki önermedir.³⁴¹

Bu önerme karşısında teodise bağlamında birçok felsefe yapılmıştır. Bunlardan birisi kötülüğün Tanrı'ya nispetini uygun bulmayan ve kötülüğü ademi yani yokluk olarak tanımlayan teodisedir. Bu teodiseye göre, kötülük nisbidir, mutlak bir anlama sahip değildir ve bulunduğu şartlara göre kötülük olarak vasıflandırılmaktadır.³⁴² Bir

³³⁸ Bakara 2/156

³³⁹ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, cilt III, s 330

³⁴⁰ Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt VI, s 292

³⁴¹ Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, İstanbul 2015, s 174

³⁴² Mutahharri, Murtaza, *Adl-i İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi, Kevser Yayınları, İstanbul 2014, s 138

diğer teodise de ise Tanrı'nın iyi olmadığını asla söylenemeyeceği ve kötü olarak vasıflanacak bir Tanrı'nın ne Yahudiliğin ne Hıristiyanlığın ne de İslam'ın kabul edebileceği bir Tanrı olmadığı yönündeki açıklamalardır.³⁴³

Görüldüğü üzere geliştirilen teodiseler kötülüğü Tanrı'dan nefyetmek gayesi taşımaktadır. Yeryüzünde güç ve kudret kadar iyilik ve merhametle de vasıflanan bir Tanrı'nın, kötülüğün kaynağı olamayacağı kabulünden hareketle oluşturulan teoriler, teodisenin 'Tanrıyı savunmak' şeklindeki kavram anlamına tam olarak karşılık gelmektedir. Peki, Tanrı savunulmaya muhtaç mıdır? Elbette muhtaç değildir lakin Tanrı'nın işlerinin mahiyetinin bir izaha ve yoruma ihtiyacı vardır. Bundan dolayı teodise bağlamı teorileri Tanrı'nın savunusu olarak görmek pek doğru değildir. Bu teorileri insanın akıl yürütemediği olaylar ve durumlar karşısında izah getirme gayreti olarak görmenin çok daha sağlıklı olduğu kanaatindeyiz.

İslam felsefesinde kötülük ve teodise bağlamında gözlenen durumlardan birisi de kadim felsefecilerin teorilerinin İslam felsefecileri tarafında tasfiye edilerek kullanılmasıdır. Bunun en önemli örneği Aristo ve Miskeveyh'de görülmektedir. Aristo kötülük bağlamında engelliliği atıfta bulunurken, herhangi bir duyusunu kaybeden insanın bir evreni kaybedeceğini söylemektedir.³⁴⁴ Aristo bu izahı ile insanın engellilik ile karşılaştığı durumlarda, engelin bulunduğu seviyenin insanın İnsan-Âlem ilişkisine doğrudan etki edeceğini anlatmaktadır. Aristo'nun bu önermesine Miskeveyh "*bedenin tüm organları tabiatın aletidir*" şeklinde bir nazire yapmaktadır.³⁴⁵ Miskeveyh'de bu önermesi ile İnsan-Âlem ilişkisinde engellilik gibi bir durumun neleri etkileyebileceğini çarpıştırmıştır. Her iki felsefecide engelliliğin, insanı yoksun bıraktığı durumları tarife çalışmış ve biri engellinin evrenle olan irtibatını esas alırken diğeri bu ilişkinin tabiat çerçevesindeki önemine dikkat çekmiştir.

İslam felsefesinde kötülüğün nisbi olduğu yönündeki teoriden yukarıda bahsetmiştik. Kötülük ve teodise bağlamında İslam felsefesinin en güçlü argümanlarından biri kötülüğe izafe edilen bu nisbiliktir. Diğer kültürlere mensup felsefecilerin soruları karşısında İslam felsefesinin nisbilik teorisi güçlü bir dayanak olmuştur. Tanrı insanı özgür iradesini kullandığında bazen iyiyi bazen kötüyü tercih edecek şekilde yarattıysa neden hep iyiyi seçecek şekilde yaratmadı? şeklindeki bir soru

³⁴³ Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016, s 99

³⁴⁴ Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara, 2009, s 37

³⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tertibu's-Sa'adat*, trc. Hümeýra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s 50

kötülüğün nisbiligi üzerinden cevaplanabilmektedir.³⁴⁶ Kötülüğe izafe edilen bu nisbilik ise şöyle izah edilir; “*sokan hayvanlar, yırtıcı hayvanlar, mikroplar, seller, depremler, afetler bunların kötü olmaları da ölüme sebep olmaları veya bir uzvun yahut bir gücün yitirilmesine sebebiyet vermeleri dolayısı iledir. Yine bu gibi ‘kötülük’lerin kötülük sayılmalarının bir diğer sebebi de olgunluk ve erginliğe, istidatların kemale erişmesine engel olmaları dolayısı iledir. Sokarak zehirleyen hayvanlar ölüme veya hastalığa sebep olmasa idiler kötü sayılmazlardı. Seller ve depremler mal ve can kaybına sebep olmasalardı yine kötü sayılmazlardı. Yırtıcı bir hayvanı kötü diye adlandırışımızın sebebi, onun özünün, özel mahiyetinin kötü bir mahiyet oluşu dolayısı ile değildir, bu yırtıcı hayvanın başka birinin ölümüne sebep olabilmesi dolayısı iledir. Gerçekte bizatihi kötü olan işte bu ‘hayatı kaybetme’ olgusudur.*”³⁴⁷

Bu kötülüğe izafe edilen nisbilik sadece İslam felsefecileri ile de sınırlı değildir. Felsefe yapan birçok düşünür için ontolojik anlamda iyi, yokluğa bulaşmamış olan salt varlıktır. Bundan dolayı da varlık iyi olarak düşünülmektedir. Kötülük ise bunun aksi, salt yokluk olarak değerlendirilmektedir. Bundan çıkan sonuç ise yokluğun kötülük olduğu yönündedir.³⁴⁸

Kur’an’ın kötülük ve teodise kavramına yaklaşımı ise felsefenin dizayn ettiği önermeler dışında bir anlama sahiptir. O kötü olarak değerlendirilebilecek durumların teodisesini değil, tabiat ve tarih üzerindeki eylemlerin, insanlar nazarındaki karşılığına bakmaktadır.³⁴⁹ İnsanı merkeze alan bir perspektiften, kötülük veya iyilik tanımlaması yapar. Boşlukta gezinen bir kötü ve iyi kavramı üzerine konuşarak ona bir mana kazandırma, Kur’an’ın konu edindiği bir eylem değildir. O’nun bu bağlamda kötüyü ve çirkini değil hep güzeli zikretmesi de, onlara bir değer atfetmediği anlamında değil imtihanın amacının bahsettiği güzele ulaşmak olduğunu anlatmak istemesi olarak yorumlanmalıdır.³⁵⁰ Bu durum teist mizaçlı bütün inanışlarda da kabul görecektir. Tanrı’nın mutlak iyi olduğu, dünyayı; içinde kötülüğünde bulunabileceği bir plana göre tasarlayıp yarattığı, bütün kötülüklerden haberdar olduğu ve bu

³⁴⁶ Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, s 54

³⁴⁷ Mutahharri, Murtaza, *Adl-İ İlahi*, s 141

³⁴⁸ Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2014, s 13

³⁴⁹ Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, s 127

³⁵⁰ Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, s 133

kötülüklerin mutlaka bir iyiliğe vesile olduğu yönündeki inanış ve teoriler teist inanışların ortalama Tanrı tasviri olarak sunulmaktadır.³⁵¹

3.5.1. İbn Sînâ'da³⁵² Kötülük Ve Teodise

İbn Sînâ felsefesinin dikkat çeken özelliklerinin başında, düşünce tarihinde ilk defa felsefe ve ilimlerin ansiklopedisini meydana getirmiş olması gelmektedir.³⁵³ İbn Sînâ'nın bu yöntemi, ilimlerin ayrı başlıklar altında değerlendirilerek aralarındaki ilişkilerin daha somut bir şekilde kavranabilmesine olanak sağlamıştır. Birçok alanda olan yetkinliği de göz önünde bulundurulursa, İbn Sînâ'nın yönteminin ne kadar ufuk açıcı olduğu sezilecektir. Onun felsefesinde dikkat çeken bir diğer konu ise, olgu yargıları ile değer yargılarını ayrı başlıklar altında incelemesidir. Olgudan doğru-yanlış, değerden de iyi-kötü kavramlarını anlayan İbn Sînâ, olgunun kavramlarını felsefeye değer kavramlarını ise teolojiye hamletmektedir.³⁵⁴ Böylece felsefe ve teoloji arasındaki ilişkinin sınırlarını belirlemiş olmaktadır.

İbn Sînâ'da kötülük ve teodise, ikinci kavram kümesinde yer alan iyi-kötü yani değerler niteliğinde işlenmektedir. Neyin iyi neyin kötü olduğu, iyinin ve kötünün nasıl bilinebileceği, iyiliğin mi kötülüğün mü bizatihi olduğu gibi sorular etrafında şekillenen kötülük ve teodise, İbn Sînâ felsefesinde yer verilen başlıklardan olmuştur. Ona göre, cehalet, zayıflık, yaratılıştaki anomaliler, elem ve gam gibi kavramların hepsi kötülüktür.³⁵⁵ Üstelik bu kötü, kötülük kudreti nedeniyle kötü değildir, kötülük

³⁵¹ Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s 36

³⁵² İbn Sînâ, 17 Ağustos 980'de Maverâünnehir'in Afşan ilçesinde dünyaya geldi. Babasının teşvikleri ile ilmi kariyerine genç yaşta başladı. Henüz on yaşında iken hafız oldu, fıkıh ve gramer öğrendi. Onun bu üstün zekâsı felsefe dünyasında 'Üçüncü Aristo' unvanını almasına vesile oldu. İslam camiasında ise 'Şeyh el-Reis' yani başkanların en büyüğü olarak ün salmıştır. Astronomi, matematik, felsefe, hekimlik, mantık ve doğa bilimlerinde oldukça yetkinleşen İbn Sînâ, hem kendi çağının bilimsel ilerleyişine hem de kendinden sonraki çağların ilerleyişine katkılar sunmuştur. Bilim ve felsefeyi aynı potada eritebilen İbn Sînâ, bilim dünyasında kendisi kadar ehliyetli birinin olmadığını, herkesin imrendiği bilim adamının kendisi olduğunu söyleyebilecek kadar da donanımının farkındadır. Kısa ömrüne çok büyük eserler ve teoriler sığdıran İbn Sînâ, 21 Haziran 1037 yılında 57 yaşında iken Hamedan'da ölmüştür. Bkz. Ongun, Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976, cilt III, s.a 21-22

³⁵³ Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, cilt XX, s 322

³⁵⁴ Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", s 323

³⁵⁵ İbn Sînâ, *En-Necat*, trc. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013, s 260

melekesinden dolayı kötülüktür.³⁵⁶ Bu melekedan kasıt, iyilikle çelişen, iyiliğe engel olan ve onun yokluğunu gerektiren bir sebebin vuku bulmasıdır. Güneş ışınları ile olgunlaşmakta olan bir ağacın maruz kaldığı güneş ışınlarının bir bulut tarafından engellenmesi gibi düşünülebilir.³⁵⁷

İbn Sînâ'da kötülüğün bir diğer tarifi bizatihi yokluk olmasıdır. Bu yokluktan kasıt ise ya cevherin yokluğu ya da cevherin bir hali konumunda bulunan iyiliğin yokluğudur.³⁵⁸ Bireyin yetkinliğinin bir noktada eksiklik teşkil etmesi ve kendisi için olması gereken şeyi kaybetmiş olması da İbn Sînâ felsefesinde kötülük olarak tanımlanmaktadır.³⁵⁹ Kötülük üzerine yapılan bu tanımlarla, yeryüzünde gözlenen elem ve musibetlerin düşünce zemininde nasıl bir değer ifade ettiğini çözümlemek amaçlanmıştır. Kötülük yokluk hükmünde bir kavram ise yaratılıştan meydana gelen bir kötülük nasıl anlam kazanmaktadır? Bu soruya cevaben İbn Sînâ şunları söylemektedir; *“Sebebi yaratılıştan bulunan eksiklik ve kusur olan kötülüğe gelince, onun nedeni bir failin onu yapmış olması değildir, aksine bir failin onu yapmamış olmasıdır. Dolayısıyla o gerçekte, hiçbir şeye kıyasla iyilik değildir.”*³⁶⁰ İbn Sînâ bu izahında, kötülüğün iyilik olarak evrilebileceği herhangi bir durumunun olamayacağı seçeneğine örnek vermiştir. Her kötülük bir noktadan bakıldığında iyiliktir anlayışına bir cevap olarak değerlendirilebilir.

İbn Sînâ'da iyilik kavramına bakıldığında ise, Zorunlu Varlık olarak adlandırdığı Allah'ı sırf iyilikten ibaret görmektedir. Ona göre iyilik, her şeyin tanımlanmasında arzu duyduğu, varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir.³⁶¹ İbn Sînâ bu bağlamda iyiliği inâyet çerçevesinde izah etmektedir. İyilik ile bitişik olan inâyet için ise şu açıklamayı yapar; *“İnâyet, İlk'in, varlığın bulunduğu iyilik düzenini bilmesi ve mümkün olan iyiliğin ve yetkinliğin bizatihi illeti olması ve zikredilen yönde de ondan razı olması, dolayısıyla mümkün olan en yetkin şekliyle bulunan iyilik düzenini akletmesi, böylece de mümkün olan bir düzene götürecektir şekilde ondan en yetkin bir taşmayla taşmasıdır.”*³⁶² İbn Sînâ inâyete yüklediği bu anlam ile Allah'ın yeryüzünde tasarladığı sistemde

³⁵⁶ İbn Sînâ, *İlahiyat I*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, TYEKB, İstanbul 2014, s 482

³⁵⁷ İbn Sînâ, *En-Necat*, s 261

³⁵⁸ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, TYEKB, İstanbul 2014, s 328

³⁵⁹ İbn Sînâ, *En-Necat*, s.a 263-264

³⁶⁰ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, s 556

³⁶¹ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, s 328

³⁶² İbn Sînâ, *En-Necat*, s 260

iyiliğin ne kadar merkezi bir rol oynadığını anlatmaktadır. Fakat bunu yaparken kötülüğü görmezden gelmemektedir. Kötülük kavramının iyiliğe dönüşünceye kadar dizayn edilmemiş olmasının tutarsızlığı üzerine sorulan bir soruya cevaben; böyle bir durumda kavram kendisi olarak bulunmazdı, kavramın varlığının kötülüğün ona ilişmemesinin imkânsızlığı üzerinden sağlandığını söyleyerek, kötülük ve iyiliğin birbirlerinin varlığına muhtaç olduğunu dile getirmiştir.³⁶³

İbn Sînâ'nın kötülük ve teodise bağlamında dikkatleri çektiği bir konuda, gözlemlenen dünyada kötülüğün miktarının nasıl tayin edilmesi gerektiğidir. Kötülük çok mudur çoğunluk mudur? Bu sorunun merkeze alındığı açıklamasında İbn Sînâ, *“Kötülük çoktur, çoğunlukla değildir. Çok ile çoğunlukla arasında fark vardır. Hastalıklar gibi pek çok şey vardır ki, onlar çoktur, fakat çoğunlukla değildir. Hastalıklar çoktur ama çoğunlukla değildir.”*³⁶⁴ demektedir. Onun bu izahı, şahit olunan kötülüklerin iyiliğe baskın oranda etki edecek bir dereceye erişmediğini, kötülüğün çeşit ve tür olarak çokluk ifade edebileceğini ama yeryüzünde işleyen sistemin çoğunluğunda gözlemlendiğini düşünmenin yanlışlığını ifade ettiğini söyleyebiliriz. İbn Sînâ bu bağlamda, nadir olan bir kötülükten dolayı baskın olan iyiliğin terkedilmemesi gerektiğini, aksi halde iyiliğin terkedilmesinin o kötülükten daha büyük bir kötülük olacağını söylemektedir.³⁶⁵

Kötülük ve iyiliğin varlığı üzerine İbn Sînâ'nın geliştirdiği teorilerden bir diğeri de her iki kavramında bir ölçü ile var edildiğidir. İbn Sînâ'ya göre, Allah eşyayı irade etmiştir. Bununla beraber kötülükte bılarız irade edilmiştir. Bu bağlamda kötülük zorunlu olarak var olduğu için herhangi bir değer hükmü taşımaz. Bundan dolayı da iyilik bizzat, kötülük bılarız gerekmiştir ve hepsi de belirli ölçüler ile belirlenmiştir.³⁶⁶ Fakat bu ölçülülük Allah'ın sırf iyilik olarak nitelenmesine zeval getirecek derecede değildir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre Allah (ilk) sırf iyiliktir. Bütün nizamın ilkesi olan zatına da âşıktır. Böyle olması sebebiyle mutlak iyiliktir. Yani iyilik O'nun maşuku (âşık olduğu sevgilisi) olmaktadır.³⁶⁷ Allah'a nispet edilen bu sırf iyilik, kötü-iyi nizamında yaratılmışların fitraten iyiye olan eğilimini de göstermektedir.

³⁶³ İbn Sînâ, *En-Necat*, s 265

³⁶⁴ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, s 566

³⁶⁵ İbn Sînâ, *En-Necat*, s 263

³⁶⁶ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, s 560

³⁶⁷ İbn Sînâ, *İlahiyat II*, s 358

Sonuç olarak, İbn Sînâ felsefesinde kötülük ve teodise özellikle kötülüğün çerçevesi çizilerek oluşturulmaya çalışılmıştır. Şahit olunan dünyada vuku bulan elem ve musibetler gibi kötülük statüsüne sahip durumların, kötülüklerinin nereden geldiği sorusunun cevabı niteliğinde ki açıklamalar ile İbn Sînâ, teodisesini inşa etmiştir. Bu teodisesinin merkezinde Allah'ın mutlak ve sırf iyilik olarak nitelenmesi bulunmaktadır. İbn Sînâ teorisinin pratik hayata dönük tarafından gelen bir zayıflığı bulunmaktadır. Engelliliği bir nevi kötülük olarak değerlendirdiğinde ürettiği fikirlerle soyut düşüncesini çözüm yollarıyla şekillendirerek tatmin edici bir noktaya taşıyamamıştır. Bu kötülük yaklaşımı engelli bireyin gündelik hayatında tatmin edici bir işlerlik gösteremeyebilir, lakin düşünce dünyasında yozlaşmış itikadi inanışları onarabilecek yetkinliktedir. Bu bağlamda kişiye düşen, önce zihnini Allah-İnsan ilişkisine dair yetkinleştirmek ve daha sonra bu güçlü düşünceden aldığı ilhamla gündelik sorunlarına cevap üretebilmektir.

3.5.2. Kindî'de³⁶⁸ Kötülük Ve Teodise

Kindî'nin felsefesinde ağırlıklı olarak insan merkeze alınmaktadır. Kadim felsefecilerinde zikrettiği gibi Kindî'de insanı 'küçük âlem' olarak değerlendirmiştir.³⁶⁹ İnsan merkezli bu anlayışının yansıması felsefe tanımında da görülmektedir. Kindî'ye göre felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir.³⁷⁰ Ona göre küçük âlem olan insan, beden de âlemi tasvir etmektedir. İnsanın kemikleri toprağa, damar ve mide de bulunan sıvıları suya, karındaki boşluk havaya, vücut ısısı ateşe, beyin ve sinir sistemleri madene benzemektedir.³⁷¹ İnsanın varlığı üzerinden felsefe yapmayı uygun gören Kindî, felsefesindeki kötülük ve teodiseyi de insanın üzerine temellendirmiştir.

³⁶⁸ Kindî'nin doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber, Kûfe'de doğduğu yaygın bir bilgidir. İlimle olan irtibatı da burada ve Basra'da yoğunlaşmıştır. Temel dini bilgilerinin yanında Kur'an, dil ve edebiyat eğitimleri almıştır. İslam toplumunda nakli ve akli ilmin sistemleştiği bir dönemde yaşamıştır. Uyguladığı yöntemler ve geliştirdiği teorilerle ilim dünyasının kelimadan felsefeye geçişini sağlayan ilk İslam filozofudur. Zamanının seçkin bilgini ve asrın kadim bilimlerini en iyi bilen tek kişi olarak zikredilmektedir. Kindî'nin doğum yılı gibi ölüm yılı üzerinde de ihtilaflar bulunmaktadır. Fakat en güçlü tahmin 866 yılında vefat ettiği yönündedir. Bkz. Kaya, Mahmut, "Kindî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, cilt XXVI, s.a 41-42

³⁶⁹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, TYEKB, İstanbul 2015, s 262

³⁷⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s 260

³⁷¹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, s 368

Bu bağlamda insanın üzüntüsü, hüznü, duygusu ve karşılaştığı elemeler ve musibetleri kötülüğe tekabül ederken, bunlarla başa çıkma teorileri de Kindî'nin teodisesini oluşturmaktadır.

İnsanın kendi ruhuna zarar vermesini en büyük kötülüklerden addeden Kindî, ruhuna zarar veren kişinin cahilin cahili ve zalimin zalimi olduğunu söylemektedir.³⁷² İnsanın ruh ve beden olarak bir bütün olduğu gerçeğinden hareketle Kindî, insanı dış dünya yaşamında yetkinleştiren ruhun özenle korunması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda ruhu ve bedeni sıkıntıya sokan üzüntünün kötü olduğunu ve kötü olmasının yanında, üzüntüye kapılmanın psikolojik bir rahatsızlık olduğunu söylemektedir.³⁷³ Kindî bu yaklaşımları ile insan merkezli felsefesinin çerçevesini çizmektedir. Kötülüğü de genellikle insana isabet eden şeyler üzerinden değerlendirmektedir.

Kötünün yeryüzünde mutlaklığı üzerine ipucu vermek isteyen Kindî, bu mutlaklığı şu şekilde dile getirmektedir; “*başımıza bir musibet gelmemesini istemek var olmamayı istemek demektir. Çünkü musibetler ancak bozuluşa tabi varlıkların bozulmasıyla meydana gelir, demek oluyor ki bozuluş yoksa oluş da yoktur. O halde musibetleri istemeyişimiz tabiatta oluş ve bozuluşu istemediğimiz anlamına gelmektedir. Tabiatta olanın gerçekleşmemesini istemek ise imkânsız istemek demektir, imkânsız isteyen amacına ulaşamaz.*”³⁷⁴ Kindî bu pasajda elem ve musibetlerin yaşanılan sistem içerisinde bir kanun niteliğinde olduğunu anlatmaktadır. İnsanın salt iyilik umarak yaşamasının mümkünsüzlüğüne de göndermeler olan bu pasajla Kindî, kötülüğün değer statüsünün ne olduğunun ipucunu da vermektedir. Ona göre kötülüğün olmadığı bir dünya tahayyül etmenin aslında tahayyül etmemek/edememek olduğu anlaşılmaktadır.

Kindî'nin elem ve musibet, kötülük, acı ve üzüntü olmadan bir dünyanın var olamayacağı teorisi onun aktardığı bir kıssa ile daha iyi mana bulmaktadır. Kıssa da ölmek üzere olan Büyük İskender'in annesine teselli etmek maksadı ile yazdığı mektup şu şekildedir; “*Ey İskender'in annesi! Oluş ve bozuluş kanununa tabi olan her şeyin yok olup gittiğini düşünmelisin. Senin oğlun bazı küçük kralların benimsediği ahlakı kendine layık görmezdi, öyleyse oğlun ölünce, sen de onların basit anneleri gibi davranma. İskender'in ölüm haberi gelince büyük bir şehir kurulmasını emret. İnsanların belli bir günde orada toplanmaları için Libya, Avrupa ve Asya'daki bütün*

³⁷² Kindî, *Felsefî Risaleler*, s 486

³⁷³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s 476

³⁷⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s 490

ülkelere elçiler gönder. O şehirdeki toplantı, yeme, içme ve eğlence günü olsun. Elçilere, başına bir musibet gelen hiçbir kimsenin senin bu davetine katılamayacaklarını duyurmalarını da emret. Böylece insanları hüzünlü matemlerine karşın İskender'inki sevinç ve neşeyle geçsin. Ne var ki, annesi oğlunun isteği doğrultusunda emir yayınladığı halde belirlenen günde hiçbir insan gelmedi. Bunun üzerine: önceden duyurduğumuz halde insanlar neden gelmedi? deyince, kendisine: başına musibet gelen hiçbir kimsenin davetinize katılmamasını istediniz. Herkesin başına bir musibet geldiği için davetinize kimse katılmadı, dediler. Bunun üzerine İskender'in annesi şöyle dedi: Ey İskender! Son dönemin ilk dönemine ne kadar da uygun. Senin ölümünle uğradığım musibetten dolayı beni en mükemmel şekilde teselli etmek istemişsin. Zira ilk musibete uğrayan ben değilmişim ve musibet de sadece bir insana mahsus değilmiş.”³⁷⁵ Mektuptan anlaşılması gereken, elem ve musibetlerin teolojik olarak insana isabet etmesinin mümkün hatta kaçınılmaz olduğu ve insanın bu durumlarla karşılaştığında yapması gerekenin metanet, sabır, tefekkür ve teslimiyet gibi tutumlara yönelmesi gerektiğidir.

Kindî, kıssanın anlattığı ve bizim de çıkarılması gerekenler olarak söylediğimiz kavramların insanoğlu için zor erdemler olduğunu bilmektedir. Çünkü o metnin bir başka yerinde insanın akıl yürütmeyi çok az kullandığını söyleyerek onun akılsızlığına hayıflanmaktadır. O bu konuda şunları söylemektedir; “İnsandan başka bütün canlılar, kendilerini inciten bir şey olmadıkça güven içinde iyi bir hayat sürerler. Fakat insanın öteki canlılara egemen olmasını ve onları yönetmesini sağlayan değeri arttıkça kendisini yönetmeyi becerememesi yok mu, işte bu akılsızlık belirtisidir.”³⁷⁶ Kindî'nin metinde insanın kendini yönetememesi olarak zikrettiği eylem bizce, insanın acı, keder, gam, elem ve musibet karşısında dirâyetli duruşu sergileyememesidir. Kindî, insanın dirâyetinin en zayıf olduğu durumun ve aslında saf kötülük olarak değerlendirilmemesi gerektiğini düşündüğü kavramın, ‘ölüm’ olduğunu söylemektedir. Kindî'ye göre ölüm, insan tabiatının tamamlanmasıdır. Ölümün olmadığı bir durumda insanında var olamayacağını söylemektedir. Çünkü insan tanımında canlılık kadar ölümlü olmak şartı da bulunmaktadır. Eğer ölüm kavramını kötülük nispetinde değerlendirip âlemin dışına itersek, insanında âlemde bulunamayacağını söylemektedir. Bundan vardığı sonuçta

³⁷⁵ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s 488

³⁷⁶ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s 498

ölümün kötü değil, canlılık tabiatımız gereği olmamız gereken yerde olmamamız kötüdür, diye düşünmektedir.³⁷⁷

Kindî'nin felsefesinde kötülük ve teodise insan merkezli bir anlatımla işlenmiştir. İnsanın yaşadığı dünyada karşılaştığı elem ve musibetler karşısındaki olgunlaşma teşebbüsleri üzerine teoriler ve örnekler veren Kindî, kanaatimizce kötülüğü de insanın zafiyetlerinin bir telkini olarak değerlendirmektedir. İnsanın duygusuna, hüznüne, üzüntüsüne ve akledemezliğine yaptığı atıflar bu kanaatimizi doğrular niteliktedir. Ona göre insan mutlak güçlü olmalı ve elinde bulundurduğu kıymetli şeylere bağlılığını dizayn edebilmelidir. Bu bağlamda Kindî, Sokrat örneğini zikretmektedir. Sokrat'a neden hiç üzülmeyeceği sorulduğunda Sokrat cevaben, çünkü kaybedince üzüleceğim şeyler edinmiyorum demiştir.³⁷⁸ Buradan varılacak sonuç Kindî felsefesinin insanı kontrollü bir yaşama sevk ediyor olmasıdır. Karşılaşılan her durumda insan sevinç kadar üzüntünün de sınırlarını gözetmeli ve zayıflığın hiç bir türüne prim vermemelidir. Kindî'nin bu teorilerini engelli insan bağlamında düşünürsek ortaya çıkan durum, engelli bireyin mutluluğu arama ve içinde bulunduğu sancılara akıl yürüterek çözüm bulma faaliyetleri, insanın gündelik yaşamına katkı sağlayabileceği gibi, zihni deformasyonlarını da onarabilecek imkânları yakalamasını mümkün hale getirmektedir.

3.5.3.Fârâbî'de³⁷⁹ Kötülük Ve Teodise

Fârâbî'nin felsefesinde kötülük ve teodise kavramı çok kapalı bir formda sunulmaktadır. İyilik ve kötülük düalitesinden değil de mutluluk ve üzüntü kavramları

³⁷⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s 506

³⁷⁸ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s 496

³⁷⁹ Fârâbî 870 yılında Maveraünnehir'de ki Farab kasabasında dünyaya geldi. Gençlik yıllarından itibaren mantık, psikoloji, metafizik, doğa bilimleri, politika, ahlak, diyalektik, gramer, astronomi ve musikiye dair çalışmalarda bulundu. Birçok alanda yakaladığı bu yetkinlik, ilim camiasında 'Muallimisani' yani ikinci öğretmen lakabını almasına vesile oldu. Onun en dikkat çeken özelliklerinden birisi, hayatı boyunca Türk kıyafetleri giymiş olması ve mütevazı bir hayat yaşamasıdır. (Bkz. Ongun, Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt II, s.a 100-101). Fârâbî'nin dikkat çeken bir diğer özelliği de Arapça, Grekçe, Süryanice, Farsça ve Soğdca başta olmak üzere birçok dilde ulaştığı yetkinliktir. Onun dilde ki bu becerisi Kindî'den miras kalan felsefî akımı güçlendirmesine ve Meşşâî ekolün içerisine kendi teorilerini dâhil etmesine vesile olmuştur. Fârâbî arkasında büyük bir ilmi miras bırakarak 950 yılının Ekim ayında Şam'da vefat etmiştir. Bkz. Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, cilt XII, s.a 145-162

ile kurduğu şablon üzerinden teodisesini çıkarmak gerekmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, mutluluğun salt iyilik olduğunu, mutluluğa götüren bütün faaliyetlerinde iyi olarak değer görmesi gerektiğini söylemektedir.³⁸⁰ İnsanı iyilik erdemi ile buluşturan mutluluk kavramında karşılaşılan engeller, Fârâbî'ye göre kötülük olarak değerlendirilir. Bu iyilik ve kötülüklerin her ikisi de tabii veya iradi olarak ortaya çıkmaktadır. Tabii olarak ortaya çıkan engeller Tanrı katından eyleme sokulmuş iken, iradi olan engeller insanın kendi mahsulü olarak değerlendirilmektedir.³⁸¹

Fârâbî, insanın iyilikler ve güzellikler içerisinde bir hayat sürmesinin gerekçesini de bu tabii ve iradi kötülüklerin ortadan kaldırılmasına bağlar. Bu her iki kötülük kavramının ortadan kaldırılmasının yöntemi için, insanların uyum içinde ve erdemi gözeterek yaşamalarını, ayrıca yeryüzünün kanunları üzerinde tefekkür edip insanlara bu anlamda yol gösterecek öncü kişilerin olması gerektiğini söyleyerek yol göstermektedir.³⁸² Fârâbî bu yaklaşımı ile kötülüklerden arındırılmış ve birlik içerisinde yaşayan ideal bir topluluğu resmetmektedir. Reelde bu teori ütöpik bir görünüş sergilemektedir. Fakat insanlık bu ideali ütopya vasfı ile dışlamamalı en azından ideale ulaşabilmenin mücadelesini vermelidir. Sanıyoruz ki kötülüğün karşısında pozisyon alan Fârâbî'nin teodisesi, bu mücadelenin adıdır.

Fârâbî, kötülük ve teodise çerçevesinde iradi ve tabii fillerin özünde Tanrı'ya bağlı olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda Fârâbî şunları söylemektedir; “*Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyledir. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyledir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülükler izafidir; kötülükler, değişen âlemle ilgilidir. Bunların arızı olarak yararları vardır, çünkü kötülükler olmasaydı iyilikler çok ve sürekli olmazdı. Şâyet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.*”³⁸³ Metinden anlaşılacağı üzere Fârâbî, yeryüzünde vuku bulan bütün kötü fillerin Tanrı'ya dönük bir tarafı olduğunu düşünmektedir. Fârâbî'nin bu açıklaması yukarı satırlarda ayırtırdığı tabii ve iradi eylemlerin insana dönük iradi boyutu ile çelişki göstermektedir. Fakat buradan şu sonuca ulaşmamız da mümkündür, Fârâbî iradi eylemin sorumluluğunu insana

³⁸⁰ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın, Abdulkâdir Şener, Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s 84

³⁸¹ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s 85

³⁸² Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s 98

³⁸³ Fârâbî, *Uyunü'l-Mesail*, trc. Mahmut Kaya (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içerisinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s 126

yüklerken aslında insanı özgür kılmamakta aksine insanın Tanrı katından verilen kanunları uygulayıcı pozisyonuna atıfta bulunmaktadır. Metnin girişindeki kaza ve kader vurgusu da bu kanaatimizi güçlendirmektedir.

Fârâbî'nin felsefesinde dikkat çeken özelliklerden biri de insanın biyolojik ve fizyolojik yapısını felsefesine konu edinmiş olmasıdır. İnsan vücudunda ki organların ve uzuvların nasıl yaratıldığını, fonksiyonlarının neler olduğunu, birbirlerini hangi koşullarda etkilediklerini ve korunması elzem olan organların neler olduğunu tafsilatlı bir şekilde anlatmış olması oldukça dikkat çekicidir.³⁸⁴ Fârâbî bu anlatımı ile insan bedeninin biyolojik ve fizyolojik olarak ne kadar sistemli ve değerli olduğunu anlatmak istemektedir. Onun bu anlatımlarından bedende meydana gelen engelliliğin insanın biyolojisi, fizyolojisi ve psikolojisine ne denli etkiler yaptığını sezmemiz oldukça mümkündür.

Sonuç olarak Fârâbî, kötülük ve teodisesini Tanrı'ya dayandırdığı bir yöntem üzerinden işlemektedir. Mutluluğun iyiliğe götüren bir erdem olduğunu, kötülüğün ise bu erdeme mani olan her şey olduğunu söylemesi, onun felsefesinin genelleyici bir uslûba sahip olduğunu göstermektedir. Bu genellemesinde tek ayırım iradi ve tabii olarak bulunmaktadır. İradi eylemler insanın, tabii eylemler Tanrı'nın işleri olarak değerlendirilmektedir. Fakat bu iradede insan aktif değil atıl yani pasif bir durumdadır. Fârâbî'nin geliştirdiği bu teorilerden engelli bir bireye pratik çözüm önerileri sunmanın pek mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü mutluluğu şiar edinen bir bireyin önce gündelik sancılarının sıyrılması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda, Fârâbî'nin teodisesi hayatın pratiğinde değil, bireyin zihninde oluşacak muğlaklığın giderilmesinde rol oynayabilecek düzeydedir.

3.5.4. İbn Rüşd'de³⁸⁵ Kötülük ve Teodise

İbn Rüşd, felsefesinde dile çok önem vermiştir. Dil ile düşünce arasındaki etkileşimi gözlemleyerek, dilin yerel düşüncenin ise evrensel olduğu kanaatine

³⁸⁴ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla*, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018, s.a 142-148

³⁸⁵ İbn Rüşd, 1126 yılında Kurtuba'da dünyaya geldi. Gençliğinden itibaren fıkıh, hekimlik, matematik ve felsefe ile ilgilenmeye başladı. Bu alanlarda yetkinleşmesi, Kurtuba'da 'kadılar kadısı' olarak anılmasına vesile oldu. İbn Rüşd'ün ilme olan bu yakınlığının dışında politika ile olan ilişkisi de hayatının yönünü belirlemiştir. Kadı olarak hizmetlerde bulunması dönemin hükümdarları ile ilişkisini güçlendirirken, diğer yandan hırpalanmasına sebep olacak politik ambargolara maruz kalmasına sebep olmuştur. Hem ilim hem politika mecralarında ismini duyurmayı başaran İbn Rüşd, 10 Kasım 1198'de Fas şehrinde vefat etmiştir. Bkz. Ongun, Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt III, s 15

varmıştır. Buradan hareketle de vahiy ve felsefe ilişkisini oluşturmuştur. Vahiy ile felsefe arasında bir uygunluğun olduğunu düşünen İbn Rüşd, tevil metodunu bu uygunluğun sağlanmasında önemli bir araç olarak kullanmıştır.³⁸⁶ Onun felsefesinde Aristo büyük bir rehber niteliğindedir. Aristo'nun eserlerini şerh etmekle beraber, teolojisinde kullandığı yöntemlerin çoğunda da Aristo'nun ilkelerinin daha akılcı bir yöntemi bulunmaktadır. Bundan dolayı da İbn Rüşd, Aristo'yu insanlığın en yetkin ve üstün kişisi olarak tanımlamıştır.³⁸⁷

İbn Rüşd, kötülük ve teodise üzerine inşa ettiği fikirlerinin zeminini de tevil metodu ile beslemiştir. Tevilin kötülük probleminde kullanılabilecek en iyi yöntem olması fikri, İbn Rüşd'ü bu kavramın bütün yönlerini kullanmaya yöneltmiştir. Bu konuda tevilin neden bu kadar gerekli olduğu yönündeki soruya İbn Rüşd şöyle cevap vermektedir; *“halk, adaletle muttasıf olduğu, hayır olsun şer olsun her şeyi yaratma sıfatına malik olduğu hususunda bilgi sahibi olma ihtiyacı içindedir. Çünkü dalalette kalmış millet ve din mensuplarından birçoğu, alemde biri hayır, diğeri şer ilahı olmak üzere iki Tanrı'nın bulunduğu itikat ettiklerinden, bu durum karşısında halkın, her ikisinin de , yani hayrın da şerrin de tümü ile yaratıcısı Allah'tır, diye bilmeleri icab etmiştir.”*³⁸⁸ Metinden anlaşılacağı üzere İbn Rüşd, kötülük probleminin aydınlatılmasında ki gerekçeyi tevhid inancına hamletmektedir. İnsanın yeryüzünde şahit olduğu iyi veya kötü eylemlerin tümüyle Allah'a nisbet edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu bakış açısı havas için farklı yorumları zorunlu kılsa da avam için uygun bir perspektif gibi görünmektedir.

Tevhid inancına yapılan bu vurgu Allah'ın birlenmesine olanak sağlarken, kötünün Allah ile olan irtibatını muğlaklaştırmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd, Allah'ın her durum da adaleti gözettiğini vurgulamaktadır. Ona göre Allah, mutlak surette adildir ve bu adalet zatının kemale ermesi için değil, aslında mevcut olan kemal nitelemesinin karşılığı olarak vuku bulmaktadır.³⁸⁹ İbn Rüşd, Allah'a nispet ettiği bu adalet tanımıyla şerri veya kötülüğü yok saymamaktadır. O şerrin yeryüzünde varlığına inanmaktadır. Onun için önemli olan bu şerrin kaynağının ne olduğu meselesidir. Kötülüğün olmadığı bir dünyanın imkansızlığı bağlamında İbn Rüşd, Allah'ın dilediğinde herkese hidâyet verebileceğini ama bunu dilemediğini bundan dolayı da kötülüğün yok sayılması değil,

³⁸⁶ Karlığa, Bekir, “İbn Rüşd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, cilt 20, s 259

³⁸⁷ Ongun, Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, cilt III, s 16

³⁸⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s 253

³⁸⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s 254

kötülüğün varlığının Allah'a vacib olmaması gerektiğini söylemektedir.³⁹⁰ İbn Rüşd'ün bu bakış açısı, kötülüğün varlığını mutlak görürken, kötülüğün yaratılmasını Allah'a mutlak kılmamaktadır. Onun teodisesinin en önemli kısmını da, tevilden sonra kötülüğün varlığının Allah'a zorunluluk nispet etmeden Allah'a hamledilmesi oluşturmaktadır kanaatindeyiz. Yani Allah her şeyin halıkıdır, fakat bu sıfat onu hiçbir fiile (özellikle kötülüğe) zorunlu kılmamaktadır.

İbn Rüşd'ün kötülüğe dair diğer bir bakış açısını kötülüğün cevher olarak değil araz olarak bulunduğu fikri oluşturmaktadır. Kadim filozofların, karşıt ilkelerde bir ve aynı olma durumunu imkansız görmeleri, ilk İlkeler de bir iyilik bir de kötülük olmak üzere iki bölüm bulunduğunu söylemeleri İbn Rüşd'ün kötülüğü ilintili olarak görmesine zemin oluşturmuştur.³⁹¹ Kötülüğe nispet edilen bu ilintililik, İbn Rüşd felsefesinin tevhid inancına yaptığı vurguyu göstermektedir. Vahiy ve felsefe ekseninde oluşturduğu teorisini kadim filozofların kanaatleri ile güçlendiren İbn Rüşd, iyilik ve kötülük kavramının çerçevesini şu şekilde çizmektedir; *“her varlıkta iyilik bulunduğu için, kentlerin erdemli yöneticilerinin koymuş oldukları cezalar gibi, kötülüğün ilintili olarak ortaya çıktığına inanılmaktadır. Çünkü bu cezalar, ilk amaca göre değil, iyiliği sağlamak amacıyla konmuş olan kötülüklerdir; zira bu dünyada öyle iyilikler vardır ki, onlar, akılla ve hayvansal nefsten oluşan insanın varlığında görüldüğü gibi, ancak kötülükle karışık olarak var olabilirler. Dolayısıyla kadim filozoflara göre, tanrısal bilgelik (ilahi hikmet), az bir miktar kötülük karışmış da olsa, iyiliğin miktar bakımından çok olarak bulunmasını zorunlu kılmıştır; çünkü az bir miktar kötülükle birlikte çok miktarda iyiliğin bulunması, az bir kötülüğün bulunmasından dolayı, bu çok miktarda iyiliğin hiç bulunmamasından daha yeğ tutulur.”*³⁹²

İbn Rüşd, metinden anlaşılabileceği üzere, iyilik ve kötülük kavramlarını kadim filozofların miktar teorisi üzerinden yorumlamaktadır. İyiliğin miktarca kötülükten fazla olması aslında kurulan nizamın iyilik esası ile tasarlandığını göstermektedir. Bu iyilik düzeninde varlık salt iyi formda bulunmadığından kötülük de onunla beraber bulunmaktadır. Fakat burada iyilik ilahi amaca matuf bir görüntüye sahipken, kötülük varlığa ilintili bir formda bulunmaktadır. Amaç/gaye istisnaları bünyesinde bulundurabilecek bir yöneliş olduğu için, kötülük yeryüzünde ki nizamın istisnai bir

³⁹⁰ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s 255

³⁹¹ İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986, s 97

³⁹² İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, s 97

durumu olarak değerlendirilmeye müsaittir. Buradan varılacak sonuçta, Allah'ın her durumda iyiliği dilediği fakat nizamın kötülük ilintisine meyledebildiği ve bu meylin de Allah'ın bilgisinden gayrı olmadığı yönündedir.

Sonuç olarak, İbn Rüşd felsefesi insanın karşılaşacağı elem ve musibetleri tabiatın vazgeçilmez bir durumu olarak değerlendirmektedir. İyiliğe yüklediği ilahi yön ve kötülüğe yüklediği ilintililik esası İbn Rüşd felsefesinin teodisesini inşa etmektedir. Allah'a nispet edilmesi mümkün durumlarda kötülüğü tevil metodu ile Allah'tan uzaklaştıran İbn Rüşd, tevhid inancının korunması ve öncelenmesi fikrinden dolayı bu tutumunu her zeminde korumaktadır. Onun felsefesi, kötülüğe; aklın işlerliğinde güzel bir yorum getirmesine rağmen pratik hayatta çözüm üretebilecek nitelikten uzaktır. Elem ve musibetle karşılaşmış bir bireyin ileri safhalarda zihnen yetkinleşmesine imkan tanıyan İbn Rüşd felsefesi, bireyin hayat ile mücadelesinde başvurabileceği bir yöntem olmaktan oldukça uzaktır kanaatindeyiz.

3.5.5. İhvân-ı Safâ'da³⁹³ Kötülük ve Teodise

İhvân-ı Safâ'nın felsefesinde bağnazlığa, fikir çatışmaları doğrultusundaki mezhep çekişmelerine eleştirel bir tutum bulunmaktadır. Kardeşlik ve yardımlaşma temelinde batıl düşüncelerle yıpratılmış dini yaklaşımları, felsefe ilkeleri ile onarmayı amaç edinmişlerdir. Bu bağlamda fikirlerinin inşasında Kur'an'a yer verdikleri kadar İncil ve Tevrat'a da gerektiği kadar yer ayırmışlardır. İhvân-ı Safâ'nın din anlayışında Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin sözü ne kadar değere sahip ise, felsefelerinde de Sokrat, Eflatun ve Aristo'nun sözleri o derecede değere sahiptir. Fakat grubun kendilerini Müslüman olarak tanımlamaları, teorilerinde Kur'an'a ve Hadis'e daha çok

³⁹³ İhvân-ı Safâ IV. (X.) yüzyılda Basra'da ortaya çıkmıştır. Bir grup düşünürün ortak adını temsil etmektedir. İhvân-ı Safâ kelime anlamı olarak, 'arınmış kardeşler' veya 'gönlü temiz kardeşler' anlamına gelmektedir. (Bkz. İhvân-ı Safâ, Risaleler, trc. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya v.dğr, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, cilt I, s 7). Dini, felsefi, siyasi ve ilmi amaçlarla bir araya gelmiş, faaliyetlerini gizli olarak yürütmüşlerdir. Topluluğun kurucuları ve fikir adamları her dönemde gizli kalmış ve tartışılmıştır. İhvân-ı Safâ, dini ve felsefi alanda birçok teori geliştirmiştir. Geliştirdikleri teoriler 52 risalede toplanmıştır. (Bkz. Uysal, Enver, "İhvân-ı Safâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, cilt XXII, s 1). Bu topluluğun ilme bakışını ifade etmek için topluluktaki düşünürlerden birinin şöyle dediği rivâyet edilmektedir; "*din, hastaların; felsefe ise sağlıklı insanların tedavisiyle ilgilenir. Peygamberler hastaları, hastalıkların artmaması, hatta onların bütünüyle iyileşmesi için tedavi ederler. Filozoflar ise herhangi bir hastalık bulaşmaması için, sağlıklı insanların sağlığını korur.*" (Bkz. İhvân-ı Safâ, Risaleler, cilt I, s 8).

değer verdiklerini göstermektedir.³⁹⁴ İhvân-ı Safâ bu yaklaşımını şu şekilde ifade etmektedir; “Ey kardeşim! Bil ki, biz hiçbir ilme düşmanlık göstermez, hiçbir mezhebe taassupla bağlanmaz, bilge ve filozofların çeşitli ilim dallarında telif ettikleri, akıl ve incelemeleriyle ince manalar şeklinde ortaya koydukları hiçbir kitabı terk etmeyiz. Mutemedimiz, güvenilir adamımız ve emrimizin kurucusu, Peygamberlerin kitaplarına, getirdikleri vahye ve meleklerin öğrettiği haber, ilham ve vahiylerle dayanır.”³⁹⁵

İhvân-ı Safâ, kötülük ve teodise çerçevesini Allah’ın kudreti bağlamında değerlendirmektedir. Allah’ın kudreti gereği kötülüklerin bilgisine sahip olmasının ve iyiliğin kötülükten fazla olmasının, Allah’ın kötülüğü yaratmasının önünde bir engel olmadığını düşünmektedirler.³⁹⁶ Bu yaklaşım ile İhvân-ı Safâ, Allah’ın tek yaratıcı olduğu hakikatinin ağırlığını teorisinde hissettirmektedir. İyinin ve kötünün aynı hüküm bağlamında Allah’a izafe edilmesinin meşru olduğu yönündeki kanaatleri de tevhid anlayışının sarıh bir ifadesidir.³⁹⁷ Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, iyiliği, adet olduğu üzere devam eden ve şeriat ile sünnetin müsaade ettiği fiil olarak tanımlarken kötülüğü, adet üzere devam etmeyen, sünnette ve şeriatta yer almayan fiil olarak tanımlamaktadır.³⁹⁸ Grubun bu iyi-kötü tanımı kötülüğün arazi olduğu fikrine de kapı aralamaktadır.

İhvân-ı Safâ’nın kötülük ve teodise de tevhid anlayışını yoğun olarak temel almasında Allah’ın bir olması ve ondan başka bir olan bir varlık yada nesnenin bulunmaması fikri etkili olmuştur. Allah’ın her açıdan ve bütün manalar itibariyle bir olması, O’nun kendinden gayrı yaratılmış bütün şeylerin birlik esasına tabi olmadığını göstermektedir. Bu bakış açısından dolayı da iyilik Allah’ın mahiyeti ile ilişkili iken kötülük varlıkta araz olarak bulunmaktadır. Varlıkta kötülüğün olması iyiliğin birlik esasından çıkarılması için zaruridir. Bu yüzden kadim filozoflarda Allah’ın ışık-karanlık, cevher-araz, iyilik-kötülük, ruhani ve cismani vb. olmak üzere varlığı karşıtlık ilkesi çerçevesinde yarattığını düşünmektedirler.³⁹⁹

İhvân-ı Safâ kötülüğün olmadığı bir nizamın mümkün görülemeyeceğini iddia ederek, kötülüğü hiçlik olarak değil meşruluk zemininde değerlendirmiş ve böylece teodisesini ifade etmiştir. Topluluk bu bağlamda şu izahı yapmaktadır: “maddede

³⁹⁴ Uysal, Enver, “İhvân-ı Safâ”, cilt XXII, s 2

³⁹⁵ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, cilt IV, s 131

³⁹⁶ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, cilt II, s 197

³⁹⁷ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, cilt II, s 101

³⁹⁸ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, cilt III, s 320

³⁹⁹ İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, cilt III, s 164

iyiliğin bulunmamasından kaynaklanan kötülüğe gelince; eğer madde tabiatı itibariyle bu kötülüklerden arınmış olsaydı, ilk haline döner, formundan çıkar ve böylece alemin nizamı bozulur ve yaratıkların varlığı ortadan kalkardı. Bundan da her şeyin helaki ve fesadı neticesi ortaya çıkar. Bu da salt kötülük/şer demektir. Ancak ilahi hikmet salt kötülükten dolayı maddeyi yaratmayı terk etmez. Çünkü Allah'ın maddeye form vermesi, O'nun cömertçe davranması; yine O'nun alemini terkip etmesi; hikmeti, varlığın meydana gelmesi; O'nun onlara bir cömertliği ve rahmetidir.”⁴⁰⁰ Metinde kötülüğün dünya nizamı için gerekliliği dile getirilmiştir. Topluluk bu yaklaşımı ile kötülüğün, dünya düzeninde sistemin işlerliğinin bir parçası olarak görülmesini ve bu sistemin var edicisi Allah olmasına rağmen kötülüğün salt olarak Allah'a nispetini uygun görmemektedir. Bu tutumları, İslam ümmetine bakış açısı kazandırmaktan daha çok, kötülüğü Allah'ın yetkinliğinin kusuru olarak gören topluluklara eleştiri mahiyetinde değerlendirilmektedir.⁴⁰¹

İhvân-ı Safâ'nın kötülüğün zorunluluğu üzerine oluşturduğu kanaatin bir başka ifadesi de şöyle dile getirilmektedir: “kötülüklerin nedenlerinden birisi de, bu sığata sahip varlıkların ortaya çıkışı, en eksik ve zayıf olandan en tam olana seyretmesidir. Ortaya çıkıp gelişmelerine yardımcı olan sebepler, onları en yüksek kemal derecesine doğru taşır. Böylece onlar, Allah'ın inâyetiyle en yüksek kemal noktasına ulaşırlar. Bu süreçte yer alan temel unsurların hepsi, hayır olarak nitelendirilir. Onların bu kemal noktasına ulaşmasına engel olan her sebep de şer olarak anılır. Ancak o, arızidir; yoksa Allah'ın ilk kastı değildir.”⁴⁰² Topluluk bu izahında kötülüğün arıziliğine vurguda bulunmuştur. Fakat asıl odaklanması gereken kötülüğün ortaya çıkması ve sebep olduğu durumun dünyayı okumaya ve insanı yaşam süresinde yetkinliğe götürmesidir. Bundan dolayı da bu sürecin tamamına Allah'ın hikmetliliği esasında hayır denmektedir. Bu bağlamda kötü olarak değerlendirilecek elem ve musibet, İhvân-ı Safâ felsefesinde nefislerin ve bedenlerin korunup kollanmasında teşvik edici bir eylem olarak değer bulmaktadır.⁴⁰³

İhvân-ı Safâ kötülük üzerine geliştirdiği teorilerinde Allah'ın kudretini öncelerken kötülüğün varlığını arızı kavramıyla dolaylı olarak Allah'a dayandırmaktadır. Bu metodun özünde de tevhid anlayışı bulunmaktadır. Topluluk

⁴⁰⁰ İhvân-ı Safâ, Risaleler, cilt III, s 378

⁴⁰¹ İhvân-ı Safâ, Risaleler, cilt III, s 372

⁴⁰² İhvân-ı Safâ, Risaleler, cilt III, s 381

⁴⁰³ İhvân-ı Safâ, Risaleler, cilt III, s 382

teorilerini felsefenin ana ilkeleri doğrultusunda inşa etmiştir. Ancak Allah'ın kudreti ve birliği zeminini Kur'an'ın rehberliğinde dizayn etmiştir. Ortaya koydukları düşünceler, kötülüğün ne'liği hakkında oldukça aydınlatıcı bir bakış açısı sunarken, gündelik hayatta elem ve musibet gibi kötülüklere maruz kalan bireyin pratiklerine fazla müdahalede bulunmamıştır. Yani İhvân-ı Safâ'nın teodisesi, pratik görüşten uzak vaziyettedir. Onların felsefesi, daha çok bireyin kötülük karşısındaki ikinci veya üçüncü aşamasına tekabül edecek sorgulamaların cevabını barındırmaktadır. Çünkü elem ve musibete uğrayan insan önce içinde bulunduğu durumu anlamlandırmak eğilimindedir. Daha sonra içinde bulunduğu durumun Allah ve alem ile irtibatına meyleder. Bundan dolayı İhvân-ı Safâ'nın yaklaşımı pratik hayatta çok şey vaat etmemekle birlikte, bireyin düşünce dünyasındaki tortularından arındırılması gayesine daha yakındır. Bu hakikat onların felsefeyi, düşüncen anlamında sağlıklı insanı sağlık düzeyinde tutmak olarak tanımlamalarında kendisini göstermektedir.

Sonuç olarak İslam felsefesinde engellilik kötülük ve teodise bağlamında işlenmiştir. Geliştirilen teorilerle yeryüzünün kötülük ile dolu olmasına ilahi ve bir o kadar da akli bir izah getirilmeye çalışılmıştır. Kötülük bu çerçevede ahlaki, fiziki ve metafizik kötülük olarak ayrıştırılarak değerlendirilmiştir. Ahlaki ve fiziki kötülüklerde, ortaya çıkan durumlarda insanın da payının olduğu düşünülürken, metafizik kötülüklerde insan kudretini aşan durumlara cevap üretme gayreti güdülmüştür. İslam felsefecilerinde bu gaye Kur'an'ın sunduğu ipuçlarından hareketle tertip edilirken, diğer kültürlerde evreni okuyabildikleri salt akılcı perspektiflerin etkileri gözlenmektedir. Bu bağlamda İslam felsefesi kimi zaman kendi teorisini geliştirmek zorunda kalırken kimi zaman da diğer kültürlerden gelen eleştirilere teodise amacı ile cevaplar üretmiştir. Engellilik üzerine getirilen bu felsefi yorumlar, kişinin gündelik hayatında yönünü tayin etmesine pek fayda sağlamaz iken, aynı kişinin zihin dünyasında engellilikten dolayı muğlaklaşan Tanrı-insan ilişkisini sağlıklı bir itikad üzerine oturtmasına vesile olmaktadır.

SONUÇ

Engelli bireyler sadece kendi Allah-alem ilişkilerinde değil, diğer sağlıklı bireylerin şahitlikleri vesilesiyle onların da imtihan dünyasında yer etmektedirler. Bu durum engellilik kavramının, kimleri hangi yönlerden kapsadığını da göstermektedir. Engelli birey doğrudan imtihan olunan varlık konumundayken, sıhhatli kişi engelli birey vesilesi ile imtihan alanına girmektedir. Engelli bireyin imtihan başlıklarını sabır, tefekkür, ve teslimiyet kavramları oluştururken, sıhhatli kişinin imtihan başlıklarını yardım, merhamet, ibret ve adalet gibi kavramlar oluşturmaktadır. Bu kavramların hangisinin engelliye hangisinin sıhhatli bireye nisbet edileceği ise yeterli teolojik bilgi ve hayat tecrübesi ile belirlenebilir. Yeterli teolojik alt yapı ve tecrübe ile birey içinde bulunduğu durumlara bir açıklama getirme eğilimi gösterir. Bireyin bu eğilimi hangi kavram üzerinden inşaa edeceği çok önemlidir. Kavram konusunda düşeceği yanılgı, onu içinde bulunduğu durumun nesnesi olarak pasif konumuna düşürecektir. Fakat birey nesnesi olduğu herhangi bir durumun aktif konumunda yer aldığı sürece güçlüdür. Bundan dolayı engelli veya sıhhatli olsun her birey karşılaştığı vakıalar karşısında, durumu izah edebildiği ve en doğru anlamı yükleyebildiği kadar mücadele gücüne sahiptir.

İşte insanın vakıalara izah getirme ve en doğru anlamı verme çabası, bizimde katkıda bulunduğumuz mihvalde çalışmalar ile daha sistemli bir hal almaktadır/almalıdır. Her bir bireyin farklı konumları ve durumları değerlendirildiğinde engelli veya sıhhatli farketmez, onları aynı paydada buluşturacak ve aynı toplumun bireyleri olduklarını, birbirlerinin hayat mücadelesinin nesneleri olduğunu izah edecek çalışmalar önemli bir görev üstlenmektedir. Fakat bu noktada önemle vurgulanması gereken şudur ki; yapılacak çalışmaların başlığı ile çalışan kişinin tecrübelerinin mutlak surette uyuşması gerekmektedir. Özellikle engellilik, musibet, kaza ve imtihan gibi başlıkların verimli hale gelebilmesinin birinci şartı budur. Sınanmadığın acı hakkında konuşmak kolaydır, şeklindeki söylem durumun önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamdan varacağımız diğer bir sonuçta, çalışma başlığı ile çalışan arasındaki uyumun sosyal bilimler düzeyinde daha önemli bir yeri olmasıdır. Sadece akademik endişeler ile oluşturulmuş çalışmalar bilimsel olarak gerekli nitelikleri karşılarsa, insana sunduğu pratik veya teorik malzeme anlamında oldukça sık kalabilmektedir. Bundan dolayı çalışmamızı oluştururken, bunun bir sosyal bilimler alanı çalışması olduğuna ve din

alanının kapsayıcılığının getirdiği sorumlulukların tamamı ile olmasada büyük bir çoğunlukla karşılanmasına özen gösterdik.

Engellilik gibi toplumun her kesimini ilgilendiren bir konuyu çalışmanın ilk hamlesinin kavramın doğru şekilde anlamlandırılması olduğuna dikkatleri çektik. Engelli ifadesinin toplum nazarındaki karşılığı ve dilbilim anlamında neleri açıkladığı bu mihvalde yapılan çalışmaların yönünü tayin etmektedir. Doğru bir tanımlama hem ifade gücünü hem de iletişim pürüzlerini ortadan kaldırmaktadır. Kişinin kastettiği anlam ile alıcının anladığı anlam arasındaki uyumsuzluk gözetilmesi ve onarılması gereken ilk adımdır. Burada ifade gücünün insan üzerindeki etkisinde gözlemlenmektedir. Engelli bir bireyi tanımlarken kullanılan sakat, özürlü veya aciz gibi kavramların engelli kişiyi tanımlamadan uzak, sıhhatli kişinin engelliye karşı duygu dünyasını açığa çıkaran nitelikte olduğu söylenebilir. Sakat ifadesi engelli kişinin iş göremez yanına, özürlü ifadesi engelli kişinin yapabileceklerine göz yumma, idare etme anlamına, aciz ise engelli kişinin acınası tarafına göndermeler içermektedir. İfadelerin bu alt anlamları, engelli kişinin toplum içinde aktif rol oynamasının önündeki ilk engeldir. Çünkü tanımlar tanımlananın potansiyeli hakkında bilgi verir. Örneğin sakat olarak tanımlanan birinin toplum içerisinde iş görebilme kabiliyeti sakat ifadesinin çağrıştırdıklarından dolayı diğer bireyler tarafından oldukça asgariye çekilir. Bu zamanla bir toplum ahlakı haline gelir ve engelli bireylerin toplum için ifade edilmiş şekilleri, yardıma muhtaç bir mana kazanır. Oysa olması gereken bunun tam tersidir. Onun için engelli ifadesi toplumsal bir ahlak anlayışı oluşturabilmenin de ilk adımdır. Sakatlık imajından çıkarak engelli kavramı ile bütünleşen birey, toplum içerisinde iş yapabilme potansiyelinin olduğunu, bu iş gücünden sadece bünyesindeki engel durumu kadar engellenebildiğini idrak eder. Sıhhatli kişilere düşen ise, engelli bireyin bu engellerine merhamet penceresinden değil adalet penceresinden bakarak, onu kendi yaşam kalitesine yaklaştırmaktır. Bütün bu söylediklerimiz, bir kavramın doğru ifade edilmesi ve anlamlandırılması ile mümkündür. Bu basit hamleyi yapması gereken engelli veya sıhhatli olarak tanımlananlar değil aynı paydada buluşturan ve bütün kesimin sorumluluğunda bulunan toplum bilincidir.

Engelli ifadesine doğru anlamı yükledikten sonra, bizim çalışmamızın ikinci kısmını da oluşturan teolojik yorumlar önemli bir yer tutmaktadır. Engellilik bütün toplumlarda gözlendiği için evrensel bir problemidir. Engelliliğin bu evrenselliğini dinlerde de görmekteyiz. Bu her iki evrensel niteliğin birbirleri içerisinde ne kadar konu edinildiği önemlidir. Buradan varılacak sonuç, dinlerin yaptıkları yorumlarla dindarların

anladıkları arasındaki ölçüyü belirlemektir. Bu bağlamda Yahudilik engelliliği çift yönlü bir bakış açısıyla sunmaktadır. Kimi zaman engelliliğin sorgulamasını yapıp engellileri yüceltmış kimi zamanda engelliliği hakir görüp engelli kişiyide bu hakirlik ifadesinin içinde zikretmiştir. Engellilik konusunda ki bu tutarsızlık, Yahudiliğin Kutsal Kitabı Tevrat'ın ne kadar deforme olduğunun da delili olarak kullanılabilir. Önemli olan Yahudilik gibi etni bir yapı gösteren ve yerelliği ile ön plana çıkan din anlayışının, içerisindeki engelli problemini ve engelli kişisini kutsal kitaplarında konu edinmiş olmasıdır. Ne türde ve ne boyutta konu edildiği tartışmaya açıktır. Bizim kanaatimiz engellilik anlatımlarında Yahudiliğin pek bir şey vadetmediği yönündedir. Ruh hali dönem dönem farklılık gösteren bir Tanrı anlayışı ile oluşturulmuş teolojilerinde engellilik, Tanrı'nın farklı tepkileri sebebiyle çeşitli bakış açıları kazanmıştır. Bu çeşitlilik olumlanacak düzeydede değildir. Öyle uç çeşitlilikler hakimdir ki sağlıklı bir engellilik anlayışı oluşturmak mümkün değildir. Özellikle Hz. Musa'nın özelinde işlenen engellilik algısı, Yahudiliğin merkezinde yer alan peygamber üzerinden yürütülmesine rağmen olması gereken niteliğe ulaşamamıştır. Yahudi engellilik anlatımlarının tutarsızlıklarının diğer bir gerekçesi olarak, topluluğun sürgün, acı ve travma dolu bir tarihi seyrinin olması gösterilebilir. Teolojik muhtevalarında yer alan felaket algısı engellilik anlatımlarının yönünü Tanrı'nın cezası, laneti ve öfkesi üzerine çekerken, Tanrı'nın onlara sınırsız merhameti yönündeki inanışları, engellileri daha değerli bir ifade tarzıyla zikretmelerine sebep olmuştur diyebiliriz.

Hristiyanlıkta ise engellilik daha sistemli bir hal almıştır. İncil'de oldukça negatif bir üslup ile anlatılan engelliliğe rağmen hristiyanlık kültüründe engellilik üzerine pozitif kanaatler oluşturulmuştur. Hristiyanlığın engellilik anlatımları sadece kutsal kitabın dedikleri ile sınırlandırılmamış da denebilir. Hristiyan kültürü kendi ahlak anlayışları ile bir bakış açısı oluşturmuştur. İncil'in engellilik bahsinde konu edindiklerini 'terör metinleri' olarak gören Hristiyan kültür, siyahın Tanrı'sının siyah olması, beyazın Tanrı'sının beyaz olması gibi engellinin Tanrı'sının da engelli olabilme teorisi üzerinden engellilik anlatımları sunmuştur. Tabiki burada ki siyahın, beyazın ve engellinin Tanrı'sı olarak zikredilen, her bir grubun zihnindeki Tanrı tasavvurudur. İncil'in olumsuzladığı engellilik anlatımlarının aksine kendi teoloji kültüründe bir engelli perspektifi inşa eden hristiyanlık, bu anlamda Yahudilik ve diğer ilkel dinlerden çok daha ayrı bir konumda bulunmaktadır. Bulunduğu bu konumda hristiyanlığı farklı kılan, Yahudiliğin engelliliğe saf bir bakış açısı sunamamasına rağmen Hristiyanlığın, Hristiyan bir engellinin soru ve sorgulamalarına antropomorfik de olsa bir Tanrı

tasavvuru ile cevap üretmeye çalışmasıdır. Zaten dinden de beklenen kendi teoloji perspektifi ile bir çözüm üretebilmesidir. Ürettiği çözümün Tanrı anlayışı sorunlu olsada bu diğer dinlerin mensuplarının tartıştığı bir durumdur. Hristiyanlığa aidiyet duyan bir engelli öteki dinlerin eleştirisine değil kendi dini inancının ona neler vadettiğine bakacaktır. Bu bağlamda bakılırsa, Hristiyanlık kendi kültür havzasında İncil'in tutarsız engellilik söylemlerinin aksi bir engelli profili oluşturmuş ve kendi müntesiplerine bu profil doğrultusunda inşaa ettiği teorilerle, içinde bulundukları durumları izah edip anlamlandırma imkanı sunmuştur.

İslamiyette ise engellilik anlatımları, Kur'an'ın ifade biçimleri paralelinde oluşturulmuştur. Kur'an'ı Kerim engelliliği Yahudilik ve Hristiyanlık kadar doğrudan işlememiştir. O, engelliliği savaş ve ibadet durumları gerektirdiği kadar konu edinmiştir. Burada ki ayetlerin telkin ettiği ahlak anlayışı ile gelenek içerisinde bir engellilik teorisi oluşturulmaya çalışılmıştır. Fakat müslüman kamuoyu Kur'an'ın doğrudan engellilik hakkında konuştuğuna inanmaktadır. Bu durum da Kur'an'da geçen ve engelliliğe atıf intibai uyandıran bütün ayetlerin aşırı yorumlarla izah edilmesine zemin hazırlamıştır. Kur'an'ın doğrudan engelliliği işlememesini kitabın prestijine zeval getirebileceği yönündeki bir inancın, aşırı yorumda etkili olduğunu düşünmekteyiz. Engelliliği dolaylı olarak işlemesi Kur'an'ın hitap ettiği toplumun dinamikleri ile alakalı bir vakiadır. Hitap ettiğin dönemin olayları içerisinde doğrudan engelli bir karakter yada engellinin sorun yarattığı bir durum olmaması, harici engellilik durumlarını gelenek anlayışı ile izah etme zorunluluğunu doğurmuştur. Bu iddiamıza genellikle Abese Suresi'nin ilk ayetleri ile itiraz getirilmektedir. Fakat çalışmamızda da izah ettiğimiz üzere bu ayetlerde engellilik yine doğrudan işlenmemiştir. Ayete konu olan şahsın ki bu İbn Mektum'dur, görme engelli olması ayetin engellileri hedef kitlesi yaptığı intibaini uyandırmaktadır. Lakin burada engelli bir birey üzerinden Hz.Muhammed'in tavrı eleştirilmektedir. Yani engellilik olayın merkezinde değil oluş biçiminde rol oynamıştır. Buradan varılacak en muhtemel sonuç engelli birinin engeli oranında karşı taraf üzerinde oluşturacağı maduriyete Peygamber'in tutumu gibi sağ duyu ile yaklaşmak gerekeceğidir. Çünkü daha sonra Peygamber İbn Mektum'u gördüğü her yerde ona tatlı dil göstermiştir.

İslam geleneği içerisinde yoğunlaşan engellilik anlatımlarının merkezinde ise genellikle sahabiler yer almaktadır. Onların hayat serüveninde karşılaştıkları musibetler ve toplum içerisinde oynadıkları rol, İslamiyet'in engellilik teorilerinin kaynağını oluşturmaktadır. Kur'an bu anlatımlara doğrudan malzeme sunmamış, sadece ahlaki alt

yapısı hakkında ipuçları vermiştir. Bundan dolayı İslamiyet bağlamında engelli teolojisi dediğimizde Kur'an pasif, sünnet olarak tanımlanagelen gelenek aktif olarak bulunmaktadır. Bu Kur'an'ın itibari değerini düşürecek bir hakikatte değildir. İtibarını gölgeleyeceği vehmini uyandıran başlıca sebep, Müslüman kamuoyunun engelli bireyin sorgulamalarına pratik cevaplar üretemeyip, sorulan çok soru karşısında verilen az cevabın itibarını Kur'an'ın itibarına dayandırmasıdır. Eleştirilebilir bu bakış açısı engelli bireyi de aktif konumundan pasif durumuna düşürmektedir. Bu anlamda yapılması gereken Kur'an'ın telkin ettiği ahlak prensiplerini doğru ve sistemli bir şekilde belirlemek, elde edilen verilerle de hem engelli bireyin hem sıhhatli bireyin sorumluluk alanlarını tespit etmektir. Böylelikle kendi ahlaki sorumluluk alanlarını öğrenen her bir birey, toplumsal bilincin oluşmasına da gerekli katkıyı sağlayacaktır.

İslamiyet'in engellilik teorilerini Kur'an'ın ve geleneğin dışında değerlendirmeye tabi tutabileceğimiz ve birçok sorunun cevabının Kur'an'ın inşaa ettiği akıl ve nakil uyumu ile verilebildiği alan teoloji yani Kelamdır. Bizim çalışmamızın merkezini oluşturan bu bölümde, İslam Kelamı içerisinde yer alan otorite grupların, engellilik bahsini hangi pencereden yorumladıklarını ve uygulanabilirliği en makul olanın hangisi olduğunu tespiti çalıştık. Kur'an'ın konu hakkındaki dolaylı anlatımı ve geleneğin kişilerin yaşamları üzerinden anlattığı rivayetlerle oluşturmaya çalıştığı engellilik teorilerine bu Kelam okullarının yorumları güç katmıştır. Her okul kendi meşrebince bir teori geliştirmiş ve bu teorilerinin ahlaki zeminini Kur'an'ın ahlak ayetlerine dayandırmıştır. Bu bağlamda en güçlü teori Mutezile grubundan gelmiştir. Onlar, Allah'ın insana verdiği musibetler sebebiyle bir karşılık vermesinin kaçınılmaz olduğunu, üstelik bu karşılığın verilen musibetin iki üç misli olması gerektiğini, Allah'ın kudretine ve yüceliğine yakışanın bu olduğunu iddia etmektedirler. Bu teori İslam Düşünce tarihi içerisinde bir çok kişi tarafından kabul gördüğü gibi büyük bir kesim tarafından da eleştirilmiştir. Fakat burada önemli olan engelli bireyin bu teoriden neler umduğunu ve bulduğudur. Biz çalışmamızın temelini Allah'tan engelliye değil engelliden Allah'a bakılması inancına hamlettik. Bu bağlamda bakılınca Mutezili teori engelli bireyin dünya hayatında bazı şeylerden emin olmasını ve bu emin olmanın dayanağında Allah'ın yüceliğine dayandırmasını telkin etmektedir. Bireyi içinde bulunduğu zafiyetten kurtaracak nitelikteki bu 'emin olma' duygusu sadece kendi çağına değil bulunduğumuz çağda uygun görünmektedir.

Bir diğer teori de Eşari okulu tarafından geliştirilmiştir. Onlar, engellilik durumunu Allah'ın kudreti bağlamında kader olarak yorumlamış ve insanın başına

gelenler üzerine sorgulama yapmasını uygun görmemişlerdir. Eşari kültür, İnsanın başına gelenlerin Yaratıcı tarafından planlanıp tasarlandığını ve insanın Yaratıcı karşısındaki aciziyetinin bu alanda da hüküm sürdüğünü, o yüzden kişiye düşenin başına geleni kabul edip sabır ile motive olması gerektiğini söylemektedir. Üstelik kişinin dünya hayatındaki süresini engelli olarak tamamlayınca diğer tarafta mükafat alıp almayacağıda kesin değildir. Allah'ın kudretine hamledilen bu bakış açısı, engel ile imtihan olan bireyi bir de belirsizlik ile imtihan etmektedir. Başına gelenlerin teolojik anlamda ne ifade ettiğini bilemeyen ve bundan herhangi bir şekilde emin olamayan, bir bilinmezliğe sabır ile direnç göstermeye çalışan kişi, Eşari kültürün makul engelli kişisi olarak tasvir edilebilir. Engelli bireyin herhangi bir sorusunu Allah'ın kudretine dokunacak bir zarar olarak gören Eşari kültür, kişiyi bütün olanları kabul etmek ve soru sormaktan kaçındırmak tarzındaki teorisi ile engelli bireye bir çözüm üretmemiş aksine onun yaşadıkları karşısında daha pasifize olmasına zemin hazırlamıştır. Üstelik Eşari kültür, kişiyi zorlanmadan sorumluluk alanı dışında tutmasından dolayı birçok kişi tarafından desteklenmiş ve benimsenmiştir. Kur'an'ın, aslını bilmediğin şeylere nasıl sabredeceksin, şeklinde ki sorusuna muhalif bir tutum sergileyen Eşari kültürün popülizmi, engelli veya sıhhatli farketmez kişinin teolojik bilgi birikimi ve dine karşı endişeleri ile doğrudan ilgilidir.

Engellilik bahsinde, ne Mutezile'nin keskinliğine ne de Eşari kültürün pasifliğine imkan vermeden teori üretilen diğer bir ekol Maturidiliktir. Maturidi ekol, insanın başına gelen engelliliği Allah'ın hikmeti çerçevesinde izah etmektedir. Bu teori, Yaratıcının kudretlilik ile birlikte hikmetli oluşuna olan inancın temel alınması ile üretilmiştir. Maturidi ekol, Allah'ın kudreti kavramının içerisine hikmeti de dahil etmektedir. Bu hikmet anlayışı, Eşariliğin mutlak kudret anlayışı ile Mutezile'nin mutlak adalet anlayışına alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Bu hikmete göre, Allah'ın kulunu engellilik ile imtihan etmesinin bir izahı vardır ve bulunmalıdır. Kişi kendisine verilen akıl gibi önemli bir araç ile başına gelenler üzerinde düşünerek işin hikmetini bulmalıdır. Çünkü Allah böyle bir vakıayı hikmetten yoksun bırakmamıştır. Bunun aksi bir durum Allah'ın kudret kavramına gölge düşürebilir. Bundan dolayı Allah'ın kudretine isabet etmesi mümkün olmayan noksanlığın hikmet anlayışını mutlaklaştırdığı da söylenebilir. Engelli bir bireyin dünyasından bakıldığında bu hikmet teorisi, kişinin başına gelenleri anlamlandırmasında önemli bir rol oynamaktadır. Kişi başındaki musibetin mutlak bir hikmeti olduğu inancına erişirse, Mutezile'nin teorisinin sunduğu eminlik duygusu gibi Maturidi teoride kişiye güven duygusu aşılayacaktır.

Buda göstermektedir ki, Allah'tan engelliye değil engelliden Allah'a bakarak oluřturulması gereken teorilerde 'emin olma' duygusu ve 'güven' iki önemli kavram olarak kendisini göstermektedir.



KAYNAKÇA

- Altan, Ömer Zühtü, *Sosyal Politika*, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2007.
- Aristoteles, *Politika*, Say Yayınları, İstanbul 2018.
- Aydın, Mehmet, “Hristiyanlık”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XVII, s.a 340-345, İstanbul 1998.
- Ayata, Eshat, *Avesta*, Kora Yayınları, İstanbul 2011.
- Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1973.
- Abdulhamid, İrfan, *İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- Aytepe, Mahsum, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2009.
- Aydın, Hüseyin, İlahi Adalet Açısından Çocuk ve Hayvan Elemleri Meselesi, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 14, s 8, Elazığ 2009.
- Aydemir, Abdullah, “Hz. Musa (Çocukluk ve Gençliği) I”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, s.a 65-88, İzmir 1986.
- Ay, Mahmut, Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları, *Eskiye Dergisi*, sayı 31, s 26-46, 2015.
- Balcı, Sezai, *Osmanlı Devleti’nde Engelliler ve Engelli Eğitimi*, Libra Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Baytal, Yaşar, *Atatürk Döneminde Sosyal Yardım Faaliyetleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2012.
- Bingöl, İbrahim, Adsay, Fahriye, *Avesta*, Avesta Basın Yayın, İstanbul 2012.
- Bağdâdî, Abdülkahir, *el-Fark Beyne’l Fırak*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.
-, *Kitabu Usuli’-d-Din*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.
- Barlak, Muzaffer, *Hüsün-Kubuh*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Baybal, Sami Mustafa, Yahudilik ve Hristiyanlığın Engellilere Bakışı, Mütefekkiri (Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi), cilt II, sayı 4, s.a 275-298, Aksaray 2015.

- Bahçekapılı, Mehmet, Engellilik, Dini İnançlar ve Kilise: Engelli Yetişkinlerin ve Aile Bireylerinin Deneyimleri, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, s. 211-230, İstanbul 2012.
- Bulut, İsmail, Kader-Engellilik İlişkisine Kelami Bir Yaklaşım, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, s 21-47, Erzurum 2015.
- Cürcânî, Abdulkahir, *Delailü'l-İ'caz*, trc: Osman Güman, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Chittick, William, Murata, Sachiko, *İslam'ın Vizyonu*, çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul 2017.
- Cüveynî, İmamu'l-Hameyn, *Kitabu'l İrşad*, trc. Adnan Bülent Baloğlu, v.dğr, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016.
-, *Luma'u'l-Edille*, çev. Murat Serdar, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarifat*, trc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
-, *Şerhu'l-Mevakif*, trc. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015
- Coşkun, İbrahim, *İlahi Adalet ve Engelli Bireyler*, Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul 2016.
- Dinler Tarihi Ansiklopedisi, Gelişim Yayınları, İstanbul 1999.
- Diakov, V, Kovalev, S, *İlkçağ Tarihi*, Yordam Kitap, İstanbul 2014.
- Demirci, Kürşat, *Vedalar*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
-, "Şintoizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXIX, s.a 177-179, İstanbul 2010.
-, "Hinduizm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XVIII, s.a 112-116, İstanbul 1998.
- Düzgün, Şaban Ali, Kader'i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, cilt XI, sayı 2, s 1-10, 2013.
- Durusoy, Ali, "İbn Sina", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XX, s.a 319-322, İstanbul 1999.
- Eser, Mithat, *Engelli Sahabiler*, Nesil Yayınları, İstanbul 2014.
- Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbane*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010.
-, *Makalatü'l-İslamiyyin*, trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
-, *Usulü Ehli's-Sünnet*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2010.
-, *el-Lüma*, çev. Kılıç Aslan Mavil ve Hikmet Yağlı Mavil, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Fahri, Macid, *İslam Ahlak Teorileri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

- Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, trc. Mehmet Aydın, Abdulkâdir Şener, Rami Ayas, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.
-, *Uyunü'l-Mesail*, trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
-, *El-Medinetü'l-Fazıla*, trc. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Gürkan, Saime Leyla, “Yahudilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXXIII, s.a 187-197, İstanbul 2013.
-, “Talmud”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXIX, s.a 550-552, İstanbul 2010.
- Günay, Doğan, *Dil ve İletişim*, Papatya Yayınları, İstanbul 2013.
- Güngör, Harun, “Şamanizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXXVIII, s.a 325-328, İstanbul 2010.
- Gündüz, Şinasi, “Mecusilik”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XVIII, s.a 279-284, İstanbul 2003.
- Gazzali, *el-İktisad Fi'l-İ'tikad*, çev. Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul, 2018.
-, *İhya'ü Ulumi'd-Din*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 2002
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Hatiboğlu, İbrahim, “İsrâiliyat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXIII, s.a 195-199, İstanbul 2001.
- Hadduri, Macid, *İslam'da Adalet Kavramı*, Ekin Yayınları, İstanbul 2018.
- Hayyat, Ebû'l Huseyn, *el-İntisar*, trc. Yüksel Macit, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Işık, Harun, Engellilik Sorununa Kelami Bir Yaklaşım, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı 57, s 1-19, 2013.
- İsfahânî, Rağîb, *Müfredat*, trc. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2016.
- İbn Miskeveyh, *Tertibu's-Sa'adat*, trc. Hümeysra Özturan, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
-, *Tehafüt et-Tehafüt*, trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun 1986.
- İhvân-ı Safâ, *Risaleler*, trc. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya v.dğr, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- İbn Sina, *En-Necat*, trc. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2013.
-, *İlahiyat I*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

- Koca, Canan, *Engelsiz Şehir Planlaması Bilgilendirme Raporu*, Dünya Engelliler Vakfı, İstanbul 2010.
- Koç, Turan, *Dilin Ötesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Kierkegaard, Soren, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005.
- Küçük, Abdurrahman v.dğr, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2018.
- Kılavuz, Ulvi Murat, Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelama Giriş*, İsam Yayınları, İstanbul 2013.
- Kadı Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usulî'd-Din*, trc. Hulusi Arslan, Endülüs Yayınları, İstanbul 2017.
-, *Şerhu'l-Usulî'l-Hamse*, çev.İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Kutlu, Sönmez(ed), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Kaya, Korhan, *Upaîşadlar*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2017.
-, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Emin Yayınları, Bursa 2010.
- Kadı Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esrarü't-Te'vil*, trc. Şadi Eren, Selsebil Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, "Kindî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXVI, s.a 41-42, Ankara 2002.
-, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XII, s.a 145-162, İstanbul 1995.
- Karlığa, Bekir, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XX, s 257-288, İstanbul 1999.
- Kırkız, Mustafa, Hakikat ve Mecaz Bağlamında Kur'an'da Engellilik İfade Eden Sözcüklerin Linguistik Analizi, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt XII, sayı 1, s.a 103-117, Elazığ 2007.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Korkmaz, Arif, Kur'an ve Hadislerde Engellilik: Sosyolojik Bir Analiz, *I. Uluslararası Engellilik ve Din Sempozyumu* (İstanbul 18-20 Kasım 2016), ed. Abdülkerim Bahadır, s 140-144, Karakış Matbaacılık, İstanbul 2016.
- Karaca, Faruk, Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt XIX, sayı 3, s 480-489, Ankara 2006.
- Kazanç, Fethi Kerim, Mâtürîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 10, s 455-476, Samsun 1998.
- Lindgren, Torgny, *Bet-Şeba*, çev. Ali Gür, Telos Yayınları, İstanbul 1998.

- Moşe, Farsi, *Tora ve Aftara*, Kitap I (Bereşit), Gözlem yayınları, İstanbul 2010.
- Mackenzie, Donald, *Çin ve Japon Mitolojisi*, çev. Koray Akten, İmge Kitabevi, Ankara 1996.
- Melchert, Christopher, *Sünni Düşüncenin Teşekkülü*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2017.
-, *Nasihatname*, trc. Sıddık Korkmaz, Davud Hacızade, İz Yayıncılık, İstanbul 2019.
-, *Fıkıh-ı Ekber Şerhi*, trc. Adnan Bülent Baloğlu, Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Mutahharri, Murtaza, *Adl-İ İlahi*, çev. Hüseyin Hatemi, Kevser Yayınları, İstanbul 2014.
- Nesefi, Ebû'l-Muin, *Kitabü't-Temhid*, trc. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
-, *Bahru'l-Kelam*, trc. Yusuf Arıkaner, Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- Onat, Hasan, Kutlu, Sönmez(ed), *İslam Mezhepleri Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2015.
- Ongun, Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1976.
- Özcan, Tahsin, *Osmanlı Toplumunda Sosyal Güvenlik Üzerine Bazı Gözlemler*, Osmanlı Ansiklopedisi, Ankara 1999.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
-, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Özbek, Nadir, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2014.
- Platon, *Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- Pezdevi, Ebû'l Yusr Muhammed, *Usulü'd-Din*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2015.
- Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Gayb*, çev. Kurul, Akçağ Yayınları, Ankara, 1995.
-, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 2002.

- Rahman, Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Seyyar, Ali, *Engelli Dostu Sosyal Politikalar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
-, *Yıldızlar Engel Tanımaz (Bedensel Özürlü Sahabilerin Hayatı)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.
- Suyuti, *El-İtkan fî Ulumi'l Kur'an*, trc. Sakıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987.
- Sabuni, Nureddin, *el-Bidaye fî Usuli'd-Din*, trc. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- Semerikandi, Şemsüddin, *el-Mutekad*, trc. İsmail Yürük, İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- Şenel, Alaeddin, *İlkel Topluluktan Uygur Topluma*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Yayınları, Ankara 1982.
- Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, trc. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Şekeroğlu, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Şık, İsmail(ed), *Kelam I*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2015
-, *Sistemik Kelam II*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.
-, *Kelam III*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2017.
-, *Takdir Olgusu-Kader Algısı-Yazgı Yanılgısı*, Gece Kitaplığı, Ankara 2018.
-, *Mâtürîdî İnanç Sistemi*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara 2015.
- Şişman, Yener, Özürlülük Alanında Kullanılan Kavramlar Üzerine Genel Bir Değerlendirme, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, cilt VII, sayı 28, s.a 69-85, Ankara 2012.
- Taberî, *Tarih-i Taberî*, trc:Faruk Görtünca, Sağlam Yayınevi, İstanbul 1991.
- Taftazani, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.
- Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Mahya Yayınları, İstanbul 2015.
- Tufan, İsmail, *Engelli İnsan ve Engellilik*, *Ufuk Ötesi Bilim Dergisi*, cilt II, sayı 1, s.a 27-56, Mayıs 2002.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2003.
- Turan, Süleyman (ed), *Engellilik ve Dinler*, Açılım Kitap, İstanbul 2017.
-, *Tanrı'nın Engeli mi Engelli Tanrı mı*, Metamorfoz Yayıncılık, İstanbul 2018.
-, Battal, Emine, Japon Kültüründe Engellilik, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt XVII, sayı 2, s.a 9-19, 2017.

- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2017.
- Topaloğlu, Bekir, *Emali Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Uysal, Enver, “İhvân-ı Safâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXII, s.a 1-6, İstanbul 2000.
- Ünal, Vehbi, *Engellilerde Toplumsal Bütünleşme ve Dindarlık*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.
- Watt, W.Montgomery, *İslamın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev Arif Aytekin, Bereket Yayınları, İstanbul 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş‘arîyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XI, s.a 447-455, İstanbul 1995.
-, “Mâtürîdîyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt XXVIII, s.a 165-175, Ankara 2003.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Yayınevi, İstanbul 2000.
- Yüksel, Emrullah, *Sistemik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2000.
- Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
- Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Zemahşerî, *El-Keşşaf*, trc. Muhammed Coşkun, v.dğr, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.

İnternet Kaynakları

- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5ccffd3ed676a2.67706030 (06.05.2019)
- <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/07/20050707-2.htm> (06.05.2019).
- <https://eyh.aile.gov.tr/uploads/pages/bakim-hizmetleri-stratejisi-ve-eylem-plani-2011-2013/toplum-ozurlulugu-nasil-anliyor-arastirma-projesi-sonuclari.pdf> (06.05.2019).
- <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2009/07/20090714-1.htm> (06.05.2019).
- <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/03/20130330-4.htm> (06.05.2019).

http://www.tuik.gov.tr/IcerikGetir.do?istab_id=244 (07.05.2019).

http://tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1017 (07.05.2019).

http://www.tuik.gov.tr/IcerikGetir.do?istab_id=244 (07.05.2019).

<http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/05/20130503-1.htm> (08.05.2019).

<http://ozhanoturk.com/2018/01/26/hephaestus-hephaistos-yunan-mitolojisi/>
(08.05.2019).

<http://arsiv.salom.com.tr/news/print/24949-Bir-ilahiyat-problemi-olarak-Yahudiligin-engellilere-bakisi.aspx> (14.05.2019).

<https://www.engelliler.biz/forum/sakatlik-calismalari-inisiyatifi/120826-sakatlik-ve-din-magdule-demircioglu.html> (15.05.2019).

