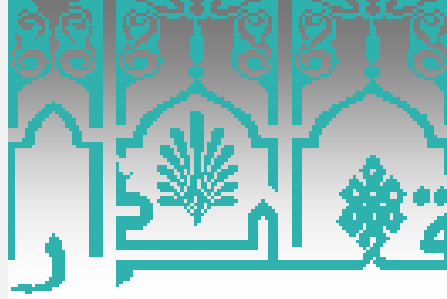


ISSN: 1309-2030

# Kelâm Araştırmaları Dergisi

Journal of the Islamic Theological Researches

[KADER]



|           |    |              |   |
|-----------|----|--------------|---|
| Cilt      | 15 | Sayı         | 1 |
| Volume    |    | Issue        |   |
| Ocak 2017 |    | January 2017 |   |

# Kelâm Araştırmaları Dergisi

Journal of the Islamic Theological Researches  
[KADER]

Cilt Sayı  
Volume 15 Issue 1  
Ocak January  
2017 2017

## Sahibi / Owner

*İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalları*

## Editör / Editor

*Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ*

## Yayın Kurulu / Editorial Board

*Şaban Ali DÜZGÜN, Mehmet BULĞEN, Mustafa Selim YILMAZ,  
İlyas ÇELEBİ, Metin YURDAGÜR, Temel YEŞİLYURT,  
Ahmet Mekin KANDEMİR, Bilal KIR, Hasan CANSIZ,  
Osman SEZGİN, Ömer SADIKER, Sibel KAYA, Tuğba GÜNAL*

## Adres / Address

Marmara Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Mahir İz Cad. No. 2  
Altunizade Üsküdar  
İSTANBUL

KBÜ İlahiyat Fakültesi  
Karabük Üniversitesi  
Balıklar Kayası Kampüsü  
78050 – KARABÜK

*e-posta: mehmet.bulgen@marmara.edu.tr / s.mutekellim@gmail.com*

*web: http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/*

*[KADER] Ulakbim DergiPark, DOAJ (Directory of Open Access Journals), EBSCO HOST ve TDV  
İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı tarafından indekslenmektedir.*

*"KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli, akademik bir alan dergisidir. KADER'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber diğer dillerde de yazılar yayımlanmaktadır. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları KADER'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayınlanıp yayınlanmamasından yayın kurulu sorumludur."*

## Danışma Kurulu / Advisory Board

|   |   |   |
|---|---|---|
| Hüseyin ATAY, Prof. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)                | Şerafeddin GÖLCÜK, Prof. Dr.<br>(Selçuk Üniversitesi)                         | Cihat TUNÇ, Prof. Dr.<br>(Erciyes Üniversitesi)                     |
| Mustafa Saim YEPREM, Prof. Dr.<br>(İstanbul Aydın Üniversitesi) | Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr.<br>(İstanbul Üniversitesi)                         | Muhittin BAĞÇECİ, Prof. Dr.<br>(Erciyes Üniversitesi)               |
| Ahmet AKBULUT, Prof. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)               | A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr.<br>(Uludağ Üniversitesi)                           | Metin YURDAGÜR, Prof. Dr.<br>(Marmara Üniversitesi)                 |
| Yusuf Şevki YAVUZ, Prof. Dr.<br>(Marmara Üniversitesi)          | Şaban Ali DÜZGÜN, Prof. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)                          | İlyas ÇELEBİ, Prof. Dr.<br>(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)         |
| Temel YEŞİLYURT, Prof. Dr.<br>(Erciyes Üniversitesi)            | Süleyman TOPRAK, Prof. Dr.<br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)                | İlhami GÜLER, Prof. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)                    |
| Cağfer KARADAŞ, Prof. Dr.<br>(Uludağ Üniversitesi)              | Osman KARADENİZ, Prof. Dr.<br>(Dokuz Eylül Üniversitesi)                      | Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr.<br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)     |
| Muammer ESEN, Prof. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)                | Tevfik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr.<br>(Uludağ Üniversitesi)                          | Ömer AYDIN, Prof. Dr.<br>(İstanbul Üniversitesi)                    |
| Adnan Bülent BALOĞLU, Prof. Dr.<br>(Diyanet İşleri Başkanlığı)  | Adil BEBEK, Prof. Dr.<br>(Marmara Üniversitesi)                               | Ramazan BİÇER, Prof. Dr.<br>(Sakarya Üniversitesi)                  |
| Mehmet BULUT, Prof. Dr.<br>(Dokuz Eylül Üniversitesi)           | Abdülhamit SİNANOĞLU, Prof. Dr.<br>(Kahramanmaraş Sütçü İmam<br>Üniversitesi) | Halife KESKİN, Prof. Dr.<br>(Çukurova Üniversitesi)                 |
| Mehmet EVKURAN, Prof. Dr.<br>(Hitit Üniversitesi)               | Hatice Kelpetin ARPAGUŞ, Prof. Dr.<br>(Marmara Üniversitesi)                  | Hülya ALPER, Prof. Dr.<br>(Marmara Üniversitesi)                    |
| Mahmut AY, Prof. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)                   | Abdülgaffar ASLAN, Prof. Dr.<br>(Süleyman Demirel Üniversitesi)               | Hilmi DEMİR, Prof. Dr.<br>(Hitit Üniversitesi)                      |
| Hüseyin AYDIN, Prof. Dr.<br>(Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  | İbrahim COŞKUN, Prof. Dr.<br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)                 | İsa DOĞAN, Prof. Dr.<br>(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)                |
| İsa YÜCEER, Prof. Dr.<br>(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)             | Kamil GÜNEŞ, Prof. Dr.<br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)                    | M. Sait ÖZERVARLI, Prof. Dr.<br>(Yıldız Teknik Üniversitesi)        |
| Fethi Kerim KAZANÇ, Prof. Dr.<br>(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)   | Metin ÖZDEMİR, Prof. Dr.<br>(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)                   | Mehmet BAKTIR, Prof. Dr.<br>(Cumhuriyet Üniversitesi)               |
| Fikret KARAMAN, Prof. Dr.<br>(İnönü Üniversitesi)               | Musa KOÇAR, Prof. Dr.<br>(Süleyman Demirel Üniversitesi)                      | Mustafa SİNANOĞLU, Prof. Dr.<br>(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)    |
| Özcan TAŞÇI, Prof. Dr.<br>(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi) | Resul ÖZTÜRK, Prof. Dr.<br>(Atatürk Üniversitesi)                             | Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr.<br>(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi) |
| Selim ÖZARSLAN, Prof. Dr.<br>(Fırat Üniversitesi)               | Nadim MACİT, Prof. Dr.<br>(Ege Üniversitesi)                                  | Galip TÜRCAN, Prof. Dr.<br>(Süleyman Demirel Üniversitesi)          |

|  |  |   |
|--|--|---|
| Hulusi ARSLAN, Prof. Dr.<br>(İnönü Üniversitesi)                   | Ahmet ERKOL, Prof. Dr.<br>(Mardin Artuklu Üniversitesi)                | Cemalettin ERDEMÇİ, Prof. Dr.<br>(Siirt Üniversitesi)                 |
| Sinan ÖGE, Prof. Dr.<br>(Atatürk Üniversitesi)                     | Erkan YAR, Prof. Dr.<br>(Fırat Üniversitesi)                           | H. Sabri ERDEM, Doç. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)                     |
| Murat SERDAR, Doç. Dr.<br>(Erciyes Üniversitesi)                   | Harun IŞIK, Doç. Dr.<br>(Erciyes Üniversitesi)                         | Hamdi GÜNDOĞAR, Doç. Dr.<br>(Şırnak Üniversitesi)                     |
| İsmail ŞIK, Doç. Dr.<br>(Çukurova Üniversitesi)                    | Muhammet YAZICI, Doç. Dr.<br>(Atatürk Üniversitesi)                    | Mahmut ÇINAR, Doç. Dr.<br>(Gaziantep Üniversitesi)                    |
| Osman DEMİR, Doç. Dr.<br>(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)     | Murat MEMİŞ, Doç. Dr.<br>(Dokuz Eylül Üniversitesi)                    | Orhan Şener KOLOĞLU, Doç. Dr.<br>(Uludağ Üniversitesi)                |
| Sabri YILMAZ, Doç. Dr.<br>(Akdeniz Üniversitesi)                   | Ramazan YILDIRIM, Doç. Dr.<br>(İstanbul Üniversitesi)                  | Recep ARDOĞAN, Doç. Dr.<br>(Kahramanmaraş Sütçü İmam<br>Üniversitesi) |
| Ahmet İshak DEMİR, Doç. Dr.<br>(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi) | Sefa BARDAKÇI, Doç. Dr.<br>(Nevşehir Hacı Bektaş Veli<br>Üniversitesi) | Hasan Tevfik MARULCU, Doç. Dr.<br>(Süleyman Demirel Üniversitesi)     |
| Arif AYTEKİN, Doç. Dr.<br>(Trakya Üniversitesi)                    | Namık Kemal OKUMUŞ, Doç. Dr.<br>(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)    | Vecihi SÖNMEZ, Doç. Dr.<br>(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)                 |
| İbrahim ASLAN, Doç. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)                   | Emrullah FATİŞ, Doç. Dr.<br>(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)              | Mehmet BULĞEN, Yrd. Doç. Dr.<br>(Marmara Üniversitesi)                |
| Mustafa Selim YILMAZ, Yrd. Doç. Dr.<br>(Karabük Üniversitesi)      | Recep ÖNAL, Yrd. Doç. Dr.<br>(Balıkesir Üniversitesi)                  | Zübeyir BULUT, Yrd. Doç. Dr.<br>(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)     |
| Rabiye ÇETİN, Yrd. Doç. Dr.<br>(Ankara Üniversitesi)               | Mustafa BOZKURT, Yrd. Doç. Dr.<br>(İnönü Üniversitesi)                 | Hilmi KARAAĞAÇ, Yrd. Doç. Dr.<br>(Gümüşhane Üniversitesi)             |
| Berat SARIKAYA, Yrd. Doç. Dr.<br>(Gümüşhane Üniversitesi)          | Emine ÖĞÜK, Yrd. Doç. Dr.<br>(Gaziosmanpaşa Üniversitesi)              | Fikret SOYAL, Yrd. Doç. Dr.<br>(İstanbul Üniversitesi)                |
| Durmuş ÖZBEK, Yrd. Doç. Dr.<br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)    | Hikmet Y. MAVİL, Yrd. Doç. Dr.<br>(Abant İzzet Baysal Üniversitesi)    | Faruk SANCAR, Yrd. Doç. Dr.<br>(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)    |
| Harun ÇAĞLAYAN, Yrd. Doç. Dr.<br>(Kırıkkale Üniversitesi)          | Hüseyin DOĞAN, Yrd. Doç. Dr.<br>(Kafkas Üniversitesi)                  | Kılıç Aslan MAVİL, Yrd. Doç. Dr.<br>(Abant İzzet Baysal Üniversitesi) |
| Hülya ALTUNYA, Yrd. Doç. Dr.<br>(Süleyman Demirel Üniversitesi)    | İbrahim KAPLAN, Yrd. Doç. Dr.<br>(İnönü Üniversitesi)                  | Ahmet AKGÜÇ, Yrd. Doç. Dr.<br>(Dicle Üniversitesi)                    |
| İsmail YÜRÜK, Yrd. Doç. Dr.<br>(Çukurova Üniversitesi)             | M. Cüneyt GÖKÇE, Yrd. Doç. Dr.<br>(Harran Üniversitesi)                | İsmail BULUT, Yrd. Doç. Dr.<br>(Atatürk Üniversitesi)                 |
| Lütfi CENGİZ, Yrd. Doç. Dr.<br>(Necmettin Erbakan Üniversitesi)    | Mahsum AYTEPE, Yrd. Doç. Dr.<br>(Muş Alparslan Üniversitesi)           | Mehmet İLHAN, Yrd. Doç. Dr.<br>(Dokuz Eylül Üniversitesi)             |



Mustafa SÖNMEZ, Yrd. Doç. Dr.  
(Erzincan Üniversitesi)

Muhammet ALTAYTAŞ, Yrd. Doç. Dr.  
(Trakya Üniversitesi)

Mustafa CAN, Yrd. Doç. Dr.  
(İstanbul Üniversitesi)

Orhan AKTEPE, Yrd. Doç. Dr.  
(Erzincan Üniversitesi)

Mustafa ÜNVERDİ, Yrd. Doç. Dr.  
(Gaziantep Üniversitesi)

Mürsel ATA, Yrd. Doç. Dr.  
(İğdır Üniversitesi)

Mustafa YILDIZ, Yrd. Doç. Dr.  
(Karabük Üniversitesi)

Nurullah KAYIŞOĞLU, Yrd. Doç. Dr.  
(Harran Üniversitesi)

Ahmet CEYLAN, Yrd. Doç. Dr.  
(Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Ahmet SÜRURİ, Yrd. Doç. Dr.  
(Yalova Üniversitesi)

Özden KANTER, Yrd. Doç. Dr.  
(Hitit Üniversitesi)

Selim SANCAKLI, Yrd. Doç. Dr.  
(Yalova Üniversitesi)

Veysi ÜNVERDİ, Yrd. Doç. Dr.  
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Veysel KASAR, Yrd. Doç. Dr.  
(Harran Üniversitesi)

Yunus CENGİZ, Yrd. Doç. Dr.  
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Osman DEMİRCİ, Yrd. Doç. Dr.  
(Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Hacer ŞAHİNALP, Yrd. Doç. Dr.  
(Mardin Artuklu Üniversitesi)

Züleyha BİRİNCİ, Yrd. Doç. Dr.  
(Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Fadıl AYĞAN, Yrd. Doç. Dr.  
(Siirt Üniversitesi)

Recai ÇETRES, Yrd. Doç. Dr.  
(Kocaeli Üniversitesi)

## İÇİNDEKİLER

I-X Editörden

### Makaleler

- Dr. Fatma GÜNAYDIN  
1-28 *İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı*
- Arş. Gör. Tuğba GÜNAL  
29-43 *İnsana Dâir Bir Değerlendirme: Giritli Sırrı Paşa'nın Ruh Risâlesi*
- Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL  
44-74 *İnanç ve Düşünce Özgürlüğü Bağlamında İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Karşı İmam Mâtürîdî'nin Yaklaşımı*
- Yrd. Doç. Dr. Zübeyir BULUT  
75-110 *Karşı Mihne Uygulamaları ve Er-Risaletü'l-Kâdiriyye (Kâdirî İtikâdı)*
- Dr. Mesut Malik YAVUZ  
111-124 *Theseus'un Gemisi, Ferdi Özler ve Eser Özdeşliği*
- Kenzhebek CHYIBYLOV  
125-149 *Müteahhirûn Dönemin Bir Mütefekkeri Olarak Sadruşşerîa Es-Sânî'nin İlmî Kişiliği ve Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası*
- Dr. Fatma AYGÜN  
150-166 *Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinden Allah'ın Varlığına Aklî Deliller*
- Doç. Dr. Emrullah FATİŞ  
167-190 *Dinin Tamamlanması Bağlamında Vahyin Sınırı Problemi*
- Yrd. Doç. Dr. Özden KANTER  
191-218 *Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri*

---

## **Tercümeler**

---

Arş. Gör. Bilal TAŞKIN  
219-246 *İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi*

Arş. Gör. Ayşe Nur GÜDEKLİ/ Zeynep Büşra ÖZDEMİR  
247-253 *Müslüman Kelâmı Üzerindeki Yabancı Etkiler*

## **Tanıtım**

---

Mehmet ÖDEMİŞ  
254-258 *Temellerden Topluma – Kelamda İliminde Sosyal Açılımlar*

---

259-274 *Yayın Esasları*

---

## CONTENTS

I-X Editor

### Articles

---

- Dr. Fatma GÜNAYDIN  
1-28 *The Term 'Isma' in The First Literatures Of Quranic Hermeneutics  
And Hadîths*
- R. Assist. Tuğba GÜNAL  
29-43 *A consideration Concerning Human: Cretan Sırrı Pasha's Risalah of  
Spirit*
- Assist. Prof. Dr. Recep ÖNAL  
44-74 *Maturidi's Approach to the Assertion Claiming That Islam Had Been  
Spread by Force of Sword in the Context of Freedom of Faith and  
Thought*
- Assist. Prof. Dr. Zübeyir BULUT  
75-110 *The Practices of Counter-Mihna (Persecution) and Ar-Risâla Al-  
Qâdiriyya (Qâdirî Creed)*
- Dr. Mesut Malik YAVUZ  
111-124 *The Ship of Theseus, Individual Essences and Airfact Identity*
- Kenzhebek CHYIBYLOV  
125-149 *The Scholarship of Sadr al-Sharîa al-Sânî as a Thinker and His Efforts  
to Rearrange Ilm al-Kalâm*
- Dr. Fatma AYGÜN  
150-166 *The Reason Proofs About Knowing of The Existence of God from Al-  
Maturidi's Kitab Ta'wilat Al-Qurân*
- Assist. Prof. Dr. Emrullah FATİŞ  
167-190 *Demarcation Problem on Divine Revelation in the Context of the  
Completion of Religion*

---

Assist. Prof. Dr. Özden KANTER  
191-218 *The Theological Opinions of Ebussuûd Efendi*

### **Translations**

---

R. Assist. Bilal TAŞKIN  
219-246 *Translation of Twelve Premise of Maimonides Concerning with Kalam Atomism*

R. Assist. Ayşe Nur GÜDEKLİ/ Zeynep Büşra ÖZDEMİR  
247-253 *The Foreign Influences on Muslim Theology*

### **Review**

---

Mehmet ÖDEMİŞ  
254-258 *From Fundamentals to Society: Social Evolution in Kalam*

---

259-274 *Publication Standards*

## EDİTÖRDEN / EDITOR

Değerli hocalarım ve sevgili okurlarımız,

İslam coğrafyası toplumların başına nadiren gelen tarihsel, toplumsal, kültürel, düşünsel ve duygusal bir süreçten geçmektedir. Dinî doktrinin inananlar arasında yaratmayı amaçladığı birliği sağlama ve onları uçurumun kenarından alma idealinin tam aksine, dine sarılanların bir kısmı diğer dindarları yok etmeye ayarlı bir süreci tetiklemektedir. Bu süreç hem dinin yapısında hem de dindarların zihninde uzun erimli, onulmaz yaralar açmakta ve travmalar yaratmaktadır. Tutkuların ve güçlerin zincirlerinden boşaldığı ve sağduyuyu esir aldığı böyle bir dönemde akademiye ve aydınlara düşen görev nedir? Evrenselci bilincin tarih-aşırı ve kültür-aşırı ifade yolu olarak din, zamanın ve mekânın getirdiği bu esareti aşma konusunda önümüzü nasıl aydınlatabilir? Acil cevap bekleyen bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Bu kalemde olmak üzere, doğruluk iddialarına nasıl muamele etmek gerektiğine ilişkin bir örnekligi burada anmak faydalı olacaktır.

İmam Mâturîdî, Asr Suresi'ni yorumlarken "İnsanlar hüsrandır. İman eden ve sâlih amel işleyenler hariç..." ayetlerine gelince: "İman ve sâlih amelin birlikte anılması, Mu'tezile'nin ve Hâriciler'in iman amel konusundaki kanaatini destekleyen bir delil niteliğindedir. Ama insanın hüsranda olmaması için sadece iman etmesinin yeterli olduğuna ilişkin de bizim başka ayetlere yaslanan delillerimiz vardır. Bu durumda deliller *teâruz* ettiğine ve iki görüş de *muhtemel* niteliği kazandığına göre, bu konuda *tevakkuf* etmek gerekir" demektedir. *Tevakkuf*, kesin yargıya varmanın bir süreci gerektirdiğini, bu sürecin duraklarının bulunduğunu (*tevakkuf*, *tesebbüt* ve *tahakkuk* gibi) ve bu sürecin muhtemel çoklu doğruların varlığını herkese dayattığını kabul etmek demektir. Mâturîdî'nin ifadeleri, bir tür post-modern doğruluk tartışması yapmaktadır. Mâturîdî başta olmak üzere, Kelamcılarının te'vil/yorum geleneğinin, mutlak doğruyu kendine tapulama taassubunun/*hamiyyet* duygusunun yaratacağı çatışma ortamından insanları kurtarmayı amaçladığını görmek gerekir. *Cahiliyye hamiiyeti* olarak Kur'an-ı Kerim'in andığı bu tutum (Fetih Suresi, 26. ayet), doğruyu kendine özgüleyen ve kendi dışındakileri *dûn* (daha aşağı seviyede/ikincil öneme sahip) ve *ğayr* (öteki) olarak gören dışlayıcılığın adıdır. Bu tekeli mantığın insanları götüreceği yer ise *hamiyye* ile aynı kelime köküne sahip *nârün hâmiye'*dir (Kâria Suresi, 11. ayet); yani bu tip mutlakçı ve tekeller, yakıcı bir ateşe hüküm giyeceklerdir.

Türkiye'de üretilen popüler, entelektüel ve akademik, her seviyedeki bilginin hakikati kendi tekelinde görmenin/mutlak doğruyu kendisinin temsil ettiği iddiasında bulunmanın nelere mal olduğunu görme vakti çoktan geldi de geçmektedir. Bu riskleri tarih laboratuvarını en iyi bilen ve bunun hem zihinsel hem de bedensel çilesini çeken din bilginleri hesap edebilir ve kamuoyunu bu yönde eğitebilir. Her türden oluşumun bereketli tarlasına dönuşen ülkemizde düşüncede çoğulculuğu savunan, kelimelerin ikna gücüne inanan ve sözü olan herkesin bunu ifade etme hakkını savunan akl-ı selim sahibi insanlara her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyduğumuz ortadadır. Bu yönde Kelam camiasının birleştirici tutumu ve hakikatin bulaşıcı olduğuna dair inançları, geleceğe daha ümitli bakmamızı mümkün kılmaktadır.

Bu temennilerimizin hayat bulmasına yardımcı olacak oldukça içerikli yazılarla Kelam Araştırmaları Dergisi'nin yeni sayısını siz değerli okuyucularımıza takdim ediyoruz. Katkıda bulunan değerli hocalarımıza, yazı toplama ve hakemleme dâhil, bütün süreci dakik bir şekilde takip eden editörler kurulumuza müteşekkirim.

Yeni sayımızın düşünce hayatımıza katkıda bulunmasını diliyor, bütün okuyucularımıza sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

Editörler a.  
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün



## İLK DÖNEM TEFSİR VE HADİS LİTERATÜRÜNDE İSMET İNANCI \*

Fatma GÜNAYDIN  
Dr., Marmara Ü. SBE.  
ftmcandan@gmail.com

### Öz

Kelam ilminde peygamberlerin sıfatları arasında sayılan ismet bütün mezheplere göre vaciptir. Allah'ın peygamberlerine verdiği bu sıfat peygamberliğin eda edilebilmesi için ve peygamber göndermedeki faydanın yok olmaması için gerekli addedilmiştir. Bütün mezheplerce benimsenen bir inanç olmakla beraber ismetin gerçekleştiği alan, niteliği, zamanı, kapsamı gibi hususlarda bir takım tartışmalar mevcuttur. Ayrıca erken dönemde ismetle ilgili detaylı mâlûmâtın bulunmayışı ve bu konuda sonraki dönemde oldukça geniş bir literatürün oluşmuş olması, ismetin İslâm inançları arasına sonradan dâhil edilmiş olduğu şeklinde bir ithama gerekçe olarak gösterilmektedir. Bu makale, ilk dönem tefsir ve hadis kaynaklarında peygamberlerin korunmuşluğu inancına dair verileri ortaya çıkarmayı ve bu iddiayı yanıtlamayı hedeflemektedir..

**Anahtar Kelimeler:** İsmet, masumiyet, günah, ilk dönem, tefsir, hadis.

## THE TERM 'ISMA' IN THE FIRST LITERATURES OF QURANIC HERMENEUTICS AND HADITHS

### Abstract

'Isma', which is considered as one of the prophets' attributes, is accepted by all 'madhhabs' as 'wajib'(incumbent on a Muslim). This attribute, given by Allah to his prophets, is judged necessary to be able to perform the task of prophethood and to keep the benefit of sending a prophet. This article aims to reveal the knowledge about the beliefs of the prophets' immunity in the first hermeneutics and hadiths. However, the fact that there is no detailed knowledge of 'Isma' in the early period and that a considerable literature has been formed in the following period in this regard, is shown as a reason for denouncing that 'Isma' was later included in the Islamic beliefs. This article aims to reveal the knowledge about the beliefs of the prophets' immunity in the first hermeneutics and hadith sources and to falsify this claim.

**Keywords:** Isma, immunity, the early period, prophet, literatures of Quranic hermeneutics, hadith.

\* Bu makale "İmam Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti", 2013, isimli tezden üretilmiştir.

## Giriş

Ehl-i Sünnet Kelâmında Allah'ın peygamberlerine ikram ettiği sıfatlardan<sup>1</sup> ve peygamberlik görevini edâ edebilmeleri için sahip olmaları gereken özelliklerden<sup>2</sup> sayılan ismet, peygamber göndermedeki faydanın yok olmaması için lüzumlu<sup>3</sup> görülen bir özellik olarak anlaşılmıştır. Bütün mezhepler peygamberlerde ismet sıfatının vücûbu konusunda görüş birliği içindedirler<sup>4</sup>. Allah'ın kulunu cezalandıracağı kötü şeylerden koruması demek olan ismet, peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması<sup>5</sup> şeklinde terimleşmiştir. İsmet kavramının peygamberlerle sınırlı tutulmuş olması ümmetin büyük çoğunluğunu teşkil eden kitle (sevâdî a'zam) açısındandır.<sup>6</sup>

İsmetü'l-enbiyâ/peygamberlerin korunmuşluğu meselesi bütün mezheplerce benimsenen bir inanç olmakla beraber, ismetin zamanı, sınırları, içeriği ile ilgili bir takım tartışmalar mevcuttur. Nitekim İsmetü'l-enbiyâ ile ilgili bir telif türünün gelişmiş olması, peygamberlerin korunmuşluğu meselesinin tartışmalı yönleri de bulunan bir inanç konusu olduğunu göstermektedir. Varlığı üzerinde hemen hemen ittifâk edilen bir hususta İslâm âlimlerinin pek çok müstakil eser vermesinin<sup>7</sup>, meselâ peygamberlerin fetânet, sıdk gibi sıfatları hakkında değil de ismet sıfatı ile ilgili eserler telif etmesinin sebebi ne idi?

Buna birkaç husus sebep gösterilebilir. Öncelikle naslardan istidlâlî olarak çıkarılan her inanç konusu hakkında bazı tartışmaların vukû bulması kaçınılmazdır. Kur'ân-ı Kerîm'de ismetin varlığına pek çok âyet delil gösterilebilir. Ancak ismetin niteliği, sınırları, zamanı gibi konularda delâleti ve sübûtu kat'î bir nass olmadığı sürece farklı yaklaşımların yapılması doğaldır. Nasslarda ismetin her alanına dair açık ibarelerin yer almadığı teslim edilmesi gereken bir durumdur. Meselâ peygamberin aldığı vahiyleri, hiçbir müdahalede bulunmaksızın tebliğ etmesi mânâsındaki 'vahyin

- 1 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ*, (Beyrut:Âlemü'l-kütüb, 1985), s.58.
- 2 Nüreddin es- Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, haz. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), s. 53
- 3 Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. Muhammed Adnan Derviş, ts. , y.y. , s. 215.
- 4 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,1981),s.167; İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, haz. Esad Temim, ( Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye,1985/1405), s. 298.
- 5 Mehmet Bulut, "İsmet" *TDV İslâm Ansiklopedisi(DİA)*, XXIII,134-136
- 6 Mahmut Çınar, " Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet" , *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*,21,( 2011): 95.
- 7 Yüsuf Şevki Yavuz, "İsmetü'l-Enbiyâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII,141- 142 (DİA'da doğrudan peygamberlerin ismeti konusu ile ilgili kaleme alınmış, üçü hariç günümüze ulaşan on altı eserden bahsedilmektedir.)



ismetî'ni anlatan âyetin<sup>8</sup> yanında peygamberlerin küçük günah işleyip işlemeyecekleri hususunda bu kadar açık bir âyetin mevcut olmaması bahsettiğimiz sebeplerden biridir.

Ayrıca ilk dönem eserlerinde ismetin kapsamlı tarifi olmaksızın sadece neticeleri ve gerçekleştiği alanlar üzerinden ele alınmış olması da bu duruma bir diğer sebep olarak zikredilebilir.<sup>9</sup> İlk dönem tefsir ve hadis kaynaklarında peygamberlerin korunmuşluğu inancına dair en temel unsurlar var olmakla birlikte konu hakkında doyurucu ve detaylı açıklamalara rastlanmamaktadır.

Bu konuda en önemli unsurlardan biri de Ehl-i Kitab'ın peygamberlerin günah işlediklerine dair olan inançlarıdır. Dolayısıyla çevresel faktörler olarak da nitelendirilebileceğimiz 'İslâm dininin yayılmasından sonra çeşitli din ve kültürlerle mensup çevrelerin, peygamberlerin nübüvvetlerinden önce şirk inancını benimseyebilecekleri<sup>10</sup> gibi düşünceler, Müslümanların ismet inancı etrafındaki düşünsel faaliyetlerini tetiklemiş olmalıdır.

Kanaatimizce bir diğer sebep İsmetü'l-enbiyâ konusunun yapısı gereği tartışmaya elverişli bir zemine sahip olmasıdır. Peygamberlerin günahattan korunmuş olma hallerinde kendi irâdelerinin etkisi, beşer olma / hata edebilirlik özellikleri ile masûm olmaları, mutlak itaat mercii konumunda olmaları ile hata edebilme potansiyelleri, ismetin nübüvvetten önce mevcut olup olmaması, ismetin kapsamı gibi pek çok alan bu konuyu tartışmaya elverişli kılmıştır. Ayrıca Kur'an'da peygamberler hakkında dalâlet, zenb, vizr ve istiğfâr gibi kavramların kullanılmış olması, itâb âyetleri ve peygamber zellelerini ismet ilkesi ile bağdaştırarak anlama çabası da en önemli sebepler arasında sayılmalıdır.

İsmet inancının ana çerçevesinin en baştan itibaren belirlenmiş olmasının yanında sonraki dönemlerde konu ile ilgili literatürün genişlemesinde Şîa'nın masûm imam teorisinin de etkili olduğunu ifade etmek gerekir. İşte bu durum -erken dönemde ismetle ilgili detaylı mâlûmâtın bulunmayışı ve sonraki dönemde oldukça geniş bir literatürün oluşmuş olması- ismetin İslâm inançları arasına sonradan dâhil edilmiş olması şeklinde bir ithama gerekçe olarak gösterilmektedir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> '(O), alemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık) (el-Hâkka 69/44-47).

<sup>9</sup> Uveyyid b.Ayyâd Mutrafî, *Âyâtü İtâbi'l-Mustafâ fi Dav'i'l-İsmeti ve'l-İctihâd*, (Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.), s. 24,

<sup>10</sup> Yavuz, "İsmetü'l-Enbiyâ", 141.

<sup>11</sup> Madelung, W. "Isma." *Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Edited by: E. VanDonzel, IV, 182 vd.) Ayrıca bk. Ahmed Hasan, "The Concept of Infallibility in Islam", *Islamic Studies* XI/1 (1972):1-11

Şimdi ilk dönem tefsir kaynaklarımızda ve hadis literatüründe ismet inancına dair tespit ettiğimiz verileri ortaya koymaya çalışalım.

## Erken Devir Tefsirlerinde İsmet

İsmet inancını, İbn Abbâs (ö. 68), Hasan-ı Basri (ö. 110), Süddî (ö. 128), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150), Taberî (ö. 310), Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373) gibi sonraki dönem tefsirlerine de kaynaklık etmiş ilk dönem tefsirlerinde “ismet” kelimesi üzerinden ve itâb âyetlerindeki açıklamalar üzerinden bulmaya çalıştık. Ancak bu tefsirlerin, söz konusu şahıslardan gelen rivayetlerin derlenmesi şeklinde oluştuğu gerçeğini de zihnimize mahfuz tutmamız gerekmektedir. Dolayısıyla bu bilgilerin onlara nisbeti konusunda bir ihtiyat payı her zaman mevcuttur.

İsmet kavramının ilk dönem kaynaklarında kapsamlı bir tarifinin yapılmadığını ifade etmiştik. İstılâhî mânada bir tanımlamanın bulunmadığı bu eserlerde, ismet kelimesi çoğunlukla lügat mânası ile kullanılmaktadır. Ancak peygamberler için telaffuz edildiği yerlerde ismetin gerçekleştiği noktalara işaret eden ibarelere rastlamak ve buradan da ismet inancının mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. Bu durumu örneklemek için özellikle peygamberlerle günah kavramının aynı bağlamda yer aldığı ayetlere bakmaya çalıştık. Çünkü müfessirlerimizin bu ayetlere getirdikleri yorumlar, onların ismet konusundaki inançlarını yansıtmaları açısından en uygun zemindir.

İlk müfessirimiz İbn Abbas'ta, Kur'an-ı Kerimde Hz. Peygamber için kullanılan ve günah anlamına da gelen 'Vizr' kelimesinin nasıl geçtiğine baktık. 'Yükünü (وزرك) senden alıp atmadık mı?'<sup>12</sup> âyetindeki yük / vizr kelimesine 'günah' manasının verilmiş olduğunu gördük.<sup>13</sup> Aynı şekilde Hz. Yûnus için 'günahkâr' kelimesinin kullanılmış olması<sup>14</sup> Hz. Mûsâ için 'günahımı affet'<sup>15</sup> ifadesinin, Hz. Peygamber için de 'vahiy gelmeden önceki ve sonraki günahların'<sup>16</sup> tabirinin kullanılmış olması, İbn Abbâs'ın peygamberlerin günah işlemiş olmalarını kabul ettiğini ve bunları tevil etme ihtiyacı duymadığını göstermektedir. Bizim “ismet” kelimesinden önce “günah” kelimesini nasıl açıklandığına bakmamızın nedeni bu hususta tevil ihtiyacı hissedilmemesi ile ismete nasıl bakıldığının arasında paralellikler bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu durumda İbn Abbâs'a göre peygamberlerin mâsûmiyeti mutlak olarak hiçbir günah işlememiş olmaları anlamına gelmemektedir.

<sup>12</sup> el-İnşirâh 94/2.

<sup>13</sup> Ebü't-Tahir Fîruzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâsmin Tefsiri İbn Abbâs*, (Tahran:İntişârât-İ İstiklâl, ts.), s. 514.

<sup>14</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvîr*, s. 482.

<sup>15</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvîr*, s. 324.

<sup>16</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvîr*, s. 431.

İsmet ‘عصم’ kelimesinin geçtiği yerlere baktığımızda ise ıstılâhî anlamına uygun olarak iki yerde olduğunu gördük. Hz. Yûsuf’un Züleyhâ’yı arzu ettiği, Rabbinin burhanını gördüğü için zinadan uzaklaştırılmasının anlatıldığı âyetlerde ‘İşte böylece biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için (delilimizi gösterdik). Şüphesiz o ihlaslı kullarımızdandı.’<sup>17</sup> buyurulmaktadır. İbn Abbâs Hz. Yûsuf’un muhlaslardan (مخلصين) olmasını ‘zinadan korunmuşlardan olması (معصومين من الزنا) olarak tefsir etmektedir.<sup>18</sup> Aynı şekilde Hz. Yûsuf’un ‘nefis kötülüğü emredicidir ancak Rabbinin rahmet ettikleri hariç’ dediği âyette İbn Abbâs, (الا ما رحم ربي) ifadesini (الا ما ربي عصم ربي) şeklinde yorumlamıştır. Bu ifadeler, bir peygamberin günah işlemekten Allah tarafından korunduğunu anlatmaktadır ve bu koruma hali “ عصم ” fiili ile anlatılmıştır.

İsmet lafzı üçüncü olarak Hz. Peygamber’in müşriklerle ilişkilerinin konu edildiği bir yerde geçmektedir. ‘Eğer seni sebatkâr kılmıyaydık, gerçekten, neredeyse onlara birazcık meyledecektin’<sup>19</sup> âyetini tefsir ederken Allah’ın Hz. Peygamber’e sebât verdiğini beyân ettiği ifadeyi İbn Abbâs ( عصمناك و حفظناك ) şeklinde açıklamıştır.<sup>20</sup>

Hz. Yûsuf’un, zinadan Hz. Peygamber’in de müşriklerin tekliflerine meyletmekten Allah Teâlâ tarafından korunmuş olması ve bu korumanın ‘ismet’ kavramı ile ifade edilmiş olması bize göre en erken dönem olarak tanımlayabileceğimiz bu dönemde ismet inancının mevcudiyetini göstermektedir. Hz. Yûsuf’un zinaya bu kadar yaklaşmışken bu günahı işlememesi, Hz. Peygamber’in düşünce ve davranışının birkaç ihtimalden sadece biri üzerine sâbit kılınması ve diğer davranışlardan uzaklaştırılması. Tasvir edilen her iki durum, Allah’ın peygamberlerini bir şekilde davranmaya yönlendirmiş olması, hatalı bir tutumdan uzaklaştırmasıdır ki bu, ismetin ta kendisidir. İbn Abbas’ın vefat tarihinin h. 68 yılı olduğunu düşünecek olursak ismet inancının ikinci asırdan sonra Şia’nın etkisiyle İslam inancı içine dâhil edildiğini söylemek bu verilere uygun düşmemektedir.

Ancak İbn Abbâs’ta sonraki dönemle farklılık arz eden husus, peygamberlerin günahla hiçbir şekilde ilişkilendirilmemesi değil, büyük günahtan korunmuş olmasıdır. Bazen ‘peygamberin günahı ifadesi için ‘şükürdeki noksanlık’<sup>21</sup> gibi bir şerh düşse de, peygamberler hakkında ‘günah’ ifadesini telaffuz etmiştir. Dolayısıyla onda ismet inancının, peygamberlerin asla hiçbir günah işlememesi değil ‘Allah’ın

<sup>17</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>18</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvîr*, s. 195.

<sup>19</sup> el-İsrâ 17/74.

<sup>20</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvîr*, s. 240.

<sup>21</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvîr*, s. 397.

peygamberlerini büyük günah işlemekten koruması' şeklinde olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci olarak ele alacağımız Hasan-ı Basrî'nin tefsiri, oldukça muhtasar ve derleme bir tefsir olmakla birlikte ismetle ilgili önemli ipuçlarını içermektedir. Hasan Basrî'nin ilgili ayetlerde Hz. Peygamber için günah kelimesini telaffuz etmediğini müşahede ediyoruz. İbn Abbâs 'Yükünü (وزرك) senden alıp atmadık mı?'<sup>22</sup> ayetindeki vizr / yük kelimesini 'günahını' şeklinde tefsir ederken Hasan-ı Basrî, bu ifadeyi 'câhiliye döneminde önceleri üzerinden kaldırdık'<sup>23</sup> şeklinde açıklamıştır.

İbn Abbâs Müddesir suresinde: 'Elbiseni tertemiz tut. Kötü şeyleri terket.' şeklinde meâllendirilen âyetler hakkında 'kalbini ihânetten huyânetten temizle, temiz kalpli ol, günahları terk et ve yaklaşma' gibi bir açıklama yaparken, Hasan-ı Basrî 'âhlâkını güzelleştir' demekle yetinmektedir. Hz. Peygamber'e 'istiğfâr et'<sup>24</sup> şeklindeki emri İbn Abbâs: 'günahlardan tevbe et'<sup>25</sup> şeklinde yorumlarken, Hasan-ı Basrî 'sâlih amellerini artırmak için âhir ömrünü tesbîh ve tövbe ile geçir'<sup>26</sup> ifadesini kullanmaktadır. Yine Fetih suresinde yer alan 'geçmiş ve gelecek günahların' ifadesine bir rivayetle açıklama getirmektedir ki o da ashâbın onun fazlaca ibadet ettiğini görünce günahlarının affedildiğini hatırlatması üzerine 'Allah'a şükreden kul olmayayım mı?' şeklindeki cevabıdır.<sup>27</sup> İbn Abbâs ise aynı âyet için 'vahiyden önceki günahların ve ölene kadar olanlar' şeklinde bir açıklama getirmiştir.<sup>28</sup> Hasan-ı Basrî bu mevzuya, gece namazının nâfile olarak sadece Hz. Peygamber'e farz kılındığını beyan eden bir başka âyeti<sup>29</sup> açıklarken tekrar temas eder. Onun geçmiş ve gelecek günahlarının affedildiği için gece yapacağı teheccüd ibadeti günahlara kefâret olarak değil, amellerine ziyâde olması içindir. Oysa diğer insanlar için ibadeti günahlarına kefâret olması için yaparlar.<sup>30</sup>

Biz, Hasan-ı Basrî'nin peygamberler ve günah arasında ilişki kurduğu sadece iki örneğe rastladık. O da Hz. İbrahim'in yıldızlara bakıp 'bu benim rabbim' demesin onun hatası olarak ifade etmesi,<sup>31</sup> bir diğeri de Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşmış olmasını anlatan âyetteki 'unuttu'

<sup>22</sup> el-İnşirâh 94/2.

<sup>23</sup> Hasan-ı Basrî, *Tefsirü'l-Hasan el-Basri*, haz. Muhammed Abdurrahîm, ( Kahire :Dârü'l-Hadîs, 1992), II, 427.

<sup>24</sup> en-Nasr 110/3.

<sup>25</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvir*, s. 521.

<sup>26</sup> Hasan-ı Basrî, *Tefsir*, II, 443.

<sup>27</sup> Hasan-ı Basrî, *Tefsir*, II, 291.

<sup>28</sup> Fîruzâbâdî, *Tenvir*, s. 431.

<sup>29</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>30</sup> Hasan-ı Basrî, *Tefsir*, II, 93, 282.

<sup>31</sup> Hasan-ı Basrî, *Tefsir*, II, 177.

kelimesini 'emri terk etmek' şeklinde anlamış olmasıdır. Unutmadan dolayı sorumlu olunmayacağı için Hz. Âdem'in yaptığı şey emri terk etmektir.

Hz. Peygamber için 'eğer indirdiğimizden şüphede isen'<sup>32</sup> âyeti hakkında Hasan-ı Basrî Hz. Peygamber'in şüphelenmediğini ve sormadığını söyler.<sup>33</sup>

Ona göre ifadenin bu şekilde olması anlatım üslûbu ile ilgilidir. Aynı üslûp 'Eğer bir eğlence edinmek isteseydik kendi katımızda edinirdik'<sup>34</sup> 'Şâyet Rahmân çocuk edinseydi'<sup>35</sup> âyetlerindeki üslûba benzemektedir. Bu ifade ona göre Hz. Peygamber'in şüphelendiğini değil şüphelenmediğini göstermektedir. Burada Hasan-ı Basrî'nin İbn Abbâs'dan biraz daha farklı bir tutum içinde olduğunu görülmektedir. Hasan-ı Basrî, âyetlerin zâhirî mânâlarından doğabilecek olumsuz düşünceleri bertaraf etmek için tevîl yapma ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyacın ismet inancını zedeleyecek tasavvurları önleme kaygısından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla ilk dönemde ismet inancının ana hatlarıyla kesin olarak mevcudiyetinden söz etmek kadar ismetin niteliği ve kapsamı konusunda birbirinden ayrılan yaklaşımların varlığından da bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Hasan-ı Basrî Hz. Yûsuf'un Rabbinin burhânını görmesi mevzuunu anlatan kısımda şöyle bir rivayete yer verir. Hz. Yûsuf Züleyhâ'yı arzuladığı zaman ona 'Yûsuf başını kaldır' demiş o da başını kaldırıncaya evin tavanında 'Ey Yûsuf sen peygamberler arasında yazılısın' diyen bir sûret görmüştür. Bundan sonra Allah onu korumuştur (فَعَصَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ).<sup>36</sup> Akabinde yer alan âyetlerde Hz. Yûsuf, 'gıyâbında efendisine ihânet etmediğini' söylerken Cebrâil (a.s.) ona 'niyetini hatırla' diye seslenmiş, Hz. Yûsuf da "nefsimi temize çıkarmıyorum" şeklinde mukabele etmiştir.<sup>37</sup>

Her iki olayda peygamberin günahattan korunmasını ismet kelimesi ile anlatılmaktadır. Netice olarak Hasan-ı Basrî'nin Peygamberlerin günah işlemesinin Allah'ın koruması ile engellendiğine yani peygamberlerin masumiyeti inancına sahip olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Bir diğer müfessirimiz Süddî'ye gelince; onun tefsirinde ismet kavramının sadece lugat mânâsındaki kullanımına rastlıyoruz. Hz. Mûsâ'nın annesi

32 Yunus 10/94.

33 Hasan-ı Basrî, *Tefsir*, II, 9 vd.

34 el-Enbiyâ 21/17.

35 ez-Zuhruf 43/81.

36 Hasan-ı Basrî, *Tefsir*, II, 32.

37 Hasan-ı Basrî, *Tefsir*, II, 37-38.

oğluna sütannelik yapmak için getirildiğinde ‘bu benim oğlum’ demek istemiş Allah onu bundan korumuştur (فَعَصَمَهَا اللَّهُ).<sup>38</sup>

Bu eserde dikkatimizi çeken ilk husus, itâb âyetleri hakkında açıklamaya rastlanmayışıdır. Çok sınırlı sayıdaki birkaç yorum şu şekildedir: Süddî, ‘Hâinlerin savunucusu olma’<sup>39</sup>âyetinin sebep-i nüzûlünü<sup>40</sup> anlatırken Hz. Peygamber’in onların isteklerini yerine getirmeye niyet ettiğini söyler.

Yani Hz. Peygamber bir yahudiye karşı müslümanı savunmak istemiş, ancak Allah onu bundan menetmiştir. Çünkü Müslüman haklı konumda değildir. Süddî’ye göre bu isteğinden dolayı Rasulullah’ın istiğfârda bulunması istenmiştir.<sup>41</sup> Süddî ‘Elbiseni temiz tut’ emrini ‘amelini ıslâh et’ şeklinde anlamıştır.<sup>42</sup> Süddî’de ismet kelimesinin ıstılâhî manadaki kullanımına rastlanmamaktadır. Ancak ismet lafzı geçerse de yorumlarında ismetin vukû bulduğu olaylar mevcuttur. Meselâ, Hz. Yûsuf, babasının uyarısı aracılığıyla zinadan uzaklaştırılmıştır.<sup>43</sup> Diğer tefsirlerden farklı bir anlatımı şu şekildedir. Rivâyete göre, Yûsuf (a.s) gıyâbında efendisine ihânet etmediğini açıklarken, ‘Allah hâinlerin tuzaklarını başarıya ulaştırmaz’ âyetini okuduğu sırada Azîz’in Karısı: ‘Ey Yûsuf, şalvarını çözdüğün gün de öyle’ diye mukabelede bulunmuştur. Hz. Yûsuf’un ‘nefsimi temize çıkarmıyorum’ cümlesi bundan sonra sarf edilmiştir.<sup>44</sup> (Hz. Yûsuf’a bu hatırlatma Hasan-ı Basrî’nin tefsirinde Cebrâil tarafından yapılmıştır.)

Hz. İbrahim’in kavminin bayramına katılmayıp onlardan ayrılmak için ‘Ben hastayım’<sup>45</sup> demesi ismet açısından tartışılan bir konudur. İlk tefsirlerde Hz. İbrahim’in üç defa yalan söylemiş olduğu kabul edilmektedir. Süddî bu âyeti ‘Ben hastayım ayağımдан şikâyetim var dedi’<sup>46</sup> şeklinde tefsir etmiştir.

<sup>38</sup> Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahman es-Süddî, *Tefsîru Süddî el-Kebîr*, haz. Muhammed Atâ Yûsuf,( Mansure: Dârü'l-Vefâli't-Tibâa ve'n-Neşrve't-Tevzi, yy. 1993) s. 215

<sup>39</sup> en-Nisâ 4/105

<sup>40</sup> Âyet hakkında şöyle bir nüzûl sebebi anlatılmaktadır. EnsârdanTume b. Ubeyrik komşusundan bir zırh çalmış, sonra onu un dağarcığına koymuş, daha sonra da Yahudilerden Zeyd b. es-Semîn’in evine saklamıştı. Zırh sahibi malını aramaya çıkınca Tume’ye ulaştılar, fakat o zırhı almadığına yemin etti. Yahudi ise zırhı evine Tume’nin koyduğunu iddia ediyordu. Yahudilerden birkaç kişi de buna şahit olmuştu. Tume’nin akrabaları Hz. Peygamber’e müracaat edip Tume’ye Yahudiler tarafından iftira edildiğini İslâm adına Tume’nin bundan kurtarılması gerektiğini söylediler. Hz. Peygamber onların dediklerine inandığı için isteklerini yapmaya niyetlendi. Bunun üzerine bu âyet indi. (H.Tahsin Emiroğlu, *Esbâb-ı Nüzûl:Kur’an Ayetlerinin İniş Sebepleri ve Tefsirleri* (Konya :Yeni Kitap Basımevi, 1968), III, 231.)

<sup>41</sup> Süddî, *Tefsîr*, s.215.

<sup>42</sup> Süddî, *Tefsîr*, s. 466.

<sup>43</sup> Süddî, *Tefsîr*, s.310.

<sup>44</sup> Süddî, *Tefsîr*, s. 314.

<sup>45</sup> es-Sâffât 37/89.

<sup>46</sup> Süddî, *Tefsîr*, s. 352.

Yani müfessir, bayrama gitmemek için Hz. İbrahim'in bu sözü söylediğini kabul etmektedir.

Süddî'den aktarılan bu kıssalar içinde konumuz açısından önemsenmesi gereken iki husus mevcuttur. İlki, 'Biz seni dalâlette bulup hidâyete erdirmedik mi' âyeti için 'Hz. Peygamber'in kavminin emri üzere 40 yıl' yaşaması şeklinde bir açıklama yapmıştır.<sup>47</sup> Yani Hz. Peygamber'in 40 yaşına kadar içinde yaşadığı toplumun dininden olduğu kanaatini uyandıran bu cümle, peygamberlerin ismeti açısından önemlidir Çünkü bu vahiyden önce de peygamberlerin büyük günah işlemedikleri şeklindeki yaygın kanaat ile uyumlu bir yorum değildir. Her ne kadar vahiy gelmeden önce büyük günah işleme konusunda ismetin zorunlu olmadığını düşünenler varsa da genel görüş bu istikamette değildir.<sup>48</sup>

İsmet açısından önemli olan bir diğer rivayet Hz. Peygamber ile müşrikler arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Süddî'ye nisbet edilen tefsirde yer almamakla birlikte Semerkandî'nin tefsirinde kendisinden şöyle bir rivayet aktarılmaktadır: Mekkeliler Hz. Peygamber'e gelip şöyle derler: 'Sen bizim ilahlarımızı külliye reddediyorsun. Lâkin keşke gelip onlara dokunsan/meshetsen, veya bir evlâdını gönderip onun dokunmasını sağlasan kalplerimizin yumuşaması ve sana tâbi olmamız için bu daha iyi olur.'<sup>49</sup> Hz. Peygamber bunun üzerine oğlu Tahir'i putlarına dokunması için göndermeyi istemiş, fakat bunu yapması Allah tarafından engellenmiştir. Bu rivayete göre Allah'ın Hz. Peygamber'in müşriklerle ilişkilerinde hata yapmaktan koruduğu çok açıktır. İsmet lafzı ile ifade edilmese de, burada Allah'ın korumasının olduğunu görmekteyiz. Hz. Yûsuf ve bu misâllerden kalkarak Süddî'ye göre de peygamberlerin Allah tarafından günah ve hatadan korunmuş oldukları inancının mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Ancak biz bu rivayete başka tefsirlerde ve hadis kitaplarında rastlayamadık.

Hz. Peygamber'in Tâhir ismindeki oğlundan bahsedilmesi<sup>50</sup> ve de putları meshetmek (yani onları tanımak mânasındaki) gibi bir eylemin Hz. Peygamber tarafından düşünülmüş olması mümkün müdür? Her ne kadar Hz. Peygamber'in münâfıkları ve müşrikleri kazanmak için onlara zaman zaman yumuşak davrandığına dair âyetlerde işaretler bulunmuş olsa da, Hz. Peygamber'in onları kazanma politikası putları meshetmek gibi bir eylemi düşündürtecek boyutlara ulaşmış olabilir mi? Bu rivâyetin şâz

<sup>47</sup> Süddî, *Tefsîr*, s. 478.

<sup>48</sup> bk. Fatma Günaydın, "İmam Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2013), s. 145

<sup>49</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru Semerkandî*, ( Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997), s. 322-323.

<sup>50</sup> DİA'nın verdiği bilgiye göre Hz. Peygamber'in Tâhir adında bir oğlunun olup olmadığı kesin değildir. Tayyib ve Tâhir'in iki ayrı çocuk değil, peygamberin oğlu Abdullah'ın lakabı olma ihtimali de vardır. Ancak bu iki ismin de nübüvvetten önce vefat etmiş olduğu rivâyet edilmiştir. bk. M. Yaşar Kandemir, "Muhammed" *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXX,424- 428.



olması, Hz. Peygamber'in Tâhir isminde bir oğlunun olup olmadığının dahi kesin olmaması ve bu anlatılanın Hz. Peygamber'in sireti ile uyumlu olmaması gibi hususlar bu rivayetin uydurma olma ihtimalini gündeme getirir. Ancak biz, bu rivâyet uydurma dahi olsa, Süddî'nin ismet anlayışı hakkında bir ipucu vermesi açısından aktarmayı gerekli gördük.

Süddî'nin tefsirinde dikkatimizi çeken bir diğer kısma yine bu konuyla ilgilidir. Süddî, Hz. Eyyûb'u anlatırken şöyle bir olaydan bahseder. Hasta olan Hz. Eyyûb'un hanımına tabip kılığında şeytan gelir.' Kocanın hastalığı uzadı eğer iyileşmek istiyorsa bir sineği alsın ve filânoğullarının putu adına onu boğazlasın o iyileşecektir sonra tövbe eder' der. Karısı bu olayı Hz. Eyyûb'a anlattığında Eyyûb (a.s.) 'sana gelen habîs (şeytan) dır ve eğer iyileşirsem ona yüz celde vurduracağım' der.<sup>51</sup> Burada putperest inanca bir peygamberin gösterdiği tepki ile Hz. Peygamber hakkındaki rivayeti yan yana koyduğumuzda Süddî'nin bu gibi, haberleri aktarırken belli bir değerlendirmeye tâbi tutmadığını göstermektedir. Bu iki aktarım bize Süddî'nin duyduğu kıssaları bir elemeye tâbi tutmadan aktardığı izlenimini vermiştir. Oldukça muhtasar açıklamaları ihtiva eden Süddî'nin tefsiri Benî İsrâil peygamberleri söz konu olduğunda oldukça detaylı mâlûmât vermektedir. Meselâ Hz. Dâvûd'un Uriya'nın karısı ile evlenmesi<sup>52</sup> buna örnek verilebilir. Bu kısma, peygamberlerin ismeti açısından kabul edilmesi güç olaylarla doludur.<sup>53</sup>

Bu durumda Süddî'nin rivayetlerinde ciddi bir güvenilirlik sorunundan bahsedilebilir. Onun güvenilirliği hakkında kaynaklarda hem olumlu hem de olumsuz kayıtlar mevcuttur. Meselâ İbrahim en Nehâî, onun dersini dinledikten sonra halkın isteğine uygun tarza tefsir yaptığını söylemesi ve Şâbî'nin, onun tefsir dersi verdiğini duyunca kendisine ağır sözler sarf etmiş olması, aktardığı isrâiliyâtla ilgili olduğu tahmin edilmektedir.<sup>54</sup>Ehl-i Kitap'tan münker rivâyetleri dahi aktaracak kadar gevşek davranması hususunda eleştirilen Süddî bir yandan da Ahmed b. Hanbel ve Buhârî tarafından sika<sup>55</sup> olarak nitelendirilmiştir. Hakkında hem olumlu hem olumsuz manada sözler sarfedilen Süddî'de hem ismet inancının varlığına dair verilerin yer alması hem de Hz. Dâvûd'un kıssasında olduğu gibi ismet açısından sorunlu aktarımların yer alması Süddî'nin Ehl-i kitâbın peygamber anlayışını değerlendirmeye tâbi tutmaksızın aktardığı izlenimini

<sup>51</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, s. 354.

<sup>52</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, s. 410.

<sup>53</sup> Rivayete göre Hz. Dâvûd evli bir kadına âşık olmuş, eşinin savaşta öldürülmesini sağlayarak onunla evlenmiştir (Süddî, *Tefsîr*, s. 410).

<sup>54</sup> İsmail Cerrahoğlu, "Süddî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, 17-18.

<sup>55</sup> Cerrahoğlu, "Süddî" XXXIX, 17.



vermektedir. Nitekim Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman Ve Hz. Dâvûd ile ilgili anlattıklarını Tevrat'taki hikâyelerle tamamen uyumludur.<sup>56</sup>

Dördüncü olarak ele alacağımız Mukâtil b. Süleyman, ilk dönem müfessiri olmasının yanı sıra konumuz açısından oldukça önemlidir. Çünkü DİA'da 'peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarına dair Mukâtil'in görüşü daha sonra kelâm ilminde benimsenmiş ve kendisi ismet inancının temelini oluşturan âlim olarak kabul edilmiştir'<sup>57</sup> gibi bir cümle yer almaktadır.<sup>58</sup> Her ne kadar Gilliot'tan<sup>59</sup> alıntı yapılmış olsa da bu kanaatin paylaşıldığı ve Kelâm disiplininde ismet inancının bir ilk dönem müfessirinin görüşünün benimsenmesi ile teşekkül ettiği gibi bir yargıya sebebiyet veren bu ifadeye katılmadığımızı belirtmek istiyoruz. Çünkü naslardan istidlâl edilen, hadis ve tefsir literatüründe Mukâtil'den önce de temel unsurları ile mevcut olan ismet inancının en orijinal kaynağı öncelikle Kur'an-ı Kerim'in bizzat kendisidir. Kur'an'ı okuyan bir insanın zihninde peygamberlerin diğer insanlar gibi büyük günah işleyen ve Allah'ın hiçbir müdahalesine muhatap olmayan kimseler olduğu şeklinde bir tasavvura ulaşılamaz. Kaldı ki bu düşüncenin kabulü daha temel başka bir problemi gündeme getirir. İslam ümmetinin kahir çoğunluğu tarafından bu dinin inanç esasları arasında addedilmiş bir konu, gerçekte bir şahsın yorumundan üretilmiş ise, aynı durum pek çok husus için geçerli olabilir. Bu da son din olan İslam'ın inanç esaslarının orijinalliğinin sorgulanmasına sebep olabilir. Tarihi süreç içinde İslam düşüncesinde pek çok fikir ve tartışmanın sonradan neşet etmesi bir realitedir. Ancak bu durum, inanç esaslarına, vahyin ana çerçevesine ve Kur'an'ın genel mesajına teşmil edilemez.

İslâm dininin aşkın bir kaynağının olmadığını düşünen Batılı araştırmacılar için bir kavrama ya da inanca, açıklamalarında en bâriz olarak rastladıkları kişi, o inancın kaynağı olarak değerlendirilebilir. Oysa bizim için peygamberlerin, özellikle büyük günahlar konusunda sıradan insanlar gibi olmamaları hususu hem aklen hem de naslardan istidlâl edilerek temellendirilmiş bir inanç esasıdır.

Şimdi Mukâtil b. Süleyman'ın ismetle ilgili âyetleri nasıl tefsir ettiğine bakalım: Hz. Yûsuf'un Allah'ın burhânını görmek sûretiyle zinadan uzaklaştığının<sup>60</sup> anlatıldığı kısım, diğerlerinde olduğu gibi Mukâtil'in de ismete dâir görüşlerini en çok yansıttığı yerdir. Ona göre de Hz. Yûsuf'un Rabbinin burhânını görmesi, babası Hz. Ya'kûb'un silüetini görmesi

<sup>56</sup> Süddî, *Tefsîr*, s.86.

<sup>57</sup> Claude Gilliot, "Mukâtil, Grand Exegete Traditionniste et TheologienMaudit", *JournalAsiatique*, CCLXXIX, (1991):84

<sup>58</sup> Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 134-136.

<sup>59</sup> Claude Gilliot, "Mukâtil, Grand Exegete Traditionniste et TheologienMaudit'", 84

<sup>60</sup> Yûsuf 12/24.

şeklinde dir.<sup>61</sup> Allah'ın bu kötülüğü/günahı ondan uzaklaştırmış olması nübüvvet ve risâlet ile 'muhtas' kullardan olması sebebiyledir.<sup>62</sup>Mukâtil'in olayı anlatım şekli peygamberlerin Allah'ın koruması olmasa büyük günah işleyecekleri şeklindeki bir fikre rahatlıkla götürecektir. Her ne kadar üslubunda-bir peygamber söz konusu edildiği için- son derece rahatsız edici unsurlar taşısa da Mukâtil, Hz. Yûsuf'un bu kötü fiili Allah tarafından korunması sebebiyle işlemediğini dile getirmektedir. Devam eden âyetlerin tefsirini aynen aktarmak istiyoruz:

'(Hz. Yûsuf:) Bu azîzin yokluğunda ona hâinlik etmediğimi ve Allah'ın hâinlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını (herkesin) bilmesi içindir.<sup>63</sup> Yani Allah zinakârların amelini ıslâh etmez (düzeltmez) onları yardımsız bırakır ve onları zinadan korumaz. (فلا يعصمهم من الزنا) Meleğin (Cibrîl) Hz. Yûsuf'un gördüğü burhanı getirerek: 'Peki ilkin onu arzulayıp, uçkurunu çözdüğün ve onun bacakları arasına oturduğun zaman içinden geçirdiğin nerede kaldı? demesi üzerine, Hz. Yûsuf: 'Bununla beraber ben nefsimi (kalbimi) temize çıkarmıyorum. (ben bunu yapmak istemiştin) Çünkü nefis (bedene) kötülüğü emredicidir. (Sonra istisnâ etti ve) 'Ancak Allah'ın merhamet ettikleri hâriç' Yani Allah'ın korudukları hâriç (ما عصم ربي فلا تأمر بالسوء) nefis ona kötülük emretmez, dedi. Doğrusu Rabbim Gafûrdur. Yani mâsiyet işlemeye niyet edenler için Rahîmdir. Onu rahmetiyle koruduğu zaman (به حين عصمه).<sup>64</sup>

Her ne kadar bu olayı anlatım şekli -bir peygamber söz konusu olduğu için- cüretkâr ifadelerle doluyorsa da, netice itibarıyla günahı işlemesinin Allah tarafından engellenmesi durumu "ismet" kelimesi ile anlatılmaktadır.

Bize göre ismet inancının mevcudiyetini ifade eden en önemli argümanlardan biri de şu rivâyettir: Hz. Yûsuf'un kendisini zindandan kurtaracağını umarak zindandan çıkan arkadaşına 'beni de efendinin yanında an'<sup>65</sup> demesi ile ilgili olarak Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Eğer Yûsuf Rabbini zikretmiş ve kraldan imdat istememiş olsaydı birkaç yıl daha zindanda kalmaz o gün çıkardı. Yûsuf, Rabbine duâ etmek yerine kralın yardımını istediğinde Cebrâil ona gelerek şöyle dedi: 'Allah sana diyor ki Ey Yâkûb'un oğlu kardeşlerin arasında yaşça en küçükleri olduğun halde seni babana kim sevdirdi? Yûsuf: Sen İlâhım dedi. Allah: İşlemeye niyet etmişken seni o günahın kim korudu? (بها من عصمك من الخطيئة و قد هممت) Hz. Yûsuf: Sen ilâhım dedi.O halde nasıl beni bırakıp da senin gibi bir kulun yardımını istedin? Yûsuf: günahının söz konusu edildiğini işitince dedi ki: İlâhî! Eğer hatamdan dolayı benim yüzüm (itibarım) senin katında eskidiyse

<sup>61</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, haz. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeli'l-kitâb, 1979), II, 327-329.

<sup>62</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, II, 330.

<sup>63</sup> Yûsuf 12/52

<sup>64</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, II, 40.

<sup>65</sup> Yûsuf 12/41.

o halde ben babam ve dedem yüzü hakkı için senden günahımı bağışlamamı diliyorum'.<sup>66</sup>

Bu rivâyet peygamberin büyük bir günah işlenmesinin Allah'ın koruması sayesinde engellendiğini açık bir şekilde anlatmaktadır. Aynı zamanda bu veriler bize, erken devir ismet inancında failin Allah olduğunu da göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde ismetin failinin Allah mı yoksa peygamberlerin kendisi mi olduğu şeklinde tartışmalara rastlanmaktadır. Yukarıdaki rivayete göre ilk dönemde, failinin Allah olduğu bir ismet inancından bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir.

Mukâtil'in peygamberlere günah izâfe edip etmediğini anlamak için konuyla ilgili âyetlere baktığımızda, onun da İbn Abbâs gibi bu hususta bir tevil ihtiyacı hissetmediğini söyleyebiliriz. Hz. Yûsuf'un 'câhillerden olurum' cümlesini günahkârlardan olurum şeklinde açıklaması,<sup>67</sup> 'Geçmiş ve gelecek günahların'<sup>68</sup>âyeti için Câhiliye dönemindeki olanlar ve nübüvvetten sonra olanları bağışlasın<sup>69</sup> demesi, 'Elbiseni temiz tut' âyeti için 'Mâsiyetlerden tövbe ile temizlen' yorumunu yapması,<sup>70</sup> Hz. İbrâhim'in üç defa yalan söylediğini ifade etmesi<sup>71</sup> onun peygamberlerin bazı günahları işleyebileceği fikrine sahip olduğunu göstermektedir.

'Sana sebât vermemiş olsaydık'<sup>72</sup> âyetinde Mukâtil, müşriklerin bazı talepleri karşısında Hz. Peygamber'in zor durumda kaldığını, İslâm'dan uzaklaşacakları korkusuyla onlara "hayır" demek istemediğini söyler. -Ki bu talepler putları kendi elleriyle kırmamak, bir sene Lât'tan kendilerini mahrûm etmemeleri- gibi taleplerdi. Hz. Peygamber susmuş, yüz çevirmiş ve fakat hayır dememiş, daha sonra bu âyet inmişti. Mukâtil âyet ilgili açıklamasında: 'Ey Muhammed! Susmanı sağlamak sûretiyle sana sebât vermeseydik sen de putların kırılmasını emretmeseydin o zaman mâsiyete yaklaşıcaktın, kısa bir an onlara meyletmeyi istedin.' Eğer istedikleri konularda onlara itaat etseydin dünya ve ahret azâbını kat kat verirdik<sup>73</sup> der. Mekkeli müşrikler putları yermeyen ve onlara ibadeti terk etmeyi emretmeyen bir başka kitap getir dediklerinde: 'Hz. Peygamber Allah'ın indirdiğine tabi olmalarını ümid ederek putların ayıplarını onlara iştirtmemeyi istedi' (هم النبي أن لا يسمعهم عيبها رجاء أن يتبعوا)<sup>74</sup> ancak Allah bunu yapmasına da engel oldu şeklinde açıkladığına göre, Hz. Peygamber ve

<sup>66</sup> Mukâtil, *Tefsir*, II, 336.

<sup>67</sup> Mukâtil, *Tefsir*, II, 332.

<sup>68</sup> el-Fetih 48/2.

<sup>69</sup> Mukâtil, *Tefsir*, IV, 66.

<sup>70</sup> Mukâtil, *Tefsir*, IV, 490.

<sup>71</sup> Mukâtil, *Tefsir*, III, 269.

<sup>72</sup> el-İsrâ 17/73.

<sup>73</sup> Mukâtil, *Tefsir*, II, 544.

<sup>74</sup> Mukâtil, *Tefsir*, II, 274.

diğer peygamberlerin Allah'ın koruması ile büyük günah işlemediklerini düşündüğünü anlıyoruz.

Ele alacağımız bir diğer müfessir Taberî'de ismet kelimesinin peygamberler dışındaki insanlar için lügat anlamı ile kullanımına rastlamak mümkündür. Allah'ın bir kulunu dilerse ismeti ile koruması (ismet) dilerse onu yardımsız bırakması (hizlân),<sup>75</sup> Allah'ın emirlerine muhâlefet edenlerden Allah'ın koruduklarını istisnâ etmesi Kur'an okuyanın ve ona tâbi olanın Allah'ın dalâletten koruyacağı<sup>76</sup> gibi kullanımlar örnek verilebilir.

Taberî'nin ıstılâhî mânadaki ismet hakkındaki görüşlerini yine Hz. Yûsuf kıssası ve Hz. Peygamber'in müşriklerle ilişkileri örneği üzerinden anlamaya çalışacağız. Taberî: 'Seni neredeyse fitneye düşüreceklerdi'<sup>77</sup> âyetindeki "fitne" kelimesinin tevîl ehlinin bazıları tarafından 'ilâhlara ilmâm' (tanımak âşinâ olmak) şeklinde yorumladıklarını Hz. Peygamber'in de de buna niyetlendiğini söyler. Aktardığı bir rivâyete göre Hz. Peygamber Hacerü'l-Esved'i selâmlamak istediğinde müşrikler buna izin vermediler ilâhlarını tanyana kadar izin vermeyeceklerini söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber içinden şöyle bir düşünce geçirdi: 'Hacerü'l-Esved'i selâmladıktan sonra onlara ilmâmda bulunsan ne olur ki. Muhakkak ki Allah onlardan hoşlanmadığımı bilmektedir.' Allah bunu istemedi ve bu âyeti indirdi. Bir başka rivâyette müşrikler bir gece sabaha kadar Hz. Peygamber ile konuştular onu bazen ululayarak bazen, yerip kötöleyerek ona yakınlaştılar. Öyle konuştular ki O, neredeyse kendilerine yaklaşacaktı. Sonra Allah ondan bunu menetti ve onu korudu. (منعه الله و عصمه من ذلك) Onların bazı istekleri konusunda onlara yakınlaşıyordu ki Allah onu bu durumdan korudu. Taberî bu korumayı ifade etmek için ismet kavramını kullanmıştır (لو لأن ثبتناك يا محمد بعصمتنا اياك). Taberî, rivâyetler arasında tercih yapmak için bir nass bulunmadığı için nassın zâhirine göre inanmayı daha doğru bulur. Buna göre Taberî, müşriklerin ilâhlarına bir yıl daha tapmaya devam ettikten sonra İslâm olup onları kıracaklarını söylemeleri üzerine Hz. Peygamber ertelemeyi düşünmüş olması ihtimalini câiz gördüğü gibi, putlara meshetmek suretiyle onları tanınmasını istemeleri de muhtemeldir. Her iki durumun da câizdir. Taberî ye göre Hz. Peygamber onların isteklerinin bir kısmını yapmaya niyet etmiştir. Hattâ Hz. Peygamber bu âyet indiğinde 'beni göz açıp kapayıncaya kadar nefsimi bırakma' diye dua etmiştir.<sup>78</sup>

Biz burada, Taberî'nin zikredilen her iki durumun da gerçekleşme ihtimalini -ismet açısından- problemlili görmemesine dikkat çekmek istiyoruz. Netice

<sup>75</sup> el-Mâide 5/44.

<sup>76</sup> en-Nahl 16/192.

<sup>77</sup> el-İsrâ 17/73.

<sup>78</sup> İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. Abdilmuhsinet-Türkî (Riyad :Dâru'Âlemi'l-Kütüb, 2003), XV, 131

itibarıyla Hz. Peygamber söz konusu tavrı göstermemiş, Allah tarafından korunmuştur; ancak bu teklifler karşısında zayıf bulunduğu bir anın olup olmaması, onlara tâviz vermeyi düşünüp düşünmemesi meselesi, ilk dönem tefsirlerinde mümkün görülürken daha sonraki tefsirlerde bu görüş kesinlikle fâsid olarak tanımlanır ve Hz. Peygamberin bu şekilde bir niyete girme ihtimalinden dahi söz edilemez<sup>79</sup>.

Hz. Yûsuf kıssasında Taberî diğer müfessirlerle aynı yaklaşımla olayı anlatır. Aktardığı rivayetlerde Hz. Yûsuf zinaya oldukça yaklaşmış bir haldeyken babasının sûretini görür ve toparlanarak bu işten uzaklaşır.<sup>80</sup> Bu kötü fiilden engellenmiş olması ismet kelimesi ile anlatılmış, bir rivayette 'Allah onu bu mâsiyetten uzak tuttu' (حجزه الله بها عن معصيته)<sup>81</sup> ifadesi kullanılmıştır.

Taberî, kendi görüşünü özetlediği kısımda Allah'ın âyetlerinden bir âyet onun arzuladığı bu kötü işi irtikâb etmesini engellemiştir. (الزجر عما هم به من الفاحشة) Bunun Hz. Yaküb'un sûreti ile veya başka bir şekilde olması mümkündür. Allah'ın kötülüğü ondan bu şekilde uzaklaştırmış olması 'muhlas kullarından' olması sebebiyledir. Taberî buradaki 'muhlas' kelimesini "Allah'ın kendisi için seçtiği, tevhîd ve ibâdet için ihlâslı kıldığı kul" şeklinde anlamıştır.<sup>82</sup>

Hz. Peygamber'in meclisindeki köle ve fakirleri uzaklaştırmasıyla ilgili meselesinde<sup>83</sup> de Taberî'nin görüşü Matürîdî'ninkinden oldukça farklıdır. Ona göre müşriklerin kölelerle aynı mecliste bulunmak istemeyişleri ve kendileri geldiğinde onların uzaklaştırılmalarını istemeleri üzerine Hz. Peygamber bu teklifi kabul etmiş, ancak tam bunu yazacakken: 'Sabah akşam rablerine dua edenleri kovma' âyeti indirilmiştir.<sup>84</sup> Allah peygamberini onları kovmaktan menetmiştir.<sup>85</sup> 'Sakın şüphelenenlerden olma!'<sup>86</sup> hitabının 'Ey Muhammed! Allah'ın bu kitapta bildirdiği enbiyâdan şüphe içinde olma!' şeklinde anlaşılabilirliğini 'Allah ile beraber başka ilâha yalvarma!'<sup>87</sup> hitabının da 'Ey Muhammed! Allah'a şirk koşma' şeklinde anlaşılabilirliğini söylemiştir.<sup>88</sup> İmâm Mâtürîdî bu âyetleri yorumlarken

<sup>79</sup> Ebû Mansur Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, haz. Halil İbrahim Kaçar, (İstanbul : MizanYayınevi, 2006), VIII,333-334.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 183.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 189.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 191.

<sup>83</sup> el-En'âm 6/52.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 201.

<sup>85</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 205.

<sup>86</sup> el-En'âm 6/114.

<sup>87</sup> el-İsrâ 17/22.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 8.

bunun muhatabının Hz. Peygamber olmadığı şeklinde tercih belirtirken;<sup>89</sup> Taberî tüm mükelleflerin muhatab olabileceği ihtimalini zikretmekle birlikte yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Hz. Peygamber’i bu nehyin bir muhatabı olarak görmüştür.

Peygamberler için “günah” kelimesinin kullanıldığı âyetlere verdiği yorumlara bakacak olursak Taberî, Hz. Peygamber hakkında ‘geçmiş günahların için ve gelecek olanlar için ve ehl-i imanın günahları için af dile!’<sup>90</sup>ifadesini kullanmaktadır. Hz. Peygamber için “günah” kelimesini telaffuz etmekte bir sakınca görmeyen Taberî’de rastladığımız şu rivâyet dikkat çekicidir: ‘Hz. Peygamber’le birlikte yiyorduk. Ona ‘Allah seni affetsin Yâ Resulallah’, dedim. Topluluktan bir adam da: ‘Senin için mağfiret dilerim Yâ Resulallah’ dedi. Hz. Peygamber: “Evet, senin için de” buyurdu. Sonra şu âyeti okudu: ‘Senin, mümin erkek ve kadınların günahı için af dile’.<sup>91</sup>

Bu rivâyette sahâbîler Hz. Peygamber için af dilemekte Hz. Peygamber de ona mukabelede bulunarak âyeti okumaktadır. Bu rivayetin sahih olduğunu varsayacak olursak, bir peygamber için “af dilemek” zımnen onun günahının bulunabileceği düşüncesini barındırdığı için, ashâbın hiç günah işlemeyen bir peygamber tasavvuruna sahip olmadığı sonucuna varılabilir. Müminlerin birbirleri için af dilemiş olmalarını, onların karşılıklı hayır dilemeleri, güzellikler temenni etmeleri şeklinde anlamak da mümkündür. Ancak biz, konumuz itibarıyla rivâyetin bu şekilde okunabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmak durumundayız. Eğer bu okuma şekli muhtemel ise, ashâbın Hz. Peygamber’e hiçbir günahı ve hatası bulunmayan bir insan şeklinde bakmadıklarını ya da Taberî açısından bu durumun ismete engel teşkil etmediğini çıkarsamak mümkündür.

Son olarak olarak ele aldığımız, Ebü'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373), tefsirinde -Taberî’deki gibi- Hz. Peygamber’in müşriklerin isteği üzerine köleleri meclisten uzaklaştırmaya niyet etmesi,<sup>92</sup> müşriklerin tekliflerine hayır demekten hoşlanmayıp susmayı tercih etmesi gibi rivayetlere yer vermiştir.<sup>93</sup>İmâm Mâtürîdî’nin şiddetle karşı çıktığı bu gibi görüşler ilk tefsirlerde dile getirilmiştir. Eyleme geçmemekle birlikte zihninden bu niyetlerin geçmiş olması ilk dönemdeki “ismet” anlayışı açısından sakıncalı görülmemektedir. Anlaşılan o ki bu konuda ilk dönemle sonraki dönemler arasında bir bakış açısı farklılığı mevcuttur. Sonuç olarak her iki durumda da peygamberlerin o düşüncüyü eyleme geçirmeleri engellenmiş ve günah

<sup>89</sup> bk. Fatma Günaydın, “İmâm Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Peygamberlerin İsmeti”, s. 151 vd.

<sup>90</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXV, 54.

<sup>91</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXV, 54.

<sup>92</sup> Ebu Leys Semerkandî, *Tefsirü Semerkandî*, (Beyrut, Daru'l-Fikr, 1997), I, 471.

<sup>93</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, II, 322-323.

işlemekten korunmuşlardır. Ancak ilk dönemde bu düşüncenin Hz. Peygamber'in zihninden geçirmesinde bir beis görülmemiş olmalı ki bu düşünceye kapıldığını ifade eden rivayetlere rastlanmaktadır.

Semerkandî'ye göre Allah, Hz. Peygamber'i müşriklere yaklaşımdan menetmiş ve onu korumuştur.<sup>94</sup> Bu düşüncenin gerçekleşmesinin Allah Teâlâ tarafından engellenmiş olması ismet inancı açısından yeterli bir bilgidir. Ancak Hz. Peygamber, Mekkeliler'in kendisine tabi olmasını umduğu için putları kınamayı bırakmak istemiş / buna niyet etmiştir (هم).<sup>95</sup> Semerkandî, Allah'ın Peygamber'ini bu yanlışlardan koruduğunu beyân ettiği (لو لا ان ثبتناك) âyetini ' (عصمناك) der ve ibareleri (حفظناك) ile tefsir etmiştir. Ona göre 'Allah'ın sana nübüvvetle ve vahiyle fazlı olmasaydı'<sup>96</sup> Hz. Peygamber'i müşrikler hüküm verirken hataya düşüreceklerdi.<sup>97</sup>

Semerkandî, Fetih sûresinde peygamberin günahı ifadesi için 'ümmetinin günahı, Âdem'in günahı vahiyden önceki ve sonraki günah'<sup>98</sup> şeklinde tercihler yapar, ancak bu âyeti 'Yükünü almadık mı' âyeti ile bağlantı kurarak, buradaki günahın "inşallah" demediği için 'istisnâyı terk zellesi' olduğunu söyler. 'Senin yükünü üzerinden kaldırmadık mı?' âyeti için (عصمناك من الذنوب) Allah'ın onun yükünü üzerinden almasını, "onun günahlarını affetmesi ve onu günahlardan koruması" şeklinde tefsir eder. ' لو لم يعصمك الله لانتقل ظهرك 'Kötü ahlâkı ve kötü tabiatı kalbinden çıkardık. Eğer bunu yapmasaydık nübüvvet ve risaletin yükü sana ağır gelirdi.<sup>99</sup> Peygamber için 'dalâlette bulunma' hali,<sup>100</sup> nübüvvetin, hikmetin ve kitâbın câhili olmak olarak anlaşılmış, 'doğru yola iletti' ifadesi ise onların işlerinden ve ahlâklarından Allah tarafından korunma<sup>101</sup> şeklinde tefsir edilmiştir.

Görüldüğü üzere diğer müfessirlerde olduğu gibi Semerkandî'de de ismet inancına dair en temel unsurlar mevcuttur. Şu ana kadar alıntılar yaptığımız ilk dönem tefsirlerinde peygamberlerin ismeti ile alakalı olarak şu neticelere varmak mümkündür:

1- Peygamberler günah işlemekten Allah tarafından korunmuşlardır. Dolayısıyla örneklediğimiz tüm tefsirlerde ismet inancı mevcuttur.

2- Korunmuş oldukları günahlar ve hatalar hakkında peygamberlerin zihinlerinde bir istek ve niyetin belirmiş olması ismet açısından sakıncalı addedilmemiştir.

<sup>94</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, II, 322-323.

<sup>95</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, II, 140.

<sup>96</sup> en-Nisâ 4/110.

<sup>97</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, I, 363.

<sup>98</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, III, 293.

<sup>99</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, III, 569.

<sup>100</sup> ed-Duhâ 93/7.

<sup>101</sup> Semerkandî, *Tefsîr*, III, 568.



3- Peygamberler hakkında yapılan tasvirler sonraki dönem tefsirlerine göre daha serbest bir algılamının var olduğunu göstermektedir. Bu tefsirlerde Ehli Kitaptan aktarılan kıssalarda zaman zaman ismet inancı ile ters düşen anlatımlara da rastlanmaktadır.

### Hadis Literatüründe İsmet

Bu kısımda Kütüb-ü Sitte esas alınarak taramalar yapılmış, rivayetlerin ayrı ayrı sıhhat derecesi konu edilmemiştir. Çünkü zayıf dahi olsa bir rivayette ismete dair bilgi veya yorumun mevcudiyeti bizim açımızdan önemlidir. DİA'nın verdiği bilgiye göre<sup>102</sup> hadis literatüründe ismet (العصمة), "korumak, kurtarmak, tutunmak" mânalarında kullanılmakta<sup>103</sup> bir hadiste 'masum' (معصوم) kelimesi "Allah tarafından korunan kimse" olarak tanımlanmaktadır. Peygamberlerin günahattan korunması anlamındaki ıstılâhî kullanımın hadislerde mevcut olmadığı şeklindeki bir kanaate sevkeden bu tespitin de tartışılabilir olduğunu düşünüyoruz. Çünkü aktaracağımız bazı rivayetler hadis literatüründe ıstılâhî mânadaki ismetle ilgili bilgilerin de var olduğunu göstermektedir. Ancak rivayetler Hz. Peygamber'in kendisinin masûm olduğunu veya peygamberlerin günah işlemediğini açıkça ifade etmemektedir. Kanaatimize göre bir peygamberden, kendisinin masûm olduğunu anlatan açık ifadelerin rivayet edilmemesi normal bir durumdur. Hz. Peygamber ve tüm peygamberler imtihana tâbi bir kul olarak yaşarken günah işlemeyeceğine dair kesin bir bilgiye sahip olmamalıdır. Peygamber bir melek değildir ve kul olarak imtihana tâbi tutulmaktadır. Kur'an'da Hz. İbrahim'in şirk koşmamak için Allah'a dua etmesinden de anlaşılacağı gibi, peygamberler masûm oluşları hakkında bir garanti duygusu içinde olmamışlardır. Nitekim İmâm Mâtürîdî, peygamberlerin masûm oluşlarını bilmediklerinden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu konuda hadis literatüründe geniş açıklamaların yer almaması olağan kabul edilmelidir. Kaldı ki ismet inancının mevcudiyetine dair önemli ipuçları taşıyan rivâyetler mevcuttur. Müslümanların Kur'an'dan istidlâl ederek çıkardıkları ve peygamberlerin yaşantılarından gözlemledikleri fiili bir durumun tasviri olarak niteleyebileceğimiz ismet inancının lafzen hadislerde yer alıp almaması, bu inancı temellendirmekte tek belirleyici unsur değildir.

Şimdi hadis metinlerinde "ismet" kelimesinin geçtiği yerleri -lugat mânasında geçenleri önceleyerek- incelemeye çalışacağız.

Bir hadiste Hz. Peygamber'in Kur'an'ı, kendisine tutunan için bir korunma, tâbi olan için de kurtuluş olarak tanımlarken ismet kelimesini kullandığı rivayet edilmiştir.<sup>104</sup> Bu rivâyette Kur'an'ın inananlar için ismet olarak

<sup>102</sup> Mehmet Bulut, "İsmet", TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), XXIII, 134-136.

<sup>103</sup> Wensinck, *Mu'cem 'a-s-m'* maddesi.

<sup>104</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala Sahihayn*, haz. Hamdi Demirdaş Muhammed, (Beyrut:Mektebetü NizarMustafa el-Baz, 1420/2000), II, 77.



vasfedilmiş olmasını önemsiyoruz. Her ne kadar lugat mânası olsa da bu ifadeden, hem insanların hem peygamberlerin günahlardan korunmasında en temel unsurun Kur'ân'ın hidâyeti olduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür.

'İnsanlarla 'lâ ilâhe illallah' deyinceye kadar savaşmakla emrolundum, bunu yapanlar canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar'<sup>105</sup> hadisinde de ismet kavramı lugat manasında kullanılmıştır.

"İfk" hadisinde ismet, 'Allah, onu (Hz. Âişe) takvâsıyla korudu'<sup>106</sup>ifadesi kullanılırken geçmektedir. Başka bir rivâyette Hz. Peygamber 'masûm' kelimesini şu şekilde tanımlamıştır: 'Masûm, Allah tarafından korunan kimsedir.'<sup>107</sup> Bir başka hadiste müminlerin Allah'a şu şekilde yalvarmaları Hz. Peygamber tarafından tavsiye edilmektedir: '... Allah'ım senin mağfiretini diliyorum, her günahıtan korunmayı (ismet) ve her günahıtan selâmeti senden istiyorum'.<sup>108</sup>

Tevrat'ta Hz. Dâvûd'un namazdan ayrılırken şöyle duâ ettiğini aktaran bir hadiste de kavram lügat manasıyla kullanılmıştır. 'Allah'ım dinîmi düzgün kıl Zira Sen, onu benim için bir korunma kıldın (ismet).<sup>109</sup>Yine 'Allah'ın korunmadığı takdirde parmakla kötülüğü işaret edilen kişi<sup>110</sup> ifadesinde ve son olarak Hz. Peygamber'in dullar için bir ismet olduğunu anlatan Ebu Talib'in şîrinde<sup>111</sup>"ismet" in lugat mânasında kullanıldığını görmekteyiz. Şimdi ise ıstılâhî mânadaki ismeti anlatan rivayetleri inceleyelim: Bir rivâyette Abdullah İbn Mes'ûd kendisine gelen ihtilâflı bir mesele hakkında hüküm vermek durumunda kalır. Görüşünü belirtir ve şöyle der: 'Eğer doğru ise bu Allah'tandır. Şâyet hatalı bir görüş ise bu benden ve şeytandandır. Allah ve Resûlü berîdir' der. Daha sonra bir başka sahabî Abdullah İbn Mes'ûd'a Allah Resûlünün aynı konuda onun gibi bir hüküm verdiğine şâhid olduğunu söyleyince, İbn Mes'ûd çok sevinir. Çünkü onun verdiği hüküm, Hz. Peygamber'in verdiği hükümle uyumludur.<sup>112</sup>

Biz burada, İbn Mes'ûd'un Allah ve Resûlünün verdikleri hükümlerde "berî" olduklarını söylemesi Hz. Peygamber'in hüküm verirken hatadan korunmuş olduğuna ilişkin bir delil olarak anlıyoruz. En azından İbn Mes'ûd gibi önemli bir sahâbînin Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerinde hatadan ve şeytanın müdahalesinden uzak olduğunu düşünmesi bizim için

105 Müslim, "Cihâd", 12.

106 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 'asm' md.

107 Buhârî, "Kader" 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 4.

108 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 463.

109 Nesâî, *Sünen*, Sehv 89.

110 Tirmizî, *Sünen*, Sıfetü'l-Kıyâme 21.

111 Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, İstiskâ 3.

112 Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikah 32.

önemli bir delildir. Bu olayda peygamberin günahattan korunmuşluğuna bir delil olmadığı söylenebilir. Bu, haklı bir itirazdır. Fakat bizce ismet, peygamberin sadece günahattan korunması ile sınırlı bir kavram olarak anlaşılmamalıdır. İsmeti hem peygamberlerin vahyi aktarmada ve yaşamada, hem de kendi imtihan oldukları sorumluluk alanlarında gerçekleşen bir korunma olarak anlamak durumundayız. Bu olayı günahattan korunmasına işaret olarak düşünmesek bile, Hz. Peygamber'in hakkında âyet olmayan bir meselede hüküm verirken "berî" olması demek, onun vahyin kontrolünde bir yaşantı içinde olduğunu anlamına gelir. Yani onun hayatı, vahyin kontrolü ve müdahalesi altında ise -özellikle büyük günahları düşündüğümüzde- insanlara örnek gösterilmiş bir elçinin günahkâr olmasına da müdahale edilmeyeceği âşikârdır. Netice olarak bu rivâyet -doğrudan geçerse de- ismet inancının hadis literatüründeki yansımalarına örnek olarak değerlendirilebilir. Aslında Allah Resulü'nün bir işte hüküm verdiği zaman müminlerin seçme şansının olmadığını bildiren âyet, bu konuda yeterince açık bir bilgi vermektedir. Bu rivâyet de aynı durumun ashâb cihetinden nasıl görüldüğünü anlatmaktadır.

İkinci olarak yer vereceğimiz hadisin de, ismet inancının sınırlarını belirlemek açısından oldukça önemli bilgileri muhtevi olduğunu söyleyebiliriz.

İmâm Mâlik'in (ö. 179) *Muvatta'*ındaki bir rivâyete göre Ramazanda cünüp olarak sabahlayan ve orucunu bozmak istemeyen bir sahabî Hz. Peygamber'e gelir ve durumunu sorar. Hz. Peygamber kendisinin de aynı şekilde olduğunu ve gusül abdesti alıp oruç tutacağını beyân eder. Bunun üzerine sahabî şöyle söyler: 'Yâ Resulallah! Sen bizim gibi değilsin, Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını affetmiştir'. Bu söze kızan Hz. Peygamber: 'Muhakkak ki ben, Allah'tan en çok haşyet duyanınız ve nasıl sakınılması gerektiğini en iyi bileniniz olmayı umud ederim.' şeklinde cevap verir.<sup>113</sup>

Bu rivâyete göre bir sahabî, oruç tutmasına engel olacak günah bir fiil yaptığını zannetmektedir. Hz. Peygamber bu fiilin günah olmadığını kendisinin de aynı şekilde olduğunu beyan etmiştir. Sahabî bu durumun Hz. Peygamber tarafından yaşanmasının -Allah tarafından günahlarının bağışlanmış olması nedeniyle- müşkül bir durum olmadığını, onun konumunun Allah katında farklı olduğunu söylemiştir. Sahabînin bu anlayışı Hz. Peygamber'i kızdırmıştır. Çünkü o, insanlar içinde Allah'tan en çok haşyet duyan ve O'ndan en çok korkan bir kul olmayı istemektedir. Bu rivayette iki hususun üzerinde durmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

<sup>113</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, Sıyam 9.

- 1- Sahâbînin zihninde Hz. Peygamber ve günah arasında kurulan bağ nedir?
- 2- Hz. Peygamber bu anlayışa niçin kızmıştır? Bu da doğru ismet inancının çerçevesini belirlemek açısından önem taşımaktadır.

Sahâbînin anlayışı hakkında şu tahminlerde bulunmak mümkündür. O, Hz. Peygamber'in günah işlemiş olsa bile Allah tarafından bağışlanmasından dolayı, kul olarak daha avantajlı durumda olduğu düşünülmektedir. Çünkü sahabî, içinde bulunduğu durumu günah olarak değerlendirmekte ve Hz. Peygamber'in de bu günahı işlemiş olduğunu, ancak onun bağışlanacağını düşünülmektedir. Şâyet bu ihtimal doğru ise, burada ismeti ilgilendiren önemli bir nokta var demektir. Yani sahabîye göre peygamber günah işleyebilir, ancak o bağışlanır. Bu durum, onun için bir avantajlı bir konumdur. Hattâ belki bu bakış açısı, onun imtihanının daha kolay olduğu şeklinde bir îmâyî da taşımaktadır. Âdetâ, kendi nezdindeki özel konumundan dolayı peygamber Allah tarafından kayırılmaktadır.

Netice olarak bu sahabînin anlayışında, peygamber yanlış olan bir şeyi yapmayan değil, yapsa da bağışlanan ve bu konuda özel bir statüye sahip olan bir kişidir. Dolayısıyla burada masûm bir peygamberden ziyâde mağfûr bir peygamber anlayışı bulunmaktadır.

Hz. Peygamber bu cümleye niçin gazaplanacak kadar tepki vermiştir? Aynı şekilde tahminlerde bulunacak olursak:

- 1-'Peygamber günah işler' anlayışına;
- 2-'Her ne işlerse işlesin bağışlanacağı' anlayışına;
- 3-Günah konusunda Allah katında avantajlı bir konuda olmasına;
- 4-İmtihanının daha zor ve ağır olmasına rağmen daha hafifmiş gibi algılanmasına.

Varsaydığımız bu ihtimallerin hangisinin gerçekleşmiş olduğunu bilemeyiz. Fakat her ne sebeple olursa olsun Hz. Peygamber bu anlayışı doğru bulmadığını beyân etmiştir ve bizim onun verdiği cevap üzerinde yoğunlaşmamız daha doğru olacaktır. Hz. Peygamber'in vermiş olduğu bu cevap bize göre peygamberlerin ismeti konusunda çok önemli bir noktaya işaret etmektedir. O da ismette peygamberin imtihanının, yani irâde ve gayretinin mevcudiyetidir.

Hz. Peygamber sahabîye verdiği cevapta kendisi için: 'Allah'tan en çok haşyet duyan ve takvânın nasıl olması gerektiğini en iyi bilen' olmayı ümit ettiğini bildirmektedir. Burada ilk anlamı "ümid etmek" olarak tercih edilen (أرجو) fiilinin, "bir şeyin endişesini taşımak" anlamına geldiğini de

unutmamak gerekir. Kanaatimizce Hz. Peygamber yüklendiği risâlet sorumluluğunun büyüklüğü ile orantılı olarak en takvâli kul olmak, dolayısıyla günahlardan en çok uzak kalan bir insan olmak endişesini taşımaktadır. Dolayısıyla bu durum ona günah işlemek konusunda daha rahat bir zemin yerine hiç günah işlememeye çalışmak gibi çok daha ağır bir hassasiyete mecbur etmektedir. En azından cevabından anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber kendisine böyle bir gaye edinmiş görünmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, konumunun gerektirdiği şekilde günah konusunda çok daha ağır bir yükü olmasına rağmen günah işleyip affa uğrayan Allah'ın katında avantajlı konumda bir kul olarak anlaşılmış olmasını doğru bulmamış olmalıdır. Bize göre bu durum, peygamber ve günah arasındaki mesafeyi açmakta ve ismetin mevcut olması gerektiğine dair telakkiyi besleyecek bir veri olmaktadır. Ancak bu ismet, sahabînin anladığı gibi “günah işler, ama bağışlanır” şeklindeki bir ismet değil, “günah işlememek için azamî çaba sarf eden bir peygamberin fiilî durumu şeklinde” anlaşılması gereken bir ismettir.

Hadisin şerhlerinde söz konusu sahabînin sözlerinin zâhirinden “Hz. Peygamber günah işleyebilir ya da bize yasak olanları o yapabilir” gibi bir anlayışın çıkarılabileceği ifade edilir.<sup>114</sup> ‘Sen bizim gibi değilsin’ anlayışı, peygambere tâbi olma onun fiillerine iktidâyı ümmetin üzerinden kaldırabileceği için Hz. Peygamber onun bu sözüne cevap vermiştir. Hz. Peygamber’in kızma sebebi, bu sözün zâhirinde ümmetin peygambere iktidâsını engelleyecek bir mânânın bulunması sebebiyledir.<sup>115</sup> *Muvatta* şârihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî bu hadisi daha çok fikhî açıdan ele almış, yine ona iktidânın gerekliliğine örnek olmasına dikkat çekmiştir.<sup>116</sup> Peygamberin günah konusunda haşyet duyması âkibetinin kötü olması endişesinden değil, itâbdan dolayıdır. Ulemâ onun günahlarının affedilmiş olmasının bir şartla vukû bulduğunu söylemişlerdir. O şart, emredilenleri yapıp nehyedilenlerden sakınma konusunda misal teşkil etmesidir.<sup>117</sup> Görüldüğü gibi bu rivâyet üzerinden İslâm ulemâsı, peygamberin uyulması gereken kişiliğine işaret etmiş, günahlarının affedilmesini, ‘her konuda örnek olma’ gibi bir şarta bağlı olarak gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Aynı zamanda onun günah işlememe korkusunun sıradan insanlar gibi cezalandırılma korkusundan değil, Allah'ın uyarılarına muhatap olmama gibi bir endişeye dayandığı belirtilmiştir. Bu açıklamaların her biri, peygamberin ismeti hususunda bir yöne ışık tutmaktadır. Her konuda örnek olma, uyulan bir kimse olma yaptığı eylemlerde uyarı almama, sürekli olarak vahyin kontrolünde bulunma gibi hususlara bir insanın sürekli gayret

<sup>114</sup> Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa' d et-Tüçübî, *el-Müntekâ*, I, 43.

<sup>115</sup> Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 43.

<sup>116</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik = Kitâbü'l-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*, haz. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî ve Aîşe bint Hüseyin es-Süleymânî, (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1428/2007), IV, 176 vd.

<sup>117</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, IV, 175.

sarf ediyor olması onun günah işlemesini neredeyse imkânsız hale getirebilecek durumlardır. Dolayısıyla burada Hz. Peygamber'in ismeti ile ilgili olarak varılabilecek sonuç, onunla günah işleme eyleminin bir araya getirilmesi oldukça zor olan iki durum olması şeklinde özetlenebilir.

Şârihler arasından meseleye ismet açısından yaklaşım yapan Zürcânî, sahabînin 'sen bizim gibi değilsin' sözünü şu şekilde yorumlar: 'yani Allah seninle günah arasına engel koymuş / örtmüştür. Senden aslâ günah vâki olmaz. Af, örtmek (الغفر و الستر) demektir. O da ya kişi ile günahı arasına girer, ya da günah ile onun cezası arasına girer. İlki peygamberlere lâıyk olan, ikincisi de ümmeti için olandır. Bu da ismetten kinâyedir'.<sup>118</sup> Bu yorumdan sonra diğer şârihler gibi iktidâ konusuna değinen Zürcânî, bu hadisi ümmet için peygambere ittibanın zorunluluğuna delil olarak ele alır.

Hadisin şerhlerinin hemen hepsinde aynı konuda bir başka rivâyete de yer verilmiştir. Ebû Hüreyre'nin cünüplü sabahlayıp oruç tutmak isteyen bir sahabîye olumsuz cevap vermesi, bunun üzerine de Hz. Âişe'nin de onu uyarması ve Hz. Peygamber'in cünüplü sabahladığını bildirmesini anlatan rivâyettir. Bu ikinci rivâyette kayıt mevcuttur. O da Hz. Peygamber'in cünüplüğünün rüyâ sebebiyle olmadığı şeklindeki kayıttır. Hadisin metninde bu kaydın niçin konulduğuna dair açıklama yoktur. Ancak cünüplüğün rüyâ sebebi ile olmadığı hususunun belirtilmesi ihtiyacı duyulmuştur. Şerhlerin bu kayıt hakkında yaptıkları yoruma göre, konu ismet ile bağlantılı anlaşılmıştır. Zürcânî'nin aktardığına göre bu kayıt hakkında Kurtubî, ihtilâmın peygamberin ismeti açısından uygun olmadığını söylemektedir. Çünkü ihtilâm şeytandandır. Ve peygamber böyle bir durumdan mâsûmdur. Bir başka şârih Nevevî, ihtilâmı câiz görse de yaygın olan anlayışa göre ihtilâm peygamberlerin ismeti açısından câiz değildir.<sup>119</sup>

İsmetin istilâhî mânası açısından ele alınabilecek bir başka rivâyet de şudur: 'Bir anadan doğan herkes hata eder. Ya da onların hataları vardır. Yahyâ b. Zekeriyâ böyle değildir. Hiç kimsenin, "Ben Yûnus b. Mettâ'dan daha hayırlıyım" demesi uygun düşmez.<sup>120</sup> Aynı rivâyeti Hâkim, *el-Müstedrek*'inde farklı şekilde aktarmıştır. 'Her Âdemoğlu kıyâmet günü bir günahla gelir. Yahyâ b. Zekeriyâ hâriç. Sonra Hz. Peygamber yerden küçük bir bir dal parçası aldı ve şöyle dedi: Her bir adamın bu dal parçasığı kadar bile olsa vardır, ama onun yoktur. Bu nedenle Allah onu hasûr (kadınlara ilgi duymayan) bir efendi ve sâlihlerden bir nebî olarak isimlendirdi'.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> Ebû Abdullah Zürcânî, *Şerhu Muvatta el-İmâm Mâlik*, haz. İbrâhim Atveîvaz, (Beirut: Darü'l-Ma'rife, 1987), II, 404 vd.

<sup>119</sup> Zürcânî, *Şerhu Muvatta*, II,404.

<sup>120</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXI, 254.

<sup>121</sup> Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, IV, 1281.

Hâkim en-Nisâburî bu rivâyetin Müslim'in kriterlerine göre sahih olduğunu, ancak onun bunu tahrîc etmediğini söyler.<sup>122</sup>

Bu rivâyette peygamberler de dahil olmak üzere Âdemoğlundan olan hiç kimsenin hatasız olmayacağı anlatılmaktadır. Zekeriyâ (a.s.)'ın buradan istisnâ edilmesi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Hadiste Allah'ın onu isimlendirmesi bahsinin geçtiği âyet şu şekildedir: 'Zekeriyâ mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle nidâ ettiler: Allah sana, kendisi tarafından gelen bir Kelime'yi tasdik edici, efendi, iffetli (سيدا و حصورا) ve salihlerden bir peygamber olarak Yahyâ'yı müjdeler'.<sup>123</sup>

Âyet metninde (سيدا و حصورا) olarak yer alan kelimelerinin içerdiği mânalar hakkında bazı tartışmalar mevcuttur. Taberî'ye göre 'سيدا = efendi' kelimesi ile -aktardığı rivayetlere göre- ilimde, yumuşak huyluluk ve takvada efendi olması kastedilmiştir.<sup>124</sup> "İffetli" olarak meâllendirilen 'حصورا' kelimesi için yukarıda verdiğimiz rivâyeti aktarılmış, orada tasvir edildiği şekilde Yahyâ (a.s.)'ın kadınlara ilgi duymayan bir kimse olduğu şeklindeki mâna tercih edilmiştir.<sup>125</sup> İbn Kesîr ise İbn Mes'ûd, İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime, Saîd İbn Cübeyr ve Ebî Şa'sa' gibi isimlerin kadınlara ilgi duymaması mânasını rivâyet ettiklerini ifade ettikten sonra, Kâdî İyâz'ın bu anlama yaptığı itirazı aktarır. Kâdî, Yahyâ (a.s.) hakkındaki bu sözlerin müfessirler ve tenkitçi ulemâ tarafından reddedildiğini söyler. Çünkü bu durum, bir noksanlık ve ayıp kabilindedir. Dolayısıyla İbn Kesîr burada tercih edilen mânanın 'günah işlemekten masûn olması' gerekir. Yani sanki şehvetten kesilmiş gibi günah işlemez, nefsinin şehvetten alıkoyar<sup>126</sup> şeklinde anlaşılmasının daha doğru olduğunu söyler.

Peygamberlerin ismeti ile ilgili bu hadislerin yanı sıra ismet lafzen yer almamakla birlikte konu ile doğrudan alakalı başka rivayetler mevcuttur. İsmet ve mâsumiyet, günah vb. ifadeler geçerse de bazı rivayetlerin içerikleri ismete nakli delil olarak verilmiştir.<sup>127</sup> Meselâ soyunun Hz. Âdem'den beri temiz sulb ve rahimlerden intikal etmesi,<sup>128</sup> doğumundan sonra şakki sadr olayı ile Allah'ın onu şeytandan koruması, Allah'ın onu câhiliyenin kötü âdetlerinden (düğüne gitmesinin engellenmesi) korumuş olması, -ki burada "asame" kelimesi geçmektedir.<sup>129</sup> Üstün ahlâkî özelliklere sahip olması ve bu haliyle tanınan ve güvenilen bir insan sîreti çizmiş olması,

<sup>122</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 1281.

<sup>123</sup> Âl-i İmrân 3/39.

<sup>124</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, III, 254.

<sup>125</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyan*, III, 257.

<sup>126</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, haz. Mustafa es-Seyyid Muhammed, (Kahire: Mektebetü evlâdi's-şeyh, 1421/2000) III, 55 vd.

<sup>127</sup> Muhammed Ebû Nûr el-Hadîdî, *İsmetü'l-Enbiyâ ve'r-Redale's-Şübehi'l-Müveccehi İleyhim*, (Kahire: Matbaatü'l-mâne, 1979)s. 183 vd.

<sup>128</sup> Hadîdî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 183.

<sup>129</sup> Hadîdî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, s. 184.



onun masûm olduğunun delilleri arasında yer almıştır. Temiz bir soydan gelmiş olması onun ahlâkî anlamda büyük günah işlemiş olması ihtimalini dışarıda bırakır. Çünkü soyu dahi böyle bir fiilden uzaktır. Göğsünün yarılp kalbinden bir pıhtının çıkarılarak şeytanın ondaki payının uzaklaştırılmış olması, düğüne gitmesinin engellenmiş olması rivâyetlerinin zımında peygamberin günah işlemediğini anlatan olaylardır. Bu nedenle bunlar onun ismeti ile ilgili olarak istidlâl edilmiştir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi rivâyetlerin sıhhat durumları hakkında bir değerlendirmede bulunmayı tercih etmedik. Sıhhat açısından dikkat ettiğimiz husus, bunların sahih kabul edilen kütüb-i sitte içerisinde seçmiş olmamızdır. Çünkü bizim ilgilendiğimiz nokta, sıhhat veya içerik tartışmasından ziyâde, en erken döneme ait olan bu literatürde ismetü'l-enbiyâ inancının yansımalarının nasıl olduğunu göstermektir. Bu rivâyetlerin bazıları hakkında birtakım tartışmalar vaki olmuştur -Yahyâ b. Zekeriyâ rivâyetinde olduğu gibi-. Fakat kanaatimizce bu rivâyetler -sahih olmadığını varsayılsa dahi- bizim açımızdan onları aktaran kişilerin, peygamberlerin ismeti hakkındaki düşüncelerini yansıtan birer veri olması nedeniyle çok önemlidir.

Hicri ikinci asırda yaşamış âlimlerin rivâyetleri ve görüşlerinden peygamberlerin ismeti konusunda bu dönem itibarıyla bir inanışın mevcut olduğunu çıkarmak mümkündür. Konunun çeşitli açılardan açıklanıp tartışılması ve mezheplerin görüşlerinin teşekkülü üçüncü asırda olgunlaşmış olsa da, ilk dönemde bu inanca ait temel unsurları müşâhede etmekteyiz. Üçüncü asra gelindiğinde ise gerek kelâm ve mezhepler tarihi gerekse hadis şerhleri bize bu konuda bolca malzeme vermektedir. Hadis literatürü açısından olgunlaşmış ismet tartışmalarına bir örnek vererek bu bahsi kapatmak istiyoruz. Hâkim, *el-Müstedrek*'inde Hz. Peygamber'in insanlar için Allah'a tövbe etmeyi tavsiye ettiği bir rivâyeti yorumlarken şöyle der: 'O Allah'ın elçisidir. Günahlardan korunmuştur (*Yani bir daha o günaha dönmeyeceği kesindir*). Onun dışındakilerin bu şekilde tövbe etmeleri doğru değildir. Çünkü onlar masûm olmadıkları için tövbe ettikleri günaha dönmelerinden emin olunamaz. Başkaları ise bu rivâyete istinâden bir kimsenin 'Allah'ım sana tövbe ediyorum' demelerinde bir sakınca görmemişlerdir.'<sup>130</sup> Burada Hz. Peygamber'in tövbe ettiği şekilde tövbe etmenin câiz olup olmaması, onun ismeti bağlamında değerlendirilmiştir. Bu görüşe göre; Hz. Peygamber mâsûmdur, tövbe ettiğinde o tövbesine aykırı davranmaz. Ancak bizler masûm değiliz ve onun tövbe şeklinin aynısı ile tövbe etmemeliyiz.

130

Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 279.

## Sonuç

Erken dönemde peygamberlerin masumiyeti konusunda kapsamlı anlatımlara rastlanmamakla beraber gerek tefsirlerde gerekse rivayetlerde ismetin vukuuna ve buna dair inancın mevcudiyetine işaret eden ibareler vardır. Bu ibarelere rağmen ismet inancının teşekkülünü ikinci asırdan sonrasında başlatmak doğru bir tespit olmamalıdır. Erken dönemde ismet inancının mevcudiyetinin yanı sıra bu hususta yaklaşım farklılıklarının oluşmaya başladığından bile bahsedilebilir. Peygamberlerle günah işleme arasında bir ilgi bazı müfessirlerce kolaylıkla kurulurken bazılarında bu ilgi kurulmamış, konu dikkatle seçilen ifadeler ve ihtiyatlı yaklaşımlarla anlatılma çabasına girilmiştir. Ancak her ıstılah gibi ismetin de ilerleyen süreçlerde kapsam ve sınırlarının belirginleşmesi, farklı yaklaşımlardan doğan tartışmalara konu olması ve elbette masum imam inancının ortaya çıkmasıyla birlikte hakkında üretilen düşüncelerin kaynaklarda artarak yerini alması doğaldır. Erken dönemle sonraki dönemler arasında, artan, detaylanan ve hacim kazanan malumat, inanç konularından her biri için söz konusu edilebilir. Önemli olan bu inanç konusunun çerçevesinin Kur'an-ı Kerim tarafından çizilmiş olmasıdır. İsmet inancı da Kur'an'dan istidlal edilen ve en erken dönemden itibaren kaynaklarda yerini alan bir inanç konusudur.

## Kaynakça

- el-Bâcî, Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tüçibi, *el-Müntekâ*, Kahire: Dârü'l-fikri'l Arabî 1913.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-Dîn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmîyye, Beyrut 1981.
- el-Basrî, Ebû Saîd Hasan b. Yesar Hasan Hasan, *Tefsirü'l-Hasan el-Basri*, haz. Muhammed Abdürrahîm, Kahire: Dârü'l-hadîs, 1992.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bulut, Mehmet, "İsmet", *TDV İslam Ansiklopedisi ( DİA)*, XXIII, 134-136.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Süddî", *TDV İslam Ansiklopedisi ( DİA)*, XXXIIX, 17-18.
- Claude Gilliot, "Mukatıl, Grande Exegete Traditionniste et Theologien Maudit", *Journal Asiatique*, CCLXXIX (1991), s. 39-92
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-İrşâd ila Kavâti'ul-Edilleti fî Usûli'l-İtikad*, haz. Esad Temim, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1985/1405.
- Çınar, Mahmut" Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet" , *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21, ( 2011), s. 95-127



- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed *Tenvîrü'l Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Tahran: İntişârât-i İstiklâl, ts.
- Günaydın, Fatma “İmam Matüridi'nin Kelam Sisteminde Peygamberlerin İsmeti”, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- el-Hadîdî, M. Ebü'n-Nur, *İsmetü'l-Enbiyâ' ve'r-Red ale's-Şübehi'l-Müveccihî ileyhim*, Kahire: Matbaatül-Emâne, 1979.
- Hasan, Ahmed “The Consept of Infallibility in Islam”, *Islamic Studies*, XI/1 (1972):1-11.
- Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed bin, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvattai Mâlik*, haz. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî – Âişebint Hüseyin es-Süleymânî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b.Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, haz. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Kahire : Müessesetu Kurtuba ; Mektebetü'l-Evladi's-Şeyh li't-Türas, 2000/1421.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, ( Beyrut: Daru Sadr, ts.)
- Kandemir, M. Yaşar, “Muhammed”, *TDV İslam Ansiklopedisi ( DİA)*, XXX, 424-428.
- Madelung, W. “Isma”, *Encyclopaedia of Islam*, New edition, Edited by E. Van Donzel..., Leiden: Brill 1978, IV,183-184
- Mâlik, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik, *el-Muvatta'*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Matüridi, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, haz. Halil İbrahim Kaçar, İstanbul : Mizan Yayınevi, 2006)
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, haz. Abdullah Mahmûd eş-Şehhâte, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmeli'l-Kitâb, 1979.
- Mutrafi, Uveyyid b. Ayyâd, *Âyâtü İtâbi'l-Mustafâ fi Dav'i'l-İsmeti ve'l-İctihâd*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-Kübra*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.

- en-Nisâbûrî, Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, haz. Hamdî Demirdağ Muhammed, Beyrut: MektebetüNizâr Mustafa el-Bâz, 1420/2000.
- es-Sâbûnî, Ebû Muhammed NuruddinAhmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr, *Matüridiye Akaidi = el-Bidaye fi Usuli'd-din*, haz: Bekir Topaloğlu, Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.
- es-Semerkindî, Nasuriddin Muhammed b. Ahmed, *Tefsirü Semerkandi*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1997.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvûd , *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Süddî, Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme A'ver , *Tefsîru Süddî el-Kebîr* , haz. M. Atâ Yûsuf, Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1414/ 1993.
- et- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, haz. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Riyad : DâruÂlemi'l-Kütüb, 2003
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah , *Şerhü'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, haz. M. Adnân Derviş, ts.yy.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *el-Câmiü'l-kebir=Camiü's-sahih=Sünenü't-Tirmizi*, İstanbul: Çağrı Yayınları,1992.
- Türker, Ömer, "Mukâtil b. Süleyman", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, 134-136.
- Wensinck, A. J. v.dğr., *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Leiden 1936-69.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İsmetü'l-Enbiyâ", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIII, 141-142.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf, *Şerhu Muwattai'l-Mâlik*, haz. İbrâhim Atve İvaz, Beyrut: Dârü'l-Ma' rife, 1987.



## İNSANA DÂİR BİR DEĞERLENDİRME: GİRİTLİ SIRRI PAŞA'NIN RUH RİSÂLESİ\*

Tuğba GÜNAL

Arş. Gör., Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi

t\_gunal@hotmail.com

### Öz

Asıl adı bir aktarıma göre Selim diğer bir aktarıma göre de Muhammed olan Giritli Sırrı Paşa, Osmanlı'nın son döneminde yaşayan başarılı bir devlet adamı olmasının yanı sıra, ilmî alanda da başta Tefsir olmak üzere Kelâm, Mantık, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Dil ve Edebiyat'a dair eserler neşretmiştir.

Her dönemin yaşadığı olgu ve olaylardan kaynaklı, üzerinde durduğu belli başlı konular vardır. Sırrı Paşa'nın da yaşadığı dönem, Materyalizm karşıtı ya da vurgulu eserlerin kaleme alındığı bir dönemdir. Paşa da bu konuya katkı mahiyetinde *Ruh* isimli bir risale kaleme almıştır. Biz bu çalışmamızda öncelikli olarak Sırrı Paşa'nın "ruh ve ölümlü ilgili bazı güvenilir nakilleri toplayarak" yazdığını söylediği risalesini tanıttığımız ardında da risalenin değerlendirmesini yapacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Ruh, beden, Materyalizm, Spritualizm, insan, nefis.

## A CONSIDERATION CONCERNING HUMAN: CRETAN SIRRI PASHA'S RISALAH OF SPIRIT

### Abstract

Cretan Sırrı Pasha was not only a successful statesman living in the last period of the Ottoman Empire but also some of his studies in the field of science including Tafsir, History of Religion, Logic, Religions and Sects, Language and Literature are published.

There are certain topics that being mentioned that originate from the facts and events that lived in every periods. The period in which Sırrı Pasha lived is a period in which the anti-materialist or authoritarian works were received. Pasha, also received a treatise entitled *Spirit* as a contribution to this subject. In this work, at first we will introduce the Risalah which Sırrı Pasha says "collecting some reliable transports related to spirit and death", and then we will evaluate the Risalah.

**Keywords:** Spirit, body, Materialism, Spiritualism, man, nafs.

\* Bu çalışma, 25-26 Aralık 2015 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "Osmanlı'da İlm-i Kelâm –Âlimler, Eserler, Meseleler-" başlıklı uluslararası sempozyumda sunulan tebliğin; gözden geçirilmiş, yeni düzenleme ve eklemeler yapılmış halidir

## Giriş

İnsan homo hermenia<sup>1</sup>/yorum yapan bir varlıktır. İnsana dair araştırma ve incelemelerin tarihini, bu öncülden hareketle düşündüğümüzde; insanın **bilmeyi isteme, anlama ve değer yükleme** fitratını, başta kendisi olmak üzere varlık âlemine yönlendirmesi ve neticede -diğer varlıklardan farklı olarak- insanın **bilinç varlığı** olduğunu ayırt etmesi; kişiyi, bu farkın nedenini tespit etmeye sevk etmiştir. Bunun sonucunda ise **bilincin** kökenine ilişkin bedenden/Materyalizm ya da ruhtan/Spiritüalizm yana tavır alan belirlemeler ortaya çıkmıştır.

Materyalizm, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu dillendiren, tecrübe ettiğimiz maddi alanın dışında başka bir varlık alanı kabul etmeyen, var olan şeylerin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini ve bu açıklamanın mutlaka deney ve gözlem yoluyla temellendirilmesi gerektiğini iddia eden bir akım olarak, bilinç konusunda da bu tutumunu devam ettirmektedir.<sup>2</sup> Spiritüalizm/Ruhçuluk ise biri “beden” diğeri “ruh” olmak üzere insanda iki “asıl” kabul ederek “ben” denilen, değişmeyen, basit ve parçalanmaz olarak değerlendirilen, insanı insan yapan prensibi ruha; fizyolojik hadiseleri de bedene irca eden bir düşünce sistemine sahiptir.<sup>3</sup> Bu iki fikrin tarihi, insanı anlama tarihiyle eşzamanlıdır; çünkü olay ve olgular, insandan bağımsız olmadıkları için belli bir zaman ve zemine tutunmaksızın var olamazlar. Bu tutunmanın sağlamlık derecesi, vuku bulan olay ve olguların izleyeceği gelişim sürecinin sağlamlık derecesini de belirlemektedir. Dolayısıyla Materyalizm ve Spiritüalizm açısından da birinin diğeri nazarın insanlar üzerindeki etki gücü zaman zaman değişebilmiştir. Bu doğrultuda akla gelen, **neden** farklı bir zaman diliminde değil de Osmanlı'nın son döneminde birçok çalışmanın odağını Ruh problematiğinin belirlemiş olduğudur. Bu **neden** kökenini, dönemde etkin olan Materyalizmin varlığına borçludur.

Giritli Sırrı Paşa (d. 1844 - ö.1895) da bu dönemde yaşayan bir âlim olarak konuya özel ilgi göstermiş ve konuyla ilgili müstakil bir risale kaleme

<sup>1</sup> Hüsamettin Arslan, *İnsan Bilimlerinde Prolegomena-Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), s.2.

<sup>2</sup> Bkz: Mehmet Bulğen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 30 (2016/1), s. 394; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (8. Bs., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013), s.1074; S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, (8. bs., Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), s. 285; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, (5. bs., İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), s. 34-36; Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: 2003), XXVIII, 137.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 304, 354-356; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 51 vd.; Kazimierz Adjukewicz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. Ahmet Cevizci, (3. bs., Ankara: Gündoğan Yayınları), s. 110-113; S. H. Bolay, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, (5. bs., Ankara: Nobel Yayıncılık, 2008), s.113 vd.

almıştır. Sırrı Girîdî risalede; insanın fıtrati, yaratılış aşamaları, ölümü ve ölümden sonraki hayatıyla ilgili; dolayısıyla insan yaşamının bütününe ilişkin yaptığı açıklamalarını, *Ruh'un*; "tabiat"ına, "hakikat"ine ve "çeşitler"ine dair yaptığı tanımlamalar etrafında şekillendirmektedir. Girîdî, "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Size ise pek az bilgi verilmiştir." (İsrâ/85) ve "Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman..." (Hicr/29) ayetlerini referans alarak, ruhla ilgili görüşlerini bu ayetlerdeki kavramlar üzerine inşa etmektedir.

Çalışmamızda, öncelikli olarak Sırrı Paşa'nın "ruh ve ölümle ilgili bazı **güvenilir** nakilleri toplayarak"<sup>4</sup> yazdığını söylediği risalesi tanıtılacak ardında da risalenin değerlendirilmesi yapılacaktır. Metod olarak; risale tanıtımında odağa yalnızca eserin kendisi alınmış, değerlendirme kısmında ise ancak akıl ve Kur'an merkezli yaklaşımla doğru sonuçlara ulaşılabileceği kanaatini taşımamız dolayısıyla, akli tutarlılık sağlanmaya ve İslam dininin tek kaynağı olan Kur'an'daki bakış açısı ortaya konmaya gayret edilmiştir.

### 1. Giritli Sırrı Paşa'nın İnsan'a Bakışı:

Sırrı Paşa insanın temel faaliyetini **bilme/anlama** üzerine kurgulamaktadır. Ona göre insan, varlığının başlangıcını-sonunu ve varlığının tekabül ettiği gerçekliği anlama çabasına girmeksizin bu dünyadan geçip gitmemelidir.<sup>5</sup> Bu doğrultuda Sırrı Paşa, "Kim nefsini bilirse Rabbini bilir" hadisini referans alarak Rabbi bilmenin, insanın kendini tanımlamasından geçtiğini düşünmektedir;<sup>6</sup> çünkü ona göre, Allah'ın zat ve sıfatlarına insan varlığından daha büyük delil yoktur.<sup>7</sup> "İnsanları ve cinleri sadece kulluk etsinler diye yarattım"<sup>8</sup> ayetine de bu bağlamda işaret ederek ayetteki "li-ya'budûn" ifadesinin bazı müfessirlerce "li-ya'rifûn" şeklinde anlaşıldığını söylemekte ve böylece varlık sebebimizin nihai anlamda 'Rabbi bilmek' olduğuna bir kez daha vurgu yapmaktadır.<sup>9</sup>

Sırrı Paşa, "İnsan denilen varlık, çözülemeyen garip özellikleri üzerinde toplayan bir büyük muammadır ki, doğuş sebebinden haberi olmayacak kadar **gafil**, kendini bilmeyecek kadar **cahil** iken; yalnız başına kabiliyetinin saikasıyla denizin engin derinliklerinde, çeşitleri henüz bilinmeyen nice hayat sahibi cisimler ve fezanın sonsuz semasında ışıkları henüz dünyamıza ulaşmayan nice nur saçan ruhsuz varlıklar açığa çıkarır."<sup>10</sup> cümleleriyle insanı yapısal anlamda hem iyiye hem de kötüye güç yetirebilen çift kutuplu

<sup>4</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, (2. bs., İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1305), s. 6-7.

<sup>5</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 4.

<sup>6</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 4, 34.

<sup>7</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 5.

<sup>8</sup> el-Zâriyât, 51/56.

<sup>9</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 4-5.

<sup>10</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 3-4.

bir varlık olarak tanımlamaktadır. Sırrı Paşa; kâinat içinde zerre bile olmayan<sup>11</sup> fani insanı<sup>12</sup> önemli kılan şeyin, **bilgi** ve **emaneti** taşımakta olan **ruh**<sup>13</sup> olduğunu ve emanetin de ödül ve cezayı, itaat ve isyanı mükellefiyet altında toplamaktan ibaret olduğunu<sup>14</sup> söyleyerek insanın çift kutuplu yapısını başka bir açıdan da dile getirmektedir. Ona göre, insanın bu çift kutuptan **iyiyi** yapmasına engel olan, nefsin kendini **bilmemesi** ve kendinden **gafil** olmasıdır; çünkü Sırrı Paşa'ya göre **cehalet** ve **gaflet** örtüsü ortadan kalkacak olsa, nefs-i insani emr âlemini dahi müşahede edebilmektedir;<sup>15</sup> zira Allah sonsuz fazlı ve keremi gereği insana, bütün âleme denk olabilecek özellikleri kendisinde barındıran, âlemin küçük bir nüshası olma niteliğini vermiştir.<sup>16</sup>

Sırrı Paşa, "İnsanın cevheri, fitraten birçok kuvvelere sahip olan tek bir hakikattir ve kendisi için birtakım mertebeler vardır."<sup>17</sup> tanımlamasını yaptıktan sonra, insanın cevherini işlevleri/mertebeleri bakımından ele alarak, her bir işleve farklı isimler vermektedir. Ona göre, bu cevher, tecerrüt edip hakikate dair barikalar/parıltılar ortaya koyarsa kendisine **akıl**; Cenab-ı Hakka ulaşması ve kutsi âleme dönmesi halinde **ruh**; Cenab-ı Hakk'ın zatına, sıfatlarına ve isimlerine vukufiyeti ve bilgisi itibarıyla **kalp** ve yalnız cüz'iyatı idrak etmesi ve fiillerin kaynağı olan birtakım melekeler ve hallerle muttasıf olması itibarıyla de **nefs** adını almaktadır.<sup>18</sup>

## 2. "Feiza Sevveytuhu ve Nefahtu fihi min Ruhi" (15/29) Ayeti Bağlamında İnsanın Yaratılışı

Sırrı Paşa, "Onu tesviye ettiğimde ve ona ruhumdan üflediğimde/feiza **sevveytuhu** ve **nefahtu** fihi min **ruhi**"<sup>19</sup> ayetini temel alarak insanın yaratılışının **Tesviye** ve **Nefh-i ruh** olmak üzere iki aşamada gerçekleştiğini ve söz konusu aşamalar olmadan insan varlığının asla meydana gelemeyeceğini söylemektedir.<sup>20</sup>

Sırrı Paşa'ya göre "**feiza sevveytuhu**" ifadesi, iki şekilde anlaşılmaktadır: İlki; Allah'ın insan varlığının şeklini düzenlemesi ve onu insan olmaya uygun bir biçimde yaratmasıdır.<sup>21</sup> İkincisi ise; insan bedenini yaratılış

<sup>11</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 9.

<sup>12</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 10.

<sup>13</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 10.

<sup>14</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 10.

<sup>15</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 34. Sırrı Paşa'nın bu anlamdaki duası: "Allah'ım, gaybın kapıları açılana dek kalplerden örtüyü kaldır." şeklindedir. (Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 34.)

<sup>16</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 34-35.

<sup>17</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 30.

<sup>18</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 30-31.

<sup>19</sup> el-Hicr, 15/29.

<sup>20</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 25.

<sup>21</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 27.

açısından ölçülü ve katışmış (**emşâc-inna halakna'l insane min nutfetin emşâcin**<sup>22</sup>-biz insanı karışık bir nutfeden yarattık) bir şekilde yani belli karakter ve özellikleriyle beraber yaratmasıdır.<sup>23</sup> Bu durum, ruh ile beden birleşmesindeki uygunluk ve ölçüyü anlatmaktadır.<sup>24</sup> Çünkü Paşa'ya göre ancak nutfede uygunluk ve ölçü hâsıl olduğunda ruh açığa çıkmaktadır.<sup>25</sup> Nutfe, sırasıyla; meni, kan pıhtısı, ahlat-ı erbaa (kan, balgam, safra ve sevda salgısı) ve erkan-ı erbaa (su, ateş, toprak, hava) şeklinde bir aşamalılık geçirir ve nutfenin ruhu kabul edebilecek bir mizaca ulaşması için, her bir aşamanın bir diğeriyle bütün oluşturmasını sağlayacak tarzda belli **oranda/ölçüde** karışım ve bu karışımdan bir bütün oluşması için de belli bir **müddet** gerekir.<sup>26</sup> Aynı paralelde Sırrı Paşa, "Ayna parlatılmadan önce karşısındaki eşyanın suretini göstermez. Fakat iyice parlatılıp temizlendikten sonra önüne gelen her şeyin sureti ona akseder ve meydana çıkar." diyerek bunu; **tesviyenin**, yaratılan cismin olgunluk düzeyine işaret etmesine örnek olarak sunmaktadır.<sup>27</sup>

İnsanın yaratılma aşamalarından ikincisi olan **nefh** ile kastedilen şey ise kelimenin lügat manası değildir; Sırrı Paşa'ya göre, burada nefh, hayatın yaratılışından kinayedir.<sup>28</sup> Nefh, rîh ile dolmaya uygun olan cismin boşluğunu gidermek ve onu harekete geçirmekten ibarettir.<sup>29</sup> Nefh, ortaya çıkarma ve oluşturma sebebidir.<sup>30</sup> Üflemekten maksat, yaratanın yarattığı şeye ulaşmasından, hüviyetinin yarattığı şeyle buluşmasından, sıfat ve fiilinin onda zuhur etmesinden başka bir şey değildir.<sup>31</sup> Nefh-i ruh; ışığın havaya, ateşin kömüre yayılması nasıl oluyorsa o şekilde olmaktadır.<sup>32</sup> Nefh-i ruh'un keyfiyetini tam olarak Allah bilir.<sup>33</sup> Nefh-i ruh ile anlatılmak istenen, bu ruhun yalnızca insanlar için olduğu, onun keşfinin de her kula müyesser olmayan gizli ilahi sırlardan olduğudur.<sup>34</sup>

"**Min ruhi**" kısmına gelince, ruhun Allah'a izafetle kullanılması, onun yüce, kutsi ve ulvi bir cevher olduğuna delalet etmektedir.<sup>35</sup> Allah, Adem'i -kendi hikmet ve kudretinden ibaret olan- elleriyle/**yedeyn** yarattıktan sonra, onun boş olan bedenine, kendisine bağlı olan ruhtan, bizatihi nefh eylemiştir.<sup>36</sup>

- 22 el-İnsan, 76/2.  
 23 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 27-28.  
 24 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 24.  
 25 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 25.  
 26 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 25-26.  
 27 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 24-25.  
 28 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 22-23.  
 29 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 23.  
 30 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 23.  
 31 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 23.  
 32 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 27.  
 33 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 27.  
 34 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 42.  
 35 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 26.  
 36 Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 28-29.



Bizzat yani bir vasıta olmaksızın bu nefhin olması; insanda gerek latif güzelliklerin zuhuru gerekse korkutucu yönün zuhurunun, Allah'ın bilgisine dayalı olduğunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>37</sup> Sırrı Paşa, Hululiyeye fırkasının, "min" kelimesinin kısım ve parçaya delalet ettiğini ve dolayısıyla insanda Allah'ın cüzlerinden bir cüz bulunduğunu ileri sürmelerine karşı çıkmakta ve bu görüşü, "kendisinde 'cüz' ve 'kül' tasavvur edilen her şey mürekkebdir/mümkün varlıktır. Oysa Allah bu gibi sıfatlardan münezzehtir"<sup>38</sup> argümanını sunarak fasit bir görüş olarak değerlendirmektedir.<sup>39</sup>

### 3. Nefh Edilen Ruhun Hakikati/Mahiyeti Nedir?

Sırrı Paşa, ruhun mahiyetine ilişkin açıklamalarını "Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Size ise pek az bilgi verilmiştir."<sup>40</sup> ayeti bağlamında yapmaktadır. Paşa, öncelikli olarak ayetin nüzul sebebinden bahsetmektedir: "Yahudiler, Mekke'ye müşriklere gelip şöyle demişlerdir: Hz. Peygambere üç şeyden sorun: Ashab-ı Kehf, Zülkarneyn kıssası ve Ruh. Eğer ilk ikisine cevap verip de üçüncüsünden çekinirse biliniz ki, o peygamberdir. Müşrikler Hz. Peygamber'e gidip üç şeyi sormuşlar, Hz. Peygamber de "Size yarın cevap veririm" demiş, fakat inşallah demeyi unutmamıştır. Bir müddet sonra, "Hiçbir şey için bunu yarın yapacağım deme. Ancak Allah dilerse yapacağım de." (İsra 17/23-24.) uyarısı nazil olmuştur. Daha sonra Hz. Peygamber müşriklere Ashab-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssalarını anlatmış, ruh meselesine cevap vermemiştir. Böylece ruh hakkındaki insanın ilim ve anlayışının acizliğini ve azlığını ortaya koyan bu ayet inmiştir."<sup>41</sup>

Sırrı Paşa, bu ayetin sebebi nüzulüne yer verdikten sonra rivayeti Fahreddin Razi'ye referansta bulunarak birkaç yönden eleştirmektedir:

- "Ruh, Allah'tan yücelik bakımından daha üstün değildir. Böyle olunca Allah'ı bilmek mümkün iken ruhu bilmek neden mümkün olmasın?
- Ruhun hakikati konusuna cevap vermekten çekinmek niçin nübüvvetin sıhhat sebebi olmaktadır?
- Ruh hakkında filozof ve mütekellimler bile görüş beyan ederken Hz. Peygamberin böyle bir soru karşısında acizliği nasıl tasavvur olunabilir?

<sup>37</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 29.

<sup>38</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 26.

<sup>39</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 26.

<sup>40</sup> el-İsra, 17/85.

<sup>41</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 16-17.



- İnsanlar arasında bilgi bakımından en yüksek derecede olan Hz. Peygamberin böyle bir meseleyi bilememesi mümkün müdür?"<sup>42</sup>

Ayetin tahliline geçtiğinde ise Sırrı Paşa, ifadenin “**De ki: Ruh, Rabbimin ‘emr’indendir**” kısmını açıklarken “Firavunun işi doğruya götürücü/akıllıca bir iş değildi-ve ma *emru fir’avne bi-reşîd*”<sup>43</sup> ayetine ve “Emrimiz (azap/helak fiilimiz) geldiği zaman...-*felemma câe emruna...*”<sup>44</sup> ayetlerine işaret etmekte<sup>45</sup> ve ayetteki (İsra/85) ‘emr’ ifadesinin de **fiil** anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>46</sup> Allah’ın emrinden/fiilinden olan ruhun mahiyeti konusunda<sup>47</sup> ise Sırrı Paşa’nın kanaati, onun insan bedenini oluşturan cisimlerin **dışında (muğayir)** olduğudur; çünkü beden, cüzlerin birleşmesinden oluşan bir şeydir fakat ruh öyle değildir.<sup>48</sup> Dolayısıyla insan denilen yapı, beden ve ruhtan ibarettir.<sup>49</sup> Sırrı Paşa, bu görüşü doğrultusunda filozofların görüşlerini aktararak; insanın maddi bedenden ibaret olmasının mümkün olmadığını, herkesin “ben” diye işaret edeceği ayrı bir yapısının olduğunu; zira beden değişmekten, artmaktan, eksilmekten uzak kalamadığı halde, “ben”in aynı kalmakta olduğunu ifade etmekte<sup>50</sup> ve bu çıkarımı, ruhun bedenden ayrı bir varlık olduğuna delil olarak sunmaktadır. Sırrı Paşa “ben” vurgusunu, “Beni sana ‘sen’ dedirten odur.”<sup>51</sup> aforizmasıyla dile getirmektedir.

Ona göre **ruh**; şeffaf, nurani, canlılık veren, ziyanın havaya nüfuzu gibi insan bedenine nüfuz eden ulvi bir unsur, kutsi bir cevherdir.<sup>52</sup> Ruh, hayat ateşidir ki bu ateş Allah’ın üflemesiyle parlamıştır.<sup>53</sup> Basit, mücerred bir cevherdir,<sup>54</sup> “ol” emriyle vücut bulmuştur.<sup>55</sup> Ruh, yön ve mekândan münezzehtir.<sup>56</sup> Bütün eşyayı bilmek, bütün eşyaya vakıf olabilmek ruhun

<sup>42</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 18-20.

<sup>43</sup> el-Hud, 11/97.

<sup>44</sup> el-Hud, 11/66.

<sup>45</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 13.

<sup>46</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 13.

<sup>47</sup> Sırrı Paşa ruhun neliğiyle ilgili öncelikli olarak aşağıdaki soruları yöneltmektedir: Ruh;

- Birtakım karakter ve karışımların birleşmesinden doğmuş, beden içinde mevcut olan birtakım cisimler midir?
- Bu terkinin bizzat kendisi midir?
- Bu cisimlerden meydana gelmiş başka bir araz mıdır?
- Bu cisim ve arazların dışında başka bir varlık mıdır?
- Ruh, kadim midir, hadis midir? (Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 11.)

<sup>48</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 11.

<sup>49</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 25.

<sup>50</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 39, 51.

<sup>51</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 51.

<sup>52</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 27.

<sup>53</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 10.

<sup>54</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 12.

<sup>55</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 12.

<sup>56</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 29.

kuvvetinde saklıdır.<sup>57</sup> Bu güç ve kuvvet, ruha mahsustur ve maddi olan varlıkların hiçbirinde yoktur.<sup>58</sup>

Sırrı Paşa, “Siz ey görünmez ve görünür varlık (çifti)! Eğer göklerin ve yerin ötelere geçebileceğinizi (düşünüyorsanız), haydi geçin! (Ama) onların ötesine geçemezsiniz, bir yardım olmazsa! (**illa bi-sultan**)”<sup>59</sup> ayetine dayanarak bedenî varlığımızdan ayrılıp arzın ve semanın sınırının geçilebileceğini ve bu sayede iyi ruhlar kategorisine dâhil olunup hazreti ilahiye ile müşerref olunabileceğini söylemektedir.<sup>60</sup> Bu geçiş (**sultan**) ise ancak bedenî deliller olan tevhid, tecrid, ilim ve amel ile nurlanmış ve Allah’ta fena bulmuş bir hal ile gerçekleşmektedir.<sup>61</sup>

#### 4. Ruhun Çeşitleri:

Sırrı Paşa risalesinde ruhu öncelikle *Ruh-u sultani* ve *Ruh-u hayvani*<sup>62</sup> olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fakat risalesinin ilerleyen kısımlarında bu kez *Ruh-u rabbani* ve *Ruh-u cismani*<sup>63</sup> ayrımı yapmaktadır. Bu ayrımların özelliklerine bakıldığında Ruh-u sultaninin, Ruh-u rabbani ile Ruh-u hayvaninin de Ruh-u cismani ile aynı anlamda kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.

**Ruh-u Hayvani/Cismani:** Halk âlemindeydir.<sup>64</sup> Buna kalp, akıl ve nefis de denir.<sup>65</sup> Yeri kalbin içidir, damarlar vasıtasıyla bedenın organlarını besler ve organize eder; dolayısıyla ortaya çıkış gücünü kan sağlar. Ortaya çıkış yeri de dimağdır.<sup>66</sup> Ruh-u sultanî’nin etkisindedir.<sup>67</sup> Ruh<sup>68</sup> denilen latif varlık ile beden denilen yoğun (kesif) cisim arasında latif bir buğu var ki, o da ruh ile beden arasındaki alakadan ibarettir. Bu latif buhar felsefede “hayvani ruh” diye tabir edilir.<sup>69</sup> Bu latif buhar ruh ile beden arasında alaka olabilecek bir surette baki oldukça, hayat devam eder. Ölüm, bu latif buharın sönmesi ile vaki olur.<sup>70</sup> Dolayısıyla ölüm ile yok olan ruh, bu hayvani/cismani ruhtur.<sup>71</sup>

<sup>57</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 29.

<sup>58</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 29.

<sup>59</sup> el-Rahman, 55/33.

<sup>60</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 38.

<sup>61</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 39.

<sup>62</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 31.

<sup>63</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 43-46.

<sup>64</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 32.

<sup>65</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 32.

<sup>66</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 32.

<sup>67</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 35.

<sup>68</sup> Burada kastedilen Rabbani Ruh’tur.

<sup>69</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 35.

<sup>70</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 35.

<sup>71</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 43.

Ölüm halinde ruhun bedenden çıkışı zorunludur; fakat ruh bedenden bazen ihtiyari olarak da ayrılır ve yine istediği vakit yerine geri döner **-insilah-**.<sup>72</sup> İhtiyari çıkışlarda beden ile ruh arasındaki akala kesilmez,<sup>73</sup> bu durumda da ölüm gerçekleşmez.<sup>74</sup> Cismani/Hayvani ruh, his ve hareket kuvvetine sahip olan ruhtur.<sup>75</sup> Kalb'den hareket edip insan bedenindeki damarlara ve sinirlere yayılarak görme gücünü göze, işitme gücünü kulağa ve diğer kabiliyetlere de işlevlerini yerine getirme gücü veren hayati bir kuvvettir.<sup>76</sup> Bu cismani ruh hususunda hayvanlar da insanla müşterektir.<sup>77</sup>

**Ruh-u Sultani/Rabbani:** Emr aleminden yani Rablik katındandır.<sup>78</sup> Bedenden ayırır.<sup>79</sup> Bedeni düzenler ve tasarrufu altına alır.<sup>80</sup> Maddi beden ölmesiyle yok olmaz; beden ölümüyle ancak beden azalarındaki tasarrufu yok olur.<sup>81</sup> Çünkü Rabbani ruhun bedeni kullanmaktan başka beden ile hiçbir alakası yoktur, dolayısıyla beden Rabbani ruhun adeta aleti konumundadır.<sup>82</sup> Sırrı Paşa bu durumu açıklamak üzere "Avlanma işinden sonra av aleti işe yaramaz hale gelir. Artık onun yükü ancak yorgunluk verir."<sup>83</sup> örneğini kullanmaktadır.

Bu ruh, ölümden sonra da ya nimetler (cennet-naîm) ve saadetler yahut cehim-cehennem ve şekavette baki kalır.<sup>84</sup> Ruh-u Rabbani, insanda gizli olan şeylerin en gizlisidir.<sup>85</sup> Marifet ve emaneti taşımakta olan ruh, insana has olan Rabbani ruhtur.<sup>86</sup> Bu ruhun özelliklerini tahkike ilimde rusûh sahiplerinden başkası muktedir olamaz.<sup>87</sup> Bu ruhun akıl sahiplerinin aklına sığmayacak pek çok vasıfları vardır; dolayısıyla o lisan ile tabir olunamaz.<sup>88</sup>

<sup>72</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 36.

<sup>73</sup> Sırrı Paşa, ruhun ihtiyari bir şekilde bedenden ayrılmasını, dirilmenin çeşitlerinden biri olarak değerlendirmektedir. O, filozoflardan aktarımla üç tür haşr olmaktan bahsetmektedir: *Haşr-ı Âm* (dirilme gününde cesetlerin kabirlerinden mahşere çıkmasıdır), *Haşr-ı Hâs* (ölüm ile ölmeden önce irade ve ihtiyarlarıyla uhrevi ruhların dünyevi cesetlerden ayrılarak ruhani aleme çıkmasıdır), *Haşr-ı Ehass* (enaniyet-i ruhaniyeden hüviyet-i rabbaniyeye çıkma makamıdır; yani nefsanî kimlikten arınıp rabbani kimliğe bürünmektir. Bu makam sevmekle ve kendinden geçmekle olur. (Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 36-37.)

<sup>74</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 36.

<sup>75</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 43.

<sup>76</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 43.

<sup>77</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 43.

<sup>78</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 31.

<sup>79</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 31.

<sup>80</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 31.

<sup>81</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 32, 45, 47, 50.

<sup>82</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 47.

<sup>83</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 47-48.

<sup>84</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 45, 47, 50.

<sup>85</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 42.

<sup>86</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 45.

<sup>87</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 46.

<sup>88</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 46.

Sırrı Paşa, “*Ve ma ûtîtum mine’l ilmi illa galila-size az bir bilgi verilmiştir-*”<sup>89</sup> ifadesinin buna işaret ettiğini<sup>90</sup> ve burada “*ûtîtum*”daki sizden kastın da genel olduğunu; yani ifadenin “*ya eyyuhel mu’minûn ve’l kafirûn*” anlamına gelerek mü’min ya da kafir her insanı kapsadığını söylemektedir.<sup>91</sup>

Ona göre mahiyetinin tam olarak bilinmemesinin nedeni, ruhun emr aleminden olması ve bu sebeple insanın bilgi kapsamı içerisine girmemesidir.<sup>92</sup> Dolayısıyla insan sadece duyuları (havas) vasıtasıyla ruhla ilgili az bir kısım bilgiye sahip olabilir;<sup>93</sup> çünkü aklın nazari bilgiyi kazanması ancak cüz’iyatı duyularla algılaması yoluyla olur.<sup>94</sup> Bilginin başka türlü elde edilme imkanı yoktur.<sup>95</sup> Bunun içindir ki “*men fagade hissien, fegade ilmen*” denmiştir; yani bir duyusu noksan olanın bir bilgi yolu da eksik olur.<sup>96</sup> Fakat şu da bir gerçek ki, çoğu hakikat/mahiyet; meçhuldür<sup>97</sup> ve duyular yoluyla elde edilmez.<sup>98</sup> Sırrı Paşa buna elektriği örnek olarak verip ruhun da böyle bir gerçeklik olduğunu söylemekte<sup>99</sup> ve bu temelden hareketle ruhun hakikat ve mahiyetini tam olarak bilmemenin, onun yok oluşuna delil olarak sunulamayacağını dile getirmektedir.<sup>100</sup>

Sırrı Paşa, Ruh-u sultani/rabbani ve Ruh-u hayvani/cismani arasındaki ilişkiyi ise “*Nasıl ilahi fiiller, zat-ı ilahi ile sıfat-ı ilahinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktaysa, insanın fiilleri de Ruh-i sultani ile Ruh-i hayvaninin bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yine nasıl sıfat-ı ilahi, ilahi fiiller ortaya çıkmadan önce, potansiyel olarak zat-ı ilahinin içindeyse, bu Ruh-i hayvani de bedene taalluk etmeden önce, Ruh-i sultaninin içinde bulunmaktadır.*”<sup>101</sup> şeklinde açıklamaktadır.

### Sonuç Yerine: Risale’ye Dair Eleştirel Bir Tahlil

Giritli Sırrı Paşa,<sup>102</sup> Osmanlı’nın son döneminde yaşayan başarılı bir devlet adamı olmasının yanı sıra, ilmî alanda da başta Tefsir<sup>103</sup> olmak üzere

<sup>89</sup> el-İsra, 17/85.

<sup>90</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 12-13.

<sup>91</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 15.

<sup>92</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 15.

<sup>93</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 15.

<sup>94</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 15.

<sup>95</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 15.

<sup>96</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 15.

<sup>97</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 12.

<sup>98</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 15-16.

<sup>99</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 12.

<sup>100</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 12.

<sup>101</sup> Sırrı Girîdî, *Rûh*, s. 33.

<sup>102</sup> İsminin Selim ya da Muhammed olmasıyla ilgili olarak bkz: Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü’l- Arifin, Esmâ’ül-Müellifin ve Âsârü’l-Musannifin*, nşr. Kâsım Muhammed Recep, (İstanbul: Milli Eğitim Matbaası, 1955), II, s. 395.

<sup>103</sup> Bu alana dair eserleri: Sırr-ı Kur’ân, Ahsenü’l-Kasas, Sırr-ı Meryem, Sırr-ı Furkân, Sırr-ı İnsân, Sırr-ı Tenzîl, Sırr-ı İstiva, Tabakât ve Âdâb-ı Müfessirin. Eserleriyle ilgili

Kelâm,<sup>104</sup> Mantık,<sup>105</sup> Dinler ve Mezhepler Tarihi,<sup>106</sup> Dil ve Edebiyat'a dair eserler neşretmiştir.

açıklamalar için bkz: Ekrem Gülşen, "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/22, (2010/2): 166-167; Abdalaziz Mohamed Awadallah, "İlim ve Devlet Adamı Giritli Sırrı Paşa'nın Tabakat ve Adab-ı Müfessirin Eseri Üzerine", *Osmanlı İlim Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul: 2014), s. 136; Selim Özaslan, "Sırrı Gîrdî ve Nakdu'l Kelamı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, (1998): 238-239; A. Halim Koçkuzu, "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir İlim ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14, (2002/Güz): 197-198; Harun Işık, "Nakdu'l Kelam İsimli Eseri Işığında Giritli Sırrı Paşanın Peygamberlik Anlayışı", *Bilimname*, sayı: 21, (2011/2): 95-96; Seyit Bahçıvan, "Giritli Sırrı Paşa, Ârâul- Mîlel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri", (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 23-25; Abdullah Çakmak, "Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri", (yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 6-7; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 127-129.

<sup>104</sup> Bu alana dair eserleri: Şerh-i Akâid Tercümesi, Rü'yetullah'a Dâir Risâle, Nakdü'l- kelâm fi akâid'i'l-İslâm, Er-Rûh, Ârâu'l-Mîlel. Eserleriyle ilgili açıklamalar için bkz: Abdullah Çakmak, "Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri", (yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Selim Özaslan, "Sırrı Gîrdî ve Nakdu'l Kelamı", s. 237-264; Harun Işık, "Nakdu'l Kelam İsimli Eseri Işığında Giritli Sırrı Paşanın Peygamberlik Anlayışı", s. 96-97; A. Halim Koçkuzu, "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir İlim ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa", s. 198; Ekrem Gülşen, "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir Anlayışı", s. 167-168; Seyit Bahçıvan, "Giritli Sırrı Paşa, Ârâul- Mîlel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri", s. 25-27; Abdalaziz Mohamed Awadallah, "İlim ve Devlet Adamı Giritli Sırrı Paşa'nın Tabakat ve Adab-ı Müfessirin Eseri Üzerine", s. 136; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", 127-129.

<sup>105</sup> Bu alana dair eseri: Mi'yârü'l- Makâl. Eseriyle ilgili açıklamalar için bkz: Aytekin Özel, "Giritli Sırrı Paşa'nın Mantık Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, (2012): 49-62; Elif Özel, "Giritli Sırrı Paşa'nın Türk Düşüncesine Katkıları Mi'yârü'l- Makâl Adlı Eserinin Tercümesi ve Mantık Anlayışı", (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012); Harun Işık, "Nakdu'l Kelam İsimli Eseri Işığında Giritli Sırrı Paşanın Peygamberlik Anlayışı", s. 97; Ekrem Gülşen, "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir Anlayışı", s. 168; Abdullah Çakmak, "Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri", s. 9; Abdalaziz Mohamed Awadallah, "İlim ve Devlet Adamı Giritli Sırrı Paşa'nın Tabakat ve Adab-ı Müfessirin Eseri Üzerine", s. 136; Selim Özaslan, "Sırrı Gîrdî ve Nakdu'l Kelamı", s. 228-239; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", 127-129.

<sup>106</sup> Bu alana dair eseri: Nûrû'l-Hüdâ li-men'istehdâ, Ârâu'l-Mîlel. Eseriyle ilgili açıklamalar için bkz: Seyit Bahçıvan, "Giritli Sırrı Paşa, Ârâul- Mîlel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri", (yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); A. Halim Koçkuzu, "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir İlim ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa", s. 198; Ekrem Gülşen, "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir Anlayışı", s. 168-169; Abdullah Çakmak, "Giritli Sırrı Paşa'nın Kelâmî Görüşleri", s. 9; Abdalaziz Mohamed Awadallah, "İlim ve Devlet Adamı Giritli Sırrı Paşa'nın Tabakat ve Adab-ı Müfessirin Eseri Üzerine", s. 136; Harun Işık, "Nakdu'l Kelam İsimli Eseri Işığında Giritli Sırrı Paşanın Peygamberlik Anlayışı", s. 97; Selim Özaslan, "Sırrı Gîrdî ve Nakdu'l Kelamı", s. 228-239; Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", 127-129.

İnsana dair incelemede bulunduğu *Ruh* risalesinde Sırrı Paşa, insanın temel fitrî fonksiyonunu **anlama/bilme** eylemi (s. 4-5); insan fıtratını örtücü özellikleri de **gaflet** ve **cehalet** (s. 34) olarak tanımlamakla, insanı diğer varlıklardan ayıran yetiyi sağlam bir zemine yerleştirmektedir. Aynı yetiye Kur'an-ı Kerim'de, Adem'e/İnsan cinsine '**esma**'nın<sup>107</sup> öğretilmesi ve **hikmetin**<sup>108</sup> verilmesi şeklinde işaret edilmiştir. *Esmâ*, ilim üretme; *hikmet* de ürettiği ilimden yola çıkarak bilinmeyenleri öğrenebilme yeteneğine tekabül etmektedir.

Sırrı Paşa, Allah'ın bir vasıta olmaksızın insana ruhundan üflediğini ve meydana gelen iyi ve kötü eylemlerin de bundan dolayı Allah'ın bilgisine dayalı olduğunu söylemektedir (s. 29). Bu söylemi iki şekilde değerlendirmek mümkündür: Şayet Paşa, insanın fıtraten nötr bir halde yaratıldığını, bu nötr fıtratın hem iyiyi hem de kötüyü yapmaya yetkin olduğunu anlatmak istiyorsa, bu Kur'anî söylemle uyumlu bir çıkarımdır. Çünkü insan, Paşa'nın da ifade ettiği gibi, Allah'ın varlığına en güzel delil (s. 5) olan âlemin küçük bir nüshasıdır (s. 34-35). Bu yapı, yokluktan yani negatif olandan varlık alanına çıkarılmış olması ve kendisine potansiyel anlamda birçok niteliğin yüklenmiş olması hasebiyle pozitif değer taşıırken; varlığının taşıdığı değerleri nereye kanalize edeceği bakımından nötr bir halde yaratılmış olmalı ki, insanın **ihitiyarı** bir anlam kazanmış olsun. Kur'an'da insanın yaratılışsal anlamda nötr temelini "Sizi tek bir *nefsten* (varlık yapısından) yarattık"<sup>109</sup> ve "*Nefse* (İnsan varlığına) iyi/takvâ ve kötüyü/fücûr ayırt edebilme kapasitesi verdik"<sup>110</sup> ayetleriyle; fıtratın taşıdığı potansiyellerin kullanılacağı zeminin önemine de "Hanginizin daha iyi eylemde bulunacağını açığa çıkarmak için hayatı ve ölümü yarattık."<sup>111</sup> ayetiyle işaret edilmektedir.

Fakat Sırrı Paşa, bu söylemiyle, insanın iyi veya kötü ne yapacağına dair bir *belirlenim*le yaratıldığını söylemek istiyorsa, bu durumda yaratmanın mahiyeti, akıl sahibi bir varlık olmanın anlamı, irade/tercih edebilme potansiyelinin gerekçesi, insanın özgürlük ve sorumluluğunun neliği, bir problem olarak karşımıza çıkacaktır.

Sırrı Paşa'nın insanı önemli kılan özellikler içerisine, **bilgi ve emaneti** taşımayı dâhil etmesi ve **emaneti**, mükellefiyet (s. 10) olarak tanımlaması önemlidir. Kanaatimizce, Paşa'nın **emanet** değerlendirmesi yerindedir; çünkü insan, fıtrat itibarıyla eylemlerinin faili olma ve dolayısıyla iyi ya da

<sup>107</sup> el-Bakara, 2/31.

<sup>108</sup> el-Bakara, 2/269: "Dilediğine hikmet bağışlar ve her kime hikmet bağışlanmışsa doğrusu ona en büyük servet verilmiş demektir. Ama derin kavrayış sahipleri dışında kimse bunu düşünüp anlayamaz."

<sup>109</sup> el-Nisa, 4/1.

<sup>110</sup> el-Şems, 91/8.

<sup>111</sup> el-Mülk, 67/2; Hud, 11/7; Kehf, 18/7.

kötü tüm fiillerinin sorumluluğunu taşıma **takdiriyle** yaratılmıştır. Sorumlu olmak; özgür olmayı; özgür olmak ise irade sahibi olmayı gerektirir. Mükellef olmanın yani emaneti taşımanın ancak **özgür** bir varlık tarafından gerçekleştirilebilmesi, insan varlığının anlam kazandığı ilk zemin; tüm eylemlerin **bilgi** temelli yapılandırılması ise ikinci zemindir. Fakat burada Paşa tarafından bilgi ve emanetin taşıyıcısı olma özelliğinin ruha (s. 10) verilmiş olmasını tartışmak gerekmektedir.

Sırrı Paşa'nın insanı ruh ve bedenden oluşmuş bir yapı olarak görmesine gelince; o, ruhu; Allah'ın nefh eylediği, aşkın özelliklere sahip, ulvi ve kutsi bir cevher; bedeni ise değişime, parçalanmaya maruz kalan, tasarrufu ruhta bulunan fani bir varlık olarak değerlendirmekte; bu durumda da birbirine zıt iki varlığı tek bir mekânda birleştirmektedir. Bu durum mantikî açıdan tutarsızlık barındırmaktadır.

Ayrıca ruha ilişkin 'basit, parçalanamaz, değişmeyip daima aynı kalan, mahiyeti tam olarak bilinmeyen, varlığı ancak tesiriyle/tezahürüyle anlaşılan, ölümsüz olan, mücerred bir cevher' nitelendirmeleri ve bu nitelendirmelerin sonucu olarak 'mekândan ve zamandan münezzeh' (s. 29) değerlendirmesi, Tanrılık vasıflarının ruha verildiğinin göstergesidir. Ayrıca ruha 'cevher' demek ve ruhun ölümsüzlüğünden bahsetmek (s. 32, 45, 47, 50) ölümü anlamsız kıldığı gibi, cismani dirilişi de anlamsız kılmaktadır; çünkü hayatiyeti bitmemiş olanın ölümden sonra tekrar yaratılmasını açıklamak mümkün değildir.

Ruha dair 'mahiyeti tam olarak bilinemez' (s. 15) nitelmesi ruhun test edilebilir, izah edilebilir, açık ve anlaşılır olmaya kapalı olduğunu göstermektedir. Fakat bir şeyin 'var' olduğundan bahsetmemiz için onun tüm bu alanlara açık olması gerekmektedir. Aslında Sırrı Paşa'nın, 'duyu vasıtasıyla elde edilen veri ve bilginin oluşumu' hakkında yaptığı "akıl nazari bilgiyi kazanması ancak cüz'iyatı duyularla algılaması yoluyla olur; çünkü bilginin başka türlü elde edilme imkânı yoktur (s. 15)" değerlendirmesi, insanın bilgi üretme yolunu temelli bir şekilde izah etmektedir. Fakat daha sonrasında birtakım varlıkların meçhul (s. 12) olduğunu ve duyularla bilinmeyeceğini söylemekte ve ruhu da bu alana (s. 12) dâhil etmektedir. Duyularımıza konu olmayan varlıkların olduğu bir gerçektir; fakat bir varlığın duyularımıza konu olmaması, onun meçhul sıfatını yüklenmesini gerektirmez; çünkü varlıktan hareket ederek istidlâli bir şekilde metafizik varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür. Varlık (fizik) zemini, edindiğimiz bilginin objektif/nesnel bir zemine sahip olduğunun göstergesidir; zira varlık; yasası olan, açık, anlaşılır, test edilebilir, üzerinde anlama faaliyeti geliştirilebilir bir fıtrattadır. Dolayısıyla, metafizik hakkında çıkarımsal bir şekilde ulaştığımız bilgilerin sağlamlığında şüphe yoktur.



Ruh, kendisine istidlâlî yolla ulaşabildiğimiz bir varlık değildir. İnsanın “ben” bilincine sahip olması, insanda bedenden ayrı bir varlığı gerektirir (s. 39, 51), argümanı ile ruhun varlığını delillendirmek ve “ben” bilincini ruha izafe etmek doğru değildir; çünkü bu bilincin oluşmasının zemini akıl/idraktır. Ruh dediğimiz şey ise organizma bütünlüğü sonucu ortaya çıkan *bedenî* (hareket) ve *aklî* (bilgi) canlılığın zeminidir. Kendisi bu tanımlamayı yapmasa da Sırrı Paşa'nın tesviye'yi anlatırken (s. 25-26) bahsettiği, **uyumlu karışım (ölçü)** ve **süre birlikteliği** sonucu ortaya çıkan olgunluğun adı, ruhtur. Paşa'nın buna *ruh* değil de *tesviye* demesi, işaret ettiği olgunluğu (bütünlüğü) salt bedensel/cisimsel bir durumdan ibaret görmesi sebebiyledir. Dolayısıyla Sırrı Paşa, insanı, beden ve ruh olmak üzere iki kategoride değerlendirip insan varlığını düalistik bir zemine çekmekte, bunun sonucu olarak da insanın aklî, ahlakî, biyolojik, psikolojik, epistemolojik, duyusal vb. sistemlerden oluşmuş **çok boyutlu bir bütün** varlık oluşunu göz ardı etmektedir.

Sırrı Paşa'nın ruhu açıklarken kendisine temel yaptığı ‘Sana *ruhtan* soruyorlar.. size çok az bilgi verilmiştir’ ayetini de iki açıdan değerlendirmek gerekmektedir: **Dilsel** açıdan incelediğimizde, *ruh* kelimesinin marife olduğunu ve tüm insanlardaki ruhu işaret etmesinin bu anlamda mümkün olmadığını öncelikli olarak belirtmek gerekmektedir. Ayetin **siyak-sibakı** dikkate alındığında ise konunun ‘Hz. Muhammed’e gelen vahiy’ olduğu ortaya çıkmaktadır. Burada sorgulanan meselenin, zaten somut olarak yaşayıp görüyor olmaları gerekçesiyle vahyin epistemik yönüne değil, vahyin ontolojik yönüne dair olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ‘az bir bilgi verilen’ kısım, ne vahyedildiğinin bilinmesi sebebiyle vahyin bizatihi kendisi değil; vahyin nasıl geldiğine, nasıl gerçekleştiğine dair soruları barındıran keyfiyetiyle ilgilidir. Dolayısıyla Sırrı Paşa'nın ayeti değerlendirme zemininin doğru olmadığı açıklık kazanmaktadır. Ne bu ayet ne de Kur’an’da herhangi başka bir ayet **ruh’a** işaret edecek şekilde değerlendirilmeye müsait değildir; aksine Kur’an yaratılan bu varlığın/insanın bir bütünlük fitratı üzerine yaratıldığını ifade etmektedir:

“ **خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** : Sizi tek bir nefsten yarattı.” (el-Nisa 4/1)

## Kaynakça

- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş: Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev. Ahmet Cevizci, 3. bs., Ankara: Gündoğan Yayınları, t.y.
- Arslan, Hüsamettin, *İnsan Bilimlerinde Prolegomena-Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l- Arifin, Esmâ'ül-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, nşr. Kâsım Muhammed Recep, İstanbul: Milli Eğitim Matbaası, 1955.



- Bahçıvan, Seyit, "Giritli Sırrı Paşa, Ârâul- Milel Adlı Eseri ve Mezhepler Tarihindeki Yeri", yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 8. bs., Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Bolay, S. Hayri, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, 5. bs., Ankara: Nobel Yayıncılık, 2008.
- Bulğen, Mehmet, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", *Bilimname: Düşünce Platformu*, 30 (2016/1).
- Cemal Kurnaz, "Sırrı Paşa", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 127-129.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 8. Bs., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- Çakmak, Abdullah, "Giritli Sırrı Paşa'nın Kelami Görüşleri", yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Girîdî, Sırrı, *Rûh*, 2. bs., İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1305.
- Gülşen, Ekrem, "19. Yüzyılda Bir Osmanlı Valisi: Giritli Sırrı Paşa ve Tefsir Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/22 (2010/2).
- Işık, Harun, "Nakdu'l Kelam İsimli Eseri Işığında Giritli Sırrı Paşa'nın Peygamberlik Anlayışı", *Bilimname*, 21 (2011/2).
- Koçkuzu, A. Halim, "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir İlim ve Devlet Adamı: Giritli Sırrı Paşa", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (2002/Güz).
- Mahmut Kemal İnal, İbnü'l-Emin, *Son Hattatlar*, İstanbul: 1955.
- Mohamed Awadallah, Abdalaziz, "İlim ve Devlet Adamı Giritli Sırrı Paşa'nın Tabakat ve Adab-ı Müfessirin Eseri Üzerine", *Osmanlı İlim Düşünce ve Sanat Dünyasında Balkanlar-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: 2014.
- Özaslan, Selim, "Sırrı Girîdî ve Nakdu'l Kelamı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1998).
- Özel, Aytekin, "Giritli Sırrı Paşa'nın Mantık Anlayışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (2012).
- Özel, Elif, "Giritli Sırrı Paşa'nın Türk Düşüncesine Katkıları Mi'yârü'l-Makâl Adlı Eserinin Tercümesi ve Mantık Anlayışı", yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Topaloğlu, Aydın, "Materyalizm", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: 2003, XXVIII.



## İNANÇ VE DÜŞÜNCE ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA İSLÂM'IN KILIÇ ZORUYLA YAYILDIĞI İDDİALARINA KARŞI İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN YAKLAŞIMI

Recep ÖNAL

Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Ü. İlahiyat Fakültesi

onal1975@gmail.com

### Öz

Kur'an'da, Gayr-ı Müslimlere istedikleri inançlarını özgürce seçebilmeleri ve yaşayabilmeleri için pozitif bir tutum sergilenmiştir. Bununla birlikte Müslümanlara, insanlığın huzurunu bozdukları için başta Arap müşrikleri olmak üzere Gayr-ı Müslimlere karşı savaşmaları da emredilmiştir. Tefsir literatüründe "kital ve seyf ayetleri" olarak bilinen ayetlerin İslâm'ın insanlar için benimsediği din hürriyetiyle nasıl bağdaştırılacağı meselesi tartışmalara neden olmuştur. Özellikle bu tür ayetlerden hareketle İslâm'da din özgürlüğünün olmadığı, İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığına yönelik iddialarda bulunulmuştur. Bu iddialar karşısında Müslüman âlimler İslâm'ın barış dini olduğu, bu nedenle dinde zorlamanın olamayacağı hususu üzerinde durarak, ileri sürülen iddialara cevap vermeye çalışmışlardır. Bu makalede İmam Mâtürîdî'nin seyf ve kital ayetlerini nasıl yorumladığı ve İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığı iddialarını nasıl değerlendirdiği ele alınacaktır. İmam Mâtürîdî *Te'vîlât*'ın farklı yerlerinde bu konuya ayrıntılı olarak temas etmiş, bununla ilgili iddiaları naklederek aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmıştır. Ayrıca bu tür ayetlerinin nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin önemli değerlendirmelerde bulunmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtürîdî, din özgürlüğü, savaş, seyf, gayr-ı müslim.

## MATURIDI'S APPROACH TO THE ASSERTION CLAIMING THAT ISLAM HAD BEEN SPREAD BY FORCE OF SWORD IN THE CONTEXT OF FREEDOM OF FAITH AND THOUGHT

### Abstract

'Quran adopts a positive attitude towards Non-Muslims, due to they can choose the religion that wish to follow and live it freely. On the other hand, Muslims were commanded to fight with Non-Muslims, especially the Arabian polytheists because of making humanity restless and peaceless. In tafseer literature, there has been a controversy on how to be associated the 'kital' and 'seyf' verses with the freedom of faith that Islam suggests to people. By citing the severses, many assertions have been made claiming that Islam was spread by the force of sword and it has no freedom of faith. This article focuses on the interpretations of Maturidi on 'kital' and 'seyf' verses, and also against the claim that Islam was spread by the force of sword. Maturidi draw a detailed framework in his book *Te'vîlât* and tried to refute this claim with rational evidences and Islamic citations.

**Keywords:** Maturidi, freedom of faith, war, sayf (Sword), non-muslims

## Giriş

Genel olarak Kur'an'a baktığımızda İslâm dışı din mensuplarına yönelik, ilk bakışta çelişkili gibi görünen ayetlerin varlığına şahit olmaktayız. Örneğin kimi ayetlerde Müslümanlara, İslâm'a inanmayanlarla barış içinde yaşamaya yönelik tavsiyelerde bulunulurken<sup>1</sup> bazen bu kimselere karşı savaşla mücadele edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>2</sup> Bazen de bu mücadelenin hikmet ve güzel öğütlerle olması gerektiği ifade edilmektedir.<sup>3</sup>

Söz konusu bu ayetler gerekçe gösterilerek, kimileri İslâm'ın zorla yayıldığını iddia etmiş, kimileri de tam aksini savunmuştur. Biz burada bu tartışmaları<sup>4</sup> uzun uzadıya anlatmaktan ziyade Mâtürîdî'nin bu tür ayetleri nasıl değerlendirdiğini ve iddiaları nasıl cevaplandırdığını tespit etmeye çalışacağız.

## I. Mâtürîdî'ye Göre İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığına Yönelik İddialar

Mâtürîdî, İslâm'ın kılıç zoruyla yayıldığına dair ileri sürülen iddialara yönelik cevap ve eleştirilerine *Te'vîlât'ın* farklı yerlerinde yer verir. Mâtürîdî, konuyla ilgili iddia ve itirazları herhangi bir din, mezhep veya grup ismi belirtmeksizin nakleder ve her birini ayrıntılı olarak cevaplandırmaya çalışır. Mâtürîdî'nin verdiği bilgilerden hareketle bu iddia ve itirazları maddeler halinde şu şekilde özetleyebiliriz:

- (1) Siz (Müslümanlar) kâfirlerle inkâr etmelerinden dolayı savaşıyorsunuz.
- (2) Siz kâfirlerle inkârları sebebiyle savaşıyorsunuz, size bir şey (cizye) verilerse savaşı bırakıyorsunuz.
- (3) Kâfirlerle savaşınız, dünyalık için değil de inkâr etmelerinden dolayı olsaydı, size verdikleri bir şeyden dolayı onlarla savaşmaktan caymaz, iman edinceye kadar onlara karşı savaşa devam ederdiniz.

<sup>1</sup> el-Bakara 2/256; el-Mâide 5/48; el-Kâfirûn 106/1-6.

<sup>2</sup> el-Bakara 2/190; en-Nisâ 4/84; el-Enfâl 8/39; et-Tevbe 9/13, 29; el-Hac 22/39.

<sup>3</sup> el-Ankebût 29/46; en-Nahl 16/125.

<sup>4</sup> Konuyla ilgili tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Ali Kapar, *Hız Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, (İstanbul: İlim Yay.,1987); Muhammed Ammâra, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev. Ahmet Karababa (İstanbul: Endülüs Yay. 1991); M. Hüseyin Fadlallah, *İslâm ve Kuvvetin Mantiği*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Yöneliş Yay. 1997); Ahmed Keleş, "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, 13-15 Nisan 2007 içinde (Ankara: Fecr Yay., 2007), ss. 249-280; Saffet Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir Mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007): 37-70.

- (4) Eğer inkârlarından dolayı savaşmış olsaydınız, erkeklerle savaştığınız gibi kadınlarla da savaşırđınız. Çünkü her ikisi de inkârda şer'an eşittirler.
- (5) Eğer kâfirlerle savaş bir hikmet gereği ise ve bunu emreden (Allah) de hikmet sahibi ise, bütün insanlar bu konuda eşit olurdu. Zira bu konuda hiçbir kimse affedilmez, iman (İslâm'ı kabul etmeleri) dışında kendilerinden bir şey (cizye) de kabul edilmez, bu nedenle de onlarla savaşmaktan asla geri durulmazdı.<sup>5</sup>
- (6) Müslümanların görevi el-Fetih 48/16. ayetinde ifade edildiği üzere kâfirlerle Müslüman oluncaya kadar savaşmaksa, bu onların zorla Müslüman yapılması anlamına gelmez mi? Hz. Peygamber de: "İnsanlar, Allah'tan başka ilah yoktur! deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum" buyurmaktadır.<sup>6</sup> Buna göre eğer onlar kılıç korkusundan dolayı Müslüman olurlarsa Müslümanlıkları gerçekte değil sözde/görünürde olacaktır. Aynı şekilde inkâra zorlanan kişinin, diliyle inkârcıda gerçekte değil sözde olacaktır. Buna göre baskı ve zorlamayla Müslüman olanla baskı ve zorlamayla inkâr edenin durumu hüküm itibariyle aynı değil midir? Ya da bu iki durum arasında herhangi bir fark var mıdır?<sup>7</sup>
- (7) Ehl-i Kitap ve Mecûsilerden cizye alınıyorken, Arap Müşriklerinden cizye kabul edilmemesinin sebebi nedir?"<sup>8</sup>
- (8) Gayr-ı Müslime karşı güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetler, seyf ayetleriyle nesh edilmiştir. Bu nedenle bu tür ayetlerin bir hükmü kalmamıştır.<sup>9</sup>

## II. İmam Mâtürîdî'nin İslâm'ın Kılıç Zoruyla Yayıldığı İddialarına Yaklaşımı

- <sup>5</sup> Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Daru'l-Mizân, 2004-2010), VI, 330. Bu çerçevede günümüzde de müsteşrikler tarafından da benzer iddialar ileri sürülmektedir. Bu iddialar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ignaz Goldziher, *el-Akâdeve's-Şerâfi'l-İslâm*, (Kahire:y.y.,1959), s. 27 vd.; Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar (Kayseri: Rey Yay., 1992), s. 111, 115; İbn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, (New York: y.y., 2003), s. 217-218; Rudolph Peters, *İslam ve Sömürgecilik, Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi*, çev. Süleyman Gündüz (İstanbul: y.y., 1989), s. 179-180; Macid Haddûrî, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli (İstanbul: Yöneliş Yay., 1999), s. 62-63; E. Royston Pike, "Jihad", *Encyclopaedia of Religionand Religions*, (1951): 212.
- <sup>6</sup> Hadisin farklı varyantları için bkz. Buhârî, *es-Sahîh*, İman 17; Müslim, *es-Sahîh*, İman 8; Tirmizî, *Sünen*, İman 1, 2.
- <sup>7</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 198.
- <sup>8</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 331.
- <sup>9</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 160; VI, 256-257; XI, 129-130.

Mâtürîdî, yukarıda naklettiği iddialara cevap vermek için savaşın gerekçelerine temas eder ve iddiaları aklî ve naklî deliller kullanarak tek tek cevaplandırmaya çalışır. Bu bağlamda o, savaşın amacı, hikmetleri ve gerekçeleri üzerinde ayrıntılı olarak durur. Mâtürîdî'nin yaptığı açıklamalarından hareketle konuyu nasıl ele aldığını ve yapılan itirazlara nasıl cevap verdiğini maddeler halinde şu şekilde izah edilebiliriz:

### 1. Mâtürîdî'ye Göre Savaşın Hikmet ve Gerekçeleri

İslam âlimleri savaşın meşru sayılabilmesi için hukukî ve ahlâkî açıdan bir takım temel şartlar belirlemişler, bunlara uygun olmayan savaşları ise meşru kabul etmemiştir. Belirlenen bu şartlar arasında savaşta Allah rızasının gözetilmesi, Müslümanlara yönelik saldırılara karşı onları savunulması inananlara yapılan baskı, eziyet ve zulümlerin ortadan kaldırılması, savaşta aşırıya kaçarak herhangi bir tecavüzde/saldırganlıkta bulunulmaması, savaşın maddi çıkar sağlamaya yönelik olmaması, insanları zorla İslam'ı kabul ettirmeye yönelik olmaması, kâfirlerle yapılan anlaşmalara riayet edilmesini sayabiliriz.<sup>10</sup>

Mâtürîdî de bu temel kriterlerden hareketle bu konuyu ele almış, *Te'vilât*'ın değişik yerlerinde naklettiği itirazlara savaşın amacı, hikmeti ve gerekçeleri bağlamında cevap vermeye çalışmıştır. Onun açıklamalarından hareketle konuya ilgili görüşlerini müstakil başlıklar altında şu şekilde özetleyebiliriz:

#### a. İslam'ı İnkâr Savaş Gerekçesi Olarak Görülemez.

İnkâr ve küfrün savaş sebebi olmadığına dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre kâfirlerle inkârları sebebiyle savaşılmaz. Aksine İslam'ın yayılmasını ve yaşanmasını engellenmeye çalışılmaları durumunda kendileriyle savaşılır. Ayrıca bu savaşa en son çare olarak başvurulur. Zira savaş ilan edilmeden önce karşı taraf öncelikle İslam'a davet edilir. Kabul ederlerse kendileriyle savaşılmaz ve İslam'ı kabul etme anlamında onlara hiçbir şekilde baskı da uygulanmaz.<sup>11</sup> Dolayısıyla ona göre mutlak anlamda küfür veya din farklılığı savaş sebebi olamaz. Bu nedenle Müslüman olmayanlara sırf inançsızlıkları sebebiyle savaş açılmaz.

#### b. Kâfirlere Karşı Savaş Müslümanlara Yönelik Saldırlara Karşı Koyma Ve Savunma Amaçlı Olmalıdır.

<sup>10</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yay., 2007), s. 206; Ammara, *Laiklik ve Dini fanatizm*, s. 149; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Savaş Kavramı*, çev. Cemal Karaağaçlı (İstanbul: Fikir Yay., 1985), s. 40-47; Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, (İstanbul: Beyan Yay., 1998), s. 79; Keleş, "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", s. 18.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 330.

Mâtürîdî'ye göre savaş, karşı tarafın savaş açması ve saldırması durumunda kendini savunmak için yapılır.<sup>12</sup> Nitekim et-Tevbe 9/36. ayetinde belirtildiği gibi kâfirler tarafından Müslümanlara karşı yapılan saldırılar söz konusu olduğunda kendileri ile savaşılır. Bu nedenle kâfirlere karşı yapılan savaşın gerekçelerden biri iddia edildiği üzere kâfirlerin İslam'ı inkâr etmelerinden dolayı değil, Müslümanların kendilerini savunma mecburiyetinde kalmalarıdır. Müslümanlar kendilerine yönelik saldırılar karşısında kendilerini korumanın dışında başka türlü hareket imkânı kalmadığı için savaşmışlardır. Bu açıdan Müslümanların kâfirlere yönelik bu tür savaşları savunmaya yöneliktir.<sup>13</sup>

Diğer taraftan Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın sebepsiz olarak Müslümanlara savaşmayı emredebileceğini, ancak böyle yapmadığını; ölüm, hayat ve bunun gibi dünyaya ait olan işleri belli sebeplere bağladığını belirtir. Buradan hareketle aynı durumun savaş için de geçerli olacağına, dolayısıyla karşı tarafa savaş açılabilmesi için bazı şartların oluşması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre dünyayı imar etmek, fitne ve fesadın önünü alarak huzur ve güvenliği sağlamak, inananların maruz kaldığı baskı ve zulmü ortadan kaldırmak ve inançların özgürce yaşanabileceği bir ortam sağlamak karşı tarafa savaş açabilmek için aranan temel şartlar arasındadır.<sup>14</sup>

Bu açıklamalara göre diyebiliriz ki Allah Teâlâ, Müslümanlara kendilerinin ve diğer din mensuplarının inançlarını açıklama, anlatma ve yaşama hususunda özgür ve rahat bir ortam sağlamak, bunu engellemeye yönelik baskı, zulüm ve işkenceleri ortadan kaldırmak için müşriklere karşı aynı ile mukabele edilmesi şartıyla savaşma izni vermiştir. Buna göre savaşın sebebi, müşriklerin inkârları değil insanlara inançları sebebiyle uyguladıkları baskı ve işkenceleridir.

### c. Savaşın Asıl Hedefi Ebedi Kurtuluşu Sağlamak Olduğu İçin Savaşa En Son Çare Olarak Başvurulmalıdır.

Mâtürîdî'ye göre kâfirlere karşı savaşın bir diğer gerekçesi de savaşın kendilerini ebedî kurtuluşa ve nimetlere ulaştıracak olmasıdır. Yani İslam'ı kabul etmek suretiyle hidayete erecek olmalarıdır. Bu anlamda o, savaş kâfirlerin hidayet bulup, ebedî kurtuluşa ve nimetlere ulaşacakları bir araç olarak değerlendirir. İşte bu nedenle kâfirlere karşı savaş zorunlu olarak

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 379.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 378-379; VI, 216, 260, 313-315; IX, 383.

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 378-379; VI, 216, 260, 313-315; IX, 383. İslam dininin insanlara sunmuş olduğu din özgürlüğünün dört temel unsuru vardır. Bunlar şunlardır: (1) İman etme hürriyeti: İnsanların istedikleri dini serbestçe seçebilmeleri, (2) İbadet etme (amel) hürriyeti: inandıkları dinin emir ve yasaklarını özgürce yerine getirebilmeleri, (3) Tebliğ etme hürriyeti: dinin eğitim ve öğretimini serbestçe yapabilmeleri ve inancını yayabilmeleri, (4) Cemaat oluşturma: sosyal birlik kurabilmeleri (Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, (İstanbul: İz Yay., 2003), s. 15).

görür. Ancak ona göre savaşa en son aşamada müracaat edilmelidir. Çünkü savaşın asıl hedefi karşı tarafın ebedî kurtuluşunu sağlamaktır. Bu nedenle kâfirlerle savaşmadan önce bütün aklî ve naklî delillerle kendileri ikna edilmeye çalışılmalıdır. Ancak bu aşamada onları delilleri düşünmekten alı koyan ve bunları kabul etmelerini engelleyen bir durum söz konusu olursa, işte bu durumda o engelleri ortadan kaldırmak için son çare olarak savaşa başvurulur. Bu esnada karşı taraf cizye vermeyi kabul ederse, oldukları hal üzere bırakılır. Böylece onlar engeller ortadan kaldırıldığı yani gerekli din ve düşünce özgürlüğü sağlandığı için kendilerine sunulan delilleri düşünüp davet edildikleri şeyi kabul etmiş olurlar. Bu da onların ebedî kurtuluşlarına vesile olmuş olur.<sup>15</sup>

#### d. Kâfirlerle Yapılan Savaş Münafıkları Ortaya Çıkarması Bakımından Gereklidir.

Mâtürîdî, Müslüman olduğunu iddia eden ama gerçekte böyle olmayan kimseleri (münafıkların) ortaya çıkarmak için kâfirlerle savaşı gerekli görür. Çünkü hakiki Müslümanlar, sözde Müslüman olduğunu iddia eden kimselerin (münafıkların) iç yüzlerini bilememektedirler. Ancak savaş kararının alınmasıyla bu kimseler bir nevi imtihan edilmekte, imanlarında samimi olup olmadığı denenmektedirler. Mâtürîdî, Müslüman olduklarını dile getirmelerine rağmen bu kimselerin imtihan edilmeleri gerektiğine yönelik bu görüşünü el-Mümtehine 60/10. ayetiyle temellendirmeye çalışır. Ona göre ayette kendilerine mümin kadınlar denildiği halde “Onları imtihan edin” ifadesiyle imtihana tabi tutulması emredilmiştir. Bu nedenle onlar, imanlarının hakikati ortaya çıksın diye imtihana tabi tutulmuşlardır. Aksi takdirde ayette geçen imtihanın bir anlamı olmazdı.<sup>16</sup>

#### e. Kadınlar Dinî Tercihle Erkeklerle Tabi Oldukları İçin Kâfir Kadınlarla Değil Kâfir Erkeklerle Savaşılır.

Karşı tarafın kadınlarla ilgili itirazlarına gelince; Mâtürîdî'ye göre kadınlar erkeklerle tabidirler ve onların hizmetindedirler. Bu nedenle kadınlar dinî tercih noktasında erkeklerle tabi olurlar. Bu gerçek karşı taraf dahil herkes tarafından bilinen bir durumdur. Buradan hareketle Mâtürîdî, erkeklerin Müslüman olmaları durumunda kadınların da Müslüman olacaklarını, bu nedenle kadınlarla savaşmaya gerek olmadığına dikkat çekerek bu yöndeki itirazları cevaplamaya çalışmıştır. Dolayısıyla ona göre kadınlar her ne kadar kâfir olsalar da dinî tercih noktasında erkeklerle tabi oldukları için kendileriyle savaşılmamıştır.<sup>17</sup> Bu nedenle onlardan cizye de alınmamıştır. Çünkü Allah Teâlâ, kendisiyle savaşılan kişiden cizye alınmasını

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 341-342.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 199-200.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 330-331.



emretmiştir. Bu sebeple Müslümanlara karşı doğrudan savaşan ve düşmanlık yapanların dışında kadın, çocuk ve yaşlılarla savaşılmadığı için kendilerinden cizye alınmamıştır. Mâtürîdî, bu görüşünü Hz. Ömer'in konuyla ilgili uygulamasını örnek göstererek temellendirir. Bu çerçevede Hz. Ömer ve diğer halifelerin kadın ve çocuklardan cizye almadığına dikkat çeken Mâtürîdî, Hz. Ömer'in komutanlarına şunu emrettiğini nakleder: "Sizinle savaşmayanla savaşmayın, çocukları ve kadınları öldürmeyin, akıl baliğ olandan başkasını da öldürmeyin." Ayrıca Hz. Ömer'in cizye alınmamasıyla ilgili olarak vergi memurlarına şu talimatı verdiğini de nakleder: "Cizyeyi kadınlar ve çocuklar dışındaki kimselerden alın." Yine bu bağlamda Mâtürîdî, Hz. Ömer'in, ordu komutanlarına akıl baliğ olmayanlardan cizye almamalarını emrettiğine ilişkin çeşitli rivayetleri de naklederek, bu yöndeki itirazlara hem akli hem de nakli deliller kullanmak suretiyle cevap vermeye çalışır.<sup>18</sup>

#### f. Cizye Vergisi Maddi Kazanç Sağlamak İçin Alınamaz, Savaş Gerekçesi De Olamaz.

Mâtürîdî, cizye vergisiyle maddî bir kazanç elde etmek gibi bir amaç taşımadığı; aksine bu uygulamayla kâfirlerin can ve mal güvenliği ile din ve vicdan özgürlüğünün garanti altına alındığı gibi hususlara temas ederek, cizyenin iddiaların aksine gerçekte kâfirlere yönelik birçok faydası bulunduğunu söyler. Bu çerçevede Mâtürîdî, kâfirlerin İslâm'ı kabul etmemeleri durumunda cizye vermek suretiyle kendi inançları üzerine güvenli şekilde yaşayabileceklerini söyler. Mâtürîdî için kâfirlerden alınan cizye vergisi İslâm'ın yayılmasında da önemle rol oynar. Bunun en önemli sebebi cizyenin kâfirlere İslâm'ı daha yakından tanıma fırsatı sunacak bir ortamı sağlayacak olmasıdır. Çünkü kâfirler cizye vermeyi kabul ederlerse İslâm'ın kanun ve hükümlerini bizzat yakından görecekler ve bu sayede İslâm dinine rağbetleri artacaktır. İşte kâfirlerin cizye alınmak suretiyle inançları üzerine bırakılmaları bu sebeplerden dolayıdır. Yoksa iddia edildiği üzere kâfirlerden alınan cizye, dünyalığa rağbet/tamah etme ya da maddi kazanç sağlama anlamına gelmez.<sup>19</sup>

Diğer taraftan Mâtürîdî, cizyenin maddî kazanç sağlamaya yönelik bir uygulama olmadığını ispat etmek için, gerek Ehl-i Kitap mensuplarına gerekse Mecûsîlere cizye konusunda pek çok kolaylık tanındığına dikkat çekmiş ve bunları tarihten örnekler vererek ayrıntılı olarak anlatmıştır. Bu çerçevede Mâtürîdî, kadınlar, çocuklar ve savaşacak durumda olmayan yaşlıların yanı sıra güçsüz ve fakir olan kişilerden de cizye alınmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından şayet cizye ile maddi kazanç sağlamak amaç olsaydı hiç şüphesiz tüm bu sayılan zümrelerden mutlaka

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 337-338.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 330, 341.



cizye alınırdu.<sup>20</sup> Diğer taraftan ona göre cizye miktarı eşitlik ve adalet prensibine göre belirlenmiş, bu anlamda zimmîlerin hepsinden eşit olarak alınmamış; kendilerinin ekonomik durumları dikkate alınarak cizye miktarı her bir kimse için ayrı ayrı tespit edilmiştir.<sup>21</sup>Bu bakımdan cizyedeki bu uygulama zimmîlerin ekonomik durumu ne olursa olsun ödemek zorunda oldukları bir vergi olarak uygulanmadığını göstermektedir. Ayrıca ister Ehl-i kitap olsun ister Mecûsî olsun, bir kimse İslâm'ı tercih ettiği takdirde kendisinden cizye de alınmaz. Bu noktada Mâtürîdî, İslâm'a giren bir kimseden cizye alınamayacağına dair Hz. Ömer'in "İslâm'da kurtuluş vardır. Bunu yaparsa kendisinden cizye kaldırılır" sözünü nakleder. Yine konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in "Müslümana cizye yoktur"<sup>22</sup>dediğini rivayet ederek bu görüşünü temellendirmeye çalışır.<sup>23</sup>Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre kendilerinden alınan cizye sayesinde zimmîler, gerek canları ve mallarının korunması gerekse inanç ve dini merasimlerde özgür olmaları hususunda garanti altına alınacaklar ve bu suretle Müslümanlarla birlikte güven içinde yaşama imkânı elde etmiş olacaklardır. Böylece İslâm'ın inanç ve hükümlerini kendi dinlerinininkine kıyasla daha üstün olduğunu ve kendilerine tanınan bu özgürlük sayesinde İslâm dininin yüceliğini anlayıp, onu tercih edeceklerdir.

#### g. İslâm'ın Cizye Uygulaması Kâfirlerin İnançlarını Onaylamak Ve Onlardan Maddî Kazanç Sağlamak Anlamına Gelmez.

Mâtürîdî'ye göre Gayr-i Müslime yönelik cizye uygulaması onların ne inkârlarına razı olmak ne de mallarını almak için onlara karşı savaşmak anlamına gelir. Aksine onları olduğu hal üzerine bırakmak yani inançlarına göre özgürce yaşamalarına müsaade etmek anlamına gelir. Bu durum tıpkı her nefis üzerine ölüm yazıldığı halde seçtikleri yoldan (inançtan) razı olunmasa da benimsedikleri farklı dinler üzerine kalmalarına müsaade edilmesi, yaşamalarına izin verilmesi gibidir.<sup>24</sup>

#### h. Kâfirlere Karşı Yapılan/Yapılacak Savaşı Bazı Durum Ve Şartlarda Rahmet Olarak Değerlendirmek Gerekir.

Mâtürîdî, yukarıda zikredilen iddialara cevap verme saadetinde savaşta rahmet bulunduğu dikkat çeker. Bu çerçevede o, Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'i âlemlere rahmet olarak gönderdiğini ve onun ümmetinin de kıyamete kadar kalmasını istediğini, bunu gerçekleştirmek için savaşa izin verildiğini belirtir. Zira ona göre inkârcularla yapılacak olan savaşta Hz. Muhammed'in âlemlere rahmet olarak gönderildiğine dair bir takım deliller

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 337-338.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 335-336.

<sup>22</sup> Tirmizî, *Sünen*, Zekât:11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 223.

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 339-340.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 341.

vardır. Mâtürîdî, bu görüşünü ispat etmek için peygamberlerin mucizeleri ve Allah Teâlâ'nın bu mucizelerle ilgili belirlemiş olduğu hükümler üzerinde durur.

Bu hususta Mâtürîdî, mucize talebinde bulunan kimselerin, istedikleri mucize gerçekleşir de onlar buna iman etmezler ise sünnetullah (Allah'ın hükmü) gereği dünyada helak olacaklarını belirtir. Bu bağlamda o, Semud kavminin başına gelenleri buna örnek gösterir. Çünkü ona göre Semud kavmi peygamberlerinden mucize talebinde bulunmuşlar hem de isteklerine göre gerçekleşmesine rağmen bu mucizeleri yalanlamışlardır. Bunun sonucunda da sünnetullah gereği helak olma ile cezalandırılmışlardır. Mâtürîdî, bu görüşünü el-İsrâ 17/59. ayetini delil göstererek temellendirmeye çalışır. Bu bağlamda o, Allah Teâlâ'nın, inkârcıların Hz. Peygamber'den isteyip durdukları mucize taleplerini "Bizi, (Kureys'in istediği) mucizeleri göndermekten, ancak, öncekilerin onları yalanlamış olması alıkoymdu. (Nitekim) Semud kavmine o dışı deveyi açık bir mucize olarak verdik de onlar bu yüzden zalim oldular. Oysa biz mucizeleri sırf korkutmak için göndeririz."<sup>25</sup> ayetiyle reddettiğini söyler. Ona göre bu ayet Mekkeli müşriklerin istedikleri mucizelerin gönderilmeme sebebini açıklar. Şöyle ki; Şayet Hz. Peygamber onların istedikleri mucizeleri göstermiş olsaydı, onlar inanmamakta inat edecekler ve sonuçta topluca helak olacaktı. Hâlbuki Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'i âlemlere rahmet olarak göndermiş, ümmetini de kıyamete kadar kalmasını istemiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre savaşı da bu açıdan değerlendirmek gerekir. Zira Mekkeli müşriklerin istedikleri mucizelerin kendilerine gösterilmemesi onların topluca helak olmalarını engellemiştir. Buna mukabil Müslümanlara onlara karşı savaş izninin verilmesi ise rahmete daha uygun düşmüştür. Çünkü yapılan savaşlarda toplu helak olma değil birkaç kişinin ölmesi söz konusudur. Ayrıca bu savaş sayesinde iman etmek isteyenlere uygulanan baskı ve engeller kaldırılacak ve bu sayede birçok insan iman ederek ahiret mutluluğunu kazanmış olacaktır. Dolayısıyla kâfirlere karşı yapılan savaşlara bu açıdan bakıldığında savaşta rahmet olduğu ve bunun hikmete daha uygun düştüğü görülecektir.<sup>26</sup>

Yine bu bağlamda Mâtürîdî, savaşın âlemlere rahmet olduğuna dair birtakım delillerin olduğuna dikkat çekerek, bunları izah etmeye çalışır. Örneğin ona göre inkârcılar dünya sevgisi ve şehvetlerinden dolayı Hz. Muhammed'e iman etmiyorlardı. Çünkü dünya sevgisi ve şehvetleri onları Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğuna dair delil ve mucizelerini düşünmekten alıkoymuştu. Savaşta ise onların dünyaya olan düşkünlüklerini azaltan ve Hz. Peygamber'in hak olduğuna ilişkin delilleri düşünmeye zorlayan bir durum söz konusudur. İşte bu durum onları Hz.

<sup>25</sup> el-İsrâ 17/59.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XVII, 225.

Peygamber'i tasdik edip, iman etmeye sevk edecektir. Dolayısıyla kâfirlere karşı yapılan savaş bu bakımdan değerlendirildiğinde onlar için bir rahmet olduğu anlaşılır.<sup>27</sup>Kaldı ki Mâtürîdî'ye göre onlarla yapılan savaşta kendilerinden intikam alma durumu da söz konusu değildir. Aksine savaşta Allah'a ve resulüne davet bulunmaktadır. Şayet onlar buna iman ederlerse hem ebedi cezadan kurtulurlar hem de büyük bir sevap kazanırlar. Böylece savaş kendileri için ceza değil rahmet olur.<sup>28</sup>

Mâtürîdî'ye göre savaşın rahmet kılınmasının bir diğer sebebi de şudur. Sayıca az olmaları ve Allah'a ibadet etmekle meşgul olmaları nedeniyle bedenleri zayıf düşmelerine rağmen Müslümanlar, sayıca çok olan ve bedenleri güçlü olan Müşriklere karşı galip gelmiştir. Bu galibiyet de Müslümanların kendi gayretleri veya hilelerle değil Allah Teâlâ'nın kendilerine yardım etmesiyle elde edilmiştir. Dolayısıyla müşrikler bu gerçeği yani Allah'ın Müslümanlara olan yardımını görmüş olacaklardır. Böylece müşrikler Müslümanların hak üzere olduklarını anlayacak ve gerçeği (İslâm'ı) kabul edecekler, bu sayede sevaba ve güzel bir sonuca/ebedî kurtuluşa kavuşacaklardır. Bu bakımdan savaş, müşrikler için yaptıkları kötü işlere karşı bir ceza değil, aksine onlar için bir rahmet olarak değerlendirmek gerekir.<sup>29</sup>

Mâtürîdî bu açıklamalardan sonra karşı tarafın savaşın rahmet olarak yorumlanamayacağına ilişkin şu itirazını nakleder: "Allah Teâlâ, peygamberine 'Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik'<sup>30</sup> demiştir. Oysa savaşta rahmeti terk etme söz konusudur. Bu durumda peygambere rahmet nasıl farz kılındı?"

Mâtürîdî bu itirazı çeşitli açılardan cevaplama çalışır. İlk olarak savaşta rahmeti terk etmenin söz konusu olmadığını ifade eden Mâtürîdî, müşriklere karşı yapılan savaş, rahmetin en iyi göstergesi ve en mükemmeli olarak değerlendirir. Çünkü ona göre bu savaş onları iman etmeye ve yalanlamayı terk etmeye sevk edecektir. Bu sayede onların mertebeleri ve dereceleri yükselecek ve mükâfatları dünya ve ahirette büyük olacaktır.<sup>31</sup>

Mâtürîdî, bu itiraza karşı verilebilecek diğer bir cevap ise savaşta rahmetin olduğunu gösteren hüccetin/delilin öldürmede değil savaşta olmasıdır. Çünkü ona göre eğer müşrikler savaşta korkarlarsa yalanlamayı terk ederek davetçinin davetine icabet edeceklerdi. Nitekim Muhammed ümmetinin üzerine savaş farz kılınmadan önce kâfirler tek tek bu dine giriyorlardı. Savaş farz olduğunda ise grup grup, kabile kabile girmeye

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVII, 226.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVI, 208.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVI, 208.

<sup>30</sup> el-Enbiyâ 21/107.

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVI, 208.

başlamışlardı. Çünkü onlar öldürüleceklerini anlamasalar da savaşmaktan korkmayacaklardı. Korkmayınca da davete icabet etmeyeceklerdi. Bu nedenle savaşta öldürmenin caiz olması zarurete binaen olmuştur. Bir diğer ifadeyle savaş esnasında öldürme, ölüm korkusunun yerleşmesi için meşru kılınmıştır. Bu açıdan kâfirlerle yapılan savaşta rahmetin terki söz konusu değildir. Mâtürîdî, bu görüşünü temellendirmek için “Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Umulur ki (bu hükme uyararak) korunursunuz.”<sup>32</sup> mealindeki kısas ayetini delil olarak gösterir. Çünkü ona göre kısası uygulamada yaşatmayı yok etme değil nefsi yok etme esastır. Fakat buradaki yaşatmayı şu şekilde anlamalıdır: katil arkadaşını öldürmekle kendini de öldüreceğini düşünür. Bu düşünce kendisini öldürme eyleminden alıkoyar. Bunda bütün canları yaşatma söz konusudur. Dolayısıyla kısas dış görünüşü itibariyle öldürmeye yol açsa bile hakikatte yaşatmaya vesile olmaktadır. Aynı şekilde kâfirler, davete icabet etmemekle öldürüleceklerini düşünecekleri için davete icabet edeceklerdir. Bu durumda öldürme, dış görüntüsüyle rahmete aykırı gibi görünse de hakikatte kâfirler için bir rahmettir.<sup>33</sup>

#### i. Bu Dünya Yapılanların Karşılığını Görme Dünyası Değil Sınav Dünyası Olduğu İçin İnsanlar Bazen Savaşın Emredilmesiyle De İmtihan Edilir.

Mâtürîdî yukarıda zikredilen üçüncü iddiayı, bu dünyanın yapılanların karşılığını görme dünyası değil, sınav dünyası olduğu; bu nedenle tüm insanların el-Bakara 2/155, el-Enbiyâ 21/35 ve el-A’râf 7/168. ayetlerinde ifade edildiği üzere mallardan eksiltme, zorda bırakma ve savaşma gibi şeylerle imtihan edileceğinden hareketle cevaplamaya çalışır. Bu bağlamda Mâtürîdî, savaşı bir imtihan vesilesi olarak değerlendirir. Çünkü ona göre içinde bulunduğumuz dünya imtihan dünyasıdır. Allah Teâlâ, dilediğini savaşla, dilediğini malını almakla, dilediğini de bunların dışında bir şeyle imtihan eder. Şayet karşı tarafın iddia ettiği gibi savaşmak kendilerine inkârları sebebiyle karşılık vermek olsaydı, bütün kâfirleri aynı şeyle karşılaştırırdı ki, bu durumda onların cezası cehennemde ebedi kalmak olurdu.<sup>34</sup> Ancak Allah Teâlâ böyle yapmamış, bazen savaşı hidayete vesile kılarak, kâfirlere ebedî kurtuluşa erme imkânı sunmuştur.

Mâtürîdî’ye göre imtihanlar iyi-kötü, hayır-şer gibi toplumdan topluma, insandan insana farklılık arz ettiği gibi İslâm’a davet etmede de kullanılacak yöntemler de aynı şekilde farklılık arz eder. Kimi zaman el ile kimi zaman dil ile kimi zaman da oldukları hal üzere bırakılarak karşı taraf İslâm’a davet edilir. Mâtürîdî, bu tespiti yaptıktan sonra inkârcı toplumların durumları göz önünde bulundurularak bu üç metottan hangisi o topluma uygunsa o

<sup>32</sup> el- Bakara 2/179.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, XVI, 209.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VI, 330-331.

metodu kullanarak İslâm'a davet edilebileceğine işaret eder. Bu bağlamda o, bazı toplumlarla savaşma, bazılarını affetme, bazılarını İslâm'a davet etme, bazılarını da zilleti kabul ettirme/boyun eğdirme şeklinde farklılık arz edeceğini belirtir. Ona göre bu farklı muamelelerinin her biri için Allah indinde bir maslahat ve hikmet vardır.<sup>35</sup>

Diğer taraftan Mâtürîdî, insanların dış görünüşleri itibariyle birbirine benzer olarak yaratıldığına, bununla birlikte insanlar arasında bir takım farklılıkların da olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre bu farklılıklar bazı durumlarda ve farklı imtihanlarla ortaya çıkar. Nitekim "Eğer Allah dileseydi onlardan öğ alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek için böyle yapıyor"<sup>36</sup>mealindeki ayet de bu gerçeği ifade eder. Zira Mâtürîdî'ye göre ayette, insanların bir kısmı, diğerleri ile savaşmaları gibi çeşitli imtihanlarla deneneceğine işaret edilmektedir. Örneğin hakkı tasdik edeni, hakkı inkâr edenden; hakkı kabul edeni, batılı kabul edenden; uyumlu olanı uyumsuz olandan; hakiki anlamda iman edeni, şüphe ile iman edenden ayırt edilebilmesi ancak çeşitli bela ve imtihanlar vesilesiyle gerçekleşir. Nitekim el-A'râf 7/168, el-Enbiyâ 21/35 ve Mülk 67/2. ayetlerinde de buna işaret edilmektedir. Mâtürîdî'ye göre kâfirlere karşı savaşmak gibi bir durum söz konusu olmasaydı, bunun yerine Allah Teâlâ, düşmanlarına karşı dostlarına/Müslümanlara yardım etmiş olsaydı, bu durumda kâfirlerin, Allah'ı birlemeleri ve peygamberini tasdik etmeleri kaçınılmaz olacaktı. Yani onların imanı kendi özgür iradeleriyle değil buna mecbur kaldıkları için gerçekleşmiş olacaktı. Çünkü bu kimseler, Müslümanlara muhalefet ettikleri (Allah ve resulünü inkâr ettikleri) için helak edileceklerini anlayacaklar, bu nedenle Müslümanlara muhalefet etmeyeceklerdi. Helak ve yok olma korkusuyla onlarla uyum içerisinde olacaklardı. Bu durum sınav ve imtihanı ortadan kaldırır. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre savaş ve bunun gibi durumları birer imtihan vesilesi olarak değerlendirilmelidir.<sup>37</sup>

Mâtürîdî Âl-i İmrân 3/140. ayetini de bu bağlamda anlaşılması gerektiği söyler. Ona göre ayette geçen "İşte günleri insanlar arasında döndürür dururuz." ifadesi insanların çeşitli bela ve musibetlerle imtihan edileceğini ifade eder. Buna göre müminlerin kâfirlere karşı savaşarak mücadele etmesini Allah'ın bir imtihanı olarak değerlendirmek gerekir. Zira Allah Teâlâ, "Her nefis ölümü tadacaktır. Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz. Ancak bize döndürüleceksiniz."<sup>38</sup>"Biz onları yeryüzünde parça parça topluluklara ayırdık. Onlardan iyi kimseler vardır. İçlerinden öyle olmayanları da vardı. Belki dönüş yaparlar diye de onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık."<sup>39</sup> ayetlerinde belirttiği üzere müminleri bazen zaferle

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 342.

<sup>36</sup> Muhammed 47/4.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XIII, 389.

<sup>38</sup> el-Enbiyâ 21/35.

<sup>39</sup> el-A'râf 7/168.

bazen de mağlubiyetle imtihan eder. Mâtürîdî'ye göre eğer Allah Teâlâ, zafer ve galibiyeti her zaman müminlere vermiş olsaydı; bu durumda inkâr edenler, devletin ve zaferin devamlı olarak müminlerin olduğunu görecekler, mağlup ve helak olacakları endişesiyle İslâm'ı seçmiş olacaktı. Onların bu şekilde imanları ise ihtiyarî değil mecburî ve zoraki iman olacaktı. Diğer taraftan eğer zafer ve galibiyet her zaman inkâr edenlerin olsaydı, bu durumda inkârcılar kendilerinin hak üzere olduklarını düşüneceklerdi. Bu da onları İslâm'a girmekten engellemiş olacaktı.<sup>40</sup> Dolayısıyla tüm bu sayılanlar bir sınavdır ve bunun olması da Allah Teâlâ'nın hikmetinin bir sonucudur.<sup>41</sup>

## 2. Mâtürîdî'ye Göre Kılıç Zoruyla Müslüman Olan Kişi, Hakikatte Müslüman Olmasa Da Onun Müslümanlığına İtibar Edilmeli Ve Kendisine Müslüman Muamelesi Yapılmalıdır.

Öncelikli olarak şunu ifade edelim ki, Mâtürîdî'ye göre inkâra zorlanan kişi kalben inkâr etmediği sürece dili ile inkârı zikretse bile o kişi mümin kabul edilir. Zira Allah Teâlâ, Nahl 106. ayetinde de işaret edildiği üzere iman ve inkârın aslını (yerini) dil ve diğer azalar değil de kalp olarak belirlemiştir. Çünkü diğer organlara zorlamayla müdahale edilebilir. Kalbin durumu ise bundan farklıdır. Ona dışarıdan müdahale söz konusu olamaz. Hiçbir kimse kalbi dışarıdan müdahale ile etkisi altına almaya güç yetiremez. İşte kalbin böyle bir özelliğe sahip olması ve iman ile inkârın asıl yeri olarak belirlenmesi Allah Teâlâ'nın kullarına bir fazlı ve nimetidir. İşte bu nedenle inkâra zorlanan kişi, kalbiyle değil de diliyle inkâr etse o yine de mümindir. Bunun aksine kişi diliyle değil de kalbiyle inkâr ederse bu durumda kâfir olur.<sup>42</sup>

## 3. Mâtürîdî'ye Göre Savaşta Ehl-İ Kitap Ve Mecûsîler İle Müşriklere Farklı Hükümler Uygulanır.

Mâtürîdî'ye göre İslam'ın savaş hukukunda Ehl-i Kitap ve Mecûsîlere nispeten müşriklere farklı hükümler uygulanır. Onun konuyla ilgili açıklamalarını iki madde de şu şekilde özetleyebiliriz:

### a. Ehl-İ Kitap Ve Mecûsîler Cizye Vergilerini Ödemeleri Şartıyla Kendi Dinleri Üzerine Özgürce Yaşayabilir Veya Tercihini İslam'ı Seçmekten Yana Kullanabilir. Bunları Tercih Etmede Özgürdürler.

Mâtürîdî, ilk olarak Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye kabul edilip edilemeyeceği konusuna değinir. Ona göre iki inanç mensuplarından cizye vergisi alınır. Bu sayede onların can ve mal güvenliği garanti edilmiş olur.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 432; XVI, 205 vd.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 330; VI, 342.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 199-200.



Mâtürîdî, Ehl-i Kitap kabul ettiği Yahudi ve Hıristiyanlardan cizye alınması ve dinleri üzere serbest bırakılması konusunda İslâm âlimlerin ittifak ettiklerini,<sup>43</sup> fakat Mecûsîler hakkında ihtilafa düştüklerini söyler. Ona göre hem Hz. Peygamber döneminde hem de dört halife döneminde Mecûsîlerden cizye alınmıştır. Onların bu uygulamaları kendilerinden cizye alınabileceğine delalet eder.<sup>44</sup> Kendilerinden cizye alınma sebebi ise et-Tevbe 9/29. ayetinin bir gereği değil de Hz. Peygamber'den nakledilen "Arap (müşrikler)'tan bir şey kabul edilmez, Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye kabul edilir" hadisinin hükmü gereğidir. Ayrıca sahabe uygulaması da bu yönde olmuştur.<sup>45</sup> Mâtürîdî, bu görüşünü temellendirmek için tarihî verilere müracaat eder ve konuyla ilgili çeşitli rivayetleri ve bu yöndeki uygulamaları ayrıntılı olarak nakleder.<sup>46</sup> Daha sonra o, dört halifenin onlardan cizye almalarını ve seleften hiçbir kimsenin de bu uygulamaya itiraz etmemelerini delil göstererek görüşünün haklılığını ortaya koymaya çalışır.<sup>47</sup> Bu açıklamalardan hareketle Gayr-i Müslimden cizye alınması hususunda Mâtürîdî'nin görüşünü, "Kur'an'ın tasrihiyle Ehl-i Kitaptan, sünnetin tasrihiyle de Mecûsîlerden alınır, başkalarından alınmaz", şeklinde özetleyebiliriz.

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre Ehl-i Kitap ve Mecûsîler cizye vergisini ödemeleri şartıyla kendi dinleri üzere serbest kalma ya da İslâm'ı kabul etme arasında bir tercih yapma hakkına sahiptirler. Mâtürîdî, bu görüşüne delil olarak "Dinde zorlama yoktur"<sup>48</sup> ifadesiyle her iki inanç mensubunun da din konusunda zorlanamayacağı kastedilmiştir, şeklinde yapılan yorumu nakleder ve bu kimselerden cizyenin kabul edilebileceğine, dolayısıyla din konusunda onlara hiçbir zorlamanın yapılamayacağına dikkat çeker. Ancak ona göre aynı durum Arap müşrikleri için söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber "Arap'tan(Arap müşriklerinden) İslâm veya kılıçtan birini seçinceye kadar bir şey kabul edilmez. Ancak Ehl-i Kitap ve Mecûsîler'den cizye kabul edilir" buyurmak suretiyle Ehl-i Kitap ve Mecûsîlere cizye vermeyi kabul etmeleri durumunda inançlarını terk etmeleri konusunda baskı yapılamayacağını, ancak müşriklerin bu hükme dâhil olmadıklarını belirtmiştir. Buna göre Arap müşrikleriyle İslâm'ı kabul edinceye kadar savaşılmaması gerekir.<sup>49</sup>

#### **b. Arap Müşriklerinden Cizye Kabul Edilmez. Onlara İslâm'ı Veya Savaşı Tercih Etmenin Dışında Bir Seçenek De Sunulmaz.**

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 333.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 333-334.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 159, 328.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 334-335.

<sup>47</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 335. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Recep Önal, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, (Bursa: Emin Yay., 2013), s. 93-115.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 159; VI, 331.

Yukarıda kısaca bahsedildiği üzere Mâtürîdî, Ehl-i Kitap ve Mecûsîleri Arap müşriklerinden ayrı değerlendirmiştir. Bu anlamda onlara tanıdığı din özgürlüğünü Arap müşriklerine tanımamış, kendilerinden cizyenin kabul edilmeyeceğini belirterek Müslüman oluncaya kadar onlarla savaşılması gerektiği söylemiştir.

Bununla ilgili bir itiraz gelebileceğinin farkında olan Mâtürîdî, “Kâfir olan Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye alınıyorken, kâfir olan Arap müşriklerinden neden cizye kabul edilmiyor, bunun sebebi nedir?” şeklinde bir itirazda bulunabileceğini belirtir.<sup>50</sup>

Daha sonra bu yöndeki itirazları çeşitli açılardan ele alarak akli ve nakli delillerle cevaplandırmaya çalışır. İlk olarak o, Arap müşriklerinin uğruna savaşacakları bir dinleri, işlerini idare etmesi için danışacakları bir (ilahî) kitapları olmadığına dikkat çeker. Çünkü Mâtürîdî’ye göre Arap müşrikleri, kabileleri için savaşan ve kabilelerinden yardım alan bir topluluktur. Ayrıca inandıkları ve başkalarını delillerle davet edecekleri bir dine sahip değildirler. Hâlbuki onlar dışındaki kâfirlerin (Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerin) takip ettikleri bir dini, güvendikleri bir asılları (dinî geçmişleri) vardır. Dolayısıyla dinî konulara aşınadırlar ve bu nedenle onlar delil getirmek suretiyle insanlarla dinî tartışmalarda bulunabilirler. Mâtürîdî’ye göre bu açıdan bakıldığında dinî konularda Ehl-i Kitap ve Mecûsîlere karşı delil getirmek ve onlarla tartışmak mümkünken, Arap müşrikleri için böyle bir durum söz konusu değildir. Arap müşriklerinden değil de diğer din mensuplarından cizye alınmasının temel sebebi budur. Yani müşrikler insanları davet edecekleri bir dini ve bu yönde kullanacakları delilleri olmadığı için kendileriyle savaşılması gerekli kılınmıştır. Bu nedenle de onlardan cizye alınmasına müsaade edilmemiştir.<sup>51</sup>

Mâtürîdî’ye göre bunun bir diğer sebebi de Arap müşriklerinin işlerini temellendirmek için müracaat edecekleri dinî önderlerinin olmamasıdır. Hâlbuki siyasî, sosyal ve malî gibi bütün alanlarda olduğu gibi dinî konularda da yapılması gerekenlerin yürütülebilmesi için bir öndere ve lidere ihtiyaç vardır. Fakat Arap ile müşrikleri bundan yoksundurlar. Ayrıca dinî konularda bir geleneği (atalarını) takip etmişler ve sadece kabileleri için savaşmışlardır. Bu nedenle onlar gerçekte yaratılışın dışına çıkan bir geleneği (atalarının batıl yolunu) takip etmekten başka bir şey yapmamışlardır.<sup>52</sup> Hâlbuki onların dışındaki Ehl-i Kitap ve Mecûsîler ise, mezheplerini dinlerinin emirlerine göre tesis etmişlerdir. Bu nedenle onlar boyun eğerse –isyan etmeleri dışında- oldukları hal üzere bırakılırlar. Yani itaat etmeleri şartıyla kendilerine dinlerine göre yaşamalarına izin (eman) verilir, düşünüp öğüt almaları için onlara savaş açılmaz. Hâlbuki

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VI, 331.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VI, 331.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, VI, 343-344; XII, 291-293.



Arap müşriklerinin kendi örf ve adetlerini uygulamaktan ve atalarını taklit etmekten başka bir özelliği yoktur. Bu durumda olan kimsenin düşünecek başka bir şeyi olmadığı yani atalarını taklit edip, gelenekle hareket ettikleri için kendilerine düşünme mühleti verilmez.<sup>53</sup>(Din ve mezhepler tarihi) kitaplarında da her bir dinî grup ve mezheplerinden söz edilirken, Arap müşriklerinin bilinen hiçbir dinî mezhebi olmadığı için bu konuda hiçbir bir malumat verilmemiştir. Bu tespiti yaptıktan sonra Mâtürîdî, işlerini geleneklere göre yürüttüklerini tekrar hatırlatarak geleneklerin sadece savaş ve çarpışma sonucu terk edilebileceğine dikkat çeker. Buradan hareketle Mâtürîdî, Arap müşriklerinin ancak kendileriyle savaşılması durumunda geleneklerini terk edeceklerini, bu sebeple onlarla savaşıldığını söyler.<sup>54</sup>

Mâtürîdî'ye göre bu durum herhangi bir dini mezhebe bağlı olanlar için söz konusu değildir. Çünkü onlar mezheplerini birtakım deliller üzerine inşa ederler. Bu sebeple onlar oldukları hal üzere bırakılır ve kendilerine karşı deliller getirmek suretiyle mücadele edilir. Ancak onlara bu özgürlüğün verilmesi zimmeti ve anlaşmayı kabul etmeleri şartıyla sağlanır. Bu çerçevede Mâtürîdî, her mezhep sahibinin, mezhebinde İslâm'ı kabul etmeyi sağlayacak bir şeyi/delili bulabileceğine dikkat çeker ve kendileriyle yapılan sözleşme sayesinde onların kendi mezhebinde İslâm'la ilgili bir gerçeğe ulaşmalarının mümkün olduğunu söyler.<sup>55</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin müşriklere karşı sert tavır takınmasının temel sebebi olarak akla ve tefekküre verdiği önemi söyleyebiliriz. Çünkü ona göre insanı hakikate ulaştıracak tek yol taklit değil vahiy ve akıldır. Bu nedenle Mâtürîdî, taklitçi zihniyete sahip olanların mazur görülemeyeceğini önemle vurgulamıştır.<sup>56</sup>

Mâtürîdî'nin bu açıklamalarında hareketle diyebiliriz ki; Müslüman toplumda yaşayan Ehl-i Kitap ve Mecûsiler cizye vermek şartıyla inançları üzerine herhangi bir baskıya maruz kalmadan özgürce yaşayabilirler. Çünkü onların inançlarındaki yanlışlıklar deliller anlatılarak düzeltilebilir. Böylece onlar gerçeği görerek Müslüman olabilirler. Bunun olması mümkündür. Buna karşılık müşriklerin inançlarını düzeltmek daha zordur. Bu zorluğun sebebi, onların sağlam deliller kullanarak inançlarını çok iyi savunmaları değil, din konusunda atalarını körü körüne taklit etmeleri ve dinî işlerini nakil ve akla göre değil örf ve adetlerine göre yapmalarıdır.

Mâtürîdî'ye göre, Arap müşrikleriyle savaşılmasının bir diğer sebebi de, kendilerine kendi içlerinden bir peygamber gönderildiği takdirde ona iman edip yardım edeceklerine dair daha önceden söz vermelerine rağmen, bu

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 343.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 344.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 344.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yay., 2009), s. 3-4.

sözlerini tutmamış olmalarıdır. Bu nedenle verdikleri sözleri yerine getirinceye kadar onlara karşı savaşılmaması gerekli görülmüştür. Mâtürîdî'ye göre "Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi"<sup>57</sup> mealindeki ayet bu duruma işaret etmektedir. Zira ayette müşriklerin daha önceden kendilerine gönderilecek olan peygambere yardım edeceklerine dair söz verdikleri açıkça ifade edilmektedir.<sup>58</sup> Ancak onlar, kendilerine uyarıcının gelmesine rağmen ve el-En'âm 6/109. ayetinde ifade edildiği üzere istenilen mucizenin de gösterilmesine rağmen o uyarıcıya iman etmediler. Bu sebeple müşriklerle verdikleri sözleri yerine getirinceye kadar savaşılmıştır. Bununla birlikte Allah Teâlâ, En'âm 6/110. ayetinde işaret ettiği üzere dilediği kimselerin dışındakilerle ilgili iman edeceklerine dair bir beklenti içerisinde olunmaması gerektiğini belirtmiştir.

Çünkü Mâtürîdî'ye göre, söz konusu ayette iki temel hususa dikkat çekilmiştir. Birincisi, yukarıda ifade edildiği üzere müşriklerinin iman etmeleri konusunda Müslümanların herhangi bir beklenti içerisinde girmemeleri; ikincisi onların dışında kalan Ehl-i Kitap ve Mecûsîlerden cizye kabul edilerek, kendilerine Müslümanlar arasında yaşamalarına fırsat verilmesidir. Çünkü onlar, bu sayede delilleri Müslümanlardan duyacaklar, Hz. Peygamber'in övülmüş fiillerini ve getirdiği güzel ahlakını görme imkânı elde etmiş olacaklar ve bunun sonucunda da iman edecekler. Arap müşrikleri ise ahitlerini devamlı bozdukları için onlarla bir anlaşma yapılmamıştır.<sup>59</sup> Bu nedenle el-Fetih 48/16. ayetinde ifade edildiği üzere Arap müşrikleriyle ahitlerini yerine getirinceye kadar savaşılabilecektir.<sup>60</sup> Ayrıca onlar, daha önce zikredildiği gibi dinî işlerde geçmişi taklit edip, geleneklere göre hareket etmeleri, bunun yanı sıra kendilerine gösterilse bile mucizelere inanmayacak olmaları sebebiyle Allah Teâlâ, iman edinceye kadar da onlarla savaşılmamasını Müslümanlara farz kılmıştır.<sup>61</sup>

Mâtürîdî, el-Kâfirûn suresini de bu bağlamda değerlendirir. Çünkü ona göre bu sûre, küfürde ısrar edip hiçbir zaman iman etmeyecek olan, haddi aşmış inatçı kimseler hakkında inmiştir. Gerçekte de durum böyle olmuş, surede bahsedilen kâfirler iman etmemiş ve küfür üzere ölmüşlerdir. İşte bu nedenle Allah Teâlâ, Müslümanlardan kâfirlerin iman edeceklerine dair beklenti içerisinde girmemelerini, bu konudaki arzu ve isteklerinden vazgeçmelerini istenmiştir.<sup>62</sup>

Mâtürîdî'ye göre bunun bir diğer sebebi de Arap müşriklerinin sayıca diğer din mensuplarından daha az olmasıdır. Buna göre Arap müşrikleriyle

<sup>57</sup> el-Fâtır 35/42.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 331.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 342-343.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 331-332.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 343-344.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XVII, 351-352; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 73-74.

savaşmak daha kolay ve Müslümanlara zararı daha az olacaktır. Arap Müşriklerinin dışındaki kâfirler (Ehl-i Kitap ve Mecûsiler) ise sayıca daha çoktur ve yeryüzünün farklı yerlerinde yaşamaktadırlar. Onlar bir araya geldikleri takdirde hepsine karşı Müslümanların savaşması ve karşı gelmesi mümkün değildir. Çünkü bu kimseler, Müslümanlara karşı yapacakları bir savaşta, birbirlerine destek olup yardım edecekler, böylece sayıca Müslümanlara göre fazla olacak, bu durumda Müslümanlar yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.<sup>63</sup> Arap müşrikleri ise Ehl-i Kitaptan yardım almadıkça ayakta kalamayacak kadar sayıca azdır. Bundan dolayı onlardan cizye kabul edilmemiş, kendileriyle İslâm'ı kabul edinceye kadar savaşılmıştır.<sup>64</sup>

#### 4. Mâtürîdî'ye Göre "Fitne Tamamen Yok Edilinceye Ve Din De Yalnız Allah İçin Oluncaya Kadar Onlarla Savaşın..."<sup>65</sup> Ayetinde Geçen "Fitne" İfadesiyle "Şirk"; "Hum (Onlar)" Zamiriyle De "Arap Müşrikleri" Kastedilmiştir.

Kur'an'da birbirinden farklı pek çok anlamda kullanılan fitne kelimesi otuz dört yerde geçmektedir.<sup>66</sup> Konumuzla yakından ilgili olarak kullanıldığı yerler ise el-Bakara 2/191, 193, 217 ve el-Enfâl 8/39. ayetleridir. Müfessirlerin çoğunluğu bu ayetlerde geçen fitne kelimesinin "şirk ve küfür" anlamlarında kullanıldığı kanaatindedirler.<sup>67</sup>

Mâtürîdî, el-Bakara 2/193. ve el-Enfâl 8/39. ayetlerini<sup>68</sup> Arap müşriklerine savaşma ya da İslam olmanın dışında bir seçeneğin niçin sunulmadığını izah etme bağlamında yorumlamıştır. Ona göre bu ayetlerde kâfirlerle

<sup>63</sup> Konuyla ilgili Yahudilerin yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Altuntaş, "Tevrat ve Kur'an'a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı", *BÜİFD*, 3/3 (2013): 89-110.

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 332, 343-344.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39.

<sup>66</sup> Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1990), s. 512.

<sup>67</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et- Taberi, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire:Merkezu'l-Buhusve'd-Dirasati'l-Arabiyye'l-İslamiyye, 2001), III, 293-659; Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tahk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire:y.y.,2000), II, 218, 288; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf*, tahk. Halîl Memûn (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002), s. 127,413; Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, (Beyrut:y.y.,1981), V, 141; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsirüddin el-Beydâvî, *Envârut-Tenzîl ve Esrârut-Te'vil*, tahk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâkv.dğr. (Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000), I, 173, 187; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubi, *el-Câmi liahkâmi'l-Kur'an*, tahk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turki (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 2006), III, 242, 427; X, 504; Ebû'l-Leys Nasr b. Ahmed Semerkandi, *Tefsîru's-Semerkandi: Bahru'l-Ulûm*, tahk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr. (Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), I, 189, 201; II, 18.

<sup>68</sup> Konuyla ilgili ayetlerin meali şöyledir: "Fitne ortadan kalkıncaya kadar ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın..." (el-Bakara2/193; el-Enfâl 8/39).

Müslüman oluncaya kadar savaşılmaması emredilmiştir. Bunun sebebi de onların, kendileriyle savaşılmadığı sürece Müslüman olmayacaklarıdır. Ancak burada kastedilen kâfirler, Ehl-i Kitap ya da diğer din mensupları (Mecûsîler, Sâbiîler vs.) değil, Allah'a şirk koşan Arap müşrikleridir. Zira zikredilen ayetlerde geçen "fitne" kavramı, "Allah'a şirk koşmayı" ifade eder. Bu bakımdan savaşın amaçlarından biri de şirki ortadan kaldırmaktır. İşte bu nedenle müşriklerle yeryüzünde şirk ya da şirkten kaynaklanan fitne ve sıkıntılar ortadan kalkıncaya kadar savaşılr. Çünkü bu sayede yeryüzünde hâkim olacak din şirk değil, Allah'ın dini olacaktır.<sup>69</sup>

Ancak burada konuyla ilgili Mâtürîdî'nin dikkat çektiği bir husus oldukça önemlidir. Bu da daha önce zikredildiği üzere Arap müşrikleri dâhil bütün kâfirlere karşı Müslümanlara savaşma izni, düşmanlık ve saldırganlığın en son aşamaya varması durumunda, yani bazı şartlar gerçekleştikten sonra verilmesidir. Çünkü ona göre Müslümanlara Arap müşriklerine karşı savaşma izni, risaletin ilk zamanlarında (Mekke döneminde) verilmemiştir. Zira bu dönem, akıl ve insaf yoluyla sözün ve hakkın kabul yönünün olduğu bir zaman dilimidir. Yani tebliğin ilk yılları Arap müşriklerin gerçeği görüp anlayarak iman edebilecekleri bir dönemdir. İşte bu nedenle ilk yıllarda onlara karşı savaşmaya müsaade edilmemiştir. Fakat ne zamanki Arap müşrikleri Müslümanlara işkence yapmaya, insanları inkâra zorlamaya, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları öldürmeye çalışmışlar, yurtlarından çıkarmaya zorlamışlar; işte o zaman Allah Teâlâ son çare olarak (Medine döneminde) Müslümanlara kâfirlere karşı savaşmalarını emrederek, savaş izni vermiştir.<sup>70</sup> Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, Müşriklerle iman etmeleri dışında savaşmaktan başka bir yol tanımamış izlemine verse de gerek onlarla gerekse diğer kâfirlerle savaşmayı belli şartlarla sınırlandırmıştır. Buna göre müşriklerle karşı yapılan savaşın temel sebebi, ne onların inkâr ve küfürleridir ne de kendilerine zorla İslam'ı kabul ettirmektir. Aksine müşriklerin inananlara uyguladıkları baskı, zulüm ve eziyetlerdir. Dolayısıyla Müslümanlar, inanç ve düşüncelerin açıklanması, anlatılması ve yaşanmasına engel olan bu tür baskı ve zulümlere son vermek, kendilerine karşı düzenlenen saldırılar karşısında kendilerini korumak ve savunmak için müşriklerle karşı savaşmışlardır.

Buna ilave olarak Mâtürîdî, et-Tevbe 9/6. ayetine işaret ederek Allah Teâlâ'nın müşriklerin Kur'an'ı işitip onun muhtevasına vakıf oluncaya kadar İslâm ülkesinde girmesine müsaade ettiğine de dikkat çekmiştir. Ona göre Allah Teâlâ'nın bu müsaadesi onların Müslümanlar arasında yaşamalarına imkân vermektedir. Bu durum karşısında onlar, Müslümanların davranışlarını, hüküm ve kararlarını görüp inceleyerek gerçeği anlamış olacaklardır. Yani kendilerine böyle bir imkân sunulmasının

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 375, 377; III, 379-380; VI, 215-216; XIII, 388.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 322-323; VI, 260; IX, 383.

nedeni, Müslüman toplumunun düzenini bizzat müşahede etmek suretiyle müşriklerin iman etmeye yatkın hale gelerek ruh dünyalarının İslâm'a evet diyecek duruma gelmesi içindir.<sup>71</sup> Ancak burada o, müşriklerin İslâm toplumunda buldukları süre içinde şirk ve küfür inançlarını izhar etmemeleri yani inançlarını propaganda yapmamaları şartını koyar. Yani şirk ve küfür şeklinde açık bir yalanlamada bulunmadıkları sürece müşriklerin hakkı ve gerçeği anlamaları için Müslümanların arasında yaşamalarına müsaade etmiştir. Bu durumda Mâtürîdî, müşriklere din ve inanma özgürlüğü tanımakta, fakat kalplerindeki bu inançlarını ifade etme ve eyleme dönüştürme özgürlüğü tanımamaktadır. Ona göre et-Tevbe 9/5, 36, 123. ayetlerde “müşriklere karşı savaşın” şeklinde geçen ifadeler kendileriyle kalplerinde sakladıkları küfür ve şirk inançlarından dolayı değil de bu inançlarını açıkça izhar ettikleri için yani dile getirdikleri için savaşılar, şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>72</sup>

Mâtürîdî et-Tevbe 9/123. ayetini de bu bağlamda yorumlayarak konuyu biraz daha detaylı ele alır. Ona göre bu ayette müşriklerin “necis/pis” oldukları haber verilerek bu yıldan (Hicrî 9. yıl) sonra Mescid-i Harama girmeleri yasaklanmıştır. Mâtürîdî, söz konusu bu yasağın Mescid-i Haram'ın kendisi için geçerli olmadığını yani girilmesi yasak edilen yerin zahiri anlamda Mescid-i Haram'ın olmadığını belirtir. Ona göre burada yasak edilen şey, müşriklerin Allah'tan başka şeylere (putlara) ibadet gayesi ile oraya hac için gelmeleridir. Diğer bir ifadeyle onların küfür ve şirkten ibaret olan inançlarını Mescid-i Haram'da eyleme dökmeye çalışmalarıdır.<sup>73</sup> Bu noktada o, müşriklerin bu gayeleri dışında ticaret, alış veriş ve hizmet gayesi gibi başka amaçlarla bu beldeye girebileceğini belirtir.

Zira ona göre ayette Mescid-i Haram, hac ibadetinden kinaye olarak zikredilmiştir. Mâtürîdî, bu görüşünü temellendirmek için Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından hac mevsiminde Mekke'ye gönderildiği ve orada müşriklerin bir daha Kâbe'yi çıplak olarak tavaf etmemeleri ve o yıldan sonra (Hicrî 9. yıl) bir daha bir müşrikin Kâbe'yi haccetmemesi için ilan yaptığına dair uygulamasını delil olarak gösterir. Yine bununla ilgili olarak Hz. Peygamber'in “Bu yıldan sonra müşrikler bir daha Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar, ancak erkek veya kadın köle bu yasaktan istisna edilmiştir. Bazı rivayetlerde de “Ancak zimmet ehlinde herhangi bir kişi bu yasaktan istisna edilmiştir” şeklinde gelen sözünü delil getirerek, erkek ve kadın kölelerin, zimmîlerin bu yasağın dışında tutulduğunu, onların hizmet gayesi ile Mescid-i Haram'a girebileceklerini ifade etmektedir. Ayrıca meselenin insani ve toplumsal boyutuna da değinerek, şayet insanlar hac gayesi dışında, Mescid'e ve Mekke'ye yaklaşmaktan men edilirlse İslâm'ı

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491 ; a.mlf., *Te'vîlât*, VI, 295.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 492.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 324.

duyamayacaklarını, hakkı işitemeyeceklerine dikkat çeker. Dolayısıyla ona göre insanların bu beldeye girmelerine müsaade edildiği takdirde onlar, İslâm'ı ve Müslümanları daha yakından tanıma imkânı elde etmiş olacaklar ve belki de bu sayede Müslüman olacaklardır. Bu bağlamda o, Ebu Hanîfe'nin kâfirlerin mescide girmesinde bir beis olmadığına dair görüşüne dikkat çeker ve "Şayet inkârcı kimse iman etmek için Allah'ın kelamını duymak ister ve bundan men edilirse durum ne olur!" şeklinde gelen sözlerini naklederek onun bu konudaki görüşüne katılır.<sup>74</sup>

Mâtürîdî, Müslüman toplumunda yaşayan Ehl-i Kitaba hem inanma, hem inancını ifade etme hem de bu inançlarını uygulama hürriyeti tanırken, aynı hürriyeti müşriklere tanımamıştır. Onlara sunduğu din hürriyetini sadece inanma hürriyeti ile sınırlandırmıştır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî, müşriklere karşı Ehl-i Kitaba kıyasla daha sert bir tutum sergilemiş, kendilerine tanınan hakları oldukça sınırlı tutmuştur.

Onun müşriklere karşı böyle bir tavır sergilemesinin en önemli sebebi, muhtemel şirkin Allah'a karşı işlenmiş olan günahların en büyüğü olmasıdır. Zira ona göre, Allah'a şirk koşmak kibir ve inadın en üst aşaması olup çeşitli ayetlerde<sup>75</sup> de ifade edildiği üzere affedilmeyecek en büyük günahdır. Bunun cezası da ebedi olarak cehennemde kalmaktır.<sup>76</sup> Mâtürîdî'nin bu şekilde düşünmesinde Hz. Peygamber'den gelen haberler ile Hz. Ebu Bekr'in Ridde Savaşları esnasında sergilediği tutumun etkili olduğu söylenebilir. Çünkü o, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'in aynı hadisinin üç farklı varyantını nakleder ve görüşlerini de bunlar çerçevesinde şekillendirir. Bu hadislerin anlamları şöyledir: (1) "Ben insanlar ile 'Allah birdir ve ondan başka ilah yoktur' deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim bunu söylerse malını ve canını benden korumuş olur. Ancak İslâm'ın hakkı hariçtir. Onun hesabı Allah'a aittir." (2) "İnsanlar, Allah'tan başka ilah olmadığını ve benim de O'nun elçisi olduğumu söyleyinceye kadar, onlarla savaşmakla emrolundum, eğer bunu söylerlerse malını ve canını benden korumuş olur." (2) Ben, insanlar Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim de Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik edip, namazlarını kılıp zekâtlarını verinceye kadar onlar ile savaşmakla emrolundum. İşte bunu yaptıklarında, canlarını ve mallarını benden korumuş olurlar."<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 326.

<sup>75</sup> en-Nisâ 4/48, 116; Lokmân 31/13.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 257; V, 274; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 469.

<sup>77</sup> Zikredilen hadisin çeşitli varyantları ve tahlili için bkz. Keleş, "Savaşmakla Emrolundum Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", *ÇÜİFD*, 4/2 (2004): 33-60; a. mlf., "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", ss. 249-280. Ebettteki hadis usulü kriterlerine göre bir rivayetin birden fazla varyantları olabilir. Söz konusu bu varyantlardan hangisinin sıhhat ölçülerine göre uygun olduğunun tespiti hadis usulcülerinin işidir. Hadislerin sıhhati konusunda da ele alınacak en temel mesele ise sahih hadistir ve bunun sıhhatinin tespitidir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Veli



Mâtürîdî'ye göre birinci rivayet Allah'ın birliğini kabul etmeyen müşrikler hakkındadır. Şayet onlar Allah'ın birliğini kabul ederlerse kendileriyle savaşılmaz. İkinci rivayet ise Allah'ın birliğini kabul edip peygamberlerini kabul etmeyenler hakkındadır. Eğer bunlar risalete iman ederlerse onlarla da savaşmaktan vazgeçilir. Üçüncü rivayet ise Allah'ın varlığını kabul edip O'nun peygamberine (Hz. Muhammed'e) iman ettikleri halde Kur'an'ın hükümlerini inkâr edenler hakkındadır. Bu hükümleri kabul ederlerse kendileriyle savaşmaktan vazgeçilir.<sup>78</sup>Mâtürîdî, bu üç rivayeti genel itibariyle Arap Müşrikleri ile Müslüman olduklarını söyledikleri halde Kur'an'ın (Zekâtın ve namazın farziyeti gibi) hükümlerini inkâr eden münafıklar ve dinden dönen mürtetler bağlamında yorumlamıştır. Hz. Ebu Bekir'in ridde savaşlarında sergilemiş olduğu tutumunu da buna örnek göstermiştir.<sup>79</sup>Buradan anlaşılıyor ki Mâtürîdî, münafıklığı, namaz ve zekât gibi Kur'an'ın temel hükümlerini inkâr ederek dinden çıkmayı (irtidat) savaş sebebi olarak değerlendirmiştir. Buradan hareketle o, Arap müşrikleri ile mürtetlerin dışında kalan Mecûsiler ile Ehl-i Kitabı bu rivayetlerin dışında tutmuş, kendilerine -cizye ödeme şartıyla- inançlarını özgürce yaşayabilme imkânı sunmuştur.

##### 5. Mâtürîdî'ye göre İslam Dışı Din Mensuplarına Karşı Güzel Mücadele Edilmesini Öğütleyen Ayetler, Kılıç Ayetleriyle Nesh Edilmemiştir.

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili temas ettiği bir diğer konu da klasik nesh mekanizmasının devreye sokulmak suretiyle, İslam dışı din mensuplarına karşı hoşgörüyü, müsamahayı ve güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetlerin<sup>80</sup> işlevselliklerine son verilmesidir. Ayrıca kılıç ayetleri gerekçe gösterilerek İslam'ın onlara karşı savaşı teşvik eden bir din haline getirilmesi ve böylece İslam'ın savaş dini gibi algılanmasına sebep olunmasıdır.<sup>81</sup>

Mâtürîdî, konuyla ilgili ayetleri tefsir ederken bu meseleye temas etmiş, bazı müfessirlerin kılıç ayetlerinden<sup>82</sup>hareketle özellikle Ehl-i Kitaba karşı güzel mücadeleden ya da hoşgörüden bahseden ayetlerin nesh edildiğine dair görüşlerini nakletmiştir. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin görüşleri ilgili ayetlere getirdiği yorumlardan hareketle tespit edilmeye çalışılacaktır.

Aba, "Hatip el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı", (doktora tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 240-248.

<sup>78</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IX, 384.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 291-293; VIII, 198-200.

<sup>80</sup> Bkz. el-Bakara 2/256; Âl-i İmrân 3/64; el-Mâide 5/5; el-Enfâl 8/61; Yûnus 10/108; el-Hicr 15/94; en-Nahl 16/82, 125; el-Furkân 25/63.

<sup>81</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk ve diğerleri, "Kur'an Verilerine göre Ötekinin Konumu", *İslâm ve Öteki*, ed. C. Sadık Yaran (İstanbul: Kaknüs Yay., 2001), s. 186-194.

<sup>82</sup> Bkz. el-Bakara 190-193, 217, 244; en-Nisâ 4/76, 84, 90; el-Mâide 5/33; et-Tevbe 9/5, 13, 29, 36, 41, 11, 123; el-Hacc 22/39; Muhammed 47/4, 35.

Müfessirler arasında hangi ayetlerin kılıç ayeti olduğu hususunda ihtilaf vardır. Kimine göre et-Tevbe 9/5. ayet, kimine göre et-Tevbe 9/38. ayet, kimine göre de her iki ayet kılıç ayeti olarak tanımlamışlardır. Diğer taraftan kılıç ayetlerinin bunlardan çok daha fazla olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bunlara göre de et-Tevbe 9/5, 29, 36, 73, 38, el-Enfâl 8/39 ve Hucurât 49/9. ayetleri seyf ayetlerindedir.<sup>83</sup>Çoğu müfessire göre et-Tevbe 9/5. ayet müşriklere karşı barış ve güzel muameleden bahseden ayetleri nesh etmiştir.<sup>84</sup>

Bir diğer ifadeyle Müslümanların dışındaki diğer din mensuplarına karşı hoşgörü ve müsamaha ile davranmayı, affetmeyi ve sevgiyle yaklaşmayı tavsiye eden tüm ayetlerin hükmünü ortadan kaldırmıştır.<sup>85</sup>

Mâtürîdî, bazı müfessirlerin Ehl-i Kitapla güzel mücadele edilmesini öğütleyen el-Ankebût, 29/46. ayetinin et-Tevbe, 9/29. Ayetiyle nesh edildiğini savduklarını belirtir. Onlara göre Ehl-i-Kitap ile mücadeleye (sözlü münakaşaya etmeye) gerek kalmamıştır. Onlar ya Müslüman olacaklar, ya cizye verecek ya da kılıca/savaşa razı olacaklar. Bunun dışında onlarla bir mücadele söz konusu değildir.<sup>86</sup>

Mâtürîdî, bu ayetin nesh olunduğu yönündeki görüşleri kabul etmez ve bu görüşte olanları da İslâm'ın delillerini idrak edemeyen cahiller olarak nitelendirir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bu görüşün aksine Âl-i İmrân 3/64. ve en-Nahl 16/125. ayetlerinde ifade edildiği üzere akla ve insan fitratına, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'in metoduna uygun deliller kullanmak suretiyle Ehl-i Kitapla din konusunda güzel mücadele ve tartışma yapılması gerekir. Ancak onların içinde insanlara zulmedenler hariç tutulmalıdır. Çünkü bu kimselerle tartışmak faydadan çok zarar getir.<sup>87</sup> Dolayısıyla Mâtürîdî, İslâm'ı tebliğde temel ilke olarak farklı din mensuplarıyla dinî konularda tartışmayı ve güzel mücadele etmeyi gerekli görmüş, bu bağlamda Ehl-i Kitaba karşı iyi davranılmasını; onlara karşı akla ve mantığa uygun hikmet ve burhanlarla (şüpheyi gideren açık ve kesin delillerle) tartışarak mücadele edilmesini tavsiye etmiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî, Ehl-i Kitabın hepsini anlayış açısından bir görmemiştir. Gerçeği kabul etmeme konusunda aralarında inatçılık eden ve kibirlenenler olabileceğini, böylesi bir tutum

<sup>83</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 446; X, 148; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, s. 146; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, V, 138-139; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, tahk. İbrahim Şemseddin (Beirut: y.y., 2011), III, 31; X, 161.

<sup>84</sup> Taberi, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, IV, 546; XI, 348-349; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 446; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 15; İzzet Derzeze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, (İstanbul: Ekin Yay., 1997), VII, 278-279; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1998), IV, 30

<sup>85</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Ahmedes-Semerandi, *Bahru'l-Ullûm*, tahk. Ali Muhammed Muavviz v.dğr. (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), II, 34; Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, III, 31; X, 161; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 30.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XI, 130.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XI, 129-130.



içinde olanlar ile fikrî tartışmaya girilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Bu anlamda Mâtürîdî, onların tamamını aynı kefeye koymamış, aksine içlerinde insaf sahibi, inat ve kibirden uzak, anlayışlı kimselerin olabileceğine dikkat çekmiştir. Dinî tebliğde muhatap alınması ve kendileriyle güzel mücadele edilmesi gerekenlerin de bu kimselerin olacağını söylemiştir.<sup>88</sup> Mâtürîdî, bu görüşünü el-Ankebût 29/46. ayetiyle temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre ayette Ehl-i Kitapla güzel mücadele edilmesi emredilmiş, içlerinde zalim olanlar bundan müstesna edilmiştir. Çünkü zalim olanlar inat ve kibir ehlidirler. Bunlarla tartışmaya girilse bile onlar asla iman etmeyeceklerdir. Bu nedenle onlarla mücadeleye girilmemelidir. Bununla birlikte Ehl-i Kitabın içinde insaf sahibi, inat ve kibirden uzak, delilleri kabul edip iman etmeye meyilli kimseler de vardır. Bu kimselerle güzel mücadele edilmeli ve tartışılmalıdır.<sup>89</sup>

Mâtürîdî'ye göre el-En'am, 6/91. ayette de bu konuya dikkat çekilmiş, Ehl-i Kitabın olumsuz davranışlarından Hz. Peygamber'in sorumlu olmadığı, onun görevinin sadece Allah'ın emirlerini tebliğ etmek olduğu, bu görevini yerine getirirken inatçılık edip kibirlenenleri ikna etmeye çalışarak vakit geçirmemesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca el-Mâide 5/13. ayetinde de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'in, söz konusu bu kimselere gerçeği kabul etmeleri için gerekli delil ve burhanları sunmuş olmakla görevini yerini getirmiştir. Bundan sonra onların inanıp inanmaması hususunda Hz. Peygamber sorumlu değildir. Bu nedenle mezkûr ayette kendisinden Ehl-i Kitaptan inatçılık edenleri kendi halleri üzerine bırakması; akıl ve insaf sahibi olan kimseleri ise dinî tebliğde ihmal etmeyip, tevhid dinine davet etmesi istenmiştir.<sup>90</sup>

Bu açıklamalara göre inkâr edenleri İslâm'a davet ederken, Hz. Peygamber'in yöntemlerine başvurmalı, inanma hususunda kendilerine hüccet ve deliller sunulsa bile kibirlerinden dolayı bunları kabul etmeyip inatçılık eden kimselerle meşgul olarak zaman kaybetmemelidir. Zira bu faydadan çok zarar getirecektir. Bunun yerine inanma ihtimali olan akıl ve insaf sahibi kimselerle muhatap alınmalı, onlara İslâm'ın güzel ve üstün özellikleri delil ve burhanlara başvurarak anlatılmalıdır.

Güzel mücadele edilmesine yönelik ayetlerin kılıç ayetleriyle nesh edilmediğine dikkat çeken Mâtürîdî, bu görüşün aksini savunanların görüşlerine yer vererek eleştiriler yöneltir. Bu bağlamda o, "Dinde zorlama yoktur..."<sup>91</sup> ayetinin de Hz. Peygamber'in: "İnsanlar Allah'tan başka ilah yoktur, deyininceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum. Bunu dedikleri

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 129-130; XIV, 154.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, XI, 129.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 141.

<sup>91</sup> el- Bakara 2/256.

zaman mallarını ve canlarını benden korumuş olurlar...”<sup>92</sup> hadisiyle nesh olduğuna dair görüşleri nakleder.<sup>93</sup> Mâtürîdî bu görüşe katılmaz. Çünkü ona göre burada el-Hac 22/78. ayetinde de ifade edildiği üzere doğru ile yanlışın, İslâm ile küfür birbirinden ayrıldığı belirtilmiştir. Buna göre hakk ile batıl belli olduktan sonra kimseye dinde zorlanama yapılamaz.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Buharî, *es-Sahih*, İman 17; Müslim, *es-Sahih*, İman 32-36.

<sup>93</sup> Müfessirler bu ayetin nesh olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Konuyla ilgili ileri sürülen farklı görüşler için bkz.Taberi,*Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, IV, 546 vd.;İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, II, 446; Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsruddin el-Beydâvî, *Envârut-Tenzil ve Esrârut-Te'vil*, tahk. Muhammed Subhiv.dğr. (Beirut: Dâru'r-Reşid, 2000), I, 219; Zemahşerî, *el-Keşşâf*,s. 146; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 15; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el- Kurtubi, *el-Câmi liahkâmi'l-Kur'an*, tahk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî(Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), IV, 280). Mâtürîdî, *Te'vilât*'ta söz konusu ayeti tefsir ederken kendisinden önce ve kendi dönemindeki İslâm âlimlerinin bu ayet çerçevesinde din özgürlüğü ya da dinde zorlama olamayacağı ile ilgili yorumlarını toparlar mahiyette beş farklı görüş nakleder. Onun vermiş olduğu bilgilere göre bu görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

(1) Birinci görüşe göre, bu ayet Mecûsiler ve Ehl-i Kitap (Yahudi ve Hıristiyanlar) ile ilgilidir. Zikredilen bu din mensuplarından sadece cizye kabul edilir ve kendilerine din konusunda yani İslâm'a girme konusunda zorlama yapılamaz. Bu görüşte olanlara göre Arap müşriklerinden cizye kabul edilmez. Bu nedenle onların İslâm'ı kabul etme veya kılıç dışında (savaşmaktan) başka bir seçenekleri yoktur. Onlar ya Müslüman olacaklar ya da öldürüleceklerdir. Bu görüşü destekler mahiyette Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in Münzir b. Fûlan'a göndermiş olduğu mektupta "Araplara gelince onlardan İslâm veya kılıç (savaş) dışında bir şey kabul edilmez. Ehl-i Kitap ve Mecûsilere gelince onlardan cizyeyi kabul ediyorum" şeklinde yazdığını ayrıca Fetih, 48/16. ayetinin de buna işaret ettiğini belirtir.

(2) İkinci görüşü göre, Hiçbir din zorlamayla kabul edilmez. Kaldı ki zorlamayla kabul edilse bile o, iman olmaz. Çünkü doğruluk yanlışlıktan ayrılmıştır. Yani Allah'a iman (rüşd) küfürden (ğayy) ayrılmış, bu durum herkese de açıkça beyan edilmiştir. Buna göre din, zorlama ve baskıyla değil açık seçik olduğu için kabul edilir.

(3) Üçüncü görüşe göre, İslâm'dan sonra Müslümanlara, İslâm'ın emir ve yasaklarına uyulması için zor kullanılamaz. Zira Allah-u Teâlâ, bu itaati müminlerin kalplerine sevdirmiştir. Bu şu anlama gelmektedir; daha önceki kavimlere bir takım zorluk ve sıkıntılar verilmişti. Fakat bu zorlukları Allah Teâlâ, bu ümmetin üzerinden hafifleterek kaldırmıştır. Nitekim Bakara 286. ile A'râf 157. ayetleri buna işaret etmektedir. İşte geçmiş ümmetlere ağır olan yükümlülükler bu ümmete hafifletildiği için din konusunda bunlar zorlama ile karşılaşmazlar.

(4) Dördüncü görüşe gelince; bu görüşte olanlar söz konusu ayetin Hz. Peygamber'in "İnsanlar Allah'tan başka ilah yoktur sözünü söyleyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum..." sözüyle nesh edildiğini belirtirler. Buna göre Ehl-i Kitap-müşrik ayrımı yapılmaksızın, Müslüman olmayan kimseler İslâm'ı kabul etmeye zorlanabilirler.

(5) Son görüşe göre; söz konusu ayet süt emzirmek üzere Yahudilere verilen Ensar çocukları hakkında inmiştir. Ensarın çocuklarını Yahudiler emziriyordu. İslâm gelince ensar topluluğu Müslüman olmuştu. Fakat Yahudilerin yanında kalan bu çocukların bir kısmı babalarının eski dinlerinde kalmaya devam etmişlerdi. Bu durum karşısında çocukların babaları onları İslâm'ı kabul etmeye zorlamak istemişlerdi. İşte bu olay karşısında söz konusu ayet inmiştir. (Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 159-160.) Söz konusu bu görüşlerin değerlendirilmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Halil Altuntaş, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, (Ankara: DİB Yay.,2001), s. 29-72.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 160.

Yûnus, 10/108. ayetini de bu bağlamda değerlendiren Mâtürîdî'ye göre, bu ayet de savaş ayetleri ile nesh olunmamıştır. Çünkü ayette Hz. Peygamber'in görevine işaret edilmiş, kendisine inanmayanların zorla doğru yola getirmek gibi bir görevi olmadığına, onun görevinin sadece tebliğ olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>95</sup>

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili yer verdiği bir diğer ayette el-Hicr 15/94. ayettir. Mâtürîdî bu ayetin iddia edildiği şekilde savaş ayetleriyle nesh edilmediğini ifade ettikten sonra söz konusu ayet ile bazı özel durum ve zamanlarda amel edilebileceğini söyler. Böylece o, ayetin hükmünün indiği zaman dilimindeki birtakım siyasî ve sosyal şartlar dikkate alınarak özel bir toplum ve olay için uygulama alanının olabileceğine, dolayısıyla zamana ve şartlara göre ayetin hükmünün farklılık arz edeceğine dikkatimizi çeker.<sup>96</sup>

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili ayrıntılı olarak temas ettiği bir diğer ayet ise "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de barışa yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü O işitendir, bilendir"<sup>97</sup> mealindeki ayettir. Mâtürîdî, bu ayetin et-Tevbe 9/29. Ayetiyle nesh edildiğine dair Hasan Basri'nin görüşünü nakleder. Bunun dışında bazılarına göre et-Tevbe 9/36. ayetiyle; bazılarına göre de Muhammed 47/35. ayetiyle nesh edildiğine dair görüşlere de yer verir. Bu görüşleri naklettikten sonra Mâtürîdî, söz konusu ayetin nesh edildiğine dair kesin bir bilginin olmadığına işaret ederek ayette bahsedilen durumu, savaş esnasında takip edilecek stratejik bir konu olarak değerlendirir. Ona göre burada vurgulanmak istenen temel husus, düşmanla savaş veya barış yapılmasında kararın imama/lidere bırakılmasıdır. Savaş esnasında Müslümanlara liderlik yapacak olan kişi, Müslümanların menfaatini göz önünde bulundurarak düşmanla barış yapma ya da savaşa devam etmede muhayyer olmalıdır. Yani lider kişi Müslümanların lehine olduğuna kanaat getirirse ise onlarla barış yapar. Fakat barışı Müslümanların aleyhine olacağına dair bir endişeden dolayı uygun bulmazsa, savaşa devam eder.<sup>98</sup>

Mâtürîdî Yûnus 10/108. ayetinin de iddia edildiği üzere savaş ayetleri ile nesh edildiği görüşüne de katılmaz. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in görevi Kur'an'da işaret edildiği<sup>99</sup> üzere sadece tebliğ etmektir. Yani insanları inanmaya zorlamak değil, Allah'ın mesajlarını insanlara açıklamaktır. İşte bu nedenle ayette kendisine inanmayanların koruyucusu olmadığı bildirilmiştir.<sup>100</sup> Ona göre el-Ğâşiye 88/21-22 ayetini de bu bağlamda

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VII, 122-123.

<sup>96</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VIII, 65.

<sup>97</sup> el-Enfâl 8/61.

<sup>98</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 256-257. Ayrıca bkz. a.mlf., *Te'vilât*, XIII, 386; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: İnsan Yay., 2003), s. 218.

<sup>99</sup> İlgili ayetler için bkz. el-En'âm 6/52, en-Nûr 24/54; eş-Şû'râ 42/48.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 169; VII, 122-123.

yorumlamak gerekir. Mâtürîdî, bazı müfessirlerin bu ayetin et-Tevbe 9/29. ayeti ile nesh edildiğine, çünkü Hz. Peygamber'e Ehl-i Kitaba karşı savaşmaya, onları esir etmeye ve onlardan cizye almaya izin verdiğine, bu nedenle onlara zorlama yapabileceğine dair görüşlerini nakleder. Ancak bu görüşleri doğru bulmaz. Çünkü Allah Teâlâ, bu ayette Hz. Peygamber'den inkâr edenleri hakir görmemesi ve kendisine yaptıkları olumsuz tavırlarından dolayı da onlara hemen karşılık vermemesi gerektiğini, onları cezalandırma işinin Allah'a ait olduğunu, bu nedenle kendilerine Allah'ın nimetlerini ve peygamberlerini yalanlayanların nasıl helak edildiğini hatırlatmasını istemiştir. Bu nedenle Mâtürîdî, zikredilen ayetin et-Tevbe suresiyle nesh edilmediğini, dolayısıyla, inkâr eden ve yüz çevirenlere karşı zorlama yapamayacağını söyler.<sup>101</sup>

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili görüş beyan ettiği bir diğer ayet de "Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl."<sup>102</sup> mealindeki ayettir. Ona göre iddia edildiği üzere bu ayet kılıç ayetleriyle nesh edilmemiştir. Çünkü ayette geçen "Onlardan güzellikle ayrıl" ifadesinde Hz. Peygamber için kendisine reva görülen eziyetlere misliyle karşılık verme yasağı vardır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in inanmayanlar tarafından kendisine yapılan eziyetlere karşılık vermesi ve onlardan intikam alması için kendisine savaşma izni verilmemiştir. Çünkü onlarla savaşmanın sebebi intikam almak değil, Allah'ın dinine yardım etmektir.<sup>103</sup>

## Sonuç

Mâtürîdî, kılıç ve savaş ile ilgili ayetleri tarihi bağlamda değerlendirmek gerektiğine dikkat çekmiş, bu tür ayetlerle bazı özel durum ve zamanlarda amel edilebileceğini söylemiştir. Böylece o, söz konusu ayetlerin hükmünün indiği zaman dilimindeki birtakım siyasî ve sosyal şartlar dikkate alınarak özel bir toplum ve olay için uygulama alanının olabileceğine, dolayısıyla zamana ve şartlara göre hükümlerinin farklılık arz edebileceğine dikkatimizi çekmiştir.

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in savaşlarını saldırı ya da intikam almak için değil, Müslümanlara yönelik saldırılara karşı koyma ve savunma amacıyla yapıldığını belirtmiştir. Bu bakımdan ona göre Müslümanlar, kâfirlere karşı inançlarından dolayı değil kendilerini savunmak için savaşmaya mecbur kalmışlardır.

Diğer taraftan ona göre, kâfirlere karşı yapılan/yapılacak olan savaşın sebebi ne onların inkârları ve inançsızlıkları ne de Müslümanların dünyevî çıkar ve menfaat elde etmeleridir. Savaşı meşru kılan sebep ya karşı tarafın

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XVII, 184-185.

<sup>102</sup> el-Müzzemmil 73/10.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XVI, 208.

Müslümanlara karşı saldırması ya inananların maruz kaldığı baskı ve zulümler ya da insanların inançlarını özgürce yaşamalarına engel olunmasıdır. Bu bakımdan Mâtürîdî'ye göre Müslümanlara kendileri ve diğer din mensuplarının inançlarını açıklama, anlatma ve yaşama hususunda özgür ve rahat bir ortam sağlamak, bunu engellemeye yönelik baskı, zulüm ve işkenceleri ortadan kaldırmak, fitne ve fesadın önünü alarak huzur ve güvenliği sağlamak için müşriklere karşı savaşma izni verilmiştir. Buna göre savaşın sebebi, müşriklerin inkârları değil insanlara inançları sebebiyle uyguladıkları baskı ve zulümleridir.

Mâtürîdî, savaşın asıl hedefleri arasında karşı tarafın ebedî kurtuluşunu sağlamak olduğunu, bu nedenle kâfirlerle savaşmadan önce kendilerinin aklî delillerle ikna edilmeye çalışılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre bu süreçte insanların delilleri düşünmekten ve kabul etmekten engellenmesi ya da İslam'ı tercih eden insanlara baskı ve zulüm yapılması durumunda, kâfirlere karşı savaşma meşruiyet kazanır.

Mâtürîdî, "Fitne ortadan kalkıncaya kadar ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın" mealindeki ayeti ise kâfirlerle Müslüman oluncaya kadar savaşılması gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Ancak ona göre burada kastedilen kâfirler, Ehl-i Kitap ya da diğer din mensupları (Mecûsiler, Sâbiiler vs.) değil, Allah'a şirk koşan Arap müşrikleridir. Zira zikredilen ayetlerde geçen "fitne" kavramı, "Allah'a şirk koşmayı" ifade eder. Savaşın amacı şirki ortadan kaldırmak olduğu için müşriklerle yeryüzünde şirk ya da şirkten kaynaklanan fitne ve sıkıntılar ortadan kalkıncaya kadar savaşılır.

Mâtürîdî, Müşriklere iman etmeleri dışında savaşmaktan başka bir yol tanımamış izlemini verse de gerek onlarla gerekse diğer kâfirlerle savaşmanın meşru olabilmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim ona göre Allah Teâlâ, Müslümanlara kendilerini korumak, inançlarını özgürce yaşayabilmek, din ve imanın önündeki baskı, işkence ve zulüm gibi engelleri kaldırarak, kendileri dışındaki insanların da rahatça inanıp inandıklarını yaşayabilecekleri bir ortamı sağlamak için, kendilerine düşmanlık edip engel olan müşriklere karşı aynı ile mukabele edilmesi şartıyla savaşma izni vermiştir.

Mâtürîdî "Ben insanlar ile 'Allah birdir ve ondan başka ilah yoktur', deninceye kadar savaşmakla emrolundum..." şeklindeki rivayetleri genel itibariyle Arap müşrikleri ile Müslüman olduklarını söyledikleri halde Kur'an'ın hükümlerini inkâr eden münafıklar ve dinden dönenler (mürtedler) bağlamında yorumlamıştır. Bu iki grubun dışında kalan Mecûsiler ile Ehl-i Kitabı bu rivayetlerin dışında değerlendirmiş, kendilerine -cizye ödeme şartıyla- inançlarını özgürce yaşayabilme imkânı sunmuştur.

Mâtürîdî'ye göre kendilerinden cizye alınan Ehl-i Kitap, İslâm topraklarında dinî inanç ve yaşantılarında serbest kalabilirler. Bu kimselerle güzel mücadele yapılarak onları İslâm'a davet etmek gerekir. Fakat o, aynı tutumu Arap müşriklerine sergilememiş, kendilerinden cizye kabul edilemeyeceğini belirtmiş, kurtuluşlarının tek yolu olarak İslâm'ı kabul etmek olduğunu aksi takdirde kendileri ile savaşarak mücadele edileceğini ifade etmiştir. Bununla birlikte şirke dayalı inançlarını propaganda etmemek ve açıkça dile getirmemek şartıyla gerçeği görüp anlayabilmeleri için müşriklerin İslâm topraklarına girmelerine müsaade edilebileceğini de dikkat çekmiştir. Böylece Mâtürîdî, müşriklere inanma hürriyeti tanımış, fakat bu inançlarını eyleme dökme ya da açıkça dile getirme imkânı sunmamıştır.

Buradan da anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, İslâm toplumunda yaşayan Ehl-i Kitap, Mecûsîler ve Sâbiîler gibi dini topluluklara hem inanma, hem inancını ifade etme hem de bu inançlarını uygulama hürriyeti tanırken, aynı hürriyeti Arap müşriklere tanımamıştır. Onlara tanımış olduğu din hürriyetini sadece inanma hürriyeti ile sınırlandırmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî, müşriklere karşı daha sert bir tutum sergilemiş, kendilerine tanınan hakları oldukça sınırlı tutmuştur. Onun müşriklere karşı böyle bir tavır sergilemesinin en önemli sebebi, muhtemel şirkin Allah'a karşı işlenmiş olan günahların en büyüğü olmasıdır.

Mâtürîdî, Gayr-i Müslimlere karşı delil ve burhanlar ile ve hoşgörüyü güzel mücadele edilmesini öğütleyen ayetlerin kılıç ayetleriyle nesh edildiğine ilişkin iddiaların geçersiz olduğunu belirtmiştir. Bu çerçevede o, kılıç ayetleri ile hoşgörüyü ifade eden ayetleri farklı bağlamlarda değerlendirmiş, bazı durum ve şartlarda kılıç ayetleriyle bazen de hoşgörü ayetleriyle amel edilebileceğine, bu nedenle söz konusu ayetlerin nesh edilmediğine dikkat çekmiştir.

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili bu yaklaşımı din ve inanç hürriyeti açısından ele alındığında büyük önem taşımaktadır. Zira özellikle son zamanlarda Ortadoğu'da şiddet yanlısı faaliyet gösteren Taliban, El-Kaide, İŞİD gibi radikal İslâmî gruplar, kılıç ayetlerinin anlamlarını çarpıtıp terör eylemlerine gerekçe göstererek masum insanların canına kıymakta ve bu eylemlerini de din adına yaptıklarını iddia etmektedirler. Onların bu tutumları İslâm'ın terörü, şiddeti ve savaşı teşvik eden bir dinmiş gibi algılanmasında ve özellikle Batı'da "İslâmî Terör" gibi tabirlerin kullanılarak İslâm ile terörün yan yana zikredilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin hoşgörü ve güzel mücadeleyi teşvik eden ayetler ile kılıç ayetlerinin doğru ve sağlıklı bir şekilde nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin bu yaklaşımı günümüzde din adına yapılan terör ve şiddet eylemlerinin önlenmesi ve İslâm'ın barış dini olduğunun ortaya konması bakımından büyük önem taşımaktadır.



## Kaynakça

- Aba, Veli, "Hatip el-Bağdâdî'nin Hadis Usulü Anlayışı", doktora tezi, NEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul: Çağrı Yay.,1990.
- Altuntaş, Halil, *İslâm'da Din Hürriyetinin Temelleri*, Ankara: DİB Yay., 2001.
- Altuntaş, Mehmet, "Tevrat ve Kur'an'a Göre Yahudilerin Dünyaya Bakışı", *BÜİFD*, 3/3 (2013): 89-110.
- Ammâra, Muhammed, *Lâiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslâm Devleti*, çev. Ahmet Karababa v.dğr., İstanbul: Endülüs Yay., 1991.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1998.
- Bebek, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul: Rağbet Yay., 1998.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsıruddin el-, *Envârut-Tenzîl ve Esrârut-Te'vil*, tahk. Muhammed v.dğr., Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Savaş Kavramı*, çev. Cemal Karaağaçlı, İstanbul: Fikir Yay.,1985.
- Fadlallah, M. Hüseyin, *İslâm ve Kuvetin Mantiği*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Yöneliş Yay., 1997.
- Fahredden er-Râzî, A. Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Beyrut: y.y., 1981.
- Goldziher, Ignaz, *el-Akîdeve's-Şerîafi'l-İslâm*, Kahire: y.y., 1959.
- Haddûrî, Macid, *İslam Hukukunda Savaş ve Barış*, çev. Fethi Gedikli, İstanbul: Yöneliş Yay.,1999.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş, İstanbul: Beyan Yay.,2007.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, tahk. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr., Kahire: y.y., 2000.
- İbn Warraq, *Why I Am Not a Muslim*, New York: y.y., 2003.
- Derveze, İzzet, *et-Tefsiru'l-Hadis*, İstanbul: Ekin Yay.,1997.
- Kapar, Ali, *Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*, İstanbul: İlim Yay., 1987.
- Keleş, Ahmed "Savaşmakla Emrolundum Hadisi Örneğinde Hadislerin Tasnifi Problemi", *ÇÜİFD*, 4/2 (2004):33-60.

- \_\_\_\_\_, "Cihâd-Kılıç-Tebliğ Bağlamında İslâm'ın Yayılışı", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara, 13-15 Nisan 2007*, Ankara: Fecr Yay., 2007, s. 249-280.
- Kurtubi, Ebû Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-, *el-Câmi liahkâmi'l-Kur'an*, tahk. A. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Kayseri: Rey Yay., 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yay., 2009.
- \_\_\_\_\_, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Daru'l-Mizân, 2004-2010.
- Peters, Rudolph, *İslam ve Sömürgecilik, Modern Zamanlarda Cihad Öğretisi*, çev. Süleyman Gündüz, İstanbul: y.y., 1989.
- Pike, Royston, "Jihad", *Encyclopaedia of Religion and Religions*, London: y.y., 1951.
- Önal, Recep, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî'ye Göre İslâm Dışı Dinler*, Bursa: Emin Yay., 2013.
- Mustafa Öztürk ve diğerleri, "Kur'an Verilerine göre Ötekinin Konumu", *İslâm ve Öteki*, ed. C. Sadık Yaran, İstanbul: Kaknüs Yay., 2001, s. 163-216.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menâr*, tahk. İ. Şemseddin, Beyrut: y.y., 2011.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Ahmed, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-Ulûm*, tahk. A. Muhammed Muavviz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Taberi, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, tahk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire: Merkezu'l-Buhus, 2001.
- Yaman, Ahmet, *İslam Devletler Hukukunda Savaş*, İstanbul: Beyan Yay., 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, tahk. Halîl Memûn, Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002.





## KARŞI MİHNE UYGULAMALARI VE ER-RİSALETÜ'L-KÂDİRİYYE (KÂDİRÎ İTİKADI)

Zübeyir BULUT  
Yrd. Doç. Dr., AİBÜ İlahiyat Fakültesi  
zubeyirbulut@ibu.edu.tr

### Öz

Mihne süreci, İslam düşünce tarihinde önemli kırılma noktalarından birisidir. Esas itibarıyla mihne dönemine kadar bilimsel olarak ilahi sıfatlar ve *Kelamullah* problemi bağlamında tartışılan *Halku'l-Kur'an* meselesinin Abbasi Halifesi Me'mun tarafından bir devlet politikası haline getirilerek uygulanmasının bedeli çok ağır olmuştur. Mihnedeki muzaffer çıkan Ehl-i Hadis Mu'tezile'ye karşı mihne uygulamıştır. Bu durum Mu'tezile'nin tedrici olarak tarih sahnesinden çekilmesine, Hanbeliliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Halife el-Kâdir'in uygulamaları ve *Kâdirî Akidesi* de bu uygulamaların bir parçasıdır. *Kâdirî Akidesi*, bir yandan Hanbelî akaidi çerçevesinde Sünnî inançları ve anlayışı yansıtan, diğer yandan hem Şîî, hem Mu'tezilî ve hatta Eş'arî doktrinlerine de muhalif; ama aynı zamanda siyasi hüviyeti olan bütün Müslümanların inanç esasları olarak sunulan bir amentü metnidir.

**Anahtar kelimeler:** Ehl-i Sünne, Mu'tezile, Ehl-i Hadis, bihne, karşı mihne, Kâdirî itikadı, Halife Kâdirbillah

## THE PRACTICES OF COUNTER-MIHNA (PERSECUTION) AND AR-RISÂLA AL-QÂDIRİYYA (QÂDIRÎ CREED)

### Abstract

The mihna/persecution process is one of the most crucial breaking points in the history of Islamic thought. The cost of discussions around khalq al-Qur'an paid an arm and a leg especially when it was instrumentalized as the state policy. The Ahl al-Hadis who was the victorious side of this process used the arm of khalq al-Qur'an as a counter mihna against its opponents. The practices of caliph al-Qâdir and Qâdirî creed is part of these practices. This creed represents the body of Hanbalî creed, which is sunnî doctrine of the time, on the one hand and it opposes to the creeds of Mutazilî and Asharî credal doctrines on the other. The vital importance of this creed is its political character.

**Keywords:** Ahl-Sunnah, Mu'tezile, Ahl-i Hadis, mihna/persecution; Qadirî creed; Caliph Qadirbillah.

## Giriş

İslam düşünce tarihinde en ciddi kırılma noktası öncesi ve sonrasıyla mihne dönemidir. Mihne ile bilimsel olarak tartışılan Halku'l-Kur'an meselesinin bir devlet politikası haline getirilmesinin bedeli çok ağır olmuştur. Mihneden önce Mu'tezile akla verdikleri değer, hür iradeye olan vurguları, İslam inancına dışarıdan yöneltilen eleştiriler karşısındaki cevapları ve yönetimlerden uzak durmalarıyla saygı duyulan, itibar gören bir fırkaydı. Bu süreçten önce dini konular ilmi çerçevede ele alınıp tartışılırken sonrasında ise "(...) ilmin yerine imanın geçmesiyle ya da kelamın akideleşmesi ile akıl düşmanlığı devreye girmiştir."<sup>1</sup> Ashabu'l-Hadis de Mihne öncesinde Ehl-i Rey ve Mürcie vb. fırkalardan sadece biriydi ve Mu'tezile âlimleri kadar etkin değillerdi. Fakat mihneden sonra roller değişmiş, etkin olan, yöneticiler tarafından dikkate alınan ve halk tarafından da oldukça saygı görenler Ashabu'l-Hadis; buna mukabil dışlanan, görüşleri kınanan ve toplumda tepki alanlar ise Mu'tezile olmuştur.<sup>2</sup>

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı fikri üzerine temellendirilen mihne uygulamalarında siyasi bir boyutun varlığını, teorik tartışmaların bir kamuflej mesabesinde olduğunu görmek gerekir.<sup>3</sup> Her şeyden önce mihnenin Ehl-i Hadis'in zaferiyle bitmiş olması, onlara meşruiyet kazandırmıştır. Bu durum sonraki süreçte karşıtları olan Mu'tezile'nin de tedricî olarak ortadan kalkmasına zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan mihne, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi karizmatik bir liderin yetişmesine,<sup>4</sup> Ehl-i

- <sup>1</sup> Ahmet Akbulut, "Müslüman Geleneğinde Siyasi Çekişmeden Teolojik Ayrışmaya", *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, (Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016), s. 54.
- <sup>2</sup> Cemalettin Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri* içinde, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 112.
- <sup>3</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, çev. Komisyon, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), I, 458-459; Michael, Cooperson *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 115.
- <sup>4</sup> George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s. 44-45, 276-277; George Makdisi, *Ortaçağda Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 50, 137, 191; Muhammad Qasim Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsîd Period", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997): 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (London: Darf Publishers Limited 1985), s. 158; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8/3 (1985): 67; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23/2 (1408/1988): 6; Sami Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), s. 130.

Hadis'in farklı gruplara ayrılmasına,<sup>5</sup> Hanbelilik diye bir mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>6</sup>

Mihne, on beş yıl gibi kısa bir zaman diliminde uygulanmasına rağmen tarihte, İslam düşüncesinde gerçekten kalıcı tahribat yapan, Mu'tezile ile özdeşleşen bazı siyasi uygulamaların, daha doğrusu dayatmaların ortak adı olarak yerini almıştır. Merkezinde "Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı" görüşü mevcut olan mihne, Kur'an'ın mahlûk olmadığına inananların maruz kaldıkları zorlukların sembolü haline gelmiş bir kavramdır.

Bu nedenle burada şu tarihi ve sosyolojik gerçeği ifade etmemiz gerekir: İnsanlık tarihi boyunca, genelde din, özelde mezhep mensupları ile iktidar sahipleri arasında kimi zaman çıkar çatışmaları ve güç mücadeleleri yaşanmış; kimi zaman da bu iki taraf birbirinin konumundan ve gücünden yararlanmak için karşılıklı ilişki içine girmiştir. Bu manada, iktidarı elinde tutan taraf, genellikle kendi mezhebinin himaye etmeye ve hatta devletin resmi ideolojisi yapmaya çalışmıştır. Bunun genel insanlık tarihinde olduğu kadar İslam tarihinde de sayısız örnekleri mevcuttur. Bu çerçevede İslam tarihi boyunca, Müslümanlar arasında da farklı din anlayışlarına dayalı çeşitli itikadî ve fikhî mezhepler ortaya çıkmış ve bunların iktidarla yakın ilişkileri olmuştur. Bazen bu mezheplerden birinin mensupları iktidara geldiğinde, tabii olarak kendi mezhebinin ve inançlarının himaye ettiği; bu sayede o mezhebin gelişme kaydettiği bilinen bir vakıdır.<sup>7</sup> Mesela, Mu'tezile'nin durumu buna iyi bir örnek teşkil edebilir. Zira Abbasi halifesi Harun Reşid (786-809) zamanında çeşitli fikirleriyle devlet nezdinde kabul ve siyasi destek görmeye başlayan Mu'tezile, Me'mun (813-833) devrinde devletin resmî mezhebi ilan edilmiş; Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847) dönemlerinde bu konumunu koruyarak devlet teşkilatında ve uygulamalarında etkin olmuş ve altın çağını yaşamıştır.<sup>8</sup> Ancak Mütevekkil (847-861) ile birlikte bu durum son bulmuş; bu defa Ehl-i Hadis yani Hanbelîler Ehl-i Sünnet-i Hâssa olarak aynı konuma gelmiştir. Benzer şekilde, Büveyhiler (945-1055) zamanında, Şiilik, onların siyasi himaye ve desteğini görerek önemli gelişmeler kaydetmiştir. Dolayısıyla burada ele alacağımız V/XI. asırda Halife el-Kâdir ve el-Kâim dönemlerinde Sünniliğin yeniden yükselişi meselesi de, büyük ölçüde din ve siyaset veya devlet-din ve mezhep ilişkisi çerçevesinde düşünülmesi gereken bir konudur. Bu

<sup>5</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, (Ankara: Kitabiyât, 2002), s. 56.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel ve Hanbeli mezhebi hakkında geniş bilgi için bkz. Zübeyir Bulut, "Hanbeli Akaid Sistemi", (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), s. 18-74.

<sup>7</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Zübeyir Bulut, "Mezheplerin Ayrışma Konusu Haline Getirilmesi", *ALBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/15-3 (2015): 277-294.

<sup>8</sup> Bu hususta bkz. Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlı, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), s. 274 vd.; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 110-124

makalede öncelikle mihne sonrası süreçte yaşananları ve Halife el-Kâdir'in Abbasi hilafetini ve Sünnî düşüncüyü güçlendirmek için yaptığı faaliyetleri ve bu faaliyetlerin yansıması olarak gördüğümüz "Kâdirî Akidesi" olarak isimlendirilen risalenin içeriğini değerlendireceğiz.

## 1. Mihne ve Karşı Mihnenin Yansımaları

Mihne İslam düşüncesinde travmalara yol açan ve ciddi kırılmalara zemin oluşturan bir hadisedir. Mihne sonrasında İslam düşüncesi adeta kulvar değiştirmiş ve yeniden dizayn edilmiştir. Halku'l-Kur'an meselesi klasik kelim ve tefsir literatüründe kader tartışmaları, ilahi isim ve sıfatlarla ilgili görüş ayrılıklarından kaynaklanan ilmî bir tartışma konusu iken özellikle mihne hadisesinin arka planındaki siyasi hesaplaşma türü faktörlerle ilintili derin bağlamlara sahiptir. Nitekim Halku'l-Kur'an meselesini siyasi içerikli bir dini söylem olarak nitelendiren Muhammed Abid el-Cabiri'ye göre, ilk defa Emeviler döneminde Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi düşünürler tarafından ortaya atılan Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikri, devlet adamlarının yanlış ve haksız icraatlarını Allah'ın ezeli takdiri olarak takdim eden Emevi idaresinin cebr doktrinini çürütmek ve bu minvalde yürütülen siyasi muhalefeti teorik ve teolojik çerçevede gerekçelendirmek amacıyla savunulmuştur. Ancak her iki düşünür de Emeviler tarafından katledilmiştir. Öte yandan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân'ın savunduğu "Kur'an mahlûktur" fikri Emevilere muhalefeti sembolize ederken mihne sürecinde Ehl-i Hadis'in savunduğu "Kur'an mahlûk değildir" fikri "Kur'an Mahlûktur" fikrini destekleyen Abbasi idaresine muhalefetin sembolü haline gelmiş ve Emevilere sıcak bakan çevrelerce benimsenmiştir.<sup>9</sup>

Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an nazariyesine şiddetle karşı çıkanların Ehl-i Hadis zümresi olması ve çoğunlukla Araplardan oluşan bu zümrenin düşünce yapısında seçkinlik vurgusunun önemli bir yer tutması da meselenin temelinde siyasi ve ideolojik saiklerin önemli bir yer işgal ettiğini gösterir. Nitekim Hatib el-Bağdadî'nin (ö. 463/1071) *Şerefu Ashâbi'l-Hadis* adlı eserindeki ifadelerle göre Ehl-i Hadis, bütün ümmet içerisinde kendilerinin çok özel bir misyon sahibi olduklarına inanır. Bu inanca göre Allah Ehl-i Hadis'i şeriatın rükünleri kılmış ve her türlü çirkin bidati onların eliyle yıkmıştır. Ehl-i Hadis ümmet içerisinde Allah'ın dininin en güvenilir emanetçileri, şeriatın bekçileri, gerçek ilim hazineleridir. Ehl-i Hadis Allah tarafından Hz. Peygamber ile ümmet arasında vasita kılınmıştır. Adillik sıfatıyla muttasıf olan Ehl-i Hadis hevaya yönelmez, reye iltifat etmez. En doğru yol, Ehl-i Hadis'in yoludur.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *el-Musakkafûne fi'l-Hadâirati'l-Arabiyye*, (Beyrut: Merkezû Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995), s. 97-98.

<sup>10</sup> Ebu Bekir Hatib el-Bağdadî, *Şerefu Ashâbi'l-Hadis*, nşr. M. Said Hatiboğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), s. 8-9.

232/856'da halife olan Mütevekkil (ö. 247/861) mihne uygulamalarına halkta oluşan tepkiyi de dikkate alarak son vermiştir.<sup>11</sup> Yönetimi ele alıp, yerini sağlaştırdıktan sonra karşı mihne hareketini başlatmış; mihne sürecinde etkin rol oynayan Mu'tezile'ye karşı hemen harekete geçmemiş; zamana yayılan planlı bir yöntem takip etmiştir. Kaynaklar Mütevekkil'in Mu'tezile'ye karşı üç aşamalı bir plan uyguladığını aktarmaktadır.<sup>12</sup> Planın ilk aşamasında, mihne sürecine son vererek öncelikle Halku'l-Kur'an, rü'yet gibi mihne konusu yapılan konuların tartışılmasını, dini konularda münazara ve mücadelelerde bulunmayı yasakladı. Mihne döneminde hapse atılanları serbest bıraktı. Valilerine gönderdiği bir mektupla kelim ilmi eğitim ve öğretimi ile meşgul olan herkesi hapse atmakla tehdit etti ve sadece Kur'an ve sünnete uymayı emretti.<sup>13</sup> Münazara ve mücadeleleri yasakladı, halkı teslim ve taklide çağırdı.<sup>14</sup> Böylece halkın beklediği ilk adımı atmış oldu. Kelam eğitim ve öğretimin bu şekilde yasaklanması, şüphesiz kelam ve felsefenin gelişmesini durduramadı; ancak bunları şüpheli şeyler haline soktu ve geçici bir süre için askıda bıraktı.<sup>15</sup>

İkinci aşama olarak hilafetinin ikinci yılı olan 234/858 yılında bazı hadisçi ve fakihleri çağırarak onlara çeşitli hediyeler verdi ve geçimlerini maaşa bağladı. Onları insanlarla bir araya gelme; halka rü'yet vb. konularda hadisler rivayet etme, Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile'ye karşı reddiyelerde bulunma<sup>16</sup> ve camilerde onları kötüleyen birtakım hadisler rivayet etmekle görevlendirdi.<sup>17</sup> Kaynaklar halkın bu kimselerin vaazlarına yoğun ilgi gösterdiğini nakletmektedir.<sup>18</sup>

Üçüncü aşamada, Mu'tezile'ye olan karşıtlığını açığa vurarak öncelikle Ahmed b. Ebi Du'ad'ın oğlu Ebu'l-Velid Muhammed'i mezalim mahkemelerinin başından aldı, mallarına el koydu ve onları ailece Samarra'dan Bağdat'a sürgüne gönderdi. Onun yerine Ahmed b. Hanbel'in

<sup>11</sup> Mütevekkil'in Mihne karşıtı bir tavır almasının sebepleri için bkz. Zuhdi Carullah, *el-Mu'tezile*, (Kahire: 1974), s. 180 vd.; Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 189 vd.

<sup>12</sup> Mihne uygulamalarının kaldırılma aşamaları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 189-200; Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", 101.

<sup>13</sup> Ebu'l-Fidâ el-Hafız b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1408/1988), X, 316.

<sup>14</sup> Ahmed Şevki İbrahim el-Umreî, *el-Mu'tezile fi Bağdad ve Eseruhum fi'l-Hayâti'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti -min Hilâfeti Me'mun hattâ Vefâti'l-Mütevekkil ale'llâh*, (Kahire: 2000), s. 78-79.

<sup>15</sup> Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. R. Fıçlalı-S. Hizmetli, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), s. 127.

<sup>16</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, I/XIX, thk. M. Abdulkâdir Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1412/1992), XI, 207.

<sup>17</sup> İbnü'l-Cevzî, *Menakibu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, (Kahire: 1349 / 1931), s. 357-358.

<sup>18</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XI, 207.

tavsiyesiyle Yahya b. Eksem'i getirdi.<sup>19</sup> Kelam konularını konuşanları hapisle tehdit etti. Ahmed b. Hanbel'i Bağdat'tan Samarra'ya davet etti ve ona ikramlarda bulundu.<sup>20</sup> Mihne sürecinde işkenceye tabi tutulan Ahmed b. Hanbel, Mütevekkil'in danıştığı önemli şahsiyetlerden biri oldu. Ahmed b. Hanbel'in halife katındaki saygınlığı, 241/855 yılında ölümüne kadar devam etmiştir.<sup>21</sup>

Mihne'nin hicri 218-232 yılları arasında Hadisçiler ve özellikle Ahmed b. Hanbel üzerinden yürütülmesi, Ehl-i Hadis'e hem mağduriyet hem de meşruiyet kazandırmıştır. Mihne öncesinde dönemin önde gelen ancak asla bir numara olmayan hadisçi Ahmed b. Hanbel, bu süreçte karşı karşıya kaldığı uygulamalar ve çektiği sıkıntılar nedeniyle mihne olayları ile bütünleşmiş; bu dönemin sonunda sadece hadis konusunda değil; neredeyse her alanda otorite bir isim olarak itibar görmüştür. Artık Ahmed b. Hanbel, birçok konuda mihenk taşı ve layüs'el bir lider olmuştur.<sup>22</sup> Mihne'de gösterdiği direnç nedeniyle Sahabe ve Tabiin ile kıyaslanmış, onlarla eşdeğer görülmüştür.<sup>23</sup> Bundan sonraki süreçte insanlar, mihne karşısındaki tavırlarına ve Ahmed b. Hanbel ile ilgili düşüncelerine göre değerlendirilmişlerdir.<sup>24</sup> Ehl-i Hadis'in ve Ahmed b. Hanbel'in bu dokunulmazlığı ve dini düşünceye hâkimiyeti bir anlamda günümüze kadar devam etmiş olup ve hâlâ da sürmektedir.

Mihne uygulamalarına siyasi açıdan bakıldığı zaman, mağdur olanların, daha çok Emin-Me'mun mücadelesinde Emin taraftarı olanlar olduğu dikkat çekmektedir. Ancak mihnenin dinî terminoloji ve dinin meşrulaştırıcılık işlevi kullanılarak gerçekleştirilmesi, acıların derinleşmesine ve toplumsal bellekte "seçilmiş travmaya" yol açacak şekilde yer etmesine sebep olmuştur. Ayrıca Me'mun taraftarlarının ağırlıklı olarak Arap olmayan unsurlardan oluşması safların belirginleşmesini kolaylaştıran hususların başında gelmektedir. Muhtemelen Mu'tezile'nin çöküş sürecini hızlandıran en önemli hususlardan birisi budur.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 350. Hatta Mütevekkil'in Ahmed b. Hanbel'e danışmadan hiçbir atamada bulunmadığı da rivayet edilmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, 350.

<sup>20</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebu Abdullah b. Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Zikru Mihneti Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağş, (Mısır: 1983), s. 73 vd.

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 16.

<sup>22</sup> Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, s. 211; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Hâşeviye Olgusu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), s. 66.

<sup>23</sup> Konu ile ilgili geniş bilgi ve örnekler için bkz. Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 163-165.

<sup>24</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 405; Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), s. 199-200; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 66-67.

<sup>25</sup> Hasan Onat, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri* içinde, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 182.



Mihne sonrasında yaşananlar da en az mihne sürecindekiler kadar can yakıcı olmuştur.<sup>26</sup> Ehl-i Hadis ve Ahmed b. Hanbel'in zaferiyle sonuçlanan mihneden, hadisçiler hem siyasal hem de kültürel anlamda muzaffer olarak çıkmış ve bir "devr-i sabık" başlatmışlardır. İnsanlar birbirlerine mihne karşısındaki tutumlarına göre muamelede bulunmuş, ilişkiler ona göre düzenlenmiş, kırk yıllık arkadaşlar birbirine düşmüş, hoca talebesine, talebe hocasına düşman olmuştur. Bundan bizzat hadisçilerin kendileri de etkilenmiş; kimi hadisçiler, tabiri caizse, cemaatten dışlanmış, rivayetleri kabul edilmemiş, toplumdaki saygınlıkları yok edilmiştir. Mihne süreciyle Ehl-i Sünnet şemsiyesi altında yer alan fırkalardan biri olan Ashabu'l-Hadis, Ehl-i Sünnet'i temsil eden tek fırka konumuna çıkmış ve kendilerini bu şekilde konumlandırmak istemişlerdir.<sup>27</sup> Ahmed b. Hanbel, Ehl-i Hadis'in temsilcisi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.<sup>28</sup> Bundan sonraki süreçte Ehl-i Hadis onunla özdeşleşmiş, hatta o Ashâbu'l-Hadis'in ilk imamı olarak gösterilmiştir.<sup>29</sup> Birbirinden farklı siyasi ve itikadî tavırları olan şahsiyetleri de içinde barındıran selef kavramını sadece Ashabu'l-Hadis'in din

<sup>26</sup> Mihne sürecinde yaşananlar hakkında pek çok çalışma yapıldığı için biz bu konuya girmedik. Bu konuda Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006); Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Muhammed Abid el-Cabiri, *el-Musakkafûne fi'l-Hadâratil-'Arabiyye*, (Beyrut: Merkezü Dırasatı'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1995); Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999); Hasan Onat, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", ed. M. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012); Ebu Abdullah b. Hanbel b. İshak b. Hanbel, *Zikru Mihneti Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağş, (Mısır: 1983) gibi çalışmalara bakılabilir.

<sup>27</sup> Bazı araştırmacıların Eş'ari öncesi dönemde kullanılan Ehl-i Sünnet kavramıyla kastedilenin *Ashabu'l-Hadis* olduğunu iddiasına kimi araştırmacılar da Ashabu'l-Hadis'in bu dönemde Ehl-i Sünnet şemsiyesi içerisinde yer alan gruplardan biri olduğunu; bunlara Müşebbihe, Haşviye gibi yerici sıfatların verildiğini ifade ederek Ehl-i Sünnet'i, Ashabu'l-Hadis ile özdeşleştirmenin büyük bir yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ebu'l-Muzaffer İsfereyanî, Ehl-i Sünnet'i Ashabu'l-Hadis ve Ehlü'r-Rey olarak ikiye ayırdıktan sonra "Râfıza, Havaric ve Kaderiyeyi red hususunda ittifak edenlerdir." diyerek Ehl-i Sünnet'in şemsiye bir kavram olduğunu; birden fazla grubu içerdiğine işaret etmiştir. Bkz. Ebu'l-Muzaffer İsfereyanî, *et-Tabsir fi Usulî'd-Din*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrut: 1983), s. 188 vd.

<sup>28</sup> Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 44-45, 276-277; Zaman, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law", 30-31; Cooperson, *Classical Arabic Biography*, s. 111; Macdonald, *Development of Muslim Theology*, s. 158; Ziaul Haque, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", 67; Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", 6; Zubayda, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, s. 130; Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, *el-İtticahâtü'l-Fikhiyye 'Inde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karnî's-Sâlis el-Hicrî*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1399/1979), s. 127-128.

<sup>29</sup> Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005), III, 391; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*, 4. bs., (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), s. 23-24



anlayışına sahip kimselere hasretmişlerdir. Ahmed b. Hanbel'in ölümünden sonra da bu "kültür travması"nın etkileri uzun yıllar devam etmiştir. Hanbelîler, mihne döneminde tartışılan konuları gündeme getirmiş, bu konuları kendileri gibi düşünmeyen insanlara karşı baskı aracı olarak kullanmak suretiyle onları toplumdan dışlamışlardır.<sup>30</sup> Bugün Hanbelîlik diye bilinen mezhep de varlığını mihneye ve onun sonrasında oluşan "kültür travması"na borçludur.

Mihne sürecinin tüm faturası Mu'tezile'ye kesilmiş hem yönetimden hem de toplumdan dışlanmaları sağlanmıştır. Ashabu'l-Hadis'in Kelamcılar aleyhine hadis rivayet etmeye davet edilmeleri ve mihnenin sorumluları olarak Mu'tezile'nin görülmesi, zaten halk arasında popüler olan Ashabu'l-Hadis'in daha da prestij/saygınlık kazanmasına ve halkı etkin bir biçimde Kelam/Mu'tezile aleyhinde yön vermelerine zemin hazırlamıştır. Bu durum Ashabu'l-Hadis'in alanının genişlemesine, buna karşılık Mu'tezilîlerin iyiden iyiye içe kapanmasına, halkla zaten zayıf olan iletişim kanallarının tıkanmasına ve bir bütün olarak Kelam'ın gerilemesine neden olmuştur.

Mihne sonrası dönemde Mu'tezile adeta marjinal entelektüel bir grup olarak görülmeye başlanmıştır. Ashabu'l-Hadis'in kendini Ehl-i Sünnet olarak lanse etmesi, kendisi gibi olmayanları da ehl-i bid'at olarak nitelendirmesi, Mu'tezile'nin bu şekilde dışlanmasında ve marjinalleşmesinde etkin rol oynamıştır, denilebilir.<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel başta olmak Ashabu'l-Hadis, kelam konularına dalanları, bu konularda fikir beyan edenleri ötekileştirmiş, en hafif tabir ile onları "ehlu'l-bid'a, ehlu'l-ehvâ, zenadîka" gibi sıfatlarla anarak, toplumdan dışlanmaları sağlanmıştır. Kelam'a bulaşmış herhangi birinin arkasında namaz kılmak, evlenmek, şahitliklerini kabul etmek yasaklanmış ve bu insanların tekfir edilmeleri gerektiği bazı rivayetlerde tövbe etmeye dahi çağrılmadan öldürülmeleri gerektiği belirtilmiştir.<sup>32</sup> Mihne süreci sonunda Mu'tezile'nin toplumdan dışlanması ve ötekileştirilmesinin sonucu olarak herhangi bir âlim dışlandığı veya ötekileştirilmek istendiğinde Mu'tezile'ye nispet edilmesi yeterli olmuştur. Ancak mihnenin merkezi fikri "*Halku'l-Kur'an*" her ne kadar Mu'tezilî düşünce biçimi ile örtüşüyor olsa da Mu'tezile'den bağımsız bir siyasi sembol haline gelmiş; sorgulamalarda insanların Mu'tezilî olup olmadığı değil, *Halku'l-Kur'an* konusundaki düşünceleri öğrenilmek istenmiştir.

<sup>30</sup> Akoğlu, "Mihne Sürecinde Mu'tezile", 217.

<sup>31</sup> Ashabu'l-Hadis'in kendini ehl-i sünne ve'l-cemaa olarak nitelendirmesi, Mu'tezilîler tarafından zaman zaman eleştiri konusu yapılmıştır. Örneğin Kâdî Abdülcebbar kendilerinin sünnet ve cemaatin dışında görülmesini eleştirmiştir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk. Fu'âd Seyyid, (Tunus: 1974), s. 181 vd.

<sup>32</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Halku Efâli'l-İbâd ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'til*, thk. Fehd b. Süleyman el-Fehid, (Riyad: 2005), s. 12-25.

Nitekim Hanefî mezhebine mensup olanlardan *Halku'l-Kur'an* konusunda iktidar gibi düşünenler görevde kalabilmişler ya da görev alabilmişlerdir.<sup>33</sup>

Mu'tezile'ye yönelik baskı ve sindirme politikaları uzun süre ve yaygın bir şekilde sadece hilafet merkezinde değil, birçok şehirde uygulanmıştır. İbn Teymiyye, 'sünnetin altın çağı' olarak nitelendirdiği bu dönemi şu şekilde değerlendirmektedir: "Mütevekkil döneminde İslam izzet buldu, nitekim zimmilere Ömerilik şartları zorunlu tutuldu. Böylece sünnet ve cemaat izzet buldu. Cehmiyye, Râfıza ve benzerleri de bastırıldı. Aynı şey Mu'tad, Mehdi, Kâdir ve başka halifeler döneminde de devam ettirildi. Onlar övülmeye değer en iyi sirete ve en güzel yola sahip yöneticiler idi. İslam onların zamanında en üstün idi."<sup>34</sup> Bu ifadeler dikkate alınırsa Mu'tezile'ye hatta sadece onlara değil; Eş'ariliğe de yani bir bütün olarak Kelam'a yönelik tepki ve dışlama hareketi Abbasiler döneminde uzun süre devam etmiştir. Zira İbn Teymiyye; Mütevekkil, Mu'tad, Mehdi ve Kâdirbillah dönemlerini sünnet ve cemaatin yani Ashabu'l-Hadis'in en üstün tutulduğu dönemler olarak nitelemektedir.

Makdisi, Hanbelîliği İslam'ın klasik dönemindeki gelenekçi hareketin merkezine yerleştirir. Makdisi'ye göre Ehl-i Hadis (Hanbelîlik) İslam düşüncesinin ana akımıdır. O, Ehl-i Hadis ve özellikle Hanbelî bakış açısını ifade etmek üzere "gelenekçilik" (traditionalism) terimini kullanır.<sup>35</sup> Bu durum sadece Mu'tezile'ye karşı mücadelenin sürdüğü erken döneme mahsus değildir; aksine Mu'tezile zayıflayıp ortadan kalktıktan sonra, başta Eş'ariler olmak üzere diğer kelam mezheplerinin tüm teşebbüslerine rağmen akılcılık karşısında gelenekçilik ana akım olmayı sürdürmüştür. Başta Yunan Felsefesi olmak üzere yabancı kültürlerin tesirine karşı koymak üzere gelişen "felsefi kelam (Teoloji)" ve akılcılığın ortaya koyduğu din anlayışı, gelenekçi fakihler arasında tepki görmüş ve Şafi'i'nin *er-Risalesi* ile ilk ifadesini bulan "fıkhi teoloji" ortaya konulmuştur. Devam eden ve giderek şiddetlenen mücadele de Ehl-i Hadis zaman içinde kuvvetlenerek tek hâkim görüş/mezhep/düşünce olmuştur. Artık İslam âleminde cumhuru, anayolu ve sahih dini, Ehl-i Sünneti bu akım temsil eder duruma gelmiştir.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17-1 (2010): 101-130; Mehmet Ümit, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. M. Mahfuz Söylemez, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 73-98; Erdemci, "Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri", 99-120.

<sup>34</sup> Takuyiddin İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*, I-XXXVII, thk. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, (Riyad: Mansûre, 1418/1997), IV, 21-22.

<sup>35</sup> Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 3 vd. Makdisi'nin Ehl-i Hadis'in yaklaşımını İslam düşünce tarihinin merkezine alarak yaptığı okumanın yanlışlığına dikkat çeken Başoğlu, bunun Corbin'in Şiiliği merkeze alan okumasında görülen kusurlara benzer hataları barındırdığını kaydetmektedir. Bkz. H. Tuncay Başoğlu, "George Makdisi (1920-2002)", *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 22.

<sup>36</sup> Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 9.

## 2. Halife Kâdirbillah'ın Sünnî İnancı İhya Girişimi ve Kâdirî Akidesi'nin Ortaya Çıkışı

IV/X. asrın ikinci yarısından itibaren güç kaybetmeye başlayan Abbasi hilafeti, eski parlak günlerine dönme yönündeki çabalarında yeterince başarı sağlayamayınca, uzak bölgelerde ortaya çıkan mahalli/otonom hanedanların merkezi bölgelere doğru yayılmasının önüne geçememiş ve böylece hızlı bir düşüş sürecine girmiştir. Değişik aşamalar halinde devam eden bu sürecin sonunda, Bağdat, Şii Büveyhiler'in eline geçmiş (334/945-946) ve buna bağlı olarak Abbasi hilafeti bir Şii hanedanın vesayetine girerek, dini-hukuki nitelikte neredeyse sembolik bir makam haline gelmiştir; artık hilafet merkezi de dâhil olmak üzere, Abbasi hilafetinin bütün topraklarında siyaset ve yönetim, sözde halifeye bağlı mahalli emirlerin elinde bulunmaktadır. Yeterince ağır bir bunalıma işaret eden bu duruma, Şia-İsmâiliyye inancı temelinde İslam dünyasını dönüştürmeyi amaçlayan Fatımîler'in, Mısır'ı ele geçirdikten sonra Bağdat'ı da tehdit edebilecek bir hareket ve atılım kabiliyeti göstermeleri eklenince, Abbasi hilafeti, tarihinin en büyük krizine girmiştir. Fakat Abbasi halifeleri, el-Kâdir ve el-Kâim, iç ve dış tarihsel koşullarda meydana gelen değişikliklerden yararlanarak, hilafeti içinde bulunduğu kriz durumundan mümkün mertebe çıkarmak için değişik teşebbüslerde bulunmuşlardır.

Mihne sonrasında ciddi şekilde güçlenen ve yüzyıl kadar süren hâkimiyetinin ardından gelen yüzyılda büyük oranda zayıflayan Sünnî (Hanbelî/Ehl-i Hadis) düşüncenin<sup>37</sup> IV. asırda Halife Kâdir'in 381/991 de halife oluşuna kadar Sünnî Abbasi hilafetinin zayıflamasına bağlı olarak arkasında güçlü bir iktidar veya devlet desteğinden mahrum olduğunu söylemek mümkündür. Bu manada ona sahip çıkıp destek vermesi beklenen Abbasi hilafetinin o dönemdeki durumu buna hiç uygun değildir. Çünkü Abbasi hilafeti o sıralarda Şii-Büveyhi emirlerinin baskısı altında siyasi ve askerî gücünü kaybetmiş durumdadır. Halife el-Kâdir dönemi bunun tersine döndüğü bir sürecin başlangıcı olmuştur. Halife Kâdir'in halife olmasıyla Abbasi Hilafetinin siyasî-dinî otoritesinin ve itibarının iadesi yolundaki çabalar yoğunlaşmış; daha da önemlisi, el-Kâdir devrinde Gaznelilerin, oğlu el-Kâim zamanında da Selçukluların bu sürece dâhil olmasıyla Ehl-i Sünnetin ya da Sünnî İslam anlayışının tekrar iktidar desteğine kavuşması ve diğer İslam mezhepleri karşısında, varlığını ve üstünlüğünü müdafaa ve muhafaza edebilmesi için, zaman zaman siyasi iktidar eliyle Sünnî inanç esaslarının açıklanması gibi olaylara şahitlik etmiştir. Bu durumdan en iyi şekilde yararlanmasını bilen el-Kâdir, hem Abbasi hilafetini içinde

<sup>37</sup> Süleyman Genç, "V./XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Sürec, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV (2007): 271-330.

bulduğu durumdan kurtarmak ve hem de Ehl-i Sünneti destekleyip güçlendirmek için, önemli adımlar atmıştır.<sup>38</sup>

İşte bu bakımdan Halife el-Kâdir'le başlayan bu dönem yani V/XI. asır, hem siyasi hem de dinî açıdan "klasik İslam düşüncesinin ve medeniyetinin teşekkül dönemi", "İslam Rönesansı", Yüksek halifelik devri", "İslam'ın miğfer çağı", "Sünnî yükseliş", "Ehl-i Sünnetin ihyası" şeklinde isimlendirilmiş; İslam tarihinin, Sünnîliğin yeniden güçlenip yükseliş veya diriliş hatta zafer asrı olarak tanımlanmışlardır.<sup>39</sup>

Hem Müslümanların çoğunluğunun inanç ve düşünce sisteminin ifadesi ve hem de siyasi bir tavrın adı olarak varlığını ve tekâmülünü sürdüren Ehl-i Sünnet'in, özellikle IV/X. asrın sonlarından itibaren halife el-Kâdir'in siyasi, dini ve kültürel destek ve faaliyetleriyle yeni bir ivme kazanarak yükselişe geçtiği bir gerçektir. Bu gerçek kaynaklara yansımış hadiseler ve kayıtlarla tespit edilmiştir.<sup>40</sup> Abbasiler ve Ehl-i Sünnet'in, önce Gazneliler daha sonra da Selçuklular gibi güçlü ve büyük bir devletin siyasi himayesini ve desteğini kazanmasını önemli bir aşama ve sonuç olarak görmek gerekir.<sup>41</sup>

Bu dönemde, Büveyhilerin desteğini arkalarına alan Şiilerle sayıca en üstün ve en aktif mezhep olarak Ehl-i Sünnetin tek temsilcisi haline gelen Hanbelîler çatışmışlardır. Büveyhilerin, Abbasilerin başkenti Bağdat'ta yaptıkları uygulamalar, Bağdat'taki Sünnî halk üzerinde etkili olan Hanbelî âlim ve vaizlerin inanç ve uygulamalarıyla ters düşmüştür. Bu dönemde Hanbelîler, Şia karşıtlığı başta olmak üzere kelamcılara, filozoflara muhalefet etmiş, kısaca her türlü fırkalaşma ve bidatçilik karşıtlığının başını çekmişlerdir. Büveyhiler tarafından desteklenen Şiiler gibi Hanbelîler de iyi organize olmuş ve güçlü bir motivasyona sahip bir yapı görünümünü vermiş, gerek Büveyhiler ve Fâtımîlerin siyasi gelişmeleri ve yayılmaları gerekse İmâmiyye ve İsmâiliyye fırkalarının faaliyetleri karşısında direnç

<sup>38</sup> Halife el-Kâdir'in bu bağlamdaki tedbirleri ve siyaseti için bkz. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife*, 4/2 (2004): 223 vd.

<sup>39</sup> Bu tür değerlendirmeler için bkz. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, 3. bs., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014); Hamilton A. R. Gibb, "Bir İslam Tarihi Yorumu", *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Budak v.dğr., (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), s. 22-39; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 1 vd.; Genç, "Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi", 273 vd.; Genç, "Halife el-Kâdir ve Sünnî Siyaseti", 219-220; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanefi Özcan, (İzmir: Etüt Yayınları, 1989), s. 80. Makdisi, bu dönemdeki "Sünnî Canlanma"nın gerçekten neye işaret ettiğini ve asıl anlamının ne olması gerektiğini tartıştığı yazısına bu ismi vermiştir. Bkz. George Makdisi, "The Sunnî Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, nşr. D. S. Richards, (Oxford: 1973), 155-168.

<sup>40</sup> Mesela İbn Kesîr, h. 447 yılı hadiselerini verirken Bağdat'a (Abbasi hilafetini tahakküm altına almış) hâkim olan Şii Büveyhi devletinin son bulduğunu ve Ehl-i Sünneti seven, destekleyen Sünnî Selçukluların geldiğini memnuniyetle ifade etmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidaye*, 12, 68-69.

<sup>41</sup> Genç, "Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi", 280-281.

oluşturmuşlardır. Hanbelîler, Şiiliğe ve Mu'tezile'ye karşı hep sünnetin yanında yer aldıklarını ifade etmişlerdir. Hanbelîler'in gerçekleştirdikleri eylemlerde ana destekçileri, tarihi kaynaklarda genellikle Hanbelîleri kastederek söylenen ve âmme diye isimlendirilen halk kitleleri olmuştur. Bu yapıyla Hanbelîlik, fikhî-keîâmî ve sosyal boyutları olan bir yapı görünümünde olup, adeta bir "politik-dini muhalefet partisi" rolü oynamıştır.

Büveyhilerin zayıflama sürecine girmesi ile birlikte Hanbelîler, Abbasi Hilafetinin de desteğini arkalarına alarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Büveyhilerin Hanbelîlik ile özdeşleşen Sünnîliğe yönelik olumsuz uygulamaları ve Halife el-Kâdir'in Sünnîliğe desteği Hanbelîliğe verilmiş bir destektir. Ortak düşman olan Büveyhi yönetimine karşı mücadele, Hanbelîler ile Abbasi Hilafetinin yakınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Kâdirbillâh (381-422/991-1031) ve Kâimbiemrillâh'ın (422-467/1031-1075) hilafetlerine denk gelen bu süreçte, Abbasî hilafeti tamamen Hanbelîlerin güdümüne girmiş, halifeler eliyle yayınlanan "Kâdirî itikad" bildireleriyle Ehl-i Hadis/Hanbelî zihniyetine muhalif olan bütün görüş ve fırkalarla mücadele edilmiştir.<sup>42</sup> Bu sebeple akide metninin içeriği Ehl-i Hadis/ Hanbelî merkezlidir.<sup>43</sup>

el-Kâdir'in halifelik yaptığı dönemde yaptığı girişimlerden en önemlisi adına nispet edilen ve kaynaklarda *er-Risaletü'l-Kâdiriyye*, *İ'tikadu'l-Kâdirî* (Kâdirî Akidesi, Kâdirî Amentüsü) adıyla yer alan girişimidir. Bir amentü niteliğinde olan Kâdirî İtikadı, Ehl-i Hadis/Hanbelî görüşlerine uygun bir şekilde hazırlanmış, buna herhangi bir şekilde muhalefet eden kimselerin küfre düştüğü ileri sürülmüştür.<sup>44</sup> Bu akide de Sünnî inanç esasları belirtilmekte ve Sünnîlik dışındaki inanç ve düşünceler reddedilmektedir. El-Kâdir kendi hazırladığı bu bildiri veya muhtırayı hilafet divanında, zamanının önde gelen dini, ilmi, idari şahsiyetlerin onayıyla çıkarmış ve hatta camilerde okutarak halka ilan etmiştir.<sup>45</sup> Anlaşıldığına göre, bu bildiri, öncelikle topluma Sünnî inanç esaslarını açıklamak ve hatırlatmak gayesini gütsede, sonraki dönemde Abbasî hilafetinin resmi dini anlayışını veya dini siyasetinin esaslarını ve çerçevesini oluşturmuştur. Zira o dönemde cereyan eden hadiselerle ilgili rivayetlere bu gözle baktığımızda, gerçekten de bu bildirinin Abbasi hilafetinin siyasi ve dinî tavrını büyük ölçüde belirlediğini ve etkilediğini söylemek mümkün görünmektedir.

<sup>42</sup> Laoust, "Le Hanbalisme Sous le Califat de Bagdad", 87-88, 94; Genç, "Halife el-Kâdir ve Sünnî Siyaseti", 233.

<sup>43</sup> Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Maturidilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu yayınları 2013) s. 67.

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 279-282.

<sup>45</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 287, 289; VIII, 25; Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdilkerim eş-Şeybanî el-Ma'rûf bi İbni'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XI, tsh. Muhammed Yusuf el-Dokâk, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), IX, 305; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâdir-Billah", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 127-129; Abdülkerim Özaydın, "Kâim-Biemrillah", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 211.

İkinci bir "Karşı Mihne"<sup>46</sup> olarak ta isimlendirilebilecek bir dönemin yaşandığı bu süreçteki uygulamalar Me'mun'un mihnesini hiç aratmamış, hatta onun ötesine de geçmiştir. Bu nedenle sözü edilen dönemin mihnenin bir rövanşı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>47</sup> Makdisi, bu duruma işaret ederken Hanbelîler'in iki asır önce kendilerine yapılanların aynısını diğer mezhep mensuplarına ve özellikle Hanefî-Mu'tezilîlere yaptıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda Makdisi'nin işaret ettiği nokta dikkat çekicidir. Kâdir'in ilk beyannameyi Hanefî-Mu'tezilîlere yönelikti, onlara Mu'tezilî görüşlerin öğretimini yasaklıyordu. Mihne döneminin kadıları da Hanefî-Mu'tezilîydi. Me'mun, Ehl-i Hadis'e karşı Hanefî-Mu'tezilî kadıları desteklemişti. Şimdi ise Kâdir, Hanefî-Mu'tezilîlere karşı Hanbelîler'in tarafını tutmuş<sup>48</sup> ve böylece mihne sonrasında hâkim düşünce olan, ancak daha sonra zaman zaman değerini kaybeden selefi düşünceyi yeniden hâkim inanç -büyük bir ihtimalle iktidar mevkiine getirme- dönemini başlatmıştır, denilebilir.<sup>49</sup>

Bu tespitlerden hareketle el-Kâdir'in mücadelesinin çevresini, Sünnî inancını müdafaa etmek ve korumak, Abbasi Hilafetinin otoritesini yeniden tesis etmek şeklinde görmek mümkündür. Burada bu mücadelede el-Kâdir'in reel-politiğe uygun davranarak, kendi kişisel becerileri ve faaliyetlerinin ve başarılı siyasetinin etkisi olduğunu söylemek gerekir.<sup>50</sup>

Me'mun'un mihne sürecindeki tavrı ile Halife Kâdirbillâh'ın Kâdirî İtikad Bildirgelerindeki tavrı birbirine benzerlik göstermektedir.<sup>51</sup> Me'mun'un asıl hedefi hilafetin itibarını sağlamaya yönelikti. Bunu Mu'tezilî esaslarıyla yapmaktaydı. Kâdir'in de hedefi, hilafetin otoritesini sağlamaya yönelikti. Bunu Hanbelî esaslarıyla yapmaktaydı. Burada ilginç olan nokta, Me'mun, ulema karşısında halifenin otoritesini savunurken, Ahmed b. Hanbel ve taraftarları buna karşı çıkıyor, ulemanın otoritesini savunuyorlardı. Şimdi olan, Hanbelî esaslarla halifenin otoritesinin sağlanmasıdır. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Kâdirbillâh döneminin en önemli özelliği, Hanbelîliğin, halifenin otoritesini savunan "devletin resmi mezhebi" haline gelmesidir.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> Onat, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", 179.

<sup>47</sup> George Makdisi, *Ibn 'Aqil Religion and Culture in Classical Islam*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), s. 8; Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 277; Abdulmecîd Ebu'l-Fütûh Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsi ve'l-Fikrî li'l-Mezhebi's-Sünnî fi'l-Meşriki'l-İslâmî mine'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî hattâ Sükûti Bağdâd*, (el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ li'Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1408/1988), s. 76.

<sup>48</sup> Makdisi, *Ibn 'Aqil*, s. 8, 10.

<sup>49</sup> Genç, "Halife el-Kâdir'in Sünnî Siyaseti", 221.

<sup>50</sup> Genç, "Halife el-Kâdir ve Sünnî Siyaseti", 222.

<sup>51</sup> Eric J. Hanne, "The Caliphate Revisited: The Abbasid of 11th and 12th Century Baghdad", (doktora tezi, The University of Michigan, 1998), s. 137.

<sup>52</sup> Ira M. Lapidus, *İslam Toplumları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, 5. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), I, 250-253.



Hanbelîler bu dönemde kendilerini Abbasi Hilafetinin temel dayanağı olarak görmüşlerdir.<sup>53</sup> Abbasi Hilafet sarayında önemli bir konumu bulunan Hanbelî âlim İbnü'l-Bakkal (ö. 440/1048) Hanbelîler'in yönetimle ilişkisine işaret ederken, "Hilafet çadırıdır. Hanbelîler de onu taşıyan halatlarıdır. Şayet halatlar düşerse çadır da çöker."<sup>54</sup> diyerek Abbasiler açısından Hanbelîler'in vazgeçilmezliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu dönemde Hanbelîler sadece Şia ve Hanefî-Mu'tezilîlerle değil, kendilerine muhalif olan bütün gruplarla mücadele etmişlerdir. Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmesiyle Şia ve Mu'tezile desteklerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Hanbelîler bu defa, Selçuklu yönetiminin desteğini de arkalarına alarak güçlenmeye başlayan Eş'arîlerle mücadele etmeye başlamışlardır. Sanki geçmişlerini unutmışlar gibi, o dönemde kendisini Ehl-i Sünnet'in yegâne temsilcisi ve müdafii olarak takdim eden Eş'arîlik<sup>55</sup> ve Eş'arîler'e karşı mücadele ettikleri görülmektedir.<sup>56</sup> Hâlbuki böylece onlar, belki de farkında olmadan, hem kendi miraslarından kendilerini mahrum bırakmış ve daha önce yüklenmiş oldukları misyonu terk etmiş oluyorlardı.<sup>57</sup> Bu durum bize, daha önce olduğu gibi, V. asırda bile, Ehl-i Sünnet kavramının veya isminin çerçevesinin ve içeriğinin,<sup>58</sup> ya hala tam açık ve belirgin olmadığını ya da bu ismin kapsadığı kitlenin tam manasıyla homojen hâle gelmediğini göstermektedir. Bu itibarla Sünnî dirilişle ilgili yapılacak olan genel değerlendirmeler bazen bizi kısmen yanıltabilir, bazen de hepten yanlış sonuçlara götürebilir.<sup>59</sup> Büveyhiler döneminde başlayan Hanbelî-Eş'arî mücadeleleri Selçuklular döneminde artarak devam etmiştir. Hanbelîler'le Eş'arîler defalarca karşı karşıya gelmiş, iki grup arasındaki

- <sup>53</sup> Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 1999), s. 238.
- <sup>54</sup> İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymin, (Riyad: 1419/1999), III, 349-350; Makdisi, "The Sunni Revival", 164.
- <sup>55</sup> Eş'arîlik ve Eş'arîliğin Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak takdimi için bkz. Watt, *İslam Düşüncesini Teşekkül Devri*, 378-388; Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 3. bs. (Ankara: Selçuk Yayınları, 1986), s. 74-76; Makdisi, *İslamın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 39 vd.
- <sup>56</sup> Hanbelîler, temelde Mu'tezile'nin kelami yöntemlerini ve fikirlerini geleneksel Sünnî anlayışa aykırı buluyorlardı. Ayrıca hem İmam Eş'ari'nin Mu'tezilî geçmişinin olması hem de inançları savunmada onların yöntemlerini kullanması sebebiyle Eş'arîlere karşı tavrı almışlar hatta onlarla fiili mücadele etmişlerdir. Hanbelîlerin Eş'ari karşıtlığı için, bkz. Makdisi, *İslamın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 42-48 vd. Hatta bu nedenlerle bazen Bağdat'ta bu iki mezhep mensupları arasında -mesela h. 469, 475 yıllarında- kavgalar yaşanmıştır. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XVI, 181-183, 224-225; İbnü'l-Esîr, *el-Kamil*, X, 104-105, 124-125.
- <sup>57</sup> Makdisi, "The Sunni Revival", 156.
- <sup>58</sup> Ehl-i Sünnet ismi ya da kavramının mahiyeti içeriği hakkında geniş bir analiz için bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, "Bir Panorama: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet -Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası", *İslamiyat* 8/3 (2005): 69-80; Çağfer Karadaş, "Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife Dergisi Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, 5/3 (2005): 15-20; Fazlur Rahman, *İslam*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), s. 139.
- <sup>59</sup> Makdisi, "The Sunni Revival", 156.



çatışmalar zaman zaman ölümlerle de sonuçlanmıştır.<sup>60</sup> Nitekim yine böyle bir Hanbelî-Eş'ari çatışmasından sonra iki grubu bir araya getirmeye çalışan Halifeye Hanbelîler'in o dönem lideri konumunda olan Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî; "Sulh mu? Hangi sulh? Sulh, velayet, borç, miras taksimi veya mülk konusundaki anlaşmazlıklarla ilgili hasımlar arasında olur. Hâlbuki bu Eş'arîler bizim kâfir olduğumuzu düşünüyor. Biz de inandığımız itikada inanmayanların kâfir olduğunu düşünüyoruz. Aramızda hangi sulh olacak?" şeklinde cevap vererek barış teklifini reddetmiştir.<sup>61</sup> Şerîf Ebû Ca'fer el-Hâşimî'nin bu cevabı Hanbelîlerin Eş'arîlere bakışını ortaya koyan önemli bir örnektir.

Abbasi Hilafeti ile işbirliği yapan Hanbelîler muhaliflerinin yanı sıra kendileri gibi düşünmeyen mezhepdaşlarını da baskı altına almışlardır. İbn Akil'in (ö. 513/1119) başına gelenler bunun en önemli örneğidir. İbn Akil, önde gelen Hanbelî bir âlim olmasına rağmen Mu'tezilîlerle teşrik-i mesâide bulunması ve bazı Mu'tezilî âlimlerden ders alması nedeniyle mezhepdaşlarının baskısına maruz kalmış, öldürülmek istenmiştir. Şerif Ebu Ca'fer ve arkadaşları İbn Akil'in kanının akıtılmasının helal olduğu fetvasını yayınca İbn Akil beş yıl boyunca gizlenmek ve kaçmak durumunda kalmıştır. Kaçarken de bir gemiye binmiş, gemide karşılaştığı bir genç; "Keşke İbn Akil ile karşılaşıydım, Allah için hemen boynunu vururdum." deyince kaçmanın da imkânsız olduğuna inanmış ve gelip Şerif Ebu Ca'fer'in huzurunda tövbe ettiğini bildiren bir metni huzurda okumuş ve böylece Mu'tezilî fikirlerden tövbe ettiğini bildirmiştir.<sup>62</sup>

Halife Kâdir, iktidara gelmesinden itibaren Büveyhî hâkimiyetine karşı Hanbelîler'in yanında durmuş, Mu'tezile, Şia gibi gruplara baskı uygulamıştır. Me'mun'un mihne de uyguladığı dini politikanın aynısı iki asır sonra bu defa tersine yürürlüğe sokulmuştur. Mu'tezilî görüş, düşünce ve öğretileri yasaklamış, Kur'an hakkında yorum yapan ve onun mahlûk

<sup>60</sup> Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), s. 286-305.

<sup>61</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, 81-83.

<sup>62</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, 180-181; Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 208; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*, 318-320. İbn Akil'in tövbe metni kaynaklarda şu şekilde aktarılmıştır: 465 yılında Şerif Ebu Ca'fer'in Nehru Muallâ'daki mescidinde büyük bir halk kalabalığının önünde pişmanlığını ifade eden şu metni okumuştur: Bid'at mezheplerinden Yüce Allah'a sığınıyorum: Mu'tezile'den ve diğerlerinden. Bu mezhep erbabı ile arkadaşlık etmekten, onlara saygı göstermekten, onlara tabi olanlara merhamet etmekten ve onların ahlakıyla çokça meşgul olmaktan Allah'a sığınırım. Daha önce bağlı olduğum ve kendi yazımla yazdığım onların görüşlerinden, sapıklıklarından onları yazmaktan ve okumaktan Yüce Allah'a sığınıyorum. Bunları yazmak, okumak ve bunlara inanmak helal değildir. Bunları yapmak bir Müslüman için helal değil, haramdır." İbn Kudâme el-Makdisi, *Tahrîmu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, s. 33; İbn Receb, *Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihabuddin Ahmed el-Bağdadî ed-Dımaşkî, Kitabu'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, 1952) I, 145 vd.

olduğunu söyleyenler cezalandırılmıştır.<sup>63</sup> Bu manada el-Kâdir, bir yandan, Kur'an ve Sünnet'e göre oluşmuş Ehl-i Sünnet inancının korunması ve halka anlatılması için siyasi ve kültürel yoldan gayret sarf ederken, diğer yandan da İsmâilî, Mu'tezilî, Rafizî, Karmatî, Bâtîni gibi mezhep ve ekollerin inanç ve fikirlerinin Kur'an ve Sünnet'e uygun olmadıklarının açıklanması ve onların fikirlerinin halk nazarında çürütülmesi ve itibardan düşürülmesi için hilafet makamı ve hilafet divanı tarafından desteklenen yoğun bir mücadele başlatır. Ehl-i Sünnet inancına muhalif mezhep, fikir ve inançlara mensup kimselerin, bu inançlarından dolayı tövbe etmelerini isteyerek bu görüşlerin tartışılmasını ve öğretimini yasakladığı gibi, yaptırım gücünü artırmak için de bu karara uymayanların cezalandırılacaklarını ilan etti. Alınan bu kararın etkisini hissettirmek maksadıyla, öncelikle bu fikirlerin Bağdat'taki önderleri olan kişileri inanç ve düşüncelerinden vazgeçtiklerini imzalarıyla açıklamaya davet edilmiş ve bu da ciddiyetle uygulanmıştı. Halife Kâdir Billah, 408/1017 yılında mubtedî'a olarak nitelendirdiği Mu'tezilî-Hanefîlere (*Fukahâu'l-Mu'tezile el-Hanefiyye*) karşı hilafet divanından çıkardığı bir kararla, onlardan doktrinlerini terk ederek tövbeye, Ehl-i Hadis inancının dışında kalan konularda tartışmamaya, itizal düşüncesinden teberrî etmeye ve bu dönüşü açığa vurmaya davet edip; aynı zamanda kelimadan, kelim alanında araştırma yapmaktan, Râfiza, itizal, Kur'an ve benzeri konularda münazaralar yapmaktan nehyetti. Buna uymamaları durumunda başlarına çok büyük belaların geleceğini ve şiddetli bir cezaya çarptırılacaklarını bildirdi.<sup>64</sup> Onlar, Mu'tezile'den rücu ettiklerini, bu mezhepten beri olduklarını, emre uyacaklarını ve muhalefet ettikleri takdirde tenkil ve cezaya uğramayı kabul ettiklerine dair imza verdiler. Onlardan bu hususlara muhalefet edenler cezalandırılmıştır.<sup>65</sup> Halife el-Kâdir'in bu tavrıyla, 'gerçek inancın', yani Ehl-i Sünnet'in, diğer birçok mezhebe karşı desteklenmesi ve savunulması işini üzerine aldığı görülmektedir.<sup>66</sup> Nitekim Halife el-Kâdirbillâh'a nispet edilen *Risaletü'l-Kâdiriyye* adlı risalede, usûle dair hadis

<sup>63</sup> George Makdisi, *Ibn Akil Religion and Culture in Classical Islam*, (Cambridge: Edinburgh University Press, 1997), s. 8, 10.

<sup>64</sup> Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 287; XV, 125-126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 305; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 6.

<sup>65</sup> Halife Kâdir'in isteği üzere birçok Hanefî-Mu'tezilî bilginin, Mu'tezile'den tövbe edip ayrılmak zorunda kaldıkları; yine aynı halifenin yargıda görev almak isteyen Mu'tezile âlimlerine mezheplerini terk etmelerini şart koştüğünü gösteren örnekler vardır. Mesela; büyük Hanefî kadısı Saymerî (ö. 436/1045)'nin 417'de Bağdat'ta noterlik (şahitlik) görevine atanmak için müracaatında, Mu'tezilî görüşlere sahip olduğuna dair iddialar nedeniyle, kendisinin Kâdi'l-Kudât İbnü's-Şevârib'in huzurunda tövbe etmek zorunda kaldığı nakledilir. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 287; VIII, 25; XV, 176; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 20; Makdisi, *Ibn Aqıl*, s. 300, Dipnot, 4.

<sup>66</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 287. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiler ise, ortaya konulan hareketin çok daha kapsamlı olduğunu gösterir mahiyettedir. O, el-Kâdir'in, Mu'tezile, Şia ve bunların dışındaki mezhep (makalat) mensuplarından görüş ve inançlarından tövbe etmelerini istediği, bu mezhepler hakkında münazarada bulunmayı yasakladığı ve yasağa uymayanların cezalandırıldığını söylemektedir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 305.

imamlarının (Ehl-i Hadis, Hanâbile) tertibi esas alınarak ashabın faziletlerinden bahsedilmiş, Ömer b. Abdulaziz'in üstünlükleri dile getirilmiş, Kur'an'ın mahlûk olduğuna inananların ve Mu'tezilî görüşü benimseyenlerin fikirlerinin yanlışlığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>67</sup>

Halifenin bu uygulamasını Gazneli Sultan Mahmud (421/1030)'un da aynen benimseyerek, Horasan ve diğer beldelerde Mu'tezile, Râfıza, İsmâiliyye, Karâmita, Cehmiyye ve Müşebbihe'yi takibata maruz bıraktığı, onları astığı, hapsedtiği, sürgün ettiği, minberlerden onlara lanet edilmesini emrettiği kaydedilir.<sup>68</sup>

Halifenin bununla da yetinmeyerek ertesi yıl (409/1018) tekrar hilafet merkezinde, âlimlerin iştirakiyle Ehl-i Sünnet inancını anlatan bir risale (*Kitabu Ehli's-Sünne*) yayınlamış ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen kişinin kâfir olduğuna ve kanının akıtılmasının helal olduğuna dair bir fetva vermiş olduğu aktarılmaktadır.<sup>69</sup> Bu metin, daha sonra halife el-Kâim zamanında, 433/1041-1042 yılında, tekrar neşredildiğinde "Kâdirî Akidesi" (*el-İ'tikadü'l-Kâdirî*) olarak isimlendirilmiştir.<sup>70</sup> Bu bildiriyle sanki el-Kâdir, daha önce Mu'tezile ve Şia' lehine, Ehl-i Sünnet aleyhine geçen zamanların verdiği kayıpları telafi etmek ve dolayısıyla artık Sünnî inancın Abbasi hilafetinin himayesi ve korunması altında olduğunu göstermek ister gibi gözükmektedir. Zira bu durum, halife el-Kâdir'in icraatlarına da açıkça yansımaktaydı. Nitekim o dönemde resmi devlet görevlilerinin tayininde, bu metinde belirtilen inanç esaslarına bağlılığın şart koşulduğu anlaşılıyor. Aynı uygulama diğer memurlara da yapılmış olması muhtemeldir. Öyle anlaşılıyor ki, bütün bu uygulamalar el-Kâdir'in 408/1017 tarihli emriyle ortaya koyduğu Sünnî siyasetin gereklerini, tavrını, kararlılığını ve hedeflerini yansıtmaktaydı. Ayrıca daha sonra bu bildiri, Sünnî inancın korunmasıyla alakalı politikaların uygulanması ve gerekli tedbirlerin alınması için adeta hukuki temel oluşturmuş ve takip eden yarım asır içinde ihtiyaç duyuldukça, birkaç defa ilan edilmiştir.<sup>71</sup> Nitekim kaynaklarımız, bildiri metninin muhtevasını ayrıntılı olarak vermeksizin, ilk defa 408/1017'de ilan edildiğini ve ertesi sene 409/1018'de tekrarlandığını söylerler.<sup>72</sup> Yine bazı kaynaklar, daha sonraki yıllarda aynı bildirin, el-Kâdir zamanında 420/1029'da<sup>73</sup> ve ilki 433/1041-1042'da<sup>74</sup> olmak üzere el-Kâim döneminde birkaç defa hilafet divanında onaylanarak ilan edildiğini

<sup>67</sup> Büyükaşçı, "Kâdir Billâh", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 122.

<sup>68</sup> İbnü'l-Cevzî böylece bunun bir gelenek (sünnet) haline geldiğini kaydetmektedir. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 125-126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 121; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 6.

<sup>69</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 289; XV, 128.

<sup>70</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 109-111.

<sup>71</sup> Genç, "Ehl-i Sünnetin Yeniden Yükselişi", s. 290

<sup>72</sup> Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XV, 128; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 7.

<sup>73</sup> Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XV, 197-202; İbn Kesîr, *Bidâye*; XII, 26.

<sup>74</sup> Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XV, 279-282; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII, 49.

kaydetmişler. Bu kaynaklardan sadece İbnü'l-Cevzî bu metni 420 ve 433 yılı hadiseleri arasında tafsilatlı şekilde vermiştir.<sup>75</sup> "İtikadü'l-Kâdiri" (Kâdiri Akidesi)'nin metni dikkatle incelendiğinde; onun, çıkarılış gayesiyle uyumlu ve tamamen Ehl-i Sünnet'in geleneksel inançları ile genel anlayışını ve karakterini -yani Şîi, Mu'tezilî, hatta Eş'arî karşıtı tutum ve tavrını- yansıtan bir yapıda ve özellikle olduğu anlaşılmalıdır. Nitekim bu akide metninde, bir yandan Müşebbihe, Kerramiye, Şia (özellikle Gulat-ı Şia'dan (Râfiza) ve İsmâiliyye), Eş'ari ve Mu'tezile'ye yönelik eleştiriler yapılırken; diğer yandan da usulî'd-din felsefî-kelamî karakterinden kopartılarak onun da temel akideleri tanımlanmaktadır.<sup>76</sup>

el-Kâdir gayelerine ulaşmak için aldığı siyasi ve hukuki tedbirler ve faaliyetlerin yanında siyasi ve dinî boyutu olan Fatimî-İsmâilî davetinin tehdidini bertaraf etmek yanında, İslam inancının özüne uygun olmayan fırka ve inançlar karşısında Sünnî İslam anlayışını müdafaa ve dolayısıyla tüm Müslümanları bu zararlı akımların tesirlerinden korumak için ilmî ve kültürel faaliyetleri de desteklemiştir. Bu dönemde yazılan şu eserler bu bağlamda değerlendirilebilir: Ebu Bekr Tayyib el-Bakillanî (ö. 403/1013), "et-Temhid", "el-İnsaf", "Menâkıbu'l-Eimme", "el-İntisâr", Ebu Said el-İstahrî, (ö. 404/1014), "er-Red ale'l-Batniyye", Ebu Mansur Abdulkahir el-Bağdadî (ö. 429/1038), "el-Fark Beyne'l-Firak", ve "Usulü'd-Din" gibi İslam kelamına ve mezheplerine dair kitapların daha çok el-Kâdir döneminde yazıldığını dikkate almalıyız.<sup>77</sup> Bu kitaplarda, İslam inançlarıyla ilgili hususlar incelenirken; hem diğer mezheplerin görüşlerine, hem de Ehl-i Sünnet düşüncesine yer verilmiş ve ayrıca bunların hangisinin Kur'an ve Sünnet'e uygun, hangisinin de aykırı olduğu üzerine yorumlar getirilerek açıklamalarda bulunulmuştur. Bu anlamda bu görüşlerden Sünnî anlayışa uymayanlar delillerle çürütülmeye ve onların; İslam dışı oldukları ispata çalışılmıştır. İsmâiliyye, Batniyye, Rafizî vb. fırkaların dinî, siyasî görüşlerinin reddi için topladıkları delillerin ve getirdikleri yorumların, dönemin Sünnî siyasetinin ve Sünnî anlayışının oluşumunda etkili olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim diğer fırkalar hakkında olduğu kadar, özellikle İsmâilî Bâtınî mezhebinin fikirlerine ve onun siyasi uzantısı ve temsilcisi konumundaki Fatimîlerin nesebiyle ilgili iddialarına karşı ortaya konan reddiye tarzındaki deliller ve açıklamaların, daha sonra yazılan bütün

<sup>75</sup> Kâdiri Akidesi (İtikadü'l-Kâdiri)'nin tam metni ve muhtevası için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, XV,128, 197-198. Müellifimiz burada bu metnin ilan edilip okunduğundan bahseder ve içeriğinden bazı hususları verir. Ancak h. 433 yılına dair haberleri naklederken, bu metnin hilafet divanında okunduğundan söz ederek tam muhtevasını aktarır: Bkz. *Muntazam*, XV, 279-282; Ayrıca Fransızca tercümesi ve tahlili için bkz. Makdisi, *Ibn Aqıl*, s. 303-308, 308-310; Laoust, Henry, "La Resistance Sunnite Sous le Califat D'al-Qâdir (381-422/991-1031)", *La Pensée et L'Action Politiques D'al-Mawardi (364-450/974-1058)*, *Revue Des Etudes Islamiques*, XXXVI (1968): 52, 53, 70-72.

<sup>76</sup> Makdisi, *Ibn Aqıl*, s. 156.

<sup>77</sup> Genç, "Halife el-Kâdir ve Sünnî Siyaseti", 231.

mezhepler tarihi kitaplarında yer alması bunun bir ispatı olarak gösterilebilir.<sup>78</sup>

Aynı şekilde Halife, Mu'tezililere ve Mu'tezilî düşünceye karşı sert tedbirler alırken, yönetimin desteklediği düşüncenin taraftarları, yazdıkları reddiyelerle halifenin yanında olmuşlardır. Bu dönemin öncesinde ve sonrasında yazılan eserlerde bu etkiyi görmek mümkündür. Hâce Abdullah Herevî el-Ensarî'nin (ö. 481/1089) *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi*, İbn Kudâme el-Makdisî'nin (ö. 620/1223) *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam* adlı eserinde Kelam ve kelamcılara yönelttiği eleştiriler dikkate değerdir. Özellikle el-Kudâme Makdisî'nin kitabı, Hanbelîler'in Kelam ve kelamcılara olan düşmanlığını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Makdisi bu kitabı, kendisinden yaklaşık olarak 100 yıl önce yaşamış olan İbn Akil'in tövbe etmeden önce yazdığı küçük bir risalesini esas alarak onun şahsında Kelam ve Kelamcılara reddiyelerde bulunmuştur.<sup>79</sup> Makdisî'nin, burada dikkat çeken ifadelerinden birisi de bütün kelam fırkalarını aynı değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Nitekim o söz konusu eserinde Mu'tezile ve Eş'arilik arasında herhangi bir fark görmediğini her ikisini de bidat olarak gördüğünü ifade etmiştir. Kelam ve Kelamcılara yönelik tutumu Ahmed b. İshak el-Maliki'den naklettiği şu ifade de ortaya çıkmaktadır: "Bizim arkadaşlarımıza göre ehlu'l-ehva ve ehl-i bid'at kelamcılardır. Ehva ve bid'at ehlinden olan her kelamcı ister Eş'ari olsun ister Eş'ariden başka olsun şahadeti kabul edilmez, ondan uzak durulur, bidatinden dolayı tedip edilir, eğer bu bidatlara devam ederse tövbe etmesi istenir."<sup>80</sup> Makdis, İbn Akil'e ilişkin değerlendirmesinde "Eğer bu risaleyi tövbe ettikten sonra yazmışsa, zındıktır, kanunun akıtılması helaldir; eğer tövbe etmeden önce bunları yazdıysa bu, imamlarımızın neden onu zındık olarak niteledikleri ve kanunun akıtılmasını helal gördükleri açıkça ortaya koymaktadır." demektedir.<sup>81</sup>

Burada dikkat çeken önemli bir durum da ilim adamlarının kendi iradeleriyle herhangi bir görüşe meyiletmesi ya da bir görüşten dönmesinin kendine bırakılmaması, bunu bir tövbe ve pişmanlık olarak halkın önünde açıkça ilan etmelerinin istenmesi uygulamalarıdır.

Herevî ise *Zemmu'l-Kelam ve Ehlihi* adlı eserinde İbn Kudâme gibi sert ifadeler kullanmasa da o da aktardığı rivayetlerle içtihatla bulunmanın, rey sahibi olmanın, peygamber döneminde olmayan konularla ilgilenmenin ne kadar yanlış, bidat ve sapkın şeyler olduğunu ortaya koyma gayreti

<sup>78</sup> Bu konuda, Bağdadî'nin *el-Fark beyne'l-Firak* adlı eseri tipik bir örnek olarak gösterilebilir.

<sup>79</sup> Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisi, *Tahrimu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Said Dimeşkiyye, (Riyad: 1990), s. 32.

<sup>80</sup> Makdisi, *Tahrim*, s. 42.

<sup>81</sup> Makdisi, *Tahrim*, s. 42.

içerisindedir. Herevî'nin kitabı baştan sona kadar bir kelam ve kelamcı yergisidir.<sup>82</sup>

Ayrıca kitabının V. cildinin 131-144 arasını Eş'ari'ye nispet ettiği görüşleri eleştirmeye ayırmıştır ki burada da Eş'ari'nin Müslümanlar arasında; istinca etmeyen, abdest almayan ve namaz kılmayan biri olarak şöhret bulduğunu söyler.<sup>83</sup> Bu bakışın halk nazarında nasıl etki edeceği, kelama ve kelamcılara karşı nasıl tavır alacaklarını tahmin etmek zor değildir. Burada kastedilen kimseler, her ne kadar fikhî bir isimlendirme olmakla birlikte, aynı zamanda kelamî bir düşünce karakterini de yansıtan "Ehl-i hadis ya da gelenekçiler"<sup>84</sup> olarak ifade edilen Hanbelî mezhebi mensuplarıdır.<sup>85</sup> Esasen bu mezhep, bazı konulardaki muhafazakâr tutumu ve lafızlara aşırı bağlılığı ve muhtemelen daha çok Mu'tezile'nin başvurduğu bir yöntem olması nedeniyle, Sünnî inançların müdafaasında bile "kelam"a karşı oluşlarıyla tanınmıştır.<sup>86</sup> Yine aynı mülahazalarla onların, o dönemde söz konusu Sünnî kelamın ihya hareketini engellemek için her şeyi yaptıklarına dair iddia ve haberler bulunmaktadır.<sup>87</sup>

Halife el-Kâdir, hayatının son yıllarını da Ehl-i Sünnetin desteklenip savunulmasına tahsis etti. 420/1029 yılında, birer ay ara ile hilafet sarayında, Hz. Peygamber soyundan gelenler (eşraf), yargıçlar, fakihler, vaizler ve zahitlerin katıldığı oturumlarda, katılanların dinleyip işittiklerine dair imza ederek onayladıkları üç bildiri hazırlatarak okuttu. Bu bildirilerin ilkinde Ehl-i Sünnetin üstünlüğü vurgulanmakta ve Mu'tezile kınanmaktadır. İkincisi de ağırlıklı olarak yine Kur'an'ın yaratıldığına kail olanları kınayıp onların fasık ilan edilmesi ile ilgilidir. Üçüncüsü ise Şia ve Mu'tezile karşısındaki Sünnî duyarlılığı dile getirmektedir. Yani Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in üstünlük ve faziletleri dile getiriliyor ve Kur'an'ın yaratılmış olduğu inancı kınanıyor.<sup>88</sup> el-Kâdir'den sonra oğlu ve halefi el-Kâim zamanında da diğer mezheplerle mücadele çalışmaları sürdürülmüştür.

el-Kâdir 11 Zilhicce 422/19 Kasım 1031 Pazartesi günü vefat etmiş ve yerine oğlu el-Kâim Abbasi halifesi olmuştur. Öte yandan, el-Kâdir'in hedeflerine ve siyasetine her bakımdan destek olan Sultan Mahmud da ölmüş ve yerine oğlu Mesud geçmiştir.<sup>89</sup> Halife el-Kâim, hilafete geçince, babası el-Kâdir'in

<sup>82</sup> Şeyhu'l-İslam Ebî İsmail el-Herevî, *Zemmul-Kelam ve Ehlihi*, (Medinetü'l-Münevvere: 1998), V, 210, 343, 358, 393.

<sup>83</sup> Herevî, *Zemmi'l-Kelâm*, V, 141.

<sup>84</sup> Bu tanım esasen, genelde bütün Sünnîleri kapsamakla birlikte, özeldir Hanbelîler için kullanılmaktadır. Bu hususta bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 227, 335-338.

<sup>85</sup> Makdisi, "The Sunni Revival", 155-156.

<sup>86</sup> Kelam'ın ilk ortaya çıkış döneminde Ahmed b. Hanbel ve Hanbelîliğin kelama karşı tavrı hakkında bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 363-370.

<sup>87</sup> Bkz. Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, 58 vd.

<sup>88</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 41.

<sup>89</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 217; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IX, 414-416; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 31.



Sünnîliği destekleyip müdafaa etme siyasetini devam ettirdi ve o da temel çizgileri itibariyle babasınunki ile aynı olan bir yol izledi. O, el-Kâdir zamanında meydana getirilen daha önce üzerinde durduğumuz resmi Sünnî akidesini, yani Kâdirî akidesini, 433/1041-1042'de, hilafet sarayında, büyük bir merasimle yeniden okuttu. Bu akideyi Müslümanların inancı diye niteleyerek, ona muhalefet edenlerin fık ve küfre girdiğini ilan etti.<sup>90</sup>

### 3. Kâdirî Akidesi'nin Muhtevası

el-Kâdir, söz konusu siyasetinin gereği olarak ilan ettirdiği bu akide metninde, bir yandan Sünnî inancın dayandığı esasları tekrar tekrar açıklayarak ve bu anlayışa muhalif fırka ve görüşleri İslam dışı ilan edip reddederek, Sünnî İslam'ı güçlendirmeyi amaçlıyor; diğer yandan da hasımlarına karşı mücadelesinde, bir anlamda Sünnîliğin arkasına Abbasi hilafetini yerleştirmek suretiyle, dini ve siyasi hedeflerini birleştiriyordu. Yine bu metin, *Selef akidesine uygun İslam inançları* (Ehl-i Hadis/Hanbelî) olarak takdim edilerek belki de halife tarafından, bütün Müslümanların inançlarının ortak ifadesi ve formülü yapılmak isteniyordu. Burada Ehl-i Hadis'in/Hanâbile her zaman kendisinde böyle bir misyonu gördüğünü ifade etmemiz gerekir.

Bu yönüyle Kâdirî akidesi, bir Müslümanın inanması gereken temel inançları formüle eden, bir 'Amentü'dür. Bu akide, Me'mun'un Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki Mu'tezile inancını devletin resmi görüşü olarak kabul etmesini ayrı tutarsak, bir resmi makamdan halka ilan ve empoze edilen ilk inanç bildirisidir. Akide muhteva itibariyle Selef akidesinin temel prensipleriyle Hanbelîlikten alınan bazı inançları ihtiva etmekte, Mu'tezile, Şia ve hatta bazı yönlerden Eş'arilik karşıtı bir mahiyet taşımaktadır.

Bu akide metni üzerine yapılacak bir tetkik gösterir ki, onun muhtevası antropomorfisler (Müşebbihe), Kerramiyye, Şia (özellikle gulât-i Râfıza ve İsmâiliyye), Eş'ariyye ve Mu'tezile'ye yönelik eleştiriler içermektedir. Bu, onun negatif veçhesidir. Pozitif veçhesi ise, onun, *usûlu'd-dini*, felsefî kelamcılarinkinden ayırarak temel inanç prensipleri olarak tanımlamasıdır. Bu akîde, kelamın bir ders konusu olarak hukuk medreselerinin programlarında, hakikatte vakıf esasına dayanan bütün eğitim müesseselerinde yasaklanmasıyla paralel gitmektedir.<sup>91</sup>

Bildiride özellikle, "*halku'l-Kur'an*" görüşü, "*el-emru bi'l-Maruf ve'n-nehyu ani'l-münker*", "*sahabenin fazileti*", "*ilk dört halifenin fazileti ve tarihi sırasıyla hilafetlerinin meşruiyeti*" gibi konularda Sünnî inançlar ve kabuller açıklanmış ve buna muhalif görüşler tenkit edilip çürütülmeye çalışılmıştır.<sup>92</sup>

<sup>90</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 109 vd.

<sup>91</sup> Makdisi, *Din Hukuk Eğitimi*, s. 110.

<sup>92</sup> Kâdirî Akidesi (İ'tikadü'l-Kâdiri)'nin tam metni ve muhtevası için bkz. Muntazam, 15/197-198. İbnü'l-Cevzî burada bu metnin ilan edilip okunduğundan bahseder ve içeriğinden bazı hususları verir. Ancak h. 433 yılıyla ilgili haberleri naklederken, hem



Dolayısıyla, bildiride Sünnî inançlar vurgulanmış ve muhalif fikir ve inançlar ise, İslam dışı ilan edilmiştir. Ancak bu metinde dikkati çeken bir husus, Şia ve Mu'tezile'nin iki önemli hedef olarak gösterilmesi ve suçlanmasıdır.

Akidede, Allah'ın birliği, sıfatları, bu sıfatlarının mecazî değil hakiki olduğu üzerinde durulduktan sonra, imana yer verilmekte, imanın tasdik, ikrar ve amelden oluştuğu, amellerin imana dahil olduğu, itaat ile artıp masiyet ile azaldığı, imanda istisna yapılabileceği, şubelere ayrıldığı belirtilmektedir. Bu ifadeler Ehl-i Re'y'e karşı oluşu ifade eder. Akide ayrıca Mu'tezile'yi karşısına alarak, Allah'ın kelamının hiçbir şekilde mahlûk olmadığına işaret etmekte ve Allah'ın kelamının mahlûk olduğunu iddia edenin kâfir ve fasık olup tövbe etmediği müddetçe kanının helal olduğuna hükmetmektedir. Son olarak Kâdirî akidesi/amentüsü sahabe konusuna değinmekte ve Şia'yı bütün kolları ile mahkûm etmektedir. Sahabenin bütününe sevmenin (saygı göstermek/merhamet okumak) esas olduğu belirtildikten sonra, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en hayırlısı olan sahabe içerisinde fazilet ve üstünlük sırası, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali şeklinde verilmektedir. Sahabe ile ilgili olarak ayrıca Hz. Peygamber'in hanımlarına terahhüm etmenin gerekliliği, Hz. Aişe'ye sebbeden kimsenin İslam'dan bir nasibinin bulunmadığı, Muaviye hakkında hayırdan başka bir söz söylenmemesi gerektiği ve sahabe arasında meydana gelen anlaşmazlıklara karışılmasının doğru olmadığı üzerinde durulmaktadır.

Bu akidede, hilafet meselesi müstakil bir biçimde ele alınmayıp, sadece ilk dört halifenin tarihsel sıralamasının meşruiyeti ifade edilmektedir. Bu kadarla yetinilmesinin sebebi, bu dönemde hilafet meselesinin müstakil kitaplarda incelenmesi olabilir. Hilafetle alakalı fikirleri, teorileri toplayan ve esasları tespit eden Kadı Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî (ö. 450/1058)'nin *el-Ahkamu's-Sultaniyye'si* ve Kadı Ebu Ya'lâ el-Ferra'nın (ö. 458/1065-1066) *el-Ahkamu's-Sultaniyye'si* gibi kitaplar bu dönemde yazılmışlardı ve söz konusu şartların ürünüydü demek mümkündür. Bununla birlikte, Kâdirî Akidesi'nin içeriğinde, Hz. Peygamber sonrasında Müslümanları oldukça meşgul eden, dini ve siyasi birçok olaya sebep olan "hilafet meselesi" ve "hulefâ-i râşidin" in tarihi sırasıyla meşruiyetini onaylayan ve bu itibarla Ehl-i Sünnet anlayışının en belirgin siyasi karakteristiği haline gelen bu anlayışın bir kere daha vurgulandığı dikkat çekmektedir.

## Sonuç ve Değerlendirme

Mihne süreci, İslam Düşünce Tarihi açısından en ciddi kırılma noktalarından birisidir. Bilimsel olarak tartışılan *Halku'l-Kur'an* konusunun

bu metnin ilan edilip okunduğundan söz eder ve hem de tam muhtevasını aktarır. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Muntazam*, XV, 279-282; Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, 241-243.

bir devlet politikası haline getirilerek uygulanmasının bedeli çok ağır olmuştur. Mihnenin en ciddi etkilerinden birisi, Müslümanların tarih algılarını hem geçmişe, hem de geleceğe yönelik olarak ve gerçekte yaşananlarla irtibatı düşünülmezsizin değiştirmiş olmasıdır. Bu süreç, artık farklılıkların zenginlik olarak anlaşılması imkânını ortadan kaldırmış; ilmi çerçevede süren tartışmalar, travmaya dönüşen mihne sürecinde yaşananlarla birlikte anlam ve önemini yitirmiş, Ehl-i Hadis zihniyeti Müslümanların din anlayışına damgasını vurmuştur. Mütevekkil karşı mihne hareketi ile Mu'tezile kelamını, eserlerinin ve fikirlerinin okutulmasını ve öğrenilmesini tamamen yasaklamış, buna uymayanları cezaya çarptırmıştır. "Ehl-i Sünnet" kavramı ve bu kavram etrafında şekillenen akide anlayışı büyük ölçüde mihnedен sonra Hanbelîler'in eliyle uygulanan "Karşı Mihne"nin gölgesinde oluşturulmuştur. Muhtemelen bu sebeple olmalıdır ki Ehl-i Sünnet içerisinde de muhalif ses ve görüşlere karşı ciddi bir tahammülsüzlük daima var olagelmıştır.

Mihne uygulamaları aslında teorik ve teolojik olmanın yanında daha çok sosyo-politik bir çatışmadır. Teorik tartışmalar büyük oranda bir kamufraj mesabesinde. Mihne uygulamaları hem siyasî tarihte hem de düşünce tarihinde bir dönüm noktasını oluşturmuş; deyim yerindeyse, İslam düşüncesinin seyrini değiştirmiştir. Her şeyden önce mihne döneminin Ehl-i Hadis'in zaferiyle bitmiş olması, bundan sonraki süreçte onların baskın unsur olmasını, karşıtları olan Mu'tezile'nin de tedrici olarak yok olmasını veya diğer mezhepler içinde erimelerini getirmiştir. Diğer taraftan Mihne, Hanbelîlik diye bir akide mezhebini de çıkarmıştır. Bütün bunların sonucunda Ahmed b. Hanbel ve özellikle de onun taraftarları mihne sonrası süreçte adeta mihnenin rövanjını almış, kendileri gibi olmayanlara, düşünmeyenlere hayat hakkı tanımamışlardır. Bu uygulamalar neredeyse o günden bu yana imkân ve fırsat buldukları her dönemde devam etmiştir. Bu tavır günümüzde de bir zihniyet olarak etkinliğini devam ettirmektedir.

Abbasi Hilafeti'nin desteğini arkalarına alan Hanbelîler, özellikle Bağdat'ta Ehl-i Sünnet'in tek temsilcisi haline gelmişler; toplumda "dinî-siyasî bir muhalefet partisi" rolü oynamışlardır. Hanbelîler aynı zamanda Abbasi hilafeti ile yakınlaşmış, özellikle Kâdirî itikad bildireleri ile birlikte Hanbelîlik hilafetle entegre olarak "devletin resmi mezhebi" haline gelmiştir.

Halife Kâdir'in uygulamaları da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Halife Kâdirbillah döneminde cereyan eden dini ve siyasî hadiseler, onun takip ettiği politikalar ve bunların ilk defa bir halife tarafından yazılı metin haline getirilerek devlet eliyle topluma dayatılmasının ilk örneği olarak ortaya çıkan *el-İ'tikâdu'l-Kâdirî* metni Ehl-i Hadis/Hanbelî akidesinin tespit edildiği bir metin olarak görünmektedir. Bu tarihi hadiselerden anlaşıldığı kadarıyla, Halife Kâdirbillah'ın Ehl-i Sünnet inancının korunması ve müdafaasına yönelik politikası ve bunun merkezine yerleştirilen, Abbasi hilafetinin

gücünü ve otoritesini yeniden tesis etmeyi amaçlayan siyaseti daha sonra oğlu Kâimbiemrilah döneminde de devam etmiştir.

Gerçekte “*Kâdirî Akidesi*”, bir yandan Hanbelî akaidi çerçevesinde Sünnî inançları ve anlayışı yansıtan, diğer yandan hem Şîî, hem Mu'tezilî ve hatta Eş'arî doktrinlerine de karşı ve muhalif; ama aynı zamanda siyasî hüviyeti olan bütün Müslümanların inanç esasları olarak sunulan bir amentü/deklarasyon idi. Bütün bunlar çerçevesinde V/XI. asırdaki Sünnî yükseliş hareketini, “*geleneksel ve muhafazakar İslam anlayışı*”nın, siyasî ve dinî bakımdan hâkim konuma gelmesi olarak görmek mümkündür. Bugün çağdaş Selefilerin yaptıkları faaliyet ve eylemler sayesinde Ehl-i Hadis/Hanbelî zihniyet neredeyse bütün dünyada kendisinden söz ettirmekte ve etkili olmaktadır. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin kendi falsefî/akidevî yorum ve anlayışlarını devlet otoritesini kullanarak zorbaca uygulamalarla halka benimsetme çabalarının bir ürünü olan mihne daha sonra bir “karşı mihne” hareketine dönüşerek uzun süre aksi istikamette devam ettirilmiştir. Halife Kâdirbillah'ın uygulamaları ve *Kâdirî İtikadı*'nı da bu sürecin bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür.

### Kaynakça

- Abdülmeçîd Mahmûd Abdülmeçîd, *el-İtticahâtü'l-Fıkhiyye İnde Ashâbi'l-Hadîs fi'l-Karni's-Sâlis el-Hicrî*, Kahire: Mektebetü'l-Hânî, 1399/1979.
- Akbulut, Ahmet, “Müslüman Geleneğinde Siyasi Çekişmeden Teolojik Ayrışmaya”, *İslam'ın Hakikati ve Mezhep Sorunu*, Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yayınları, 2016.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile*, Ankara: İlahiyât, 2008.
- el-Bağdadî, Ebu Bekr Hatîb, *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs*, nşr. M. Said Hatiboğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- el-Bağdadî, Hatîb, *Tarihu Bağdad*, thk. Mustafa Abdulkâdir Ata, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 2011.
- Bedevî, Abdulmeçîd Ebu'l-Fütûh, *et-Târîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî li'l-Mezhebi's-Sünnî fi'l-Meşriki'l-İslâmî mine'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicrî hattâ Sükûti Bağdâd*, el-Mansûra: Dâru'l-Vefâ li'Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1408/1988.
- Bozkurt, Nahide, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Buhari, Muhammed b. İsmail, *Halku Efâli'l-İbâd ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl*, thk. Fehd b. Süleyman el-Fehid, Riyad: 2005.
- Bulut, Zübeyir, “Hanbelî Akaid Sistemi”, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.

- \_\_\_\_\_, "Mezheplerin Ayrışma Konusu Haline Getirilmesi", *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15/15-3 (2015): 277-294.
- Cabiri, Muhammed Abid, *el-Musakkafûnfi'l-Hadâirati'l-Arabiyye*, Beyrut: Merkezü Dırasatı'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1995.
- Cooperson, Michael, *Classical Arabic Biography The Heirs of the Prophets in The Age of al-Ma'mûn*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı yayınları, 2007.
- Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ', *Tabakâtu'l-Hanâbile*, tah. Abdurrahman b. Süleymân el-Useymin, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1425/2005.
- Erdemci, Cemalettin, "Mihne Sürecinin Kelam İlimine Etkileri", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri* içinde, Ed.: M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, 3. bas. Ankara: Selçuk Yayınları, 1986.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dini-Siyasi Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife*, 4/2 (2004): 219-243.
- \_\_\_\_\_, "H. V/M. XI. Asırda Ehl-i Sünnet'in Yeniden Yükselişi: Süreç, Kurum ve Şahsiyetler Üzerine Bir İnceleme", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXV (2007): 271-330.
- Gibb, Hamilton A. R., "Bir İslam Tarihi Yorumu", *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. K. Budak v.dğr., İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Güner, Ahmet, *Büveyhîlerin Şî-Sünnî Siyaseti*, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.
- Hanne, Eric J., *The Caliphate Revisited: The Abbasid of 11th and 12th Century Baghdad*, doktora tezi, The University of Michigan, 1998.
- Haque, Ziaul, "Ahmad Ibn Hanbal: The Saint-Scholar of Baghdad", *Hamdard Islamicus*, 8/3 (1985): 67-90.
- Herevî, Şeyhu'l-İslam Ebî İsmail, *Zemmul-Kelam ve Ehlihi*, Medinetü'l-Münevver: 1998.
- Hodgson, Marshall G. S., *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Tarihinde Bilinç ve Tarih*, çev. Komisyon, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Kahire: 1349 / 1931.

- \_\_\_\_\_ , *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, thk. Muhammed AbdulKâdir Atâ-Mustafa AbdulKâdir Atâ, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdilkerim eş-Şeybanî *el-Kâmil fi't-Târih*, I-XI, tsh. Muhammed Yusuf el-Dokâk, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah b. Hanbel b. İshak, *Zikru Mihneti Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Nağş, Mısır: 1983.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ el-Hafız, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Mektebetü'l-Mearif, 1408/1988.
- İbn Receb, Zeynüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Şihabuddin Ahmed el-Bağdadî ed-Dimaşkî, *Kitabu'z-Zeyl alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, 1952.
- İbn Teymiyye, Takuyiddin, *Mecmû'atü'l-Fetâvâ*, I/XXXVII, tah. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Riyad: Mansûre, 1418/1997.
- İğde, Muhyettin, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", Ed. M. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlmiyelere Etkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- İşcan, Mehmet Zeki, *Selefilik İslami Köktencilikğin Tarihi Temelleri*, 4. bs., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012
- Kâdî Abdülcabbar, *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk. Fu'âd Seyyid, (Tunus: 1974).
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş'arilik-Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu yayınları, 2013.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavğaları*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Karadaş, Çağfer, "Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme", *Marife Dergisi Ehl-i Sünnet Özel Sayısı*, 5/3 (2005): 7-24.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri, "Bir Panorama: Geçmişten Geleceğe Ehl-i Sünnet -Ehl-i Sünnet'e Eleştirel Bir Bakış İçin Yol Haritası", *İslamiyat*, 8/3 (2005): 69-80.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Araştırma*, Ankara: Kitabiyât, 2002
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Kâdir-Billah", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 127-129.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. R. Fığlalı-S. Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.

- \_\_\_\_\_, "La Resistance Sunnite Sous le Califat D'al-Qâdir (381-422/991-1031)", *La Pensée et L'Action Politiques D'al-Mawardi (364-450/974-1058), Revue Des Etudes Islamiques*, XXXVI, (1968): 52-94.
- Lapidus, Ira M., *İslam Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay, 5. bas. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, London: Darf Publishers Limited, 1985.
- Makdisi, Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Tahrîmu'n-Nazar fi Kutubi'l-Kelam*, thk. Abdurrahman b. Muhammed Said Dîmeşkiyye, Riyad: 1990.
- Makdisi, George, "The Sunnî Revival", *Islamic Civilisation 950-1150*, nşr. D. S. Richards, Oxford: 1973, 155-168.
- \_\_\_\_\_, *Ibn Akil Religion and Culture in Classical Islam*, Cambridge: Edinburgh University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Ortaçağda Yüksek Öğretim İslam Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Mez, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban, 3. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Onat, Hasan, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkileri* içinde, ed. M. Mahfuz Söylemez, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012, 179-182.
- Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim, "Kâim-Biemrillah", *TDV Ansiklopedisi (DİA)*, XXIV, 211.
- Türkî, Abdullah b. Abdulmuhsin, "el-Mezhebu'l-Hanbelî Menhecuhu'l-Fikhî ve Eşheru Ricâlihi", *ed-Dirâsâtu'l-İslamiyye*, 23 (2) (1408/1988): 5-29.
- Umrecî, Ahmed Şevki İbrahim, *el-Mu'tezile fi Bağdad ve Eseruhum fi'l-Hayâti'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti -min Hilâfeti Me'mun hattâ Vefâti'l-Mütevekkil ale'llâh*, Kahire: 2000.
- Ümit, Mehmet, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17-1 (2010): 101-130.
- \_\_\_\_\_, "Mihne Uygulamaları ve Hanefiler", Ed. M. Mahfuz Söylemez, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın: Gazali Hakkında Bir Araştırma*, Çev. Hanefi Özcan, İzmir: Etüt Yayınları, 1989.
- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fırlalı, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Zaman, Muhammad Qasim, "The Caliphs, The 'Ulamâ', and the Law: Defining The Role and Function of The Early 'Abbâsid Period", *Islamic Law and Society*, 4/1 (1997): 1-36.
- Zubayda, Sami, *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, çev. Burcu Koçoğlu Birinci, Hasan Hacak, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Zuhdî Carullah, *el-Mu'tezile*, Kahire: 1974.



## Ek-1: El-İ'tikâdü'l-Kâdirî Metni

{الإعتقاد القادري} <sup>93</sup>

ذكر العلامة (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي البكري القرشي الحنبلي) رحمه الله في تاريخه العظيم (المنتظم في تاريخ الأمم والملوك) (303\9) في حوادث سنة 433هـ: أخبرنا محمد بن ناصر الحافظ حدثنا أبو الحسين محمد بن محمد بن الفراء قال: أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر ابن القادر بالله في سنة نيف وثلاثين و أربعمائة {الاعتقاد القادري} الذي ذكره القادر، فقريء في الديوان، وحضر الزهاد والعلماء، ومن حضر: الشيخ (أبو الحسن علي بن عمر القزويني)، فكتب خطه تحته قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: أن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر، و هو :

- 1) يجب على الإنسان أن يعلم أن الله عز وجل وحده لا شريك له
- 2) لم يلد ولم يولد
- 3) ولم يكن له كفوا أحدًا.
- 4) لم يتخذ صاحبه ولا ولدا.
- 5) ولم يكن له شريك في الملك
- 6) وهو أول لم يزل
- 7) وآخر لا يزال .
- 8) قادر على كل شيء
- 9) غير عاجز عن شيء.
- 10) إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون.
- 11) غني، غير محتاج إلى شيء.
- 12) لا إله إلا هو الحي القيوم .
- 13) لا تأخذه سنة ولا نوم.
- 14) يطعم ولا يطعم.
- 15) لا يستوحش من وحده، ولا يأنس بشيء .
- 16) وهو الغني عن كل شيء.
- 17) لا تخلفه الدهور والأزمان، وكيف تغيره الدهور والأزمان وهو خالق الدهور والأزمان ، والليل والنهار، والضوء والظلمة، والسموات والأرض، وما فيها من أنواع الخلق، والبر والبحر، وما فيهما، وكل شيء حي، أو موات، أو جماد
- 18) كان ربنا وحده، لا شيء معه، ولا مكان يحويه

<sup>93</sup> نقلنا نص الرسالة "الاعتقاد القادري" نقلا مطابقا لطبع سلسلة كشف الخبايا الزوايا من جواهر تراث السلف وكنوز الخلف (1)المطبوع بإخراج وترتيب أبي يعلى البيضاوي. ونص هذا الطبع كان أصلا لترجمتنا أيضا.

- (19) فخلق كل شيء بقدرته , وخلق العرش لا لحاجته إليه, فاستوى عليه, كيف شاء, و أراد, لا استقرار راحة كما يستريح الخلق.
- (20) وهو مدير السموات والأرضين, ومدير ما فيهما, ومن في البر والبحر, ولا مدير غيره , ولا حافظ سواه.
- (21) يرزقهم ويمرضهم ويعافيتهم , ويميتهم ويحييهم
- (22) والخلق كلهم عاجزون, والملائكة والنبيون والمرسلون, والخلق كلهم أجمعون.
- (23) وهو القادر بقدرته.
- (24) والعالم بعلم أزي, غير مستفاد
- (25) وهو السميع بسمع
- (26) والمبصر ببصر
- (27) يعرف صفتها من نفسه
- (28) لا يبلغ كنهها أحد من خلقه .
- (29) متكلم بكلام, لا بألة مخلوقة, كألة المخلوقين.
- (30) لا يوصف إلا بما وصف به نفسه, أو وصفه به نبيه عليه السلام .
- (31) وكل صفة وصف بها نفسه, أو وصفه بها رسوله
- (32) فهي صفة حقيقة لا مجازية.<sup>94</sup>
- (33) ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق, تكلم به تكليماً, وأنزله على رسوله ﷺ على لسان جبريل, بعد ما سمعه جبريل منه, فتلاه جبريل على محمد ﷺ, وتلاه محمد ﷺ على أصحابه, وتلاه أصحابه على الأمة.
- (34) ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقاً, لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به
- (35) فهو غير مخلوق فيكل حال, متلوا, ومحفوظا, ومكتوباً, ومسموعاً .
- (36) ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه .
- (37) ويعلم أن الإيمان قول, وعمل , ونية , وقول باللسان, وعمل بالأركان والجوارح, وتصديق به.
- (38) يزيد وينقص , يزيد بالطاعة, وينقص بالمعصية.
- (39) وهو ذو أجزاء وشعب, فأرفع أجزائه لا إله الله , وأدناها إماطة الأذى عن الطريق, و الحياء شعبة من شعب الإيمان, والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد .

<sup>94</sup> للحافظ (أبي محمد القصاب) كلمة مماثلة في كون الصفات حقيقة لا مجاز, ذكرها الحافظ الذهبي في ترجمته من ((تذكرة الحفاظ)) (891), قال: وهو القائل في كتاب ((السنة)) كل صفة وصف الله بها نفسه, أو وصف بها نبيه, فهي صفة حقيقة, لا مجازاً, قلت : (أي الذهبي): نعم لو كانت صفاته مجازاً لتحتم تأويلها, ولقبيل معنى البصر كذا , ومعنى السمع كذا , ومعنى الحياء كذا , ولفسرت بغير السابق إلى الإفهام, فلما كان مذهب السلف إمرارها بلا تأويل , علم أنها غير محمولة على المجاز, وأنها حق بين اه

والقصاب : وهو الحافظ الإمام ( أبو أحمد محمد بن علي بن محمد الكرخي) المجاهد المعروف (بالقصاب), لكثرة ما أهرق من دماء الكفار في الغزوات, قال (الذهبي) : لم اظفر بوفاته وكأنه بقي إلى قرب الستين وثلاث مائة

- (40) والإنسان لا يدري كيف هو مكتوب عند الله , ولا بماذا يحتتم له , فلذلك يقول: مؤمن إن شاء الله, وأرجو أن أكون مؤمنا, ولا يضره الاستثناء والرجاء, ولا يكون بمحا شاكرا, ولا مرتابا, لأنه يريد بذلك ما هو مغيب عنه عن أمر آخرته, وخاتمته.
- (41) وكل شيء يتقرب به إلى الله تعالى, ويعمل لخالص وجهه من أنواع الطاعات, فرائضه وسننه وفضائله, فهو كله من الإيمان منسوب إليه .
- (42) ولا يكون للإيمان نهاية أبدا, لأنه لا نهاية للفضائل, ولا للمتبوع في الفرائض أبدا .
- (43) ويجب أن يحب الصحابة من أصحاب النبي ﷺ كلهم
- (44) ونعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله ﷺ
- (45) وأن خيرهم كلهم و أفضلهم بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق , ثم عمر بن الخطاب , ثم عثمان بن عفان , ثم علي بن أبي طالب ﷺ
- (46) ويشهد للعشرة بالجنة
- (47) ويترحم على أزواج رسول الله ﷺ
- (48) ومن سب عائشة فلا حظ له في الإسلام
- (49) ولا يقول في معاوية إلا خيرا
- (50) ولا يدخل في شيء شجر بينهم, ويترحم على جماعتهم
- قال الله تعالى { والذين جاؤا من بعدهم يقولون : ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان, ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا, ربنا انك رؤوف رحيم } (الحشر: 10)
- وقال فيهم { ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر متقابلين } (الحجر: 47)
- (51) ولا يكفر بتك شيء من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها, فإنه من تركها من غير عذر وهو صحيح فارغ حتى يخرج وقت الأخرى فهو كافر, وان لم يجدها, لقول النبي ﷺ : { بين العبد والكفر ترك الصلاة فمن تركها فقد كفر }<sup>95</sup>.
- ولا يزال كافرا حتى يندم ويعيدها, فان مات قبل أن يندم ويعيد أو يضمن أن يعيد لم يصل عليه, وحشر مع فرعون, وهامان, وقارون, وأبي بن خلف.<sup>96</sup>
- وسائر الأعمال لا يكفر بتكها, وإن كان يفسق حتى يجدها .
- ثم قال: هذا قول أهل السنة والجماعة, الذي من تمسك به كان على الحق المبين, وعلى منهج الدين, والطريق الواضح, ورحي به النجاة من النار, ودخول الجنة , إن شاء الله
- وقال النبي ﷺ : { الدين النصيحة, قيل: لمن يا رسول الله ؟, قال: لله , ولكتابه, ولرسوله, ولائمة المسلمين, ولعامتهم }<sup>97</sup>.

95

حديث صحيح أخرجه مسلم (257) من حديث جابر بن عبد الله

96

اقتباس من الحديث المروي : ((خمس صلوات من حافظ عليهن كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة, ومن لم يحافظ عليهن لم يكن له نور يوم القيامة ولا برهان ولا نجاة, وكان يوم القيامة مع فرعون, وقارون, وهامان, وأبي بن خلف )) أخرجه (ابن نصر) في ((الصلاة)) من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص, قال العلامة الألباني رحمه الله في ((ضعيف الجامع الصغير)) ((2851)) : ضعيف

وقال عليه السلام: { أما عبد جاءته موعظة من الله في دينه فإنها نعمة من الله سيقت إليه, فإن قبلها يشكر, وإلا كانت حجة عليه, والله ليزداد بها إثما, ويزاد بها من الله سخطا }<sup>98</sup>.

## Ek-2: *El-İ'tikâdü'l-Kâdirî'nin Türkçe Tercümesi*

“el-Allame Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî el-Bekri el-Kureyşî el-Hanbelî (r.h. ö. 597/1201) *el-Muntazam fî târihi'l-ümem ve'l-mülûk* (9/303) adlı büyük tarih kitabının “Hicri 433 Yılı Olaylar” başlığı altında şunları zikreder:

Bize Muhammed b. Nasır el-Hafız, Ebu'l-Huseyn b. Muhammed b. Muhammed b. el-Ferrâ'nın şöyle söylediğini nakletti:

Müminlerin emiri Halife Ebu Ca'fer el-Kâim Biemrillah b. el-Kâdirbillah 430 küsur yılında Halife “el-İtikâd el-Kâdirî” isimli risaleyi gündeme getirdi ve onu aralarında Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer el-Kazvinî'nin de bulunduğu zahid ve âlimlerin huzurunda okudu. Ebu'l-Hasan el-Kazvinî bu metni orada bulunan âlimlerden önce imzaladı ve ardından da onlar imzaladılar. Bütün ulemanın imzaladığı bu metinde şunlar yazıyordu:

“Bu metin Müslümanların itikadını ihtiva etmektedir. Her kim buna muhalefet ederse fâsık ve kâfir olmuş sayılır. Bu itikadın maddeleri şu şekildedir:

İnsanın zorunlu olarak şunları bilmesi gerekir:

1. “Allah azze ve celle (tapılmaya layık ilah) bir ve tektir. (Hiçbir hususta) Ortağı yoktur.
2. Doğurmamış (O'ndan çocuk olmamıştır dolayısıyla kimsenin babası değildir.) ve doğmamıştır (Kendisi de doğmamıştır dolayısıyla kimsenin çocuğu değildir.)
3. Hiç kimse O'na denk değildir.
4. O ne bir eş ne de çocuk edinmiştir.
5. Mülk ve egemenlikte O'nun hiçbir ortağı yoktur.
6. O Allah ilktir. Varlığının başlangıcı yoktur.
7. O, ahirdir. Varlığının sonu gelmeyecektir.

<sup>97</sup> Hadith صحيح, أخرجه مسلم (205), وأبو داود(4944), والنسائي(4197 و4198) من حديث (تميم الداري), وأخرجه الترمذي (1926), والنسائي (4199 و4200) من حديث (أبي هريرة), والإمام أحمد من حديث (ابن عباس)

<sup>98</sup> أخرجه ابن عساکر في (تاريخ دمشق)(214\53) من حديث عطية بن بسر, قال العلامة الألباني رحمه الله في ((ضعيف الجامع الصغير)):(2245): ضعيف

8. Her şeye gücü yetendir.
9. Hiçbir şeyi yapmaktan aciz değildir.
10. Bir şeyi dilediği takdirde ona "ol" der, o da olur.
11. Gani'dir, hiçbir şeye muhtaç değildir.
12. O'ndan başka (ibadete layık) bir ilah yoktur, diridir. Kayyum'dur (Yarattıklarının işini çekip çeviren, her işleneni bilendir).
13. O'nu ne uyuklama tutabilir, ne bir uyku.
14. O yedirir, ama kendisi yemez.
15. Tek başına olması sebebiyle yalnızlık hissetmez ve hiçbir şeyle dostluk münasebetleri yoktur.
16. O hiçbir şeye muhtaç olmayandır.
17. Dönemler ve zamanlar O'nu değiştirmez. Asırları ve zamanları, geceyi ve gündüzü, aydınlığı ve karanlığı, gökleri, yeri ve onlarda bulunan yaratılmış her şeyi, karayı, denizi ve içinde her ne varsa, canlı ya da ölü ya da cansız Allah yaratmışken asırlar ve zamanlar O'nu nasıl değiştirir?
18. Rabbimiz, ezelde bir ve tek olarak vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu ve kendisini kuşatan bir mekân da yoktu.
19. İşte her şeyi kendi kudreti ile yaratmıştı. Arş'ı da -ona ihtiyacı olmadığı halde- yarattı; ona dilediği ve istediği şekilde istiva etti. Yaratılmışların dinlenmesinde olduğu gibi dinlenmek için bir yerleşme(istikrar) şeklinde değil.
20. O gökleri ve yerleri ve ikisinin arasındaki her şeyi, karada ve denizde bulunanları yerli yerince idare eder. O'ndan başka müdebbir ve O'ndan gayrı koruyucu da yoktur.
21. O Allah, yarattıklarına rızıklarını verir, onları hasta eder ve kendilerine şifa verir; öldürür ve hayat verir.
22. Bütün yaratılmışlar ise (bu sıfatlardan) acizdirler. Melekler, peygamberler, elçilerin hepsi ve bütün yaratılmışlar da böyledir.
23. O kudret sıfatı ile her şeye güç yetirir.
24. Ezeli ve sonradan elde edilmemiş sonsuz ilimle âlimdir.
25. İşitme sıfatı (Sem') ile her şeyi işitendir.
26. Görme (Basar) sıfatı ile her şeyi görendir.
27. Bu iki sıfatında kendi zatındaki niteliklerini kendisi bilir.

28. Fakat yarattıklarından hiç kimse bu sıfatların özünün/keyfiyetinin nasıl olduğunu bilemez.
29. O, kelâm (sıfatı) ile konuşandır; yaratılmışların uzuvları (dil, ses, harf) gibi, yaratılmış uzuvlar sayesinde değil.
30. Allah ancak kendi zatını veya elçisinin (s.a) kendisini nitelendirdiği şekilde nitelenir.
31. Kendisinin kendi zatını veya elçisinin O'nu nitelendirdiği her bir sıfat;
32. Hakiki bir sıfat olup, mecazî değildir.
33. “Ve şunu bilmek gerekir ki: Yüce Allah’ın Kelamı yaratılmış (mahlûk) değildir. O kelamıyla özel bir surette konuştu. Onu Cibril’in lisanı vasıtasıyla resûlüne (s.av.) indirmiştir. Cibril O’ndan işittikten sonra Muhammed’e (s.a.v.) okudu, Muhammed (s.a.v.) ise ashabına okudu. Ashabı da Müslümanlara (Ümmete) okumuştur.
34. İnsanların okuması ile kelam (Kur’an) yaratılmış olmaz; çünkü bu Allah’ın konuşmuş olduğu kelâmın kendisidir.
35. Dolayısıyla o (Kur’an) her hâlükârda mahlûk değildir; okunurken de, ezberlenirken de, yazılıyken de işitilirken de, yaratılmış değildir.
36. Onun herhangi bir halinde yaratılmış (mahlûk) olduğunu iddia eden/söyleyen bir kimse; kâfir olur ve tövbe etmesi istendikten sonra ısrar ederse kanını akıtmak caizdir.
37. Keza bilinmelidir ki; iman söz, amel ve niyettir. Yani dil ile söylemek, azalarla (erkân ve cevarih) amel etmek ve kalp ile tasdiktir.
38. İman artar ve eksilir; salih amellerle artar, günah işlemekle azalır.
39. Onun çeşitli derece ve şubeleri vardır. En yüksek derecesi ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ (Lâ ilâhe illallah) demek, en alt derecesi ise yolda rahatsızlık veren şeyleri kaldırmaktır. Hayâ (utanma) duygusu imanın derecelerinden bir derecedir. Sabır da imandandır ve bedendeki baş gibidir.
40. İnsan, kendisinin Allah nezdinde ne olarak yazıldığını (kaderini) ve ne hal üzere öleceğini bilemez. Bu sebepten dolayı şöyle demelidir: ‘Ben inşaallah müminim’; Mü’min olduğumu umuyorum’. Ümit manasına istisnada bulunmak (inşallah mü’minim veya mü’min olduğumu umuyorum demek) imana zarar vermez. Bunu söylemekle şüphe ve tereddüt içerisine düşmüş olmaz. Çünkü o bununla kendisi için gayb olan ahirete dair durumunu ve kendisinin iman üzere ölüp ölmeyeceğini bilmediğini kast etmektedir.
41. Yüce Allah’a yaklaştıran her iş ve sırf Allah rızası için işlenen çeşitli itaatler, farzlar, sünnetler ve nafilelerin tamamı imana dâhildir.

42. İmanın bir son noktası yoktur. Çünkü faziletli amellerin bir son noktası yoktur. Ve de kendisine uymakla yükümlü olunan farzların da bir sonu yoktur.
43. Yine Peygamber'in (s.a.v.) ashabının hepsini sevmek gerekir.
44. Onların Allah'ın elçisinden (s.a.v.) sonra insanların en hayırlı kimseler olduğunu bilmekteyiz.
45. Allah'ın resulünden (s.av.) sonra onların hepsinin en hayırlısı ve en faziletlisi Ebu Bekir es-Sıddîk, sonra Ömer b. el-Hattâb, sonra Osman b. Affân ve sonra Ali ibn Ebî Tâlib'dir. Allah onlardan razı olsun.
46. Cennetle müjdelenen on sahabinin Cennet'e gireceklerine şahadet edilir.
47. Resulullah'ın (s.a.v.) eşlerine rahmet dilenmelidir.
48. Âişe'ye söven kimsenin İslam'dan nasibi yoktur.
49. Muaviye hakkında da ancak iyi söz söylemelidir.
50. Ve onların (sahabe) aralarında çıkan anlaşmazlıklar hakkında bir münakaşaya girilmemelidir ve onların hepsine rahmet dilemelidir. Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

"Onlardan sonra gelenler şöyle niyaz ederler: Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman eden din kardeşlerimizi affeyle. Kalplerimizde müminlere karşı kin ve kıskançlık gibi duygulara yer verme. Rabbimiz! Hiç şüphe yok ki sen müminleri çok sevip affedersin; onlara karşı daima merhametlisin."<sup>99</sup>

Ve yine onlar hakkında şöyle de buyurmaktadır:

"Biz onların kalplerinde kin ve nefretten eser bırakmayacağız. Böylece onlar cennette birbirleriyle kardeş olacaklar, divanlar üzerinde karşılıklı oturup tatlı sohbetlere dalacaklar."<sup>100</sup>

51. Bir müslüman, farz namaz dışında, herhangi bir farzı terk etmekten dolayı kâfir olarak adlandırılmaz. Eğer bir kimse, kabul edilebilir bir özrü olmaksızın -sağlıklı olmasına ve kabul edilebilir bir mazereti bulunmamasına rağmen- namaz vakti çıkana kadar namazı terk ederse bu durumda o kişi, namazın farz olduğunu inkâr etmese dahi Allah'ın Elçisi'nin (s.a.v.) "Kul ile küfür arasında namazın terki vardır. Kim onu terk ederse kâfir olur."<sup>101</sup> sözü gereği kâfir olur.

<sup>99</sup> el-Haşr, 59/10.

<sup>100</sup> el-Hicr, 15/47.

<sup>101</sup> Ebu'l-Huseyn Muslim b. Haccac el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih-u Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), İman, 134; Ebû Davud Suleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992), Sünnet, 14; Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî,



Pişman olup namazı tekrar iade edinceye kadar kâfir olarak kalır. Pişman olup namazı tekrar kılmadığı takdirde veya namazı tekrar etmeyi aklına getirmezse; o kişinin cenaze namazı kılınmaz ve bu kimse Firavun, Hâmân, Kârûn ve Ubey b. Halef'le beraber haşır olunur.<sup>102</sup>

Bunun dışında genel olarak amelleri terk etmekle kişi kâfir olmaz. İnkâr (cuhud) etmediği müddetçe fâsık olarak kalır.”

Akide metninin sonunda şu ifadeler yer almaktadır:

“Bu Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın itikadıdır. Her kim buna sınıksız tutunursa o apaçık hak üzere, dinin yolu ve apaçık yol üzere olur. Böylece inşallah, Cehennemden kurtulup ve Cennete gireceği umulur.”

Peygamber (s.a.v.) de şöyle buyurmuştur: ‘Din nasihattir’ Kimlere ey Allah'ın resulü? Diye sorulunca şöyle buyurdu: Allah'a, Kitabına, Resulüne Müslümanların yöneticilerine ve genel olarak hepsine.”<sup>103</sup>

Ve Allah'ın Resulü buyurmuştur ki: “Her hangi bir kula dini hakkında Allah'tan bir öğüt gelecek olursa o kendisi için Allah'tan gelen ve ona doğru sunulan bir nimetidir. Onu kabul ederse, şükreder, aksi takdirde, bu ona karşı Allah'tan gelmiş bir hüccettir. Onun sebebiyle günahı artar ve Allah'ın gazabı çoğalır.”<sup>104</sup>

Allah bizi O'nun nimetlerine şükür edenlerden, nimetlerini hatırlayanlardan ve sünnetin müdafilerinden kılsın. Bize ve bütün müminlere mağfired ihسان buyursun.”<sup>105</sup>

- <sup>102</sup> *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992), İman, 9; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1992), III, 370, 389.
- <sup>103</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman Darimî, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Rikâk, 13; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 129.
- <sup>104</sup> Müslim, *Sahîhu Müslim*, İman, 95; Ebû Davud, *Sünen*, Edeb, 59; Tirmizî, *Sünen*, Birr, 17; İbn Hanbel, *Müsned*, I, 351; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 297; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 102.
- <sup>105</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah İsbehânî, *Hilyetu'l-Eoliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1997, VI, 136.
- <sup>105</sup> İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 289.



## THE SHIP OF THESEUS, INDIVIDUAL ESSENCES AND ARTIFACT IDENTITY

Mesut Malik YAVUZ

Arş. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. SBF.

malikyavuz@yahoo.com

### Abstract

In this paper, I will defend the view that the puzzle of Theseus' ship is not paradoxical from the viewpoint of an individual artefact-essentialist account. After introducing two marginal/opposite solutions – spatio-temporal continuity and original part as conditions of identity – I will argue in favour of a revised version of spatio-temporal continuity of form account. To do this, I will present the necessity of revision in virtue of Carter's counter-argument through the introduction of two possible worlds containing different combinations of these processes. The same line of reasoning, which defends original part as an identity criterion, will be used to challenge his argument. Instead, an individual essential property will be presented by expressing two significant concepts in the artefact's identity: possessing a certain timeline and a particular function. I will conclude that this property is the individual essence that enables identification of single individual artefacts in terms of temporal possibility.

**Keywords:** Metaphysics, essentialism, artefact, identity, atomism.

## THESEUS'UN GEMİSİ, FERDİ ÖZLER VE ESER ÖZDEŞLİĞİ

### Öz

Bu makalede Theseus'un Gemisi muammasının tekil özcü-eser bakış açısından paradoksal olmadığı görüşünü savunmaya çalışacağım. Eserlerin özdeşleştirilmesi için zaman-uzamsal süreklilik ve orijinal parçaları şart olarak sunan, böylelikle bu muammaya getirilen iki çatışan çözümü ortaya koyduktan sonra; zaman-uzamsal süreklilik argümanının değişik bir versiyonunu savunmak için deliller getireceğim. Bunda muvaffak olmak için, bu değişikliğin gerekliliğinin; Carter'ın yenileme/tekrardan inşa etme süreçlerine dikkati, bu süreçlerin iki ayrı alternatif dünyada gerçekleşen kombinasyonları aracılığıyla, çeken karşı-delili sonucu olduğunu göstereceğim. Bu kapsamda, orijinal parçaların (yani salt maddenin) özdeşlik kriteri olduğunu savunan aynı mantık onun delilini karşılamak için kullanılacaktır. Ayrıca, Theseus'un Gemisi örneğini muammaya ve paradoksa çeviren sürekli olmayan varoluş sorunu da zaman-uzamsal süreklilik argümanını geliştirmek için kullanılacaktır. Bu bağlamda, ferdi bir temel özellik ortaya konulacaktır ki bu da eser özdeşliği için iki mühim kavramı ifade edecektir: belirli bir zamansal çizelgeye ve fonksiyona sahip olmak. Sonuç olarak, bu özelliğin ferdi tekil eserlerin özdeşleştirilmesini sağlayan ferdi öz olduğunu ortaya koyacağım.

**Anahtar Kelimeler:** Metafizik, özcülük, eser, özdeşlik, atomculuk.

## I. Introduction

Ordinary artefacts are composed of matter, which is designed in a particular way to realize a certain function. They are distinguished from other works of art with this characteristic, which expresses the utility and function of an object. Although this feature is of importance in the case of distinguishing ordinary artefacts from other works of art, it is not of use in identifying artefacts individually on temporal terms. It might seem, *prima facie*, superfluous to search for a property that would enable the identification of individual artefacts, since it is a solid fact that everything is identical with itself and with no other thing.<sup>1</sup> However, *time* and its most salient implication *change*, which is itself another of aspect being; make this solid fact of logic a bit fuzzy. Effects of change, in the sense that artefacts age gradually and preserve the marks of its interaction with temporality, imply the need for the renovation of the artefacts. This led metaphysicians to pose such marginal questions as “Can an object be identical to two distinct objects at the same time?” The discussion of Theseus’ ship is one of the puzzling cases, which has led many philosophical disputes in the metaphysics and called for identification of the necessary and sufficient conditions of identity for artefacts.

This paper will attempt to articulate and defend the view that the puzzle of Theseus’ ship is not paradoxical from the viewpoint of an individual artefact-essentialist account. To demonstrate the necessary and sufficient conditions of identity for artefacts, this paper will focus on individual essences. Firstly, the problems in the Theseus’ Ship case will be recalled. Secondly, the inadequacy of two marginal solutions proposed to solve the puzzling case will be presented. Furthermore, on the very existence of Theseus’ Ship, the view will be defended that an individual essence would be instrumental in the case of re-identification of artefacts diachronically. After evaluating the possible candidates for such an individual essence; the property of possessing *a certain timeline and the potential to function in a certain way* will be articulated and defended as the most reasonable candidate to function as an individual essence for artefacts. In this regard, Mackie’s two arguments, which depend on recycling and tolerance problems against individual essences, will be recalled. I will attempt to defend the view that this individual essence is solid enough to survive such problems. Finally, it will be concluded that this property is the individual essence that enables identification of single individual artefacts in terms of temporal possibility.

<sup>1</sup> Edward J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 24.

## II. The puzzle of Theseus' Ship

One of the key principles behind the conditions that make the Theseus' Ship case a puzzle, or a paradox, is that "a ship may survive gradual but total part-replacement" (Hughes, 1997: 53).<sup>2</sup> Although it seems like an intuitive principle, the case of Theseus' Ship demands a philosophical analysis for this intuitive position.

The ship wherein Theseus and the youth of Athens returned had thirty oars, and was preserved by the Athenians down even to the time of Demetrius Phalereus, for they took away the old planks as they decayed, putting in new and stronger timber in their place, insomuch that this ship became a standing example among the philosophers, for the logical question of things that grow; one side holding that the ship remained the same, and the other contending that it was not the same.<sup>3</sup>

As the ship undergoes change due to the abrasive effects of the time, the replacement of the parts of the ship becomes a requirement. However, a total-part replacement will call for the philosophical question "whether the renovated ship (henceforward the totally-replaced ship will be called "renovated ship") is the numerically identical ship that Theseus and youth of Athens sailed".<sup>4</sup> If a total-part replacement is allowed, then the answer to this question is that the renovated ship and the ship of Theseus are numerically identical.

Also, if a total-replacement is not allowed then either it should not be allowed to replace any part or it should be allowed to replace some parts of the ship. Indeed, an arbitrary limit to the replacement won't be logically possible due to the transitive characteristic of identity.<sup>5</sup> For, whatever percentage of part-replacement is set as a limit, due to the transitivity of identity, this limit will amount to a hundred per cent of the parts. Thus, there are two options remained: either to allow total-replacement or to deny any replacement at all. The latter option does not seem to be tenable since it would make the concept of repair impossible for artefacts. Therefore, Theseus' Ship, or any composite artefact, may survive a gradual total-replacement.

Another key principle behind the conditions that make the case of Theseus' Ship puzzling is the convention that a ship may survive disassembly and

<sup>2</sup> C. Hughes. "Same-kind Coincidence and the Ship of Theseus", *Mind, New Series* 106/421 (1997): 53-67.

<sup>3</sup> Plutarch. *Plutarch's Lives*, with an English Translation by Bernadotte Perrin. (Cambridge MA: Harvard University Press, 1914) Chapter 23, section 1.

<sup>4</sup> Lowe, *A Survey of Metaphysics*, p.25.

<sup>5</sup> Lowe, *A Survey of Metaphysics*, p.26.

subsequent reassembly of its parts.<sup>6</sup> This principle does not seem to be problematic, as the ship can be compared to a watch. The watch undergoes the processes of disassembly and reassembly in case of a repair. However, this simple and basic fact turns the case of Theseus' Ship into a puzzle. For in the real puzzle, presented by Hobbes, these two processes happen synchronically. With this contribution of Hobbes, the case turns into a puzzle:

For if, for example, that ship of Theseus, concerning the difference whereof made by continued reparation in taking out the old planks and putting in new, the sophisters of Athens were wont to dispute, were, after all the planks were changed, the same numerical ship it was at the beginning; and if some man had kept the old planks as they were taken out, and by putting them afterwards together in the same order, had again made a ship of them, this, without doubt, had also been the same numerical ship with that which was at the beginning; and so there would have been two ships numerically the same, which is absurd.<sup>7</sup>

Thus, in the final case there are apparently two similar ships, with the same structure and matter. To be more precise, at the beginning, there is the ship of Theseus. Subsequent to two distinct processes of gradual total-replacement and re-assembly of the parts of Theseus' ship, there are two distinct ships (one will be called renovated ship and the other reconstructed ship) having the claim to be identical with the original ship, namely the ship of Theseus.<sup>8</sup> As has been mentioned, the principle behind the rationale of these claims is deeply rooted in allowing gradual total-replacement and re-assembling of the parts of the ship.

The renovated ship has the claim to be identical with the ship of Theseus due to the fact that a ship will survive a total-replacement. Also, the reconstructed ship seems to have a solid claim that it is exactly the same ship due to the fact that a ship can survive disassembly and reassembly of its parts.<sup>9</sup> Thus, these admitted principles leads the case into a conundrum, in which one ship can be in two places at the same time, contrary to the logical principle that one thing cannot be in two places at the same time.<sup>10</sup> Indeed, both the renovated ship and the reconstructed ship cannot be identical with the original ship of Theseus due to transitive characteristic of identity and this logical principle. Therefore, there are three mutually incompatible possible options: i) Theseus' ship is the same ship as renovated ship, ii) Theseus' ship is the same ship as reconstructed ship, and iii) the ship of

<sup>6</sup> Hughes, "Same-kind Coincidence and the Ship of Theseus", p. 53.

<sup>7</sup> Wiggins, D. *Sameness and Substance*, (Oxford: Basil Blackwell, 1980), p.94.

<sup>8</sup> Lowe, *A Survey of Metaphysics*, p.27.

<sup>9</sup> Lowe, *A Survey of Metaphysics*, p.27.

<sup>10</sup> Simmons, P. "On Being the Same Ship(s)-- or Electron(s): Reply to Hughes". *Mind, New Series*. 106/424 (1997): 761-767.

Theseus is not the same ship as either renovated or reconstructed ship, but it has ceased to exist.<sup>11</sup>

### III. Possible Solutions to the puzzle

Proponents of the first option consider spatio-temporal continuity of the form as the necessary and sufficient identity condition for the artefacts. On the contrary, adherents of second option argue that a watch can be dismantled and re-assembled without losing its identity. Thus, spatio-temporal continuity of form would not be the necessary and sufficient condition of identity.<sup>12</sup> They defend the view that identity of parts, which is not violated in the process of re-assembling, is the necessary and sufficient condition of identity. On the contrary, identity of parts does not allow any part replacement since any attempt to repair a ship results in the destruction of that ship if it is taken as the condition of identity.<sup>13</sup> Such a position does not seem to be tenable for the persistence of the artefact when the irreversible effects of time are taken into account, and thereby the necessity to replace parts in the case of composite artefacts. However, it seems that both positions are vulnerable in other possible situations.

A strong counter argument against considering the spatio-temporal continuity of form as the identity condition is given by introduction of two possible worlds. Carter<sup>14</sup> presents two possible worlds with the same ship (S) at the beginning. In possible world one (W1) only reconstruction happens, namely all of the original parts of the ship are removed but not replaced and then all parts are reassembled at t1. Let us call this ship S1 (reconstructed ship) in W1 at t1. Thus, there is not any renovated ship in the W1. In possible world two (W2) both renovation and reconstruction happens as in the case of Theseus' ship. Thus, there are two ships: S2 (renovated ship) and S3 (reconstructed ship) in W2 at t1. It is a solid fact that S is identical with S1 (reconstructed ship) in W1. Also, S1 (reconstructed ship) in W1 is identical with S3 (reconstructed ship) in W2, since they have exactly the same structure and matter. Thus, by the transitivity of identity, S is identical with S3 (reconstructed ship) and thereby is not identical with the renovated ship S2 in W2<sup>15</sup>. Therefore, it is argued that spatio-temporal continuity is not a necessary and sufficient condition of identity. Instead, identity of original parts is presented as the necessary and sufficient condition of identity.

Although this line of argument seems to be valid and sound at first glance, its validity and soundness depend on the premise that S1 (the reconstructed

---

<sup>11</sup> Lowe, E. J. "On the Identity of Artifacts". *The Journal of Philosophy* 80/4 (1983): 220-232.

<sup>12</sup> Smart, B. "How to Reidentify the Ship of Theseus". *Analysis* 32/5 (1972): 145-148.

<sup>13</sup> Barnett, D. "The problem of Material Origins". *Noûs* 39/3 (2005): 529-540.

<sup>14</sup> Carter, W. R. "Artifacts of Theseus: Facts and Fission". *Australian Journal of Philosophy* 61/3 (1983): 248-265.

<sup>15</sup> Carter, "Artifacts of Theseus: Facts and Fission". p. 249.

ship) in W1 is identical to S3 (reconstructed ship) in W2 at t1. If this premise turns out to be false, then validity and soundness of the argument will be endangered. In this regard, it can be argued that the process of reconstruction in W1 is different from the reconstruction process in W2.<sup>16</sup> For, the difference turns on the fact that in W1 none of the original parts of the original ship are ever appropriated by another distinct ship.<sup>17</sup> Moreover, it can be held that if the original parts of a ship have been appropriated by another ship, they cease to be parts of that original ship; and when those parts are later reassembled to construct a ship, the ship constructed will be a new, numerically distinct ship.<sup>18</sup> This is what happens in the reconstruction process of S3 in W2. Thus, S1 is not identical with S3. Therefore, S is not identical with S3 but S2 in W2. To be more precise, a replaced part is not an actual part of the ship anymore and what happens in W2 is that one object (S2) continues to exist but another, a new numerically distinct, object (S3) is created from some of the old object's former parts.<sup>19</sup>

Another way to express the weakness of Carter's argument can be presented by using the same line of reasoning without limiting the number of possible worlds to two. Let us imagine the same two possible worlds presented by Carter, plus a third possible world (W3) where two renovation processes occur (See below Figure 1). In W3, in the first total-replacement, all of the planks of the original ship (S) have been replaced with the same new planks used in the process of S2 in W2 and in the second total-replacement those old planks are used to replace the ship's (S4) planks. Thus, the original planks of S have been used to renovate S4. At the end of the second renovation, all of the planks of S5 are identical with the planks of S.

<sup>16</sup> Lowe, E.J. *A Survey of Metaphysics*, p. 31.

<sup>17</sup> Lowe, E. J. *A Survey of Metaphysics*, p. 32.

<sup>18</sup> Lowe, E. J. *A Survey of Metaphysics*, p. 31.

<sup>19</sup> Smart, B. "How to Reidentify the Ship of Theseus". p. 148.



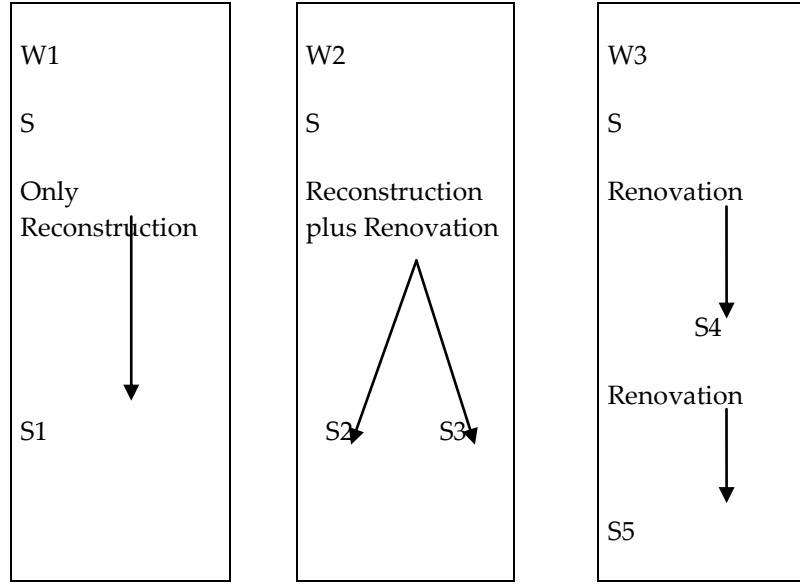


Figure 1

With the reasoning used in Carter's argument, since they are all composed of the same planks it is a solid fact that S is identical with S5. Also, S is identical with S3. However, it is also a solid fact that S4 is identical with S5 since there is only one numerical ship throughout the process. Also, S2 is identical with S4 since they are both composed of the same planks. Indeed, this leads the picture to an absurdity due to transitivity of identity. According to this principle, S2 is identical with S3, which is not possible since they are obviously two distinct objects. Therefore, this line of reasoning is not valid. However, it is useful in terms of expressing the inadequacy of the second possible solution, which argues that Theseus' ship is identical with the reconstructed ship due to the identity of original parts. This situation leaves the first solution, that Theseus' ship is identical with the renovated ship, as the remaining option since it does not suffer from such absurdities. However, the rationale behind this solution is also still questionable due to the problem of intermittent existence. Thus, this solution requires a revision and such a revision needs to reveal the relationship between the persistence (identity) and functions of the artefacts.

#### IV. Individual Essences and the ship of Theseus

The role individual essences play in contemporary metaphysics is another case in point on the discussion of identity of artefacts. Historically, philosophers used individual essences to individuate objects in space and

time.<sup>20</sup> Besides, the existence of individual essences is formed on the basis of the view that there is a distinction between the properties that an object has essentially and that an object has accidentally.<sup>21</sup>

A property (P) is an individual essence property of an object (O) if possessing that property is necessary and sufficient for being that object.<sup>22</sup> Indeed, it must be an essential property so that there is no world in which the object O exists and does not have the property P. Thus, it is a necessary condition for being O that it possesses the property P<sup>23</sup>. Also, if any object possesses P, then it must be identical to O. Thus, it is also a sufficient condition for being O. Therefore, individual essence properties are selfish properties.<sup>24</sup> So, an individual essence property is instrumental to re-identify the ship of Theseus, since Theseus' ship will not share its individual essence property with any other distinct object.

The property of *being identical with the ship of Theseus* is the first property that comes to mind after such a definition, since in the actual world the ship of Theseus possesses this property and there is no world Theseus' ship exists and lacks possession of this property. However, neither this property can be counted as an individual essence property nor can it enable re-identification of Theseus' ship. According to Mackie<sup>25</sup>, this kind of individual essence property is trivial since every object in every possible world possesses such an essence. What can be counted as an individual essence property according to Mackie, is "a set of essential properties that are (together) non-trivially necessary and sufficient for being Theseus' ship".<sup>26</sup> Besides, this property is not instrumental in re-identification of Theseus' ship since both the renovated and the reconstructed ship have the claim to possess the property of being identical with the ship of Theseus. Thus, another property should be presented to point out the validity of such a claim.

Artefact essentialism is another position in point on the discussion of identity of artefacts. According to Denkel artefact essentialism holds the view that artefacts have the same specific function in every possible world governed by the same physical laws<sup>27</sup>. Indeed, "identity as an artefact is determined in all nomologically equivalent possible worlds by the object's potential to function the way it is designed in virtue of its structure"

<sup>20</sup> Losonsky, M. "Individual Essences". *American Philosophical Quarterly*. 24/3 (1987): 253-260.

<sup>21</sup> Brody, A. B. *Identity and Essence*, (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 84.

<sup>22</sup> Warmke, B. "Artefact and Essence", *Philosophia* 38 (2010): 585-614.

<sup>23</sup> Warmke, B. "Artefact and Essence", p. 596.

<sup>24</sup> Warmke, B. "Artefact and Essence", p. 596.

<sup>25</sup> Mackie, P. *How Things Might Have Been*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 21.

<sup>26</sup> Mackie, P. *How Things Might Have Been*, p. 21.

<sup>27</sup> Denkel, A. "Artefacts and Constituents", *Philosophy and Phenomenological Research* 55/2 (1995): 311-322.

(emphasis is mine).<sup>28</sup> Thus, according to artefact essentialism losing the potential to function the way the object is designed, can be counted as that object's losing identity as an artefact. An individual essence property for an artefact, thus, should be presented from an artefact essentialist point of view. This would enable re-identification of Theseus' ship and its identity conditions diachronically as well.

Another property that claims to be non-trivially necessary and sufficient for being an individual essence property is the property of *being originally composed of a certain parcel of matter according to a certain plan*.<sup>29</sup> This property seems to cover all the conditions Mackie presents. It is, also, compatible with the artefact essentialist view since it expresses being composed of matter *according to a certain plan*. This expression points to the design of an artefact in virtue of its structure. However, this property is not instrumental in the re-identification of Theseus' ship since both reconstructed ship and renovated ship are originally composed of the same parcel of matter according to the same plan. It seems that a focus is overly given to material and structural properties. For, in the puzzling case the same material of the Theseus' ship is detectable at different times in different ships. To avoid that kind of epistemological *schein*, a focus on spatio-temporal properties should be given.

An artefact possesses many properties such as being composed of certain matter, being designed according to a certain plan, possessing a certain structure, being been to different places etc. Thus, the same individual artefact has many distinct properties but "all these distinct properties have a dynamic unity".<sup>30</sup> The reason behind this unity would not be the mere fact that all these properties belong to the same artefact but it should be some underlying property that either determines that these properties belong to the artefact or this underlying property makes this possession physically possible.<sup>31</sup> Such a dynamic unity, and accordingly the underlying property, can only explain the concept of persistence to change and identity of an artefact over time. It can be plausibly suggested that this underlying property is the individual essence property of that artefact. Also, it can be defended that a timeline provides such a dynamic unity for the artefacts.

A plausible candidate for individual essence property, at least for artefacts, is the property of *possessing a certain timeline which is composed of slices that provide the object the potential to function in a certain way*. It can be argued that the case of Theseus' ship will not be puzzling if an individual essence property can be identified for artefacts, a property which allows total-

<sup>28</sup> Denkel, A. "Artifacts and Constituents", p. 312.

<sup>29</sup> Warmke, B. "Artefact and Essence", p. 597.

<sup>30</sup> Losonsky, M. "Individual Essences", p. 254.

<sup>31</sup> Losonsky, M. "Individual Essences", p. 255.

replacement of ship's parts and disassembly and re-assembly.<sup>32</sup> On this basis, it can be articulated that this proposed individual essence property allows a total-replacement of the parts of artefacts and disassembly and re-assembly of its parts as well. On the basis of this individual essence property, the ship of Theseus is identical with the renovated ship since they are the same ship possessing a certain singular timeline<sup>33</sup> in which a total-replacement occurs. However, the reconstructed ship is not identical with the ship of Theseus since the timeline of reconstructed ship is not identical, actually cannot be identical, with the timeline of Theseus' ship.

As it may be recalled, the puzzle was the case that, from the time t1 on, the ship of Theseus was undergoing a total-replacement process, which ended up with the renovated ship at t2. But at t2 there was another ship, which was built with the old planks of Theseus' ship. The claim is that the ship at t1 seems to be identical with the ship t2. However, if the individual essence property of *possessing a certain timeline which is composed of slices that provide the object the potential to function in a certain way* is taken into account, it is obvious that the ship that is present at t1, namely Theseus' ship, is not identical with the reconstructed ship that is present at t2. For, the reconstructed ship possesses a certain timeline which starts at t2 and the ship of Theseus, in other words the renovated ship, possesses a certain timeline that starts well before t1.

A crucial question in point on the discussion of identity of Theseus' ship with the renovated ship is the question that: 'Can two distinct artefacts have the same timeline?' For, this question points out the possibility that timeline of the reconstructed ship is identical with the timeline of Theseus' ship. If the reconstruction process in the case of Theseus' ship is seen as an ordinary process of disassembly and re-assembly, then the claim that the timeline of the reconstructed ship can be traced back to the construction of Theseus' ship would be tenable. For, if those planks used in the construction of the reconstructed ship belong to the original ship, then the process of reconstruction can be seen as a prolonged process of re-assembly. This would lead to the conclusion that the timeline of Theseus' ship is identical with the timeline of the reconstructed ship.

However, it has been articulated that if the original parts of a ship have been appropriated by another ship, they cease to be parts of that original ship; when those parts are later reassembled to construct a ship, the ship constructed will be "a new, numerically distinct ship".<sup>34</sup> Thus, in the case of Theseus' ship it is a fact that there are two distinct ships, which is in line

<sup>32</sup> Wiggins, D. *Sameness and Substance*, p. 96.

<sup>33</sup> This timeline is spatio-temporally continuous ship-path of Theseus' ship. This timeline provides a dynamic unity for the possession of all other properties a ship has, including the property of possessing the potential to function in a certain way.

<sup>34</sup> Lowe, E.J. *A Survey of Metaphysics*, p. 31.

with the commonsensical intuition, and these two distinct ships possess certain distinct timelines. It is also a solid fact that the timeline of the renovated ship is identical with the timeline of Theseus' ship. Therefore, the renovated ship is identical with Theseus' ship since the ship of Theseus possesses a certain timeline which is composed of slices that provide the ship the potential to function in a certain way it is designed.

One of the key positions the opponents of individual artefactualism might often adopt is the claim that possessing a certain timeline, also, does not survive the problem of intermittent existence. Spatio-temporal continuity of the form was rejected as being the necessary and sufficient condition for identity of artefacts due to this problem since such a condition would not allow the process of disassembly and reassembly. Because, in the disassembled state, the form of the ship is not conserved. One of crucial replies to this problem is the argument that "an artefact goes on existing in a disassembled state during these processes".<sup>35</sup> However, a disassembled state is possible for an artefact only if it has the individual essence property of *possessing a certain timeline which is composed of slices that provide the object the potential to function in a certain way*. For, the ship can survive the disassembly only if it does not lose its *potential to function* as a ship. And as long as the ship has the potential to function as a ship, its access to time is not lost. Thus, its timeline continues to exist. Since possessing this timeline is an individual essence property, an artefact would not cease to exist as long as it possesses this property. Therefore, such an artefact does not suffer from an intermittent existence.

Indeed, if the parts of the ship would be destroyed during the disassembled state or they would be appropriated to another object that lacks to function as a ship, then the ship would lose the potential to function as a ship. Its access to time would also be lost. In such a case, the beginning and the end of ship's timeline would be present. Indeed, such a case would not be a process of disassembly and reassembly but it would be a process of disassembly and destruction. On the contrary, under a normal process of disassembly and re-assembly, the ship's property of possessing a timeline and the potential to function as a ship would continue to exist (persist the disassembly). So does its identity. Therefore, from the view point of an individual artefactualist account, there is no such problem as an intermittent existence for artefacts. Thus, the puzzle of Theseus' ship is not paradoxical for an individual artefact-essentialist account.

The last, but not least, position an opponent of individual artefactualist account would adopt is the claim that "an individual essence property must

<sup>35</sup>

Lowe, E.J. *A Survey of Metaphysics*, p. 34.

be both weakly and strongly unshareable".<sup>36</sup> As has been argued, the first requirement will not be a problem for the property of *possessing a certain timeline which is composed of slices that provide the object the potential to function in a certain way*. For, any two distinct objects cannot share a certain timeline. Indeed, opponents of this account could argue that if two distinct artefacts (let us call them the renovated ship and reconstructed ship) are composed at the same time  $t_1$ , then they could have the same timeline. For, if two distinct artefacts have their first moment of existence shared, then it is possible for them to share a certain singular timeline. This argument can be compared to the "Recycling Problem" Mackie presents for individual essence properties. However, the action of composing an artefact cannot be recycled since "all token actions are token events and token events occur at most once in a world".<sup>37</sup> Therefore, this property cannot be possessed by two distinct objects within a single possible world.

The concepts of temporal possibility and counterfactual possibility are also in point on the discussion of strong unshareability requirement. According to the first notion, "an object always possesses an individual essence property and it cannot cease to possess this property without thereby ceasing to exist".<sup>38</sup> The notion of temporal possibility is not problematic for the individual essence property, which is proposed to solve the puzzle. That is actually what is defended by the property proposed: losing its function and losing its access to time would amount to losing its identity. On the contrary, according to the second notion; "an essential property of an object is a property, which that object possesses at all times in every possible world in which it exists".<sup>39</sup> On the fulfilment of this requirement, neither a positive nor negative statement can be made since only an access to the actual world, which is one of the possible worlds, is possible.

All that can be proposed is that identity of artefacts through possible worlds cannot be the case since an agent only has spatio-temporal access to the actual world. However, the notion of trans-world identity is completely a vexed issue itself. Thus, it is not possible to reach a clear-cut conclusion within the scope of this essay. Nonetheless, it can be concluded that, the property of *possessing a certain timeline which is composed of slices that provide the object the potential to function in a certain way* is the individual essence that enables identification of single individual artefacts in terms of temporal possibility.

<sup>36</sup> Warmke, B. "Artefact and Essence", p. 596.

<sup>37</sup> Warmke, B. "Artefact and Essence", p. 603.

<sup>38</sup> Lowe, E.J. *A Survey of Metaphysics*, p. 96.

<sup>39</sup> Lowe, E.J. *A Survey of Metaphysics*, p. 96.

## V. Conclusion

This paper has attempted to demonstrate that the puzzling case of Theseus' ship is not paradoxical if one focuses on the individual essence properties of artefacts. The case of Theseus' ship and attempts in finding a solution to it are significant in explaining the problem of renovation/reconstruction of an individual artefact at the micro-level, and also in revealing the underlying assumptions for the problems of change/becoming at the macro-level of the metaphysical issues. In this regard, this paper might lead to some indications for the discussions in Kalam cosmology from the point of the view of atomism since "atomism in the form in which it emerged in Ancient Greece was a metaphysical thesis, purporting to establish claims about the ultimate nature of material reality by philosophical argument".<sup>40</sup> Moreover, atomism claims to explain such problems of change/becoming at the macro level, and renovation/reconstruction at the micro level "by referring to essential units, which cannot be divided further and thereby called atom".<sup>41</sup> According to this, "although such atoms does not undergo any change whatsoever, the variety in their formation corresponds to the observed change, becoming, and transformation".<sup>42</sup> Thus, Theseus' ship might cause some problems for the atomism in explaining why the reconstructed ship cannot be identical with the Theseus' ship although the original parts of the reconstructed ship and the original Theseus' ship simply share the same essential units, namely atoms. This would imply that the case of Theseus' ship reveals some aspects atomism unable to shed light on.

However, within the scope of this paper, it has been shown that two proposed solutions, without the consideration of individual essences, are also inadequate. In addition to this, the utility of individual essence properties has been introduced in the case of identification of artefacts. Thus, a non-trivial and plausible candidate for the individual essence property has been presented. It has been articulated and defended that the property of *possessing a certain timeline which is composed of slices that provide the object the potential to function in a certain way* is an individual essence property of artefacts and this property is weakly unshareable. Therefore, it is reasonable to conclude that in terms of temporal possibility this property enables identification of single individual artefacts. On the contrary, the counterfactual possibility requires an examination of trans-world identity, which is another paper topic to be discussed.

- <sup>40</sup> Chalmers, Alan, "Atomism from the 17th to the 20th Century", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/atomism-modern>.
- <sup>41</sup> David Furley, *The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, (New York: The Cambridge University Press, 1987), p. 115.
- <sup>42</sup> Mehmet, Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: Pasifik, 2016) [*Criticism of Atomism in Classical Islamic Thought*], p.17. (translation is mine).



## References

- Barnett, D. "The problem of Material Origins", *Noûs* 39/3 (2005): 529–540.
- Brody, A. B, *Identity and Essence*, Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Bulgen, Mehmet, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri [Criticism of Atomism in Classical Islamic Thought]*, İstanbul: Pasifik, 2016.
- Carter, W. R. "Artifacts of Theseus: Facts and Fission", *Australian Journal of Philosophy* 61/3 (1983): 248-265. Available at: <http://dx.doi.org/10.1080/00048408312350021>.
- Chalmers, Alan, "Atomism from the 17th to the 20th Century", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/atomism-modern>.
- Denkel, A. "Artifacts and Constituents", *Philosophy and Phenomenological Research* 55/2 (1995): 311-322. <http://www.jstor.org/stable/2108549>.
- David Furley, *The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics*, New York: The Cambridge University Press, 1987.
- Hughes, C. "Same-kind Coincidence and the Ship of Theseus", *Mind, New Series* 106/421 (1997): 53-67. <http://www.jstor.org/stable/2254770>.
- Losonsky, M. "Individual Essences", *American Philosophical Quarterly*. 24/3 (1987): 253-260. <http://www.jstor.org/stable/20014200>.
- Lowe, E. J. "On the Identity of Artifacts", *The Journal of Philosophy* 80/4 (1983): 220-232. <http://www.jstor.org/stable/2026005>.
- Lowe, E. J. *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Mackie, P. *How Things Might Have Been*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Plutarch. *Plutarch's Lives*, with an English Translation by Bernadotte Perrin, Cambridge MA: Harvard University Press, 1914.
- Simmons, P. "On Being the Same Ship(s)-- or Electron(s): Reply to Hughes", *Mind, New Series*. 106/424 (1997): 761-767. <http://www.jstor.org/stable/2254677>.
- Smart, B. "How to Reidentify the Ship of Theseus", *Analysis* 32/5 (1972): 145-148. <http://www.jstor.org/stable/3327760>.
- Warmke, B. "Artefact and Essence", *Philosophia* 38 (2010): 585-614.
- Wiggins, D. *Sameness and Substance*, Oxford: Basil Blackwell, 1980.



## MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİN BİR MÜTEFEKKİRİ OLARAK SADRUŞŞERÎA ES-SÂNÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE KELÂMİ YENİDEN DÜZENLEME ÇABASI

Kenzhebek CHYIBYLOV

Doktora Öğrencisi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

canbey@mail.ru

### Öz

Sadrüşşerîa, İslam düşüncesinde özgün eserler ortaya koyabilme başarısını gösteren bir isimdir. O, akli ve felsefi ilimlerden mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini içeren *Ta'dîlu'l-Ulûm* adlı ansiklopedik bir kitap yazmıştır. Kaynaklar Sadrüşşerîa'nın, usûl ve fıkhıta olduğu kadar, hadis, tefsir, mantık, kelâm, felsefe, matematik, geometri, astronomi, sarf, nahiv, lügat, edebiyat ve belagat ilimlerinde uzman olduğunu belirtir. Sadrüşşerîa, söz konusu eserinde kelâm ilminde pek rastlanılmayan bir girişimde bulunarak tasavvufî konulara geniş yer vermiştir. O, Tasavvufu kelâm ilminin konuları içine alma girişimiyle Hâris el-Muhâsibî'nin geleneğini gündeme getirmiştir. Sadrüşşerîa'nın tasavvuf ilmine olan bu tavrından, özellikle felsefe ve mantığı Hanefî-Mâturîdî kelâm ve usûl ilmine dâhil etmesinden dolayı onu bu ekolün Gazzâlî'si olarak görmek de mümkündür. Makalemizde onun mantık, astronomi, tasavvuf, edebiyat alanlarındaki ilmi kişiliği ve kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sadrüşşerîa, Ta'dîl, Tavdîh, vicdân, düzenleme.

## THE SCHOLARSHIP OF SADR AL-SHARÎA AL-SÂNÎ AS A THINKER AND HIS EFFORTS TO REARRANGE ILM AL- KALÂM

### Abstract

Sadrüşşerîa is a scholar who contributed to Islamic scholarship with his authentic works, among them is his most famous one, titled *Ta'dîlu'l-ulûm*, containing rational and philosophical sciences, i.e. logic, theology and astronomy. Sources convey that he was creative in many sciences such as hadith, commentary of the Qur'an, linguistics, rhetoric etc., besides logic, theology and philosophy. In our article we have dealt with his scholarship in logic, astronomy and mysticism on the one hand, and his efforts to rearrange kalam/theology in particular on the other. What makes Sadrüşşerîa a *sui generis* scholar is that he spared much space in his works to mysticism in his works which is very rare in the tradition. Indeed he is the successor of Hâris al-Muhâsibî in this tradition. But what is much more crucial in Sadrüşşerîa's system is that he introduced philosophy and logics into Hanafî-Mâturîdî theology tradition.

**Keywords:** Sadrüşşerîa, Ta'dîl, Tawdîh, consciousness/wijdân, rearrange.

## 1. Sadruşşerîa: Hayatı ve 'Sadr' Nisbeti

### 1.a. Hayatı

İslam biyografi geleneğinde nisbe, bir şahsın tanınması ve aynı künye, lakab veya ismi taşıyan diğer şahıslardan ayırt edilmesi açısından son derece önemlidir. Üzerinde duracağımız Sadruşşerîa es-Sânî'nin ismi tam olarak şöyledir: Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd b. Ahmed b. Cemâluddin Ebû'l-Mekârim Ubeydullâhb. İbrahim b. Ahmed b. Abdulmelik b. 'Umeyr b. Abdulaziz b. Muhammed b. Ca'fer b. Hâlif b. Hârûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mahbûb b. el-Velîdb. Ubâde b. Sâmitel-Ubâdî el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî.<sup>1</sup> İslam ilim kültüründe genelde âlimler kendi isimlerinden ziyade nisbeleriyle tanınırlar. Bu sebeple biyografik kaynaklarda Sadruşşerîa'nın isminin yanında bulunan nisbeler, onun hayatı hakkında birtakım çıkarımlarda bulunmamıza kaynaklık etmektedir. Zira zikredilen nisbede onun mensup olduğu aile, kabile, kavim, doğduğu veya yaşadığı yer veya mezhebi gibi aidiyetlere yer verilmektedir. Nisbet edilen isimlerden hareketle önce onun etnik kökeni (aile, kabile, kavim) hakkında bilgiler içeren neseb silsilesindeki isimlerden bahsetmek gerekir. Kaynaklarda Sadruşşerîa'nın neseb silsilesindeki isimler sahâbîden Ebu'l-Velîd Ubâde b. es-Sâmit el-Ensârî'ye dayanmaktadır.<sup>2</sup> Leknevî'ye göre müellifin neseb silsilesi şöyledir: Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcuşşerîa Mahmûd b. Sadruşşerîati'l-Ekber Ahmed b. Cemâluddin Ebî'l-Mekârim Ubeydullâh b. İbrâhîm b. Ahmed b. Abdilmelik b. Umeyr b. Abdilazîz b. Muhammed b. Ca'fer b. Halef b. Hârûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mahbûb b. Velîd b. Ubâde b. es-Sâmit el-Ensârî el-Mahbûbî'dir.<sup>3</sup> Şahıslara ait

<sup>1</sup> Abdulkâdir Kureşî, *el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Haydarâbâd: Dairetu'l-Meârifî'l-Osmâniye, 1332), II, s. 365; Zeynuddîn İbn Kutlûbuğa, *Tâcu't-terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1962) s. 40; Ahmed Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*, nşr. Kâmil Bekrî ve Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, 1968), II, s. 191; Takıyyuddin Temîmî, *Tabakâtu's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: 1410/1989), IV, s. 429; Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi ve'l-Funûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), I, s. 419; Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts), s. 109; İsmâil Pâşâ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve'l-Musannifîn*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955), II, s. 649; Yûsuf b. İlyân Serkîs, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, (Mısır: Matba'tu Serkîs, 1346/1928), II, s. 1199; Hayreddîn Zirikî, *el-Âlâm Kâmûs-ı Terâcim*, (Beyrût: 1969), IV, s. 354; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, haz. Rifat Rızâ Kehhâle, (Dimaşk: Matba'tu't-Turkâ, 1378/1958), VI, s. 246; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Adabi'l-Arabiyyi*, trc. Garib Muhammed Garib, Hasan Mahmûd İsmail, Abdulhalim Mahmûd Ahmad, (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitab, 1995), VII, s. 304.

<sup>2</sup> Bkz. Cafer Subhânî, *Mevsûatu Tabakâti'l-Fukahâ*, (Beyrût: Dâru'l-Edvâ, 1420/1999), I, 144-46.

<sup>3</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110.

olan nisbelerdeki “el-Ensârî” veya “Bedrî” gibi kullanımlarla, sosyal kimliği belirleyen sınıf veya topluluk kastedilir. Zikredilen bu nesep silsilesinde yer alan “el-Ensârî, Ubâdî ve el-Mahbûbî” nisbelerine göre, tabii olarak Sadruşşerîa’nın soyunun sahâbî ve Bedrî sınıfına, Mahbûbî ailesine ve Medine’deki meşhur Hazrec kabilesine ve dolayısıyla da Arap kavmine dayandığı görülmektedir. Çünkü verilen nesep silsilesi, soyunun sahâbîden Ubâde b. Sâmit el-Ensârî’ye dayandığını göstermekte ve bu sebeple Sadruşşerîa hem *Ubâdî* hem de bu sahâbînin torunu Mahbûb b. Velîd’den dolayı *Mahbûbî* nisbeleriyle anılmaktadır. Müellifin nesebi ile ilgili veriler açısından daha kesin ve tescillenmiş görüşün bu olduğunu söylemek mümkündür.

Nisbelerde çok defa şehir, ülke gibi kişinin doğduğu veya bir süre yaşadığı yerler; bazen de mensup oldukları mezhep ve tarikat isimleri yer alır. Buna göre zikredilen bu şecerde Sadruşşerîa’nın hem anne hem baba tarafından dedelerinin yer aldığı isimlerinden, özellikle de “el-Buhârî” ve “el-Hanefî” nispetlerinden onun Buhârâ’da/Mâverâünnehir bölgesinde doğduğu veya yaşadığı ve Hanefî ekolüne mensup olduğu görülmektedir. Eserlerini Arapça yazmasına rağmen anlatım üslubunun Arap tarzına uygun olmadığını gösteren birtakım gerekçelere dayanarak onun Türk olduğu yönündeki tezi de çıkarmak mümkündür. Ancak bu tez, görüldüğü gibi tarihi kayıtlara değil, dil ve bakış açısının farklılığına yönelik verilere dayanmaktadır.

Sadruşşerîa’nın doğum tarihi hakkında kaynaklarda net bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun VII/XIII. asrın son yarısı ile VIII/XIV. asrın ilk yarısında yaşadığı kesindir. Biyografik kaynaklar doğum yeri olarak Buhârâ’yı göstermektedir.<sup>4</sup> Müellifin vefat tarihine gelince, neredeyse kaynakların hepsi aynı tarihi belirtmektedirler. Buna göre Buhârâ’da miladi 1346-1347 yılında vefat etmiştir.<sup>5</sup> Kendisinin, çocuklarının, anne-babasının ve atalarının kabirlerinin tamamı Buhârâ’daki Şerâbâd’dadır.<sup>6</sup>

Nâsiruddîn Buhârî’nin, *Tuhfetü’z-Zâirîn* adlı eserinde bahsettiğine göre Buhârâ’da Eyüp (a.s.) ismiyle anılan tarihi abidelerden biri de Çeşme-i Eyüp’tür. Söz konusu abide Buhârâ şehrindeki Samaniler bahçesinde yer almıştır. Çok eski bir tarihi olan çeşme Eyüp el-Ensârî’ye dayanmakta olup bu ziyaretgâhın etrafında çok sayıda büyük zatın medfûn olduğu belirtilir. Bunlar arasında Ubeydullâh b. Mes’ûd Sadruşşerîa el-Asgar ve başka büyük

<sup>4</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110; Ebu Tayyib Mevlüd Sûsî, *Mucemü’l-Usûliyyîn*, (Beirut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002), s. 330.

<sup>5</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110; Zirikî, *el-A’lâm*, IV, 354; Serkîs, *el-Mu’cem*, II, 1199; Sûsî, *Mucemü’l-Usûliyyîn*, s. 330.

<sup>6</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, s. 110; Sûsî, *Mucemü’l-Usûliyyîn*, s. 331; Şa’ban Muhammed İsmail, *Usûlü’l-Fıkh: Târîhuhû ve Ricâluhû*, 2. bs., (Dârü’s-Selâm, 1419/1998), s. 365.

zatlar da vardır.<sup>7</sup> Fakat maalesef Sovyetler birliği döneminde bu büyük zatların kabirleri yok edilmiştir.<sup>8</sup> Bu bilgi günümüzde müellifin kabrinin nerede olduğuyla ilgili zayıf da olsa bir bilgi içermektedir.

### 1.b. 'Sadr' Nisbeti

Biyografik kaynaklarda müellifin lakabı "Sadruşşerîa el-Asgar",<sup>9</sup> "Sadruşşerîa",<sup>10</sup> "Sadruşşerîa es-Sânî",<sup>11</sup> "Tâcuşşerîa"<sup>12</sup> gibi çeşitli şekillerde geçmektedir. Bunun dışında onun hakkında Muhammed Emin İzzî<sup>13</sup> "Sadruddîn",<sup>14</sup> Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali (ö. 1078/1667) ile Ebu İshakzade Es'ad Efendi (ö. 1166/1753) ise "Sadru'l-allâme"<sup>15</sup> lakaplarını kullanmışlardır. Sadruşşerîa'nın hem baba hem anne tarafından dedelerinin babası Ubeydullâh da Sadruşşerîa lakabıyla tanındığı için ikisini ayırt etmek amacıyla büyük dedesi için "ekber" veya "evvel" müellifinkine ise asgar veya sâni sıfatları kullanılmıştır. Sadruşşerîa, el-Asgar veya es-Sânî diye anılsa da İslam fıkıh literatüründe mutlak olarak zikredildiğinde daha çok kendisinin kastedildiği söylenebilir.<sup>16</sup>

Burada önemine binaen müellifin lakabının ana unsurunu oluşturan "sadr" (صدر) kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Zira sadr, İslam ilim kültüründe bir kavram olarak eğitim, yargı, sivil, sosyal ve siyasi yapılanma içeren bir kurum/sistemi ifade etmektedir. Bu durumu V.V. Barthold'un (1869-1930) *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* adlı eserinde bulunan bilgilere<sup>17</sup>

<sup>7</sup> Nâsiruddîn Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, haz. Molla Muhammed Mahtûm, (Buhârâ: 1910), s. 9.

<sup>8</sup> Sadridin Salim Buhoriy, *İkki Yüz Etmiş Etti Pir*, (Buhora: 2006), s. 107.

<sup>9</sup> Leknevî, el-Fevâid, s. 111; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim*, s. 203; Ziriklî, el-A'lâm, IV, 198; Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifin, VI, 246; Sûsî, Mucemü'l-Ustüliyyîn, s. 203.

<sup>10</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, II, 170.

<sup>11</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, V, 522; Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, (Beirut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts), I, 649; Brockelmann, *Târîhu'l-Âdâbi'l-Arabi*, VII, 304.

<sup>12</sup> Kureşî, el-Cevâhiru'l-Mudiyye, II, 365.

<sup>13</sup> Kaynaklarda Muhammed Emin İzzî'nin isim ve doğum ya da vefat tarihiyle ilgili herhangi bilgiye rastlayamadık. Ancak Osmanlı döneminde 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında yaşadığı ve Arapça *Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair Risâlesinin* olduğu bilinmektedir.

<sup>14</sup> Mehmet Ali Aynî, "Türk Mantıkçıları", *Dar'ul-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/10, (1928): 51; Murat Memiş, "Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair İki Risâle", *DEÜİFD*, XXXV, (2012): 75-103.

<sup>15</sup> Abdurrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu'l-Feraid ve Cem'u'l-Fevâid* (fakat bu eserin Bafra müftüsü Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali el-Amâsî'ye ait olduğu da belirtilmektedir. Bkz. Tahsin Özcan, "Şeyhîzâde", *DİA*, XXXIX, 86), (Mısır: Bil-Matba'ti Edebihi bi Sûki'l-Hazari'l-Kadîm, 1317), s. 3, 5, 7-8, 20, 25, 30, 38, 42-43, 53-54, 56, 58; Memiş, "Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair İki Risâle", s. 75-103.

<sup>16</sup> İlyas Kaplan, "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, (2011): 311-25.

<sup>17</sup> Vasiliy Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, 1. bs., (İstanbul: Kervan Yayını, 1981), s. 407, 438-41, 467, 527, 582-84; Barthold,

dayanarak şöyle özetlemek mümkündür. Mâverâünnehir bölgesindeki şehirlerde Hanefî/Mâturidî mezhebinin etkin rol oynadığı “sadaret” kurumu ve onun mensupları, Karahanlılar döneminde, dinî, sosyal ve idarî özel bir konuma sahip olmuşlardır. Bu sınıfın üyeleri, bu kurumun başında imam/reis sıfatıyla bulunmaktaydılar ve kurumun başındaki kişiye “sadr” deniliyordu. Bu sadrlar başka bölgelerde de bulunsalar, esas olarak Buhârâ’da daha etkili olmuşlardır. Sadrlar çoğu zaman önde gelen bir ailenin fertleri arasından liyakat esasına göre seçilirlerdi. Burhânîlerden önce İsmâilî ailesi, ondan sonra Saffârî ailesi hem dinî hem de sivil bir role sahiptiler. Daha sonra Buhârâ’da bir başka Hanefî aile sadr görevini üstlenmiştir ki o da Mahbûbî ailesidir. Bu ailenin başta Sadruşşerîa es-Sânî olmak üzere önemli Hanefî/Mâturidî âlimleri ve sadrları çıkardığı bilinen bir gerçektir.<sup>18</sup> Buna göre Sadruşşerîa es-Sânî’nin, Mahbûbî ailesinin önde gelen isimlerinden birisi olması dolayısıyla “sadr” lakabını kuşandığını söyleyebiliriz. Zira tabakât geleneğinde, ulema lakapları, şahıs isminin diğerlerinden ayırt edilmesi sağlamlasının yanı sıra sosyo-kültürel kimlik konusunda da birçok önemli bilgi barındırmaktadır. Bununla birlikte bu lakaplar, tarihî veri açısından da önemli delil oluşturabilmektedir.

## 2. İlmî Kişiliği

Sadruşşerîa, İslam düşüncesi açısından özgün eserler ortaya koyabilme başarısını gösteren bir isimdir. Çünkü o aklî ve felsefî ilimlerden mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini içine barındıran *Ta’dîlu’l-Ulûm* adlı son derece kapsamlı ve özgün bir ansiklopedik kitap yazmıştır. Kaynaklar onun İslam hukuku ve metodolojisinde olduğu kadar, hadis, tefsir, mantık, kelâm, matematik, geometri, hikmet, astronomi, sarf, nahiv, lügat, edebiyat ve belagat ilimlerinde de uzman olduğunu belirtir.<sup>19</sup> Bunlara ilave olarak müellifin tasavvufî yönünün de olduğu ve klasik bir ifadeyle onun “ma’kûl ve menkûl, usûl ve furû, zâhir ve bâtın ilimlerinde yüksek mertebelere ulaşmış bir otorite”<sup>20</sup> olduğu söylenebilir. Burada onun çok yönlü ilmi

*Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, haz. Hüseyin Dağ, 1. bs., (Ankara: Çağlar Yayınları, 2004), s. 131.

<sup>18</sup> Barthold, W, “Burhân Ailesi” *İA*, II, 839-40; “Sadr/Sadrlar” ve “Burhan/Mahbûbî Ailesi” hakkında geniş bilgi almak için bkz. Ali Öngül, “Burhân Ailesi”, *DİA*, VI, 430-32; Mürteza Bedir, “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 3/5, (2005): 27-84.

<sup>19</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, s. 109; Ziriklî, *el-A’lâm*, IV, 354; Kâtib Çelebî, *Keşfu’z-Zunûn*, I, 419; Temîmî, *Tabakât*, IV, 429; İbn Kutlûbuğa, *Tâcu’t-Terâcim*, s. 40; Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-Seâde*, II, 191; Kehhâle, *Mu’cem*, VI, 246; Bağdâdî, *Hediyetü’l-Ârifîn*, II, 649; Serkîs, *Mu’cem*, II, 1199.

<sup>20</sup> Bkz. Hayrettin Yılmaz, “Ubeydullah b. Mes’ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta’dîlu’l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (1995): 208; Murat Remzî, *Telfîku’l-Ahbâr ve Telkîhu’l-Âşâr fî Vekâ’i’i Kâzân ve Bulğâr ve Mülûki’t-Tatâr*, haz. İbrâhim Şemseddin, 1. bs., (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423/2002), I, 329-30.



kişiliğinin özellikle mantık, astronomi, tasavvuf ve edebiyat alanlarından bahsedilecek ardından kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası üzerinde durulacaktır.

## 2.a. Sadruşşerîa'nın Mantık Yönü

Fıkıh, usûl-i fıkıh, kelâm ve felsefe alanlarında özgün eserler yazmış ve bu sahalarda adını duyurmuş bir ismin, mantık ilmi olmaksızın bu ilimlerde söz sahibi olması imkânsızdır. Zaten XIII. yüzyıldan sonraki mantıkçıların önemli bir kısmı aynı zamanda kelâmcıdır<sup>21</sup> ve bunlar içinde Sadruşşerîa es-Sânî'yi de saymak gerekir. Onun mantık, kelâm, felsefe, ahlak, tasavvuf ve astronomi alanlarını içeren<sup>22</sup> en önemli eseri olan *Ta'dîlu'l-Ulûm*, esas itibarıyla üç bilim alanını içine almaktadır. Üç ciltten oluşan bu eserin birinci kısmını *Ta'dîlu'l-Mîzân*, yani mantık ilmi oluşturmaktadır. Biz de onun mantık yönünü *Ta'dîlu'l-Mîzân*, *et-Tenkîh* ve *et-Tavdîh* eserleri üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Mîzân* adlı eserine mantık ilminin tadilatı ve tanzimi ile başlamaktadır. Müellif mantık ilmini düzenlerken bazen kendisinden önceki mantıkçılara da atıfta bulunmaktadır. Şemsuddîn es-Semerkindî'nin (ö. 1303) *Kıstâsu'l-Mîzân fil-Mantık* ve Necmeddin Kâtibî'nin (ö. 1252) *Câmi'u'd-Dekâik* adlı eserleri onun bu kitapta referansta bulunduğu başlıca kaynaklardır. Ancak onun bu eserlere referansta bulunması çok nadir olup hemen hemen her konuda kendi fikirlerini öne sürmektedir.<sup>23</sup> Sadruşşerîa, eserin dibâcesinde mantık ilmine getirdiği bazı düzenlemelerden bahsetmektedir. Bunlar içinde, 'mefhumların nispetleri' denilen kavramların yapılarına yönelik getirdiği yeni düzenlemeler, konuları işlerken keşfettiği cetveller, konuyu yüklem, yüklemi konu yapmak anlamına gelen özgün aksi nakizler, şartlı ve yüklemli önermelerle ilgili geliştirdiği genel ilkeleri saymaktadır.<sup>24</sup> Sadruşşerîa bu yeni düzenlemeleri kendi icadı (ihtirâ) ve uygulaması (icrâ) olarak göstermektedir.<sup>25</sup> Nitekim Hayrettin Yılmaz, Sadruşşerîa'nın mantık ilmindeki bazı meseleleri çözüme kavuştururken geometriyi ve cetvelleri kullanmasını onun orijinal bir özelliği olarak belirtmektedir. Özellikle açıklamalar ve delillendirmelerde harfleri çoğu yerde birer sembol olarak kullanmasının da bir bakıma Sembolik Mantığın

<sup>21</sup> Söz gelimi Nasîruddîn et-Tûsî, Şemseddîn es-Semerkindî, Adûddîn el-Îcî, Kutbuddîn er-Râzî ve Sâdeddîn et-Taftâzânî gibi kelâm eseri olan pek çok müellif aynı zamanda mantıkçıdır.

<sup>22</sup> Mehmed Seyyid Bey, *Usûlü Fıkıh (Medhal)*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), cüz. I, s. 57; Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1980), s. 150.

<sup>23</sup> Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", s. 211.

<sup>24</sup> Übeydullâh b. Mes'ûd Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp, Antalya Tekelioğlu, nr. 798, c. I, vr. 2 b.

<sup>25</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, I, vr. 2 b.



icrası anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>26</sup> M. Ali Aynî (ö. 1945), Sadruşşerîa'nın mantık yönünü değerlendirirken şu ifadelerle yer vermektedir: "Sadruşşerîa, biraz sonra bahsedeceğim Seyyid Şerif Cürçânî kadar bizim âlimlerimiz üzerinde nüfuzu icra etmiş bir zattır. En mühim eseri *Ta'dîlu'l-Ulûmdur* ki bunun *Ta'dîlu'l-Mîzân* unvanını haiz kısmı mantıktan bahseder. Bizim âlimlerimiz Sadruşşerîa'yı cesur, önder, yüce reis, dünya âlimlerin övücü, önceki yüce âlimlerin neticesi, büyük dedelerinin sülalesi olarak vafettikten sonra şöyle derler: "Aslında merhumu mebrur, bir taşkın deniz idi ki sınırı idrak olunmazdı ve yüksek bir dağdı ki zirvesine yükselmeye yol bulunmazdı. Meseleleri ayırt etmede ve tetkikte büyük delil, tahkikte ise sağlam bir kulpu idi"<sup>27</sup>. Bu ifadeleriyle Aynî, Sadruşşerîa'nın özgün ve çok yönlü ilmi kişiliğine vurgu yaparak, onun mantıkta ulaştığı noktanın, meseleleri tahlil etmede ve çözümler üretmedeki muvaffakiyetinin son derece üst düzeyde olduğunu belirtmektedir. Taşkoprüzâde de *Ta'dîlu'l-Mîzân'ı* değerlendirirken "Mantık ilminde son seviyelere ulaşmak isterseniz, *Ta'dîlu'l-Mîzân'ı* okumanız gerekir. Sadruşşerîa bu kitabında çok sayıdaki muğlak meseleleri açıklığa kavuşturmuştur ki, o meselelerde üstün akıl sahipleri hayran kalırlar. Ve öyle kâideler ortaya koymuştur ki, bu kaidelere seçkin âlimlerin hiçbiri ulaşamamıştır"<sup>28</sup> demektedir. Taşkoprüzâde bu açıklamalarıyla Sadruşşerîa'nın mantık ilmine sunduğu orijinal katkılara vurgu yapmaktadır. Nitekim Sadruşşerîa da mantık bölümünün dibacesinde eserini aynı ifadelerle övmektedir, hatta bu hususta kendisini tasdik etmeyenin, bu konudaki tartışmaları mütalaa etmesini söylemektedir.<sup>29</sup> Sadruşşerîa'nın mantık ilmindeki yeriyle ilgili olarak, o dönemin en güçlü mantıkçılardan ikisi olan Kutbuddîn er-Râzî ve Mübârekşâh Mantıkî'nin de onun yüksek düzeydeki mantık formasyonunu teyit ettikleri bilinmektedir.<sup>30</sup>

Sadruşşerîa usûl-i fıkıh alanında önemli bir konuma sahiptir. O, bu alanda telif ettiği *Tenkîh* ve *Tavdîh* adlı eserlerinde mantık-felsefe ilişkisini çok başarılı bir şekilde kurmuş, bu açıdan usûl-i fıkıh ilmine yeni bir bakış açısı sunmuştur. Bu yönüyle eserlerini mantık-felsefe dili ve kuralları bağlamında yazmayı başarabilen nadir isimlerdendir. Bu konuda şu örneği vermek yerinde olur. Müellif *Tenkîh'in* girişinde söz konusu eserini yazarken Pezdevî'nin eserini temel aldığı, ancak onu "ayıklayıp yeniden düzenlediğini (*tenkîh ve tanzîm*) ve bunu yaparken özellikle ma'külün

<sup>26</sup> Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", s. 211.

<sup>27</sup> Aynî, "Türk Mantıkçıları", s. 51.

<sup>28</sup> Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, I, 303.

<sup>29</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, I, vr. 2 a-b.

<sup>30</sup> Taşkoprüzâde, *Miftâhu's-Se'âde*, II, 191-92.

kaidelerine göre te'sîs ve taksîm yaptığını"<sup>31</sup> söylemektedir. Bu eseri şerh eden Taftâzânî, Sadruşşerîa'nın bu ibaresinde yer alan "ma'kûlün kaideleri" kaydını mîzân/mantık ilminin yöntemleri ve kuralları<sup>32</sup> olarak açıklamaktadır.

Sonuç olarak kendisindeki bu kudreti ve yüksek mantık seviyesini fark etmiş olan Sadruşşerîa, bu alanda *Ta'dîlu'l-Mîzân* adlı telif eser kaleme alarak mantık ilmini de yeniden düzenleme girişiminde bulunmuştur. Bundan dolayı da Taftâzânî'nin de ifade ettiği gibi Sadruşşerîa ma'kûl ve menkûl ilimlerinin mantığını düzenleyen büyük bir isimdir.

## 2.b. Sadruşşerîa'nın Astronomi Yönü

Buhârâ'nın dini ve ilmi düşünce ortamının bir temsilcisi olarak Sadruşşerîa'nın mantıkçılığını belirttikten sonra onun astronomi ilmiyle ilgili yönünden de söz edilebilir.

İslam dünyasında astronomi, astroloji ve coğrafya alanlarında II/VIII. yüzyıldan itibaren Grek kaynaklarına ilgi duyulmaya başlanmıştır. Moğol istilasından sonra astronomi ilmi İran'da yeniden canlanmış ve gelişmiştir. Astronomi çalışmalarını destekleyen Hülâgû, Azerbaycan'daki Merâğa'da yeni bir rasathane yaptırmış ve idaresini Nasîruddîn Tûsî'ye vermiştir. Merâğa Rasathanesi'nde Nasîruddîn Tûsî'nin başkanlığında astronomi bilginleri on iki yıl süren gözlemler gerçekleştirmiştir.<sup>33</sup> Müslüman bilim adamları tarafından başlatılan bu gelenek, yukarıda söz ettiğimiz Merâğa okulu aracılığıyla mühim eserlerin yazılmasını sağlamıştır. Sadruşşerîa'nın sözü geçen ansiklopedik eserinin üçüncü cildi de *Ta'dîlu'l-Hey'eti'l-Eflâk'tır*. Sadruşşerîa'nın, astronomi alanında yeni bir ıslah ve düzenleme çabasıyla yazmış olduğu bu eserde, Batlamyus astronomisini ıslah etmeyi hedefleyen XIII. yüzyıl revizyonist Merâğa okulundan etkilendiği ve bu astronomi geleneğini yeniden gözden geçirdiği görülmektedir.<sup>34</sup> Çünkü Sadruşşerîa söz konusu eserinde Merâğa okulunun büyük temsilcilerinden et-Tûsî'nin (ö. 1274) *et-Tezkire fi İlm-i Hey'e* ile Kutbuddîn eş-Şirâzî'nin (ö. 1311) *et-Tuhfetü's-Şâhiyye fi'l-Hey'e* eserlerine atıfta bulunur. Ancak o zaman zaman bunların görüşlerini onaylasa da çoğu zaman kendi yorumunu ifade etmeyi ve her zamanki gibi kendine has yaklaşımlarını sürdürmeyi tercih etmektedir. Bu bağlamda o Batlamyus astronomisini yeniden tadil eden ve düzenleyen bir bilim adamı olarak, Tûsî ve Şirâzî'nin modellerinden farklı bir şekilde kendine ait modelini/anlayış tarzını ortaya koymaktadır. Zira o, eserinin baş kısmında ay, gezegenler ve feleklerle ilgili meseleleri

<sup>31</sup> Übeydullâh b. Mesûd Sadruşşerîa, *et-Tavdîh* (Taftâzânî'nin *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh* eseriyle birlikte), 1. bs., (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), I, 14.

<sup>32</sup> Sâdeddîn et-Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkh*, 1. bs., (Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), I, 8.

<sup>33</sup> Tevfik Fehd, "İlm-i Felek" *DİA*, XXII, 126.

<sup>34</sup> Şükrü Özen, "Sadruşşerîa" *DİA*, XXXV, 430.

işlediğinde önceki ve sonraki dönem bilim adamlarından farklı, alternatif bir ilmi yaklaşım ortaya koyduğunu iddia etmektedir.<sup>35</sup> Bu bakımdan eserinde kendisinden önce astronomi ilminde ortaya atılan teorileri yeniden düzenlemek ve çözüm üretilmeyen meseleleri çözüme kavuşturmak Sadruşşerîa'nın asıl amacı olarak ön plana çıkmaktadır.<sup>36</sup> Nitekim Sadruşşerîa da kendisinin astronomi ilminde gerçekleştirmiş olduğu yeniden düzenleme çabalarının hakkıyla takdir edilmesi ve anlaşılması için bu konuda telif edilmiş olan diğer kitapların da mütalaa ve tetkik edilmesi gerektiğini tavsiye etmektedir.<sup>37</sup>

Sadruşşerîa, özellikle Ay'ın şekillerinin çözümlenmesi gibi ne önceki ne de sonraki dönem âlimlerinin çözebildiği birçok konuyu açıkladığını ve çözüme kavuşturduğunu söylemektedir.<sup>38</sup> Sadruşşerîa, bu eserde Güneş, Ay, ulvî ve süflî gezegenlerin boylamsal hareketleri üzerinde durmaktadır. Müellif Tûsî ve Şirâzî'nin örnek çalışmalarından hareketle Ay'ın boylamsal hareketini özgün bir şekilde yeniden teorileştirmiştir. Gezegenlerin hareketlerinin çeşitlerinden söz eden Sadruşşerîa, Güneş ve Ay'ın birbiriyle olan ilişkisini şekillerle anlatmaktadır. Husuf ve kûsuf kavramları üzerinde durmakta ve yeryüzüyle ilgili konuları yeniden düzenlemektedir.<sup>39</sup>

Sonuç olarak yukarıdaki değerlendirmelere dayanarak müellifin astronomi ilmi alanında yazmış olduğu bu eserin<sup>40</sup> de ilk iki kitap (mantık ve kelâm) gibi oldukça özgün bir üslup ve içeriğe sahip olduğunu ve özellikle Sadruşşerîa'nın bu çalışmasıyla astronomi alanında da yeniden düzenlemeler yapma çabasını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

## 2.c. Sadruşşerîa'nın Tasavvufî Yönü

Orta Asya'da II/VIII. yüzyıldan itibaren sûfîler ve bunun sonucu olarak da tarikatlar doğmuştur. Bu tarikatların en uzun ömürlü olanları Yesevîlik, Nakşibendîlik ve Kübrevîlik'tir. Hicrî VII/XIII. asrın başındaki Moğol istilası sebebiyle sosyal ve psikolojik bir sıkıntı içine düşen Orta Asya halkı için tasavvuf kurumları bir sığınak ve rehabilitasyon merkezi gibi hizmet etmiştir.<sup>41</sup> Bölgenin İslâmlaşma sürecinde sûfîlerin önemli katkıların<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, III, vr. 306 a.

<sup>36</sup> Mahmut Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, 1. bs., (Ankara: İlahiyat, 2006), s. 23.

<sup>37</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, III, vr. 306 a.

<sup>38</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, III, vr. 306 a.

<sup>39</sup> Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 23.

<sup>40</sup> Bu eserin önemine binaen Batıda Ahmed Sâlim Dellâl, tenkitli neşrini, İngilizce tercümesi ve metnin sonuna eklediği notlarla birlikte önce doktora tezi olarak hazırlamış, ardından da *An Islamic Response to Greek Astronomy: Kitâb Ta'dîl Hay'at al-Aflâk of Şadr al-Shariah* ismi altında Leiden'de 1995 yılında yayımlamıştır.

<sup>41</sup> Necdet Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", *Orta Asya'da İslam*, ed. Muhammet Savaş Kafkasyalı, (Ahmet Yesevî Üniversitesi, Ankara-Türkistan 2012), I, 491.

olduğu inkâr edilemez. Ayrıca bazı sûfiler Türkçe yazdıkları eserlerle<sup>43</sup> Türk edebiyatının gelişmesine hizmet etmişlerdir.<sup>44</sup> Dolayısıyla Buhârâ ve Semerkant'taki dini ve ilmi ortamın tabii bir sonucu olarak Sadruşşerîa'nın tasavvufu da önemli ölçüde ilişkili olduğunu söylememiz gerekmektedir.

Sadruşşerîa'nın hayatı Mâverâünnehir, Yedisu ve Doğu Türkistan'da hüküm süren ve adını Cengiz Han'ın oğlu Çağatay'dan alan Çağatay Hanlığı (1227-1370) dönemine rast gelmektedir. Yani Moğol soyundan gelen hanların bu bölgedeki savaşları sırasında ve dini ve ilmi ortamın gerilemesine sebep olan siyasi istikrarsızlık döneminde yaşamıştır. Ancak her şeye rağmen K. H. İdrisov'un<sup>45</sup> da belirttiğine göre, Sadruşşerîa gibi ilim adamlarının çalışmaları sayesinde ilmi kültür ve özellikle tasavvufî fikirler yok olmamış aksine gelişme göstermiştir. Sadruşşerîa o dönemin büyük şeyhlerinden olan Salahuddîn Hasan el-Bulgârî'nin<sup>46</sup> müritlerinden biri olmuş ve bu alanda da zengin bir bilimsel miras bırakmıştır. Sadruşşerîa'nın bize İbn Sina'nın *el-İşârât ve t-Tenbihât* kitabını anımsatan *Ta'dîlu'l-Ulûm* kitabının *Ta'dîl'ul-Kelâm* kısmı, "sûfilerin dereceleri" adlı bir bölüm ile son bulmaktadır.<sup>47</sup> Tasavvufa dair ele aldığı "makâmâtü'l-ârifin" bölümü, onun bu alanın kavramlarına ve içeriğine derin vukûfuyetini ve hâkimiyetini göstermektedir. Kaynak olarak Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâ'ihü'l-Cemâl* ve Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Meârif* adlı eserlerine atıfta bulunmaktadır. Sadruşşerîa, bu kısımda evliyalık, seyr-i sülûk, vecd halleri, ariflerin makamları, ruh, nefis, sadr, kalb, sır, tövbe, inabet, vera, takva, zühd, fakr ve manevi haller gibi birçok tasavvufî kavramların<sup>48</sup> ne anlama geldikleri üzerinde durarak, bunları bir kelâmcı gözüyle değerlendirmeye ve düzenlemeye çalışmaktadır.

<sup>42</sup> Şeyh Seyfeddin Bâharzî'nin, Berke Han'ı, Şeyh Sadreddin İbrahim'in, Gazan Han'ı, Arşüddin Velî'nin, Tuğluk Timur Han'ı, Sadr Ata'nın, Özbek Han'ı, Hoca İshâk Dehbîdî'nin de çok sayıda Kırgız'ı Müslüman ettiği nakledilir. Bkz. Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", I, 491.

<sup>43</sup> Dîvân-ı Hikmet, Bakırgan Kitabı, Hakîm Ata Risalesi, Hadîkatü'l-ârifin, Nesâyimu'l-mahabbe, Mebde-i Nûr, Sebâtü'l-âcizîn, Dîvân-ı Hüveydâ, Kissa-i Şâh Meşreb, Dîvân-ı Meczûb-i Nemengâni bu Türkçe eserlerden bazılarıdır. Bu eserler hem İslâmiyet'in ahlak ve tasavvuf boyutunu geniş kitlelere taşımış, hem de Çağatay Türkçesinin gelişmesine katkı sağlamışlardır.

<sup>44</sup> Tosun, "Orta Asya'da Tasavvuf", I, 491.

<sup>45</sup> K. H. İdrisov Tacikistan Cumhuriyeti İlimler Akademisi A. M. Bogoutdinova Felsefe Enstitüsünde kıdemli bir bilim araştırmacısıdır.

<sup>46</sup> Şeyh Haşan Bulgârî (ö. 698/1298) bir Sühreverdî şeyhidir. Aslen Nahçıvan'lı olan bu zât Deşt-i Kıpçak, Bulgar (Ural-Tataristan), Buhârâ ve Kirman'da bulunmuş ve Tebriz'de vefat etmiştir. Bkz. Fahreddin Ali b. Hüseyin Kâşifi, *Reşehât A'ynu'l-Hayât*, nşr. Ali Asgar Muîniyân, (Tahran: 1977) II, 368-72.

<sup>47</sup> K. H. İdrisov, "Mistiçeskie Vzglyady Ubaydulla İbn Mas'ud Buhari, İzvestnogo Kak Sadr Aş-Şari'a", *Sufizm V İrane İ Sentralnoy Azii, Materialy Mejdunarodnoy Konferensii, Almatı 2-3 Maya 2006 goda* içinde ed. Safar Abdullo, s. 254-55.

<sup>48</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 286 b-305 a.

Velînin nebîden üstün olamayacağını savunan Sadruşşerîa, “vahdeti vücûd” anlayışını şiddetle reddetmekte ve bu anlayışı savunmak için yazılmış olan bir risâleye karşı kendisinin de reddiye olarak müstakil bir risâle yazdığını söylemektedir.<sup>49</sup> Bununla birlikte “sâlihleri/sûfileri severim, fakat onlardan değilim” diyen Sadruşşerîa, kelâm bölümünün sonunda ele aldığı tasavvufî konuları ilim yolundakilere rehberlik etmesi için anlattığını ve kendisinin bunları yapmadığını söylemektedir.<sup>50</sup> Ancak Selâhaddin Hasan el-Bulgârî, “şeyhimiz salâhulhakk” diyerek hem onun hem de müridlerinden bir arkadaşının birer keşfini ve şeyhin sürekli okuduğu bir duayı aktarmaktadır.<sup>51</sup> M. Remzî, Selâhaddin Hasan el-Bulgârî’nin Buhârâ’da bulunduğu dönemlerde birçok kimsenin onun irşat halkasına intisap ettiğini, bunlar arasında Şeyh Ömer Bâgistânî ve Sadruşşerîa’nın da olduğunu söylemektedir.<sup>52</sup>

Sonuç olarak onun teorik tasavvufa ve mutasavvıflara karşı muhabbet duyduğunu, ancak kendisinin pratik tasavvuf yolunda olmadığını ve *Risâletü Te’vîli Kıssati Yûsuf* adlı Farsça eserinde de Yûsuf kıssasının edebî ve tasavvufî yorumunu yaparak<sup>53</sup> bir kelâmcı olmasının yanı sıra tasavvufî yönünü de ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Son olarak Sadruşşerîa’nın, sûfilere karşı saygılı bir tutum sergilediğini, onların İslâm’ın yayılmasında ve yaşamasında verdikleri önemli mücadeleleri görmezlikten gelmediğini ve yeri geldikçe de bir ilim adamına yakışır şekilde tenkitte bulunduğunu söyleyebiliriz.

## 2.d. Sadruşşerîa’nın Edebî Yönü

Bazı tarihi kayıtlardan Sadruşşerîa’nın şairlik yönünün de olduğu anlaşılmaktadır. Müellif, aruzla ilgili bir eserinin başındaki takdim yazısında, zübdetü’ş-şuara (şairlerin kaymağı/özü) unvanıyla anılmaktadır ve ona birkaç Arapça ve Farsça manzumeler nisbet edilmektedir.<sup>54</sup> Müellifin Yûsuf kıssasını edebî ve tasavvufî bir üslûpla anlattığı *Risâletü Te’vîli Kıssati Yûsuf* eserine de baktığımızda bazıları Arapça olmak üzere birçok şiir/beyit bulunmaktadır.<sup>55</sup> Özellikle şairler hakkındaki tezkiresiyle meşhur olan Devletşâh, Sadruşşerîa’nın şairlik yönünden açık bir şekilde söz etmektedir. Devletşâh’ın belirttiğine göre Sadruşşerîa, öğrencisi Şemseddin et-Tâbesî Buhârâ’ya gelmeden önce bir kasîde yazmıştır. O, Tâbesî’ye ders okuttuktan sonra bu kasîdeyi de ona okumuştur. Sadruşşerîa’nın Tâbesî ile karşılıklı şiir söyleşmeleri de olmuştur ve Sadruşşerîa talebesinin yazdığı kasideleri takdir

<sup>49</sup> Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 172 a.

<sup>50</sup> Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 186 b.

<sup>51</sup> Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 254 a, 305 a.

<sup>52</sup> Remzî, *Telfîku’l-Ahbâr*, I, 329.

<sup>53</sup> Bekir Topaloğlu, “Yûsuf Süresi”, *DİA*, XXXIV, 30.

<sup>54</sup> Özen, “Sadruşşerîa” *DİA*, XXXV, 429-30.

<sup>55</sup> Ubeydullâh b. Mes’ûd Sadruşşerîa, *Risâletü Te’vîli Kıssati Yûsuf*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 1980, vr. 96 ab–100 ab; 103 ab–104 ab.

etmiştir. Görüldüğü gibi Sadruşşerîa'nın şairliği ile ilgili aktarılan bu bilgiler elbette onun yelpazeli ilmi kişiliğinin yanında bir de edebî ve şairlik yönünün de olduğunu göstermektedir. Nitekim Devletşâh Sadruşşerîa'nın "bu kadar fazilet ve kemalinin yanında şairlikte incelik ve zerâfet yönünden emsali yok idi"<sup>56</sup> diyerek onun şairlikte de ustalığını açıkça belirtmektedir ve Sadruşşerîa'nın kasidesinden şu beyitleri aktarmaktadır:

*Kalk sabah oldu. Şarap bir yanda, bir de sen ve ben; her taraftan horoz sesleri geliyor, kalk ki kadeh de kalkmış tek ayaküstünde dinliyor. Şarap sofrasına otur ki sürahi iki diz üstünde çökmüş oturuyor. İçindeki renkli şarabı iç ve kendini bu dönen gök şişesi içinde bir taş farz et. Ey güzel bir ahu gibi olan gözlerinin avı gönülüm olan. Ey perişan kâkülleri ceylanın nefesi gibi kokan! Senin kırmızı şeftali gibi olan yakut dudaklarının hasretiyle dövüne dövüne kırmızı yanaklarım erik gibi mosmor oldu.*<sup>57</sup>

Sadruşşerîa'nın bu beyitlerinin tasavvufi edebiyat niteliğini taşıdığı görülmektedir. Çünkü bu beyitlerde "şarap, kadeh, sürahi, şişe, dudak ve yanak" gibi tasavvuf edebiyatındaki sembolik tabirler kullanılmaktadır. Aksi halde İslâmî birçok ilimlerde önder kabul edilmiş bir âlimin bildiğimiz maddî ve içilmesi haram olan içkiyi ve bununla ilgili tabirleri edebiyat sanatı da olsa kullanması mümkün değildir. Dolayısıyla burada esas belirtilmesi gereken husus, kasidede yer alan bu tabirlerin manevi ve tasavvufî boyuttan ele alınmasıdır.<sup>58</sup> Buna göre tasavvuf edebiyatında; şarap, kadeh, sürahi, dudak ve yanak gibi mecazi kullanımlar, tamamen sūfinin geçirdiği, yaşadığı birtakım hâlleri belirtmektedir.<sup>59</sup>

### 3. Sadruşşerîa'nın Kelâm İlmini Yeniden Düzenleme Çabası

Buraya kadar müellifin hayatı ve ilmi kişiliğinden kısaca söz ederek onun düşüncelerinin fikri arka planını ortaya koymaya çalıştık. Bu başlıkta ise Sadruşşerîa'nın çok yönlü ilmi kişiliğinin yanında bir de mütekellim olarak kelâm ilmi ile ilgili yazmış olduğu eserlerin dilsel özellikleri, kendine has bazı orijinal fikirleri, kaynak ve yöntemi ve içtihad anlayışı ışığında onun bu ilmi yeniden düzenleme çabasını ortaya koymaya çalışacağız.

<sup>56</sup> Devletşâh b. Bahtîşâh-ı Semerkandî, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayın Serisi, 1977), II, 217-218.

<sup>57</sup> Devletşâh, *Devletşah Tezkiresi*, II, 217.

<sup>58</sup> Bu tabirlerin tasavvuf literatüründeki sembolik anlamları şöyledir: *Şarap*, İlahi aşk şarabıdır. *Şarap-ı Tevhit*, Allah'ın zatında mahvolup, her türlü maddî bağdan kurtulmadır. *Kadeh*, cezbe, vecd ve Allah aşkıyla yanan kişinin kalbidir. *Sürahi*, Allah'a yakınlığı gösteren üns makamı olup ilâhî huzurda sükûn ve huzur halinde bulunmaktır. Tasavvufta kalp, ar ve namus bakımından bir *şişeye* benzetilir, ar ve namus kırıldığı zaman bir daha tamir edilemez bir şişe gibidir. *Yanak* ve *dudak* fenafillah ve Hakk'ın sözü gibi anlamları ifade eder. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. bs., (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), s. 335, 587, 594, 613.

<sup>59</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 253.



### 3.a. Dil Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Kaynaklar onun müteahhirûn dönem kelâmcılarından olduğunu belirtir. Bir âlimin, yaşadığı dönemin şartlarından, bulunduğu dinî ve ilmî muhitin fikri temayüllerinden tamamen soyutlanarak bağımsız bir şekilde düşünce üretmesi mümkün değildir. Bu bağlamda Sadruşşerîa'nın yaşadığı dönemde yürütülen fikri faaliyetlerin, yapılan ilmi çalışmaların ve eserlerde kullanılan dilsel özelliklerin müellifi etkilemesi doğal bir sonuçtur. Bu bağlamda Köksal'ın şu tespitini paylaşmamız yerindedir: "XII. yüzyıllardan sonra yetişmiş olan belirli âlimler silsilesi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eliyle sistemleşmiş mantık ve felsefi birikimi alıp bunları İslamî ilimler için anlamlı olabilecek şekle dönüştürme faaliyetine girişmişler ve İslâmî ilimlerin rasyonalize edilmesi/felsefileşmesi sürecini gerçekleştirmişlerdir."<sup>60</sup>

Bu dönem alimlerinin başında elbette Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Beyzâvî, İbnü'l-Hâcib, Sadruşşerîa, Kutbuddîn er-Râzî, Taftâzânî ve Cürçânî gibi daha birçok ismin yer aldığı bilinmektedir. Nitekim Kâtip Çelebî de zikredilen bu düşünürlerin felsefe ile şeriatı birleştirmekle muhakkik ve müdekkik makamına ulaştıklarını belirtmektedir.<sup>61</sup> Gerçekten de çoğu bilgin Sadruşşerîa için "muhakkik imam, büyük müdekkik âlim, dirayet âlimi, akli ve nakli ilimlerin mantığını yeniden düzenleyen kişi" gibi sıfatlar kullanmışlardır.<sup>62</sup> Müellifimizin yaşadığı dönemde ve muhitte, mantık, kelâm, usûl ve felsefenin çok revaçta olması onun mantıkî, kelâmî ve felsefî bir dille ele aldığı *Ta'dîlu'l-Mîzân*, *Ta'dîlu'l-Kelâm*, *Tenkîh* ve *Tavdîh* gibi eserlerini ortaya koymasında etken olmuştur.

### 3.b. Yeni ve Orijinal Fikirleri Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Yukarıda müellifimizin ansiklopedik nitelik taşıyan *Ta'dîlu'l-Ulûm* eserinin mantık ve astronomi kısmından söz etmiştik. Burada ise eserin kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasına matuf olarak yazılmış olan *Ta'dîlu'l-Kelâm* kısmını inceleyeceğiz. Müellif, İslami ilimlerin bir nebze de olsa duraklamaya uğradığı dönemde, ilimleri yeniden gözden geçirme ve yeniden düzenleme ihtiyacı duymuştur. Onun kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası, zikretmiş olduğumuz eserlerinin gerek içerik ve kaynaklarında gerekse yönteminde açıkça görülmektedir. Onun bu amacı, hem iddialı hem de itinalı bir şekilde eserin isimlendirmesine dahi yansımıştır. Bu bakımdan ilk önce eserin ismi için seçmiş olduğu "ta'dîl" kelimesi üzerinde durmakta fayda vardır. Çünkü müellifin bu kelimeyi,

<sup>60</sup> Cüneyt Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), s. 20.

<sup>61</sup> Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980), s. 20.

<sup>62</sup> Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 5.



eserin içeriğini ve asıl yazılış gayesini kapsamı açısından bilinçli bir şekilde seçmiş olduğu görülmektedir.

Arapçada, 'adil olmak, eşit davranmak, denk olmak, dengelemek, denk görmek, denk tutmak' gibi birçok anlamlara gelen "adl" kelimesinden türeyen "ta'dîl"; 'doğrultmak, düzeltmek, sıraya koymak, dengelemek, ayar vermek, düzenlemeye tabi tutmak, değiştirmek, tadil etmek, düzgün hale getirme, uygun hale getirme, iyi hale getirme, yeniden düzenleme' gibi birçok anlamlara gelmektedir.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi müellifimiz ansiklopedik eserine *Ta'dîlu'l-Ulûm (İlimlerin Yeniden Düzenlenmesi)*, kısımlarına da *Ta'dîlu'l-Mîzân (Mantık İlminin Yeniden Düzenlenmesi)*, *Ta'dîlu'l-Kelâm (Kelâm İlminin Yeniden Düzenlenmesi)*, *Ta'dîlu'l-Hey'eti'l-Eflâk (Astronomi İlminin Yeniden Düzenlenmesi)* gibi isimleri vererek söz konusu ilimleri yeniden düzenleme ve yeniden dengeli hale getirmeyi amaçlamaktadır.

Eserin ismi üzerine kısaca durduktan sonra şimdi onun içerik özelliklerinden söz edelim. Sadruşşerîa'nın, kelâm ilmini yeniden düzenlemeyi hedefleyerek ele aldığı *Ta'dîlu'l-Kelâm* kısmı, bir giriş ve yedi ana başlıktan oluşmaktadır. Eserin giriş bölümünde öncelikle kelâm ilminin tanımı, ismi, kaynağı ve konusu üzerinde durulmaktadır. Ancak müellifin bu girişi, içinde bulundurduğu yeni orijinal görüşlerden dolayı alışılabilir mukaddimelerden çok farklıdır. Şimdi bu farklılığı girişte yer alan kelâm ilminin tanımı, ismi, kaynağı ve konusu üzerinden belirtmeye çalışalım. Sadruşşerîa, kelâm ilminin tanımını şöyle yapmaktadır:

فهو علم بسببته عن وجود الواجب تعالى وتقدس والتوحد وما تليق به من الصفات و عن احوال سائر الموجودات من حيث بفض الواجب عليها مناه الماهية والوجود ثم بدم على بعضها دنمة الافضل وجود الجود في هذه الالام و ايضا في اليوم الموعود

*"Kelâm ilmi, Zorunlu Varlık olan Allah Teâlâ'nın varlığından, tevhidden ve buna bağlı sıfatlardan ve Zorunlu Varlığın varlık ve mahiyet sularını diğer varlıklar üzerine akıtması/taşırması ve bu varlıkların bazısına hem bu dünyada hem de ahirette lütuf ve kerem yağmurunu yağdırmayı sürdürmesi yönüyle varlıkların hallerinden bahseden bir ilimdir."*<sup>64</sup>

Kelâm ilminin tanımı ya konusu, ya amacı ya da yöntemi dikkate alınarak farklı şekillerde yapılmıştır. Sadruşşerîa ise yukarıda görüldüğü üzere, kelâm ilmini hem konusunu hem de amacını dikkate alarak tanımlamaktadır. Ayrıca o, tanımını, belli kelâm ekolünü temel alarak değil, bütün kelâm ekollerini içerecek bir biçimde yapmaktadır. Çünkü Gazzâlî ve İbn Haldûn gibi bazı isimler tarafından, yöntemi ön plana çıkarılarak bu ilmin belli bir ekolle (Sünnîlikle) sınırlandırıldığı bilinen bir husustur. Müellif tanımında kullandığı *Allah'ın varlıkların bazısına hem bu dünyada hem de ahirette lütuf ve kerem yağmurunu yağdırmayı sürdürmesinden bahseden bir*

<sup>63</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emîn M. Abdülvehhâb - M. Sâdık el-Ubeydî, (Bejrût: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabîy, 1419/1999), IX, 83-88.

<sup>64</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 b.

*ilim* ifadesiyle, kelâmın gayesini de ifade etmiş olmaktadır. Sadruşşerîa, bu tanımda Allah'ın varlıklara dünyada mutluluk vermesi ve ahirette de vermeyi sürdürmesi kaydıyla mahiyetlerin yaratılmış olduğunu ve varlık ve mahiyet vermesinin mutluluktan daha umumi olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı Sadruşşerîa Allah'ın tüm varlıklara varlık ve mahiyet vermesini, suyun taşmasına; bazı varlıklara da dünya ve ahiret hayatında lütuf ve kereminden vermesini de kesintisiz yağın yağmura benzetmektedir.<sup>65</sup> Ayrıca o, Mâtûrîdî ekolüne mensup biri olarak daha önce yapılmış kelâm tanımlarından farklı bir şekilde bu disiplini felsefi bir dil, terminoloji ve bakış açısıyla tanımlamakla dikkat çekmektedir. Felsefi kelâm dilini öne çıkarmakla onun bu ilme yeni bir boyut verdiğini ve kelâma felsefi bir yapı kazandırma yöntemini benimsediğini söyleyebiliriz. M. Ay'ın belirttiği gibi müellifin, filozoflara ve felsefi geleneğe yönelttiği eleştirilere bakıldığında, onun felsefi terminolojiye, yöneme ve felsefi sisteme hâkim olduğu, felsefi geleneğin kodlarını çok iyi özümlediği anlaşılacaktır. İşte bu durum onun kelâm ilmine getirmiş olduğu tanımda da kendini göstermektedir.<sup>66</sup>

Sadruşşerîa, eserin mukaddimesinde hiçbir kelâmcıda görülmeyen kendine özgün bir düşünce ortaya koymaktadır. Buradaki özgün fikirlerden biri, Sadruşşerîa'nın -kendisinden önceki kelâmcıların aksine- kelâm ilminin kaynağının yalnızca Kur'an-ı Kerim olduğunu söylemesi; diğeri ise Fâtiha sûresi ile kelâm arasında son derece makul bir ilişki kurmasıdır.

Sadruşşerîa, *Ta'dîlu'l-Kelâm* kitabını Fâtiha sûresinin ayet sayısına göre yapılandırdığını ve söz konusu sûrenin her bir ayetinin kelâm konularından birine tekabül ettiğini söylemektedir. Müellife göre Fâtiha sûresi nasıl ki Kur'an-ı Kerim'in dibacesi olmayı hak ediyorsa ilimlerin en üstünü olan kelâmın da dibacesi olmayı hak etmektedir.<sup>67</sup> Fâtiha sûresiyle kelâm ilminin öz yapısını/içeriğini güçlü bir şekilde ilişkilendirmeyi sürdüren müellif, söz konusu sûrenin "hikmet ve faslû'l-hitâb"ı kapsadığını belirtmektedir. Sonra hikmet kavramını ikiye ayıran Sadruşşerîa, Fâtiha sûresinin, "Elhamdülillâh..." ile başlayan ayetinden "Mâlîki yevmiddîn" ayetine kadar olan kısmın (el-Fâtiha, 1/2-4) *nazarî hikmet*, (el-hikmetü'n-nazariyye), "İyyâka na'büdü..." ayetinden son ayetine kadarki kısmı (el-Fâtiha, 1/5-7) da *amelî hikmeti* (el-hikmetü'l-ameliyye) içerdiğini söylemektedir.<sup>68</sup> Fâtiha sûresinin *faslû'l-hitâbı*<sup>69</sup> (hakkı bâtıldan ayırt etme yeteneği/başkalarında bulunmayan nimet

<sup>65</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 b.

<sup>66</sup> Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 25.

<sup>67</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 a.

<sup>68</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 b.

<sup>69</sup> Arapça fasl, ayırmak, ayırt etmek ve hitâb, karşılıklı konuşmak, söylenen söz ve yapılan konuşma anlamlarına gelen kelimelerden meydana gelen bir isim tamlamasıdır. Fasl, mastar olarak "karşılıklı konuşmayı kesmek, kavgayı ayırmak,

*ve üstün yetenek*) da içerdiğini söyleyen müellif, burada *fasl* kavramını kelâm ilminin hem içerik hem de gaye yapısıyla ilişkilendirerek kavramın ‘hak ile batılı birbirinden ayıran’ anlamına geldiğini söylemektedir.

Sadruşşerîa, Fâtiha sûresinin nazârî ve amelî hikmeti içeren özelliği ile kelâm ilminin alanına giren tüm konulara işaret ettiğini, bu ilmi bu sûre üzerine temellendirdiğini ve bunun sonucu olarak da kelâm ilmini Fâtiha sûresinin ayet tertibine, sayısına göre düzenlediğini söylemektedir.<sup>70</sup> Buna göre kelâm ilmi de tıpkı Fâtiha sûresinde olduğu gibi, nazârî ve amelî olmak üzere iki hikmet alanını içermiş olmaktadır. Burada Sadruşşerîa fıkıh ve tasavvuf ilimlerinin işlevini de kelâmın içine alarak özgün ve kapsamlı bir yaklaşım sergilemektedir. Kanaatimize göre o, kelâma kapsamlı bir alan açan bir yaklaşım sergilemekle bu ilmin yapısının sonraki dönemlerde çok soyutlaştığını, sadece zihinsel boyut kazanarak insanın psikolojik ve duygusal yönünü ihmal ettiğini ve bunların neticesinde iç dinamikliğini kaybetmeye başladığını fark ederek bu ilmi yeniden düzenleme çabasını göstermektedir. Nitekim onun bu uzlaştırıcı yaklaşımı kelâm ilminin konularını Fâtiha sûresi ile temellendirirken daha da fark edilecektir:

*Kelâm ilmi varlıklar ve onların mahiyetlerinden bahseden bir ilim olması hasebiyle ilk önce varlık ve mahiyetten bahsetmek gerekir ki buradan da ilahiyat konularına yükseliş/çıkış olabilsin. Oradan da Allah'ın, âlemlerin Rabbi olma sıfatıyla sanatkârane yaratmış olduğu cevher ve arzulara inilmiş olsun. Sonra eşyanın (kulun) ahiret hayatına hazırlanmasını sağlayan Allah'ın nimetleri oldukları hatırlatılsın. Bu nimetlere ulaşmanın yolu da sadece selim bir kalp ile yapılan iman ve İslam olan ibadet olduğu açıklanmış olsun. Bu da ancak Allah'tan yardım ve hidayet talep ederek dosdoğru yola kavuşmakla olur. Dosdoğru yol da daha önce kendilerine nimetler verilmiş olan kimselerin yoludur. O kimseler de risâlet, nübüvvet, hilafet ve velayet ehlidirler. Böylece kelâm ilminin konularının tümü Fâtiha sûresinin tertibine uygun bir şekilde özetlenmiş oldu.<sup>71</sup>*

Kelâm ilminin mevzularını bu şekilde açıklamakla Sadruşşerîa, tasavvufu kelâm ilminin konuları içine alma düşüncesini belirginleştirmektedir. Ayrıca Sadruşşerîa'nın söz konusu kitabının sonlarında kelâm ilminde pek rastlanılmayan bir girişimde bulunarak tasavvufi konulara geniş yer vermesi ve onları bir kelâmcı gözüyle ele alması da onun tasavvufu kelâm ilminin konuları içine alma eğilimini kuvvetlendirmektedir. O, bu girişimiyle Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) geleneğini tekrar gündeme getirerek kelâma yeni bir bakış açısı kazandırma çabası içine girmişti diyebiliriz.<sup>72</sup>

davayı çözüme kavuşturan kesin hüküm”; ism-i faili olan fâsıl ise “hakkı batıldan ayırt eden söz, sözü dua kısmından ayıran emmâ ba’dü ifadesi” anlamlarına gelir.

<sup>70</sup> Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 142 a-b.

<sup>71</sup> Sadruşşerîa, *Ta’dîl*, II, vr. 143 a.

<sup>72</sup> Krş. Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 30.

Sadruşşerîa'nın tasavvuf ilmine olan bu tutumunu kendisinin *Tavdîh* eserinde Ebû Hanîfe'nin meşhur fıkıh tanımını verirken yaptığı yorumlardan da açıkça görülmektedir: "Fıkıh, kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesidir." Sadruşşerîa'ya göre tanımda yer alan 'marifet' kelimesi, delile dayalı olarak tikelleri idrak etmek demektir ve dolayısıyla taklit bu tanımın dışında kalmaktadır. Bu tanımda yer alan 'hak ve sorumluluk' ('mâ lehâ vemâ aleyhâ') ifadesi ile de şu anlamlar kastedilmiş olabilir: a) Kişinin ahiret hayatına yönelik faydalı ve zararlı olan şeyleri bilmesi; b) Kişinin kendisine caiz ve vâcib olan şeyleri bilmesi; c) Kişinin kendisine caiz ve haram olan şeyleri bilmesi; d) Kişinin itikâdî (imanın vâcib olması), vicdânî (bâtını ahlâk ve nefsânî melekeler) ve amelî (namaz ve alım-satım) hak ve sorumluluklarını bilmesi. Kişinin itikâdî hak ve sorumluluklarını bilmesi kelâm ilmiyle ilgilidir. Vicdânî hak ve sorumluluklarını bilmesi tasavvuf ilmiyle ilgilidir. Örneğin züht, sabır, rıza, kalbin namazdaki huzuru vs. Amelî hak ve sorumluluklarını bilmesi ise fıkıh ilmidir. Aslında fıkıhla sadece amelî hükümleri bilmek kastedilecekse, tanımın sonuna 'amelen' (amel bakımından) kaydı ilave edilmelidir. Ebû Hanîfe bu ifadeyi kaydetmediğine göre o, her üç alanı da içeren bir tanımı benimsemiş olmaktadır. O, böyle yapmakla fıkıhın ister itikâdiyât, ister vicdâniyât, ister ameliyât olsun kişinin hak ve sorumluluklarını bilmesini kapsayan şumullü bir tanımını yapmak istemiştir.<sup>73</sup> Sadruşşerîa'nın fıkıh tanımına yaptığı bu yorumu dikkat çekicidir. Çünkü o, fıkıh kavramını daha geniş bir kapsamda değerlendirmektedir ve böylece ilimler içerisinde tasavvufa bâtinî ahlâk (vicdâniyât) kavramı altında yer açmaktadır. Diğer bir ifadeyle Sadruşşerîa, Ebu Hanife'nin tanımının orijinal şeklini tercih etmekle, bugünün fıkıh ilmini "fıkıh-ı amelî", kelâm ilmini "fıkıh-ı itikâdî" ve tasavvuf ilmini de "fıkıh-ı vicdânî" terimleriyle ifade etmektedir.

Gerçekten Sadruşşerîa'nın düşünce zemininde "vicdân" ve "vicdânî ilim" kavramlarının ayrı bir önemi vardır. Vicdânî ilmi bir "kâdî" (yargıç/hükmeden) olarak niteleyen Sadruşşerîa, kişinin bazen aklî delilleri inkâr etse bile 'vicdânî ilmi' inkâr edemeyeceğini; 'vicdanen de bilinmektedir', 'vicdanen de sabit olmaktadır' ve 'vicdânî ilim hükmetmektedir' ifadeleriyle dillendirmektedir.<sup>74</sup> Aklî delillerin hakka ulaştırmada yetersiz kaldığını, vicdanın bu hususta aklî delillerden daha güçlü olduğunu savunmaktadır.<sup>75</sup> Ancak yalnız aklın yetersiz kaldığı ve salt akla güvenilemeyecek durumların ise Allah'ın zâtı ve sıfatları, varlığın başlangıcı, ahiret ve te'abbüdî konularda olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte aklı, akıl ve şeriat ile iptal etmenin mümkün olmadığını, aksine

<sup>73</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 16-17.

<sup>74</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 334, 348, 350, 352.

<sup>75</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 272 b, 273 a.

şeriatın akla dayandığını diğer türlü devr/kısır döngü meydana geleceğini söylemektedir.<sup>76</sup>

Sadruşşerîa kelâm ilminin 'kelâm' olarak isimlendirilmesini nefsi kelâm-lafzî kelâm tartışması bağlamında değerlendirmektedir. O, kelâm ilminin ister birleşik harflerden oluşan lafzî yönüyle, ister nefsî/mânevî yönüyle olsun tümüyle Kur'an kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. Yani Sadruşşerîa'ya göre kelâm ilminin kaynağı tamamen Yüce Rabbin kelâmı olan Kur'an-ı Kerim'dir. Bu ilim tamamen Kur'an'dan istinbat edildiği için 'kelâm' olarak isimlendirilmiştir.<sup>77</sup> Nitekim artık Batılı araştırmacılar bile, dışarıdan metodik etkilere maruz kalmış olma ihtimaline rağmen, kelâm ilminin tamamen Müslüman toplumun problemleriyle şekillendiğini ve orijinal bir disiplin olarak neşet ettiğini kabul etmektedirler.<sup>78</sup>

### 3.c. Kaynak ve Yöntem Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Müellifin *Ta'dîlu'l-Kelâm* eserinin mukaddimesinde kelâm ilminin tanımına, isimlendirilmesine, kaynağına ve konularına dair yeniden düzenleme çabasını güden görüşlerini aktardıktan sonra şimdi onun, eserinin diğer yedi ana başlığını Fâtîha sûresinin ayetlerine uygun olarak nasıl belirlemiş olduğuna yer verelim:

1. *Varlık, Mahiyet ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
2. *Zorunlu Varlık ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
3. *Cevher ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
4. *Araz ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
5. *Ahiret ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
6. *İman, İbadet ve İlgili Konuların Yeniden Düzenlenmesi*
7. *Nübüvvet ve Tasavvufi Konuların Yeniden Düzenlenmesi*

Bu verilen konular eserin sadece yedi ana başlığı olup bunların her birinin altında da ayrıyeten birkaç *Mesele, Fasil ve Tembih* başlıkları altında kelâmın diğer tüm konuları işlenmiştir. Sadruşşerîa'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasını güderek düzenlediği bu kitap kelâm ilminin bütün konularını içeren bir yapıdadır. Eser bu yönüyle sistematik kelâma örneklik oluşturabilecek bir nitelik taşımaktadır.

Sadruşşerîa'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasını ortaya koyarken onun *Ta'dîlu'l-Ulûm* ve özellikle onun *Ta'dîlu'l-Kelâm* kısmına kaynaklık

<sup>76</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 334-35.

<sup>77</sup> Sadruşşerîa, *Ta'dîl*, II, vr. 142 a.

<sup>78</sup> Fehrullah Terkan, "İslam Felsefesinden Bakarak Kelâmı Değerlendirmek: İleriye Dönük Bir Vizyon Denemesi", *Kelâm: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usûlü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi* içinde, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2008), s. 104-05.

teşkil eden eserleri dikkate alarak değerlendirmemizin doğru olacağını düşündüğümüz için atıfta bulunduğu eserleri veya kendilerini bir şekilde zikrettiği ettiği isimleri ve kaynakları kısaca vermeyi gerekli bulduk:

Ebû Hanife (ö. 150/767); Şâfiî (ö. 204/820); Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825); en-Nazzâm (ö. 231/845); Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50); İbnu'r-Ravendi (ö. 301/913-14); Eş'arî (ö. 324/935-36).

Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf*; İbn Sînâ (ö. 428/1037) *eş-Şifa*, *el-İşârât*, *el-Kânun*; Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*; Şehristânî (ö. 548/1153) *el-Milel ven-Nihal*; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Şerhu'l-İşârât*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*; Necmeddin Kübra (ö. 618/1221) *Fevâ'ihü'l-Cemâl*; Sühreverdi (ö. 632/1234) *Avârifü'l-Meârif*; Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) *Şerhu'l-İşârât*, *et-Tecrid*; Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) *Hikmetu'l-Ayn*, *Câmiu'd-Dekâik*, *Tenzîlu'l-Efkâr*; Şemseddin es-Semerkindî (ö. 1303) *es-Sahâifu'l-İlahiyye*, *Kıstâsu'l-Mîzân*; İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*; Kutbuddîn er-Râzî (ö. 766/1365) *el-Muhâhekemâtı* bunlardandır.

Bu verilen isimler ve kaynaklardan hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür: Sadruşşerîa'nın başvurduğu bu eserler âlimler tarafından çok revaç gören ve başvurulan kaynaklardır. Bu kaynakların müellifleri de mantık, usûl, kelâm, felsefe gibi akli ilimlerde otorite isimlerdir. Dolayısıyla bu isim ve kaynaklar aynı zamanda Sadruşşerîa'nın da söz konusu akli ilimlere vakıf olduğunun kanıtıdır. Ayrıca zikredilen isimler arasında Ebu Hanife ve Şemseddin es-Semerkindî dışında Hanefî-Mâturidî mezhebine mensup diğer âlimler görülmektedir.<sup>79</sup> Ayrıca söz konusu isimler ve kaynaklar sadece Hanefî-Mâturidî çizgiyle ya da Sünnilikle de sınırlı kalmamaktadır, hatta Mutezileyi de aşarak Şiî ekolün isimlerine kadar uzanmaktadır. Sadruşşerîa, kaynaklar ve referanslar konusunda mezhepsel kimlikleri ön plana çıkarmadan felsefe-mantık diline sahip isimleri tercih etmekle, kelâm ilminin meselelerini kelâmî ekollerin sahasından bağımsız bir şekilde yeniden düzenlemek gerektiğini düşünmüştür diyebiliriz. Çünkü felsefe-mantık diline sahip olmayan isimler ve eserler, mezhepsel kaynak ve isim olmanın ötesine geçememiştir. Sadece mezhepsel kaynaklardan beslenen zihniyetler, düşünceler ve İslami anlayışlar da birer ekolden ibaret kaldıkları için anlaşmazlığa, ötekileştirmeye, hatta düşmanlığa kadar uzanacak cehalete yol açmıştır.

Burada belirtilmesi gereken çok önemli diğer bir husus da Sadruşşerîa'nın kelâmda ve usulde felsefe-mantık dilini kullanarak mezhep farklılıklarını aşan bir olgu oluşturma girişiminde bulunan ve sürdüren büyük isimlerden<sup>80</sup> olmasıdır. Çünkü Köksal'ın tespitine göre eserlerin felsefe-

<sup>79</sup> Sadruşşerîa İmam Mâturidî'yi *et-Tavdîh* eserinde sadece bir yerde "Şeyhu'l-imam Ebû Mansûr el-Mâturidî" diye anmaktadır. Bkz. *et-Tavdîh*, I, 290.

<sup>80</sup> Örneğin Hanefîlerden Sadruşşerîa ve İbnu'l-Humâm; Şâfiîlerden Râzî ve Âmidî; Mâlikîlerden İbnu'l-Hâcib ve Karafî; Hanbelîlerden İbn Kudâme ve İbnu'n-Neccâr;



mantık diliyle yazılması, bir zamandan sonra mezhep farklarını aşan genel bir olgu haline gelmiştir.<sup>81</sup> Ayrıca eserin kaynağında çok çeşitli ekollere mensup isimlerin ve eserlerin bulunması, Sadruşşerîa'nın yaşadığı dönemde ve bölgede etkin olan kelâmî ve felsefî akımların varlığından, müellifin de bu akımların fikirlerine vâkıf olduğundan, özellikle o bölgelerde İbn Sînâ ekolünün bir hayli tesirinin olduğundan haber vermektedir.

Sadruşşerîa'nın kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası ayrıca *Ta'dîlu'l-Kelâm*, *Tenkîh* ve *Tavdîh* eserlerinin yazılış yöntemlerinde de belirgindir. Çünkü söz konusu eserleri yöntem açısından incelendiğinde, kendisine kadarki usûlî ve kelâmî kaynakları lüzumsuz ayrıntılardan, bir nevi tekrarcı geleneksel anlatımlardan kaçınmış olduğu görülmektedir. Bunun yerine konuları öz bir şekilde anlatarak esas sorunları belirlemiştir ve onları mantık-felsefe diliyle temellendirmiştir. Bu konuda M. Ay, şöyle bir tespitte bulunmaktadır: "Sadruşşerîa, kelâm ilminde son derece önemli kavramsal ve mantıksal analizler yapmış, bazı kavramları yeniden tanımlamış ve yeni kavramlar üretme yoluna girmiştir. Spekülatif teolojinin ve felsefi kelâmın gelişmesine büyük katkıda bulunan müellif, felsefi terminolojiye başvurmakla birlikte, bu terminolojiyi kelâmî bakış açısıyla yeniden konumlandırmaya çalışmıştır."<sup>82</sup> Müellifin daha da özgün tarafı onun belli bir konuda akli ve mantıki analizler ve yöntemleri kullanırken birkaç yerde matematiksel ispat metotlarını da kullanmasıdır.

Sadruşşerîa, başta kelâm ilmi olmak üzere diğer akli ilimlerde çok cesur ve bir o kadar da güçlü ve objektif eleştiri (tenkit) anlayışını ortaya koymakla bu konuda da yeni bir düzenleme getirebilmiştir diyebiliriz. Çünkü o, başta İbn Sînâ olmak üzere Tûsî, Râzî ve hatta kendi ekolünün kurucusu Ebu Hanife'nin 'mutlak müçtehit' olması hasebiyle asırlardır zihinlerde yerleşen fikri dokunulmazlık anlayışını da kırarak onu eleştirme cesaretini göstermiştir.<sup>83</sup> H. Yılmazın da belirttiği gibi, o, kelâmî ve felsefi ya da tabii-fiziki konuları incelerken diğer âlimlerden yaptığı alıntılarını aktarmakla yetinmez ve farklı görüş ve izahları sağlam bir eleştiri süzgecinden geçirir.<sup>84</sup> Hanefî-Mâturidî kelâm geleneğini yeniden düzenleyen Sadruşşerîa, tenkit anlayışında da örneklik teşkil edecek özgün bir yöntem getirmiştir. Zira onun filozof ve kelâmcılara karşı kullandığı eleştiri yöntemi ve üslubu, bir ilim adamına yakışır objektifliğe sahiptir. Ayrıca onun bu konuda takdir edilmesi gereken yönü, kendisinin Hanefî-Mâturidî kelâm geleneğine mensup olmasına rağmen, bu bağlılığı bir ideolojik tutuma

Şiilerden İbnu'l-Mutahhar el-Hillî eserlerini felsefe-mantık diliyle yazarak mezhep farklılıklarını aşmış isimlerden birkaçıdır.

<sup>81</sup> Köksal, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 24.

<sup>82</sup> Ay, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, s. 37.

<sup>83</sup> Bkz. Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 104.

<sup>84</sup> Yılmaz, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", s. 213.



dönüştürmemesidir. Yani o, mensup olduğu ekolün düşüncelerini temellendirirken taassup ve duygusalıktan uzak durarak gerçek anlamda bilimsel bir yöntem izlemektedir. Bu bakımdan Sadruşşerîa'nın bu tutumu İslâmî bilimler arasındaki ayrımların gittikçe azaldığı ve taassubiyetin bir hastalık haline geldiği dönemlerde, tümelde hedeflerine göre her ilmin bütünlüğünü ve tikelde ilimler arasındaki yöntem farklılıklarının birer tamamlayıcı nitelikte olduklarını anlamamız konusunda örneklik teşkil etmesi açısından önemlidir.

### 3.d. İctihat Üzerinden Kelâmı Yeniden Düzenleme Çabası

Sadruşşerîa'nın, kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasını *Tavdîh* ve *Ta'dîl* eserlerinde kendine has yeni fikirlerini ortaya koyarken sık bir şekilde dile getirdiği şu iddialı ifadelerinden de fark etmek mümkündür:

*"Bu tarifi ilk ben yaptım", "Bu delili ilk ben ortaya koydum", "İyi bil ki ben mezhebimize uygun kapsayıcı bir taksîm ihtira'licâd ettim", "Bu farkı yalnız ben ortaya koydum", "Bu sadece benim aklımın erdiği çok ince bir konudur".* Gerçekten de onun bu iddialarını tasdik edersine Taftâzânî, Sadruşşerîa'yı "tahkîkin ilmi, tetkîkin âlimi, (ilimlerde) kuralların/kâidelerin, açıklamaların (tavdîh), yeniden düzenlemelerin (ta'dîl) ve ayıklamaların (tankîh) inşa edicisi" olarak nitelirmektedir.<sup>85</sup>

O, bu iddialarının birer ispatlayıcısı olarak yeniden düzenlemeye çalıştığı düzenlemeleri, cesaretli eleştirileri ve kendine has özgün fikirleri sayesinde taklit ve taassup duvarlarını yıkarak içtihat kapılarını aralamıştır. Çünkü kelâm ilmini yeniden düzenleme çabası, içtihat kavramıyla da ilişkilidir. Bundan dolayı burada içtihat kavramını sadece fıkhi anlamıyla dinsel bilginin elde edilme biçimine dair bir tartışma olarak değil, daha kapsamlı bir zeminde, en geniş anlamıyla düşünsel bir çaba olması niteliğiyle ele almamız gerekir. Buna göre içtihadı, bir yöntem sorunu olmaktan daha ziyade bir değerler ve akletme sorunu olarak görebiliriz.<sup>86</sup> Bu konuyla ilgili Sadruşşerîa'nın şu yenilikçi ve özgün görüşünü verebiliriz: "Hz. Muhammed (sav) peygamberlerin sonuncusudur, ondan sonra vahiy gelmeyecektir. Allah Teâlâ "Bugün dininizi tamamladım..."<sup>87</sup> buyurmaktadır. Vahyin sarîh olarak ortaya koyduğu hükümlerin sonradan meydana gelen olaylara nispeten oldukça az olduğunda şüphe yoktur. Eğer karşılaşılan bu olayların hükümleri sarîh vahiyden tespit edilemez ve mühmel kalırsa din de tamamlanmış olmaz. Öyleyse müçtehitlerin söz konusu olayların hükümlerini vahiyden yorumlayarak çıkarma yetkisine

<sup>85</sup> Taftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 342.

<sup>86</sup> Bkz. Mehmet Evkuran, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine" *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri: Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri* içinde, (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004), s. 187.

<sup>87</sup> el-Maide, 5/3.

sahip olmaları kaçınılmaz bir zorunluluktur.”<sup>88</sup> Görüldüğü gibi Sadruşşerîa, meydana gelen sınırsız olaylar karşısında müçtehitlerin, vahyi yorumlayarak hüküm çıkarma yetkisine sahip olmalarının bir zorunluluk olduğunu söyleyerek naklin yanında aklı, daha işlevsel hale getirmektedir ve içtihat alanını genişletmektedir. Seyyid Bey’in “...din-i İslâm’a ve şarkta bilcümle ulûm ve funûna hizmet eden büyük âlimlerin ekserisi Türk’tür... İşte bu Sadruşşerîa da onlardandır. Mezheb-i Hanefî’de 600 seneden beri onun ayarında bir âlim yetişmemiştir”<sup>89</sup> diyerek, yakınmasının altında belki de Sadruşşerîa’nın böyle bir girişimci ve yenilikçi düzen getirme çabası yatmış olması gerekir.

## Sonuç

Sadruşşerîa, kelâm ilmini yeniden düzenleme girişiminde yeni ve özgün yaklaşımlarını açıklayıp savunurken alıntı ve atıflara geniş yer veren geleneksel anlatım yerine; mantık, felsefe ve kelâm ilimlerinin diline sahip Fahreddin er-Râzî’nin yöntemini kullanmıştır. O, kelâm yaparken mantık ve felsefeden büyük ölçüde yararlanmıştır. Ancak onun kelâmı, felsefî kelâm değil, kelâmî felsefedir. Sadruşşerîa, kelâm ilmini yeniden düzenleme çabasında bazı görüşlerinden dolayı Mutezilî sanılacak kadar akılcılığı benimsemekle birlikte insanın derûnî boyutunu da ihmal etmeme, diğer bir ifadeyle tasavvufu kelâmı uzlaştırma amacını da gütmüştür. Ayrıca onun bıraktığı derin etkiler doğrultusunda mezhepçi yaklaşımlar kısmen de olsa terk edilmiştir. Sadruşşerîa, meşhur ‘dört mukaddime’de olduğu gibi kendisinden sonraki alimler arasında kendi başına bir literatür oluşacak kadar, hatta Osmanlı saraylarındaki padişah ve devlet adamlarının bile kendilerini kelâmî tartışmaların içinde bulabilecekleri düzeyde derin etkiler bırakmıştır. Onun sayesinde kelâm ilmi tekrar eski dinamikliğine kavuşmuştur.

<sup>88</sup> Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, II, 106-07.

<sup>89</sup> M. Seyyid Bey, *CHP Grup Toplantısı Tutanakları 1923-1924*, haz. Yücel Demirel - Osman Zeki Konur, 1. bs., (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002), s. 411.

## Kaynakça

- Ay, Mahmut, *Sadruşşerîa'da Varlık Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelâm-Felsefe Karşılaşması*, 1. bs., Ankara: İlahiyat, 2006.
- Aydın, Cengiz - Aydın, Gülseren, "Batlamyus", *DİA*, V, 196-99.
- Aydın, Ömer, "Sadruşşerîa es-Sani'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri", doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Aynî, M. Ali, "Türk Mantıkçıları", *Dar'ul-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 3/10, (1928): 49-64.
- Bağdâdî, İsmâîl Pâşâ, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve'l-Musannifin*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1955.
- Barthold, V. Viladimiroviç, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, 1. bs., İstanbul: Kervan Yayını, 1981.
- Barthold, V. Viladimiroviç, *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, haz. Hüseyin Dağ, 1. bs., Ankara: Çağlar Yayınları, 2004.
- Barthold, W., "Burhân Ailesi" *İA*, II, 839-40.
- Bedir, Mürteza, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD)*, 3/5, (2005): 27-84.
- Brockelmann, Carl, *Târîhu'l-Adabi'l-Arabiyyi*, trc. Muhammed Garib v.dğr., Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab, 1995.
- Buhârî, Nâsiruddîn, *Tuhfetü'z-Zâirîn*, haz. Molla Muhammed Mahdûm, Buhârâ: 1328/1910.
- Buhoriy, Sadridin Salim, *İkki Yüz Etmîş Etti Pir*, Buhora: 2006.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. bs., İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Çelebî, Kâtib, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, haz. Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Çelebi, Kâtib, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, 1980.
- Evkuran, Mehmet, "Kelâm İlminin Yeniden İnşası Sözü'nün Anlamı ve İçeriği Üzerine", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri: Koordinasyon Toplantısı ve Sempozyum Bildirileri*, Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2004, 187.
- Fehd, Tefkik "İlm-i Felek" *DİA*, XXII, 126-29.
- İbn Kutlûbuğa, Zeynuddîn, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat: Matba'tu'l-Ânî, 1962.

- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emîn M. Abdülvehhâb - M. Sâdık el-Ubeydî, Beyrût: Dârü İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabiy, 1419/1999.
- İdrisov, K. H, "Mistiçeskie Vzglyadı Ubaydulla İbn Mas'ud Buhari, İzvestnogo Kak Sadr Aş-Şari'a", ed. Safar Abdullo, *Sufizm V İrane İ Sentralnoy Azii, Materialı Mejdnarodnoy Konferensii, Almatı 2-3 Maya 2006*, 254-55.
- Kaplan, İlyas, "Hanefi Mezhebinde Muteber Kaynaklar ve Mezhep İçi Tercihin İşleyişi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18, (2011): 311-25.
- Kâşifi, Fahreddin Ali b. Hüseyin, *Reşehât A'ynu'l-Hayât*, nşr. Ali Asgar Muîniyân, Tahran: 1977.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemu'l-Müellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye*, haz. Rifat Rızâ Kehhâle, Dimaşk: Matbaatu't-Turkâ, 1378/1958.
- Köksal, Cüneyt, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kureşî, Abdulkâdir, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarâbâd: Dairetu'l-Meârifi'l-Osmâniye, 1332.
- Leknevî, Muhammed, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Memiş, Murat, "Eş'arî-Mâturidî İhtilâfına Dair İki Risâle", *DEÜİFD*, XXXV, (2012): 75-103.
- Öngül, Ali, "Burhân Ailesi", *DİA*, VI, 430-32.
- Özen, Şükrü, "Sadruşşerîa", *DİA*, XXXV, 427-431.
- Remzî, Murat, *Telfîku'l-Ahbâr ve Telkîhu'l-Âsâr fî Veqâ'i-i Kâzân ve Bulğâr ve Mü'lûki't-Tatâr*, haz. İbrâhim Şemseddin, 1. bs., Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Sadruşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd, *Risâletü Te'vîli Kıssati Yûsuf*, Süleymaniye Ktp, Ayasofya, nr. 1980.
- Sadruşşerîa, Übeydullâh b. Mes'ûd, *et-Tavdîh (Taftâzânî'nin Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh* eseriyle birlikte), 1. bs., Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Sadruşşerîa, Übeydullâh b. Mes'ûd, *Ta'dîlu'l-Ulûm*, Süleymaniye Ktp, Antalya Tekelioğlu, nr. 798.
- Semerkindî, Devletşâh, *Devletşah Tezkiresi*, çev. Necati Lugal, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayın Serisi, 1977.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân, *Mu'cemu'l-Matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-Muarrebe*, Mısır: Matbaatu Serkîs, 1346/1928.

- Seyyid Bey, Mehmed, *CHP Grup Toplantısı Tutanakları 1923-1924*, haz. Yücel Demirel - Osman Zeki Konur, 1. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Seyyid Bey, Mehmed, *Usûlü Fıkıh (Medhal)*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333. Keskiöğlü, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 1980.
- Subhânî, Cafer, *Mevsûatu Tabakâti'l-Fukahâ*, Beyrût: Dârü'l-Edvâ, 1420/1999.
- Sûsî, Ebu Tayyib Mevlüd, *Mucemü'l-Usûliyyîn*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Şa'ban Muhammed İsmail, *Usûlü'l-Fıkıh: Târîhuhû ve Ricâluhu*, 2. bs., Dârü's-Selâm, 1419/1998.
- Şeyhzâde, Abdurrahîm b. Ali, *Nazmu'l-Feraid ve Cem'u'l-Fevâid*, Mısır: Bil-Matba'ti Edebihi bi Sûki'l-Hazari'l-Kadîm, 1317.
- Taftâzânî, Sâdeddîn, *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkıh*, 1. bs., Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Taşköprüzâde, Ahmed, *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzûâti'l-Ullûm*, nşr. Kâmil Bekrî ve Abdulvehhâb Ebu'n-Nûr, Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Hadîsiyye, 1968.
- Temîmî, Takıyyuddin, *Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: 1410/1989.
- Terkan, Fehrullah "İslam Felsefesinden Bakarak Kelâmı Değerlendirmek: İleriye Dönük Bir Vizyon Denemesi", *Kelâm: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usûlü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2008, 104-05.
- Topaloğlu, Bekir, "Yûsuf Süresi", *DİA*, XXXIV, 28-30.
- Tosun, Necdet "Orta Asya'da Tasavvuf", *Orta Asya'da İslam*, ed. Muhammed Savaş Kafkasyalı, Ahmet Yesevî Üniversitesi, Ankara-Türkistan 2012.
- Yaltkaya, Şerafettin, "Türk Kelâmcıları", *DFİFM*, 5/23 (1932): 1-10.
- Yılmaz, Hayrettin, "Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri ve Ta'dîlu'l Kelâm Adlı Eserinin Muhtevası", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (1995): 204-217.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-Âlâm Kâmûs-ı Terâcim*, Beyrût: 1969.



## MÂTÜRİDÎ'NİN TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDEN ALLAH'IN VARLIĞINA İLİŞKİN AKLÎ DELİLLER

Fatma AYGÜN

Dr., Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü  
fatmaygun19@hotmail.com

### Öz

Allah'ın varlığını aklen bilmenin imkânı meselesi tarih boyunca felsefî ve teolojik tartışmaların en önemli konularından birisi olmuştur. Bu mesele Ebû Hanîfe geleneğinin en güçlü siması ve Ehl-i Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahip olan Ebü'l-Mansûr Muhammed b Muhammed Mâtürîdî (333/944) tarafından da ele alınmıştır. Mâtürîdî, insanın bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul sebeplere dayandığını savunmuştur. Akıl sağlığı yerinde olan her insan, kendi yapısı ve etrafında cereyan eden doğa olaylar hakkında -önyargısız bir şekilde- düşündüğünde, Yüce bir Yaratıcı'nın varlığını bilebilir. Biz bu çalışmamızda Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı eserinde yer alan ve Allah'ın varlığına işaret eden "hudûs", "gâye/nizam" ve "fitrat"a ilişkin ifadelerle dikkat çekmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Mâtürîdî, Allah'ın varlığı, hudûs, gâye ve nizam, fitrat.

## THE REASON PROOFS ABOUT KNOWING OF THE EXISTENCE OF GOD FROM AL-MATURIDI'S KITAB TA'WILAT AL-QUR'ÂN

### Abstract

The issue of the possibility of rational knowing the existence of God has been always one of the most important philosophical and theological matters of debate through the history. This issue was handled by Ebü'l-Mansûr Mâtürîdî (333/944) who is the most powerful figure in Hanîfe School and has the biggest share in the establishment of Followers of Sunnah kalam. With reference to the idea that the human is a cognizant (rational) creature, Mâtürîdî argues that he has reasonable and fair reasons for believing in a Creator. If every human who has a mental health, thinks his own structure and the natural events occurring around himself disinterestedly, he can know the existence of a Supreme Creator. In this work, we tried to draw attention to the expressions of Mâtürîdî in Ta'wilat al-Qur'ân, which are related to the matter of "hudûth", "purpose and order", "fitrah" pointing to the existence of God.

**Keywords:** Mâtürîdî, the existence of God; proofs, hudûth, purpose and order, fitrah.

## Giriş

İslâm inanç esaslarını aklen temellendirerek açıklamalar getiren Ehl-i Sünnet kelâm ekolünün kurucusu,<sup>1</sup> Ebü'l-Mansûr Muhammed b Muhammed Mâtürîdî (333/944), maddenin ve dolayısıyla "âlemin ezeli" olduğunu savunan materyalist yaklaşımları reddetmiş, evrendeki hudûs, gâye/nizâm ve fitrat özelliklerine dikkat çekerek Allah'ın varlığına ilişkin işaretlerden bahsetmiştir. Mâtürîdî, akıl sahibi, temyiz çağına ulaşmış her insanın kendi yapısından, evrenden hareket ederek yani akıl yürüterek Allah'ın varlığına dair işaretleri fark edebileceğini dolayısıyla Allah'ın varlığını aklen bilebileceğini ifade etmiştir. O, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetleri açıklamaya, yorumlamaya çalıştığı *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da da Allah'ın varlığına ilişkin makûl gerekçelerin varlığından söz etmiştir. Biz bu çalışmamızda *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da yer alan hudûs, gâye ve nizâm, fitrat işaretlerinden bahseden âyetlerden destek alan Mâtürîdî'nin - Allah'ın varlığına ilişkin getirdiği- akli izahlarını ele alacağız.

### 1) Allah'ın Varlığına İşaret Eden "Hudûs"a İlişkin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'dan Birkaç Örnek İfade

"Sonradan meydana gelmek, yokken sonradan var olmak" anlamına gelen hudûs terimi, Yüce Allah dışındaki her şeyin yaratılmış olması anlamına gelmektedir. Sonradan meydana gelmiş, sonradanlık özelliği gösteren tüm varlıklara hâdis, her türlü kemâlle muttasıf ve her türlü eksiklikten münezze olan Yüce Allah için ise kadîm/ezeli varlık şeklinde bir kullanım söz konusudur. Her sonradan meydana gelen varlığın bir var ediciye ihtiyaç duyduğu ise akli bir zorunlulukla bilinebilmektedir. İşte evrendeki varlıkların sonradanlığından, değişim, dönüşüm, acziyyet ve ihtiyaç içinde bulunma gibi özelliklerinden hareket ederek akli çıkarımlarda bulunan Mâtürîdî, Allah'ın varlığına ilişkin temel delil olarak hudûs delilini (yani onun terminolojisiyle *hadesü'l-a'yân*<sup>2</sup> delilini) kullanmıştır. Öyle ki başta bizzat kendi varlığımız olmak üzere çevremizdeki gözlenebilen ve üzerinde akıl yürütülebilen varlıkların ortaya çıkışı ve özellikleri, metafizik bir âlemin

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 151; Topaloğlu, "Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Fikirleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik : tarihi arka plan, hayatı, eserleri, fikirleri ve matürîdilik mezhebi*, yayına haz.Sönmez Kutlu, 2. bs., (Ankara, 2006), s. 200; Topaloğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Temel İslâm Bilimlerindeki Yeri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, İstanbul, 22-24 Mayıs 2009* içinde (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları İstanbul, 2012), s. 42, Sübkî, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, tahk. ve terc. M. Saim Yeprem, (İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2000), s. 10.

<sup>2</sup> Ebü Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), s. 29 (25); Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002), s. 25; Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 152.



varlığına delâlet etmektedir ve nihayetinde tüm âlem bizim Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaşmamıza aracılık eden işaretler olarak işlev görmektedir. "Göklerde ve yerde neler var, bakın (da ibret alın!)"<sup>3</sup> buyurarak evren hakkında düşünmemizi, araştırma yapmamızı isteyen hatta emreden Yüce Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de; işletilmeyen aklın değersiz olduğunu<sup>4</sup>, âfâk ve enfüsteki âyetler<sup>5</sup> üzerinde önyargısız bir şekilde düşünen her akıl sahibinin, evren içinde olup biten olguların gerisindeki yaratıcı, yaşatıcı, düzenleyici gücün varlığını bilebileceğini,<sup>6</sup> âyetleri/delilleri (işaretleri) dikkate almayıp yüz çevirenlerin<sup>7</sup> ise nankör ve insafsız bir tutum<sup>8</sup> sergilediğini belirtmektedir

Hudûs delilinin önermeleri olan "âlem hâdistir (yaratılmıştır), her hâdisin bir muhdisi vardır, o halde âlemin de bir muhdisi vardır, o muhdis Allah'tır." şeklindeki ifadeler, Kur'an-ı Kerim'de düzenli bir kıyas formu şeklinde yer alması da, bir yerde ilk önermeyi başka bir yerde ikinci ya da son önermeyi hatırlatacak veya hudûs delilinin ana ilkelerini kapsayacak tarzda örnekler verilerek sunulmaktadır. Öyle ki insandan, hayvandan, güneşten, aydan, gece ve gündüzden getirilen birçok örnekle, nefsimiz ve çevremizde cereyan eden olguları düşünmeye sevk eden Kur'an-ı Kerim; sonradanlık, acziyet ve fâniliğe dikkat çekmekte, dahası her fiilin/sonucun bir faili/sebebi oluşundan bahsederek her hâdisin bir muhdisi ihtiyacı duyduğunu, âlemin de bir muhdisinin (Allah) olduğunu belirtmektedir. Başka bir deyişle ifade edecek olursak hayatı ve evreni doğru anlamaya, anlamlandırmaya yönelik işaretler sunan Kur'ân-ı Kerim'de; hiçbir şey kendiliğinden olamaz, muhakkak ki her fiilin bir faili/sebebi vardır, bu âlemin faili/muhdisi ise Allah'tır. Yaratılmışlık, âcziyet ve fâni oluş özelliği gösteren âlem ile herşeyin kendisine muhtaç olduğu<sup>9</sup> üstün ilim, irâde, kudret sahibi olan Yüce Allah arasında sürekli bir irtibat vardır, tarzındaki ilkelere vurgu yapılmaktadır. İşte Kur'ân-ı Kerim'in dikkatleri âlemdeki olgulara çevirerek insandan akıl yürütmesini istemesi, hem hudûs delilinin ana ilkelerine dikkat çekmeye hem de Allah ve âlem ile doğru ilişki kurmamıza vesile olabilecek örneklerle bizlere rehberlik etmeye yöneliktir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan hudûs deliline ilişkin âyetlerden hareket ederek birtakım izahlar getiren, varlığı temelde ikiye ayırarak Allah ile âlem farklılığına dikkat çeken İmam Mâtürîdî, insanın da içinde yer aldığı âlem ile Allah arasındaki sürekli ilişkiye vurgu yaparak konuya ilişkin

<sup>3</sup> Yûnus 10/101.

<sup>4</sup> Yûnus 10/100.

<sup>5</sup> el-Fussilet 41/53.

<sup>6</sup> Yûnus 10/31; el-Ankebût 29/61; Lokman 31/25; ez-Zuhrûf, 43/9, 87.

<sup>7</sup> Yûsuf 12/105.

<sup>8</sup> bkz. Lokman 31/32; Rûm 30/33; ez-Zümer 39/8; el-En'am 6/40-41.

<sup>9</sup> Kur'ân-ı Kerim'de âlemin acziyet ve ihtiyacı içinde oluşundan bahsedilmesinin yanı sıra Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı, her şeyin O'na muhtaç olduğu ifade edilmekte ve Allah için "Samed" ismi kullanılmaktadır. bkz. İhlas 112/2.

açıklamalar yapmaktadır, onun bu minval çerçevesinde yaptığı birkaç te'vîl örneği ise şöyledir;

**Birinci örnek:**

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَنَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır.<sup>10</sup>

İmam Mâtürîdî metnini ve mealini verdiğimiz bu âyetin te'vîli sadedinde şunları kaydetmektedir:

"... Âlemdeki şeylerin halden hale değişimi ve bozulup yok olması (zevâli) hakkında zikrettiğimiz şeyler sebebiyle gece ve gündüzün birbiri peşinden gelmesinde âlemin sonradanlığının (hudûsunun) işareti vardır. Öyle ki âlemdeki şeylerin değişimi ve bozulup yok olması (zevâli) onların sonradan meydana geldiğine (yaratılmışlığa) delâlettir (işarettir). Aynı şekilde bu şeylerin, başlangıçları (ilk halleri) hakkındaki bilgisizliği, benzerini meydana getirme kudretinden âciz kalmaları kendilerini var eden bir Yaratıcı'nın varlığına (muhdise) delil olmaktadır. İkinci bir husus ise (âyette geçen gece ve gündüzden) her biri, diğerinin gelişiyile yenilgiye uğrayıp kaybolmasıdır. Şayet âlemdeki bu düzen bir başkası sebebiyle (dışarıdan bir müdahaleyle) meydana gelmemiş olsaydı, gece ile gündüzün her biri gâlip olduktan sonra diğerinin gelmesiyle ortadan kaybolmazdı (mağlup olmazdı). Böylece bu durum her ikisi (gece ve gündüz) için de bir muhdisin (yaratıcının) var olduğunu ve bu muhdisin tek olduğunu göstermektedir.<sup>11</sup>..."

Görüldüğü üzere İmâm Mâtürîdî evrendeki her varlıkta gözlemlenebilen değişim, dönüşüm, zevâle uğrama gibi özelliklerin "sonradanlığı/hudûsu" ispatladığını ifade etmektedir. Ayrıca o, varlıkların kendi başlangıcını bilememesi, taşıdığı her türlü acziyet vb. gibi her türlü sonradanlık özelliklerinin yanı sıra evrende işleyen düzenin de "tek olan bir Yaratıcı'yı" gerektirdiğini belirterek bir bakıma hem hûdûs delilinde hem de gâye ve nizâm delilinde kullanılan öncüllerden bahsetmiştir.

**İkinci örnek** Rahman suresinin 3 ve 4. âyetleridir:

خَلَقَ الْإِنْسَانَ (۳) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (۴)

<sup>10</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), I, 297.

*İnsanı yarattı. (3) Ona beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti. (4)<sup>12</sup>*

İmâm Mâtürîdî bu âyetlerin te'vili konusunda şunları söylemektedir:

"... Tat, renk ve lezzet türünden müşahede ettikleri şeylerden istidlâl ederek cinsini, rengini, lezzetini bilmedikleri şeyleri tanımalarını her insana (Allah) öğretti, şeklinde olması da (âyetteki ifadenin te'vilinde) muhtemeldir. Şahidle istidlal ederek Allah'ı bilmeyi öğretmesi şeklinde anlaşılması da muhtemeldir. Onlar, insanı (kendilerini) ihtiyaçlara ve sonradan yaratılan şeylere muhtaç, onlarla kuşatılmış ve âciz olarak gördüklerinde insanı inşa eden Kâdir, Âlim, Yaratıcı olan Allah'ın varlığını bilirler (anlarlar).<sup>13...</sup>"

Rahman suresindeki söz konusu âyetleri de göz önünde bulundurarak Allah'ın insana bahşettiği tatma, görme gibi duyuşal özelliklerini kullanan, elde ettiği verilerden hareket eden insanın düşünerek, bilmediği şeyleri keşfedebilme özelliğine dikkat çeken Mâtürîdî, kendilerinde ve çevrelerinde gördükleri ihtiyaç içinde bulunma ve aciziyet türünden hallerin akıl yürüten/aklını kullanan insanlar için "herşeye gücü yeten ve herşeyi bilen Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin işaretler" olduğundan söz etmiştir.

**İmâm Mâtürîdî'nin üçüncü örneği ise şöyledir:**

وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطُ بِهِ نَبَاتَ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ  
وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا

*Onlara dünya hayatının örneğini ver: (Dünya hayatı), gökten indirdiğimiz yağmur gibidir ki, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner. Allah, her şey üzerinde kudret sahibidir.<sup>14</sup>*

"... Bu meselde hikmet ve delâletten vecihler (yönler) vardır. Bu vecihlerden biri düşünen ve akıl yürütenler (ibret alanlar) için bir öğüt ve ibret almadır (i'tibârdır), âlemin sonradanlığını ve bir muhdisi (Yaratıcı'sı) oluşunu, âlemin sonunun geleceğini ve yeniden dirilişin gerçekleşeceğini inkârlarında inatlaşanlara ve büyüklenenlere karşı bir delil (hüccet) vardır. Âlemin hudûsuna gelince âlemdeki tek tek şeylerin sonradanlığını Allah'ın onlara göstermesi (görmeleri) sebebiyle bu sonradanlık bütün için de geçerli olur, aynı şekilde izi (eseri) kalmayınca dek şeylerdeki (eşyâdaki) yok oluşu (sonun gelişini) görmeleri de şeylerin mislinin (benzerinin) sonradanlığını gösterir ki, eşyanın (mevcudatın) bir kısmında görünen (zâhir olan) ilke, aynı şekilde bütün için de geçerli olur. Âlemin hudûsu (sonradanlığı) ve fenâsı (sonunun geleceği, yok olacağı) zâhir olunca (anlaşılnca), onu ortaya çıkarmaya kasteden (yaratmayı amaçlayan) birisinin olması gerekmektedir. Bu meselde (anlatımda) Allah'ın onlara yağmurların, ağaçların, bitkilerin ve

<sup>12</sup> er-Rahman 55/3-4.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009), XIV, 254.

<sup>14</sup> el-Kehf 18/45.

bunların dışındaki şeylerin yenilenmesini ve sonradan var olmalarını, yok olduktan sonra onların daha önce var oldukları şekilde tekrar eski hallerine döndüklerini göstermesinde ba's (yeniden dirilme)'in delaleti vardır. Bu, kendileri dışındaki şeylerin yeniden yaratılmasından daha evladır (kolaydır, basittir). Çünkü onlar kendileri dışındaki şeylerin yaratılmasının maksududur (sebebidir). Amaçsız bir şekilde şeylerin yokluk için var edilmesi ya da tekrarlanmasının hikmetsiz olduğu noktasında insanlar fikir birliği içindedir (bir ittifak vardır). Eğer yaratılmada ve tekrar var edilmede bir hikmet yok ise şeylerin var oluşunun amacı, özellikle yokluk ve yok ettirme olacaktır."<sup>15</sup>

Dünya hayatı örneğinden bahseden âyeti te'vîl eden Mâtürîdi, aklını kullanan insanların evrenin sonradanlığını ve bir Yaratıcı'ya olan ihtiyacı bilebileceğini söylemekle birlikte gerçeklere gözünü kapatan inkârcılara karşı da evrende müşâhade edilebilen her varlıkta delillerin bulunduğu bahsetmektedir. Tek tek parçalardan hareketle bütün hakkında hüküm verilebileceğinden söz eden Mâtürîdi, tek tek varlıklarda görülen sonradanlığın âlemin tümü için geçerli olduğunu ifade eder. O, başı ve sonu olan bir âlemin ise dışarıdan bir müdahaleyi gerektirdiğine vurgulamakla birlikte bitki ve ağaç gibi evrendeki yenilenen varlıklardan yani biyolojik yasalardan hareketle yeniden dirilmenin aklen mümkün olduğuna (âhîret hayatının imkânına) dikkat çekmiştir.

#### Dördüncü örnek olarak ise şu âyet-i kerîmeyi zikredebiliriz:

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَيَتَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

*Sonra da nutfeden (bir noktadan rahim duvarına bağlı) bir alaka yarattık. Sonra alakadan bir çiğnem et (görünümünde) bir mudga yarattık. Bundan sonra mudgadan kemikleri yarattık. Daha sonra kemiklere et giydirdik (üzerini et ile kapladık). Daha sonra da onu, başka bir yaratışla inşa ettik (şekillendirdik). İşte böyle Allah, Mübarek'tir, En Güzel Yaratıcı'dır.<sup>16</sup>*

"... Bir şeyin yoktan yaratılmasını inkâr eden ve duyular dünyasında (şâhidde) var olmayan bir şeyden (yoktan) bir şeyin meydana geldiğini görmemesi sebebiyle âlemin kîdemini (ezelî olduğunu) savunan kişiye şöyle denebilir: Eseri kalmayınca dek aslın yok olmasıyla birlikte bir şeyin başka bir şeyden inşasını görmedin mi? Şahitte böyle ise, bir şeyin önceki hâlinin (evvelinin) yok oluşuyla bir şeyden başka bir şeyin gaibte meydana gelmesi niçin mümkün olmasın? Nutfenin (hayat tohumunun, spermanın) yok oluşuyla nutfe alakaya (dölleniş hücreye) dönüşür, alakanın yok oluşuyla alaka mudgaya (cenine) dönüşür ve bu şekilde değişim dönüşüm devam eder, gider. Her şey aslını yitirdikten sonra başka bir şeye dönüşür. Böylece duyular âleminde hiçbir şeyin yokluktan meydana gelmemesi

<sup>15</sup> Mâtürîdi, *Te'vîlât*, thk. Murat Sülün, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2007), IX, 62.

<sup>16</sup> el-Mü'minûn 23/14.

gaipte de yokluktan gelmeyeceğine delil olmaz. Nasıl ki Allah'ın kudreti duyular âleminde (şâhidde) aslı yok olduktan sonra başka bir şeyin meydana gelmesine imkân veriyorsa aynı şekilde Allah'ın kudreti diğer bütün durumlara da (âlemin yoktan yaratılmış olmasına da) imkân verir.<sup>17</sup>..."

Mâtürîdî'nin anne rahmindeki insanın oluşum aşamalarına dikkat çeken âyetlerde bahsedilen değişim, dönüşümden ve yeni bir oluşumdan hareketle âlemdeki varlıkların sonradanlığından ve varlıklardaki ölçü ve hassas ayarlardan söz eder. Öyle ki Mâtürîdî, değişim, dönüşüm, sonradanlık, ölçü ve hassas ayarların âlemin yaratılmışlığına yani Allah'ın varlığını bilmeye işaret oluşuna dikkat çeker. Ayrıca Mâtürîdî, Te'vîlât'ın birçok yerinde varlıkların ve varlıklarda gözlemlenen hallerin Allah'ın varlığına delil olduğunu ifade etmiştir. Hudûs bağlamında *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da geçen aşağıdaki ifadeleri de örnek verebiliriz:

...و كل مصنوع شاهد ود ليل على صانعه...

"...Ve yapılmış olan her şey yapıcısına tanıktır (şahittir) ve işaretir (delildir).<sup>18</sup>..."

...و كل خلاق له آية لوحدانيته و ألوهيته...

"...Tüm mahlûkât (yaratılmışların varlığı) Allah'ın vahdâniyyetine ve ulûhiyyetine bir işaretir (delildir).<sup>19</sup>..."

...لأن من عرف الخلق بمعناهم دله ذلك على معرفة الصانع...

"...Yaratılmışı (mahlûkâtı) manalarıyla bilen kişiye (yaratılmışlar üzerinde akıl yürüten kişiye) bu durum, Allah'ın varlığını bilmek için delil olur.<sup>20</sup>..."

...و قد جعل الله الخلق سببا لمعرفة الخالق...

"...Muhakkak ki Allah, mahlûkâtı (yaratmayı, yaratma fiilini,) Yaratıcı'yı bilmek için (Yaratıcı'nın varlığı bilinsin diye) bir sebep yaptı.<sup>21</sup>..."

...من أنكر الصانع فينكلم أولا معه في حدث العالم, و حاجته إلى محدث, فإذا ثبت حدث العالم فحينئذ يتكلم في إثبات الصانع و وحدانيته...

"...Yaratıcıyı inkâr eden kişiye öncelikle âlemin sonradanlığı ve bir muhdise olan ihtiyacından bahsedilir. Âlemin hudûsu (sonradanlığı) sabit olunca (anlaşıncı), Yaratıcının varlığı ve birliği hakkında konuşulur.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Halil İbrahim Kaçar, (İstanbul : Mizan Yayınevi, 2007), X, 14.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XIV, 78.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, neşr. haz. Hatice Boynukalın, (İstanbul : Mizan Yayınevi, 2006), VII, 432.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), XV, 174.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X, 17.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), II, 156.

## 2) Allah'ın Varlığına İşaret Eden "Gâye ve Nîzam"a İlişkin Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan Birkaç Örnek İfade

İmâm Mâtürîdî, evrendeki hikmete<sup>23</sup> uygun işleyen düzenli bir sistemin varlığından hareket ederek aklî izahlar getirmekte; zıt unsurlar arasındaki uyumdan söz etmektedir, dahası kusurlu olan âlemin "Mutlak Kemâl Sahibi" olanı yani üstün ilim, irâde ve kudret sahibi bir "Yüce Varlık"ı aramaya sevk edişinden bahsetmektedir. Mâtürîdî, evrende gözlemlediğimiz kusur ve noksanlıkların işleyen sistemdeki uyum, düzen ve gâyeye zarar vermediğini bilâkis hizmet ettiğini belirtmekle birlikte insanın eylemlerinin yol açtığı kötülüklerin ortaya çıkış sebebinin imtihan gereği insana verilmiş olan "özgür irâde"nin yanlış kullanılması olduğunu hatırlatarak insanî sorumluluğa vurgu yapmaktadır. Öyle ki çeşitli özellik ve potansiyellerle donatılmış varlıkların yaşayabilmesi için en uygun ve en elverişli bir düzenlemeyle işleyen dünyamızda, özgür irâdeye sahip olan insan varlığı, kaçınılmaz bir şekilde şerrin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Mâtürîdî'ye göre evrende gözlemlenen kusur ve noksanlıklar ya da kötülük olarak değerlendirilen durumlar; *iyiyi kötüden ayırma bilinciyle irâdeyi güçlendirerek kulları olgunlaştırma, eksikliklerin tetiklediği itici güç vasıtasıyla kemâli arama çabasına yönlendirme, kulları eğitime, iyinin değerini ortaya çıkarma, kullar arasında gizli kalan duygu ve düşünceleri açığa çıkarma, yaratan/yaşatan bunun yanında ihtiyaç sahibi olmayan Yüce Bir Varlık'a boyun eğip O'ndan yardım dileme, kulların arasında yardımlaşma, dayanışmaya, fedakârlığa zemin hazırlama ve en önemlisi de kulluk bilincinin oluşmasında özgür irâdenin işleyeceği seçenekler alanı sunma, îmanın özgür irâde ve hür seçime dayalı olmasını sağlama...* gibi işlevleri yerine getirmektedir.<sup>24</sup> Onun Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı eserinden "evrendeki hassas ayarlar, uyum, gâye ve düzenden hareketle Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin" örnek olarak verebileceğimiz birkaç âyetin te'vîli ise şöyledir;

### Birinci örnek:

يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ  
وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ

"(Allah), geceyi gündüzün içine, gündüzü gecenin içine sokar. Güneş'i ve Ay'ı emri altına almıştır. Hepsi belirlenmiş bir zamana kadar akar (yörüngelerinde dönerler).

<sup>23</sup> Hikmet: "Konulması gereken yeri bilerek her şeyi yerli yerine koymak, her hak sahibine hakkını vermek", "kimsenin hakkını eksik bırakmamak", "doğruya isabet etmek", "her şeydeki en uygunluk, yerli yerince olma." b kz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 61 (51), 152 (124), 176 (143-144), 345-347 (276-278), 487-488 (391-392); *Te'vilât*, thk. Ertuğrul Boynukalın, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), V, 26, 107; *Te'vilât*, thk. Halil İbrahim Kaçar, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), VIII, 104, 277.

<sup>24</sup> b kz. Fatma Aygün, "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, 2015), s. 182-196.



İşte bu Allah, sizin Rabbinizdir. Mülk, O'nundur. O'ndan (Allah'tan) başka taptıklarımız, bir kıtmire (hurma çekirdeğinin zarına) bile mâlik değildir." <sup>25</sup>

İmam Mâtürîdî âlemdeki gâye ve düzenden hareketle yukarıda mealini verdiğimiz âyet bağlamının te'vîli konusunda şunları söylemektedir:

"Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin düzenli hareketinde ve işleyişinde, var oluşun başlangıcından sonuna dek, kendilerinde herhangi bir fazlalık, noksanlık, öncelik, sonralık olmaksızın bir kanun, yasa ve ölçüyle devam edişinde Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri vardır. İşte zikredilen bu şeylerin hepsi âlemi inşâ eden (yaratıcı), bir yasa üzerine her şeyi düzenleyen ve bir ölçüye göre her şeyin varlığını devam ettiren "müdebbir bir yaratıcıya" işaret (delâlet) eder. Şayet söz konusu şeyler kendiliğinden gerçekleşseydi, bir yasaya göre işlemez, düzensizlik ve kaos meydana gelirdi. Ayrıca âlemde birden fazla varlığın (yaratıcı/yönetici varlık) pek çok fiili (tasarrufu) gerçekleşmiş olsaydı varlıklarda ileri gitme, geri kalma, değişme, engellenme gibi durumlar meydana gelir, bir düzen olmazdı. Bu sultanların farklı fiilleri sonucunda birinin olmasını istediğini diğerinin yasaklaması, engellemesi; birinin yasaklamayı, iptal etmeyi dilediğini ise diğerinin olmasını istemesinde olduğu gibi, başına buyruk bir durumun (kaos) ortaya çıkması gibidir. Birden fazla varlığın yaratıcı ve yönetici olmasının birbirlerine karşı muhalefeti ortaya çıkaracağı malumdur. Zikrettiğimiz varlıklarda gözlemlenebilen bu uyum (ittisâk) ve düzen (tedbîr) üzere işleyiş, birden fazla değil de tek olan bir varlığın fiili ve düzenidir ki, işte bunlar Allah'ın varlığına ve birliğine işarettir. <sup>26</sup> **يُولُجُ اللَّيْلِ فِي النَّهَارِ وَيُولُجُ النَّهَارِ فِي اللَّيْلِ** "Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar" ifadesinde iki incelik söz konusudur: *İki incelikten ilki*; birinin bütün izlerinin silinmesiyle diğerinin gelişi yahut birinin izlerinde meydana gelen artışın diğerindeki azalışı ortaya çıkarması, birinin saatlerine diğerinin saatlerinin dahil edilmesidir. Burada "hayrın yaratıcısı şerrin yaratıcısı değildir." diyen Seneviyyenin <sup>27</sup> sözünü red söz konusudur. Onlar, hayrın yaratıcısının nur, şerrin yaratıcısının zulmet olduğunu iddia ederler. Şayet söyledikleri doğru olsaydı nur gidip zulmet geldiğinde gâlip olan zulmet olurdu ve onun elinde nur mağlûp olurdu. Ve böylece de nur geldiğinde ve zulmet gittiğinde, zulmet nurun elinde mağlûp ve makhûr (yenilgiye ve hezimete uğramış) olurdu, nur onun üzerinde gâlip olurdu. Bir diğerinin elinde mağlûp ve makhûr olunca ebedî olarak onun elinden kendisini kurtarmaya güç yetiremeyiş meydana gelir, zaten onlardan birinin diğerine gâlip olması düşmanlığın gereği olan bir şeydir. Bazısının, diğer bazısını helâk olmaya,

<sup>25</sup> el-Fâtır 35/13.

<sup>26</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, neşre haz. Mustafa Yavuz, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), XII, 25.

<sup>27</sup> Seneviyye: Düalistler, ikiciler. Yani iki kadîm tanrıya inanarak iyiliğin yaratıcısının "Nûr" veya "Yezdan", kötülüğün yaratıcısının "Zulmet" ya da ikili "Ehrimen" olduğunu savunan ve kâinattaki her şeyi bu perspektiften değerlendiren gruplar. Evrene hükmeden iki tanrının (iyilik ve kötülük tanrısının) bulunduğunu savunan fırkalar.



kendisinden kurtulamamaya zorlaması söz konusudur. Halbuki gece ve gündüz arasında böyle bir ilişki gerçekleşmemektedir, daha önce de söz ettiğimiz gibi bir ölçüye göre birinin eserinin silinmesinden sonraki zamanda diğerinin gelmesi olgusu, birden fazla varlığın düzenlemesine değil, bilâkis tek bir varlığın yaratmasına (fiiline) ve yönetmesine (tedbîrine) işaret etmektedir.<sup>28</sup>

### Gâye ve nizam konusunda ikinci örnek şöyledir:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا

"Allah, yedi kat gökleri ve yerden de bir o kadarını yaratandır. O'nun (yaratıcı) iradesi, bu ikisi arasında her an yenilenerek sürekli tecelli eder ki, Allah'ın her şeye muktedir olduğunu ve her şeyi akıl sır ermez bir ilimle kuşattığını kavrayasınız."<sup>29</sup>

"لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" şeklindeki beyanında Allah azze ve celle şöyle buyurmuştur, yani gökler ve yerin yaratılışı ve bu ikisi arasında işleyen düzen (tedbîr) hakkında düşündüğünüzde, kendi zatının bir gereği olarak tüm varlıkları kuşatacak büyüklükte bir kudrete sahip ve dilediği şeyi yapmaktan hiçbir şeyin aciz bırakamayacağı bir gücün varlığını bilebilirsiniz. Aynı şekilde âlemde gözlemlenebilen bu düzen kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmadığı âlim bir zâtın varlığına işaret etmektedir.<sup>30</sup>

### Üçüncü örnek:

إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا أَدْنَاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَيْءٍ

"Son Saat'in bilgisi yalnız O'na havale edilir. Hem O'nun bilgisi olmadan ne meyve çekirdekleri kabuklarını çatlatabilecek, ne de herhangi bir dişi gebe kalabilecektir; dahası, doğuramaz bile. Ve o gün onlara "Hani, nerede ortaklarım(!)" diye seslenen biri çıkar; onlar "Sana itiraf ederiz ki, bizden hiç kimse (buna) asla tanık olmamıştır" diye cevap verirler."<sup>31</sup>

"Kabuklarını çatlatarak meyve çekirdeklerinden meyvenin ortaya çıkması, bir kadının yavrusunu taşıması (gebe kalması) ve doğurması Allah'ın varlığının, birliğinin, kudretinin, ilminin ve tedbirinin (yöneticiliğinin, düzenleyici oluşunun) delillerindedir. Allah'ın, meyve çekirdeklerini kabuklarının içinde yaratması; aynı şekilde çocuğu da anne rahminde perdeler içerisinde inşâ edip beslemesi, soğukluk, sıcaklık gibi ona eziyet verebilecek şeylerden çocuğu koruması, ona gelebilecek rahatsızlıkları engellemesi, lütfu ve rahmetinin göstergesi olarak ona olan şefkâti (lütüfta bulunması), perdeler ve örtüler içinde onu en güzel bir biçimde şekillendirmesi Allah'ın ulûhiyeti ve vahdaniyyetine göstergedir (Allah'ın

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 26.

<sup>29</sup> et-Talak 65/12.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Murtaza Bedir, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), XV, 245.

<sup>31</sup> el-Fussilet 41/47

ulûhiyyeti ve vahdaniyyeti bilinsin diyedir). Allah'ın zâtî ilmi ve kudreti sonradan elde edilmiş (mükteseb, müstefad) değildir, ezelfidir.<sup>32</sup>

**Dördüncü örnek:**

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ

"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır."<sup>33</sup>

"Azîz ve celîl olan Allah, düşünen insanlar için zikrettiği bu şeylerde ibretlerin ( آيات ) varlığını haber vermektedir. Bilindiği üzere duyular ile algılanabilen şeylerden hareket ederek düşünme ve araştırma yapmakla ulaşılan ibretler, (الآيات) duyu organlarıyla algılanamayan meseleleri bilmek içindir. Zaten akıl sahibi insanların duyuların kapsamına giren şeyler hakkında düşünerek, akıl yürüterek bilmek için kendilerini zorlamaya (gayret sarfetmeye) gerek yoktur. Bilakis duyularla elde edilen bilgiler zorunlu bilgilerdir, bunlar çaba sarfetmeyi gerektiren ilimlerin derecelerine ulaşmayı sağlayan beşeri ilimlerin ilkeleridir..

Bu âyette aynı zamanda öz akılla ( باللب ), tevhide ulaşmanın gerekliliğine delil vardır. İbretler ( آيات ), öz akıl sahibi kişiler için konulmuştur. İbretlerin ilk derecesi onların bir var (inşâ) edeni ve ibret vesilesi kılanı olduğunu bilmektir. *En Doğrusunu Allah Bilir*. Sonra buna, göklerle yer arasında bulunan uzaklığa (mesafenin uzunluğuna) rağmen bu ikisinde yer alan faydaların bağlantılı oluşu da işaret etmektedir, yer ve gök arasında bulunan faydaları kullanmak sûretiyle yeryüzünde depreşen her canlının yaşaması ve yaşamını devam ettirmesi de Yaratan'ın varlığına delil olur. Aynı şekilde her canlının faydasına olmak üzere -birbirlerine zıt olmalarına rağmen- gece ile gündüzün birbiri ardından gelerek benzer şekilde hareket etmelerinde; göklerle yerin birbirlerine eş gibi (ilgili, alâkalı) olmalarında bunların hepsini yoktan var edenin (münşî) tek oluşuna işaret vardır. Şayet yaratma farklılık gösterseydi (farklı yaratış mümkün olsaydı) düzen olmaz, faydalanma imkânları da ortadan kalkardı. Öyleyse bunları yaratan, her şeyi bilen (alîm) bir varlıktır ki, O (Allah) fayda veren şeyler arasındaki bağlantının nasıl düzenleneceğini, aralarındaki farklılıklara rağmen onları kendisi dışındaki ile nasıl birleştireceğini de bilir. O hikmet sahibidir (hakîmdir), her şeyi yerli yerine koymuştur. Öyle ki bilge insanlar (filozoflar) bu konu hakkında derin derin düşünüp taşınırsalar bile yine de, -cevherlerdeki farklılıklar ve hâllerdeki zıtlıklar sebebiyle- faydalı şeyler arasındaki en yakın veya daha üstün bir bağlantının nasıl olabileceğini bilemezlerdi. Zaten (varlıklar arasındaki) söz konusu ilişkiyi düzenleyen, tüm eksikliklerden münezzeh bir varlığın yardımı olmaksızın bilgelerin

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Murtaza Bedir, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), XIII, 150.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân 3/190.

hikmet bilgisi, eşyada var olan hikmeti bırakın bir yönüyle ihata etmeyi, onun (hikmetin) bir kısmını bile elde etmekte yetersiz kalır.<sup>34</sup> "

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, evrendeki varlıklardaki ölçü, düzen ve amaçlılık üzerinden hareketle üstün ilim, irâde, kudret sahibi olan Allah'ın varlığı ve birliğinin akıl yürüterek bilinebileceğine dikkat çekmekte özellikle de "tedbîr" ve "hikmet" kavramlarına vurgu yapmaktadır.

### 3) Allah'ın Varlığına İşaret Eden "Fıtrat"a İlişkin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'dan Birkaç Örnek İfade

"Fıtrat"tan ya da "hilkât"ten bahsettiği ifadelerinde Mâtürîdî, daha çok insanın yapısı, doğuştan getirdiği potansiyeller, doğruyu ve yanlışını temyiz yeteneği üzerinde durmuştur, bununla birlikte akıl/irâde/vicdan sahibi olan her insanın bu yetilerini doğru kullandığında Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine ulaşacağından bahsetmiş, bu yetilerin köreltilmesi ile karakter zaafı yaşayan insanın özünden uzaklaşacağını ve doğru bilgiye ulaşamayacağını belirtmiştir. Her insanın yapısına kodlanan özelliklerin (fıtratın) hem varlığına, hem de doğru bilgiye yöneltmedeki rolüne dikkat çeken Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde konuya ilişkin açıklamalarda bulunarak şunları söylemiştir;

#### Birinci örnek:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَوِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

"Böylece sen, bâtil olan her şeyden arınmış olarak, yüzünü kararlı bir şekilde Allah'ın, insanları üzerinde yarattığı doğal/fıtrat kanununa dine çevir! Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."<sup>35</sup>

"Allah'ın *فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا* "yüzünü hanîf (bâtil olan her şeyden arınmış) olarak dine çevir!" sözü hakkında bazıları, bu hitabın Resulullah sallallahu aleyhi vesseleme yönelik olduğunu iddia etmişlerdir. Şöyle ki önce "şunlar şunlar O'nun ayetlerindedir" dedi, sonra "bilgisizce kendi arzularının peşine takılanlardan" bahsettikten sonra Allah'ın Peygamber'ine "sen yüzünü hanîf (bâtil olan her şeyden arınmış) olarak dine çevir!" buyurdu. Bize göre ise bu ve benzeri bir hitap "De ki: Siz, ey kâfirler! (hakikâti inkâr edenler!)", "De ki: O Allah tektir." âyetlerinde olduğu gibi herkes (tüm insanlar) içindir. "Öyle ki hitabın ulaştığı her kişinin "O Allah tektir", "Siz, ey kâfirler" demesi emredilmiş gibidir" İşte bunun gibi "sen yüzünü hanîf (bâtil olan her şeyden arınmış) olarak dine çevir!" hitabı her kişiye yönelik olarak gelmiştir. Sonra *إِلَّا قَامَةً* (âyette geçen *أَقِم* yani çevir! hitabının mastarı) iki şekilde anlaşılabilir: burada *أَقِم* ya "gayretli olmaya devam et" anlamında, ya

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 510.

<sup>35</sup> Rûm 30/30.

da "zikrettiğimiz şeyi tamamla, yerine getir" anlamındadır. "Hanif olarak dine" ( لِلَّذِينَ حَنِيفًا ) ifadesi hakkında bazı kimseler şöyle demiştir: Hanif ayak eğriliği ve meyli olma (hanef) (kökünden) gelmektedir. Bu durumda onun manası "Her hal ve her vakitte dine doğru yönel" şeklindedir. Bazıları ise hanif (kelimesinin) dini Allah has kılma (ihlas) ve (O'na) teslim olma (islam) (anlamına) geldiğini söylemişlerdir.

"Allah'ın, insanları, kendisi üzere yarattığı doğa/fitrat kanunu" şeklindeki Allah'ın sözü şu anlamlara gelebilir.

*Birincisi*, **فطرة الله** "Allah'ın fitratı (fitratallah)" yani (Allah'ın) insanın yapısına yerleştirdiği Tanrı bilgisidir (marifetullahtır)." Allah, her bebek ve çocuğun yapısına, Rabbi'nin birliğine ve rububiyetine ulaşmayı sağlayacak bilgiyi (bilebilecek kâbiliyetleri ya da donanımı) yerleştirmiştir. Bu, bebeklik ve çocukluk hallerinde annelerinin sütünü emmek (suretiyle) elde ettikleri gıdayı ve (bunun soncunda ortaya çıkan) gelişimi (sağlayan) bilgiyi onlarda yaratması gibidir. Bu sebeple (Hz. Peygamber'in) "Her doğan fitrat üzere doğar, daha sonra annesi-babası onu yahudileştirir, hristiyanlaştırır" sözü(ndeki fitrat), dağlara verilen Rabblerini tesbih ve hamd bilgisi (ile aynı şeydir). Ancak daha sonra anne-babası çocuğu kendilerine benzetebilmekte ve onu asıl fitratından uzaklaştırabilmektedir.

*İkincisi*, "onları yarattı (fatarahum)" ve "onların yapısına kabiliyetler yerleştirdi (cebelühüm)" ifadesidir ki, şayet insanlar bu yaratılmış oldukları fitrat üzerinde, salt akılları üzere bırakılmış olsalardı, diğer bir deyişle nefsanî tabiatın gereklerinden azade olsalardı yaratıldıkları fitrat doğrultusunda davranırlardı (yaratılmış oldukları, yapılarında bulunan kabiliyetler üzerine gelişim gösterirlerdi). Öyleyse Allah herkesi bir fitrat (donanım) üzere yaratmış ve herkesin yaratılışına Allah'ın rubûbiyyet ve vahdâniyyetine götürecektir şeyler (kâbiliyetler) yerleştirmiştir. İşte Hz. Peygamberin "Her doğan fitrat üzere doğar" sözü bu şekilde anlaşılmalıdır. Her doğan fıtrat üzere, yani Allah'ın vahdaniyyetine, rububiyetine delalet ve tanıklık eden (teşhedü) bir yaratılış üzere doğar. İnsan (önyargı ve taklitten azâde bir şekilde) tek başına bırakıldığında ve akli ile kendisi arasına (duygu, his, cismanî tabiat vb.) şeyler girmediğinde (bunları) idrak eder.

*Üçüncüsü*, "Allah'ın insanları imtihanı taşıyabilecek bir fitrat üzere yaratmasıdır."

"Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz" ( لا تبدل لخلق الله ) ifadesine gelince yorumcuların geneli/çoğu şöyle dedi: "Allah'ın dininde bir değişiklik olmaz, burada (Allah) dini, yaratma olarak isimlendirmiştir." Mutezile'nin yaklaşımına (kavl) göre onda (Allah'ın yaratmasında) tebdil olmaktadır. Çünkü onlar kulun fiilinin yaratılmış olmadığını söylüyorlar ve Allah'ın لا تبدل لخلق الله sözüyle ilgili olarak şöyle bir aldatmaca yapıyorlar: Yani "kendisiyle Allah'a seslenen/dua edilen ( لا تبدل لما به يقع الدعاء إليه او كلام )

sözde bir değişiklik olmaz" ya da buna benzer bir şey (söylüyorlar). Bu durumda (onlara karşı) şöyle denir: Din kişinin itaati kendisiyle gerçekleştirdiği şeydir ve (bu açıdan) onun (kişinin) fiilidir, (kök olarak) dâne-yedînu'dan alınmıştır/gelmektedir. Sonra onun (yani itaatin kendisiyle gerçekleştiği şeyin) Allah'ın yaratması olduğu bildirildi. O halde bu, onun (yani kulun fiilinin) yaratılmış olduğunu gösterir.

"Allah'ın yaratmasında bir değişiklik olmaz" sözü hakkında şöyle demek mümkündür; yani "Rahman'ın yaratışında hiçbir aksaklık göremezsin" âyetinde olduğu gibi, Allah'ın yaratmasında Allah'ın vahdaniyetine delâlet, rububiyetine şahadet bulunmaktadır, yani Allah'ın vahdaniyetine delâlette, varlığına şahadette Allah'ın yaratmasında hiçbir uygunsuzluk göremezsin.

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ifadesine gelince burada dosdoğru dinin delillerle, burhanlarla birlikte olduğu (delillere dayandığı) haber verilmiştir ki, bu hevâsına tâbi olan kâfirlerin dini gibi değildir. Veya الدِّينُ الْقَيِّمُ Allah'ın vasfettiği şey yani hanîf dini üzere devam etmektir (müstakîm, dosdoğru olmaktadır).<sup>36</sup>

#### İkinci örnek:

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

"«Ey Âdemoğulları! Size şeytana kulluk etmeyin, çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır» demedim mi? (şeytana kulluk etmeyeceğinize dair sizden ahid almadım mı?)"<sup>37</sup>

Bu âyeti (Allah'ın sözünü) Mâtürîdî üç şekilde yorumlamaktadır:

"Birincisi, yaratılış ahdidir. Çünkü Allah teâlâ varlığına tanıklık edecek şeyleri her insanın yaratılışında, yapısında var etmiş, kulluğu (ibadeti) ( إِذْ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي خَلْقَةِ كُلِّ أَحَدٍ وَبَنِيَّتِهِ مَا يَشْهَدُ عَلَيَّ وَحِدَانِيَّتِهِ ) kendisine (has) kılmış, kendisinden başkasına (kulluk yapılmasını) yasaklamıştır/men etmiştir (sarafe an). Ne var ki onlar (yani ahitleştiği insanlar) bu ahdi bozdular, kulluğu ve ulûhiyeti ondan (Allah'tan) başkasına atfettiler/layık gördüler.

İkincisi Allah'ın emir ve nehiyelerine itaat hususunda, Peygamberler aracılığıyla onlardan alınan ahiddir.

Üçüncüsü (ahdin üçüncü anlamı) şöyledir, Allah insanların tabiatına birtakım istek ve arzulardır yerleştirmiştir ki bunların Allah tarafından (min indihî) (bir lütuf ve inayete) karşılanması/giderilmesi (kazauhâ) onları (yani insanları), nimetlerinden dolayı kulluğu ve şükürü sadece Allah'a hasredip ulûhiyeti ona has kılmaya götürür, bunları (yani kulluğu ve şükürü)

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, neşre haz. Ali Haydar Ulusoy, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), XI, 185-187.

<sup>37</sup> Yâsin 36/60.

başkasına arz etmekten, O'ndan başkası için yapmaktan (insanları) alıkoyar. Ne var ki (insanlar) bu (ahdi) bozdular ve onu terk ettiler.<sup>38</sup>

**Üçüncü örnek:**

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

"Göklerde ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir. O, güçlüdür; hikmet sahibidir."<sup>39</sup>

"...Ayrıca "tesbih" olarak ifade edilen şeyin, yaratılışın (hilkâtin) tesbihi olduğunu söylemek mümkündür. Her şeyin yaratılışı Allah'ın varlığına ve birliğine tanıklık etmektedir. Öyle ki kâfir olsun, mü'min olsun tüm insanların ve her şeyin yaratılışı (hilkâti) Allah'ın varlığına ve birliğine tanıklık etmektedir. (Ayetteki tesbih ile) yerde ve gökte sınımaya konu olan (irâdeli) varlıkların tesbihini kastetmiş olabilir. Bu durumda hususi bir tesbihe, yani nutkun ve dilin iradeden kaynaklanan tesbihine raci olur/tesbihi manasına gelir. (Ayette geçen yer ve gökteki her şey) ruhu olan her şeye raci olabilir (yani yer ve gökteki her şeyden kasıt ruhu olan her şey olabilir). Allah bu şeylerin derununda (sırriyet) kendisine ilişkin tesbihi yaratmış/yerleştirmiştir (yec'alü) ki bunu sadece O bilir. O'ndan başkası ise ancak Allah'ın ona bunu bildirmesi ile bilir.<sup>40</sup>..."

**Son örnek ise şöyledir:**

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

"Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki"<sup>41</sup>

"...Lezzetli ve faydalı şeyleri sevmenin, kötülüklerden ve elemelerden kaçınmanın nefsin tabiatında yer aldığını görmez misin? Fakat nefis faydalı ve zararlı olan her şeyi tek tek bilemez. Ancak tadararak (algılayarak) bunu bilebilir. Gözün renkleri idrak etmesiyle birlikte onun iyiliğini ve kötülüğünü bilememesi de buna benzer. Fakat akıl, iyi ve kötünün arasını ayırandır. Akıl kötülüklerin kötülüğünü, iyiliklerin iyiliğini genel olarak ayırabilecek bir tabiatla (yapıda, özelliğe) yaratılmıştır. Bununla beraber akıl, her iyi şeyin iyiliğini, her kötü şeyin kötülüğünü tek tek bilemez (arasını ayıramaz). Öyleyse فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki) âyeti, yani iyiden kötüyü, temizden pisi, fücurun kötülüğünü ve takvanın iyiliğini ayıracak şeyi (Allah) nefislerde yarattı, anlamına gelir. İşte böylece imtihan ve külfet (sorumluluk) gerekli olur. (akıl, yani ayırt etme yetisi sebebiyle yükümlülük gerekli olur.)<sup>42</sup>..."

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XII, 99.

<sup>39</sup> el-Hadîd 57/1.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, XIV, 332.

<sup>41</sup> eş-Şems 91/8.

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), XVII, 222.



## Sonuç

Nesnenin (eşyanın) öznenin kavramasından bağımsız bir varlığa sahip olduğuna; halden hale değişip dönüşen, zıtlıkları kendisinde toplayan, acziyet içinde bulunan nesnelere kendiliğinden meydana gelemeyeceğine (nesnelere hâdis oluşuna, sonradanlığına); eksik, kusurlu ve muhtaç durumda bulunan varlıklardaki zıt durumların bir araya gelerek evrendeki uyum ve düzene hizmet edişine; yapısındaki kâbiliyetlerle birlikte insanın fitrî bir eylemi olan akıl yürütme gücüne dikkat çeken Mâtürîdî, vahiyle karşılaşmalar bile insanların akıl yürütmek sûretiyle üstün niteliklere sahip Yüce Yaratıcı'nın varlığını bilebileceğinden ve Allah'a îman etme sorumluluğunu taşıdığından bahsetmiştir.

Yüce kitabımız "Kur'an'daki âyeti kerimeleri anlama faaliyeti" olarak düşünebileceğimiz Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an* isimli çalışmasındaki aklı izahlar esasen Kur'an'ın pratik düşünmeye, evreni araştırıp inceleyerek keşfetmeye yönelik metodundan hareketle dile getirilmiştir. Zira Kur'ân-ı Kerim'de Yüce Allah, insanın en fazla muhatap olduğu olgulara yani insanın kendi yapısı ve çevresindeki olaylara dikkat çekerek düşünmeye sevk etmekte, her fırsatta akli kullanmanın önemini vurgulamaktadır. İnsanın körü körüne değil, aksine araştırarak aklıyla ve tecrübesiyle hareket etmesini, mâkul gerekçelere dayanarak kararlar almasını emreden Yüce Allah'ın beyanları, bilimsel bulgu ve keşiflerle de desteklenmekte "evrenin de okunması gereken Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin bir âyet" olduğunu göstermektedir. İşte Mâtürîdî, Allah'ın kelâmı olan Kur'an âyetleriyle Allah'ın fiili konumundaki evren âyetlerini bir bütün olarak düşünmeyi, böylece hayatın anlamı ve değerini keşfetmeyi kendisine ilke edinmiş bir düşünürdür.

Velhâsıl-ı kelâm, Mâtürîdî'nin "ilâhî bir rahmet"<sup>43</sup> şeklinde ifade ettiği vahyî bilgi, selim akıl sahipleri için açıklayıcı bir rehber, aydınlatıcı bir ışık ve Allah'ın bir lütfudur. İşte her fırsatta vahye olan ihtiyaca ve vahyin yaptırım gücüne vurgu yapan Mâtürîdî, vahyî bilgi olmasaydı bile genel ahlâkî ilkelerin yanı sıra Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin bilginin elde edilmesinde "akıl keşfedici özelliğine ve işaretleri okuyabilme kabiliyetine" dikkat çekmektedir. Biz bu çalışmamızla birlikte Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'an* isimli çalışmasındaki konuya ilişkin bazı ifadelerine yer vererek onun "akıl yürütme yeteneğine ve bu yeteneğin doğru kullanılmasına" verdiği önemi, dolayısıyla da Allah'ın varlığını, birliğini ve dîni bilmeye ilişkin mâkul gerekçelerini hatırlamış olduk.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlat*, thk. Mehmet Boynukalın, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), III, 183; IX, 417.



### Kaynakça

- Aygün, Fatma, "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı", doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hayatı ve Fikirleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik: tarihi arka plan, hayatı, eserleri, fikirleri ve maturidilik mezhebi*, yayına haz. Sönmez Kutlu, 2. bs., Ankara: Avrasya Yayın Reklam Matbaa, 2006.
- Topaloğlu, Bekir, "İmam Mâtürîdî'nin Temel İslam Bilimlerindeki Yeri", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı İstanbul, 22-24 Mayıs 2009*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir, "Mâtürîdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 151.
- Yeprem, M. Saim, *İrade hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, 3. bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.



## DİNİN TAMAMLANMASI BAĞLAMINDA VAHYİN SINIRI PROBLEMİ

Emrullah FATİŞ

Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
temelislam@gmail.com

### Öz

Kur'an'ın tamamlanması, vahyin ve nübüvvetin tamamlanmasını gerektirir mi? Makalemizde bu sorunun cevabını netleştirmeye çalıştık. Her haber, bir kişiyi peygamber yapmak için yeterli gözükmemektedir. Nebi ve vahiy adlandırmasında ölçütümüz, nebinin vahyi tebliğle sorumlu tutulması, vahyin de icaz içermesidir. Bu içeriğe sahip olup da Kur'an dışı kalmış vahiy yoktur, olduğunu iddia etmek Kur'an vahyini zayıflatabilir. Kısaca, halk arasında dolaşan sıhhati kuşkulu haberleri Kur'an dışı vahiy olarak adlandırmak ne derece doğrudur? Makalemizde bu tür problemlerin çözümüne yönelik argümanlar sergiledik. Hz. Peygamber, vahiy kâtipleri tutarak vahyin yazılması ve korunması yönünde çaba sarf etmiştir. O bu çabayı Kur'an dışı kalmış ve vahiy olduğu iddia edilen anlatılarda göstermemiştir. Makalemizde doğruluğu tartışmalı olan bu tür problemler üzerinde değerlendirmelerde bulunduk.

**Anahtar Kelimeler:** Vahiy, vahyin icazı, nübüvvetin tamamlanması, Kur'an dışı vahiy.

## DEMARCATIION PROBLEM ON DIVINE REVELATION IN THE CONTEXT OF THE COMPLETION OF RELIGION

### Abstract

Does The Completion of the Quran require the completion of revelation and prophethood? Every news would not be to make a person a prophet. Our criteria for the prophethood and revelation is to hold the prophet responsible with a revelation which should contain a miracle. Also, the proposition of that there is no revelation which is set aside from the Qur'an could weaken the revelation of the Koran. In short, to what extent it is legitimate to call the revelation with questionable authenticity and circulating among the people the revelation out of the Koran? We have presented the evidences for the solution of such problems. Hz. Muhammed, kept writers of the revelation and made efforts towards writing and protection of revelation. He did not show effort to protect narratives that are allegedly revelation and not in the Koran. We made assessments in our article accuracy of this kind of problem.

**Keywords:** Revelation, miracle of revelation, completion of the prophethood, non-revelation of the Quran.

## Giriş

Bir insanın peygamberlikle nitelenebilmesi için onun dinden sayılan vahyi alması ve insanlara ulaştırması gibi ilahi sorumlulukla yükümlü tutulması gereklidir.<sup>1</sup> Yüce Allah, Hz. Muhammed'e böyle bir görevi vermiş, o da bu görevi eksiksiz olarak yerine getirerek Kur'an gibi bir ilahi kitabı bize bırakmıştır. Bu Kur'an'ın dışında başka bir Kur'an yoktur. Bu gerçeklik, Kur'an'da 'din tamamlanmıştır'<sup>2</sup> ayetiyle ifade edilmektedir.

Allah'ın bilgisinde bulunan vahiy (kitab), bir melek tarafından peygambere aktarılmış (vahiy ve tenzil), peygamberin kalbinde lafız (cem') ve mana (kur'an) olarak toplanmış ayrıca bu vahiy insanlara da duyurulmuştur. Sonunda bu vahiyler toplanarak Mushaf'a dönüştürülmüştür.<sup>3</sup> Dikkat edilirse, adım adım yürüyen vahiy sürecinde Kur'an dışı kalmış, vahiy denecek bir şeye yer yoktur. Kayıtlı-korunmuş vahiy Kur'an dışında aramak oldukça tehlikelidir. Yüce Allah'ı yetersiz bulup yedek tanrılar icat etmek tehlikeli bir adım olduğu gibi, Kur'an'ı yetersiz bulup onun tamamlanmasına destek olacak sıhhati kuşkulu yedek vahiyler icat etmek de son derece tehlikeli bir adımdır.

Kur'an'a girmemiş, korumasız olarak dolaşan rivayetlerin Kur'an dışı vahiyler olduğu yönünde iddialar vardır. Bu iddiaların doğruluğu ya da yanlışlığı yönünde bilimsel tespitlerin yapılması son derece önemlidir. Kur'an dışı vahyin olmadığına dair karşılaştığımız çalışmalar vardır, onlara atıfta bulunacağız. Bizim bu çalışmamızı onlardan farklı kılan durum, dinden sayıldığı için tebliği zorunlu tutulan vahiydir. Kur'an dışında böyle bir vahyin olup olmadığı yönünde çalışmalarımıza derinlik vereceğiz. Kur'an üzerindeki yorumları ya da Hz. Peygamber'in içtihatlarını Kur'an dışı vahiy olarak adlandırmanın hatalı olduğunu düşünüyorum. Kur'an dışı vahiy alanında tespitlerin yapılması, zihinlerdeki şüphelerin giderilmesi yönünde büyük bir rol oynayacaktır. Böyle bir çalışma, tahrif edilmiş bir din algısı oluşmasını önleyecek, hem de 'Kur'an'ı dinî hurafelerden koruma hedefi'ne hizmet edecektir. Bu makale böyle bir hedefin gerçekleşmesine katkı sağlayacağı düşüncesiyle ilim dünyasının hizmetine sunulmuştur. Bu konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle, Kur'an'ın tamamlanıp tamamlanmadığı meselesini Kur'an ışığında ele alalım.

## 1. Kur'an Tebliği Zorunlu Vahiylerle Tamamlanmıştır

Kuran-ı Kerim'e göre din tamamlanmıştır. Tamamlanmış olan bu dinin adı İslâm'dır.<sup>4</sup> Bir başka ayete göre de kâfirler istemeseler de Allah nurunu

<sup>1</sup> Kemal b Ebî Şerif, Ebu'l-Meali Muhammed b. Muhammed, *Kitabu'l-Müsâmere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), s.198.

<sup>2</sup> el-Maide 5/3.

<sup>3</sup> Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2007): 9.

<sup>4</sup> el-Maide 5/3.

tamamlayacaktır.<sup>5</sup> Bu ayetteki nurdan maksat da Kur'an'dır.<sup>6</sup> Bu iki ayet arasında bir çelişki olduğu yönünde bir yoruma gidilmemelidir. Çünkü Allah, nuru olan Kur'an'ı tamamlayacağına söz vermiş, tamamladıktan sonra da bunu duyurmuştur. Her iki ayetin birbiriyle uyuşmaması asla düşünülemez. Vahyin tamamlanması esnasında tebliği zorunlu vahiyler kayıt dışı bırakılmamıştır. Hz. Muhammed aldığı bu vahiyleri diğer insanlarla paylaşmıştır. Çünkü onun Allah'tan aldığı vahyin bir kısmını Kur'an'a geçirip diğer kısımlarını saklama ve gizleme yetkisi yoktur. Bu vahiylerin Kur'an kayıtlarına girdiğini ve ibadetlerde okunduğunu tarihi veriler de doğrulamaktadır. Kur'an'ın tamamlanmadığı, Kur'an dışı yedek ayetlerle tamamlandığı yönündeki algılar hatalı olduğu gibi, bazı budistlerin ve hıristiyanların yarım bırakılmış dini tamamlamak üzere Mesih bekleme algıları<sup>7</sup> da oldukça tutarsız gözükmektedir. Yarım kalmış din algısı İslâm'da yoktur. Bu yüzden de dinin kayıt dışı vahiylerle veya yıllar sonra gelecek Mesih mitolojileriyle tamamlanması, din tahrifinin ötesinde ne işe yarayabilir?

Gelecek bilgisini içeren tebliği zorunlu vahiyler de Kur'an kayıtlarına girmiştir. Gelecek ilgili gaybî konularda da hiç kimsenin bilgi sahibi olamayacağı,<sup>8</sup> peygamberlerin de sadece Allah'ın vahiyle bilgilendirdiği alanlarda gaybı bilebildikleri görülmektedir.<sup>9</sup> Ayetlerden Hz. Peygamber'in gelecek bilgisinin de vahiyle sınırlı olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'da Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde onun aleyhindeki gelişmelerle ilgili,<sup>10</sup> geleceğe dair<sup>11</sup> gayb haberleri vardır. Yüce Allah, gelecekle ilgili konularda Hz. Peygamberi bilgilendirmiş ve bu bilgiler Kur'an kayıtlarına girmiştir.<sup>12</sup> Allah Teâlâ, peygamberlerine bildirdiklerini insanlara duyurup duyurmamaları konusunda onları sıkı bir takip altına almıştır.<sup>13</sup> Böyle bir sıkı takibe muhatap olan bir peygamberin dinin esasını teşkil eden vahiyleri kayıt dışı tutması mümkün değildir. Hz. Peygamber'in

- <sup>5</sup> es-Saff 61/8; Tevbe suresinde de aynı düşünceye işaret edilmiştir: et-Tevbe 9/32-33.  
<sup>6</sup> İbn Ebî Zemenîn, Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm, nşr. Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed Mustafa el-Kenz, (Kahire: el-Faruku'l-Hadise, 2002 ), IV, 385.  
<sup>7</sup> Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), s. 165-166; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *AÜİFD*, Cilt: 25 Sayı: 1 (1981): 182-183, 199; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1965), s. 216; Zeki Sarıtoprak, *İslâm İnancı Açısından Nüzûl-i İsâ Meselesi*, (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), s. 31; Faris al-Qayrawani, *Mesih Gerçekten Haçlandı mı?* çev. Kemal Kaya, (Ankara: Sevgi Yayınları, ts), s. 22; Osman Cilacı, *Günümüz Dünya Dinleri*, (Ankara: DİBY, 1995), s. 134.  
<sup>8</sup> el-Lokman 31/34; el-Kehf 18/23; el-Enâm 6/59; en-Neml 27/65.  
<sup>9</sup> el-Âl-i İmrân 3/49, 179; el-Cin 72/26-27; el-Yûsuf 12/21, 37.  
<sup>10</sup> el-Haşir 59/11-12; el-Muhammed 47/16; el-Ahzâb 33/13; et-Tevbe 9/74 107-110; el-Münâfikûn 63/4.  
<sup>11</sup> el-Âl-i İmrân 3/186; el-Mâide 5/54; en-Nûr 24/55; el-Fetih 48/16, 20; es-Saf 61/8, 13; er-Rûm 30/2-5.  
<sup>12</sup> el-Mâide 5/67; er-Rûm 30/2-5; es-Sâffât 37/173; en-Nûr 24/55; el-Fetih 48/27;  
<sup>13</sup> el-Cin 72/26-28.

de buna uyduğu anlaşılmaktadır.<sup>14</sup> Hz. Peygamber'in vahyi kayıt dışı tuttuğu anda onun peygamberliğinin sona ereceği bildirilerek<sup>15</sup> vahyin korunmasının ne kadar önemli olduğu vurgulanmaktadır. Yine Kur'an'da:

“Öyleyse sana vahyedilen Kur'an'a sınıksız sarıl. Şüphesiz bu Kur'an, sana ve kavmine bir öğüt ve bir şereftir, ondan hesaba çekileceksiniz.”<sup>16</sup> Bu ayette Yüce Allah, Hz. Peygambere dinden sayılan ve sorumluluk gerektiren vahyin Kur'an olduğunu bildirmekte ve elçisinin de Kur'an'a bağlı kalmasını istemektedir. Yine Kur'an'da:

“Ey Muhammed! Biz, sana bu Kur'an'ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen bundan önce (bu haberleri) elbette bilmeyenlerden idin,”<sup>17</sup> buyrulmaktadır. Bu ayette Hz. Muhammed'in geçmiş milletlerin haberleri ile ilgili hususları Kur'an dışı vahiy ile değil Kur'an vahyi ile öğrendiği üzerinde vurgu yapılmaktadır.

Kısaca Kur'an tebliği zorunlu vahiyler bütünü olup dinin esasını teşkil etmektedir. “Din tamamlanmıştır” ifadesiyle de Kur'an'ın tamamlandığı anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed aldığı vahiyleri duyurma konusunda ilahi denetim altında tutulmuş, o da bu denetimin gereğini yerine getirerek elimizdeki Kur'an'ı dinin temel kaynağı haline getirmiştir. Dine temel teşkil edecek tarzda Kur'an dışı vahiyler aramak, Kur'an'ı tahrife götürecek tehlikeli bir adım olabilir.

Hz. Peygamber, bireysel gayretleri sonucunda veya çevresindeki insanlar kanalıyla elde edilmesi zor bazı bilgilere ulaşmış olabilir, Kur'an, Hz. Muhammed'in bu tür bilgilerinden bahsederken Allah'ın öğrettiği bilgileri gibi aktarabilir. Zor olanı başarma imkânını Allah verdiği için bu tür bilgiler Allah'a izafe edilebilir. Kur'an'ın üslubunda bu tür aktarım örnekleri mevcuttur. Bu örnekleri Kur'an dışı vahiy olarak kabul etmek yanlıştır.

Tahrîm suresinde<sup>18</sup> Rasûlullah Hafsa yokken onun evinde Mariye'ye bir şey söylüyor ve bunu kimseye söylememesini tenbih ediyor, bunu da Hz. Muhammed'in öğrendiği anlatılmaktadır.<sup>19</sup> Hz. Muhammed sırrın ifşasını nereden öğrenmiş olabilir sorusuna iki türlü cevap verebiliriz.

<sup>14</sup> el-A'râf 7/203.

<sup>15</sup> Ey Peygamber! Rabbinden sana indirilenleri tebliğ et: Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Görevini yaparsan Allah seni inananlardan koruyacaktır. el-Mâide 5/67; ayrıca bkz.: en-Nahl 16/35; el-Ankebût 29/18.

<sup>16</sup> ez-Zuhruf 43/43-44; ayrıca bkz. el-En'âm 6/106; el-Yûnus 10/109; el-Lokman 31/21-22; Bazı ayetlerde de ona vahyedilenin kitap olduğu ifade edilmektedir: el-Fâtur 35/31.

<sup>17</sup> el-Yusuf 12/3.

<sup>18</sup> et-Tahrîm 66/3-4.

<sup>19</sup> Rivayete göre Hz. Peygamber, cariyesi Mısırlı Mâriye'yi, Hz. Hafsa'nın (ö.45/665) evde olmadığı bir saatte Hafsa'nın yatak odasına almış, daha sonra Hz. Peygamber'in

- a. Ayette sırrın ifşa edildiğini Allah'tan öğrenmiştir bilgisi yer almaktadır.
- b. Sırrın ifşa edildiğini dışarıdan öğrenmiştir. Böyle bir sırrın ifşasını öğrenme fırsatını veren Allah olduğu için, sırrı öğretenin de o olduğu mecazi dille ifade edilmektedir.

Bu iki ihtimalden de Kur'an dışı vahyin varlığı anlamı çıkmaz. Çünkü birinci ihtimalde Allah mezkur sırrın ifşasını yasakladığı için ayrıntıyı açıklamamakta, sadece sırrın ifşasını yasaklayan bölümü duyurmaktadır. Zaten ayrıntıyı da dinden sayılan vahiy kategorisine almamız mümkün değildir. İkinci ihtimale göre, Hz. Muhammed verdiği sırrın ifşa edildiğini dışardan öğrenmiş, bu olay üzerine sırrın ifşası ayetle yasaklanmıştır. Bu iki ihtimalden ikincisi daha güçlü gözükmekte olup ilgili ayeti Kur'an dışı vahiye delil olarak almamız zorlaşmaktadır.

## 2. Kur'an Dışında Korunmuş Vahiy Var mıdır?

'Kur'an dışında vahyin bulunduğu' tezini sarih akıl ve sarih nakil bağlamında kabul etmek çok zordur. Çünkü vahiy Allah'ın insanlara tebliğ etmeleri amacıyla peygamberlerine doğrudan doğruya Cibril vasıtasıyla ilettiği, Allah'tan geldiği kesin olarak bilinen sözlerdir. Bu sözler hem ilahi, hem de mucizevi bir ifade tarzı taşımaktadır. Kur'an dışı vahiye örnek gösterilen hususların hiç birinde bu özellik yoktur. Onlar Kur'an gibi koruma altına alınmamıştır. Bu konuda mezhepler arasında ciddi sayılabilecek farklılıklar meydana gelmiştir. Bu anlatıları vahiy kapsamına almak bizi iki yönden zora sokmaktadır. Birincisi, bu rivayetlerin hiçbiri vahiy düzeyinde bir kesinliğe ulaşamamıştır. Kur'an dışı vahiy olarak nitelendirilen metinlerin çoğunluğunun zan ifade ettiği yönünde elimizde ciddi düzeyde veri bulunmaktadır. Bu verilerin hiçbirinin sübutu vahiy niteliğini kazanabilecek derecede kesin değildir. İkincisi ise, bunlar mucizevi bir karakter taşımamaktadır. Aslında bunların hepsinin temeli Kur'an vahiinde bulunmaktadır. Mesela, namaz ibadetinin değeri ve bağlayıcılığını "namazı dosdoğru kılınız"<sup>20</sup> şeklindeki Kur'an vahyine dayandırabiliriz. Diğer taraftan, namazın kıyam, kıraat, rükû ve secde gibi en önemli parçaları Kur'an'da zikredilmektedir. Diğer detaylar ise Hz. Muhammed'in içtihadı olarak görülebilir. O halde Kur'an dışındaki sözler için vahiy kavramını kullanmak doğru değildir.<sup>21</sup> Ayrıca namaz ve abdest, oruç, zekât

yaptığı bu durumdan haberdar olan Hz. Hafsa'ya, bunun sır olarak aralarında kalmasını, bir daha böyle yapmayacağını söylemişse de, Hz. Hafsa durumu kıskanarak bu hâdiseyi Hz. Âişe'ye (ö.58/678) anlatmıştır. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* nşr. Fatma Yusuf el-Haymi, (Beyrut: Menşuratü Mervan Rıdvan Daûbûl, 2004), c. V, s. 172; İbn Kesîr, *Ebu'l-Fidâ İsmail, Tefsiru'l-Kurani'l-Azim*, nşr. Sami b. Muhammed Selame, (Riyad: Daru Tayyibe, 1999), VIII, 158.

<sup>20</sup> en-Nûr 24/56.

<sup>21</sup> Metin Özdemir, "Akaid İlminde Aklın ve Vahyin Yeri Konulu Tebliğin Müzakeresi", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), s. 99-101; Kur'an dışı vahyin olmadığı yönündeki görüşler ve farklı bakış açıları için ayrıca

hac, kurban ibadetleri de eski kültürlerde vardı. Müşrik Araplar, dolayısıyla müslümanlar da İslâm olmadan önce Kâbe'ye yönelerek namaz kılmaktaydılar. Mekke müşrikleri namazın nasıl kılınacağını, genel olarak vakitlerini, rekât sayılarını biliyorlardı. Ayrıca abdest alıyorlardı, guslediyorlardı. Oruç tutarlardı, haccederler, kurban keserlerdi. Cuma gününe özgü ibadet yaparlardı, hutbe okuma geleneği de vardı. Medine Araplarına ait bayramlar Ramazan ve kurban bayramına dönüşmüştü. Yağmur duasına çıkarlar, cenazelerini gömerler, çocuklarını sünnet ettirirlerdi.<sup>22</sup> Bir nebiyi, peygamber yapan vahiy, dinden sayılan vahiy türüdür. Hz. Meryem'in vahiy aldığı gerekçesiyle onu nebi sayan Eş'arîler, Mâtürîdîler eleştirmekte ve onun dinden sayılan vahiy olmadığını, bu yüzden de nebi diye adlandırılmayacağını savunmaktadırlar.<sup>23</sup> Tebliği zorunlu olmayan Kur'an dışı sözler için vahiy kavramını kullanmak, Kur'an vahyini sıradanlaştırmaya ve zayıflatmaya yönelik tehlikeler taşımaktadır. Bu tür sözler sahibini nebi yapma özelliği taşımadığına göre, sıhhati kuşkulu, korunmuşluktan uzak Kur'an dışı sözleri vahiy diye adlandırmak ne derecede doğru olabilir? Bunları doğru saydığımız takdirde, iktisadi, askeri ve siyasi gücü elinde bulunduranların yaptıkları haksız uygulamaların Kur'an dışı vahiylerle desteklenmesine ve Kur'an'ın 23 yılda yerleştirmeye çalıştığı gerçek adaletin etkisiz hale getirilmesine kapı açmış olabiliriz.

Abdest ve namazdaki ayrıntılar, namazın beş vakit olduğu, kıblenin çevrilmesi ile ilgili hususlar Hz. Peygamber'in kendi içtihatları olabilir. Hz. Peygamber içtihat hatası yaptığı zaman ayetle uyarıldığına göre ilgili alanlarda problemin olmadığı anlaşılmaktadır. 'Kur'an dışında dinden sayılan vahiy olduğu' iddiası, hadis külliyyatında hangi hadislerin vahiy ürünü olup olmadığı yönünde ciddi kuşkulara yol açmaktadır.<sup>24</sup> Hz. Peygamber'in Kur'an dışı vahiy aldığı düşüncesi, İslâm'ın temelini sarsacak

bkz. Mehmet Sait Hatipoğlu, *Hz. Peygamber'in Vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî İctimâî Hadislerle Hadis Münasebetleri*, Doçentlik tezi, (Ankara: AÜİF, 1967), s. 7-8; Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'an Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2014), s. 300-409.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/83, 199; el-Yûnus 10/87; el-Hud 11/87; el-İbrahim 14/37, 40; el-Meryem 19/31, 54-55; et-Tâhâ 20/14; el-Enbiyâ 21/72-73; el-Lokman 31/17; Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), s.40, 63, 73, 75, 84, 110, 135, 212, 231; Yaşar Çelikkol, *İslâm Öncesi Mekke*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), s. 168-171; Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'an Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2014), s. 250, 262.

<sup>23</sup> Kemal b Ebî Şerif, Ebu'l-Meali Muhammed b. Muhammed, *Kitabu'l-Müsâmere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), s.198.

<sup>24</sup> Osman Karadeniz, "Akaid İlminde Aklın ve Vahyin Yeri Konulu Tebliğin Müzakeresi", *Akaid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), s. 312.



düzeyde olumsuzluklar taşımaktadır. Eğer böyle bir vahiy olsaydı onların da Kur'an gibi yazıyla tespit edilmesi gerekirdi.<sup>25</sup>

"Bu Kur'an, muhakkak ve elbette âlemlerin Rabbi katından indirilmiştir. Uyarıcılardan olası diye onu güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir" <sup>26</sup> ayetine göre Kur'an, bütün varlıkların Rabbi olan Allah'ın vahyidir, onun indirdiği kitaptır. Bu kitap en güvenli vasıflarla donatılmış olan Cebrail vasıtasıyla indirilmiştir. İndiriliş amacı da Hz. Muhammed'in onu insanlara duyurarak onları uyarması içindir. Bu amacı gerçekleştirmek için Kur'an, Hz. Peygamber'in hafızana, kalbine indirip yerleştirilmiştir.

Kur'an vahyi asla şüphe içermemektedir,<sup>27</sup> apaçıktır.<sup>28</sup> Peygamberin görevi, sadece kendisine emanet edilen mesajı dosdoğru bir şekilde iletmektir.<sup>29</sup> Hz. Peygamber'in bilgi kaynağı Kur'an'dır. Kur'an dışı bilgi kaynaklarına dayanarak heva ve heveslerine uygun din üreten kişilerin dayandıkları kitaplar bizzat Kur'an tarafından eleştirilmektedir.<sup>30</sup> İnsanların keyiflerine uygun, her şeyi rahatça bulacakları kaynakların dinin yerini tutamayacağı bizzat Kur'an tarafından ilan edildiğine göre, birtakım zannî haberleri kayıt dışı vahiy olarak değerlendirmek ne derecede doğru olabilir? Hâlbuki vahyin temel özelliği apaçık, şüphesiz ve korunmuş olmasıdır. Öyleyse Kur'an dışı ve onunla uyumsuz hiçbir haber din kategorisine alınmaz.

Vahyin dört temel unsuru vardır. Vahyin kaynağı Allah, vahyin alıcısı peygamber, vahyi taşımada aracılık eden melek ve vahyin insanlara ulaştırılmasıdır.<sup>31</sup> Mâtürîdîlere göre, duyurulması zorunlu olmayan bilgiler Allah kaynaklı olsa bile dinden sayılmamaktadır. Bu yüzden Mâtürîdîler Hz. Meryem'i nebi saymamıştır. Çünkü onlara göre hem nebinin hem resulün aldıkları vahyi duyurma zorunlulukları vardır. Her ikisinin de aldıkları vahiy dinden sayılan vahiy türünden olmalıdır.<sup>32</sup> Hz. Peygamber

<sup>25</sup> Ömer Aydın, "Kelâmcıların Vahiy ve Akıl Anlayışlarının Kur'an'a Göre Değerlendirilmesi", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aktın Yeri*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), s. 312.

<sup>26</sup> eş-Şuara 26/192-195.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>28</sup> el-Yûsuf 12/1; el-Hicr 15/1; en-Nahl 16/82; en-Nur 24/46, 54; eş-Şuara 26/2; en-Neml 27/1; el-Yâsîn 36/69; et-Talâk 65/11.

<sup>29</sup> el-Ankebût 29/18; ayrıca bkz. el-Yâsîn 36/17; et-Teğâbûn 64/12.

<sup>30</sup> el-Kalem 68/34-38: Takva sahipleri cennetle ödüllendirilecektir. Suçlu ile suçsuz eşit işlem yapılmayacaktır. Eşit işlem yapılacaktır diyenlerin sağlam bir kitapları da yoktur ki ona bakıyor da bu tür sözler söylüyor diyelim.

<sup>31</sup> Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr), 1981, XIX, 225; XII, 51; el-En'am 6/, 19, 93; en-Nisa 4/163-165; er-Ra'd 13/30; el-A'raf 7/67.

<sup>32</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid es-Sivasi el-İskenderî *el-Müsayere fi İlmi'l-Kelâm*, (Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, 1929), s. 124-126. Hz. Meryem'e gelen vahiyler(Meryem, 19/17; Âl-i İmran, 3/ 42-43 ) dinden sayılan ve duyurulmak üzere gönderilmiş bir vahiy değildir. Bu yüzden de onu nebi diye adlandıramayız. Kemal b Ebî Şerif, Ebu'l-Meali Muhammed b. Muhammed, *Kitabu'l-Müsâmere*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), s.198.

hem Kur'an'ı duyurmaktan hem de onu açıklamaktan sorumluydu.<sup>33</sup> Hz. Muhammed'in peygamberlik hayatı, aslında Kur'an'ın getirdiklerinin fiiliyata taşınmasından ibaret olduğu gibi,<sup>34</sup> sünnet de Kur'an'ın hayata açılımından ibarettir. Sünnet temelde Kur'an'dan kaynaklanmıştır.<sup>35</sup> Çünkü Hz. Peygamber Kur'an'a bağlı olarak yaşayan ve onun ışığında konuşan bir peygamberdir. Şâtıbî (ö. 790/1388), Hz. Peygamber'in hayatının Kur'an olduğu yönündeki hadisi,<sup>36</sup> Resûlullah'ın söz, fiil ve takrirlerinin de ahlâk kapsamında olduğu şeklinde anlamış ve sünnetin asıllarının Kur'an'da bulunduğunu savunmuştur.<sup>37</sup>

Kur'an, kendinden önceki kutsal kitaplar gibi tahrif<sup>38</sup> ve tebdile<sup>39</sup> uğramamıştır, günümüze kadar da değişime uğramadan gelmiştir.<sup>40</sup>

Yüce Allah Kur'an'ın ifade tarzının değiştirilmemesine de önem vermektedir.<sup>41</sup> Yine Yüce Allah diğer bir ayette de Kur'an'ın korunmasının kendine ait olduğunu üstleniyor.<sup>42</sup> Vahyin ifade tarzını değiştirmeden aktarmak Hz. Muhammed'e yüklenen bir sorumluluk olduğuna göre, onu bu sorumluluğun dışına itmek mümkün olamaz. Yine geçmişin ve geleceğin bilgisinin Kur'an dışında değil bizzat kitabın içinde yer aldığına Kur'an şahitlik ederken<sup>43</sup> dinden sayılan Kur'an dışı vahiylerin olduğunu savunmak tutarlı gözükmemektedir. Yüce Allah Kur'an'ı Hz. Muhammed'in kalbine yerleştirme ve gerektiğinde onu okutma garantisi vererek şöyle demektedir:

Vahyin sözlerini tekrarlarlarken dilini hızla oynatıp durma; çünkü onu senin kalbine yerleştirmek ve gerektiğinde okutmak bizim işimizdir. Böylece, onu telaffuz ettiğimiz zaman, kelimelerini bütün zihnini vererek takip et.<sup>44</sup> İnsanlara, kendilerine indirileni ifade etmen ve onların da üzerinde

<sup>33</sup> el-Nahl 16/44.

<sup>34</sup> Mehmet Said Hatipoğlu, Hz. Peygamber'in Vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsi İctimâî Hadislerle Hadis Münasebetleri, Basılmamış Doçentlik Tezi, (Ankara: AÜİF, 1967), s. 6-8; Bünyamin Erul, *Sahabe'nin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), s. 194.

<sup>35</sup> M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), s. 279, 84.

<sup>36</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, Sahîhu Müslim, nşr. Muhammed Fuad Abdullbaki, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1954), I, 513, hn. 746; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), VI, 188.

<sup>37</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân, (Riyad: Daru İbn Affan, 1997), IV, 186.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/75; en-Nisa 4/46; el-Maide 5/13, 41.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/59; el-A'raf 7/162.

<sup>40</sup> Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), s. 268.

<sup>41</sup> Beyan kelimesinin ifade tarzı anlamına geldiği için bkz. Âl-i İmrân, 3/138; Rahmân, 55/4; ifade anlamına kullanıldığı için ayrıca bkz.: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır, (Beyrut: Dâr-ı tavkî'n-necât, 1422/2001), IX, 143, 154.

<sup>42</sup> el-Hicr 15/9.

<sup>43</sup> Nahl, 16/89; İbn Kesir, Muhtasar *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, III, 1234.

<sup>44</sup> el-Kiyamet 75/16-18.

düşünmelerini sağlaman için sana bu Kur'an'ı indirdik.<sup>45</sup> Bu ayette, insanların vahiy yoluyla aydınlatılması için temel kaynak, Kur'an dışı kaynaklar değil bizzat Kur'an'ın kendisi olduğuna vurgu yapılmaktadır. Dikkat edilirse, hem Yüce Allah, hem de Hz. Muhammed vahyin olduğu gibi korunmasına oldukça önem vermektedir. Kur'an, Arap dili ve edebiyatındaki inceliklere bağlı olarak indiğinden Hz. Muhammed'in çağdaşı olan Araplar, Kur'an'ı anlıyor, onun kelime ve cümle olarak anlamlarını da biliyorlardı.<sup>46</sup>

Eğer dinden sayılan vahiyler Kur'an dışı kalsaydı Hz. Peygamberin hadis yazılmasını yasaklaması,<sup>47</sup> isabetli olmazdı. Hz. Ömer'in hadis yazmanın Kur'an'ın bozulmasına sebep olacağını söylemesi ve Allah'a yemin ederek hadis yazmayacağım demesi<sup>48</sup> de mümkün olmazdı. Yine Hz. Ebu Bekir'in topladığı 500 kadar hadisi içinde uydurmalar da olabileceği kuşkusunun ağır basması nedeniyle yakması<sup>49</sup> doğru olmazdı. Ahmed b. Hanbel'in kayıtlarına göre, Hz. Peygamber, Ebu Hüreyre ve arkadaşlarını hadis yazarken görür ve onları eleştirir. Hz. Muhammed'in eleştiri alanında Allah'ın kitabının orijinalliğinin ve saflığının bozulması tehlikesine işaret ediliyordu. Bunun üzerine onlar ellerindeki hadisleri boş bir arazide yakmışlardır.<sup>50</sup> Ayrıca eğer dinden sayılan, ancak Kur'an kayıtlarına girmemiş vahiy olsaydı hadis yazma yasağını duyan sahabenin Hz. Muhammed'e şu soruyu sormaları gerekirdi:

Ey Allah'ın resûlü, sen hadisleri yazmamamızı emrediyorsun oysaki bunların içinde Kur'an'a girmemiş vahiyler var, bu vahiyleri de mi yazmayalım diyebilirlerdi. Kaynaklarda böyle bir soruya rastlanmadığına göre, bazı sahabenin ellerindeki hadisleri tereddütsüz olarak yakmaları, dinden sayılıp da Kur'an'a girmemiş vahyin olduğu yönündeki iddiaları zayıflatmaktadır. Ayrıca Kütüb-i Sitte'nin birinci kitabı Sahih-i Buhari'de Hz. Ali, Allah'a yemin ederek Kur'an'a girmemiş vahyin olmadığını

<sup>45</sup> el-Nahl 16/44.

<sup>46</sup> İbn-i Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), II, 464; Mennâ Halîl Kattân, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), s. 326.

<sup>47</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdullbaki, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1954, IV/2298, Zühd, Bab:16, hn.: 72-3004 ; ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. es-Seyyid Ebu'l-Muati en-Nuri, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb 1998), III, 21; Zebîdî, Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif eş-Şercî, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Mütercim ve şârihi: Kamil Miras, (Ankara: DİBY, 1986), Mukaddime I, 39.

<sup>48</sup> İbn Abdülber En-Nemerî, Ebü Ömer Cemalüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, nşr. Ebü'l-Eşbal ez-Züheyri, (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), I, 273-275.

<sup>49</sup> Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, (Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), I, s.10-11.

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. es-Seyyid Ebu'l-Muati en-Nuri, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb 1998), III, 21.

söylemektedir.<sup>51</sup> Çocukluğundan beri Hz. Peygamberin terbiyesi altında yetişmiş, ayrıca onun damadı olabilmiş, ona bu derece yakın olan bir kişinin yemin vurgusuyla “Kur’an’a girmemiş vahiy yoktur” demesi Kur’an dışı vahiy iddialarını çürütmektedir. Müttekaddimîn dönemi Mâtürîdî kelâmcılarından Ebu Ca’fer et-Tahâvî’nin (ö.321/933) kayıtlarına göre, İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayette “Kur’an’dan başka vahiy yoktur”<sup>52</sup> ifadesine yer verilmektedir. Bu ifade de Kur’an dışı vahiy iddialarını zayıflatma açısından önem taşımaktadır.

Dikkat edilirse Hz. Peygamber ve dört halifeden ilk ikisi olan Hz. Ömer (ö.23/643) ve Hz. Ebu Bekir hadis yazılmasına sıcak bakmamışlardır. Her üçünün de ortak kuşkusu uydurma rivayetler yoluyla Kur’an’ın orijinalliğinin bozulacağı yönündedir. Bu kabuller dini tamamlamak için Kur’an’ın yeterliliğine işaret etmektedir. Dinin tamamlandığını bildiren ayet<sup>53</sup> aslında Kur’an’ın tamamlandığına, hariçten gelecek bir Mesih’le onun tamamlanacağı yönündeki kapıları kapattığı gibi, Kur’an dışı vahiyler de ihtiyaç bırakmamıştır. Dört halifeden dördüncüsü Hz. Ali de Allah’a yemin vurgusuyla Kur’an’a girmemiş vahyin olmadığını söylemesi, Kur’an’ı tamamlamak için Kur’an dışı vahiy arayışları içine girme kapısını kapatmıştır. Kuran-ı Kerim’in yeterli kapasitede ilahi kaynak olduğu onda şöyle ifade edilmektedir:

Karşılarında okunup duran bu Kur’an’ı sana indirmiş olmamız onlara yetmiyor mu? Kuşkusuz onda rahmetimizin tezahürü ve iman edecek kimseler için bir uyarı vardır.<sup>54</sup> Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır. O’nun sözlerini hiçbir güç değiştiremez. O her şeyi işitir ve bilir.<sup>55</sup> Ayrıca Kur’an’da yer alan ‘Hz. Muhammed’in kendisine indirilen Kur’an’dan başka bir şeye uymayacağı’<sup>56</sup> ifadeleri de Kur’an dışı vahye ihtiyaç bırakmamaktadır.

<sup>51</sup> Buhârî’nin Kitabul-Cihad’da kaydettiği bir hadise göre, Ebû Cuhayfe Vehb b. Abdillah (ö.72/691) , Hz. Ali’ye: “Allah’ın kitabına girmemiş vahiy var mı?” şeklinde bir soru sorar, Hz. Ali de yeminle hayır cevabını verir. Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu’s-Sahîh, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasır en-Nasır, (Beyrut: Dâr-u tavkî’n-necât, 1422/2001), IV, s.69, hn.3047; ayrıca ilgili hadisin diğer varyantları için bkz.: Ahmed b.Hanbel, Ebû Abdîrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Daru’l-Hadis, 1995), I, s.504, 513, II, s.23; Zebîdî, Ebû’l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Mütercim ve şârihi: Kamil Miras, (Ankara: DİBY, 1986), I, 107; Mehmet Sait Hatipoğlu, *Hz. Peygamber’in Vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî İctimâî Hadislerle Hadis Münasebetleri*, Doçentlik tezi, (Ankara: AÜİF, 1967), s. 7-8.

<sup>52</sup> Ebu Ca’fer et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Asâr*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetu’r-Risale, 1994), XIV, 466.

<sup>53</sup> el-Maide 5/3.

<sup>54</sup> el-Ankebût 29/51.

<sup>55</sup> el-En’âm 6/115.

<sup>56</sup> el-En’âm 6/106; el-Ahkaf 46/9; Yunus 10/109.

Hız. Muhammed kendi ürününü olan sözlerle değil vahiyle konuşur<sup>57</sup> ayetine dayanarak hadisleri Kur'an dışı vahiy kapsamına alanlar gerçekleri saptırmaktadırlar. Nitekim ilgili ayetlerde Kur'an'ın ilahi kökenli bir kitap olduğunu kabul etmeyen, onu hasta bir kişinin sözleri olarak algılayan müşriklerin bu tezini çürüten anlam örgüsüne gönderme yapılmaktadır.<sup>58</sup>

Kısaca ifade edecek olursak, vahyin içeriğinde kesinlik vardır. Zanlarla, şüphelerle dolu ifadeler vahiy olamaz. Kur'an dışındaki, birbirleriyle çelişkili anlatıları vahiy saymak tutarlı gözükmemektedir.

Hız. Peygamber, kendisine gelen vahyin ifade tarzında, telaffuzunda bile en küçük bir değişiklik olmaması için olanca gayret gösteriyordu. Ayrıca Kur'an dışı sözlerinin yazılmasını da vahyin bozulmasına yol açabileceği endişesi ile olmalı ki yasaklamıştı. Bu yasağa karşı sahabeden hiçbiri de 'Kur'an dışı vahiyleri de mi yazmayalım' şeklinde bir itirazda bulunmamıştı. Bütün bu örnekler, Kur'an dışı vahyin olmadığını güçlendirmektedir.

Hız. Peygamber'in vahyin korunması yönünde gösterdiği titizliğin sonucu olarak dine esas teşkil eden vahiylerin tamamı Kur'an kayıtlarına alınarak korunmuştur. Eğer böyle olmasaydı dinin tamamlandığı yönündeki ilahi mesajın ne anlamı kalırdı. Hız. Ali de bu gerçeği, Allah'a yeminle Kur'an'a girmemiş vahiy yoktur sözüyle teyit etmiştir.<sup>59</sup>

Bu durumda dini alanla ilgili olarak Hız. Muhammed'in Kur'an'a bağlı olarak konuştuğunu, diğer sözlerinin ise onun içtihat ve yorumları olduğunu söylememiz mümkündür. Hız. Peygamberin sözlerini, içtihat ve yorumlarını vahiy kapsamına almak tehlikeli bir yol olsa gerektir. Şimdi Hız. Muhammed'in içtihat ve yorumlarıyla ilgili bazı örnekler verelim.

Hız. Peygamber katıldığı savaşlarda savaş stratejisi ile ilgili görüşlerini söylediğinde sahabenin ileri gelenleri 'bu senin fikrin mi' sorusunu yöneltmişler evet cevabını alınca da kendi görüşlerini belirtmişler, o da

<sup>57</sup> En-Necm 53/2-3.

<sup>58</sup> Fahreddin er-Râzi, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1981), XXVIII, 280, 282.

<sup>59</sup> Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır, (Beyrut: Dâr-u tavrî'n-necât, 1422/2001), IV, s.69, hn.3047; ayrıca ilgili hadisin diğer varyantları için bkz.: Ahmed b.Hanbel, Ebü Abdirrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1995), I, s.504, hn.782, II, s.23, hn.962; Zebîdî, Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif eş-Şercî, *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, Mütercim ve şârihi: Kamil Miras, (Ankara: DİBY, 1986), I, 107; Mehmet Sait Hatipoğlu, *Hız. Peygamber'in Vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî İctimâî Hadislerle Hadis Münasebetleri*, Doçentlik tezi, (Ankara: AÜİF, 1967), s. 7-8.

kendi görüşünü terk ederek sahabenin görüşüne uymuştur.<sup>60</sup> Eğer Hz. Peygamberin sözleri, içtihat ve yorumları vahiy olsaydı sahabe soru sormadan onun dediklerini yerine getirirdi.

### 3. Kur'an; Kur'an Dışı Vahye İşaret Eder mi?

Bazı kişiler, Enfâl Suresi'nin 7. ayeti, Hz. Muhammed'in Kur'an dışı vahiy aldığı anlamına gelebilir iddiasında bulunmaktadırlar.<sup>61</sup> Bu iddianın sağlam bir dayanağı yoktur. Bu sureden kayıt dışı kalmış fakat dinin esasını teşkil eden vahiy olduğu anlamı çıkartılamaz. Çünkü ilgili sure, Bedir savaşından sonra ganimetlerin taksimi konusundaki anlaşmazlığın giderilmesini sağlamak üzere inmiştir.<sup>62</sup> Bu ayetin anlam içeriğine göre, Yüce Allah Bedir savaşının sonunda savaşın genel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Değerlendirmede, savaşın Ebû Süfyan'ın kervanlarına karşı mı ya da müşrik ordularına karşı mı yapılması gerektiği konusunda Hz. Muhammed'le sahabe arasında çıkan tartışmalara yer verilmektedir. Ayet aşağıdaki tarihi olaya işaret etmektedir:

Bedir'de müslümanların savaş açabilecekleri iki düşman vardı. Bunlardan biri, sayıları 40 civarında muhafızla korunan Ebû Süfyan'ın yük kervanları, diğeri de Mekke'den gelen müşrik ordusu idi. Fakat müslümanlar kervana saldırılmayı gözlerine kestiriyor, fakat müşrik ordusuna savaş açmayı göze alamıyorlardı. Hz. Muhammed'in tercihi ilahi emir gereği müşrik ordusuna savaş açmaktan yanaydı. Bu yüzden de müslümanların kervana saldırma düşüncesi Hz. Peygamber'i üzüyordu. O, ashabını müşrik ordularıyla

- <sup>60</sup> Hz. Peygamber'in askerlerini Bedir'de konuşlandırdığı zaman sahabeden Habbab İbn Münzir'in gelip Ey Allah'ın resulü bunu vahiy ile mi yaptınız yoksa kendi fikriniz mi diye sormuştu. Hz. Peygamber de hayır bu kendi görüşüm dediklerinde Habbab hayır ya Resûlallah! Böyle değil, şöyle yapalım dediği zaman Hz. Peygamber de onun bu teklifini kabul etmişti. İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *es-Sıratu'n-Nebeviyye*, (Neşredenler Mustafa es-Seka, İ, Ebyari, A. Sulebi), (Mısır : Türesü'l-İslam, 1955), I, 620; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, nşr. Ali Muhammed el-Becavi, (Beirut: Daru'l-Cil, 1992), II, 477; İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*, (Beirut: el-Kütübü's-Sekafiyye, 1987), I, s. 166-167; Kettani, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir, *et-Teratibü'l-İdariyye*, nşr. Abdullah el-Halidi, (Beirut: Daru'l-Erkam, ts), II, 255. Yine Hendek savaşında Evs ve Hazrec liderleri olan Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubade'nin teklifi üzerine Hendek Savaşında Hz. Peygamber Gatafanlılarla barış anlaşması isteğinden vazgeçmiştir. Belazuri, Ahmed b. Yahya b. Cabir, *Kitabü'l-Cümel min Ensabi'l-Eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikli, (Beirut: Daru'l-Fikir, 1996), I, 346.
- <sup>61</sup> M. Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 1997), s. 132-133; Kur'an dışı vahyin olduğu yönündeki iddialar ve farklı bakış açıları için bkz. Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'an Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, (İstanbul: İşaret yayınları, 2014), s. 107-270.
- <sup>62</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, ( Kahire: Daru İhyai Kütübü'l-Arabiyye, 1383), VII, 15.



savaşa ikna etmeye çalışıyordu.<sup>63</sup> İşte bu iknanın uzantısı olarak Resulullah ahabına şöyle bir moral konuşması yaptı:

“Enfâl suresi 7 ayete göre<sup>64</sup> ister Ebû Süfyan’ın yük kervanına karşı savaş açın, ister Bedir yakınlarında konaklamış olan müşrik ordularına karşı savaş açın Allah zaferin bizim olacağını müjdeliyor. O halde düşmanın kökünü kazımak için müşrik ordularıyla savaşmamız bizim çıkarımızdır.”<sup>65</sup> Böylece o, kervana karşı savaş açmanın müslümanların çıkarına hizmet etmeyeceği kanaatindeydi.

Enfâl suresi 7. ayette geçen ‘Allah’ın zafer vaat ettiği’ ifadesinden hareketle, Kur’an’a girmemiş vahiy olduğu sonucunu çıkarmamız iki açıdan mümkün gözükmemektedir:

Yüce Allah’ın zafer vaadi Bedir savaşına özgün zaferse bu zafer müjdesi zaten Kur’an kayıtlarına girmiştir.

Eğer bu müjde Kur’an’ın bütünlüğünden çıkartılan zafer müjdesi ise yine Kur’an dışı bir şey değildir.

Kısaca her iki ihtimalde de Enfâl suresinin 7. ayetinden dinin esasını teşkil eden fakat Kur’an kayıtlarına girmemiş bir vahiy olabileceği yorumu çıkmamaktadır.

Hız. Peygambere zafer vaadi yapıldığı ayetlerde yer aldığı gibi hadislerde de yer almaktadır:

“Resûlullah(A.S.) Efendimiz, Bedir savaşında müşriklere bakınca, sayılarının bine yaklaştığını, kendi ahabının ise üç yüz küsur olduğunu gördü. Kibleye yönelip ellerini kaldırarak şöyle niyazda bulundu: “Allah’ım! Bana vadettiğini yerine getir. Allah’ım! Bana vadettiğini lütfet. Allah’ım! (yanımda bulunan) şu Müslüman insanları yok edecek olursan, yeryüzünde sana ibadet edilmez olur.” Böylece Resûlullah o kadar dua ve niyazda bulunup ellerini yükseltti ki, sırtındaki hırkası yere düştü. Ebû Bekir (R.A.) koşup hırkayı alarak onun omuzlarına attı. Sonra da arkasında durup, “Ey Allah’ın Peygamberi! Bizden yana Rabbına yönelip dua etmen yeter; Rabbin

<sup>63</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-, *Cevamiu’s-Sireti’n-Neveviyye*, nşr. Abdülkerim Sami el-Cüdi, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), s. 63; Vehbe ez-Zühayli, *etTefsiru’l-Münir*, (Dımaşk: Daru’l-Fikir, 2009), V, 270-274, 350.

<sup>64</sup> O vakit Allah, yük kervanı ve silahlı birlikten birini size vâd ediyordu ki sizin olsun. Siz de, silâhı bulunmayan kervanın size ait olmasını arzu ediyordunuz. Hâlbuki Allah, ayetleriyle hakkı ve İslam’ı açığa vurmaya ve kâfirlerin arkasını kesmeyi diliyordu. el-Enfâl 8/7.

<sup>65</sup> Ebu Bekir Câbir El Cezâîri, *Eyseru’t-Tefâsir*, (Medine: Mektebetü’l-Ulum ve’l-Hikem, 2003), II,286; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-, *Cevamiu’s-Sireti’n-Neveviyye*, nşr. Abdülkerim Sami el-Cüdi, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), s. 63; Vehbe ez-Zühayli, *etTefsiru’l-Münir*, (Dımaşk: Daru’l-Fikir, 2009), V, 270-274, 350.



elbette sana olan vaadini yerine getirecektir,"<sup>66</sup> diyerek yardımcı olmaya çalıştı.

Bedir savaşında müslümanların iki ayrı düşman gurubundan hangisiyle savaşması gerektiği yönündeki kararsızlığı ortadan kaldırmak amacıyla Hz. Peygamber müslümanlara moral konuşması yapmış, itaatsizlikten sakınırlarsa meleklerle destekleneceklerini bildirmiş ve zaferin Allah katından olacağını duyurmuştur.<sup>67</sup> Bu husus Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

*Ey Muhammed Bedir savaşında yaşananları hatırla. Sen Müslüman savaşçılara şöyle bir konuşma yapmıştın: İtaatsizlikten sakınırsanız o an düşman üzerinize gelse bile Allah sizi düşmana karşı meleklerle destekler. Yüce Allah'ın bu desteği biner biner melek yardımıyla üç bine de beş bine de ulaşabilir.*<sup>68</sup> Nitekim Yüce Allah'ın bu vaadi Bedir'de gerçekleşmiştir.<sup>69</sup>

Yine bir başka ayette bildirildiğine göre:

*Bedir savaşında kendilerinden çok daha kalabalık ve donanımlı olan Mekkeli müşrikler, müslümanları kendilerinin iki misli görmüşlerdir. Allah dilediğini yardımıyla destekler.*<sup>70</sup>

Dikkat edilirse Hz. Peygamber vahyin ışığında sahabeler arasında çıkan ihtilafı önlemek istemiş ve müşrik ordularına karşı savaşma kararını pekiştirmiştir. Hz. Peygamber Allah'tan aldığı ilahi bilgiyi paylaşmıştır. Bu ayetlerden hareketle dinin esasını teşkil eden vahiylerden bir kısmının Kur'an'a girmedeği sonucunu çıkaramayız.

Kısaca ifade edecek olursak, Hz. Peygamber, Bedir Savaşını kazanmak için müslümanlara moral verecek askeri hitabette bulunmuştur. Onlar, güçlü ya da zayıf hangi düşmanla karşılaşarlarsa karşılaşsınlar zaferin müslümanlara ait olduğunu duyurmuş, bu alanda Yüce Allah'ın meleklerle kendilerine yardım edeceğini söylemiştir. Bu isteklerin gerçekleşmesi için Yüce Allah'a dua etmiş, eğer zaferi müşrikler kazanırsa Yüce Allah'a ibadet edecek kimsenin kalmayacağı yönünde kaygısını dile getirmiştir.<sup>71</sup> Hz. Ebu Bekir, Hz. Muhammed'in kaygılarının yersiz olduğunu, Allah'ın müslümanlara vaat ettiği zaferin gerçekleşeceğini ifade ederek onu teskin etmiştir. Bedir zaferinden sonra Enfâl suresinin 7. ayeti nazil olmuştur. Bu ayette hatırlayın ki ifadesinden sonra gelen kısımda Bedir savaşı şöyle özetlenmektedir:

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1995), I, 253, hn.208.

<sup>67</sup> el-Âl-i İmran 3/123-126.

<sup>68</sup> el-Âl-i İmran 3/124-126.

<sup>69</sup> el-Enfaal 8/9; Vehbe ez-Zühayli, *et-Tefsiru'l-Münir*, (Dimaşk: Daru'l-Fikir, 2009), V, 279, 286.

<sup>70</sup> el-Âl-i İmran 3/13.

<sup>71</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nasır, (Beyrut: Dâr-u tavki'n-necât, 1422/2001), VI, s.143-144.

Allah'ın genel zafer vaadinin müslümanlardan yana olmasına rağmen müslümanların Mekke'den gelen müşrik ordusu ile değil de müşriklerin küçük bir kolu onan Ebu Süfyan'ın kervanları ile karşılaşmayı istedikleri yönünde bilgiler verilmekte, zaferin ise müşrik ordularını yenmekle olabileceği, Yüce Allah'ın isteğinin de bu yönde olduğuna dikkat çekilmektedir.

Müslümanlar güçlü düşmanla karşılaşmışlar, onları yenmişler, Yüce Allah, Bedir savaşında Hz. Peygamberin duasını kabul etmiş, İslâm ordusunu düşmanın gözüne iki kat göstermiş, onları psikolojik zaafa uğratmış, zaferi müslümanlar kazanmıştır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Enfâl suresi 7. ve diğer ayetlere dayanarak, "Yüce Allah Hz. Muhammed'e Kur'an'a girmemiş dinin esasına dâhil özel vahiy göndermiştir demek" kolay gözükmemektedir.

Kur'an'ı insanlara anlatmak hem Hz. Peygamber'e hem de diğer insanlara bırakılmıştır. Hz. Peygamber'in din olarak bilgisi, Kur'an ve Kur'an'dan anladığıdır. Hz. Peygamber'in Kur'an'dan anladığı şekilde birtakım konuşmalar yapması mümkündür.<sup>72</sup> Fakat bu bilgiler Kur'an'ın orijinalindeki ilâhî duyuruları açıklamaya yönelik olduğundan, 'orijinali Kur'an kayıtlarına geçmemiş vahiy olduğu'nu söyleyemeyiz.

Hz. Peygamber, içtihadıyla da hareket etmiştir. Bu içtihatlar Kur'an'ın temel ilkelerine ters düşmeyecek niteliktedir. Kible değişmeden önce onun Kudüs'e doğru namaz kılması<sup>73</sup> içtihadı dayalıdır.<sup>74</sup> Hz. Peygamber'in bu içtihadı daha sonraları kıblenin Kâbe olmasını emreden ayetle<sup>75</sup> sonlandırılmıştır. Hz. Muhammed'in içtihatlarını okunmamış vahiy (gayr-i metluv) vahiy olarak değerlendirirsek, onun içtihatlarını ilahileştirmiş oluruz. İctihatla okunmamış vahiy ayırt edecek ölçütümüz ise zannî olmaktan öteye geçmemektedir. Hz. Peygamber'in gelecek bilgisi konusunda Kur'an dışı vahiy aldığını söylemek Kur'an'a çok şeyler kaybettirir.

<sup>72</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Ankara: Atay Yayınevi, 1997, s.299; Kattân, Mennâ Halîl, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire 2000, I, 341. İmam eş-Şâfî, Kuran dışı vahiy üzerinde ittifakın olmadığını, ittifakın sadece iki alanda olduğunu ifade etmektedir. Birincisi: Hz. Muhammed Kur'an üzerinde harfi tercüme yapmıştır. İkincisi de Mücmel olarak inen ayetler üzerinde açıklama yapmıştır. Bu iki tür sünnete kimse karşı çıkmamıştır. Üçüncüsü Kur'an'da olmayan alanla ilgili sünnettir. Bu sünnetle ilgili alan tartışmalıdır. eş-Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940), s. 91-93.

<sup>73</sup> Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. İbrahim Atva Avz, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Mabaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975), V, s.207, hn.2962.

<sup>74</sup> İsrail Balcı, "İslâm'ın İlk Kıblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 87.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/143.

Hz. Peygamber'in vahyin korunmasına önem verdiğine dair birçok örnek vardır. Bu örnekler arasında, onun vahiyleri yazdırmak için kâtipler edindiği<sup>76</sup> ve bunlara özel bir yer tahsis ettiği<sup>77</sup> gelen vahiyleri vahiy kâtiplerine yazdırdığı<sup>78</sup> yönündeki rivayetler de vardır. Vahyin korunması konusunda Hz. Peygamber'in gösterdiği titizliği vahyi Kur'an haline getiren Hz. Ebu Bekir de göstermiş, bu iş için Zeyd b. Sabit'i görevlendirmiş, her bir ayetin mushafa alınması için hafızların ezberinde olmasına ek olarak iki şahidin de getirilmesi şart koşulmuştu.<sup>79</sup> Hâlbuki Kur'an'a alınmadığı iddia edilen vahiyler hakkında bu tür koruma girişimlerinden hiç birine rastlanmamaktadır. Hz. Peygamberin vahyi iki sınıfa ayırması, birini özenle yazdırması, diğerini de göz ardı ederek şüpheli rivayetler arasına terk etmesi ya da gizlemesi onun peygamberlik görevine gölge düşürür.

Geleneğin etkisindeki müslümanlık, Hz. Muhammed'in Cebrail aracılığıyla aldığı vahiyde artırma ve eksiltme yapmadan yani olduğu gibi duyurmasını<sup>80</sup> yeterli bulmamıştır. Bu nedenle olmalı ki, Hz. Peygamber'e gelen vahyin Kur'an'la sınırlı olamayacağı tezini geliştirmiştir. Doğrusu Kur'an mesajını zayıflatmanın en etkin yolu, ancak Kur'an'ın dışında başka vahiylerin de olabileceği düşüncesinin geliştirilmesi olabilirdi. Nitekim Hıristiyanlığın vahiy algısını andıracak bir şekilde "vahy-i gayr-i metluv" doktrini üretildi. Vahiy çeşitlerini çoğaltmak, Kur'an vahyini önemsizleştirmenin başka bir yolu gibi görünmektedir. Hâlbuki Kur'an Hz. Muhammed'in peygamber oluşunun nedenidir. Zira Hz. Peygamber'in bıraktığı tek sünnet Kur'an'a uymaktır.<sup>81</sup> Hz. Muhammed de ben Kur'an'dan başkasına uymam diyerek bu gerçeği teyit etmektedir.<sup>82</sup> Kur'an, kendisini benzeri meydana getirilemez vahiy kitabı<sup>83</sup> ilan etmesine rağmen, onun vahyini zayıflatacak sıhhati kuşkulu yedek vahiyler üretmenin kime ne faydası olabilir? Kur'an yolunu şaşırmış insanları hidayete erdirecek tek

<sup>76</sup> Mennâ Halîl Kattân, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 2000), I, s.123.

<sup>77</sup> el-A'zamî, Muhammad Mustafa, *Küttâbu'n-Nebî*, Riyad: Şirketu't-tibâati'l-'arabiyye, 1401/1981, 22.

<sup>78</sup> el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasır en-Nasır, Beyrut: Dâr-u tavkîn-necât, 1422/2001, VI, s.183-184.

<sup>79</sup> İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullâh b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, nşr. Muhammed b. Abdüh, (Kahire: el-Faruku'l-Hadise, 2002), I, 54.

<sup>80</sup> Er-Ra'd 13/40; en-Nahl 16/35, 82; el-Maide 5/67, 99; Ayrıca bkz. el-Ahkaf 46/23; el-Ankebût 29/18; el-Müzzemmil 73/5; el-Cin 72/23, 27,28.

<sup>81</sup> el-Kasas 28/71; ez-Zümer 39/11-14, 55; el-A'raf, 7/3; el-Hakka 69/43-47; Krş. el-Yunus 10/15; es-Sâd 38/86-87; eş-Şurâ 42/24; el-Ahkâf 46/8-9; el-Mürselât 77/50; Ahmet Akbulut, "Vahiy", *İslâm İnanç Esasları el-Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), s. 167-168.

<sup>82</sup> el-Enâm 6/50.

<sup>83</sup> De ki: "Bütün insanlar ve görünmeyen varlıklar bu Kuran'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelselerdi ve birbirlerine bu konuda destek olmak için ellerinden gelen her şeyi yapsalardı, yine de onun benzerini ortaya koyamazlardı!" el-İsrâ 17/88.

kaynak olduğu gibi cahiliye batağı içerisinde kendini kaybetmiş, kitap nedir, hikmet nedir bilmeyen Hz. Muhammed'i de hidayete erdiren ve onu ilk Kur'an müslümanı yapan Kur'an'ın kendisidir. Bunu Kur'an şöyle ifade etmektedir:

Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da doğru yola ulaştırmadı mı?<sup>84</sup> İşte böylece sana da emrimizle Kur'an'ı vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu (Kur'an) bir nur yaptık. Kullarımızdan dilediğimizi, onunla hidayete iletiyoruz. Şüphesiz sen de insanları onunla doğru yola ulaştıracaksın.<sup>85</sup> Kur'an'a uymada diğer insanlarla Hz. Peygamber arasında fark olamaz.<sup>86</sup>

Bazı yorumcular gayr-i metluv vahye delil bulacağım diye aşağıdaki ayet üzerinde zorlama bir yoruma başvurmuşlardır:

“O, kendi istek, düşünce ve tutkularına göre konuşmaz. Size okuduğu Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”<sup>87</sup> Bazı kişiler bu ayete dayanarak Hz. Peygamberin her konuştuğunu vahiy kapsamına alarak<sup>88</sup> sünneti de vahiyleştirme hatasına düşmektedirler. Hâlbuki ilgili surede müşriklerin bozuk tanrı tasavvurları eleştirilmekte<sup>89</sup>, bu eleştiri karşısında müşriklerin de Kur'an'a karşı saldırıya geçerek onu tanrı sözü saymama iftirasına yöneldikleri görülmektedir. Kur'an bu iftirayı yalanlayarak vahyin kaynağının Allah olduğunu müşriklere duyurmaktadır.<sup>90</sup> Eğer Hz. Peygamber'in her sözü vahiy ürünü olsaydı hatalarına karşı vahiy ile uyarılmazdı veya kendi yanlışlarını itiraf ettiği hadislerle rastlanmazdı.<sup>91</sup> İlgili ayetten sünnetin de vahiy kapsamına girdiği yönünde anlam çıkarmamız mümkün gözükmemektedir. Eğer sünnet vahiy olsaydı sahabe Hz. Peygamber'den bir fikir dinlediklerinde Ey Allah'ın peygamberi, senin bu konuştuğun vahiy midir? Yoksa kendi sözün müdür? Diye sorarlardı. O,

<sup>84</sup> ed-Duhâ 93/7.

<sup>85</sup> eş-Şûrâ 42/52.

<sup>86</sup> el-Kehf 18/110; el-Ahkaf 46/9.

<sup>87</sup> En-Necm 53/3-4.

<sup>88</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsi, *el-İhkam fi Usulî'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Daru'l-Afak el-Cedide, ts), IV, 108.

<sup>89</sup> en-Necm 53/19-32.

<sup>90</sup> en-Necm 53/1-18.

<sup>91</sup> Hz. Peygamberin Bedir esirlerine yaptığı fide karşılığında serbest bırakma uygulaması (el-Enfâl 8/67-68), Tebuk seferine katılmamak için mazeretler uyduran münafıklara izin vermesi (et-Tevbe 9/42-43), Yüce Allah tarafından doğru bulunmamış, işin doğrusu vahiy ile kendisine bildirilmiştir. Bkz. Muhittin Bağçeci, *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*, (İstanbul: Türdav Yayınları, 1977), s.143,145. Hurma ağaçlarını aşılama konusunda verdiği bilgilerin yanlış olduğu ortaya çıkınca Hz. Peygamber: “Sizler dünya işinizi benden daha iyi bilirsiniz” buyuruyor. Bkz. Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, 1954), IV, s.1835, hn.140-(2362), IV/1836; ayrıca bkz. Muttaki el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal*, nşr. Bekri Hayyani ve Saffet es-Seka, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1981), XI, 464, hn.32176-32177.

kendi sözümdür derse sahabe de kendi fikirlerini açıklar, bazen Hz. Peygamber de kendi görüşüne değil sahabenin görüşüne uyardı. Bedir kuyusu örneği bunun en açık kanıtıdır. Bedir kuyusu meselesinde Hz. Peygamber kendi görüşüne değil sahabenin görüşüne uymuş bunun faydasını da Bedir zaferiyle görmüştür.<sup>92</sup> Bu olayı kısaca açıklayalım:

Bu olayı İbn Hişam şöyle anlatmaktadır:

Hubâb İbnu'l-Münzir, Bedir Harbinde, ey Allah'ın elçisi! Bu mevzilendiğiniz yer, Yüce Allah'ın size tarif ettiği, nokta tayin bir yer midir, yoksa harbin ve düşmana tuzak kurmanın gereği olarak sizin düşündüğünüz bir yer midir? Hz. Peygamber, ikincisi olduğunu söyleyince, Hubâb, "Ey Allah'ın Elçisi! Burası uygun değildir. Orduyu buradan kaldır, düşmana en yakın suyun başına gidelim. Orada konaklayalım, sonra diğer kuyuların suyunu boşaltalım. Başına konakladığımız suyun üzerine bir havuz yapıp suyla dolduralım. Düşmanla savaşırken biz içelim onlar içemesinler," dedi. Hz. Peygamber Hubâb'a, "güzel bir tespit buldun" buyurdu ve ordunun yerini değiştirerek orduyu düşmana en yakın kuyunun başına yerleştirdi. Sonra da çevredeki kuyuların sularının boşaltılmasını ve kendi kuyularının üzerine bir havuz yapılmasını emretti. Havuz dolduruldu ve insanlar kapları oraya bıraktılar."<sup>93</sup> Dikkat edilirse Hz. Peygamber kendi fikrinden daha cazip bir teklif aldığına, ona değer vermekte ve kendi fikrini değiştirmektedir. Eğer Hz. Muhammed'in konuştukları, düşündükleri vahiy olsaydı böyle bir fikir değişikliği yapmazdı. Yine Hz. Peygamber'in duyduklarını ve dinlediklerini değerlendirerek yargıda bulunurum<sup>94</sup> demesi onun sözlerinin vahiy olmadığını gösterdiği gibi sahabe de onun sözlerini vahiy olarak algılamıyorlardı.

Hz. Muhammed bazı konularda henüz vahiy gelmediği durumlarda önceki peygamberlerin şariatlarını uygulamış,<sup>95</sup> onda da yok ise kendi rey'ine başvurarak kararlar almıştır.<sup>96</sup>

<sup>92</sup> Recep Uslu, "Bedir", *DİA*, İstanbul 1992, V, 325-327.

<sup>93</sup> İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, es-Sîratu'n-Nebeviyye, (Neşredenler Mustafa es-Seka, İ, Ebyari, A. Sulebi), (Mısır : Tûrasü'l-İslam, 1955), I, 620.

<sup>94</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, nşr. Muhammed Zühêyr b. Nasır en-Nasır, (Beyrut: Dâr-u tavkî'n-necât), IX, s.69, hn.7168; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1954), III, s.1337, hn.1713.

<sup>95</sup> Tevrat'ta recim cezası uygulaması var, Kur'an'da böyle bir ceza yoktur. Tevrat'taki ilgili hükümler için bkz. (Tesniye 22:22-24; bkz. Levililer 20:13-14 ve 21:9). Ana hadis kaynaklarına göre Hz. Peygamberin uyguladığı birkaç recim cezası örneği vardır. Hz. Peygamber'in on senelik Medine döneminde uyguladığı recim cezası bir kaç geçmemektedir. Bunlardan iki tanesi zina ettiklerini iddia eden iki Yahudi hakkındadır ki bu da kendi ilahi kitaplarına göre böyle bir yargılama yoluna gidilmiştir. Bunların dışında kaynaklarda yer alan ve recim edildikleri bilinen diğer en meşhur iki kişi ise Çamidiyyeli bir kadın ile Maiz b. Malik isimli bir kişidir. Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1954), III, s.1321; Buhârî, Ebû

## Sonuç

Dinin özünü teşkil eden ve Kur'an'a alınmadığı iddia edilen bir vahyin olması, dinin tamamlandığı yönündeki ayetlerin iptalini gerektirecek düzeyde içerik taşımaktadır.

Peygamberlerin tebliğ görevleri vardır. Tebliğ, bir peygamberin Yüce Allah'tan aldığı ilahi mesajı artırmadan ve eksiltmeden insanlara duyurma görevidir. Bu kapsamdaki mesajların Kur'an'a girmediğini iddia etmek, peygamberlerin "tebliğ" sıfatını inkârı gerektirir.

Farsça bir kelime olan peygamber, nebi ve resul kavramını da içine alır. Mâtürîdî Mezhebi mensuplarına göre, nebinin de resulün de tebliğ görevi vardır. Tebliğ görevi bulunmayan kişilerin Allah'tan aldıkları mesajlar, dini alana dâhil vahiyler olarak adlandırılmaz ve ayrıca bu kişiler peygamberlikle vasıflandırılmaz. Hz. Meryem'in Allah'tan aldığı mesaj buna örnek verilebilir. Bu tür mesajlar sahibini peygamber yapmaz.

Hz. Muhammed'i peygamber olma konumuna taşıyan vahiylerin hiçbiri Kur'an dışında kalmamıştır. Hz. Peygamber'in bu tür vahiyleri Kur'an kayıtlarına aldığını aşağıdaki argümanlar desteklemektedir:

- Hz. Muhammed'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmemesi durumunda Allah'ın onun şah damarını kopartacak olması,
- Hz. Peygamber'in gelen vahyi telaffuz ederek ezberleme gayretlerine girmesi,
- Hz. Peygamber'in gelen vahyi, vahiy kâtiplerine yazdırması,
- Hz. Peygamber'in Kur'an vahyinin korunmasını amaçlayarak hadisleri yazma yasağı getirmesi,
- Bu yasağa Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir ve bazı sahabenin yazdıkları hadisleri yakarak uyması,

Abdillah Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu's-Sahîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Beyrut: Dâr-u tavkî'n-necât, 1422/2001, VIII, s.165. Recimin İslam'da var olduğu yönündeki rivayetlerin ön kabule dayandığı ve sağlam bir temelini olmadığına dair geniş yorum için bkz. Mustafa Kahraman, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, Ankara 2007, s. 97-98, (Doktora tezi).

<sup>96</sup> Eşek etinin haram kılınması ile kiblenin değişmesine yönelik ayet gelinceye kadar Beytül-Makdis'e doğru namaz kılınmasının Hz. Muhammed'in içtihadına dayalı olduğu yönünde yorumlar vardır. İbnü'l-Arabi, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), III, 122; Beydâvî, Nasıruddîn Ebû Said Abdullah İbn Ömer eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve esâru't-tevîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Daru İhyai't-Tutasi'l-Arabi, 1418), I, 112; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Zehreveyn Yayınları, ts) I, 434. Kible Beytül-Makdis'ten Kâbei Muazzama yönüne el-Bakara 2/142-150 ayetiyle değiştirilmiştir; Mustafa Kahraman, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, Ankara 2007, s. 97, 99, (Doktora tezi).



- f. Kur'an vahyinin kıyamete kadar koruma altına alındığının duyurulması,
- g. Kur'an vahyinin dışında akli ve edebi mucize niteliği taşıyan başka bir vahyin bulunmaması,
- h. Vahiy tanımlarında ve peygamber tanımlarında Kur'an vahyine vurgu yapılması,
- i. Rastgele sözleri vahiy kılıfı altında sunmanın Kur'an vahyini zayıflatma ve tahrif tehlikesi taşıması,
- j. Daha önceki ilahi kitapların bozulma nedenleri arasında kutsallaştırılmış uydurma sözlerin etkisinin bulunması, Kur'an dışı vahiy adlandırmasının tehlikelerine işaret etmektedir.

Kısaca, bir nebiyi peygamber olarak adlandırabilmemiz için onun Allah'tan aldığı vahyi duyurma görevi olmalıdır. Hz. Muhammed böyle bir vasfı taşımaktadır. Ona gelen Kur'an tamamlanmış, ilahi koruma altına alınmış, edebi ve akli mucize niteliği taşıyan bir kitaptır. Hariçte böyle özellikler taşıyan vahiy olduğunu iddia etmek Kur'an'ın icazını da tehlikeye düşürür.

## Kaynakça

- A'zamî, Muhammad Mustafa, *Küttâbu'n-Nebî*, Riyad: Şirketu't-tibâati'l-'arabiyye, 1401/1981.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. es-Seyyid Ebu'l\_Muati en-Nuri, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998, I-VI.
- Ahmed b.Hanbel, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 290/903), *Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.
- Ahmed b.Hanbel, Ebû Abdirrahmân Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 290/903), *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982, VI,188.
- Akbulut, Ahmet, "Vahiy", *İslâm İnanç Esasları el-Kitabı*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'a Göre Araştırmalar I-III*, Ankara: Atay Yayınevi, 1997.
- Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehli Kitap Örf ve Adetleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- Aydın, Ömer, "Kelâmcıların Vahiy ve Akıl Anlayışlarının Kur'an'a Göre Değerlendirilmesi", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Akılın Yeri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.



- Bağceci, Muhittin, *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*, İstanbul: Türdav yayınları, 1977.
- Balci, İsrail, "İslâm'ın İlk Kiblesinin el-Mescidü'l-Aksâ Olduğu İddialarının Kritiği", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012): 87.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93), *Kitabü'l-Cümel min Ensabi'l-Eşraf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Beyrut: Daru'l-Fikir, 1996, I-XIII.
- Beydâvî, Nasıruddîn Ebû Said Abdullah İbn Ömer eş-Şirâzî (ö.685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve esâru't-tevil*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: Daru İhyai't-Tutasi'l-Arabi, 1418, I, 112.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, Mısır 1296, I-VIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö.256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1401/1981.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, Beyrut: Dâr-u tavki'n-necât, 1422/2001, I-IX.
- Cilacı, Osman, *Günümüz Dünya Dinleri*, Ankara: DİBY, 1995.
- Çelikkol, Yaşar, *İslâm Öncesi Mekke*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- Derveze, Muhammed İzzet (ö.1984) , *et-Tefsîru'l-Hadis*, Kahire: Daru İhyai Kütübî'l-Arabiyye, 1383, VII.
- Duman, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Ankara: Fecr Yayınevi 1997.
- Düzgün, Şaban Ali, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Süreci)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5/2 (2007):9.
- Ebu Bekir Câbir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefsîr*, (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2003), I-V.
- Erul, Bünyamin, *Sahabe'nin Sünnet Anlayışı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Fahreddin er-Râzi, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö.606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Daru'l-Fikir, 1981, I-XXXII.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, "Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine", *AÜİFD*, Cilt: 25 Sayı: 1 (1981): 182-183, 199.
- Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1993.

- Hatipoğlu, Mehmet Sait, *Hız. Peygamber'in Vefâtından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî İctimâî Hadislerle Hadis Münasebetleri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara: AÜİF, 1967.
- İbn Abdülber En-Nemerî, Ebû Ömer Cemalüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab*, nşr. Ali Muhammed el-Becavi, Beyrut: Daru'l-Cil, 1992, I-IV.
- İbn Abdülber En-Nemerî, Ebû Ömer Cemalüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, nşr. Ebû'l-Eşbal ez-Züheyri, Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994, I-II.
- İbn Ebî Dâvud, Ebû Bekr Abdullâh b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö.316/929), *Kitâbu'l-mesâhif*, nşr. Muhammed b. Abduh, (Kahire: el-Faruku'l-Hadise, 2002), I-II.
- İbn Ebu Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîz*, nşr. Hüseyin b. Ukkâşe ve Muhammed Mustafa el-Kenz, Kahire: el-Faruku'l-Hadise, 2002, I-V.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed bin Haldun(ö.808/1406), *el-Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986, II, 464.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsi (ö.456/1063), *Cevamiu's-Sireti'n-Nebeviyye*, nşr. Abdülkerim Sami el-Cündî, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelûsi (ö.456/1063), *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Daru'l-Afak el-Cedide, ts, I-VIII.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965), *es-Siretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*, Beyrut: el-Kütübü's-Sekafiyye, 1987, I-II.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik (213/828) *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, (Neşredenler Mustafa es-Seka, İ, Ebyari, A. Sulebi), Mısır : Tüрасü'l-İslam, 1955, I, 620.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail (ö.774/1373), *Tefsîru'l-Kurani'l-Azim*, nşr. Sami b. Muhammed Selame, Riyad: Daru Tayyibe, 1999, I-VIII.
- İbnü'l-Arabi, Ebu Bekir Muhammed b. Abdullâh (ö. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, III, 122.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid es-Sivasi el-İskenderî (ö. 861/1457), *el-Müsayera fi İlmi'l-Kelâm*, Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmudiyye et-Ticariyye, 1929.
- Kahraman, Mustafa, *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, Ankara 2007. (Doktora tezi).

- Karadeniz, Osman, "Akaid İlminde Aklın ve Vahyin Yeri Konulu Tebliğin Müzakeresi", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kattân, Mennâ Halîl, *Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an*, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 2000), I
- Kemal b Ebî Şerif, Ebu'l-Meali Muhammed b. Muhammed(ö.906/1500), *Kitabu'l-Müsâmere*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Kettânî, Muhammed b. Abdülkebîr, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Kettânî el-Hasenî (ö.1909), *et-Teratibü'l-İdariyye*, nşr. Abdullah el-Halidi, Beyrut: Daru'l-Erkam, ts, I-II.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *İslâm Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1965.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed İbn Muhammed (ö.333/945), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* nşr. Fatma Yusuf el-Haymi, Beyrut: Menşuratü Mervan Rıdvan Daûbûl, 2004, I-V.
- Muttaki el-Hindî, Alâeddin Ali el-Müttaki el-Hindî (ö.975/1567), *Kenzu'l-Ummal*, nşr. Bekri Hayyani ve Saffet es-Seka, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1981, XI.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac (ö.261/875), *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabi, 1954, I-V.
- Özdemir, Metin, "Akaid İlminde Aklın ve Vahyin Yeri Konulu Tebliğin Müzakeresi", *Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2013, s. 99-101.
- Qayrawanî, Faris, *Mesih Gerçekten Haçlandı mı?* çev. Kemal Kaya, Ankara: Sevgi Yayınları, ts.
- Sarıtoprak, Zeki Sarıtoprak, *İslâm İnancı Açısından Nüzûl-i İsâ Meselesi*, İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Soyalan, Mehmet Yaşar, *Kur'an Dışı Vahyin İmkânsızlığı*, İstanbul: İşaret yayınları, 2014.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), *er-Risâle*, Mısır: Mektebetü'l-Halebi, 1940.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât*, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân , (Riyad: Daru İbn Affan, 1997), I-VII.
- Tahâvî, Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed (ö.321/933), *Şerhu Müşkili'l-Asâr*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1994, XIV, 466.

Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra(ö. 279/892), *Sünenu't-Tirmizî*, nşr. İbrahim Atva Avz, (Mısır: Şirketü Mektebe ve Mabaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975), I-V.

Uslu, Recep, "Bedir", *DİA*, İstanbul 1992,V, 325-327.

Vehbe ez-Zühayli, *et-Tefsiru'l-Münir*, Dımaşk: Daru'l-Fikir, 2009, V, 279, 286.

Yazır, Elmalılı, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts, I, 434.

Zebîdî, Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî (ö.893/1488), *Sahih-i Buhâri Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi* Mütercim ve şârihi: Kamil Miras, Ankara: DİBY, 1986, I, 107.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Tezkiretü'l-Huffâz*, Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, I-IV.



## EBUSSUÛD EFENDİ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Özden KANTER  
Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi  
ozdenkanter@hotmail.com

### Öz

Osmanlı döneminin yükseliş devrinde yaşayan ve şeyhülislamlık görevinde bulunan Ebus-suûd'un tefsiri ve fetvaları hakkında bazı araştırmalar olsa da, kelam alanındaki görüşlerini inceleyen araştırmalar mevcut değildir. Kelam alanında sistematik bir eser telif etmese de, eserlerinde kelam konularını incelemektedir. Tarihte fetvaları ile şöhret bulmuştur. Bazı fetvaları da, inançlarla ilgilidir. Belirli bir inanç temelinde oluşturduğu fetvaları, genel olarak bir parçası olduğu siyasal yapının benimsemiş olduğu mezhebin inançlarını ve siyasal otoritenin isteklerini yansıtmaktadır. Bu çalışmada tahlil, karşılaştırma ve eleştiri yöntemlerini kullandım. Onun kelam alanındaki görüşlerinin incelenmesi, döneminin siyasal otoritesinin yönetim anlayışı hakkında bazı ilkelere atıfta bulunabilir ve kabullenilmiş bir inancın Kur'an yorumuna etkisi konusunda örnek oluşturabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Ebus-suûd Efendi, Kelam İlmi, inanç, Kızılbaşlık, Ehl-i Sünnet.

## THE THEOLOGICAL OPINIONS OF EBUSSUÛD EFENDI

### Abstract

Though some research has been done on the commentary and fatwas of Ebus-suûd Efendi who lived in the rising period of the Ottoman Empire and served as shaykh al-Islam, there exist no study examining his theological opinions. Though he did not compose any systematic works in the field of theology, he dealt with theological questions. His fatwas, which he formed on the basis of a certain belief, reflect in general the convictions of the sect adopted by the political structure which he was a part of and the demands of the political authority of his time. In this study, I made use of the methods of analysis, comparison and criticism. Examination of his theological opinions may refer to some principles about the sense of rule of the political authority of his period and may set a good example of the effect of a pre-accepted belief on Quranic exegesis.

**Keywords:** Ebus-suûd Efendi, Muslim Theology ('Ilm al-Kalam), belief, the Qizilbash (-es, -ness), Ahl as-Sunnah.

## Giriş

Ebussuûd Efendi, aslen o zaman Amasya'ya bugün ise Çorum'a bağlı olan İskilip'li Şeyh Muhyiddin Muhammed Yavsi'nin oğludur ve 30 Aralık 1490 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir.<sup>1</sup> Osmanlı imparatorluğunun en güçlü döneminde şeyhülislamlık görevinde bulunmuştur.<sup>2</sup> Eserleri incelendiğinde, kelim alanına ait bir eserin olmadığı görülmektedir.<sup>3</sup> Onun eserleri yoğunluklu olarak fıkıh ve tefsir alanındadır. Bazı kaynaklar onun babasından bazı eserleri okuduğunu kaydetmektedir ki bu eserler içerisinde *Şerhu'l-Mevâkıf* da yer almaktadır.<sup>4</sup> Her ne kadar kelam alanına ait eseri mevcut olmasa da, onun teolojik görüşlerini *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*<sup>5</sup> adlı tefsirinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız. Şeyhülislamlık makamındaki âlimlerin genel olarak kelam konularında bütüncül eserler telif etmediklerini söyleyebiliriz. Bunun muhtemel nedeninin bu görevde bulunanların daha çok günlük yaşam ile ilişkili olarak fıkıh alanındaki sorulara muhatap olmaları ve devlet erkinin itikadî mezhebinin önceden biçimlenmiş olması olsa gerektir. İslâm inançlarının bir bütün olarak Kur'an'da yer almasının zorunluluğu nedeniyle ayetlerin yorumunu yapan tefsirden hareketle müfessirin teolojik görüşlerini ortaya koymamız mümkün olmaktadır. Çünkü Kur'an ayetlerinin büyük çoğunluğu inançları konu edinmekte ve hatta tarihsel

<sup>1</sup> Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994) x, 365-375; Bu makalede görüşlerini konu ettiğimiz müellifin adını "Ebu's-Suûd" olarak değil de "Ebüssuûd" şeklinde yazmayı tercih etmemiz, literatüre bu şekilde yerleşmiş ve bu şekilde meşhur olmasındandır. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde ise müellifin ismi "Ebüssuûd Efendi" şeklinde yer almaktadır.

<sup>2</sup> Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 365.

<sup>3</sup> Eserleri için bkz. Hayruddîn Zirikî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 2002), 7/59; Cavid M. Baysun, "Ebüssu'ud Efendi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977) s. 4/92-99, IV, 98-99; Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", 370-371; İmâdî Ebüssuûd, *Risâle fî Cevâz Vakfî'n-Nukûd*, thk. Ebu'l-Eşbâl el-Pakistânî, (Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1997). (Muhakkik bu risalenin, başlangıç ve sonundaki ifadeler ve üslubunu dikkate alarak bu risalenin ona aitliği konusunda şüphe taşımaktadır); Pehlul Düzenli, "Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt:3, Sayı: 5, 2005, s. 441-475; Abdullah Aydemir, *Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 26-32.

<sup>4</sup> Bkz. Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî, (Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1997), 398.

<sup>5</sup> İmâdî Ebüssuûd *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.); O, selim aklı Kur'an'ın meziyetlerine yönlendirmek olarak isimlendirdiği bu eserini Kanuni Sultan Süleyman'a sunmuştur. Tefsirinin girişinde eserini sunduğu sultanı, Allah'ın yeryüzünün hilafetini kendisine verdiği, uzunluk ve genişliğiyle yeryüzüne sultan olmak üzere seçtiği, en büyük sultan, yüce hakan, büyük imametın sahibi, büyük hilafetin varisi, rabbani güçle muktedir, subhani izzetle şereflenmiş... şeklinde övmektedir. (Ebüssuûd, *İrşâd*, I, 5) Gelenekte âlimlerin eserlerini takdim ettiği siyasi otoriteyi övme şeklinde bir tutum görülmektedir. Bununla birlikte herhangi bir siyasal otoriteye sunulan eserde, müellifin nesnel olabileceğini söylemek zordur.

olaylar anlatılırken dahi çeşitli toplulukların inançlarına atıfta bulunulmaktadır.

Sistematik olarak kelim konularını ele alan herhangi bir eseri bulunmayan müellifin kelim sistemini belirlemek ve görüşlerini kendi sistemi içerisinde değerlendirmede bazı zorlukların olması kaçınılmazdır. Her müfessirin, kendi mezhepsel kimliğini odağa alarak Kur'an ayetleri ile etkileşimde bulunduğu ve ayetleri kendi mezhepsel kimliğini destekleyici araç olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Bu nedenle de tefsirleri mezhepsel tefsirler olarak nitelemek olguya uygun olsa da; önceden biçimlenmiş inançların ayetlerin yorumuna nesnellik yönünden etki ettiği söylenebilir.<sup>6</sup> Ebussuûd, tefsirinde çeşitli mezhepsel görüşlere atıfta bulunmakta ve kendi mezhepsel kimliğine ait görüşleri hak olarak nitelemektedir. Sözelimi fıkıhın alanında bir konuya atıfta bulunan ayetlerin yorumunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmiştir.<sup>7</sup> Herhangi bir inancı konu edinen ve Kelim ilminin alanına giren konularda ise Ehl-i Sünnet'in görüşlerini tercih ettiğini açıkça söylemektedir.<sup>8</sup> Bununla birlikte bazı ayetlerin tefsirinde de farklı görüşteki mezheplerin isimlerini zikrederek görüşlerini olumsuzlamaktadır.<sup>9</sup> Ebussuûd, ayetlerin yorumunda hadisleri de delil

<sup>6</sup> Mezhebi tefsir; "daha çok Ehl-i Sünnet dışındaki mezhep ve fırkalara mensup âlimler tarafından yazılan tefsirlerdir. Bütün alt kollarıyla birlikte Şia'nın, Hariciler'in, Bâtıniyye'nin ve son birkaç asırda Kâdiyânîlik, Bahâîlik ve Ehl-i Kur'an (Kur'âniyyun) gibi hareket mensuplarının telif ettiği eserler bu kategori içinde yer almaktadır" şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz. Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), XL, 287. Ancak bu tanım nesnel olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Ehl-i Sünnet dışındaki bir mezhebe mensup bir müfessirin telif ettiği tefsir ile bu mezhep dışında herhangi bir mezhebe bağlı olan bir âlimin telif ettiği eser arasında amaç yönünden fark yoktur.

<sup>7</sup> Örneğin, "Ey iman edenler! Allah'a ortak koşanlar ancak bir pislikten ibarettir artık bu yıllarından sonra, Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar..." (et-Tevbe, 9/28) ayetinin yorumunda, bu ayetin onların pisliklerini açığa vurduğunu, yaklaşmanın dahi yasaklanmasının mübalağalı amaçlı veya haram bölgeye girmeyi men etmek için olduğunu, buradaki yasaklamadan kastın da mutlak olarak oraya giriş veya Ebu Hanîfe'nin dediği gibi onlara hac ve umrenin yasaklanması şeklinde olduğu görüşlerini zikretmekte ve sonraki ayetlerin Ebu Hanîfe'nin görüşünü desteklediğini belirtmektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 57. Abdest ayetinin yorumu için bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, III, s. 11.

<sup>8</sup> Sözelimi, "Allah kullara zulmedici değildir" (Âl-i İmrân 3/182; Diğerleri için bkz. el-Enfâl 8/51; el-Hacc 22/10 vd.) ayetini yorumlarken, Allah'ın kulların kendileri tarafından işlenmeyen bir günahtan ötürü azap etmeyeceğini, ancak bir günah olmaksızın onlara azap etmesinin de Ehl-i Sünnet'in ilkesine göre zulüm olmadığını söylemektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, 2/121; Aydemir, onun kelim ilmindeki yerinden söz ederken, bazen hiçbir mezhebe nispet etmeden ayetleri tefsiri, kendi mensup olduğu mezhebini görüşünü zikrederek ayetleri tefsiri vs. tasnifler yaparak onun ayetlerin tefsirinde mezheplerin görüşlerini zikrettiğine değinmekte ve bu görüşlerle ilgili değerlendirmeler yapmamaktadır. Bkz. Aydemir, *Ebussuûd Efendi*, 165-171.

<sup>9</sup> Sözelimi, *tathîr* ayetini yorumlarken Şia'nın *ehl-i beyt* sözcüğünü Hz. Muhammed, Hz. Fatma, Hz. Ali ve onların iki oğluna tahsis etmelerinin batıl olduğunu söylemektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 103.



olarak kullanılmaktadır ki bu hadisler, daha çok Ehl-i Sünnet tarafından sahih kabul edilen hadislerdir.

## 1. Allah

Ehl-i Sünnet kelim sisteminde Allah'ın zâtı ve Allah'ın sıfatları şeklinde zât ve sıfat ayırımına dayanan bir belirleme ve bununla bağıntılı olarak da bir isimlendirme mevcut olsa da, bizim her iki konuyu bir başlık altında tutmamız; Kur'an'da bu ayırımın olmamasına dayanmaktadır. Kur'an, zat ve sıfat olarak ayırmaksızın "Allah" olarak isimlendirilen bir yaratıcıdan söz etmekte ve kelim ilminin gelişmesinden sonra ortaya çıkan zat ve sıfat ayırımına işaret etmemektedir.

Kelim ilminde zat konusu, Allah'ın varlığını ve delillerini konu edinmektedir. Ancak insandaki Allah bilgisinin/*marifetullah* kaynağı, onun varlığının delillerine öncelenmektedir. İnsan için ilk yükümlülük yani ona gerekli olan ilk şey, Allah'ı bilmek ve onun yüceliğine uygun olmayan şeylerden onu tenzih etmektir.<sup>10</sup> O, bu görüşü kabul etmekle birlikte başka bir bağlamda insan için ilk gerekliliğin tevhit olduğunu söylemektedir.<sup>11</sup> Allah'ı bilmek/*marifetullah* onun varlığına iman etmek anlamındayken, onu birlemek/*tevhid* onun sayı bakımından çok olmadığını ve eşi ve benzeri olmayan tek olduğunu kabul etmek de demektir. Bu nedenle onu tek bir ilah olarak kabul etmenin insan için ilk gerekli şey olduğunu söyleyebiliriz. İnsan için ilk gerekli olan yükümlülüğün neliği konusunda Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelim ekolleri arasında ihtilaf vardır. Mutezile, insan için ilk gerekli olanın Allah bilgisine ulaşmak için düşünme/*nazar* olduğunu söylerken, Ehl-i Sünnet çoğunluk olarak ilk gerekli olan şeyin Allah bilgisi olduğunu kabul etmektedir.<sup>12</sup> Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelim ekollerinin insandaki Allah bilgisinin kaynağı konusundaki görüşleri, asıl olarak onların imanın taklidi ve tahkiki olması gerektiği konusundaki görüşlerine uygun olarak biçimlenmiştir. İmanda tahkiki gerekli gören Mutezile, insanın düşünce/*nazar* yoluyla Allah bilgisine ulaşmasını gerekli görmekteyken, imanda taklidi yeterli gören Ehl-i Sünnet, insan için ilk gerekli olan şeyin Allah bilgisi olduğunu söylemektedir.

Ebussuûd'a göre Allah bilgisi insana vaciptir ve o bilginin yöntemi de nazari yani düşünceye dayalıdır. Bu ise, Allah'ın yaratması konusunda tefekkür ve insanın kendisi ve dış dünyadaki apaçık ayetleri tedebbür etmesiyle elde edilen bir bilgidir.<sup>13</sup> Allah bilgisinin zorunlu/*zarûrî* veya kazanılmış/*kesbî*

<sup>10</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 54.

<sup>11</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 72.

<sup>12</sup> Abdulcebbar, Allah'ın insana ilk olarak vacip kıldığı şeyin, "Allah'ın zorunlu olarak ve müşahede yoluyla bilinmemesi nedeniyle Allah bilgisine götüren nazar" olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osmân, (Kahire: Mektebe'u Vehbe, 1992), 44; Saduddîn Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1989), I, 271.

<sup>13</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 188; Krş. IX, 3.

olduğu konusunda kelam ekolleri arasındaki ihtilafta, Ehl-i Sünnet bu bilginin zorunlu ve fitri olduğu görüşündedir. Ebussuûd, Kur'an'ın "*nefislerini ziyana uğratanlar*" ifadesini Ehl-i Kitab'ın ve müşriklerin Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitratı kaybetmeleri ve insanı imana götüren beyyinelerden yüz çevirmeleri şeklinde yorumlamaktadır.<sup>14</sup> Ona göre insanların üzerine yaratıldığı fitrat selimdir ve insanları Allah bilgisine ve onun birlemesine götürür.<sup>15</sup> O, bu görüşleriyle aslında insandaki Allah bilgisinin zorunlu olduğunu söylemektedir.

Kelamcılar, genel olarak Allah'ın varlığını âlemden hareketle ispatlama yöntemini tercih etmişlerdir. Bu bağlamda da onların kullandığı delil hudûs delilidir ki bu delil kozmolojik delil olarak da isimlendirilmektedir. Ebussuûd'a göre âlem, kendisi ile bilinen şeye işaret etmekte ve daha çok Allah'ın yarattıkları vasıtasıyla bilinmesini açıklamaktadır. Çünkü âlem sözcüğü her bir varlık cinsi için kullanıldığı gibi, bu varlıkların toplamı hakkında da kullanılır. Varlık cinsleri için kullanıldığında felekler âlemi, maddeler âlemi, bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi vb. kullanımları mevcuttur. Âlem sözcüğü bu varlıkların toplamı için de kullanılır ki "bütün parçalarıyla âlem sonradan yaratılmıştır/*muhdes*" sözümüzdeki anlamı budur.<sup>16</sup> Âlemden hareketle Allah'ı ispatlamada âlemi oluşturan varlıklardaki değişim/*teğayyur* dikkate alınmakta ve son tahlilde bu değişimin güçlü ve âlim bir yaratıcıya dayandığı kabul edilmektedir.<sup>17</sup> Ona göre sonradan olan her olay âlim, hakim bir yaratıcıya/*muhdis* ihtiyaç duymaktadır ki istimrarı olan bir varlık alanı kabul etmek ve onun kendisinde tasarrufta bulunan bir mucitten ğani olduğunu söylemek cahilliktir.<sup>18</sup> Ehl-i Sünnet âlimleri Allah'ın varlığını ispatlamada nedensellik delilini kullanmamaktadırlar. Bunun nedeni, âlemdaki her şeyde tasarrufta bulunan ve âlemi Allah'ın mülkü olarak gören Allah inancıdır. Nedensellik ise âlemdaki olgu ve olayların neden-sonuç ilişkisi içerisinde ortaya çıktığını kabul etmeyi gerektirir. Ebussuûd, nedensellik delili için kanıt olarak gösterilen "*onlar bir şey olmadan mı yaratıldılar yoksa onlar mı yaratıcıdırlar*"<sup>19</sup> ayetini "bir muhdis ve mukaddir olmaksızın bu eşsiz düzeni onlar mı yarattı ve takdir etti"<sup>20</sup> şeklinde yorumlamakta ve nedenselliğe atıfta bulunmamaktadır.

Allah'ın sıfatlarının zâtının aynısı veya başkası/*ğayr* olduğu konusundaki tarihsel tartışmaların, ortaya çıktığı dönemle ve İslâm öncesi dinlerin zat ve sıfat anlayışıyla ilişkisinin olduğu söylenebilir. Ebussuûd, "*Allah için yüce mesel*" olmasını onun, mutlak yücelikte mesel olması yönünden şanı yüce olan sıfat olması ve özsel zorunluluk, mutlak ihtiyaçsızlık, geniş cömertlik

<sup>14</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 118; Krş. III, 254, 5/9, II, 55 v. d.

<sup>15</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 115.

<sup>16</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 14.

<sup>17</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 28.

<sup>18</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 240.

<sup>19</sup> et-Tûr 52/35.

<sup>20</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 151.

ve yaratılmışların sıfatlarından soyutlanmışlık olarak kabul etmiştir.<sup>21</sup> Ebussuûd, tesbihi Allah'ı inanç, söz ve amel olarak ona uygun olmayan şeylerden soyutlamak ve uzaklaştırmak olarak yorumlamaktadır. Aynı şekilde takdisi de kötü olan şeylerden onu tenzih etmek şeklinde anlamlandırmaktadır.<sup>22</sup> Tenzih fikrinin kendisiyle özdeşleştiği mezhep Muteziledir. Mutezilenin tenzih fikrini geliştirmesinin nedeni de, bu ekolün İslâm inançlarının delillerini inşa ederken, Hristiyanlık, Mecusilik ve Yahudilik dinlerine mensup olup da teşbih veya tecsim odağında anlayış geliştiren teologlarla gerçekleştirdiği polemiklerdir. Aynı şekilde felsefenin Tanrı anlayışı da genel olarak tenzih fikrine dayanmaktadır. Bu düşüncenin tenzih fikrini benimsemesi ise Tanrı'nın maddi niteliklerden arınmış olmasının akli olarak gerekliliğine dayanmaktadır.

Tenzih, teşbih ve tecsim fikrinin en bariz olarak ortaya çıktığı alan, haberi sıfatların yorumlanmasıdır. Bu sıfatlar insana ait organların, fiillerin ve duyguların Allah hakkında vahiy içerisinde kullanılmasını ifade etmektedir ki genel olarak bunları insanbiçimci/*antrophoformist* dil olarak ifade edebiliriz. "Allah'ın kürsüsünün gökler ve yer kadar genişliğini"<sup>23</sup> anlatan ayeti yorumlarken o, kürsünün onun şanının yüceliğini, otoritesinin genişliği ve varlıklara ilişkin bilgisinin kapsayıcılığını temsil ettiğini söylemektedir.<sup>24</sup> Tarihsel süreçte Kur'an'da Allah hakkında kullanılan kürsü sözcüğü ile birlikte onun arşa istivası da önemli sorunlardan birisi olarak tartışılmıştır. Allah'ın arşa istivası onun mahiyeti bilinmeyen arşa oturması şeklinde anlaşıldığı gibi, otoritesinin âlemde tecelli etmesi şeklinde de anlaşılmıştır.<sup>25</sup> Tenzih fikrini benimseyenler bu anlatımı, onun âlemi yönetmesi ve âleme hükmetmesi olarak yorumlamaktadırlar. Ebussuûd da tenzih fikrine bağlı kalarak onun emrini uygulaması ve âleme hükmetmesi olarak anlamaktadır. Ancak o, ashabımız olarak nitelendirdiği kimselerden arşa istivanın Allah'ın niteliksiz/*bilâ keyf* sıfatı ve onun arşa istivasının da bir yerde karar kılmak ve yer edinmek anlamında soyutlanması gerektiği görüşünü de nakletmektedir.<sup>26</sup> Bununla bağıntılı olarak o, Allah'ın yüzünü onun zatı, elini bir şeyi bizzat kendisinin yaptığı, gözünü denetim ve koruma, onun semada olmasını onun emri ve yargısı, onun yanını/*cenb* onun hakkı ve taati vs. şeklinde tevîl etmektedir.<sup>27</sup> Bu değerlendirmeler onun haberi sıfatların

<sup>21</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 122; Ebussuûd, Allah'ın yüce hakim olduğunu bildiren eş-Şûrâ suresi 51. ayeti, onun yaratılmışların sıfatlarından aşkın olması şeklinde yorumlamaktadır. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 38.

<sup>22</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 83; Krş. VII, 212, VIII, 203, 234.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>24</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 248.

<sup>25</sup> Arş ve Kürsî hakkında kelimcilerin görüşleri için bkz. Bkz. er-Rağîb el-İsfehânî, *el-İ'tikadât*, thk. Şimrân el-İclî, (Beyrut: Müessesetü'l-Eşrâf, 1988), 103-107.

<sup>26</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, II, 232; krş. IV, 118; IV, 118; V, 3.

<sup>27</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, 7/62, 7/260, 8/169; Krş. Nâsiruddîn Beydâvî, *Envâru't- Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı, (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1418), V, 172; V, 165; V, 280; V, 46; Zemahaşerî'ye göre *vech*, Allah'ın zatı ve yönü, *göz/ayn* sözcüğü koruma ve vekalet demektir. O, *cenb* sözcüğünü zat

yorumlanmasında tefvîd ve te'vil olarak tarihsel süreçte ortaya çıkan yöntemlerden tevil yöntemini benimsediğini göstermektedir.

Bir kelamcının haberi sıfatlar konusundaki görüşü en bariz olarak Allah'ın ahirette görülmesi problemini tartışmasındaki tutumunda ortaya çıkmaktadır. O, Allah'ın ahirette görülmesini bir kimsenin onu *bila keyfe* yani niteliksiz ve bir yönde olmaksızın görmesi anlamında olduğunu ve bunun bir insanın başkalarına bakışını olumsuz kılacak şekilde bütün hallerde olmadığını söylemektedir. O, Allah'ın ahirette görülmesi ile ilgili olarak görmenin onu ve nimetlerini beklemek şeklinde tevil edilmesini beklemenin yüze isnat edilmemesi ve bir bütün olarak da ayetin tefsirinin zahirine aykırılık ifade etmesi şeklinde reddetmektedir.<sup>28</sup> Onun haberi sıfatları tevil etmesine karşın Allah'ın ahirette görülmesini onamasının nedeni olarak, bu konudaki hadisleri sahih kabul etmesi ve ahirette görülmenin de inanan insan için bir nimet olarak kabul edilmesi şeklindeki geleneksel Ehl-i Sünnet inancına bağlılığı gösterilebilir.

Allah'ın birliği, insanlık tarihinde birden çok ilaha tapınma olgusunun ortaya çıkması ve ilk muhatapların bazı varlıkları insan-Allah ilişkisinde ortak koşmaları nedeniyle Kur'an'da en çok önemsenen sıfattır. Ebussuûd'a göre onun birliğinin delilleri dış dünyada ve insanın kendisindeki tekvini delillerdir. Bunu ifade eden hüküm koyucu ayetlerin indirilmesi de bu tekvini delilleri açıklamaktadır. Ona göre bu durumun tanıklık/*şehâdet* olarak ifade edilmesi Allah'ın varlığını ispata onun gücünün olduğuna dikkat çekmek, inkâr eden bir kimsenin de inkârını hissettirmek içindir. Kelamcılar Allah'ın birliğini ispatlamak için *temanü'* delilini geliştirmişlerdir ki asıl olarak bu delil, Kur'an'da mevcuttur. "*Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı göklerin ve yerin düzeni bozulurdu arşın rabbi olan Allah onların nitelemelerinden uzaktır*"<sup>29</sup> ayetinde Allah'ın birliği göklerdeki ve yerdeki düzenle ilişkilendirilmiş ve birden çok ilahın varlığının insan tarafından algılanan düzeni bozacağı ifade edilmiştir.<sup>30</sup>

## 2. Melek

Kelam ilminde yoğunluksuz cisim/*el-cismu'l-latîf* veya soyut cevher/*el-cevheru'l-mucerred* olarak tanımlanan varlıklar melek, cin ve şeytan olarak kabul edilmektedir. Bu varlıklar farklı varlık türleri olarak kabul edildikten sonra, onların yaratılış maddelerinin farklılığı ve görevlerinin başkılığı açıklanmaktadır. Buna göre melek nurdan yaratılmış salt iyi fiil yapan

olarak yorumlamakta ancak anlamın taat olduğunu belirtmekte ve Allah'ın semada olmasını onun melekûtunun semada olması veya cahiliye Araplarının Allah'ın gökte olduğuna inanmaları şeklinde tefsir etmektedir. Ebu'l-Kâsım Zemahşeri, *el-Keşşâf u An Hakâik'i Gavâmid'i't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407), III, 481; III, 183; IV, 137; IV, 580-581.

<sup>28</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 67.

<sup>29</sup> el-Enbiya 22/23.

<sup>30</sup> Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 61.

varlık, şeytan ateşten yaratılmış salt kötü fiil yapan varlık ve cin de ateşten yaratılmış kendisinde iyi ve kötü fiil yapma yetkinliğine sahip varlık olarak kabul edilmiştir.<sup>31</sup> Ebussuûd, cinlerin ayrı bir varlık kategorisi olduğunu Âdem'e secde emrini ifade eden ayeti yorumunda ortaya koymaktadır. Ona göre bütün meleklerle secde hitabından istisna edilen İblis, cin olmasına rağmen meleklerle birlikte bulunmasından ötürü bu hitabın içerisinde yer almaktadır. Bu nedenle buradaki istisna bitişik/*muttasıl* istisnadır. Bu istisnanın bitişik olabileceği kabulüne göre, İbn Abbâs'tan rivayet olduğuna göre kendilerine cin denilen meleklerden üreyen bir cins de olabileceğini veya cinlerin de secde ile emrolundukları fakat melekler zikredildiği halde cinlerin zikredilmediğini de belirtmektedir. Bununla birlikte o, buradaki istisnanın ayrı/*munfasıl* olmasını da imkân dahilinde görmekte,<sup>32</sup> ancak bununla ilgili olarak değerlendirmede bulunmamaktadır. Bu ayetteki istisnanın bitişik olması hakkında o, ayetteki istisna ile ilgili olarak O, cinlerin ve şeytanların ateşten yaratıldığını<sup>33</sup> söylemekte; ancak meleklerin de nurdan yaratıldığı şeklindeki bir görüşü dillendirmemektedir. Ancak cinlerde üreme yetkinliğinin kabul edilmesi ve aynı zamanda onların ateşten yaratıldığının söylenmesi tutarsızlık oluşturduğu gibi, diğer soyut varlıklar olarak kabul edilen melek ve şeytan varlık kategorilerinde üremenin varlığının kabul edilmemesi bir çelişkidir. İnsan bilgisindeki üremenin somut organlara ve olgulara gereksinim duyması nedeniyle, yoğunluksuz cisim veya soyut cevher olan varlıklarda üremenin ve çoğalmanın olması imkânsızdır.

Üstünlük olgusu aynı varlık düzlemindeki fertler arasında ortaya konduğu gibi, farklı düzlemindeki varlıklar arasında geçerli olduğu kabul edilmiştir. Bununla bağıntılı olarak insan ve melek şeklindeki iki varlık kategorisinde yer alan varlıkların üstünlükleri tartışma konusu edilmiştir. O, insanın meleklerden üstün olduğunu, onun daha bilgili olmasıyla açıklamaktadır.<sup>34</sup> Ancak Kur'an ayetlerinin zahirine istinaden meleklerde bilginin varlığı kabul edilse bile, insanın bilgisi ile meleklerin bilgisinin farklılığı açıktır. Meleklerin bilgisi Allah'ın onlara öğrettiğiyle sınırlıyken, insanın bilgisi Allah tarafından vahiy aracılığıyla bildirilenle birlikte onun kendisinin bilgi araçlarını kullanarak üretmesinden oluşmaktadır.

Ebussuûd, meleklerin Allah ile elçileri ve kullarından salih olanlar arasında araçlar/*vesâit* olduğunu, onlara risaletini vahiy, ilham ve sadık rüya ile ulaştırdıklarını veya Allah ile yarattıkları arasında araçlar olduğunu ve onlara kendi kudretinin ve yaratmasının eserlerini ulaştırdıklarını söylemektedir.<sup>35</sup> Bu yorum *câil* sözcüğünün bir şeyi dönüştürmek/*tasyîr*

<sup>31</sup> Bkz. İsfehânî, *el-İtikadât*, 145-161.

<sup>32</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 87.

<sup>33</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 179; VII, 237; V, 74; III, 216.

<sup>34</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 86; I, 87.

<sup>35</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 141; O, akıllıların/*ukelâ*, meleklerin kendi özleriyle kâim varlıklar olduğunda ittifak ettikten sonra, kelamcıların çoğunluğunun elçilerin onları

olarak anlaşılması durumunda böyledir. Ancak *câil* sözcüğünü yaratma olarak aldığımızda elçi olur. Kur'an'da meleklerle nispet edilen kanadın meleklerin sıfatı olduğunu, meleklerin kanatlarının ise mertebelerinin çeşitliliğine göre sayı bakımından fazlalaştığını, meleklerin kanatları ile aşağı indiklerini, yukarı çıktıklarını ve onunla hızlı olduklarını söylemektedir. Bunun manasının ise meleklerden her birinin iki kanadı olduğu bazılarının üç, bazılarının da dört kanadı olduğudur. O, bu konudaki rivayetlere de dayanarak bir sınıf meleklerin altı kanadının olduğu, Hz. Muhammed'in Cebrail'i altı yüz kanatlı olarak gördüğünü de kabul etmektedir.<sup>36</sup> Halbuki Kur'an'da ifade edilen meleklerin kanatlarının olmasını insanın zihninde var olan hareketin sürünerek, yürüyerek ve uçarak olması ve bunların da kuşların uçuşmasını gözlemleyerek en hızlısının uçmak olmasından hareketle mecazi bir anlatım olması muhtemeldir. Bu şekildeki bir yorum ayetin zahirinden uzaklaşmak olsa da, Kur'an'ın anlatım üslubuyla uyumaktadır.

Kıyamet gününde Allah'ın arşını sekiz meleğin taşıdığı<sup>37</sup> anlatımını yorumlarken o, onların sayısının bu dünyada dört olduğunu kıyamet gününde ise Allah'ın dört tane daha ekleyerek sekiz olacağını, sekiz meleğin ayaklarının yedinci yerin dibinde olduğu, arşın da onların kafalarının üzerinde olduğu ve onların bu halde tesbih ettikleri, onların bazılarının insan, bazılarının aslan, bazılarının öküz, bazılarının akbaba şeklinde olduğu, onların sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediği şeklindeki rivayetlere yer vermektedir. Ancak kralların, büyüklük ve yüceliklerinin en üst düzeyde toplum tarafından tasavvur edilmesini sağlamak amacıyla, genel yargılama için insanların karşısına çıkma durumlarının gözlemlenmesi nedeniyle Allah'ın azametini temsil ettiği şeklindeki görüşü zikretmekte; ancak bunu "denildi ki" şeklinde ifade etmektedir.<sup>38</sup> Bu yorum, onun metafizik konularda temsili anlatımları kabul etmediğini göstermektedir.

### 3. İnsan

İnsan konusunda teolojinin alanında kabul edilen konular insanın tür ve birey olarak yaratılışı, fiillerinin öznesi ve değeri, fiilleriyle bağıntılı olarak aldığı isimleridir. İnsanın tür olarak yaratılışı konusunda Ebussuûd, Allah'ın "*ben yeryüzünde halife görevlendireceğim*"<sup>39</sup> ayetini yorumlarken, bu ayetteki *ca'l* sözcüğünün *tasyir* yani yaratılıştan sonraki bir oluş anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre halife, başkasının ardından gelen ve ona niyabet eden anlamında olup, sözcük olarak her ne kadar fâil vezninde olsa da fâil

görmesini delil getirerek meleklerin faklı şekillere girebilen latif cisimler olduğunu, filozofların/*hukemâ* ise onları insan nefislerinden ayrı soyut cevherler olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, I, 80; Krş. Beydâvî, *Envâr*, I, 67.

<sup>36</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 141.

<sup>37</sup> el-Hakka 69/17.

<sup>38</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 24.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/30.



yani bir işi yapan anlamında olup, sonundaki *te* harfi de mübalağa içindir. Burada kast edilen de ya Âdem ve çocukları ya da bu zamandan önce yeryüzünde olanlardır. Burada çocuklarının değil de sadece Âdem'in zikredilmesi, bir kabilenin kendisine dayandığı kişinin zikredilmesi gibidir. Örneğin Mudar ve Haşim kullanımları böyledir. Aynı şekilde hilafetin Kureyş'te olması da böyledir. Allah tarafından verilen hilafetten kasıt ise Allah yönünden hükümlerini yerine getirme, insanlar arasında emirlerini uygulamadır. Fakat Allah'ın buna ihtiyacı olması yönünden değildir. Aksine halife bırakılanların kabiliyetinin noksanlığı ve zatıyla feyzini kabule liyakatinin olmaması yönündendir. Bu durumda da, onlar arasında havasın bunu yapması anlamına gelir.<sup>40</sup>

İnsan ile ilgili teolojik sorunların başında insana tekçi/*monist* ve ikici/*dualist* bakış açıları gelmektedir. Ona göre «*Sana ruhtan soruyorlar...*»<sup>41</sup> ayetindeki soru, insan bedenini yöneten ve onun yaşamının kaynağı olan ruhun hakikati hakkındadır ve o, beşeri aklın kavraması mümkün olmayan gizli sırlardan olup Allah ilmiyle onu gizlemiştir. O, bu ayetteki ruhun, melekten daha büyük ruhani bir varlık, Cibrîl, Kur'an olduğu görüşlerini de zikretmektedir<sup>42</sup> ki bu görüşlere katılmadığı görülmektedir. Hâlbuki bu ayetin bağlamı ve ruh sözcüğünün Kur'an'da vahiy anlamında kullanımı dikkate alındığında, bu ayetteki ruh ile vahyin kastedildiğini söylemek mümkündür. İnsanın ruh ve bedenden oluştuğu genel olarak kelamcılar tarafından kabul edilmekte; ancak beden maddi özellikleri yanında ruhun latif cisim veya soyut cevher olarak tanımlanmasında ihtilaf söz konusudur. Ebussuûd, ruhların duyumsanan bedenden başka kendi özleriyle kâim cevherler olduğunu ve ölümden sonra idrak edici olarak varlıklarını devam ettirdiklerini söylemekte ve sahabe ve tabiinin de bu görüşü kabul ettiğini, ayet ve hadislerin de bunu söylediğini eklemektedir.<sup>43</sup> O, ruhun kendi özüyle var olan/*kâim* cevher olduğu görüşünü her ne kadar ayet, hadis, sahabe sözü vs. dayandırsa da, asıl olarak bu anlayış felsefenin İslâm dünyasına girmesi ve kelam ilmini etkilemesinden sonra oluşmuştur. Bu nedenle de ilk kelamcılar ruhun neliği konusunda ihtilaf etmişler, ilk dönemden itibaren ruhun cisim veya araz olduğu görüşü gelişmiş, sonraki dönemlerde ise felsefenin kabul ettiği ruhun kendi özüyle kâim soyut cevher olduğu anlayışı gelişmiştir.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 81.

<sup>41</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>42</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, 5/192. Aynı şekilde bkz. Beydâvî, *Envâr*, III, 265.

<sup>43</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 136. Aynı şekilde Beydâvî de, insanın sadece duyumsanan bir bedenden ibaret olmadığını, bedenin bozulmasıyla son bulmayan kendi özüyle idrak edici bir ruh olduğunu, ruhun da idrakinin, acı çekmesinin ve tat almasının bedene gereksinim duymadığını ifade etmektedir. Beydâvî, *Envâr*, II, 48.

<sup>44</sup> Eşarî, kelamcıların insan konusunda ihtilaf ettiklerini belirttiikten sonra bu ihtilafları ve farklı görüşleri kabul eden kelamcılarının görüşlerini zikretmektedir. Bkz. Ebu'l-Hasen Eşarî, *Makâlâu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, (Almanya: Dâr'u Franz Steiner, 1980), 329-333.



İnsanın fiillerinden sorumlu olduğu ilkesi bütün kelimacılar tarafından kabul edilse de, bu sorumluluğu açıklama biçimleri farklılaşmaktadır. Bununla bağıntılı olarak da çeşitli kader anlayışları ortaya çıkmaktadır. İnsan fiilleri konusunda kelimacıların tartışmaları, insan fiillerinin yaratıcısının kim olduğu, fiil için gerekli olan gücün fiilden önce veya birlikte mi olduğu konusunda odaklaşmaktadır. Ehl-i Sünnet genel olarak insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı ve insan tarafından da kesb edildiği görüşünü benimsemektedir. Bu görüş; seçim/*ihitiyâr* ve zorlama/*cebr* arasında nitelenmektedir. İbn-i Abbas adalet sözcüğünü ifrat ve tefrit arasında orta yol olarak tanımladıktan sonra çeşitli alanlarda orta yolun niteliklerini belirlemede, itikatta orta yolun ise onu inkâr etmek ve şirk koşmak arasında onun birliğini kabul etmek olduğunu söylemektedir. Ancak Ebussûd, İbn-i Abbas'tan nakledildiğini söylediği adaletin cebir ve kader arasında kesb görüşünü benimsemek olduğu şeklindeki bir görüşe de atıfta bulunmaktadır.<sup>45</sup> Ancak kesbin cebir ve kader arasında orta yol olduğuna dair nakillerin İbn-i Abbas dönemine atfedilmesi mümkün değildir. Çünkü bu kavramlar, çeşitli teoloji ekollerinin diyalektiğinden sonra ortaya çıkmıştır. Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından insan fiillerini Allah'ın yaratması lehinde delil olarak kullanılan "*Allah sizi de yaptıklarınızı da yarattı*"<sup>46</sup> ayetini o, Allah'ın insanları ve onların yaptıklarını yaratması şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda bunun anlamı onların tapındıkları putların cevher ve madde yönünden Allah tarafından yaratılmasıdır.<sup>47</sup> Ebussûd, kulların fiillerinin kesb yönünden kendilerine dayansa bile bütün varlıkların yaratma yönünden Allah'a dayandığını<sup>48</sup> kabul etmektedir ki bu görüş asıl olarak Ehl-i Sünnet'in insan fiilleri konusundaki görüşüdür.

Ehl-i Sünnet'in kaderle ilgili görüşleri arasında kulların fiillerinin Allah'ın dilemesi ile/*meşiet* olduğu inancı da yer almaktadır ki Ebussûd da bu görüşü kabul etmektedir. O, bu görüşünü temellendirmek için "*o, " Allah dilerse beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte sana karşı gelmeyeceğim" dedi*"<sup>49</sup> ayetine atıfta bulunmaktadır.<sup>50</sup> Aslında bu ayet insan fiillerinin Allah'ın dilemesiyle olduğuna işaret etmez, çünkü Musa'nın bu ifadesinin öncesinde âlim kul "*iç yüzünü kaorayamadığın bir şeye nasıl sabredersin*" derken insanın yaratılış özelliklerinde var olan bir gerçekliğe dikkat çekmektedir. İnsanın yaratılış özellikleri de Allah'ın dilemesine bağlı olduğundan Musa, sabretme fiilini Allah'ın dilemesiyle bağıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre kesb, faydalı olanı almaktır. Kur'an'da bu sözcüğün kötülük ile ilişkili olarak kullanılması, kâfirlerin azapla müjdelenmesi anlatımında olduğu gibi

45 Ebussûd, *İrşâd*, V, 136.

46 es-Saffât 37/96.

47 Ebussûd, *İrşâd*, VII, 198.

48 Ebussûd, *İrşâd*, I, 47; I, 75; VIII, 103.

49 el-Kehf 18/69.

50 Ebussûd, *İrşâd*, V, 234; IX, 63.

müjdenin azap ile ilişkili olarak kullanılması gibidir.<sup>51</sup> Kur'an'da, iyi ve kötü fiille ilişkili olarak kesb sözcüğü kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Fakat bu kullanımlarda Allah tarafından yaratılmış bir fiilin insan tarafından edinilmesi anlamı mevcut değildir.<sup>53</sup>

Ebussuûd, Fahreddîn Râzî'ye atfen "insan, seçen suretinde zorunludur" <sup>54</sup> sözüne atıfta bulunmakta ve bu düşüncüyü Musa ve Âdem'in Allah'ın huzurunda tartışmasında Musa'nın Âdem'i günahından dolayı suçlaması ile Âdem'in kendisinin günah işleme fiilinin yaratılışından kırk yıl önce yazıldığı ve bu nedenle de suçlanamayacağını anlatan rivayete atıfta bulunmaktadır.<sup>55</sup> Gerçekte bu ve benzeri rivayetlerin, insan fiillerinin ön belirlemeye dayalı olarak gerçekleştiği şeklindeki Ehl-i Sünnet'in kader anlayışını desteklemek üzere ortaya atılmış olduğu söylenebilir. İnsanın fiilleriyle ilişkili olarak Ehl-i Sünnet'in görüşü; insan fiillerinin Allah tarafından bilindiği, yazıldığı, dilendiği ve yaratıldığı şeklindedir. Her ne kadar cebr düşüncesinden açıklama yönünden farklı olsa ve "insan fiillerini Allah yaratır, insan kesb eder" yargısı geliştirilse de, son tahlilde insan fiillerine Allah'ın bilme, yazma, dileme ve yaratma fiillerinin ilişkisi kabul

<sup>51</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, 1/122; bkz. Şehâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu-l Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Sebu'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415), I, 305.

<sup>52</sup> Bkz. el-Bakara 2/81, 267; en-Nisâ 4/111, 112.

<sup>53</sup> Ebussuûd, kader risalesinde apaçık günah işleyen bir kimsenin uyarılması durumunda, kendi fiillerinin Allah'ın ilminde olduğu, levh-i mahfuzda yazıldığı ve o günahın ortaya çıkmasının da zorunlu olduğu şeklindeki gerekçelendirmesini çözümlenmektedir. Ancak bu çözümlenmelerde daha çok Fahreddîn Râzî'nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Bkz. İmâdî Ebussuûd, *Risâle fi Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd*, İstanbul 1264, ss.19-28, 21. Ebussuûd hakkında bibliyografik bir düzenleme hazırlayan Pehlül Düzenli, farklı kütüphanelerde Risâle-i Ebî's-Suûd, *Risâletu'l-Kaza ve'l-Kadar li Mevlâ Hoca Çelebî* adıyla kayıtlı olan bu eserin *Risâle fi Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebissuûd* adıyla basıldığını belirtmektedir ki bu çalışmada bu eseri kullandık. Bkz. Düzenli, "Şeyhülislam Ebussuûd", 451.

<sup>54</sup> Fahrüddîn Râzî, bu ifadeye tefsirinde dört ayrı bağlamda yer vermektedir. "Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, müminler de... (el-Bakara 2/285) ayetinin tefsirinde, "bu dilemenin oluşmasında insanın ihtiyarı yoktur ve insan seçen suretinde zorunludur" demektedir. Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâr'u İhyâ't-Turâsi'l-Arabî, 1420), VII, 109. "Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik..." (el-A'râf 7/179) ayetinin yorumunda, "şu halde sen onu dileyen de dilemesen de sonuçta onu dilersin. O şeyi dileyince de dilersen de dilmesen de onu yaparsın. Senin onu dilemen, diledikten sonra onu yapman senin elinde değildir. Demek ki insan, muhtar suretinde olan bir muztardır" demek ve bu görüşleri Gazzâlî'ye dayandırmaktadır. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 411. "De ki: "Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." Biz zâlimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır" (el-Kehf 18/29) ayetinin tefsirinde de bu görüşü Gazzâlî'ye atfen dillendirmektedir. *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXI, 459 "Ahiret gününe inanmayanlara amellerini süsledik. Onlar şaşkınlık içindedirler" (en-Neml 27/4) ayetinin tefsirinde, fiillerin başlangıcının birtakım ilimler olduğunu, kulların bütün fiillerinin de zorunlu olduğunu ve böylece insanın seçen suretinde zorunlu olduğunu söylemektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV, 542.

<sup>55</sup> Ebussuûd, *Kader Risalesi*, 22.

edilmektedir. Bu nedenle Râzî kesbi, isimlendirmesi/*müsemma* olmayan isim olarak nitelemektedir.<sup>56</sup> İcî, Cebriyyeyi kulun fiilini Allah'a isnat edenler olarak tanımlamakta ve Eşariler gibi kula kesbi ispat edenleri mutavassıt/orta Cebriyye, kula kesb isnat etmeyenleri de hâlis/saf Cebriyye olarak nitelemektedir.<sup>57</sup> Taftazânî ise Eşarilerin kader anlayışını "*insan, seçim yapan suretinde zorunludur*" şeklinde ifade etmektedir.<sup>58</sup>

İnsan fiillerinin ezelde belirlenmesi ecel, rızık, cinsiyetler, evlilikler, afetler vs. olguların açıklanmasına etki etmektedir. İnsanın yaşam süresi ve bu sürenin sonu anlamında ecelin belirlenmiş olduğu, ezeli yazgı inancını kabul edenler açısından mümkün olmaktadır. Ebussuûd'a göre her bir birey için ona özel yani belirli bir zaman önceden yazılmıştır ki onun sona ermesi ile insan ömrü de son bulur.<sup>59</sup> Ancak o "*o ki sizi çamurdan yaratan sonra bir ecel tayin edendir. Belirlenmiş bir ecel de onun katındadır, siz ise hala şüphede ediyorsunuz*"<sup>60</sup> ayetinde yer alan "belirlenmiş eceli" insan türünün dünyadaki yaşam süresinin bitmesiyle ahirette diriltilmesi arasında geçen süre olarak anlamaktadır. Ona göre ecel; dil açısından bir sürenin başlangıcı için değil de sonu için kullanıldığından; ilk ecel yaratılış ve ölüm arasındaki eceldir, ikinci ecel ise ölümle diriliş arasındaki eceldir. O bu görüşünü İbn Abbas'tan rivayet edilen "Allah sizden her biriniz için iki ecel belirlemiştir. Onlardan biri kişinin doğumundan ölümüne kadar, diğeri de ölümünden dirilişine kadar olan süredir. Bir kimse muttaki ve sıla-i rahim yapıyor ise onun için ömür eceli içerisinde diriliş eceli arttırılır. Eğer bir kimse de kesin olarak günahkâr ise onun ömür eceli noksanlaştırılır ve diriliş eceli arttırılır" görüşüne dayandırmaktadır. Nitekim "*ömrü artanın ömrünün artması ve bir kimsenin ömrünün azalması da bir kitaptadır*" ayeti de bu anlamdadır. Bu durumda ecelin değişmemesinin anlamı onun sonunun değişmemesidir.<sup>61</sup> Ehl-i Sünnet âlimlerinin eceli bu şekilde anlamalarının temel nedeni, sadaka-i câriye ve sıla-i rahim gibi bazı faziletli fiillerin insan ömrünü arttıracığına dair rivayetlerdir. Halbuki bu rivayetleri, insanları iyilik yapmaya teşvik eden tavsiyeler olarak anlamak mümkündür.

Dil açısından "vermek" anlamına gelen rızık sözcüğü örfte bir canlının faydalandığı şey olarak tanımlanmaktadır. Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelimeleri arasındaki tartışma, haram olan bir nesnenin rızık olup olmadığıdır. Mutezileye göre haram rızık değilken, Ehl-i Sünnet'e göre haram da rızıktır. Ebussuûd, "*onlar verdiğimiz rızıklardan infak ederler*" ayetinde rızıkın Allah'a

<sup>56</sup> Fahrüddîn Râzî, *Kitâbu'l-Muhassal ve Hüve Muhassal'u Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Hukemâ'u ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, (Kahire: Mektebet'u Dâru't-Tûras, 1991), 470.

<sup>57</sup> Abdurrahmân b. Ahmed el- İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut. Âlemü'l-Kütüb, trs, 428.

<sup>58</sup> Taftazânî, *el-Makâsîd*, IV, 264.

<sup>59</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 6.

<sup>60</sup> el-En'âm 6/2.

<sup>61</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 107.

nispet edilmesinde onların helal olandan infak ettikleri; çünkü haram olan bir şeyin infak edilmesinin övgü olmayacağını söylemektedir. Ona göre yeryüzündeki her canlının rızıkı Allah'a aittir ve eğer haram da rızık olmasaydı yaşamı boyunca ondan faydalanan da rızıklanmış olmazdı.<sup>62</sup> Ancak Kur'an'daki rızıkla ilgili anlatımları canlı varlıkların yaşamlarını devam ettirmeleri için ihtiyaç duydukları besinin fertlere özgü değil de türe özgü olarak Allah tarafından yaratılması şeklinde anlamak mümkündür. Ebussuûd "Allah dilediğinin rızıkını genişletir ve daraltır" ayetini Allah'ın hikmet gereği bir kimsenin rızıkını daraltması şeklinde yorumlamakta ve hiç kimsenin de buna müdahil olamayacağı ve hikmeti idrak edemeyeceğini söylemektedir.<sup>63</sup> Hâlbuki Allah'ın dilediği kişinin rızıkını artırması veya azaltması bireyin elde ettiği rızık artması veya azalması değil; Allah'ın önceden belirlemiş olduğu yasaya göre beşer türü için yaratılmış rızıktan çok veya az faydalanmasıdır.

İnsanın isimleri ile bir kimsenin imanı ile ilişkili olarak kazandığı isimleri kastetmekteyiz. İman; insan zihninin, dilinin ve organlarının fiilleri dikkate alınarak tanımlanmaktadır. Zihnin/*kalp* tasdiki, dilin ikrarı ve organların ameli iman tanımının oluşmasına etki etmiştir. Ebussuûd, imanın şeri olarak, tevhit, nübüvvet, diriliş, ceza vb. Hz. Muhammed'in dininden olduğu zorunlu olarak bilinenleri tasdik olmadan gerçekleşmeyeceğini ifade ettikten sonra, "iman için tasdik yeterli midir yoksa ikrarın ona eklenmesi gerekli midir? sorusu bağlamında kelam ekollerinin iman tanımlarına değinmektedir. Birinci görüş Eşarî ve onu takip edenlerin görüşüdür. Onlara göre ikrar hükümlerin uygulanması içindir. İkincisi Ebu Hanife ve ona tâbi olanların görüşüdür ki hak olan bu görüştür. Muhaddisler, Mutezile ve Haricilere göre iman; hak olana inanmak, onu ikrar etmek ve onun gerekleriyle amel etmektir. Kim imanı yerine getirmese o münafıktır, ikrarı yerine getirmese o kafirdir ve kim de ameli yerine getirmese fasıktır"<sup>64</sup> demektedir. Kelam ekolleri, Kur'an'da imanın artmasına ilişkin anlatımları da kendi iman tanımlarına uygun olarak yorumlamaktadırlar. Organlarla ameli imandan bir cüz olarak kabul eden ekoller, amelin artmasıyla imanın artacağını ileri sürerken, imanı kalp ile tasdik ve dil ile ikrar olarak kabul eden Mâturîdî âlimleri imanda artışı imanın güçlenmesi olarak kabul etmektedirler. Nitekim Ebussuûd'a göre imanın artması nefsin yakın ve itminanın artmasıdır, tasdik kendisi gücü kabul eder ve bu nedenle de elçiler, mükâşefe erbabı ile sıradan insanların imanı arasındaki fark ortaya çıkmaktadır.<sup>65</sup>

İmanın tanımlanmasında en önemli problem büyük günahın tasdiki mevcut olan bir kimseyi imandan çıkarıp çıkarmayacağıdır. Ebussuûd, imanın kendisine dayandığı tasdikle nitelenen bir kimseden mümin isminin

<sup>62</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 31.

<sup>63</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 19; V, 169; VI, 172; VII, 27.

<sup>64</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 30.

<sup>65</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 4; VIII, 23.

alınamayacağını söylemekte ve bu görüşüne “*müminlerden iki taife savaşırlarsa...*”<sup>66</sup> ayetini delil getirmektedir.<sup>67</sup> O, büyük günahın tanımında ihtilaf edildiğini belirttikten sonra bu tanımlardan en doğru olanın “*şâri’in had belirlediği veya void bildirdiği her günah*” şeklindeki tanımı olduğunu söylemekte ve bunların da; Allah’a şirk koşmak, Allah’ın haram kıldığı bir kimseyi öldürmek, namuslu kadınlara iftira etmek, yetim malı yemek, faiz yemek, savaştan kaçmak, ebeveyne isyan etmek şeklinde yedi tane olduğunu belirtmektedir.<sup>68</sup>

Farklı mezheplere bağlı kişilerin tekfir edilmesi konusunda İbn Âbidîn, “Osmanlı devletinin âlimlerinden İslâm meşayihinden çoğunun -ki onlar hala da Şia hakkında aynı fetvaları vermektedirler- görüşlerinde bu konu yeteri kadar incelenmiştir. Onlar bu konuda çeşitli risaleler de telif ettiler. Bu konuda görüş bildirenlerden birisi de Ebussuûd’dur. Onun bu konudaki görüşünü el-Kevâkibî nakletmektedir. O, Şia’nın kötülüklerini naklettikten sonra onun, çeşitli bölgelerde yaşayan İslâm âlimlerinin onların kâfir olduklarında icma ettikleri ve onların kâfir olduklarında şüphe edenlerin de kâfir olduklarını söylediğini”<sup>69</sup> nakletmektedir. Ebussuûd, şeyhülislam görevinde bulunan bir âlim olduğundan, siyasi otoritenin farklı mezhepleri benimseyen topluluklarla savaşınu meşru gösterebilmek için o toplulukların kâfir oldukları görüşünü benimsemiş olması mümkündür. Çünkü Müslümanlarla savaşmak caiz olmadığından, savaşın meşru bir zemine oturması için savaşılan devletlerin kâfir olarak kabul edilmesi gereklidir. Nitekim Kemalpaşazade, Şia’nın kâfir olduğuna dair bir risale kaleme almıştır.<sup>70</sup>

Ebussuûd, yaşadığı dönemde ve öncesinde ortaya çıkan fırkalar hakkında çeşitli niteleyici ifadeler kullanmaktadır. Müslüman geleneğinde meşhur olan ve fırkaların sınıflandırılmasına da dayanak oluşturan “kurtuluşa eren fırka” veya “ayrışma hadisi” olarak adlandırılan hadise atıfta bulunarak, her ne kadar hadiste Yahudi ve Hıristiyan fırkalarının birinin cennette olduğu belirtilse de bunun İslâm gelmeden önce olduğunu, bu dinlerin nesh edilmesinden sonra ise Ehl-i Kitab’ın fırkalarının hepsinin cehennemde olduğunu ifade etmektedir.<sup>71</sup> O, Ehl-i Sünnet’in kurtuluşa eren fırkadan olduğunu ifade etmese de, fetvalarında bu ekolün kurtuluşa ereceğini ve

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/122.

<sup>67</sup> O, küçük günahı ısrarı da büyük günah kapsamında görmektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, I, 75.

<sup>68</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, II, 171.

<sup>69</sup> Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *el-Ukûdu’d-Durriyye fi Tenkîh’l-Fetevâ’l-Hâmidîyye*, trs, I, 103.

<sup>70</sup> Bkz. Şemsuddîn İbn Kemâl, “Risâle fi Tekfir’r-Revâfid”, *Hams’u Resâil Fi’l-Fırak’ı ve’l-Mezâhib*, thk. Seyyid Bahçivan, (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2005), s. 195-201; Ebussuûd, Şeyh Hamza Bâli’nin katline fetva verirken İbn Kemal’in İsmail’in katlinin zendeka ve ilhada bina olunmasına dayanmaktadır. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013), 333, 346.

<sup>71</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 206.

bunun dışındakilerin ise ateşte olduğunu ifade etmektedir.<sup>72</sup> Bu hadisin, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan fırkaları tasnif etmek ve birini de diğerlerinden ayırtmak suretiyle kurtuluşa erdiğini nassa dayandırmak üzere üretildiğini söylemek mümkündür. O, bu yaklaşımını Anadolu'da yaşayan Kızılbaşlar hakkındaki fetvasında da ortaya koymaktadır. Ona göre, Kızılbaş taifesi Şia'dan olmadığı gibi kurtuluşa eren fırka hadisinde yer alan fırkalardan birinden de değildir. Bu taifenin kendisinin Hz. Muhammed'in neslinden geldiği iddiası geçersizdir ve bu iddia doğru olsa bile bir elçinin soyundan gelmek fazilet değildir. Eğer bu fazilet olsaydı Âdem'in soyundan gelen kâfirlere de bu durumda azap edilmesi uygun olmazdı.<sup>73</sup>

Onun Kızılbaşlar hakkındaki fetvalarının siyasi olduğunu söylemek mümkündür. Onun fetvalarında geleneksel olarak kabul edilen kurtuluşa eren fırka dışındaki fırkalara mensup olanların öldürülmeleri, lanetlenmeleri, kestiklerinin yenmemesi, onlarla evliliklerin geçersizliği, mirastan men edilmesi, Müslüman mezarlığına defin edilmemesi vs. hükümlerin Kızılbaşlar için de gerekli olduğu görülmektedir.<sup>74</sup> Ona göre Kızılbaşların öldürülmesi vaciptir ve onları öldürenlerin şehitliği de büyük şehadettir.<sup>75</sup> Ancak bir kimsenin mümin olarak kabul edilmesi için iman etmesi gerekli nesnelere/mü'menun bih Kur'an'da açıklanmış ve kâfir de bu nesnelere iman etmeyenler olarak belirlenmiştir. Kur'an'da yer alan hükümler doğrultusunda bir kimse hakkında kâfir ismini kullanmak, o kimsenin ancak iman nesnelere birini veya tümünü inkar etmesi durumunda geçerli olur. Ehl-i Sünnet âlimlerinin diğer mezhepler hakkındaki bu yargılarının Kur'an'a dayanan temellerinin olmadığını; mezhep taassubu ve siyasi otoritenin isteklerinin bu fetvalarda dayanak olduğunu söylemek mümkündür.

#### 4. Elçilik

Nübüvvet konusundaki problemler; nübüvvetin hükmü, nebi ve mütenebbinin ayırt edilmesi, nebinin nitelikleri, toplumların nebiye karşı görevi ve son olarak da çeşitli ekollerde bu kurumun yerine geçmek üzere ihdas edilen otoritelerin hükmü şeklindedir. Allah'ın peygamber göndermesini vacip olarak kabul edenler, Allah'ın elçi göndermek suretiyle insanlar için en faydalı olanı yapması gerekliliği ilkesine dayanmaktadırlar. Allah'ın elçi göndermesini mümteni' olarak kabul edenler ise aklın hakikate

<sup>72</sup> M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972) 110.

<sup>73</sup> Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi*, 110.

<sup>74</sup> Bu hükümler Kemalpaşazade'nin risalesinde daha açık olarak mevcuttur. Bkz. İbn Kemâl, "Risâle fi Tekfirî'r-Revâfid", 195-201.

<sup>75</sup> Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi*, 109; Ahmet Yaşar Ocak, Zenbilli Ali Efendi'den (ö. 1525) itibaren, İbn Kemal (ö. 1534) ve Ebussuud Efendi (ö. 1574) gibi güçlü şeyhülislamların, bir dereceye kadar otorite üzerinde etkili olduğunu belirtmektedir. Bkz. Ocak, *Osmanlı*, 108-109.



ulaşmasında yeterliliğini kabul edenler ve tabiatta olağanüstü olayların gerçekleşmesini imkânsız görenlerdir. Ehl-i Sünnet ise hiçbir fiili Allah için vacip görmediği gibi elçi göndermeyi de Allah için vacip görmemiş ve elçi göndermeyi de onun için mümkün olarak kabul etmiştir. Ebussuûd, her ne kadar nübüvvet hakkında vacip veya mümkün şeklinde bir nitelemeye bulunmasa dahi Allah'ın elçi göndermesini, onun fazileti olarak değerlendirmektedir. Ona göre nübüvvet Allah vergisidir ve nebi de nübüvvet ile Allah'ın diğer seçkin kullarından daha faziletli olur.<sup>76</sup>

Kendisinin elçi olduğunu iddia eden bir kimsenin doğruluğunun bilinmesi ve elçi olmadığı halde elçilik iddiasında bulunan kişinin/*mütenebbi* de yalanlanmasına ait ilkeler farklı sözcüklerle ifade edilmektedir. Bir elçinin elçilik görevinden önce onun hakkında iddia edilen olağanüstülükler *beşerât* veya *irhâsât* olarak isimlendirilmektedir ki Ebussuûd, bu tür olağanüstülüklerle değinmemektedir. Bir elçiye elçilik görevinin verilmesinden sonra Allah'ın bir fiili olarak onda ortaya çıkan olağanüstü olaylar için kelamcılar "mucize" terimini kullanmışlardır. Buna göre Allah elçinin kendisi tarafından görevlendirildiğini insanların bildikleri olayları bozmak/*hark* suretiyle ispatlamakta ve diğer insanlar da gerçekleşen olayın benzerini meydana getirmekten âciz kalmaktadırlar.<sup>77</sup> Ebussuûd, elçilerin ellerinde mucizelerin gerçekleştiğini kabul etmekte ve gerek Hz. Muhammed ve gerekse ondan önceki elçilerde bu tür olayların ortaya çıktığını söylemektedir. Hatta o, mucizenin elçinin doğruluğuna delaletini belirtirken apaçık, kesin, büyük vs. nitelemeleri de kullanmaktadır.<sup>78</sup> Ancak Kur'an'da elçilerin doğruluğunu ispatlayan ayetlerden/*âyât* söz edilmekte ve Kur'an'ın Hz. Peygamberin Allah tarafından gönderildiğini ispatlamakta yeterli olduğuna atıfta bulunmaktadır.<sup>79</sup>

Kur'an dışında Hz. Peygamber'e isnat edilen olaylar için *emârât*, *şevâhid*, *hasâis*, *delâil* vs. terimler kullanılmaktadır. Kelamcıların mucize sözcüğünü tercih etmeleri, mucizeyi Allah'ın fiili olarak kabul etmeleri ve ister duysal, isterse akli olsun elçinin doğruluğuna daha kesin bir şekilde atıfta bulunmasındandır. Hz. Peygambere isnat edilen bu olağanüstü olaylardan mirâç ve ayın yarılmaması Kur'an'a atıfta bulunularak onanmaktadır. Bu anlayışa uygun olarak Ebussuûd, isrâ ve mirâç olayını kabul etmekte ve bu konudaki haberleri sahih olarak değerlendirmektedir.<sup>80</sup> Ancak çeşitli rivayetlerde anlatıldığı şekliyle isra ve miracı yadsıyan "*veya senin süslenmiş*

<sup>76</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 216.

<sup>77</sup> Ebussuûd, mucizenin hakikatinin nübüvvet iddiasında bulunan bir kimseye âdeti *hark* eden bir çeşit olay verilmesi olarak tanımlamaktadır. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 51.

<sup>78</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 283.

<sup>79</sup> Örneğin "*Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi? Şüphesiz bunda inanan bir kavim için bir rahmet ve bir öğüt vardır*" (el-Ankebût 29/51) ayetinde Allah'ın elçisine indirdiği kitabın onu doğrulamada yeterli olduğuna vurgu vardır.

<sup>80</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 154-155.



*bir evin olmalı veya göğe yükselmelisin. Gökten okuyacağımız bir kitap getirmediğin sürece senin yükselmene inanacak değiliz*"<sup>81</sup> ayetini miracın aleyhinde bir delil olarak yorumlamamaktadır.<sup>82</sup> Ayın yarılması ile ilgili olarak da rivayet edilen kâfirlerin Hz. Peygamberden ayet istemeleri üzerine ayın yarıldığı ve iki parçasının arasından Hira dağının görüldüğüne dair rivayetlerin etkisinde kalarak ayın yarılması olayını mucize olarak kabul etmektedir.<sup>83</sup>

Ebussuûd'a göre Hz. Muhammed'in getirdiği Kur'an, onun doğruluğuna delalet eden bir mucizedir.<sup>84</sup> Peygamberlerin görevleri din işleri ile ilişkili olan şeyleri insanlara anlatmaktır ve dünya ile ilişkili şeyleri anlatmak ise onların görevleri arasında yer almamaktadır.<sup>85</sup> Onun görevleri arasında kıyamet ve diriliş gibi gayba ait olayları bildirmek de vardır. İnsanların elçilere karşı görevleri ise itaat etmektir. Elçiye itaat etmek ise onun zati yönünden değil, Allah'ın elçisi/*resûl* olması yönündendir. Burada itaat bir kimsenin sözünü kabul etmek ve onunla amel etmektir. Elçinin görevlendirildiği topluluğun ona isyan etme imkânı da vardır. İtaat ise bütün emir ve nehiyleri kapsamaktadır.<sup>86</sup> Kur'an'da Allah'ın elçiye kitap ile birlikte verdiğini bildirdiği hüküm Şafii'den itibaren sünnet olarak yorumlanmaktadır. Ebussuûd da hüküm sözcüğünü anlama, bilme veya hikmet olarak yorumlamakta; bunun da sünnet ve nübüvvet olduğunu belirtmektedir.<sup>87</sup>

Elçilerin, toplum tarafından noksanlık kabul edilen bazı bedensel özürlerden arınmış oldukları düşüncesi, genel olarak Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmiştir. Ancak bedensel engeller elçinin görevi yerine getirebilmesi ile ilişkili olarak değil de kemâli/yetkinliği ortadan kaldıran bir neden olarak değerlendirilmektedir. Sözelimi Ebussuûd, işitme duyusunu açıklarken, işitmenin görmeden daha üstün olduğunu ve bu nedenle de ayetlerde önce işitmenin zikredildiğini söylemektedir. İşitmenin nübüvvet için şart olduğu gerekçesiyle de Allah'ın sağır bir elçiyi göndermediğini ve işitmenin bilgilerle aklın olgunlaşmasının aracı olduğunu belirtmektedir.<sup>88</sup> Elçilerin, elçi olarak görevlendirilmelerinden sonra büyük ve küçük günahlardan arınmış oldukları düşüncesi vahyin tebliğ edilen toplumda kabul edilmesini sağlayan bir gerekçe olarak değil de, elçilerin Allah tarafından korunmuşluğu şeklinde açıklanması Ehl-i Sünnet içerisinde yaygındır.

Allah'ın elçi göndermediği topluluklara azap edip etmeyeceği sorunu, aklın ve vahyin insan yaşamındaki yerini belirlemede etkilidir. Bu sorun aynı zamanda Ehl-i Sünnet içerisinde Eşarî ve Mâturîdî kelam ekolleri arasında

81 el-İsra 17/93.

82 Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, V, 195.

83 Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 167.

84 Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 254.

85 Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 53.

86 Ebussuûd, *İrşâd*, II, 25.

87 Ebussuûd, *İrşâd*, II, 52; III, 11.

88 Ebussuûd, *İrşâd*, I, 38.

farklı düşüncelerin oluşmasına neden olmuştur. “Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz”<sup>89</sup> ayetinin tefsirinde Ebussuûd, “apaçık hikmete dayanan bizim sünnetimiz, geçmiş yargımız ve önceki uygulamamız, dalalet ve günah ehli olan bir kimseye aklın yargısını yeterli görerek azap etmek şeklinde değildir” dedikten sonra, bu ayette nefy edilen azabın ya Maturidî’nin dediği gibi bunun dünyada onlara azap edilmeyeceğine delalet etmesi/azâbu’l-isti’sâl yahut da dünya ve ahireti kapsayan bir azabın olmasının mümkün olduğunu belirtmekte ve Maturidî’nin görüşünü sonraki ayetlerdeki anlatımlara daha uygun olarak nitelemektedir.<sup>90</sup> Halbuki Beydâvî bu ayetin tefsirinde, şeriat gönderilmeden önce insan için bir vucubiyetin olmadığını söylemektedir.<sup>91</sup> Ancak Zemahşerî, insanların “eğer bize akli delillerle düşünmek/nazar için bir uyarıcı gelseydi biz gafil olmazdık” dememeleri için elçi göndermek insanları düşünmeleri için bir çağrı ve gafletten kurtulmaları için de bir uyarı olduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup>

Hız. Peygamber’in vefatından sonra onun yerine geçmek üzere ihdas edilen Şia’da imamet ve Ehl-i Sünnet’te velayet otoritelerinin olduğu görülmektedir. Şia, imamet Kur’an’a dayandığını iddia ederken Ehl-i Sünnet de velayetin vahye dayandığını iddia etmektedir. Ebussuûd, Kur’an’daki Ehl-i Beyt kavramının peygamberin eşlerini de içine aldığını, Şia’nın bu kavramı Fatıma, Ali ve iki oğluna tahsis etmelerinin ise batıl olduğunu, bu ekolün görüşüne delil olarak kullandığı Hız. Peygamber’in, Fatıma, Ali, Hasan ve Hüseyin’i abasının altına aldığı, sonra da Allah’ın onlardan ricsi gidermek istediğini söylediği şeklindeki rivayetin onların Ehl-i Beyt’ten olduğuna fakat onların dışındakilerin de Ehl-i Beyt kapsamında olmadığına işaret ettiğini söylemektedir.<sup>93</sup>

## 5. Kitap

Bir iman nesnesi olarak kitap, Allah’ın insanlar arasından seçtiği bir elçiye vahyetmesinin imkânını kabul etmek demektir. Kelâm ilminin tarihsel gelişiminde Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığına dair tartışmalar, kitap konusunda bütüncül bir teori geliştirmeyi ötelemiştir. Hâlbuki bu tartışma, siyasi bir nitelik kazandıktan önemsenmiş olmasına rağmen, Kur’an bütünlüğü içerisinde yer almamaktadır. Kelâm ilminin kitaplara imanı konu edindiği gibi Allah’ın insana vahyettiği sözlerinin kaynağı, insana ulaştırması, içeriği ve amaçları açısından genel teorileri incelemesi mümkündür.

<sup>89</sup> el-İsrâ 17/15.

<sup>90</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 162.

<sup>91</sup> Beydâvî, *Envâr*, III, 250.

<sup>92</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 653.

<sup>93</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VII, 197.

Allah'ın insanlar arasından seçtiği bir beşerin zihninde tanrısal sözü yaratması olarak tanımlanabilecek olan vahiy olgusunun, Kur'an dışı vahiy anlayışlarının gelişmesinden sonra çeşitlendiği söylenebilir. "O kendi hevasından konuşmaz, O ancak kendisine vahyedilene konuşur"<sup>94</sup> ayetini yorumlarken Ebussuûd, Hz. Muhammed'in Kur'an olarak konuşmasının onun hevasından ve görüşünden olmadığı, burada kastedilenin ise konuşmanın devamlılığını ondan nefyetmek değil de hevasından konuşmayı nefyetmenin devamlı olduğunu söylemektedir.<sup>95</sup> Ancak okunan vahiy/el vahyul metluv ve tilavet olunmayan vahiy/el-vahy'u ğayr'u matluvv kavramları Kur'an dışı vahiy temellendirmede kullanılmaktadır. Ebussuûd da bu kavramları kullanmaktadır.<sup>96</sup> Buna ilaveten o, ilhamı da kabul etmektedir ki, ilham sözcüğü Kur'an'da farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Ancak o, Allah'ın arıya vahyettiğini bildiren ayette vahyi ilham sözcüğü ile açıklamış ve bunu Allah'ın arının kalbine yerleştirmesi ve sadece bilgin bir âlimin öğretmesi olarak tanımlamıştır.<sup>97</sup>

Allah'ın elçilerine inzal ettiği, kitap ve suhuf olarak isimlendirdiği vahyin tanımlanmasında müfessirler arasında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. İlahi kitaplar dışında suhufun da inzal edildiğinin belirtilmesi,<sup>98</sup> suhuf ve kitabın anlam evreninin belirlenmesinde temel sorundur. Bu sorunla ilişkili olarak ilahi kitaplar da suhuf içerisinde kabul edilmektedir. Sözelimi Kur'an'daki önceki sahifeler ifadesi içerisinde Tevrat, İncil vd. ilahi kitaplar zikredilmektedir.<sup>99</sup> Sahifelerin sayısı hakkında ise Ebussuûd Allah'ın indirdiği toplam kitap sayısının yüz dört olduğunu ve bunların da Âdem'e on sahife, Şit'e elli, İdris'e otuz, İbrahim'e on sahife, Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an olduğu rivayetini esas almaktadır.<sup>100</sup> Ancak bu rivayette her bir sahifenin kitap olarak değerlendirilmesi yönünden sorun olduğu görülmektedir.

Kelamın yaratılmış/mahlûk olmadığı, Ehl-i Sünnet'in temel inançları arasında yer almaktadır. Mutezilenin iktidarda olduğu dönemde uyguladığı mihnenin, bu inancın bu ekol içerisinde kökleşmesine neden olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bir mezhebin şiddetle savunduğu bir görüş ve bu görüşü yerleştirmek için uyguladığı baskı, karşıtlarda da o görüşün karşıtının şiddetle savunulmasını ortaya çıkarmıştır. Kur'an'ın veya en genel anlamda vahyin yaratılmış olup olmadığı tartışması, Kur'an öncesi dinsel geleneklerde ve ilk muhataplar arasında var olan bir tartışma değildir. Bununla bağıntılı olarak Kur'an bütünlüğü içerisinde bu tartışma yer

<sup>94</sup> en-Necm 53/3-4.

<sup>95</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 155; Krş. Beydâvî, *Envâr*, I, 41.

<sup>96</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 251; Bkz. IV, 188; V, 241.

<sup>97</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 125.

<sup>98</sup> *Suhûf* kelimesinin geçtiği ayetler için bkz. Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36; el-A'la 87/18-19; el-Beyyine 98/2.

<sup>99</sup> Tâhâ 20/133; A'la 87/18-19.

<sup>100</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, IX, 147.

almamaktadır. Ancak tarihsel şartlarla ortaya çıkan bu tartışma ile ilişkili olarak kelim ekolleri Kur'an'dan deliller ortaya koymuşlardır. Ebussuûd, "Sen kâfirleri uyarsan da uyarmasan da onlar için aynıdır. Onlar inanmıyorlar"<sup>101</sup> ayetini yorumunda, Mutezilenin ayette yer alan haber verme yönünden lafzın haber verilenin kendisinden önce gerçekleşmiş olmasını gerektiren geçmiş zaman/mâzî kipinde olmasını Kur'an'ın yaratılmış olduğuna/hudûs delil getirdiklerine atıfta bulunmaktadır. Ancak bilginin bilinenle ilişkisinin sonradan oluşmasının bilginin sonradan yaratılmış olmasını gerektirmediği gibi ilişkinin ve onun ortaya çıkmasının gereklerinden olan bir şeyin, sözün hadis olmasını gerektirmeyeceği şeklinde cevap verilebileceğini söylemektedir.<sup>102</sup>

Kitap inancı açısından muhkem ve müteşâbih ayetler konusundaki anlayış, doğrudan vahyin anlamı ile ilişkilidir. Özellikle Kur'an'ın içerisinde muhkem ve Müteşâbih ayetlerin varlığını bildiren anlatımlar, bu konudaki anlayışları önemli kılmaktadır. Muhkem ve müteşâbih, tarihsel süreçte her mezhebin kendi inançlarını dayandırdığı ayetleri muhkem kabul etmesi ve diğerlerini de müteşâbih olarak kabul etmesi yönünden de önem kazanmıştır. Ebussuûd'a göre muhkem; kastedilen anlama delaleti kesin olan, müteşâbih ise; farklı anlamlara ihtimali olan ayetlerdir ki onunla kastedilenin gerçekleşmesinde birbirinden ayırt edilmesi ve emrin açıklığa kavuşması, ancak itinalı bir araştırma ve inceleme sonucundadır. Ona göre teşâbih gerçekte bu anlamların niteliğidir; ancak delalet edenin delalet edilenin niteliği ile nitelenmesinden ötürü *ayât* sözcününün niteliği olarak yer almıştır.<sup>103</sup>

Kitap inancı ile ilgili önemli tartışmalardan birisi de nesh olgusudur. Bu tartışma; neshin Kur'an'ın kendi içerisinde mi olduğu yoksa neshin anlamının onun kendinden önceki diğer kitapların hükmünü kaldırmak mı olduğudur. Ona göre nesh sözlük anlamında bir şeyi gidermek/*izâle* ve taşımak/*nakl* anlamındadır. Rüzgârın tozu nesh etmesi onu gidermesi, kitabın *nesh* edilmesi ise onu nakletmek anlamındadır. Ancak bu anlatımda ifade edilen ayetin neshi; onu okumakla ibadet etmenin veya ondan faydalanılan hükmün veya her ikisinin birden sona ermesini açıklamak; *insâ* ise onu zihinlerden gidermektir.<sup>104</sup> O, nassın neshin cevazına imkân verdiğini, bunun nedeninin ise hikmetlerin ve maslahatların gereğine göre şeri hükümleri açıklayan ayetlerin durumların farklılaşmasına bağlı olarak farklılaştığı, şahısların ve asırların değişmesiyle değiştiğini söylemekte ve buna örnek olarak da insanların geçim şartlarının değişmesini vermektedir. Bir durumda hikmetin gerektirdiği bir hüküm geçerli olsa da başka bir durumda hikmet onun zıddını gerektirebilir. Ona göre eğer nesh olmasaydı,

<sup>101</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>102</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 35-36; Aynı ifadeler için bkz. Beydâvî, *Envâr*, I, 41.

<sup>103</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, II, 7.

<sup>104</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 143.

hikmet ile hükümler arasındaki düzen bozulurdu.<sup>105</sup> Onun nesh hakkındaki yaklaşımları, tarihsel süreçte insan yaşamındaki değişimlere dayandırması tutarlıdır. Ancak o, Kur'an içerisinde de neshin varlığını kabul etmekte ve bazı ayetleri mensuh olarak değerlendirmektedir.<sup>106</sup>

## 6. Diriliş

İnsanın ölümden sonra dirilmesi, Kur'an'da temel inançlardan birisi olarak yer almaktadır. Ancak ölüm ve diriliş arasındaki zamanda insanın konumu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı kelimacılar bu süreyi *berzah* olarak isimlendirmektedirler ki, Kur'an'da *berzah* ölen bir kimsenin tekrar hayata dönüşü önündeki engel anlamında kullanılmaktadır.<sup>107</sup> Ehl-i Sünnet'in *berzahı* ölüm ve diriliş arasındaki zaman olarak kullanması kabir azabı inancını kabul etmesinden dolayıdır. Ebussuûd, insanın varoluş evrelerini anlatan "*siz yokken sizi diriltten sonra öldüren ve sonra diriltecek olan Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? Dönüşünüz onadır*"<sup>108</sup> ayetini insanın yokken dünyada var olması sonra ölümü ve sonra da ahirette dirilmesi olarak anlamaktadır. Ona göre ayetteki "*ölüyen*" ifadesi insanın embriyo olarak oluşmadan önceki durumuna, "*sizi dirilttik*" ifadesi insana ruh üflenmesiyle başlayan sürece "*sonra sizi öldürüyoruz*" ifadesi insanın ecelinin son bulması, "*sonra sizi diriltiyoruz*" ifadesi ahirette insanın diriltilmesine işaret etmektedir.<sup>109</sup>

Her ne kadar o insanın varoluş evrelerini anlatan bu ayette kabir azabı evresine işaret etmese de; diğer bazı ayetlerin yorumunda kabir azabı inancına işaret etmektedir. Sözgelimi "*her nefis ölümü tadacaktır ve kıyamet gününde ecirleriniz size verilecektir*"<sup>110</sup> ayetini yorumlarken, *tafiyye* sözcüğünün onların bazı ecirlerine kıyametten önce ulaşacaklarına işaret ettiğini belirtmekte ve bunun da "*kabir cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukurdur*" hadisinde haber verildiğini söylemektedir.<sup>111</sup> Ehl-i Sünnet kelam ekolü, kabir azabı inancını kabul edince, sorgulama olmadan azabın olmayacağından hareketle kabirde sorgulanma inancını da geliştirmiştir. Buna göre ölümden sonra ruh bedene iade edilmekte ve ona iki melek gelerek belirlenmiş sorular sormaktadır.<sup>112</sup>

<sup>105</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 143.

<sup>106</sup> Sözgelimi, savaş sırasında inkâr edenlerle karşılaşılması durumunda uygulanacak hükümleri açıklayan Muhammed Suresi 4. ayeti yorumlarken o, "*artık ya karşılıksız ya da fideye karşılığı salıverin*" anlatımının, Şafii'ye göre burada öldürmek, esir etmek, salıvermek veya fideye karşılığı salıvermek arasında seçim hakkı olduğu şeklindedir ancak bize göre ise bu mensuhtur. Bedir günü nazil oldu ve sonra hükmü nesh edildi. Burada hüküm öldürmek ve esir etmektir" demektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 92.

<sup>107</sup> Müminûn 23/100.

<sup>108</sup> el-Bakara 2/28.

<sup>109</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 77.

<sup>110</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>111</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, II, 123; IX, 122.

<sup>112</sup> Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, V, 44; Kabir suali bu konuda rivayet edilen pek çok hadise dayandırılmaktadır. Ebussuûd, "müminin ruhunun kabzedilmesi zikredildiğinde Hz.

Ebussuûd, buna ilaveten “doğduğu gün, öldüğü gün ve canlı olarak diriltildiği gün, ona selam olsun”<sup>113</sup> ayetinde ifade edilen “öldüğü gün” ifadesini de kabir azabından selamette olmak şeklinde yorumlamaktadır.<sup>114</sup> Kabir azabını kabul eden kelmacıların bu azaba delil olarak sundukları “boğuldular ve ardından cehenneme sokuldular”<sup>115</sup> ayetini o, azabın boğulmanın ardından olması nedeniyle kabir azabına veya boğulmanın ardından yakınlığı nedeniyle cehennem azabına işaret etmesinin mümkün olduğu şeklinde değerlendirmektedir.<sup>116</sup> Ancak o, kabir azabını reddedenlerin kabirde yaşamın olmaması veya ruhun iade edileceği bedeninin olmaması nedeniyle kabir azabını reddedenlerin görüşlerine reddiye olarak kabirdeki canlılığın nasıllığı ve ruhun iade edileceği organ hakkında herhangi bir görüş ileri sürmemektedir. Hâlbuki kabir azabı açısından en önemli sorun, canlı olmayan bir bedene azap edilmesinin imkânsızlığıdır. Bununla ilişkili olarak çoğu âlimler kabirde ruhun iade olunacağı bedeni belirlemede ihtilaf etmişler ve bazıları ölümden sonra ruhun kuyruk sokumunda varlığını devam ettirdiği anlayışını geliştirmişlerdir.<sup>117</sup>

Ölümden sonraki yaşamda cennet ve cehennem yani sevap ve ikâb gerçekleşmeden önce yargılamanın olacağı Kur’an’da açıktır. İnsanın yargılanması evrelerine ilişkin anlatımlarda Kur’an’ın amacının insanın dünyadaki yargılamalarına yön vermek olduğu söylenebilir. Dünyadaki yargılama da suçlunun yakalanması, sorgulanması, suçun ispat edilmesi, hüküm verilmesi ve hükmün suçluya bildirilmesi evrelerini içerdiğinden Kur’an’daki yargılamanın da bu evrelerle ilişkili olduğu söylenebilir. Suçlu, melekler tarafından yargı alanına getirilmekte, işlemiş olduğu fiillerinden ötürü sorgulanmakta, suçun ispat edilmesi için dünyadakine benzer deliller

Peygamberin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “sonra onun ruhu bedenine iade edilir ona iki melek gelir onun kabrinde otururlar. Rabbin kim? dinin nedir? nebin kimdir? derler. O kimse: Rabbin Allah, dinim İslâm ve nebin Muhammed der. Sonra semadan bir münâdi seslenir ve kulum doğru söyledi der. İşte Allah’ın “Allah iman edenleri sebat ettirir” ayetinin anlamı budur” demektedir. Bkz. Ebussuûd, *İrşâd*, V, 44.

<sup>113</sup> Meryem 19/15.

<sup>114</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, V, 259.

<sup>115</sup> Nûh 71/25.

<sup>116</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, 9/41; Beydâvî, *Envâr*, V, 250.

<sup>117</sup> Ebussuûd, kuyruk sokumu kemiğini/acbu’z-zeneb “Biz toprağın onlardan neler eksilttiğini bilmekteyiz. Katımızda koruyucu bir kitap vardır” (Kaf 50/4) ayetinin yorumunda değinmektedir. Ona göre bu ayet, inkârcıların dirilişi inkâr etmelerini reddetmektedir. İmi genel olan ve sınırsız olan, ölümlerin cesetlerinden neyi eksilttiğini, onların et ve kemiklerini yediğini bilir. Böyle olduğu halde onlar nasıl tekrar hayata dönmeyi uzak görmektedirler. Çünkü Hz. Muhammed “Âdemoğlunda kuyruk sokumu hariç her şey çürür” demektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 122; Aynı ifadeler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 380. İbn Hazm, kabir azabının ruhsal olacağını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, kabirde hayatın olacağına ilişkin görüşleri de eleştirmektedir. Bu görüşlerden birisi olarak da hayatın kuyruk sokumuna iade edileceği, onunla azap göreceği ve nimetleneyeceği görüşüdür. Ona göre bu görüş yukarıda zikrettiğimiz hadise dayandırılmakta olup, hadis sahih olmasına rağmen bu anlam onda mevcut değildir. Bkz. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl’u fi’l-Milel’i ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, (Beirut: Dâru’l-Marife, 1986), IV, 69.



ortaya konmakta ve hatta insanların organları konuşurulmakta ve son olarak azap ve sevabı hak edenler mekânlarına gönderilmektedir. Bu anlatımlardaki amacın, insanın dünyadaki yargılamaları adaletli yapması için yönlendirme olması mümkündür. Ehl-i Sünnet, ahiretteki dirilişin ruh ve beden birlikteliği ile olacağı yargısından hareketle yargılamanın da ruh ve beden birlikteliği ile olacağını kabul etmiş, buna bağlı olarak da Kur'an'ın anlatımlarını gerçek anlatımlar olarak ele almıştır. Bütün yargılama evrelerindeki anlatımlara örnek olarak Ebussuûd'un, amellerin tartılması ile ilgili görüşüne değinmek istiyoruz. O, Kur'an'da anlatılan amellerin ağır gelmesini, tartma ile ilişkili bütün hükümlerin ayrıntılı olarak ortaya konulması olarak görmekte, burada tartmanın ağırlığı ve miktarı olan şeyler için geçerli olduğunu ve bunun da iyilikler olduğunu söylemektedir.<sup>118</sup> Ancak "*tartısı ağır gelenler kurtuluşa ereceklerdir*"<sup>119</sup> ayetini açıklarken de, iyiliklerin inançları ve amelleri kapsadığını, doğru inanca ve salih amele sahip olanların da Allah katında ağırlığı ve değeri olacağını söylemektedir.<sup>120</sup>

Ölümden sonra insanların yargılanması ve yargılama sonucunda amellerinden ötürü cehenneme giden inananlar için Hz. Muhammed'in şefaati, Ehl-i Sünnet'in inançları arasında yer almaktadır. Ebussuûd'a göre şefaati; bir kimsenin dünya veya ahirete ait bir yarara ulaşması veya kendisine zarar veren bir şeyden kurtulması için sözlü olarak aracılık/*tavassut* etmektir<sup>121</sup> ve kıyamet gününde nebiler, melekler ve şefaati makamına ehil olanlar şefaati edecektir.<sup>122</sup> O, kıyamet gününde hiçbir kimsenin diğerinden faydalanmayacağı, şefaatin kabul edilmeyeceği ve hiç kimseden bedel alınmayacağını açıklayan ayeti<sup>123</sup> yorumlarken, Mutezilenin bu ayeti büyük günah işleyenler için şefaati nefyettiğine delil gösterdiğini söyledikten sonra, şefaati hakkındaki ayetler ve rivayet edilen hadislerin şefaati ispat etmesi nedeniyle bunun kâfirlere özel olduğunu belirtmektedir. Ona göre onlar atalarının kendileri için şefaatiçi olacağına inanmaktaydılar.<sup>124</sup> Bu şekildeki bir şefaati anlayışı, Ehl-i Sünnet'in geleneksel şefaati anlayışıdır. Şefaati; asıl olarak iman ettikten sonra büyük günah işleyen bir kimsenin başka bir kişinin fiili olan şefaati ile hak ettiği cezadan kurtulmasının imkânını ortaya koymaktadır ve bu nedenle de hakediş/*istihkâk* kanunları açısından değerlendirilmelidir.

<sup>118</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 213.

<sup>119</sup> el-Müminûn 23/102.

<sup>120</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, VI, 151; Krş. IX, 193; bu ayetin tefsirinde Ebussuûd, İbn Abbas'ın "*tartımın dili ve iki kefesi vardır, onda sadece ameller tartılır*" sözüne de atıfta bulunmakta, amellerin yazıldığı sayfelerin tartıya konulacağı ve insanların ona bakacağı şeklindeki görüşü de zikretmekte ancak bu görüşü "*denildi ki*" şeklinde vermektedir.

<sup>121</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, II, 210.

<sup>122</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, II, 210.

<sup>123</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>124</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, I, 99.



Tarihsel süreçte ölümden sonra diriliş konusunda çeşitli anlayışlar ortaya çıkmıştır ki bu anlayışlar günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Kur'an'ın bize aktardığına göre cahiliye döneminde yaşamın sadece bu dünyadaki yaşamdan ibaret olduğuna inanan insanlar mevcuttu. Kur'an, "Dediler ki: " hayatımız sadece dünyadan ibarettir. Ölüyoruz ve diriliyoruz. Bizi ancak zaman helak ediyor." Onların buna dair bir bilgileri yok sadece öyle zannediyorlar"<sup>125</sup> ayetiyle bu inanca işaret etmektedir. Filozoflar madumun iadesinin imkânsızlığından hareketle bedensel dirilişi inkâr etmekte ve ölümden sonraki var oluşun ruhsal; bununla bağıntılı olarak acı ve tatların da ruhsal olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre bedenlerini terk eden ruhların tekrar aynı bedene iade edilmesi imkânsızdır.<sup>126</sup> Ehl-i Sünnet kelimcilerinden olan Gazzâlî, filozofları üç konuda tekfir etmektedir ki bunlar da; âlemin kıdemi meselesinde bütün cevherleri kadim kabul etmeleri, insanların fiilleri ile ilgili olarak bunlardan hadis olanları ilim olarak kuşatmayacağı ve bedensel dirilişi ve haşri inkâr etmeleridir. Ona göre bu üç görüş İslâm ile uzlaşmaz, bunlara iman edenler de elçilerin kitaplarını yalanlamış olurlar. Çünkü filozoflar Kur'an'daki anlatımların maslahata binaen genel insan kitlelerinin kavraması için olduğunu söylemişlerdir ki bu açık küfürdür.<sup>127</sup>

Genel olarak Ehl-i Sünnet âlimleri ölümden sonra dirilişin dünyadaki bedenini terk eden ruhun tekrar aynı bedene iade edilmesi şeklinde gerçekleşeceğini kabul etmektedirler. Ebussuûd, ölümden sonraki azap ve sevabın bedensel ve ruhsal olduğunu kabul etmektedir. Ona göre inkârcılar için ölümden sonra gerçekleşecek azabın *mühîn*/alçaltıcı olarak nitelenmesi cismani azapla birlikte mahiyeti bilinmeyen ruhani bir azaba da işaret eder.<sup>128</sup> Hatta o, ruhani azabın cismani azaptan daha şiddetli olduğunu

<sup>125</sup> el-Câsiye 45/24; Ebussuûd bu ayetin tefsirinde, onların bu dünyada öldüklerinde ve dirildiklerinde ve bunun ötesinde bir hayatın olmadığına inandıklarını söylemektedir. Ona göre bu ayetin putperestlerin çoğunun inancında tenasühün var olmasından dolayı onların tenasühe inandıkları şeklinde de yorumlanabilir. O, putperestlerin olayları dehre ve zamana izafe ettiklerini söylemekte ve buna da "zamanal/dehr sövmeyiniz, çünkü Allah zamandır" hadisini delil getirmektedir. Ona göre Allah, olayları gerçekleştirendir, zaman değildir. Ebussuûd, *İrşâd*, VIII, 73.

<sup>126</sup> Sözelimi İbn Sînâ, ruhları terk eden bedenlerin ya aynı bedene döndürülmesi veya başka bir bedene döndürülmesi problemini tartışmaktadır. Ona göre bu beden ya ruhun bedeni terk ettiği andaki beden veya bütün yaşamı boyunca sahip olduğu beden olacaktır. Ruhun bedeni terk ettiği beden olursa Allah yolunda şehit olanların organları kopmuş bedenle diriltilmesi anlamına gelir ki bu abestir. Yaşamı boyunca sahip olduğu bedene iadesinde insanın yaşamı boyunca aynı organlara sahip olması anlamına gelir ki bu da insan bedeni değişken olduğundan imkânsızdır. Bu durum insanın yaşamının başından sonuna kadar değişmeyen asli parçaya sahip olmasını gerektirir ki bu da imkânsızdır. Bkz. İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fi Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949), 55- 56.

<sup>127</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfutü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire: Dâru'l-Maârif, trs.), 307-308.

<sup>128</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, II, 154; O, başka bir bağlamda inkârcıların sadece cehennem azabı olan cismani azapla ebedi olmadıklarını, aynı zamanda insanın bu dünyada

söylemektedir.<sup>129</sup> Ebussuûd'un bu anlayışında duyusal ve akli acı ve tatları birleştirme amacının olduğu görülmektedir. Aslında o, insanın ölümden sonraki varoluşunu bu dünyadaki varoluşuna benzettiğini, bu dünyadaki varoluşta da insan için duyusal ve zihinsel acılar ve tatlar mümkün olduğundan ölümden sonraki hayatta da bunların imkânından bahsettiğini söyleyebiliriz.

## Sonuç

Osmanlı Devleti'nde kelim ilminin önemli bir gelişim ortaya koyduğu söylenemez. Medreselerin kurulmasından sonra Ehl-i Sünnet inanç sistemine uygun eğitim programlarının oluşturulmuş olması ve bu geleneğin Osmanlı Devleti'nde de devam etmesi, bu dönemde dinsel ilimler alanında eser telif edilmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu dönemde daha çok önceki telif eserler şerh edilmiştir. Yeni eserlerin telif edilmemesi ve sadece önceki yazılanların şerh edilmesi yöntemiyle, ortaya çıkan yeni sorunlara çözüm üretmek mümkün olmamıştır. Ehl-i Sünnet kimliğine mensup iktidarın, farklı inançları benimseyen bir coğrafyaya hükmetmesi, bu anlayışları dikkate almasını da zorunlu kılmıştır. Anadolu'da yaşayan insanların Maturîdîliği benimsemesine rağmen, medreselerde Eşariliğe ait eserlerin okutulması, Maturîdîliğin kitlelere ulaştırılmasının önünde bir engel oluşturmuştur. Bu nedenle de Maturîdîlik ve Eşarilik arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koyan eserlere bu dönemde rastlamak mümkündür. Ebussuûd'un tefsirinde Maturîdîliğin yöntem ve inançları yerine, genel olarak Ehl-i Sünnet'in inançlarının yer aldığı görülmektedir.

Ebussuûd'un fıkıh alanındaki derinliğini kelam alanında görmek mümkün değildir. Kelam alanında bir eser telif etmemiş olması, bu derinliğin oluşmamasında etkilidir. Bununla birlikte onun şeyhülislam olarak görev yapması, siyasi erkin etkisinde olmasını ortaya çıkarmıştır. Siyasi erk açısından bireylerin otoriteye itaatleri önem arz ettiğinden, bu itaatin dinsel otorite tarafından geliştirilmesini de gerekli kılmıştır. Siyasi otoritenin bazı kararlarının dinsel otoritenin onamasından geçmesi, bu kararların toplumsal alanda uygulanmasını ve bireylerin bağlılığını sağlamıştır. Ebussuûd'un farklı mezheplere savaşı dinsel olarak meşru göstermek için bazı fetvalar vermesi bu nedene indirgenebilir.

Ebussuûd, Ehl-i Sünnet kelam sisteminin akılla bilinenler/*akliyyât* olarak tasnif edilen zat, sıfat, iyilik ve kötülük, insan fiillerinin yaratılması konularında, akli delilleri kullandığı gibi semi' delilleri de kullanmaktadır. Nübüvvet, mead, isimler ve hükümler/*el-esmâ'u ve'l-ahkâm*, imamet olarak tasnif edilen semiyat konularında da genel olarak ayet ve hadisleri delil

tahammül etmesinin mümkün olmadığı ve mahiyetini Allah'ın bildiği ruhsal elemlerle ebedi olduğunu söylemektedir. Ebussuûd, *İrşâd*, IV, 242.

<sup>129</sup> Ebussuûd, *İrşâd*, III, 125.

olarak kullanılmaktadır. O, Ehl-i Sünnet kelim ekolünün inançlarının dayandığı hadisleri, herhangi bir eleştiriye tabi tutmamaktadır.

### Kaynakça

- Abdulcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osmân, Kahire: Mektebet'u Vehbe, 1996.
- Akgündüz Ahmet, "Ebüssüüd Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Âlûsî, Şehâbuddîn Mahmûd b. Abdullah el-Hüseynî, *Rûhu-l Meânî fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Sebu'l-Mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye, Beyrut: Dâr'u'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415.
- Aydemir, Abdullah, *Ebüssüüd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Baysun, Cavid M., "Ebüssüüd Efendi", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977, s. IV, 92-99.
- Beydâvî, Nâsiruddîn, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfssirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih el-Hizzî, Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1997.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhülislam Ebüssüüd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Düzenli, Pehlul, "Şeyhülislam Ebüssüüd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt:3, Sayı: 5, 2005.
- Ebüssüüd, İmâdî, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, trs.
- Ebüssüüd, İmâdî, *Risâle fî Beyâni Kaza-i ve'l-Kader li Mevlâna Ebüssüüd*, İstanbul 1264, ss.19-28.
- Ebüssüüd, İmâdî, *Risâle fî Cevâz Vakfi'n-Nukûd*, thk. Ebu'l-Eşbâl el-Pakistânî, Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1997.
- Eşârî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Almanya: Dâr'u Franz Steiner, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfutü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire: Dâr'u'l-Marife, trs.,

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer, *el-Ukûdu'd-Durriyye fî Tenkîh'l-Fetevâ'l-Hâmidîyye*, trs,
- İbn Hazm, Ebû Muhamed, *el-Fasl'u fî'l-Milel'i ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal'i*, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1986.
- İbn Kemâl, Şemsuddîn, "Risâle fî Tekfîr'r-Revâfid", *Hams'u Resâil Fi'l-Fırak'ı ve'l-Mezâhib*, thk. Seyyid Bahçivan, Kahire: Dâru's-Selâm, 2005, s.195-201.
- İbn Sînâ, *Risâle Adhaviyye fî Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949.
- Îcî, Abdurrahmân b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Âlemu'l-Kutub, trs.
- el-İsfehânî, er-Rağıb, *el-İtikadât*, thk. Şimrân el-İclî, Beyrut: Müessesu'l-Esrâf, 1988.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhitler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahrüddîn, *Kitâbu'l-Muhassal ve Hüve Muhassal'u Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn Mine'l-Hukemâ'u ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebet'u Dâru't-Tûras, 1991.
- Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Taftazânî, Sadüddîn, *Şerhu'l-Mekâsıd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Beyrut: Âlemu'l-Kütub, 1989.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf'u An Hakâik'i Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-Arabî, 1407.
- Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 2002.



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

*İBN MEYMÛN'UN\* KELÂMCILARIN CEVHER-ARAZ TEORİSİNE İLİŞKİN ON İKİ MUKADDİMESİNİN TERCÜMESİ\*\**

“İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, *Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire, t.y.*”

Çeviri:

Bilal TAŞKIN

Arş. Gör., Çanakkale O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi

Giriş

Birbirinden farklı görüşlere ve pek çok delil getirme yöntemine (*tarîk*) sahip olsalar da, kelâmcılar [cevher-araz teorisine ilişkin] on iki tane genel önerme (*el-mukaddimâtü'l-âmm*) geliştirmişlerdir. Bunlar, onların söz konusu dört meselede (*metâlib*)<sup>1</sup> temellendirmeyi amaçladıkları şeyleri temellendirebilmeleri için zorunlu olan hususlardır. Burada önce bu mukaddimleri zikredecek, akabinde

\* 1135 tarihinde Kurtuba'da doğan Musa b. Meymûn temel eğitimini Endülüs'te almış, ancak hayatının önemli bir kısmını Kuzey Afrika ve Mısır'da geçirmiştir. Mısır'da kaldığı süre içinde Yahudi cemaatinin liderliğini yapmış, bu nedenle de “Reîs” lakabını almıştır. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce gibi İslam düşünürlerinden önemli ölçüde yararlanan İbn Meymûn'un “en büyük Yahudi filozofu” olduğu ifade edilmiştir. Mısır'da bulunduğu sürece Müslüman idareciler tarafından himâye edilen İbn Meymûn 601/1204 tarihinde Fustat'ta vefat etmiştir. (Bu kısa biyografi TDV İslam Ansiklopedisi'nden alınmıştır. Bk. Mustafa Çağrıncı, “İbn Meymûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XX, 194-196). İbn Meymûn'un hayatı ve fikirleri ilgili olarak ayrıca bk. Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007).

\*\* Bu çeviride İbn Meymûn'un Hüseyin Atay tarafından edisyon kritiği yapılan *Delâilü'l-Hâirîn* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.) adlı eseri esas alınmıştır. Çeviri, kitabın kelâmcıların cevher ve araz teorilerinin incelendiği 195-214. sayfaları arasını (yani 73. fasılı) kapsamaktadır. Çevirideki bütün dipnotlar ve bibliyografya mütercime aittir.

<sup>1</sup> Burada kastedilen dört meseleden maksat, bu çalışmada tercümesini sunduğumuz on iki mukaddimenin hemen akabinde yer verilen (a) âlemin sonradan yaratıldığına; (b) onu var eden bir yaratıcının olduğuna; (c) yaratıcısının tek olmasının gerektiğine ve (d) tecsîmin bâtil olduğuna ilişkin meselelerdir.

her bir mukaddimenin ne ifade ettiğini ve neleri gerektirdiğini izah edeceğim.<sup>2</sup>

**Birinci Mukaddime:** Cevher-i ferdin ispatı.

**İkinci Mukaddime:** Boşluğun (*halâ*) varlığı.

**Üçüncü Mukaddime:** Zaman ânlardan oluşmaktadır.

**Dördüncü Mukaddime:** Cevherler çeşitli arazlardan ayrılamazlar.

**Beşinci Mukaddime:** Biraz sonra zikredeceğim arazlar cevher-i ferd ile kâim olurlar ve cevher-i fert onlardan ayrılamaz.

**Altıncı Mukaddime:** Araz iki zamanda varlığını sürdürmez.

**Yedinci Mukaddime:** Yetilerin (*melekât*) hükmü onların yokluklarının hükmü gibidir. Şöyle ki yetiler ve onların yokluklarının hepsi bir fâile ihtiyaç duyan ve mevcut olan arazlardır.

**Sekizinci Mukaddime:** Mevcûdâtın tamamında –onlar bu ifadeyle bütün yaratılmışları kastederler- cevher ve arazların dışında hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde tabîi sûret de arazdır.

**Dokuzuncu Mukaddime:** Arazlar birbirlerini taşıyamazlar.

**Onuncu Mukaddime:** Mümkün olan şeyde şu varlığın/vâkıanın o tasavvurla örtüşmesi (*mutâbakat*) dikkate alınmaz.

**On birinci Mukaddime:** Sonsuzun imkânsızlığı noktasında, onun bilkuvve, bilfiil ya da dolaylı olarak (*bi'l-araz*) sonsuz olması arasında hiçbir fark yoktur. Yani bu sonuzun bir bütün olarak var olması, ya da var olan ve yok olan [parçalardan oluştuğunun] takdir edilmesi -ki bu dolaylı olarak sonsuzdur- arasında hiçbir fark yoktur. Onlar bütün bunların imkânsız olduğunu söylemişlerdir.

<sup>2</sup> Burada ele alınmakta olan mukaddimelerin tahlil ve eleştirisi için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: 2016), s. 39-75. Ayrıca bu on iki mukaddimenin D. B. Macdonald tarafından yapılan kısa güncel özeti için bk. D. B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XIV/1 (2016): 282-289; Kelâmında atomculuk görüşünün ortaya çıkışı ve tarihsel gelişimiyle ilgili bk. Çağfer Karadaş, "Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, 2/2 (2002): 81-100; Josef van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulğen, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (2012): 255-274.

**On İkinci Mukaddime:** Onların şu sözleridir: Duyular yanılırlar. Duyuların idrâk edebilecekleri şeylerin pek çoğu onların kapsamı dışında kalabilir. Bundan dolayı onların yargıda bulunabilecekleri iddia edilemez. Ayrıca onlar herhangi bir şart/kayıt olmaksızın (*mutlakân*) kesin kıyasın (*burhân*) ilkeleri arasında değerlendirilemez.

Bu mukaddimelerin sayımından sonra, tek tek onların anlamlarını ve gereklerini açıklamaya başlıyorum.

### Birinci Mukaddime

Birinci mukaddimenin anlamı şudur: Kelâmcılar âlemin tamamının, yani âlemdeki her bir cismin, küçüklüğü (*dikkat*) nedeniyle bölünemeyen son derece küçük parçalardan meydana geldiğini kabul ederler.<sup>3</sup> Onlara göre bu parçalardan hiçbirisi hiçbir yönden bir niceliğe (*kem*) sahip değildir.<sup>4</sup> Bu parçalardan bazıları bir araya

<sup>3</sup> Âlemi oluşturan cisimlerin terkibine ilişkin klasik kaynaklarda beş temel tasavvura yer verilir: Birincisi: Cisimler bilfiil tek tek parçalardan oluşurlar ve cisimlerin parçalanması bir noktada son bulur (*mütenâhi*). Bu, kelâmcıların çoğunluğunun tercih ettiği görüştür. İkincisi: Cisimler parçalardan oluşurlar, ancak bu parçalar sonsuza dek parçalanabilirler (*gayr-i mütenâhi*). Bu, Nazzâm'a nispet edilen görüştür. Üçüncüsü: Cisimler tek parçadırlar (*muttasıl*) ve fiilî olarak parçalardan oluşmuş değillerdir. Bir cisim parçalandığında artık "o" cisim olamaz. Bu durumda cismin parçalandığı adet sayısınca farklı cisimler ortaya çıkar. Ancak her bir cisim potansiyel olarak (*bilkuvve*) sonsuza dek parçalanabilme özelliğine sahiptir. Bu durum, fiilî olarak mevcut olan herhangi bir cismin potansiyel olarak (*bilkuvve*) sonsuz sayıda farklı cisim ya da cisimler olmaya elverişli (*kâbil*) olduğunu ifade eder. Bu, meşşâî filozoflara nispet edilen görüştür. Dördüncüsü: Cisimler tek parçadırlar ve fiilî olarak parçalardan oluşmuş değillerdir. Cisimlerin parçalanması, yani parçalanarak başka cisimlere dönüşmeleri sonsuz değildir, bilakis bir noktada son bulur. Bu görüş de Şehristânî'ye nispet edilmiştir. Beşincisi: Cisimler fiilen parçalanabilir olan parçalardan oluşmuşlardır ve bu parçaların fiilen parçalanmaları bir noktada son bulur; ancak vehmen parçalanmaları sonsuza dek sürebilir. Bu görüş de Sokrat öncesi tabiatçı filozoflardan kabul edilen Demokritos'a nispet edilmektedir. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), II, 326; Saduddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (Lübnan: Alemü'l-kütüb, 1998), III, 21-22; Muhammed Akkirmânî, *İklîlü't-terâcîm* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1316), s. 17-18; Teftâzânî cismin hakikatine ilişkin üç muteber yaklaşımın olduğunu söyler: Birincisi: Kelâmcıların yaklaşımıdır. Buna göre cisimler sınırlı sayıda cevher-i fertlerden oluşmuşlardır. İkincisi: Meşşâî filozofların yaklaşımıdır. Buna göre cisimler madde/heyûlâ ve sûretten oluşurlar. Üçüncüsü: İsrâkî filozofların yaklaşımıdır ki, buna göre cisimler duyuların algıladığı halleriyle basittirler (yalın); madde-sûret birleşiminden (*terkîb*) ya da cevher-i fertlerden oluşmuş değillerdir. Bununla birlikte her bir cisim sonsuza dek parçalanmaya elverişlidir, *Şerhu'l-Makâsîd*, III, 23. Cevher araz teorisinin kelâmcılar açısından önemi ile ilgi olarak bk. Mehmet Bulğen, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010): 61-65.

<sup>4</sup> Nitekim Tehânevî'nin de belirttiği gibi niceliğin (*kem*) özelliklerinden birisi de vehmen parçalanabilmesidir, *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, "el-kısmet" md., (Lübnan: Mektebet-i Lübnan, 1996), II, 1399. Halbuki kelâmcılar ittifakla cevher-i ferdin ne hissene ne aklen ne de vehmen bölünemeyeceğini savunurlar. Nitekim



İBN MEYMÛN'UN KELÂMÇILARIN CEVHER-ARAZ TEORİSİNE İLİŞKİN ON İKİ  
MUKADDİMESİNİN TERCÜMESİ

toplandıklarında ortaya çıkan bütün, bir niceliğe sahip olur. İşte bu bütün, cisimdir.

Bir görüşe göre iki parça (*cüz*) bir araya geldiğinde meydana gelen şeyin her bir parçası cisim sayılır ve bu parçaların her biri iki ayrı cisim olurlar.<sup>5</sup>

Parçaların her biri bir diğerrinin benzeri ve dengidir; aralarında hiçbir farklılık yoktur, olması da mümkün değildir. Kelâmçılar derler ki; bütün cisimler birbirine denk olan bu parçaların yan yana gelecek şekilde (*terkîb-i mücâveret*) birleşmeleri ile oluşur.<sup>6</sup> Öyle ki onlara göre oluş (*kevn*) [bu parçaların] bir araya gelmelerinden (*ictimâ*); bozuluş (*fesâd*) ise ayrılmalarından (*iftirâk*) ibarettir. Ancak onlar bozuluşu "fesâd" olarak adlandırmazlar. Onlar derler ki: Oluşlar (*ekvân*), birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndan ibarettir.<sup>7</sup> Ayrıca şöyle demektedirler: Bu parçalar, parça teorisini kabul eden Epikür ve

meşhur bir tarifte cevher-i fert şöyle tanımlanmıştır: Cevher-i ferd, bir konumu olan (*zû vaz'*), ve ne parçalanarak (*kat'*) ne kırılarak (*kesr*) ne vehmen ve ne de varsayım olarak (*farz*) hiçbir şekilde parçalanmayı kabul etmeyen cevherdir, *Keşşaf*, "el-cüz" md., I, 558; Ebu't-Tayyib Muhammed Siddîk Han, *Ebcedü'l-ulûm*, (Lübnan: Dârü İbn Hazm, 2002), I, 222. Bu tanımda "bir konumu olan" (*zû vaz'*) kaydı ile cevher-i ferдин duyu yoluyla hissî işâreti kabul edebilecek bir yapıda olması, yani mütehayyiz olması kastedilmiştir. Bk. Munâ Ahmed Ebu Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fi'l-fikri'l-İslâmî*, (Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyye, 1994) s. 26. Kelâm atomlarının sadece fiilen değil vehmen de parçalanamamasının sebebi tek bir atomun boyutsuz olmasıdır. Boyutu olmayan bir şeyin bir tarafı diğerr tarafından ayırt edilemeyeceği için vehmin atomu parçalaması ya da bölmesi muhaldir. Bu nedenle kelâmçılar cüz-i lâ yetecezayı parçalamaya Tanrı'nın kudretinin taalluk etmeyeceğini iddia ederler. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 261.

<sup>5</sup> Eş'arî cevher-i fertlerden oluşan cisim ile ilgili ilgili on farklı görüşe yer verir. Bunlardan ikinci olarak aktardığı görüşe göre cevher-i fertler birleştiklerinde her bir cevher cisim olur, ayrıştıklarında ise bu özelliklerini yitirirler. Eş'arî bu görüşün Bağdat Mutezile'sinden bazı kimselere -muhtemelen İsa es-Sûfî'ye- ait olduğunu belirtir. Bk. *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980), s. 302.

<sup>6</sup> Burada müellif kelâmçıların bütün cevherlerin birbirlerinin aynısı olması (*temâsülü'l-cevâhir*) yönündeki görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Kelâmçılara göre cevher-i fertlerin hepsi aynı yapıdadır. Hem Eş'arî hem de Mutezile kelâmçıları arasında farklı kanaatler ileri sürenler olsa da -ki bu meyanda Eş'arî yedi ayrı görüşe yer vermektedir- bu yaklaşım kelâmçıların çoğunluğunun kanaatini yansıtmaktadır. Daha detaylı izahât için bk. Eş'arî, *Makâlat*, s. 308; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 36-37; İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, (Kahire: Dârü's-sakâfe, 1975), s. 137; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), s. 35.

<sup>7</sup> Bağdâdî arazları otuz kısımda ele alır. Birinci kısımda yer verdiği (ekvân/oluşlar), dört temel oluştan (*ekvân-ı erba'a*) ibarettir. Bunlar: birleşme, ayrılma, hareket ve sükûndur. Bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 40-46; Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, (Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950), s. 17. Cisimlerin oluşlardan ya da oluşlarla birlikte diğerr arazlardan oluşmasının zorunluluğu ile ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 197.

diğerlerinin benimsediği gibi dâima var olmak zorunda değildir. Aksine onlara göre Yüce Allah bu cevherleri kendi iradesine bağlı olarak her an yaratmaktadır. Aynı şekilde bu cevherlerin yok olmaları da mümkündür. Aşağıda sana onların cevherlerin yok olmaları hakkındaki görüşlerini anlatacağım.

### İkinci Mukaddime

Boşluk (*halâ*) fikrini kabul etmeleri hakkındadır.<sup>8</sup> Kelâmcılar (*usûliyyûn*)<sup>9</sup> aynı şekilde boşluğun da var olduğunu kabul ederler.<sup>10</sup> Boşluk, kendisinde hiçbir şeyin bulunmadığı, her türlü cisimden arınmış olan ve hiçbir cevherin kendisinde var olmadığı boyut ya da boyutlardır (*bu'd-eb'âd*).

Bu mukaddime, birinci mukaddimeyi kabul etmelerinin gereği olarak kelâmcılar için zorunlu bir mukaddimedir.<sup>11</sup> Şöyle ki, âlem mezkûr parçalarla dolu ise, cisimlerin birbirleri ile iç içe geçmeleri (*tedâhul*) tasavvur edilemediği halde, hareketli bir nesne nasıl hareket edebilecektir? Parçaların, hareket olmaksızın bir araya gelmeleri ya da ayrılmaları da mümkün değildir. Dolayısıyla kelâmcılar zorunlu olarak boşluk fikrini ispat etmek durumunda kalmışlardır. Böylece bu parçaların bir araya gelmeleri ve ayrılmaları mümkün hale gelmekte, ayrıca hareket eden cismin, hiçbir cisim ve cevherin bulunmadığı bu boşlukta hareket etmesi mümkün olabilmektedir.

<sup>8</sup> Cismın ya da cevherin bulunduğu konumu ifade etmesi açısından halâ, hayyiz ve mekân kavramları birbirleriyle yakından ilgilidir. Halâ herhangi bir cevherin ya da cismin kendisinde bulunmadığı boşluktur. Hayyiz, kendisini bir cevher ya da cismin doldurduğu boşluktur. Hayyizde, boşluğu işgal eden şeyin boyutlu olması şartı yoktur. Mekân ise bir cismin boyutlarıyla birlikte nüfuz ederek doldurduğu boşluktur. Buna göre cevher-i fert ancak hayyizde bulunabilir (*mütehayyiz*), mekânda bulunmaz (*mütemekkin*). Cisim ise hem mekânda hem de hayyizde bulunabilir. Ahmed en-Nekrî, *Düstûru'l-ulemâ*, "hayyiz" md. (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2000), II, 47; age., "halâ" md. II, 63-64; Cürcânî, *et-Tarifât*, "mekân" md., (Lübnan: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1983), s. 227; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 152-153.

<sup>9</sup> Kelâmcılar için "usûlî" nitelemesinin kullanımı yaygın değildir. Burada kendilerinden "usûliyyûn" olarak bahsedilen kimselerin fıkıh usûlü âlimleri olmayıp kelâmı ifade eden usûlî'd-dîn mütehasısları olan kelâmcılar olması kuvvetle muhtemeldir.

<sup>10</sup> Halâ kavramı ile ilgili detaylı bir inceleme için bk. Mehmet Bulğen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), s. 282-296.

<sup>11</sup> Boşluk fikrini kabul etmenin zorunluluğu cisimlerin sonlu (*mütenâhî*) parçacıklardan oluşmasından kaynaklanmaktadır. Zira cismin oluşması parçaların bir araya toplanmalarına bağlıdır. Toplanma ise hareket etmeyi gerektirir. Hareketin sağlanabilmesi için parçalar arasında, varlık türünden hiçbir şeyin bulunmadığı sıfır (*vacum*) alanın bulunması kaçınılmazdır. Nazzâm, bu yaklaşımın aksine cisimlerin sonsuz parçalardan oluştuğunu kabul eder. Parçaların sonsuzluğu, onların iç içe geçmelerine (*tedâhül*) imkân tanımaktadır. Parçaların iç içe geçerek hareket etmelerinin mümkün olduğunu savunarak Nazzâm 'halâ' fikrini reddetmektedir. Bk. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 152.

### Üçüncü Mukaddime

Onların şu sözleridir: Zaman ânlardan oluşur. Onlar “ân” ile süresinin kısalığı nedeniyle bölünemeyen zaman dilimlerini kastederler. Bu mukaddime de aynı şekilde ilk mukaddimeye bağlı olarak onlar için zorunludur. Şöyle ki, kelâmcılar, şüphesiz, Aristo'nun, mesâfe, zaman ve mekânî hareketin üçünün varlıkta birbirine denk (*mütekâfi*) olduğuna, yani bunların birbirlerine nispetinin eşit olduğuna, dolayısıyla birinin bölünmesi ile diğerlerinin de aynı oranda bölüneceğine dair geliştirdiği burhânî delilleri görmüşlerdir.<sup>12</sup> Buna bağlı olarak onlar, zamanın muttasıl (süreklî) olması ve sonsuza dek bölünmesi durumunda, bölünmeyeceğini varsaydıkları parçanın bölünmesinin zorunlu olarak gerekeceğini idrâk ettiler. Aynı şekilde mesâfenin muttasıl olması durumunda -Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde açıkladığı gibi- zamanın bölünemez olduğu varsayılan bir “ân”ın da bölünmesi gerektiğini de öğrendiler. Bu nedenle onlar mesâfenin muttasıl olmadığını, aksine bölünmenin kendilerinde son bulduğu parçalardan meydana geldiğini varsaydılar (*ferazû*).<sup>13</sup>

<sup>12</sup> İslam düşüncesinde Aristocu zaman anlayışının detaylı bir incelemesi için bk. Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (1973): 97-113.

<sup>13</sup> Bk. Aristoteles, *Physics*, VI, 231a, 29-231b, 6; Hareket, zaman ve madde anlayışında büyük oranda Aristoteles'i takip eden İslam Felsefecileri cismin birleşik/mürekkebe değil bitişik/muttasıl olduğunu kabul ederler. Onlara göre cisim muttasıldır ve sonsuza dek parçalanabilir. Felsefeciler hareketi “tedrîcî olarak kuvveden fiile çıkış” şeklinde tarif ederler. Zaman ise onlara göre hareketin ölçümüdür. Eğer cisim bitişik ise -cisme bağlı olarak- mekânın da bitişik olması gerekir. Nitekim felsefeciler mekânı “Kapsayıcı cismin, içkin cismin dış yüze yine (*satih*) temas eden iç yüzeyidir” şeklinde tarif ederler. Mekân ve hareketin bitişik olmasının bir sonucu olarak mekânda gerçekleşen hareket ile hareketin ölçümü olan ve felsefecilere göre “bitişik nicelik” (*kemm-i muttasıl*) kabul edilen zamanın da bitişik olmaları gerekir. Felsefecilere göre cisim, sonsuza dek parçalanamayan belirli sayıdaki parçalardan bir araya gelmediği için aklen sonsuza dek parçalanabilir. Cisme bağlı olarak hareket ve zaman da sonsuza dek parçalanabilirler.

Kelâmcılar ise cismi bitişik değil birleşik/mürekkebe kabul ederler. Buna göre cisimde -dolayısıyla mekânda ve mesafede- meydana gelen hareket, birbirine belirli boşluk (*halâ*) aralıkları ile bağlı olan cevher-i fert ya da cevher-i fert kümeleri üzerinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla hareket bir cevher-i ferdin bir mekândan (yani bir cevher-i fertten) başka bir mekâna/cevher-i ferde intikalidir (*nukle*). Cisim birleşik olunca ona bağlı olan hareket, hareketin ölçümü olan zaman ve hareketin belli bir zamanda kat ettiği mekân aralığı' olan mesafe de birleşik olmaktadır. Kelâmcılara göre birleşik cismin en küçük birimi cevher-i fert iken birleşik olan zamanın en küçük birimi ândır. Her ân, yalnızca bir cevher-i fertteki bir harekete karşılık gelmektedir. Cisim ve zaman birleşik ise onların parçalanması bütünü oluşturan en küçük birimde son bulacaktır. Eğer cisim ve zamanın bitişik oldukları kabul edilecek olursa, onların bölünmelerinin sonlu (*mütenâhi*) bir parçada nihayet bulacağını ileri sürmek de mümkün olmaz. Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru'z-zerrî*, s. 119-121, 137-139; Tehânevî, *Keşşâf*, “zaman” md., II, 308; H. Avni Arapkirli, “Araz, Hükemâya Göre Malûmun

Onlara göre zaman da aynı şekilde bölünmeyi kabul etmeyen “ân”lardan oluşmaktadır. Örneğin bir saat altmış dakika, bir dakika altmış saniye, bir saniye ise altmış salisedir. Neticede onlara göre bölünme bir şekilde -örneğin onda birlerle ya da daha kısa zaman birimleriyle ifade edilebilecek zaman parçacıklarına dek sürerek- son bulur. Bu parçalar, tıpkı mesafenin parçaları gibi hiçbir şekilde parçalanamazlar ve bölünmeyi kabul etmezler. Bu durumda zaman, konumu (*vaz'*) ve dizimi (*terfîb*) olan bir şey olmaktadır.

Onlar zamanın mâhiyetini asla tahkik edememişlerdir. Onlar için bu tespitin doğru olmasının nedeni şudur: Mâhir felsefeciler zaman hakkında hayrete düşmüş, hatta bazıları zamanın ne olduğunu dahi anlayamamış iken -nitekim Galen şöyle demiştir: “Zaman ilâhî bir şeydir, hakîkati idrâk edilemez.”- eşyânın tabîatının olmadığını savunan bu kimselerin (kelâmcılar) zamanın hakîkatini anlamaları çok daha zordur.

Bu üç mukaddimeyi benimsemeleri sebebiyle onlar için kaçınılmaz olan hususları dinle ve bunlara itimat et.

Onlar derler ki; hareket, bu parçalardan herhangi bir cevher-i ferdin, bir cevher-i fertten, onu takip eden diğer bir cevher-i ferde intikalidir. Buna göre hiçbir hareketin, konumu gereği (*bi-hasebi'l-vaz'*) diğer herhangi bir hareketten daha hızlı (*serî'*) olmaması gerekir. Onlar derler ki; hareket eden iki farklı şeyin bir/aynı zamanda iki farklı mesafeyi kat etmesinin sebebi uzun mesafeyi kat edenin daha hızlı hareket etmesi değildir. Bilakis bunun sebebi yavaş (*batî*) olduğunu söylediğimiz hareketin aralarına giren sükûnların (hareketsizlik) daha fazla olması ve hızlı olduğunu söylediğimiz hareketin aralarına giren sükûnların daha az olmasıdır.<sup>14</sup> Güçlü bir yaydan atılan okun durumu ile kendilerine itiraz edildiğinde şöyle derler: Aynı şekilde onun hareketlerinin aralarına da sükûnlar girmiştir. Bitişik (*muttasıl*) olarak hareket ettiğini düşündüğün şey ise bir duyu yanılığsıdır. Çünkü duyular, on ikinci mukaddimede ortaya koydukları üzere, idrâk edilebilecek olan pek çok şeyi idrâk edemeyebilirler.

Aksâmı”, *Cerîde-i İlmiyye*, 68(1339): 2167; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 466; M. Şemseddin Günaltay, “Mütetekellimin ve Atom Nazariyesi”, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, I (1925): 87-89.

<sup>14</sup> Buna karşın İslam Felsefecilerine göre yavaşlık ve sürat cismin doğal eğilimi (*meyl*) ile ilgili bir durumdur. Eğilim güçlü ise hareket yavaş, eğilim zayıf ise süratli olur. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Pakistan: Dârü'l-meârifî'n-nûmaniyye, 1981), I, 209, 275-276; Kelâmcıların atomcu hareket teorisiyle ilgili bk. Alnoor Dhanani, “V./XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri”, (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015), s. 876 vd.

Onlara şöyle denilir: Değirmen taşı tam bir tur dönüğünde değirmenin çevresindeki parçanın (cüz') büyük daireyi oluşturan mesâfeyi kat etmesinin zamanı ile, değirmenin merkezine yakın olan parçanın küçük daireyi kat etmesinin zamanının aynı olduğunu görmez misiniz? Dolayısıyla çevrenin hareketi iç dairenin hareketinden daha hızlıdır. İç kısımdaki parçanın hareketi arasına daha fazla sükûnun girdiğini söylemeniz de mümkün değildir. Çünkü cismin tamamı yani değirmenin kütlesi tek ve bitişiktir.

Onların cevabı şudur: Değirmenin parçaları değirmen döndüğü anda birbirinden ayrılırlar. Merkeze yakın noktada dönen her bir parçanın arasına giren sükûnlar, merkeze uzak parçalar arasına giren sükûnlardan daha fazladır.

Onlara şöyle denilir: O halde biz nasıl değirmeni tokmakla parçalanmayan tek bir cisim olarak görüyoruz. Buna göre değirmen, döndüğünde parçaları ayrılmış, durduğunda ise birleşmiş ve ilk haline dönmüş olmaktadır. O halde nasıl değirmenin parçaları birbirinden ayrılmış olarak idrâk edilmemektedir.

Onlar bu problemin çözümünde, duyunun idrakinin değil aklın şahitliğinin itibara alınmasının gerekliliğini anlatan on ikinci mukaddimeyi kullanırlar.<sup>15</sup>

Sana anlatmış olduğum bu problemin, zikredilen üç mukaddimenin gerektirdiği en kötü sonuç olduğunu sanma. Boşluk (*halâ*) fikrini kabul etmenin gerektireceği sonuç çok daha garip, çok daha kötüdür. Hareket hakkında sana anlattığım bu durum, bu görüş itibarıyla, karenin çapının, karenin bir kenarına eşit olmasından daha kötü değildir. Hatta onlardan bazıları karenin mevcut olmayan bir şey olduğunu söylemişleridir.

<sup>15</sup> Değirmen taşı örneği, kelâmcıların hareketin yavaş ve süratli oluşunu açıklamak için geliştirdikleri 'sükûnlar vasıtasıyla hareket' teorisine itiraz sadedinde ileri sürülmüş bir örnektir. Kelâmcılar bu itiraza iki türlü cevap verirler. Birincisi, onlara göre değirmen taşının, dönme esnasında -duyu idrakinin kapsamına girmeyerek şekilde-parçalara ayrılması ve böylece merkeze yakın parçaların arasına daha fazla sükûnun girmesi aklen imkânsız değildir. Nitekim Cüveynî değirmen taşındaki bu çözülmenin duyu ile idrâk edilebileceğini, ancak taşın dönmesinin gözün idrâk kapasitesini zayıflatığına işaret etmektedir. İkincisi cevap ise şöyledir: Kâdir-i mutlak olan Allah Teâlâ'nın "değirmen taşının atomlarını, dönme anında parçalarına ayırmaya ve sonra durduğu anda onlara birleştirmeyi ve terkibi iade etmeye gücü yeter". Bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, nşr. Ali S. en-Neşâr, (Mısır: Münşeatü'l-Maârif, 1969), s. 146; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 275; Mehmet Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1981): 227.

Hasılı ilk mukaddime itibarıyla geometrinin (*hendese*) bütün kesin delilleri (*berâhîn*) geçersiz hale gelmektedir. Bunlarla ilgili hususlar iki türlüdür:

Bunlardan bazıları tamamen geçersiz hale gelir. Örneğin doğrularda (*hutût*) ve yüzeylerdeki (*sutûh*) eşölçülemezlik/eşoransızlık (*tebâyün-incommensurability*), eşölçülebilirlik/eşoranlılık (*iştirâk-commensurability*) özellikleri, doğruların (*hutût*) rasyonel ve irrasyonel olmaları, Öklid'in Onuncu Kitabı'nın içeriğinin tamamı ve buna benzer şeyler gibi.<sup>16</sup>

Bazısının delilleri ise genelliğini kaybeder (*gayr-i mutlaka*). Örneğin, "Bir doğruyu iki eşit parçaya bölmek istiyoruz" sözümüz böyledir. Çünkü eğer doğrunun cevherlerinin sayısı tek ise, onların görüşüne göre doğrunun bölünmesi imkânsız olacaktır.<sup>17</sup>

Bil ki, Benî Şâkir'in *Kitabü'l-hiyel* adlı meşhur bir kitabı vardır. Kitapta yaklaşık yüz adet mekanik-otomat (*hîle*) ele alınır ki, hepsi ispatlanmış ve uygulanmıştır. Eğer boşluk (*halâ*) mevcut olsaydı bunlardan bir tanesi bile geçerli olmazdı. Ayrıca suların akıtılmasıyla ilgili çalışmaların pek çoğu bâtil olurdu.

Bu mukaddimelerin ve benzerlerinin temellendirilmesi yolunda ömürler tükenmiştir. Şimdi onların yukarıda zikredilen diğer mukaddimelerinin anlamlarını açıklamaya dönüyorum.

#### Dördüncü Mukaddime

Onların şu sözleridir: Arazlar mevcuttur ve cevherlere eklenen anlamlardır (*ma'ânîn zâidetün*)<sup>18</sup>. Hiçbir cisim onlardan ayrılamaz. Bu mukaddime bu kadarla sınırlandırılıysaydı doğru, anlaşılır, açık,

<sup>16</sup> Bk. Öklid, *Euclid's Elements Of Geometry*, ed. ve çev. Richard Fitzpatrick, (yer ve tarih bilgisi yok, 2007), s. 282 ve devamı.

<sup>17</sup> Râzî cevher ve araz teorisine yöneltilen geometrik itirazlardan doğrunun bölünmesine ilişkin dört itiraza yer verir. İbn Meymûn'un burada zikrettiği itiraz da bunlardan biridir. Râzî bu itirazlara cevap sadedinde şöyle demektedir: "Elbette ki kelâmcıların bu delillere karşı herhangi bir itirazı söz konusu olamaz. Ancak [kelâmcılar lehine] şu kadarı söylenebilir: [Filozofların] Bu geometrik delillerden bazıları dâirenin gerçek olmasına dayanmaktadır ki, bunlara itiraz edilebileceği açıktır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi onların dâirenin ispatı ile ilgili güçlü bir delilleri yoktur. Temel tartışmalı/şüpheli olunca ona dayanan fer'î meselenin de elbetteki böyle olması gerekir." Bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkîki ve Tahfîli", *Nazariyât*, 3 (2015): 165-167.

<sup>18</sup> Arazların sıfat ya da mânâ olması ile ilgili olarak bk. İbrahim es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Hişam İbrahim, (Mısır: Dârü's-selâm, 2010), s. 239; Shlomo Pines, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*, çev. M. Ebû Rîde, (Kahire: Mektebetü'n-nahzati'l-Misriyye, 1946), s. 17-19.



tereddüt ve şüphe içermeyen bir mukaddime olurdu. Ancak onlar şöyle dediler: Cevherlerin her birinde eğer hayat arazi bulunmuyorsa, ölüm arazının bulunması kaçınılmazdır. Çünkü zıt nitelikleri kabul edebilen herhangi bir şey (*kâbil*), bunların birinden ayrı kalmaz.

Onlar derler ki, aynı şekilde her cevherde renk, tat, hareket ya da sükûn, birleşme ya da ayrışma (*ictimâ-iftirâk*) arazları bulunur. Eğer cevherde hayat arazi varsa onda diğer başka araz türlerinin bulunması da kaçınılmaz olur. Örneğin ilim ya da cehâlet, irâde ya da zıttı, kudret ya da acz, idrâk ya da bunun zıtlarından biri, özetle canlı için var olabilen her şeyin ya kendisi ya da onun zıtlarından birisi canlıda bulunmalıdır.<sup>19</sup>

### Beşinci Mukaddime

Onların şu sözleridir: Bu arazlar cevher-i fert ile kâim olurlar ve ondan ayrılmazlar. Bu mukaddimenin izahı ve anlamı şudur: Onlar şöyle derler: Allah'ın yarattığı cevher-i fertlerden her birinin arazları vardır ve onlar bu arazlardan ayrılmazlar. Örneğin renk, koku, hareket, sükûn, gibi. Ancak nicelik (*kemm*) bunlardan değildir. Çünkü hiçbir cevher nicelik sahibi değildir.<sup>20</sup> Zira onlar, niceliği araz olarak isimlendirmezler ve onda arazlık anlamının bulunduğunu düşünmezler.

Bu mukaddime itibarıyla onlar şöyle derler: Her araz her cisimde bulunabilir. Arazlardan herhangi biri hakkında, onun, şu cismin bütününe ait olduğu söylenemez. Bilakis onlara göre o araz o cismi oluşturan cevher-i fertlerin her birinde mevcuttur.<sup>21</sup> Örneğin bir parça kardaki beyazlık yalnızca onun bütününde mevcut değildir. Aksine kardaki cevher-i fertlerin her biri beyazdır. Karın tamamında beyazlığın bulunmasının nedeni de budur.

<sup>19</sup> Eş'arî bu konuda şöyle demektedir: "Allah (a.c) [cevherde-cisimde] bir arazi yaratmazsa onun zıttını yaratır. Aksi takdirde cevherler zıtlardan soyutlanmış olurlar ki bu doğru değildir", *Makâlât*, s. 571. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. *Makâlât*, s. 69-71; Ebu Reşid en-Neysâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, (Beirut: Ma'hedü'l-inmâ el-arabî, 1979), s. 236-238; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, s. 36-37, 39, 41, 42, Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 204.

<sup>20</sup> Kelâmcılara göre nicelik Tehânevî'nin de belirttiği gibi, hakîki değil, itibârîdir, *Keşşâf*, "kem" md., II, 1382; H. Avni Arapkirli, "A'râz-ı nisbiyye ve A'râz-ı ğayr-ı nisbiyye", *Ceride-i İlmîyye*, 69 (1340): 2195-2199.

<sup>21</sup> Bu mukaddimenin temel özünü oluşturan bu iddiayı Eş'arî, Cübbâî ve diğer kelâmcılara (*ehl-i nazar*) nispet etmektedir: "Cübbâî ve diğer ehl-i nazar, tek bir hareketin bölünmesini, parçalanmasını, ayrılmasını, ayrıca herhangi bir şeyin hareketinin, renginin ve kokusunun olmasını reddederler. Derler ki: Bir cisim hareket ettiğinde, onda -her bir parçada bir hareket olacak şekilde- hareket eden şeyin parçaları sayısınca hareket bulunmaktadır", *Makâlât*, s. 319-320.



Onlar hareket eden cisim hakkında da aynı şeyi söylediler; bu cisimdeki her bir cevher hareket etmektedir. Cismin tamamının hareket etmesinin nedeni budur. Aynı şekilde hayat da onlara göre canlı olan cismin her bir parçasında (*cüz'*) bulunmaktadır. His de böyledir. Şu hisseden şeyin (*hassâs*) tamamındaki cevher-i fertlerin her biri onlara göre hissedici niteliktedir. Çünkü hayat, his, akıl ve ilim, onlara göre siyahlık ve beyazlık gibi birer arazdırlar. Şimdi onların bu konudaki farklı görüşlerini açıklayacağız.

Onlar nefis hakkında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Kelâmcıların çoğunluğunun kanaatine göre nefis, örneğin insanı oluşturan cevherler bütününden sadece birinde mevcut olan bir arazdır.<sup>22</sup> Bu cevherin insanı oluşturan cevherler bütünü içinde bulunması sebebiyle insanın tamamı nefis sahibi (*müteneffis*) diye adlandırılmıştır.

Kelâmcıların bir kısmı ise nefsin latif cevherlerden oluşan bir cisim olduğunu iddia ederler. Bu cevherler şüphesiz kendilerinin belirlenip nefis olmalarını sağlayacak bir araza sahiptirler. Onlar [nefsi oluşturan] bu cevherlerin bedeni oluşturan cevherlere karıştığını ileri sürerler. Bu nedenle onlar nefsin anlamının, bir tür araz olduğu görüşünden uzak değildirlen. Akıl ise -gördüğüm kadarıyla- onlara göre akleden zâtın bütünündeki bir cevher-i fertte mevcut olan bir arazdır.

Kelâmcılar arasında ilim arazının, bilen zâttaki cevherlerin her birinde mi yoksa yalnızca tek bir cevherde mi mevcut olduğu noktasında tereddüt (*hayret*) vardır. Her iki görüşe göre de sorunların (*şenâ'ât*) ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Onlara şöyle itiraz edilebilir: Biz madenlerin ve taşların çoğunun koyu renklere sahip olduklarını görürüz. Bunlar ufalandıklarında ise o renk kaybolur. Çünkü örneğin biz koyu yeşil zümrüdü ufaladığımızda beyaz parçalara dönüşür. Bu durum, zümrüdün her bir parçasının değil de bütünüünün bu arazla kaim olduğunun delilidir. Bundan daha açık olanı şudur: Canlı bir şeyden bazı parçalar koparıldığında bu parçalar canlı değillerdir. Bu da canlılığın her bir parçasının değil, bütünüünün bu anlamla (canlılık) kâim olduğunun delilidir.

<sup>22</sup> Şemseddin Günaltay burada tercih edilen görüş olarak verilen yaklaşımı Ebu İshak el-İsferâînî ve takipçilerine, aşağıdaki diğer görüşü ise Cüveynî ve taraftarlarına ait olduğunu ifade etmektedir, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", s. 90.

Bu itirazla karşılaştıklarında onlar şöyle cevap verirler: Arazın devamlılığı yoktur. Ancak -bir sonraki mukaddimede açıklayacağım görüşlerinde olduğu üzere- araz sürekli yaratılmaktadır.

#### Altıncı Mukaddime

Onların şu sözleridir: Arazın iki zamanda varlığını sürdürmez (*bekâ*). Bu mukaddimenin anlamı şudur: Onlar şöyle iddia ettiler: Allah (a.c.) cevheri ve onda dilediği herhangi bir arazı birlikte ve defaten yaratır. Allah Teâlâ arazsız cevher yaratmaya kudreti olmakla nitelenemez. Çünkü bu imkânsızdır. Arazın hakîkati ve anlamı; onun, varlığını devam ettirmemesi ve iki zamanda var olmamasıdır. Burada “zaman”la iki ânı kastederler. Araz yaratıldığı anda yok olur ve varlığı devam etmez. Akabinde Allah o arazın türünden başka bir araz yaratır. O da aynı şekilde yok olur. Ardından onun türünden üçüncü bir araz yaratır. Allah bu araz türünün varlığını devam ettirmeyi dilediği müddetçe bu durum devam eder. Allah bu cevherde başka tür bir araz yaratmayı dilerse yaratır. Yaratmayı dilemez ve başka herhangi bir araz da yaratmazsa o cevher yok olur. Bu onların bir kısmının -ki onların çoğunluğunu oluşturmaktadır- görüşüdür. Kelâmçıların iddia ettikleri, arazların yaratılması böyledir.<sup>23</sup>

Mutezile’den bir grup kelâmçıya göre bazı arazların varlığı bir süre devam ederken, diğer bir kısmının varlığı iki zamanda devam etmez.<sup>24</sup> Onların bu konuda falan araz türünün varlığı devam eder, falan araz türünün varlığı ise devam etmez şeklinde dayandıkları bir ilkeleri yoktur. Onları bu görüşe<sup>25</sup> sevk eden şey, herhangi bir tabîatın varlığını kabul etmemeleri ve belli bir cismin tabîatının şöyle şöyle arazların kendisine ilişmesini (*ilhâk*) gerektireceğini reddetmeleridir.<sup>26</sup> Aksine onlar şunu demek isterler: Allah Teâlâ bu

<sup>23</sup> Bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 86-89.

<sup>24</sup> Eş’arî’nin de belirttiği gibi Mutezile’den Ebü’l-Hüzeyl gibi bazı kimselere göre arazların bir kısmı iki zamanda varlıklarını devam ettirirken, diğer bir kısmı devam ettirememektedir. Bunun nedenlerinden birisi insan hürriyetini temellendirebilmektir. Buna göre örneğin insanın kudreti gibi bazı arazlar sürekli yaratılmayıp belli bir müddet varlıklarını devam ettirebilirler. Bk. Eş’arî, *Makâlât*, s. 358; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru’z-zerrî*, s. 244-245, 287-290; es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, s. 288-292.

<sup>25</sup> Burada kastedilen, eşyanın tabîatının olmadığı görüşüdür.

<sup>26</sup> Kelâmçılar tabiat kavramını genel olarak “fiziksel varlığın davranışını belirleyen doğal nitelik” anlamında ele almışlardır. Nazzâm, Câhız, Ka’bî gibi bazı kelâmçılar eşyada tabiatı kabul ederken, Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelâmçılarının kahr ekseriyeti tabiat görüşünü reddetmektedirler. Konuya ilişkin geniş açıklamalar için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 99-134; Munâ Ahmed, *et-Tasavvuru’z-zerrî*, s. 259-275.

arazları şu anda herhangi bir tabîatın ve başka bir şeyin aracılığı olmaksızın yaratmıştır.

Bu görüş kabul edildiğinde zorunlu olarak onlara göre arazın varlığının da devam etmemesi gerekir. Çünkü “arazın varlığı bir süre devam eder, sonra yok olur” dersen, onu neyin yok ettiği sorusu ortaya çıkar. Eğer cevaben ‘onu Allah’ın dilediği vakitte yok ettiğini’ söyleyecek olursan bu onların görüşleri açısından doğru olmaz. Çünkü yokluk failin fiili değildir. Zira yokluk bir faile ihtiyaç duymaz. Bilakis fail fiilini terk ettiği için o fiilin yokluğu (*‘ademü’l-fi’l*) meydana gelir. Bu [yaklaşım] bir yönüyle doğrudur.<sup>27</sup> Dolayısıyla kelâmcıların bu görüşleri -bir şeyin varlığını ya da yokluğunu gerektiren herhangi bir tabîatın bulunmadığını amaçlamaları nedeniyle- arazların art arda (*mütetâbi’aten*) yaratıldığını savunmalarına yol açmıştır.

Kelâmcılardan bazılarına göre Allah cevheri yok etmeyi murad ettiğinde onda araz yaratmaz ve böylece cevher yok olur.

Bazıları ise şöyle demişlerdir: Allah âlemi yok etmek istediğinde bir mahalde olmaksızın fenâ arazını yaratır. Böylece bu fenâ âlemin varlığını ortadan kaldırır.

Bu mukaddime gereğince kelâmcılar şöyle derler: Kırmızıya boyadığımızı düşündüğümüz şu elbiseyi boyayan kesinlikle biz değiliz. Bilakis kırmızı boyanın elbise ile teması (*mukârenet*) anında elbisede bu rengi yaratan Allah’tır. Ancak biz bu boyanın elbiseye geçtiğini (*te’addî*) zannederiz. Hâlbuki -kelâmcıların dediğine göre- durum öyle değildir. Aksine, Allah âdetini, örneğin şu siyah rengin, yalnızca elbisenin çivit (*nîlic*) ile teması anında meydana gelmesi yönünde gerçekleştirmektedir (*ecrâ*). Siyahlaşan şeyin siyaha teması anında Allah’ın yarattığı siyahlığın varlığı da devam etmez. Aksine o siyahlık anında yok olur ve onun yerine başka bir siyahlık yaratılır. Allah âdetini aynı şekilde bu siyah yok olduktan sonra kırmızının ya da sarının yaratılması yönünde değil, onun dengi bir siyahın yaratılması yönünde gerçekleştirir.

Bu yaklaşımları nedeniyle onlar şunu kabul etmek durumunda kalmışlardır: Şu anda bildiğimiz şeyler dün bildiğimiz şeyler değildir. Aksine dün bildiklerimiz yok olmuş ve onların dengi olan

<sup>27</sup> Neticede eşyanın tabîatının var olduğu kabul edilmeyip, eşyanın Allah’ın irâdesine bağlı olarak yaratıldığı iddia ediliyorsa, arazların varlıklarının devam etmemesi gerekir. Dolayısıyla yukarıda Mutezile’den bir grup kelâmcıya nispet edilen “bazı arazların varlığının belli bir süre devam edip, diğer bir kısmının varlığının iki zamanda devam etmediğine” ilişkin görüş doğru olmamaktadır.

başka ilimler yaratılmıştır. Onların böyle söylemelerinin sebebi ilmin araz olmasıdır.

Nefis de aynı şekildedir. Nefsin araz olduğunu kabul edenlere göre örneğin her nefis sahibi için her dakikada yüz bin nefsin yaratılıyor olması gerekir. Çünkü bildiğin gibi onlara göre zaman parçalanmayan ânlardan oluşmaktadır.

Bu mukaddime gereğince kelâmçılar şöyle derler: İnsan kalemi hareket ettirdiğinde onu hareket ettiren insan değildir. Çünkü kalemde meydana gelen bu hareket Allah'ın kalemde yarattığı bir arazdır. Aynı şekilde kalemi hareket ettirdiğini zannettiğimiz elin hareketi de hareket eden elde Allah'ın yarattığı bir arazdır. Allah âdetini elin hareketinin kalemin hareketiyle beraber olması yönünde gerçekleştirmiştir. Yoksa elin hiçbir etkisi yoktur ve el kalemin hareketinde hiçbir şekilde sebep değildir. Çünkü onların dediğine göre araz kendi mahallini aşamaz.<sup>28</sup>

Kelâmçılar şu konuda ittifak etmişlerdir: Çivit küpüne batırılan ve boyanan şu elbiseyi siyah yapan şey çivit değildir. Çünkü siyahlık çivit cisminde mevcut olan bir arazdır; başka bir şeye geçemez. Bir fiil meydana getirebilen hiçbir cisim yoktur. Nihâî fâil Allah'tır. Çivite temas ettiğinde elbisede siyahlığı meydana getiren (*ihdâs*) O'dur. Çünkü Allah âdetini bu şekilde yürütmektedir. Neticede hiçbir surette "Şu şunun sebebidir" denilemez.

Buraya kadar anlattıklarımız kelâmçıların çoğunluğunun görüşüdür. Bazıları nedenselliğin var olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak kelâmçılar bunu hoş karşılamamışlardır.

İnsanların fiilleri noktasında ise kelâmçılar arasında görüş ayrılığı vardır. Kelâmçıların ekserisinin ve Eş'arîlerin çoğunun görüşü şudur: Şu kalem hareket ettirildiği anda Allah dört araz yaratır. Bunlardan hiçbirisi diğerinin nedeni değildir; onlar yalnızca varlıkta beraberdirler. Birinci araz kalemi hareket ettirmeyi irâdemdir. İkinci araz kalemi hareket ettirmeye kudretimdir. Üçüncü araz insanın hareketinin (*el-hareketü'l-insaniyye*) bizzat kendisidir, yani elin hareketidir. Dördüncü araz kalemin hareket etmesidir. Bunun sebebi onların şu iddialarıdır: İnsan bir şeyi irâde ettiğinde ve zannınca o fiili yaptığında kendisi için bir irâde ve irâde ettiği şeyi yapma gücü (*kudret*) ve ayrıca yapma eylemi (*fiil*) yaratılır. Çünkü insan kendisinde yaratılmış olan kudret ile bir şey yapamaz. Yaratılmış kudretin bir fiilin meydana gelmesinde hiçbir etkisi (*eser*) yoktur.

<sup>28</sup> Bu konuda bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, s. 272-273.

Mutezile ise şöyle demektedir: İnsan bir fiili kendisinde yaratılan kudret ile yapar.

Eş'arîler'in bir kısmı şöyle der: [Kişide] yaratılan kudretin fiilde belli bir etkisi vardır ve fiile bir taalluku vardır.<sup>29</sup> Ancak Eş'arîlerin çoğunluğu bunu hoş karşılamamıştır.

Onların tamamına göre, yaratılmış olan irâde ve kudret, aynı şekilde -onların bir kısmına göre- yaratılmış olan fiil; bütün bunlar varlıklarını sürdürmeyen arazdırlar. Şu kalemde hareketten sonra başka bir hareketi yaratan yalnızca Allah'tır. Kalem hareket ettiği sürece bu böyle devam eder. Aynı şekilde kalem ancak onda sükûnun yaratılması anında durur. Kalem durduğu sürece onda birbiri ardına sükûnun yaratılması devam eder. Allah arazi melekler, felekler ve diğer mevcut olan şeylerin (*eşhâsü'l-mevcûdât*) tamamında her ân -ki bununla zamanın fertlerini kastediyorum- yaratmaktadır. Bu durum her an devam etmektedir. Kelâmcılar şöyle derler: Allah'ın fâil olduğuna dair gerçek iman budur. Onların görüşüne göre kim Allah'ın böyle yaptığına inanmazsa Allah'ın fâil olduğunu inkâr etmiş olur. Böyle bir görüş karşısında bana göre ve bütün âkil sahiplerine göre şöyle söylenir: Siz insanın aldatıldığı gibi Allah'ı mı aldatıyorsunuz. Çünkü bu iddianız tam bir aldatmacadır (*hud'a*).

### Yedinci Mukaddime

Onların şu inançlarıdır: Yetiler (*melekât*) cisimde mevcut olan, cismin cevherine eklenen (*zâid*) anlamlardır. Bunlar da aynı şekilde mevcut olan arazlardır. Yetiler sürekli yeniden yaratılmaktadırlar; onlardan herhangi bir şey yok olduğunda bir başkası yaratılır. Bunun açıklaması şudur: Onlar sükûnu hareketin yokluğu, ölümü hayatın yokluğu, âmâlîği görmenin yokluğu olarak ve bunlara benzer diğer bütün yeti yokluklarını [yokluk olarak] görmezler. Aksine onlara göre hareket ve sükûnun hükmü, sıcaklık ve soğukluğun hükmü gibidir. Nasıl ki sıcaklık ve soğukluk, sıcak ve soğuk olan konularda (*mevzu'*) mevcut olan arazlardır; aynı şekilde hareket de hareket eden şeyde yaratılan bir arazdır. Sükûn de Allah'ın sâkin olan şeyde yarattığı bir arazdır. Önceki mukaddimede geçtiği üzere sükûn da iki ayrı zamanda varlığını sürdürmez.

Kelâmcılara göre Allah sükûnu sâkin olan şu cismin parçalarının her birinde yaratmaktadır; bir sükûn yok olduğunda başka bir sükûn

<sup>29</sup> Burada kastedilen Eş'arî kelâmcıların Bâkîllânî ve Cüveynî olması muhtemeldir. Bâkîllânî ve Cüveynî'nin insan fiillerine ilişkin yaklaşımlarının genel bir değerlendirmesi için bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 269-280.

yaratılır. Sâkin olan şey sâkin olarak kaldığı sürece bu böyle devam eder.

Onlara göre ilim ve cehâlette de kıyas aynı şekildedir. Şöyle ki, onlara göre cehâlet mevcuttur ve arazdır; câhil kişi herhangi bir şeyi bilmediği sürece sürekli olarak bir cehâlet yok olur ve bir başka cehâlet yaratılır.

Ölüm ve hayatta da kıyas aynı şekildedir. Çünkü kelâmçılara göre bunların her ikisi de birer arazdır. Onlar canlının, canlı olduğu sürece bir hayatın yok olup başka bir hayatın yaratıldığını açık bir şekilde ifade ederler. Allah canlının ölümünü dilediğinde, iki zamanda varlığını sürdüremeyen hayat arazının yok olmasını takiben onda bir ölüm arazını yaratır. Onlar bütün bunları açıkça ifade ederler.

Bu yaklaşım nedeniyle zorunlu olarak şu hususun gerekliliği ortaya çıkar: Allah'ın yarattığı ölüm arazı da anında yok olur ve Allah başka bir ölüm yaratır. Eğer böyle olmasaydı ölüm hali devam etmezdi. Bilakis hayatın akabinde diğer bir hayatın yaratılması gibi ölümün akabinde de başka bir ölüm yaratılmaktadır. Keşke Allah'ın ölüde ölüm arazını ne zamana dek yaratacağını bilebilsem; ölüne şekli varlığını koruduğu sürece mi yoksa cevherlerinden herhangi biri varlığını devam ettirene dek mi? Çünkü Allah yaratmakta olduğu ölüm arazını –onların görüşüne göre- cevher-i fertlerin her birinde yaratmaktadır. Nitekim biz binlerce yıldır var olan ölümlerin dışlarını bulmaktayız. İşte bu Allah'ın cevheri yok etmediğinin delildir. Dolayısıyla Allah binlerce yıldır ölüm arazını o cevherde yaratmaktadır; bir ölüm yok olduğunda diğer bir ölüm yaratılmaktadır. Bu onların çoğunluğunun görüşüdür.

Mu'tezile'den bazıları ise şöyle derler: Yetilerin yokluklarının (*a'dâmü'l-melekât*) bazıları mevcut şeyler değildir. Bilakis, onlar derler ki, acz kudretin yokluğu, cehâlet de bilginin yokluğudur. Ancak bu yaklaşımları bütün yeti yokluklarında geçerli değildir. Karanlığın aydınlığın yokluğu, sükûnun hareketin yokluğu olduğunu iddia etmezler. Aksine onlar kendi inançlarına uygun olarak bu yokluklardan bazılarını mevcut, bazılarını ise yetinin yokluğu (*ademü'l-meleke*) olarak değerlendirirler. Bu onların, bazı arazların bir süre varlığını devam ettirip bazılarının ise iki zamanda varlığını devam ettiremediği yönündeki görüşlerinin benzeridir. Nitekim herkesin amacı, özü itibariyle görüşlerimize ve mezheplerimize uygun bir varlık anlayışı ortaya koymaktır.

### Sekizinci Mukaddime

Kelâmcıların şu sözleridir: Cevher ve arazdan başka bir şey yoktur.<sup>30</sup> Doğal (*tabî'î*) sûretler de aynı şekilde arazdır. Bu mukaddimenin izahı şudur: Onlara göre -ilk mukaddime de açıkladığımız gibi- bütün cisimler birbirinin dengi olan (*mütemâsil*) cevherlerden oluşur. Cevherlerin birbirinden farklılığı yalnızca arazlardır. Dolayısıyla onlara göre canlılık, insanlık, duyu ve konuşma (*nutk*); bütün bunlar beyazlık, siyahlık, acılık ve tatlılık gibi birer arazdır. Öyle ki, şu türün (*nev'*) ferdinin başka bir türün ferdinden farklılığı, aynı türden olan fertlerin farklılığı gibidir. Hatta onlara göre göklerin, daha da öte meleklerin ve -var sayıma göre- arşın cismi, yeryüzündeki her türlü böceğin cismi ya da herhangi bir bitkinin cismi; bütün bunların hepsinin cevheri tektir. Bunlar yalnızca arazlar ile farklılaşırlar. Hepsinin cevherleri ise cevher-i fertlerdir.<sup>31</sup>

### Dokuzuncu Mukaddime

Onların şu sözleridir: Arazlar birbirlerini taşımazlar.<sup>32</sup> Onlara göre şu/belirli arazı başka bir arazın, bu başka arazı ise cevher-i ferdin taşıdığı iddia edilemez. Aksine arazların hepsi doğrudan ve eşit bir şekilde cevherler tarafından taşınırlar. Onların bundan kaçınmalarının nedeni bu son arazın cevherde ancak ilk arazın önceden [mevcut olmasından] sonra var olabilmesidir. Hâlbuki onlar arazların bir kısmı için böyle bir şeyin geçerli olmasını reddederler. Onlar arazların bazılarının -başka bir araz onu [önceden] belirlemiş (*tahsîs*) olmaksızın- rastgele her türlü cevherde bulunmasının imkânını ortaya koymak isterler. Bu, onların arazların tamamının

<sup>30</sup> Kelâm ilminde genel anlamda âlemi oluşturan unsurların cevher, cisim ve araz olmak üzere üç sınıf olduğu kabul edilmiştir. Ancak Ebu Mansûr el-Mâturîdî, cevherlerden mürekkep olmaları nedeniyle cisimleri de cevher kategorisinde değerlendirir. Bu nedenle o âlemi oluşturan unsurların iki sınıf olduğunu söylemiştir. Bunlar hem cevher-i ferdi hem de cisimleri kapsayan 'ayn ile arazlardır. Bk. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, (Mısır: Mektebetü'l-ezheriyye, 2011), I, 179-180. Ayrıca bk. Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik*, s. 80-84.

<sup>31</sup> Kelâmcılara göre bütün cevherlerin aynı/özdeş (*mütemâsil*) olmasının nedeni boyutsuz olmalarıdır. Cevherler uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlara sahip olmadıkları için kendilerini birbirlerinden farklılaştıracak şekil, sınır, kısım gibi birincil niteliklerden yoksundurlar. Kelâmcıların atomlarının boyutsuz olmasıyla ilgili görüşleri için bk. Alnoor Dhanani, "Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", (çev. Mehmet Bulğen) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1): 245-258.

<sup>32</sup> İbn Metteveyh'in de belirttiği gibi arazların birbirini taşıyamamasının nedeni arazların boşluğu doldurma özelliğinin (*tehayyüz*) olmaması, başka bir ifade ile onların cevherden bağımsız olarak kendilerine işaret edilebilecek bir yapıda olmamalarıdır. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkira*, s. 172; Krş. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 198.



[cevherleri] belirleyici yapıda olduğu yönündeki görüşleri ile de uyumludur.

Aynı şekilde başka bir açıdan baktığımızda; yüklem kendisine yüklendiği konu (*mevzû'*), belli bir süre sâbit ve sürekli kalmaya ihtiyaç duyar. Onlara göre araz iki zamanda -yani iki ânda- varlığını sürdüremiyor ise; bu durumda arazın başka bir arazi taşıması nasıl mümkün olabilir?

### Onuncu Mukaddime

Bu onların dile getirdikleri ve kelâm ilminin temeli olan tecviz (her şeyin imkân dâhilinde olduğu) iddiasıdır.<sup>33</sup> Bunun anlamını dinle: Onlar hayal edilebilen her şeyin aklen mümkün (*câiz*) olduğunu kabul ederler. Örneğin yer küresinin dâirevî olarak dönen bir feleğe dönüşmesi, feleğin yer küresine dönüşmesi aklen gerçekleşmesi mümkün şeylerdir. Ateş küresinin merkeze, toprak küresinin çevreye doğru hareket etmesi de böyledir. Şu cisim için şu mekân akli imkân bakımından başka bir mekândan daha uygun değildir. Onlar derler ki, müşâhede edilen şu mevcûdattan her birinin, olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması yahut hâlihazırda bulunduğu şekilden ve mekândan farklı bir durumda olması -aynı şekilde- aklen mümkündür. Örneğin kelâmcılar bir insanın büyük bir dağ kadar olup, çok başlı, havada uçan bir yapıda olmasının ya da sinek kadar küçük bir filin yahut fil kadar büyük bir sineğin var olmasının mümkün olduğunu söylerler. Böyle bir tecviz âlemin tamamı için geçerlidir. Onlar şu/belirli özellikte olduğunu varsaydıkları herhangi bir şey hakkında şöyle derler: Onun bu şekilde olması da mümkündür, başka şekilde olması da mümkündür; -varlığın/vâkıanın, varsaydıkları şeye uyup uymamasına bakılmaksızın- falan şeyin şöyle olması başka türlü olmasından evla değildir. Çünkü şu bilinen bir sûreti, belirli ölçüleri, değişmeyen ve dönüşmeyen ayrılmaz özellikleri (*hâlâtün lâzimetün*) olan mevcut şeyin bu şekilde olması ancak âdetin öyle gerçekleşmiş olmasından dolayıdır. Örneğin sultanın âdeti şehrin çarşılarını yalnızca binekle gezmesidir; sultan hep bu şekilde görülmüştür. Ancak aklen sultanın şehirde yürüyerek dolaşması imkânsız değildir. Aksine bu, şüphesiz mümkün ve gerçekleşmesi câiz olan bir durumdur.

<sup>33</sup> Bu konuda kelâmcıların özellikle de Eş'arîlerin yaklaşımı özetleyen Bulğen'in tahlil ve alıntıları için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 61-68.

Aynı şekilde kelâmcılar derler ki; toprağın merkeze, ateşin yükseğe hareket etmesi ya da ateşin yakması ve suyun soğutması âdetin öyle gerçekleşmiş olması dolayısıyladır. Aklen bu âdetin, ateşin ateş olarak kaldığı halde soğutması ve merkeze doğru hareket etmesi şeklinde değişmesi imkânsız değildir. Suyun, su olarak kaldığı halde ısıtması ve yükseğe doğru hareket etmesi de böyledir. Bütün mesele bunun üzerine binâ edilmiştir.

Bununla birlikte onlar birbirine zıt iki şeyin aynı anda aynı mahalde toplanmasının imkânsız olduğunu ve doğru olmadığını, aklın böyle bir şeyi câiz görmediğini kabul ederler. Aynı şekilde onlar, kendisinde hiçbir arazın bulunmadığı bir cevherin ya da -bazılarının iddiasına göre- hiçbir mahalde bulunmayan bir arazın varlığının imkânsız olduğunu, aklın böyle bir şeyi caiz görmediğini ileri sürerler.

Kelâmcılar aynı şekilde cevherin araza ya da arazın cevhere dönüşmesinin doğru olmadığını ifade ederler. Bir cismin başka bir cisme girmesi de doğru değildir. Aksine onlar bunun aklen imkânsız olduğunu belirtirler. İmkânsız kabul ettikleri şeylerin hiçbir şekilde tasavvur edilememesi, mümkün olarak isimlendirdikleri şeylerin ise tasavvur edilebilmesi doğru bir iddiadır. Ancak felsefeciler şöyle derler: Sizin imkânsız olarak isimlendirdiğiniz şeyler tahayyül (*yetehayyelü*) edilemedikleri için imkânsızdır, mümkün olarak isimlendirdiğiniz şeyler de tahayyül edilebildikleri için mümkündür. Size göre bu mümkün olan şey akılda değil hayâlde mümkündür. Siz bu mukaddime zorunlu, mümkün ve imkânsız bazen hayâl yoluyla -akıl değil- bazen de ortak kanaatte ilk anda yer etmiş olmak (*badi'i'r-ra'yi'l-müşterek*) yoluyla tespit ediyorsunuz. Nitekim Ebû Nasr da kelâmcılara göre aklın anlamını zikrettiği yerde bu hususa değinmiştir.<sup>34</sup> Böylece açığa çıkmıştır ki, varlık/vâkıa ile örtüşün ya da örtüşmesin onlara göre hayâl edilen şey mümkün, hayâl edilemeyen şey ise imkânsızdır.

Bu mukaddime ancak yukarıda zikredilen dokuz mukaddime ile birlikte doğru olabilir. Şüphesiz bundan dolayı önce bu dokuz mukaddime ele alınmıştır. Bu meselenin -kelâmcı ile filozof arasında gerçekleşen bir münâzara şeklinde- iç yüzünü beyan ederek ve açıklayarak yapacağım izahı şudur:

<sup>34</sup> Bk. Fârâbî, *Makâle fî Ma'ne'l-'akl*, (*es-Semeretü'l-merzıyye fî ba'zi risâlâti'l-Fârâbiyye* içinde, ed. Friedrich Dieterici, (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882), s. 40.

Kelâmcı filozofa der ki: Biz neden demir olan şu cismi son derece sert, yoğun (*salâbet*) ve siyah olarak, kaymak olan şu cismi ise son derece yumuşak, seyrek (*rehâvet*) ve beyaz olarak buluruz?

Filozof şöyle cevap verir: Her doğal (*tabî'î*) cismin iki tür arazı vardır: İnsanın sıhhatli ve hasta olması gibi maddesi yönüyle cisme eklenen arazlar ve insanın şaşırması ve gülmesi gibi sûreti yönüyle cisme eklenen arazlar. Bileşikliğin son halinde olan bileşik cisimlerin maddeleri gerçekten birbirinden farklıdır. Bunun nedeni maddeleri özelleştiren (*muhasıs*) sûretlerdir. Nihayetinde böylelikle demirin cevheri kaymağın cevherinden farklı hale gelmiş ve her ikisine görmekte olduğun farklı arazlar eklenmiştir. Şundaki sertlik ile diğerindeki yumuşaklık bu ikisinin sûretlerinin farklılığına bağlı arazlar iken; siyahlık ve beyazlık bunların maddelerinin son hallerinin farklı olmasına bağlı arazlardır.<sup>35</sup>

Kelâmcı bu cevabın tamamını şimdi açıklayacağım kendi mukaddimeleriyle reddeder (*nakz*). Onun söylediği şudur: Cevheri kaim kılan (*mukavvim*) ve onu farklı cevherler haline getiren, senin varsayıdığın gibi bir sûret kesinlikle mevcut değildir. Bilakis [sûret olduğu varsayılan şeylerin] hepsi – onların sekizinci mukaddimede beyân ettiğimiz görüşlerinde olduğu gibi- arazdır. Sonra kelâmcı şöyle der: Demir ile kaymağın cevheri arasında hiçbir fark yoktur. Bunların hepsi -birinci mukaddimede beyan ettiğim ve zorunlu olarak ikinci ve üçüncü mukaddimleri gerektiren iddialarında olduğu gibi- birbirine denk olan cevherlerden oluşurlar. Aynı şekilde cevher-i ferdin ispatında on ikinci mukaddimeye de ihtiyaç duyulmaktadır.

Kelâmcıya göre benzer şekilde, şu cevheri özelleştiren ve böylece onu ikincil arazları kabul etmeye hazır (*müteheyyi'*) ve elverişli hale (*müsta'idd*) getiren arazların olması da doğru değildir. Çünkü dokuzuncu mukaddimede de beyan ettiğimiz üzere bir araz başka bir arazı taşımaz ve altıncı mukaddimede beyan ettiğimiz üzere araz varlığını sürdürmez.

Kelâmcının, kendi mukaddimelerinin gereği olarak benimsediği şeylerin tamamı doğru ise -ki bunların hulâsası şudur: kaymak ile demirin cevherleri denktir (*mütemâsil*); cevherlerin tamamının bütün

<sup>35</sup> Cevher-araz ve madde-sûret teorilerinin Râzî perspektifinden karşılaştırması için bk. Osman Demir, "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 527-552; ayrıca bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-Süre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Nazarıyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2014): 51-116.

arazlara nispeti eşittir; şu cevher şu araz için şu diğer cevherden daha uygun değildir; tıpkı şu cevher-i ferdin hareket etmesi sâkin olmasından daha uygun olmadığı gibi herhangi bir cevherin canlılık veya akıl ya da duyu arazını kabul etmesi başka bir cevhere nispetle daha uygun değildir; cevherlerin az ya da çok olması bu konuda bir şeyi değiştirmez, çünkü arazın varlığı, beşinci mukaddime de beyan ettiğimiz üzere cevherlerin her birinde ayrı ayrıdır- bütün bu mukaddimeler, akletme noktasında insanın kokarca böceğinden daha uygun (*evlâ*) olmadığını ve bu mukaddimedede ele alınan tecviz [teorisini] gerekli kılmaktadır. Bütün çaba aslında bu mukaddime içindir. Çünkü bu, yakında beyan edileceği üzere, ispatlanması arzu edilen şeylerin tamamının ispatlanması noktasında en etkili mukaddimedir.

### Tenbîh

Bu iddia (*makâle*) üzerinde düşünen kişi; bil ki, eğer nefsi ve nefsin güçlerini bilen ve her şeyi varlığının hakikati üzere inceleyen kimselerden isen canlılarda hayâlin mevcut olduğunu bilirsin. Bütünüyle kâmil olan canlıda ki kalbi olanı kastediyorum, hayalin varlığı apaçıktır. İnsan, [diğer türlerden] hayal ile ayrışmamaktadır. Hayalin fiili, aklın fiili olmayıp, bilakis onun zıttıdır. Şöyle ki, akıl mürekkepler üzerinde amelîyede bulunur, onları oluşturan parçaları birbirinden temyiz eder ve soyutlar, onları hakikatleri ve nedenleriyle birlikte tasavvur eder. Tek bir şeyden -iki insan ferdinin birbirinden varlıkta/vâkıada ayrık olması gibi- gerçekten ayrık olan (*mütebâyin*) pek çok anlam idrâk edilebilir. Küllî anlam, şahsî/tekil anlamdan yalnızca akıl vasıtasıyla ayrışır. Küllî anlam olmadan hiçbir burhân geçerli olmaz. Zâtî yüklem arazî yüklemden yalnızca akıl vasıtasıyla ayırt edilir. Hayal ise bu fiillerden hiçbirisini yapamaz. Çünkü hayal yalnızca, duyuların idrâk ettiği şekilde bütün halindeki mürekkep şahsî/tekili idrâk eder ya da varlıkta/vâkıada birbirinden ayrı olan şeyleri birleştirir ve onların bir kısmını diğer bir kısmı ile terkip eder ki burada bütün, ya cisimdir ya da cismin kuvvetlerindedir. Örneğin birisinin bir insanı, başını at başlı ve kanatları olan bir varlık olarak tahayyül etmesi vb. gibi. İşte bu, yalan/yanlış uydurma (*el-muhtera'u'l-kâzib*) olarak isimlendirilir. Çünkü böyle bir tahayyül var olan hiçbir şeye mutâbik değildir. Hayal, idrâk ederken -sûreti ne kadar soyutlarsa soyutlasın- hiçbir şekilde maddeden/cisimden bağımsız kalamaz. Bundan dolayı hayâle itibar edilmez.

Matematik (*riyâzî*) ilimlerin bize sağladıkları faydaları dinle. Bizim onlardan edindiğimiz mukaddimeler ne kadar önemlidir!

Bil ki, bazı şeyler var ki, insan onları hayali ile dikkate aldığı anda asla tasavvur edemez. Hatta onları hayal etmeyi iki zıttın toplanması gibi imkânsız bulur. Fakat tahayyülü imkânsız olan bu şeylerin varlığı kesin delil (*burhân*) ile sâbit olmuş ve varlık/vâkıa bunu ortaya koymuştur. Şöyle ki -çevreleyen felek (*el-felekü'l-muhît*) kadar da olsa- dilediğin büyüklükte bir küre hayal etsen, sonra o kürenin merkezinden geçen bir çap hayal etsen, sonra da çapın her iki tarafında ayakları çapla aynı istikamette uzanan iki kişi hayal etsen, çap ve ayaklar düz bir çizgi şeklinde olsa; bu durumda çap ya ufka paralel olacaktır ya da paralel olmayacaktır. Eğer çap ufka paralel ise her iki kişinin de düşmesi gerekir. Eğer paralel değil ise onlardan birisi, yani altta olanı düşer, diğeri sabit kalır. İşte hayal bu şekilde idrâk eder. Hâlbuki kesin delil ile sabittir ki, yeryüzü küredir ve yerin çapının her iki tarafında meskûn bölgeler mevcuttur. Her iki tarafın sâkinlerinden bütün şahısların başı semâya doğru, ayakları ise çapın karşısında bulunanların ayaklarına doğrudur. Her iki taraftakilerden birinin düşmesi asla mümkün değildir ve tasavvur bile edilemez. Çünkü onlardan biri üstte diğeri ise altta değildir. Aksine onların her biri diğere nispetle hem altta hem de üsttedir.

Aynı şekilde *Konikler* kitabının ikinci bölümünde, ilk çıkış anında aralarında belli bir açı olan iki doğrunun (*hat*) çıkışı [ile ilgili husus] kesin bir delille ispat edilmiştir. Şöyle ki bu iki doğru birbirinden uzaklaştıkça bu açı azalır ve çizgiler de birbirine yaklaşır. Fakat çıkış sonsuza dek sürse ve uzadıkça birbirlerine yaklaşırsalar da çizgilerin kesişmesi asla mümkün değildir. Böyle bir şeyin hayal edilmesi mümkün olmadığı gibi hiçbir şekilde hayalin sınırlarına dâhil olması da söz konusu olamaz. Mezkûr eserde de açıklandığı üzere o iki çizgiden biri düz (*müstakîm*), diğeri ise eğridir (*münhanî*)<sup>36</sup>. Böylece hayal edilemeyen, hayalin idrâk etmesi mümkün olmayan hatta hayal bakımından imkânsız olan bir şeyin varlığı kesin delil ile ispat edilmiş olmaktadır.

Benzer şekilde hayalin zorunlu gördüğü şeyin imkânsızlığı da kesin delil ile ispat edilmiştir. Bu da Allah'ın cisim ya da cisimde bulunan bir güç olmasıdır. Zira hayale göre cisim ya da cisimde bulunan şeyden başka mevcut yoktur.

Böylece zorunlu, mümkün ve imkânsızın kendisi sayesinde dikkate alındığı başka bir şeyin var olduğu ortaya çıkmıştır ki bu hayâl değildir. Bu baygınlıktan, yani hayale tabi olma düşüncesinden

<sup>36</sup> Bk. Apollonius, *Apollonius of Perga Treatise on Conic Sections*, (Londra: Cambridge University Press, 1896), I. Kitap, 11. Önerme, s. 22-24.

ayılmak isteyen için bu ne güzel bir fikirdir ve faydası ne kadar da büyüktür!

Sanma ki, kelâmcılar bütün bunların farkında değillerdir. Bilakis belli oranda onlar da bunun farkındadırlar. Onlar Allah'ın cisim olması gibi, imkânsız olmakla birlikte tahayyül edilebilen şeyleri vehim ve hayal diye adlandıırırlar. Vehimlerin yanlış olduğunu da çoğu kez açıkça ifade ederler. Bu nedene onlar bu onuncu mukaddimeyi doğrulamak için diğer dokuz mukaddimeye tutunmuşlardır. Onuncu mukaddime -önceden beyan ettiğimiz üzere cevherlerin birbirine denk (*mütemâsil*), arazların da arazlıkta birbirlerine eşit olmalarına bağlı olarak- kelâmcıların mümkün olduğunu düşündükleri bütün hayal edilebilebilirlerin (*mütehayyelât*) mümkün kabul edilmesidir.

Ey düşünen kişi, bu konuyu iyi düşün. Kanaatimce burada incelikli bir akıl yürütme yöntemi ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, bir grup, şu bazı tasavvurların aklî olduğunu iddia ederken diğerleri onların hayalî olduğunu iddia etmektedirler. Bu durumda biz aklî bilgileri hayalî bilgilerden ayıran bir şeye ihtiyaç duymaktayız. Filozof eğer "Varlık/vâkıa benim delilimdir (*şâhid*); biz vâcib, mümkün ve imkânsız bununla [yani vâkıa] idrâk ederiz" derse -ki böyle demektir- bu durumda kelâmcı (*müteşerri'*) ona şöyle der: "Tartışma konusu olan şey zaten budur. Çünkü biz şu mevcudun bir irâde ile meydana geldiğini, bir şeyin gereği (*lâzım*) olmadığını iddia ediyoruz. Mevcut olan şey belli bir nitelikle meydana gelmiş ise de -senin iddia ettiğin gibi farklı olmasının imkânsızlığı aklî tasavvur ile kesin olmadığı müddetçe- farklı bir nitelikle meydana gelmesi de mümkündür."

Bu tecviz konusudur. Bu konu hakkında bu bölümün farklı yerlerinde söyleyecek sözlerim vardır ki, bunları yakında işiteceksin. Kelâmcıların söylediklerinin tamamı hemen kolaylıkla reddedilebilecek şeyler değildir.

### On Birinci Mukaddime

Onların şu sözleridir: Sonsuz olan şeyin varlığı hiçbir şekilde mümkün değildir. Bunun açıklaması şudur: Sonsuz büyüklüğün varlığının ya da tek tek her biri sonlu olsa da sonsuz sayıda büyüklüklerin varlığının -sonsuz olan şeylerin aynı anda bulunmaları şartıyla- imkânsız olduğu kesin olarak ispat edilmiştir. Sonsuz illetlerin varlığı da aynı şekilde imkânsızdır. Yani bir şeyin başka bir şeyin illeti olması, kendisinin de başka bir illeti olması ve o illetin de illetinin olması, böylece -bazıları bazılarının illeti olduğu

sürece ister cisim ister cisimden ayırık (*mufârik*) olsun - sonsuz sayıda bilfiil mevcut olan şeylerin bulunması imkânsızdır. Bu, sonsuzluğunun imkânsızlığı kesin olarak ispat edilen doğal ve zâtî tertiptir. Potansiyel (*bilkuvve*) ve dolaylı olarak (*bi'l-araz*) sonsuz olanların varlığına gelince; onlardan bazılarının varlığı kesin olarak ispat edilmiştir. Örneğin büyüklüğün *bilkuvve* sonsuza dek bölünmesi ve zamanın sonsuza dek bölünmesi böyledir. Bazıları ise tartışmaya açıktır; bu, ardarda gelmek suretiyle sonsuz olanın varlığıdır ki bu dolaylı olarak sonsuz olan (*mâ lâ nihâyetehû lehû bi'l-araz*) diye isimlendirilir. Bu [yani, dolaylı olarak sonsuz olan] bir şeyin, başka bir şeyin yokluğundan sonra var olması, bu başka şeyin de diğer üçüncü bir şeyin yokluğundan sonra var olması ve böylece sonsuza dek devam etmesidir.

Burada gerçekten kapalı bir akıl yürütme vardır. Âlemin kadîm olduğunu kesin bir şekilde ispat ettiğini iddia eden kişi zamanın sonsuz olduğunu ileri sürebilir. Onun için bu iddiadan dolayı bir imkânsızlık gerekmez. Çünkü zamanın bir cüzü meydana geldiğinde diğer bir cüzü yok olur. Ona göre arazların madde üzerinde sonsuza dek artarda var olmaları da böyledir. Onun için [bundan da] bir imkânsızlık durumu gerekmez. Çünkü onların hepsi beraberce mevcut olmayıp, bilakis artarda mevcut olmaktadır. Bunun da imkânsız olduğu kesin olarak ispat edilmiş değildir.<sup>37</sup>

Kelâmcılara göre ise “Sonsuz olan herhangi bir büyüklük mevcuttur” demek ile “cisim ve zaman sonsuza dek bölünmeyi kabul eder” demek arasında bir fark yoktur. Ayrıca onlara göre sonsuz sayıda şeylerin birlikte tertib içinde var olmaları –örneğin, “hâlihazırda mevcut olan insan fertleri” [hakkında bunu] söylemen gibi- ile tek tek yok olmuş olsalar da varlığa gelmiş olan şeylerin sonsuz sayıda olduklarını söylemen arasında –“Zeyd Ömer’in oğlu, Ömer Halit’in oğlu, Halit Bekir’in oğludur ve böylece sonsuz dek devam eder” sözünde olduğu gibi- bir fark yoktur. Bu da onlara göre birincisi gibi imkânsızdır. Sonsuz olan şeylerle ilgili bu dört kısım onlara göre eşittir.

Onlardan bazıları bu sonuncu kısmın doğrulanmasını yani imkânsızlığının izahını bu makalede sana açıklayacağım bir yöntemle yapmak istemektedirler. Bazıları ise bu imkânsızlığın doğrudan idrâk edilebildiğini ve bedihî olarak bilindiğini, bu konuda delile ihtiyaç duyulmadığını ileri sürmektedirler.

<sup>37</sup> Bu akıl yürütmeye dayalı olarak âlemin ezeli olduğuna ilişkin iddianın tahlili için bk. Şemseddin Semerkandî, *Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 143; krş. Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. II, cz. IV, s. 168.



Hâlihazırda mevcut olanlar sonlu olsa da, artarda gelecek şekilde sonsuz şeylerin var olmaları bedihî olarak imkânsız ise âlemin de sonsuzluğu bedihî olarak imkânsızdır. Bu husus hiçbir şekilde başka bir önermeye (*mukaddime*) ihtiyaç duymaz. Burası bu hususu inceleme yeri değildir.

### On İkinci Mukaddime

Onların şu sözleridir: Duyular daima kesin bilgi vermezler.<sup>38</sup> Şöyle ki, kelâmcılar duyuların idrakini iki yönden eleştirirler:

Birincisi: Duyular onların dediklerine göre hissedilebilir şeylerin çoğunu idrâk edemezler. Bunun sebebi; ya -daha önce açıkladığımız üzere cevher-i fert ve onunla ilişkili hususlarda ifade ettikleri gibi- idrâk edilecek şeyin cirminin küçük olması ya da idrâk edenden uzak olmasıdır. Örneğin insanın çok uzak mesafelerdeki şeyi görememesi, işitememesi, koklayamaması ve göğün hareketini idrâk edememesi böyledir.

İkinci yön: Onlar derler ki, duyular idrâk ettikleri şeylerde hataya düşerler. Örneğin insanın büyük bir cismi uzak olduğunda küçük olarak görmesi, küçük cismi suyun içinde büyük olarak görmesi, ayrıca cismin bir kısmı suyun içinde diğer kısmı suyun dışında olduğunda eğriyi düz olarak görmesi, aynı şekilde sarılık hastasının her şeyi sarı görmesi, acı safra sıvısı içen kimsenin tatlı şeyleri acı olarak tatması böyledir. Kelâmcılar bu türden pek çok şey sayarlar. Derler ki: Bu nedenle kesin ispat ilkeleri (*mebâdiü'l-burhân*) arasında ele alınma noktasında duyulara güvenilmez.

Zannetme ki, kelâmcılar bu mukaddimeyi -son dönem kelâmcılarının çoğunluğunun sandığı gibi- amaçsızca (*abesen*) öne sürdüler. Nitekim son dönem kelâmcıları, kendilerinden öncekilerin cevher-i ferdin varlığını ispat etme yönündeki çabalarının gereksiz olduğunu zannetmişlerdir. Hâlbuki daha önce kelâmcılardan aktardığımız sözlerin hepsi zorunlu hususlardır. Bunlardan tek bir mukaddimenin eksik olması durumunda bütün amaç geçersiz hale

<sup>38</sup> İbn Meymûn'un bu mukaddimede dile getirdiği, "kelâmcıların duyular ile elde edilen bilgiye itimat etmedikleri" yönündeki iddia Bulğen'in de ifade ettiği gibi oldukça "abartılıdır", bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 71. İlk dönemden itibaren kelâmcılar -cevher-i fert ile ilgili İbn Meymûn'un da zikrettiği temel hususları genel olarak kabul etmekle birlikte- duyuların kesin bilgi sağladığı görüşünü benimsemişlerdir. Örnek olarak bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamseti*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), I, 85; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005), s. 14; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens, (Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye, 2003), s. 18.

gelir. Bu son mukaddime ise gerçekten zorunludur. Çünkü biz, onların ortaya koydukları ile çelişen bazı şeyleri duyularımızla idrak ettiğimizde derler ki: Duyulara itibar edilmemesi gerekir. Zira onların -iddialarına göre- aklın tanıklık (*şâhidü'l-akl*) ettiği şey kesin olarak ispat edilmiştir. Örneğin sürekli hareketin arasına sükûnların girmesi, dönme esnasında değirmen taşının parçalanması ve şu elbisenin beyazlığının hâlihazırda yok olup, şimdiki beyazlığın başka bir beyazlık olduğu yönündeki iddiaları böyledir. Hâlbuki bunlar görünür olana aykırı şeylerdir. Ayrıca boşluğun varlığının gerekli kıldığı pek çok şey vardır ki duyu bunların tamamını yalanlamaktadır. Bütün bunların cevabı ise - bu şekilde cevap vermenin mümkün olduğu hususlarda- şudur: Bu duyunun idrâk edemediği bir şeydir. Başka bazı hususlarda ise şöyle cevap verilir: Bu duyu yanılmalarından biridir.

Bildiğin gibi bunların tamamı Sofistlerin benimsedikleri kadîm fikirlerdir. Nitekim Galen *Doğal Güçler (el-Kuvâ et-tabî'iyye)* hakkındaki eserinde duyuları kabul etmeyen bu kişilerden bahseder ve bilmiş olduğun hususları aktarır.<sup>39</sup>

### Kaynakça

- Akkirmânî, Muhammed, *İklîlü't-terâcîm*, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1316.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risâlesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat*, 3 (2015): 75-170.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-Sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2014, cilt: I, sayı: 1, s. 51-116.
- Apollonius, *Apollonius of Perga Treatise on Conic Sections*, Londra: Cambridge University Press, 1896.
- Arapkirli, H. Avni, "A'râz-ı ğayr-ı nisbiyye ve A'râz-ı nisbiyye", *Cerîde-i İlmîyye*, 69 (1340): 2195-2199.
- Arapkirli, H. Avni, "Araz, Hükemâya Göre Malûmun Aksâmı", *Cerîde-i İlmîyye*, 68 (1339): 2167-2180.
- Arkan, Atilla, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

<sup>39</sup> Bk. Galen, *On The Natural Faculties*, çev. A. J. Brock, (Londra: William Heinemann, 1916), 1. Kitap, 2. Bölüm, s. 7.

- Bulğen, Mehmet, "Kelâm İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (2010): 61-65.
- Bulğen, Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*, Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Bulğen, Mehmet, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: 2016.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıft*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1950.
- el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*, nşr. Ali S. en-Neşşâr, Mısır: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Çağrıçı, Mustafa, "İbn Meymûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 194-197.
- Dağ, Mehmet, "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1973): 97-113.
- Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1981): 221-248.
- Demir, Osman, "Fahredden er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ - Sûret Teorileri", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Demir, Osman, *Kelâmda Nedensellik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dhanani, Alnoor, "Kelam[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar", (çev. Mehmet Bulğen), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2011/1): 245-258.
- Dhanani, Alnoor, "V./XI. Yüzyıl Kelâm Fiziğinin Problemleri", (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 13/2 (2015): 876.
- Ess, Josef van, "Mu'tezile Atomculuğu", (çev. Mehmet Bulğen), *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, X/ (2012) :255-274.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- Fârâbî, *Makâle fi Ma'ne'l-'akl*, (es-Semeretü'l-merzıyye fi ba'zi risâlâti'l-Fârâbiyye içinde, ed. Friedrich Dieterici, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1882.
- Galen, *On The Natural Faculties*, çev. A. J. Brock, Londra: William Heinemann, 1916.
- Günaltay, M. Şemseddin, "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, I (1925).

İBN MEYMÛN'UN KELÂMCILARIN CEVHER-ARAZ TEORİSİNE İLİŞKİN ON İKİ  
MUKADDİMESİNİN TERCÜMESİ

- İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İbn Metteveyh, *et-Tezkîre fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, Kahire: Dârü's-sakâfe, 1975.
- İbn Meymun, *Delâilü'l-Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamseti*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Karadaş, Cağfer, "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife*, 2/2 (2002): 81-100.
- Macdonald, D. B., "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman Ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9/2 (1927): 279-297.
- Munâ Ahmed Ebu Zeyd, *et-Tasavvuru'z-zerrî fî'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut: el-Müessesetü'l-câmiyye, 1994.
- en-Nekrî, Ahmed, *Düstûru'l-ulemâ*, "hayyiz" md., Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebsiratü'l-edille fî Usûli'd-dîn*, Mısır: Mektebetü'l-ezheriyye, 2011.
- en-Neysâbü'rî, Ebu Reşîd, *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, Beyrut: Ma'hedü'l-inmâ el-arabî, 1979.
- Öklid, *Euclid's Elements Of Geometry*, ed. ve çev. Richard Fitzpatrick, t.y, 2007.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed, *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens, Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye, 2003.
- Pines, Shlomo, *Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn*, çev. M. Ebû Rîde, Kahire: Mektebetü'n-nahzati'l-Mısriyye, 1946.
- es-Saffâr, İbrahim el-Buhârî, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Hişam İbrahim, Mısır: Dârü's-selâm, 2010.
- es-Semerkindî, Şemseddin, *Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman, Kuveyt: 1985.
- Sıddîk Han, Ebu't-Tayyib Muhammed, *Ebcedü'l-ulûm*, Lübnan: Dârü İbn Hazm, 2002.
- et-Teftâzânî, Saduddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, Lübnan: Alemü'l-kütüb, 1998.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, Lübnan: Mektebet-i Lübnan, 1996.



TERCÜME MAKALE/ TRANSLATION:

*MÜSLÜMAN KELÂMI ÜZERİNDEKİ YABANCI ETKİLER*

“A. S. TRITTON, “Foreign Influences on Muslim Theology”,  
Bulletin of the School of Oriental and African Studies,  
University of London, Sayı: 10, No: 4 (1942), s. 837-842”\*

Çeviri:

Ayşe Nur GÜDEKLİ

Arş. Gör., Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi

Zeynep Büşra ÖZDEMİR

Yüksek Lisans Öğrencisi, 29 Mayıs Ü. SBE Kelâm Anabilim Dalı

Yeni bir din hiç bir teolojiye sahip değildir, bu sonradan gelişir. İslâm'ın, aralarında yetiştiği daha eski dinlerin birtakım etkilerini göstermesi oldukça doğaldır. Yeni fikirler, din değiştirenler veya diğer inançlardan insanlarla iletişime geçme yolu ile içeri girer. Müslüman kelâmı bir daire içinde hareket etmekte ve daha derin ve daha olgun benzer fikirler ile başlangıç noktasına geri dönmektedir. Hicretin ikinci ve üçüncü yüzyılları şekillendiren bir dönemdi, sonrasında düşünce eylemi uzun uzadıya incelemeler nedeniyle detaylarda boğularak yozlaştı. Dindar dünya birçok garip fikrin ileri sürülmesi ile bir kargaşa içine girdi. Allah'ı günah ve kötü fiillerin sorumlusu olmaktan tenzih etmek için insanın özgür iradeye sahip olduğunu söyleyenler çoğunlukla Mu'tezile'ye mensup aklı başında düşünürlerdi. Diğerleri ise bu problemi farklı yollarla çözmüşlerdi. Onlardan bazıları h. 300 yılında Mu'tezile'den ayrılarak Sünnî sistemi inşa ederken kendi yöntemini kullanan Eş'arî'nin [ö. 324/936] öncüleriydiler. Bu kişilerin çoğu Arap değildi ve yazdıkları da yok olmuştu. Bundan dolayı onlara ait görüşlerin çoğunu muhaliflerinin onlar hakkında yazdıklarından öğrenmekteyiz. Bunlardan en eskisi Eş'arî'nin *Makâlâtü'l İslâmiyyîn*'idir. O, ayrıca objektif ve ideolojik düşmanlıktan uzak olması açısından çok değerlidir. Yazar, düşünürleri nakle ederken yapabileceğinin en iyisini yapmıştı ve eğitimi de bunun için uygundu. Daha sonraki kitaplar bu kadar tarafsız değildir. Abdülkâhir el-Bağdadi (ö.429/1037-38) her bir fırka ya da görüşü sırat-ı müstakîmden bir sapma olarak kabul ediyordu. İbn Hazm [ö. 456/1064], Eş'arî de dâhil olmak üzere kendisiyle aynı fikirde olmayan kişilere kötü söz söylemede cömerttir ve çeşitli fırkaların hoş olmayan doktrinleri üzerine kısımlara sahiptir. Şehristânî [ö. 548/1153] ihtiyatlıdır; fakat sonraki yazarların kendi seleflerini yanlış anlama ya da sonraki fikirleri kendi öğretilerine göre okuma tehlikesi her zaman vardır.

\* Makaledeki tüm dipnotlar mütercimler tarafından verilmiştir.

Kelâm üzerine Mu'tezilî bir çalışma olan *Kitâbu'n-Nasr* (üçüncü yüzyılın ikinci yarısı) hayatta kalmıştır ki o, dinden tamamen kopmuş görünen İbnü'r- Râvendî'ye (ö. 301/913-14) karşı Mu'tezile ekolünün bir savunmasıydı. Ekolün bir diğer üyesi Câhiz (ö. 255/869), çok eser kaleme almıştır; ancak hacimli çalışmalarında kelâma dair çok az şey söylemektedir. Ekol Yemen Zeydileri arasında varlığını sürdürmüştür; fakat Ahmet b. Yahyâ b. el-Murtazâ'nın [ö. 840/1437]<sup>1</sup> kelâmın başlangıcına dair Sünnî tarihçilerden daha fazla bilgi sahibi olup olmadığı şüphelidir.

Müslüman yazarlar sapkınlıklar ve hataların kölelerin çocukları yüzünden olduğunu ve tarihin adeta tekerrür ettiğini, çünkü Yahudilerin hatalarının da aynı nedenden kaynaklanmış olduğunu iddia etmektedir. Özgür irade doktrini İran veya Hristiyan etkisi ile ilişkilendirilir ve Hz Muhammed'in çağdaşı olan bir şairin bunu Hira'dan başka bir deyişle Hristiyanlardan öğrenmiş olduğu söylenmektedir. Bazı uygulamalar yabancı olarak kabul edildi. Yünlü kıyafetler giymiş bir adama 'Hristiyanlığı bırak' denildi ve şiir yasağı 'yabancı (ya da İran) softalığı' olarak adlandırıldı. Burada 'Ben burun deliklerimin kadın kokusu ile dolmasındansa ceset kokusu ile dolmasını tercih ederim' sözlerinin, Mısır'da bir münzevinin hayatı için daha uygun görüleceği söylenebilir. Müslümanlar birtakım ciddi suçlamalarda bulundular ve dediler ki: Mâ'bed el Cühenî [ö. 83/702] Hristiyan doktrinine sahiptir, Muhammed b. Kerrâm [ö. 255/869] Hristiyanlar gibi Tanrı'nın cevher olduğunu söylemiştir, İbn Küllâb [ö. 240/854]<sup>2</sup> 'Tanrı'nın kelimesi Tanrı'dır.' söyleminden dolayı bir Hristiyan olarak adlandırılmıştır. Ezelî kelâmın Tanrının zâtını terk etmeksizin cisimlere yerleşmiş olduğunu söyleyenler de, ezelî kelâmın Mesih olduğunu ve onunla beşeriyete büründüğünü söyleyen Hristiyanlar gibidir. Hristiyanlar Meryem'in rahminin Allah'ın kelâmını barındırdığını ifade ederken; Cehm b. Safvân [ö. 128/745-46] daha öteye gitmiş ve kelâmın yaratıldığını ve bir ağaçta ikâmet ettiğini söylemiştir. Şia' ise, imamların Peygamberlerin kitaplarına, Musa'nın esasına, Süleyman'ın mührüne, Yusuf'un gömleğine (metinde İbrahim geçer), Nuh'un gemisine, On Emir levhalarına ve diğer şeylere sahip olduğunu söylemiştir.

Bazı doktrinler herhangi bir dış etki olmaksızın da gelişip büyümüş olabilir. Hâricîler gibi bazı aşırı kimselerin uygulaması, çocuğun dini statüsü sorununu tartışmaya neden oldu. Bazıları [çocukların] ne inanan ne de inanmayan şeklinde tarafsız olmalarının mantıksal bir sonucu olarak a'râfî kabul eden bir pozisyonda olduğunu söyledi.

<sup>1</sup> Zeydiyye imamı ve âlimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz; Mustafa Öz, "İbnü'l Murtazâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 141-143.

<sup>2</sup> İlahi kelâmın zattan ayrı olmadığını savunduğundan Hristiyanlarla aynı inancı paylaşmakla itham edildi. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, XX, 156-157.

Hristiyan etkisi sapkınlıklarda daha net bir şekilde görülmektedir. Bir kişi İsa'nın ilk yaratılan olduğunu öğretti, diğerleri de dünyada iki tanrı olduğunu söyledi ki onlardan biri ezeli olan Tanrıdır, diğeri yaratılmış olan İsa'dır. İsa Tanrı'nın doğuştan değil, evlat edinme yoluyla sahip olduğu oğludur ve varlığı sona erebilir. Onların ikisi de yaratıcıdır, fakat Âdem kendi suretinde yaratan İsa'dır ve kıyamet gününde hükmü verecek olan da odur. O, İlk Akıl olarak tanımlanmıştır; o cennette görülecek olandır. Çünkü Tanrı'nın görünüşü İlk Aklın görünüşüdür ve Tanrı ona şöyle diyecektir; 'Senden daha temiz/güzel bir şey yaratmadım. İsa kendisine insan bedeni giymeden önce Akıl' dı.

Kendisini kutsal ruh olarak adlandıran bir diğer sapkın, Tanrı insan bedeninin tapınağında yerleştiğinde, mucizevi bir güç vasıtasıyla onun Tanrı olarak tezahür ettiğini öğretmektedir. O zıtlığı karşıtı tanımlamak için yarattı. O, Âdem de ve onun şeytanında, sonra peygamberler silsilesi ile onların şeytanların da ve en sonunda İsa ve onun şeytanın da açığa vuruldu. Biri dedi ki; "İsa'da -ki ruh onun aslından olan Tanrı'nın ruhudur" ve "İsa'daki ruh "Ali'ye geçmiştir." Zeynelâbidîn [ö. 94/712]<sup>3</sup> şunları söyledi: "Yahudiler Üzeyir'i severler. onların söyledikleri şeyi onun için dediler; Hristiyanlar İsa'yı severler ve onların söyledikleri şeyi onun için söylediler; topluluğumuzdan bazıları bizi sevecek, Hristiyan ve Yahudilerin Üzeyir ve İsa hakkında söyledikleri şeyi bizim için söyleyecek. Onlar bizden değildir biz de onlardan değiliz." Ali er-Rızâ [ö. 203/819]<sup>4</sup> dedi ki: "Meryem İsa'dandır, İsa Meryem'dendir; ben babamdanım; babamda benden; ben ve babam bir tek şeyiz." Bir kişi: Tanrı'nın beş kişide: Hz Muhammed, onun kızı [Hz. Fâtıma], onun kocası [Hz. Ali], ve onun iki oğlunda [Hz. Hasan ve Hüseyin] olduğunu öğretti. Başka bir görüşe göre bu beş kişi eşittir, çünkü tek ruh onların hepsinde benzer şekilde yerleşmiştir; diğer bir görüşe göre de o ruh tek kişide vardır o da Ali'dedir, çünkü o, en yüce makamdadır. Bu, Hristiyanlığı geliştirmek adına yapılan bir girişime benzemektedir.

İslâm ve Hristiyanlık arasında birçok yönden benzerlik vardır. Bu iki dinin teolojisinin sıklıkla uzlaşması şaşırtıcı değildir; esasta değil ayrıntıda sık görülen uzlaşma iki din arasında borçlanmanın gerçekleştiğini akla getirmektedir. Daha sonra sapkın olarak damgalanmış bazı fikirleri ele alalım: Nazzâm, [ö. 231/845] her şeyin bir anda yaratıldığını ve gerekli olan zamana kadar gizliliğini sürdürdüğünü ileri sürmektedir. Philo [Filon] fâilin zamana ihtiyacından dolayı değil, olguların düzene ihtiyacından dolayı dünyanın altı günde yaratıldığını söyleyerek benzer bir şey öne sürmüştür. Yaratılış zaman içinde değil ancak ondan öncedir. Bazı aşırı kimseler,

<sup>3</sup> İsnâşeriyye'nin dördüncü ve İsmâiliyye'nin üçüncü imamı kabul edilen tâbiî. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidîn", *DİA*, XLIV, 365-366.

<sup>4</sup> İsnâşeriyye'ye göre on iki imamın sekizincisidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ", *DİA*, II, 436-438.



Tanrı'nın sözlerinin yazılı olduğu kâğıdın ebedî olacağını öğretmekteydiler; bu transubstantiation<sup>5</sup> doktrininin etkisini akla getirmektedir. Muhammed b. Kerrâm, Tanrı'nın bir kere onları yarattıktan sonra cevher ve arazların üstünde herhangi bir güce sahip olmadığı düşüncesindeyken; Yuhannâ ed-Dımâşkî<sup>6</sup> de [ö. 132/ 749 [?]] Tanrı'nın dünyayı yaratıp sonrasında onu kendi hareketi ile devam edecek şekilde bıraktığı fikrini savunmaktaydı. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf [ö.235/849-50] cennete dair öğretisi ile özgündü; ondan cennette eylemler son bulur şeklinde bir rivayette aktarılmaktadır. Bu eleştirmenlere fırsat verdi. Onlar bir eliyle meyveye diğer eliyle şaraba uzanmış bir adam resmi çizdiler; daha sonra eylem son buldu ve o sanki çarpmıha gerilmiş gibi kaldı. Bir başka grup da bunun, 'insanın eylemi başladığı anda son bulmak zorundadır' şeklinde felsefi bir açıklamasını yaptı. Şunu varsaymak daha doğaldır ki, o Hristiyanlıktaki "diriliş gerçekleştiğinde her şey değişmez olacak" düşüncesini izleyerek mutlak şekilde kusursuz bir sükûnet halini tarif etmek istemiştir. Buna benzer bir düşünce Aristo'nun *Teolojisi*nde vardır ki o 'ay üstü âlemde ruh konuşmaya ve eyleme ihtiyacı duymaz' iddiasında bulunmuştur.

Muhammed b. Kerrâm *kelâm* olarak Allah'ın kelimesinin bir fakat *kavlinin* çok olduğu düşüncesine sahipti. Yuhannâ ed-Dımâşkî de *kelâmı* (λαγάμ) *kelimeler* (ρημάτá) den ayırırdı. Mu'tezililer 'bu dünya mümkün dünyaların en iyisidir' görüşündeydiler. Yuhannâ ed-Dımâşkî "her şey tümüyle Allah'ın takdiri vasıtasıyla olduğu için en iyidir." dedi. Kâ'bî<sup>7</sup> de [ö. 319/931]<sup>7</sup> benzer şekilde 'her şey iyidir' dedi. Yuhannâ; hiç bir şey doğal olarak kötü değildir, dedi. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf akıl sahibi birinin bir Tanrı'yı bilmek zorunda olduğunu öne sürdü; Yuhannâ ed-Dımâşkî Tanrı fikrinin doğuştan olduğunu varsaydı. Muammer b. Abbâd [ö. 215/830] Tanrı'nın arazlar üzerinde gücü olmadığını bu yüzden hiçbirinin yok olmadığını, Yuhannâ' da Tanrı'nın yok etme işini gerçekleştirmediğini ifade etti. Hişâm b. Hakem [ö. 179/795] Tanrının mükemmel bir forma sahip olduğunu genişliğinin ve derinliğinin eşit, kutsal şehrinin, cennetin küp şeklinde olduğunu iddia etti. Cübbâi [ö. 321/933]; Allah'ın kendini yüceltmeyi dilediğinde bir mahalde olmayan bir yücelik manası yarattığını söyledi. İbn Meymûn [ö. 601/1204]<sup>8</sup> ise: ki bu fikir Saadya'da da bulunur-, "yüceltme için Tanrı'nın bir mahalde kaim olmasına neden olan yaratılmış ışıktan söz etti". Bu benzerlikler tek başlarına bir şey ifade etmese de onların hepsi bir araya geldiğinde oluşturacağı etki kayda değerdir.

<sup>5</sup> Hristiyanlıkta dinsel ayin sırasında kutsal ekmek ve şarabın Hz İsa'nın eti ve kanına dönüştüğü inancı.

<sup>6</sup> Hristiyan azizi, kilise babası, teolog. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, *DİA*, XLIII, 580-82

<sup>7</sup> Mu'tezile âlimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adil Bebek, "Kâ'bî", *DİA*, XXIV, 27

<sup>8</sup> Yahudi din âlimi, filozof ve tabip. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymûn, *DİA*, XX, 194-197

Müslümanların iman hakkındaki düşünceleri çeşitlidir. Kur'an iman ile salih ameli bir araya getirdi fakat onlar arasındaki bağlantıyı tanımlamadı. İlk tanımlar imanı Allah'a, peygamberlerine ve kitaplarına iman olarak adlandırır; bu bir hakikat olarak varlığının kabulüdür. Mürcie –bu isim ya insanlar hakkında yargılamayı reddedenler ya da herkesin sonunda Tanrı ile uzlaştırılacağını umanlar anlamındadır- imanın Allah'a gönülden bağlanmak ve itaat etmek olduğunu söylemiştir. Mu'tezile 'herkesin Allah'ı bilmesi gerekir.' düşüncesini savundu ve bu nedenle iman hakkında çok az şey söyledi. Onlar tarafından iman daha çok salih amellerin toplamı olarak kabul edilir. Bir grup da iman artıp eksilebilir mi mevzusunu tartıştı; çoğunlukla verilen cevap ; "iman sadece inanç olsaydı artıp eksilemezdi fakat salih ameli içerirse artıp eksilebilir" şeklinde oldu. Yuhannâ' da ikili inançtan bahsetti. Bu, kilisenin öğretisinin kabulüdür ve aynı zamanda Tanrının vaatlerini, ruhun lütuflarını yerine getirmesini ummaktır.

Sünnî İslâm cennette Allah'ın görüleceği öğretilerine sahiptir. Rüyada görülen bir adam bazı kişilerin Tanrı'nın tahtının önünde yiyip içtiklerini rivayet etti, fakat o kendisi, bunları önemsemedi, çünkü onun Tanrı'nın yüzüne bakmasına izin verilmişti. Ru'yetullah görüşüne benzerlik dikkate değerdir. Zorunlu ve zorunlu olmayan işler [vacip ve nafîle ibadetler] arasında ki ayrım İslâm ve Hristiyanlık 'ta ortaktır. Yaygın düşünce sadece inanan kişi salih ameller işleyebilir, bunun aksini savunan sadece Ebü'l Hüzeyl el-Allâf' tır; bu durum Augustine ve kâfirlere özgü görkemli ahlaksızlıkları anımsatır.

Sünnî İslâm'ın temsilcisi Eş'arî, Allah'ın tek fail olduğunu, fiilleri yarattığını, fiilleri yapması için insana irade verdiğini, insanların o irade vasıtasıyla fiili kesb edeceğini öğretti. Yuhannâ' da hiçbirimizin Tanrı olmaksızın kalkıp oturamayacağını, seçimlerimizin bize ait olduğunu fakat eylemin Allah'ın yardımıyla tamamlanacağını söyledi. Müslümanlara göre günah Allah'ın kişiyi terk etmesinden dolayıdır. Yuhannâ'da neredeyse benzer bir kelime olan terk edişi (εγκατάλειψη) kullandı. O, iyi amellerin Tanrı'nın işbirliği sayesinde olduğunu söyler, ancak bu terim aynı düşüncenin İslâm'daki tevfiik, doğru sona rehberlik şeklindeki anlatımına çok da yakın değildir. Müslümanlar Allah'ın bu dünyadaki her şeyi irade ettiğini fakat bunun her şeyi onayladığı manasına gelmediğini söylemektedirler. Onaylama (*rızâ*) iradenin ya da *meşîetin* karşısında durmaktadır. Benzer şekilde Yuhannâ'ya göre tolerans (*ανοχή*) ya da sabır (*υπομονή*) iradenin (*θέληση*) karşısında yer almaktadır. Şeyler uzlaşma (*σύμβαση*) göre gerçekleşir, ancak sadece iyi, rızâ (*συγκατάθεση*) sayesinde gerçekleşir.

Dirâr b. Amr [ö. 200/815] Allah'ın sadece kendisinin bildiği bir mahiyete sahip olduğunu öne sürmektedir. Yuhannâ ise; bilinen şeyler arasında olmadığı için Tanrı'nın bilinemeyeceğini ve kavranılamayacağını, O'nun her şeyin, hatta varlığın bile üstünde olduğu kanaatindeydi. İbnü'l-Ayâdi acemi bir şekilde şunu ifade etmektedir: "İnsan gerçekten hayatta, Tanrı ise mecazî

olarak yaşıyor.” Marius Victorinus [4. Yüzyıl] ise Tanrı'nın her şeyin ötesinde, varlık değil, yarı-varlık olduğunu söylediğinde de gariptir.

Müslüman kelâmında hicri ikinci yüzyılın ortalarında birdenbire Allah'ın sıfatları konusu ortaya çıktı; bu doktrin Hristiyanlığa çok benzerdir. Kuran da sıklıkla Allah'la birlikte kullanılan âlim, kâdir, rahman gibi sıfatlar her ne kadar başlangıçta kuşkulandırsa da bu doktrin gelişmesine yardımcı olmuştur. Müslümanlar Kur'ân'ı Allah'ın kelimesi olarak tanımladılar ve bu kelimenin Kur'an olduğunu varsaydılar. Yuhannâ, bu belirli doktrin erkenden dönemlerde de var olduğundan Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söylemenin bir sapkınlık olduğunu bilmekteydi. Şia'dan bir grup; Kur'ân'ın ne yaratılmış ne de yaratıcı olduğunu, fakat bir yaratıcının sözü olduğunu söylemekteydi; bu, Yahudilerin “Sözün (yaratılış) işini tamamladı” şeklindeki yaratıcı kelime doktrinine ve Hristiyanların yaratıcı Logos<sup>9</sup> düşüncesine zıt olan bir düşünceydi. Bu fikirler, logosun, kelime ve akıl şeklindeki çift anlamı ile birlikte Müslüman inanç sisteminin şekillenmesine yardımcı oldu. Yuhannâ, Müslümanların da kabul ettiği gibi Hz İsa'nın Allah'ın kelimesi ve rûhu olduğunu iddia etti, sonuç; Hz İsa'nın yaratılmamıştır ya da kelime ve rûh olmaksızın Tanrı'dır. Bu argüman doğrudan Kur'ân'ın yaratılmamış olduğu düşüncesine götürür. Kanunun önceden var olduğuna dair Yahudi inancı da muhtemelen buna yardım etti. Muhammed b. Kerrâm'ın bazı takipçileri Tanrı'nın beş gücü olduğu öğretisini benimsedi. Bunlardan ikisi var olmanın k ve n si, yani yaratıcı kelâm kün (ol!)'ün sessiz harfleri ve ayrıca irade, işitme [sem'] ve görmedir [basar]. Arius öğretti ki; bu hikmet ve Logos aynı zamanda güçleri yaratan Tanrı'da doğal olarak ayrılmaz bir şekilde bulunur. İkinci yüzyılda Müslümanlar sıfatların Allah'ın ne aynısı ne de gayrisi olduğunu söylemişlerdir. Yuhannâ Müslüman formülün ikinci önermesini sezercesine sıfatların doğası gereği Allah'a ait olduğunu ve başka bir yerden alınmadığını söyledi. Mu'tezile- İslâm'ın sözde rasyonalistleri- anlaşılır bir sistem oluşturmayı denedi ve Allah'ı selbi sıfatlar vasıtasıyla tanımlamaya yöneldiler. Nazzâm'a göre; Allah âlimdir demek Allah'ın zatını ispat etmektedir ve O'nun cahil olmadığını söylemektir. Yuhannâ'da aynı şeyi söylemiştir. Ebü'l-Hüzeyl de Yuhannâ'nın “ilahî varlık çeşitlenir, farklı şekillerde görünür, çünkü farklı materyallerde deneyimlenir.” ifadesini hatırlatıcı biçimde “biz farklı sıfatlar hakkında konuşuyoruz, çünkü Allah bizzat kendisini farklı yollarla göstermektedir” demektedir.

Yuhannâ ve Müslüman kelâmcılar tarafından belirlenmiş bu sıfatlar listesi uygulamada aynıdır. Ebü'l-Hüzeyl'in, yaratıcı kelâmın bir mahalde olmadığı fikri ve Cübbâî'nin ilâhî iradenin, görünür fiiller olduğu, yoksa bir mahalde olmadığı fikri Logos veya demiurge doktrininden türetilmiş gibi görünmektedir.

<sup>9</sup> Hristiyanlıkta, Hz İsa'nın Tanrı'nın kendisine hulul etmiş ezeli ve ebedi kelâmı olduğu inancını ifade eden terim. Ayrıntılı bilgi için bkz. *DİA*, 27

Rasyonalistler; Sünnî doktrinin ezelî sıfatlar hakkındaki görüşünün Hristiyanlıktan daha kötü olduğunu ve aslında bunun aptalca bir politeizm olduğunu iddia ettiler. Sünnîler de Kur'ân'ı tanık göstererek Allah'ın ilme ve kudrete sahip olduğunu söylediler; fakat muhtemelen bunun kaynağı kitap değildi, ancak bu, muhalifleri alt etmek için kullanışlı bir yoldu. Sünnîlerden bazıları Allah'ın hayat sahibi olduğunu söyleyemez, çünkü Kuran'da bu şekilde bir ifade yoktur. Ekollerin dilinde, rasyonalistler sıfatları inkâr etmişlerdir; aslında onların inkâr ettikleri şey, sıfatların Tanrı'nın dışında bir varlığının olmasıdır.

İslâm'ın kurucusunun diğer dinlere çok şey borçlu olduğu bilinen bir durumdur; onun teolojisini inşa edenler de eşit ölçüde [diğer teolojilere] borçludurlar.



**KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW:**

**TEMELLERDEN TOPLUMA – KELAM İLMİNDE SOSYAL AÇILIMLAR**

**“Doç. Dr. Recep Ardoğan, *Temellerden Topluma – Kelam İlmінде Sosyal Açılımlar*, KLM Yay., İstanbul, 2016, 390 s.”  
(ISBN: 9786059907187)**

Tanıtım:

Mehmet ÖDEMİŞ

Doktora Öğrencisi, Sütçü İmam Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü

mehmetodemis@hotmail.com

Kelam ilmi, izlediği yöntemler itibariyle ilk dönemlerde eleştirilere hatta yok sayış ve karşı çıkışlara maruz kalmasına rağmen İslam düşüncesinin aktığı derin mecranın ana arterini oluşturmuştur. Dönemin bilginleri tarafından “ilm-i küll” olarak tanımlanmış ve felsefeyle yaptığı evlilikten sonra kavram, kapsam ve metodolojisi itibariyle daha da zenginleşmiştir. Artık o, iman esaslarını konu edinen salt dini bir ilim olmaktan çıkmış, epistemoloji ve ontolojinin mukaddimesini içeren; vahyin gözüyle bakan insanın kendini anlama ve inşa yolculuğunda alternatifsiz bir kılavuz haline gelmiştir. Lakin insanla başladığı bu serüveninde, zamanla insanı yani arızı olanı unutup tümüyle ilahi alana açılmış ya da hapsolmuştur. İnsana dair nitelikleri sadece fıkhı ve fıkhıcılara bırakan kelimciler, pratiğin felsefesini terk etmişlerdir.

Yeniçağ ile birlikte İslam dünyasında felsefi düşünüş biçimlerinde sıklık ve darlıklar yaşanırken küresel düzeyde ise başka bir evrilme gerçekleşmektedir. Dünya ölçeğinde büyük ve ulvi sorunlarla ilgilenen teorik felsefe sonlanmış, bunun yerini küçük şeylerle ilgilenen versatil ve tümüyle pragmatist bir felsefe-bilim almıştır. Hızlı bir dönüşümün -asında düşünüşün- tecrübe edildiği bu çağda dünyayı daha çok keşf ve kesp etmekle ilgilenen âdemoğlu, cennete dönüştürmekle görevlendirildiği yeryüzünü ve içindekileri ateşe çağırmasının farkına bugün bile varabilmiş değildir.

Bidayette temel amacı kendi geçmişindeki karanlık ortaçağı aydınlatma hedefini taşıyan aydınlanma dönemi, temel paradigmasını seküler kavramlarla ikmal etmesiyle kazandığı erki/enerjiyi tüm medeniyetlere tıpkı bir virüs sinsiliğiyle yayarak zevale ermiştir. Bu sızmadan nasibini alan İslam medeniyetinin münevverleri, kendi içlerinde çözümler aramanın kaotik çok sesliliğini yaşadıkları bir vetirede, İslam’ın entellektüel

kıyamının vaktiyle olduğu gibi yine İlm-i Kelam eliyle olacağını fark etmişlerdir. Buradan hareketle “yeni ilm-i kelam” arayışları hem usul hem furu üzerinde çalışmalar yapılmasını sağlamıştır. Mündericatinı İslam medeniyetinin entellektüel birikiminin meydana getirdiği kelâm ilminin konularının ve yöntemlerinin aktüalize edilmesi amacına yönelik yaklaşık yüz elli yıldır eserler yazılmakta, gayretkarane eforlar harcanmaktadır.

Modernizmin tüketildiği, post modernizmin pre-modern tezahürleriyle arz-ı endam ettiği, insanın kutsala ve kendine yabancılaştığı, “ins”in anlam arayışının ideolojik körlükler nedeniyle yolunu bulmakta güçlük çektiği bugün bu ihtiyaç; çözümlülüğü daha yüksek bir fotoğraf şeklinde karşımızda durmaktadır. Modern dünya sahici bir kaos ile karşı karşıyadır. Nietzsche’nin alkol ile eş değer görerek narkotik olarak adlandırdığı Hristiyanlık nezdinde din olgusu, ortaçağ kaçkını “izm”ler tarafından tedhiş ve tezyif edilmiştir. Modern bilim ile adil olmayan koşullarda giriştiği mücadeleden, kutsalın aforozuyla sonuçlanan Hristiyanlığın yenilgisi tüm dinlere teşmil edilmeye çalışılmıştır. İsevilik’in tanrısını öldüren aydınlanmacıların insanlığı sürüklediği yer, yeni bir “anlam adası” değil; tam bir cangılın/karmaşanın yaşandığı fikri dumur bunalımı ile neticelenen hiçlik olmuştur.

Ortada bir kriz varsa dert de var demektir. Dert varsa dertlenen, sancı çeken de hep olagelmıştır. Son yıllarda bu krizi aşmak için İslam ülkelerinin çeşitli coğrafyalarından düşünürler, problemi sadece yeniden tanımlama tekrarcılığını ya da antropoloji yapma gelenekselciliğini terk ederek yeni sorular sormakta, analizler yapmakta ve fikirler üretmektedir. İhtiyaç duyduğumuz bu yeni bilimsel bakışı ve anlayışı yansıtan kitaplardan biri de Doç. Dr. Recep Ardoğan’a ait ve yakın zamanda yayınlanan “*Temellerden Topluma - Kelam İlminde Sosyal Açılımlar*” adlı eserdir.

*“Kelam ilmi, Müslümanın zihniyetinin şekillenmesine öncülük etmeli; İslam inancının çağdaş dünyanın kültürel değerlerini nasıl yönlendireceğini asli bir mesele yapmalıdır.”* diyen yazara katılmamak elde değildir.

İslam’ın muhafızı olarak adlandırılan Kelam ilmine özellikle içinde bulunduğumuz yüzyılda, gerçekten tarihin herhangi bir aralığında duyulan ihtiyaçtan daha çok iş düştüğü doğru mudur? İslam ile insan arasındaki engeller tarihin herhangi bir döneminden daha mı fazlalaşmıştır ki bu manileri kaldırma işini uhdesine alan ilm-i kelam daha çok konuşulmaktadır? Post-modern asrın nesebi gayr-i sahih ideolojilerinin gettoları, cahiliye döneminin cenin çukurlarından daha mı karanlıktır?

İşte bu soruların cevaplarını, yazarının bir sosyal kelam projesi olarak takdim ettiği mezkur kitabında aramaya koyulduk ve sahici cevaplarla karşılaştık.

Peki, sosyal kelam derken kastedilen aslında nedir? Son dönemlerde en çok tartışılan konulardan biri kelamın işlevselliği bahsidir. Kelam ilk ortaya

çıktığı dönemlerden itibaren İslam akaidini delilleriyle birlikte temellendirmek, ona yönelik eleştiri ve itirazlara yanıtlar üretmekle vazifeli kılınmıştır. Her sosyal bilim, zamana bağlı olarak değişen toplumsal “durumlar” karşısında konularını ve yöntemlerini güncellemelidir. Aksi takdirde tarih dışı kalması ve fonksiyonunu ifa edemez noktaya sürüklenmesi işten bile değildir. İlm-i kelam da XIX. yüzyıldan başlayarak küresel ölçekte değişen bilim, felsefe ve medeniyet olgularına karşı, yeni bir dil ve metodoloji ile hayatın içine girerek ed-Din’i insanlığa sunmalıdır.

İnsanlığın ontolojik haritasının ayaklarının altından çekildiği bu vetirede, dinin kaynağı ile ilgili olarak yeni teoriler ortaya atılmış; bu nazariyeler tanı tanımaz fikirlere zihni esin ve besin kaynağı haline gelerek, ateistik düşüncelerin radikal bir biçimde yayılması sağlanmıştır.

- Bilimin ana mantığının tabiatı keşfetmekten hükmetmeye dönüşmesi, akabinde bilimin ‘bilimcilik’ adında ateş topu gibi yeni bir din doğurması,
- İnsanın kadim marazı şeklinde tanımlanabilecek dünyaya meylin (vehn) obezleşmesi neticesinde, sekülerleşmenin “ilgisizlik dini” adında ındı ve yaygın bir din üretmesi,
- İslam ve sanat tabirlerinin yan yana gelmekte yaşadığı dişil-erillğe namzet utangaçlık ve üşengeçliği aşamaması,
- Kainatın ademi olarak taltif ve tarif edilen insanoğlunun eşyayla kurduğu ilişkinin bozulmasının sonucunda, kendi evinde ‘adem’e mahkum hale gelmesi,
- Özgür ve irade sahibi bir varlık olarak yaratılan insanın dünyevi çıkarlar ve peşinden koştuğu ideolojiler hatırına, bile isteye kendini köleleştirmesi,
- Dünya modern demokrasilerle yönetilirken klasik akait kitaplarımızda hala hilafetin kureyşiliği tabusunun meydana getirdiği tenakuzların aşılamaması,
- Modern insanın doğayla kurduğu ilişkinin yarattığı küresel sorunlar hakkında, İslam münevverlerinin alternatif bakışlar ve paradigmlar üretmesinin kaçınılmazlığı gibi önemli meselelerin mezkur eserin konuları arasında yer alması, bu esere ayrı bir nitelik kazandırmaktadır.

İnsan, yaratıcısı ile kurduğu ilişki biçimini bugün yeniden belirlemeli ve arzdaki yürüyüşüne kadim ontolojisine sadık kalarak devam etmelidir. “Allah hakkında her bilgi, insanın da ne olduğu ve ne olması gerektiğine ilişkin bir yargıdır. Örneğin Allah’ın el-Aziz oluşu, kulun gerçek onura Allah’a yakınlaşmakla ulaşacağı anlamına gelir. Allah’ın gaybı, insanın içinde gizlediklerini bilmesi ve insana şah damarından daha yakın olması, insanın yaptığı bazı kötülükleri rasyonalize etmesinin boşuna oluşu demektir. Allah’ın el- Varis oluşu, insanın sahip



*olduğu imkan ve zenginlikleri, hatta akli ve iradesini Allah'tan bir emanet olarak alması demektir. Filhakika Allah'ın her isminin ve her sıfatının hayata ilkeler ve külli kaideler şeklinde yansımaları vardır."*

Kuşkusuz değişen bilimsel içeriklere bağlı olarak kelim ilmi, hem doğa bilimleri ve sosyal bilimlerle hem de çağdaş felsefe ile yeni ve haysiyetli ilişkiler kurmalıdır. Kurulacak ilişkinin onurlu bir hüviyete sahip olmasının değeri, Müslümanların ihdas ettikleri medeniyetlerin birer birer tarih sahnesinden çekilip yerini modern-pagan batı medeniyetine terk ettiği süreçte yaşadıkları gereksiz ezikliğe bir itirazdır.

Yazarın üzerinde ısrarla durduğu hususlardan biri de yeni siyaset felsefesi ve teoriler karşısında, akaitlerde yer alan siyaset teorilerinin tarihi yanlarının yenilenmesi gerektiği yönündedir. Gerçekten hilafetin Kureyş kabilesine mensup kişilere ait olduğu düşüncesinin gerçek anlamı ya da tarihselliği Osmanlı döneminde yazılan eserlerde bile sorgulanmamıştır. Öyle ki II. Abdülhamit'in hallinde bu tarihsel, tarihsel olduğu kadar da evrensel (!) fetva pratik ve oportünist bir silaha dönüşmüştür.

Bütün dinlerin olduğu gibi İslam'ın da ana kavramlarından biri iman mefhumudur. İman kavramının temelinde bilgi yer alır. İnsan bilmediğine itiraz ve isyan eder ancak iman etmez. Âlemlerin Rabbi evrenin yaratıcısının zorunluluğu fikrini, insanın bilinçdışına aşlamıştır. İnsanın Rabbini tanımaması kendine de yabancılaşmasına yol açar. Kendini bilen Rabbini, Rabbini bilen de kendini bilecektir. Bu ikisi arasında işteşlik söz konusudur. Nitekim Hak, kullarını Haşr suresinin 19. ayetinde en büyük nisyana karşı uyarır:

*"Allah'ı unutup da Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın!"*

Öte yandan iman, amelin geçerlilik şartı şeklinde kabul edilirken amelin imanun geçerlilik şartı olarak değerlendirilmemesi; "kilise Müslümanlığı" şeklinde nitelenebilecek salt imana hapsolmuş, fideist, uçucu/parfümsü bir düşünce üzerinden Müminler için tehlike oluşturmaktadır.

Çağdaş dünyada insanlık yeni sorunlarla yüz yüzedir. İnsan, inanç ve zihniyet alanında yeni problemler yaşamakta ve maruz kaldığı yeni sorulara cevaplar aramaktadır. Bu soru ve sorunlarla yüzleşip bunlara, insanlığın modern aklını tatmin edecek yanıtlar üretme işi öncelikle kelama ve kelimcılara düşmektedir.

Bireyi toplumdan soyutlayan ve bireysel özgürlüğü nihai değer sayan ferdiyetçiliğe; insanın irade ve hürriyetini görmezden gelen Marksizm ve Pozitivizm gibi çağdaş ideolojilerin insanı götürdüğü çıkmaz sokaklara; doğadaki insan ve insan dışı tüm varlıkların eşdeğerliliği fikrini savunan ama ekolojik denge adına Batılı olmayan insana bile hak ettiği fitri değeri çok gören ekolojik anlayışlara karşı İslam mütefekkirleri, tarihi bir rol

üstlenerek yeni paradigmlar geliştirmek zorundadır. “Durdurulmuş medeniyet”imiz yeniden ayağa kalkıp savlet edecekse bu önce ilim cephesinden başlayacaktır. Bunun için öncelikle ontolojik benliliğimizle halvet etmek sonra okumak, üretmek ve insanın karşı karşıya kaldığı açmazlara vahyin aydınlığında kalıcı ve mukni cevaplar üretmek mecburiyetindeyiz. Kuşkusuz sorunu tespit edip üstesinden gelmek için sahih çözümler üzerinde tefekkür etmek doğru bir başlangıç olacaktır.



## YAYIN ESASLARI

- ◆ Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır.
- ◆ Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 10,000 sözcüğü aşmamalıdır. Makalelerde Türkçe ve İngilizce öz (100-150 kelime arasında) ile anahtar kelimeler (5-7 kelime) bulunmalıdır.
- ◆ Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
- ◆ Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından yayın kurulunca incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma, yayın sırasına alınır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar) çalışmalarıyla ilgili dönem içerisinde cevap verilir.
- ◆ Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarına aittir. Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yazarların yayımlanan yazıları yayın kurulu kararı doğrultusunda yayından kaldırılabilir. Yayımlanan yazılar yayın kurulu kararı dışında geri çekilemez. Yazarlara telif ücreti ödenmez.
- ◆ Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı “*Kelâm Araştırmaları Dergisi*”ne aittir. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
- ◆ Aşağıda belirtilen yazım kuralları ve formata göre hazırlanan yazının derginin ana sayfasında bulunan üyelik butonundan, sisteme üye olunduktan sonra, “*word*” formatında (ad soyad belirtilmeksizin) gönderilmesi gerekmektedir.
- ◆ Dergiye gönderilecek yazılar A4 boyutlarında beyaz kâğıda üst, alt, sağ 4 cm ve sol taraflardan 5 cm boşluk bırakılarak “en az, 12nk” satır aralıklı, iki yana dayalı, satır sonu tirelemesiz ve 10 punto “*Palatino Linotype*” yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Bununla birlikte, gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmalrı için 12x17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bu nedenle tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir. Dipnot ve kaynakça gösteriminde İSAM'ın kullanmış

**YAYIN ESASLARI, DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI**  
**(PUBLICATION STANDARDS, FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE)**

olduğu “MLA” sistemi tercih edilecektir. “APA” sistemi ile gönderilen yazılar da kabul edilecektir.<sup>1</sup>

- ◆ Yazılarda aşağıdaki öğeler bulunmalıdır:
- ◆ Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları ve çalıştıkları kurum belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

## YAYIN ARALIKLARI VE TARİHLERİ

Ocak (31 Ocak)

Temmuz (31 Temmuz)

## DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI

### KİTAP

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, eserin tam ismi, (varsa) tercüme edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) baskısı, basım yeri, basım evi, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser adı, sayfa numarası.

Kaynakçada: yazar(lar)ın birden fazla eseri metinde kullanıldıysa her bir eserin künyesi verilirken yazar(lar)ın soyadı, adı sırasıyla tekrarlanır.

### *Tek Yazarlı:*

#### İlk Dipnot:

- Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), s. 95–98.

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28–29.

- İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1988), s. 28–29.

#### İkinci Dipnot vd.:

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 45–47.

<sup>1</sup> APA (American Psychological Association) yazım kuralları için bkz. *Amerikan Psikoloji Derneği Yayın Kılavuzu*, çev. Cenk Pamay, Zeynep Gökay Üstün, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

- Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 39.

Kaynakça:

- Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

**İki Yazarlı:**

İlk Dipnot:

- Ömer Lütfi Barkan – Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), s. 520–26.

- Oliver Leaman – Kecia Ali, *Islam: The Key Concepts*, (London/New York: Routledge, 2008), s. 155–58.

İkinci Dipnot vd.:

- Barkan – Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, s. 159.

Kaynakça:

- Barkan, Ömer Lütfi – Ayverdi, Ekrem Hakkı, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihi*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:**

İlk Dipnot:

- Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), s. 25.

İkinci Dipnot:

- Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 36.

Kaynakça:

- Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

**Çeviri:**

İlk Dipnot:

- Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), s. 25.

İkinci Dipnot vd.

- Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, s. 26.

Kaynakça:

- Hourani, Albert Habib, *Batı Düşüncesinde İslam*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

**Kitap Bölümü:**

İlk Dipnot:

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt v.dğr., (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), II, 633-41.

İkinci Dipnot vd.:

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", s. 635.

Kaynakça:

- Rahman, Fazlur, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt v.dğr., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, II, 632-56.

**Osmanlıca Eserler:**

İlk Dipnot:

- Nev'îzâde Atâî, *Hadâîku'l-Hakâik fî Tekmiletî'ş-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 600-1.

İkinci Dipnot vd.:

- Nev'îzâde, *Hadâîku'l-Hakâik*, s. 607-8.

Kaynakça:

- Atâî, Nev'îzâde, *Hadâîku'l-Hakâik fî Tekmiletî'ş-Şekâik*, haz. Abdülkâdir Özcan İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

**Arapça Eserler:**

İlk Dipnot:

- İmâmü'l-Hameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), s. 181–83.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire 1934–1962), I, 45.

İkinci Dipnot vd.:

- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 112–36.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, II, 35.

Kaynakça:

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, haz. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

**Not:**

1. Arapça eser künyeleri için bk. TDV İslam Ansiklopedisi Bibliyografya Kısaltmaları.
2. Yayınevi tespit edilemiyorsa baskı yeri ve tarihiyle yetinilebilir.
3. Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir: (Kahire1934–1962) gibi.

**MAKALE**

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, makalenin tam adı, derginin adı, (varsa) cilt numarası, (varsa) sayı numarası, basım yılı, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, makalenin kısaltılmış adı, sayfa numarası.

İlk Dipnot:

- Mustafa Selim Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 534.

- Fida Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 15/2 (1998): 36–38.

İkinci Dipnot vd.:



- Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, 538.

- Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, 39.

Kaynakça:

- Yılmaz, Mustafa Selim, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 532–53.

**BİLDİRİ**

İlk Dipnot:

Ahmet Akbulut, “Selefilik Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu, İstanbul, Kasım 08-10 2013* içinde, ed. Ahmet Kavas (Ensar Neşriyat, İstanbul 2014), s. 118.

İkinci Dipnot vd.:

Akbulut, “Selefilik Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, s. 127.

Kaynakça:

Akbulut, Ahmet, “Selefilik Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu, İstanbul, Kasım 08-10 2013*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 113–33.

**ANSİKLOPEDİ MADDESİ**

İlk geçtiği yerde: yazar(lar)ın adı ve soyadı, maddenin tam adı (yazar sadece maddenin bir kısmını yazmışsa, madde içindeki alt-başlık), ansiklopedinin adı, (varsa) parantez içinde kısaltması, (varsa) cilt numarası, sayfa numarası.

İkinci geçtiği yerde: yazar(lar)ın soyadı, maddenin tam adı (varsa madde içindeki alt-başlık adı), sayfa numarası.

İlk Dipnot:

- Bekir Kütükoğlu, “Âlî Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414–16.

- Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, *DİA*, II, 416.

İkinci Dipnot vd.:

- Akün, “Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)”, 417.

Kaynakça:

- Kütükoğlu, Bekir, “Âli Mustafa Efendi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414–16.

**GAZETE YAZISI**İlk Dipnot:

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, *Açık Söz*, 13 Şaban 1340, s. 2.

Kaynakça:

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Türkçe Hutbe Münasebetiyle”, *Açık Söz*, 13 Şaban 1340.

**ARŞİV BELGESİ**İlk Dipnot ve Kaynakça:

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

İkinci Dipnot vd.:

- BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

Not: Arşiv belgelerinin bibliyografik künyesi ve kısaltmaları için Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi’nde (haz. Yusuf İhsan Genç v.dğr., İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 2000) belirlenmiş olan kurallar geçerlidir.

**TEZ**İlk Dipnot:

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 122.

İkinci Dipnot vd.:

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, s. 125.

Kaynakça:

- Şensoy, Sedat, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

#### ONLINE KAYNAK

##### İlk Dipnot:

- Alane D. Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise", no. 192, Vital Articles on Science/Creation;  
[http://associate.com/ministry\\_files/The\\_Reading\\_Room/Evolution\\_n\\_Creation\\_2/Traditions\\_Of\\_A\\_PrImordial\\_Para.shtml](http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml) (erişim: 27 Mart 2003).

##### İkinci Dipnot vd.:

- Oestreicher, "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise".

##### Kaynakça:

- Oestreicher, Alane D., "Worldwide Traditions of a Primordial Paradise", no. 192, Vital Articles on Science/Creation;  
[http://associate.com/ministry\\_files/The\\_Reading\\_Room/Evolution\\_n\\_Creation\\_2/Traditions\\_Of\\_A\\_PrImordial\\_Para.shtml](http://associate.com/ministry_files/The_Reading_Room/Evolution_n_Creation_2/Traditions_Of_A_PrImordial_Para.shtml) (erişim: 27 Mart 2003).

#### KURAN ve KİTAB-I MUKADDES BÖLÜMLERİNE ATIF

- el-Bakara 2/75; el-A'raf 7/61; Âl-i İmran 3/7.

- Tekvin 34:21; Matta 7:6.

#### SAYFA NUMARALARI VERİŞ ŞEKLİ

s. 10–17, 26, 31, 100–7, 255–58, 1265–69, 1390–403.

#### GENEL KISALTMALAR

|      |                       |
|------|-----------------------|
| b.   | Bin, ibn              |
| bkz. | Bakınız               |
| bl.  | Bölüm                 |
| bs.  | Baskı                 |
| c.   | Cilt                  |
| çev. | Çeviren               |
| der. | Derleyen              |
| ed.  | Editör                |
| h.   | Hicrî                 |
| haz. | Hazırlayan            |
| hk.  | Hakkında              |
| krş. | Karşılaştırınız       |
| Ktp. | Kütüphane/Kütüphanesi |
| m.ö. | Milattan önce         |
| m.s. | Milattan sonra        |
| nr.  | Numara                |

|        |                         |
|--------|-------------------------|
| nşr.   | Neşreden                |
| ö.     | Ölümü                   |
| s.     | Sayfa                   |
| s.nşr. | Sadeleştirerek neşreden |
| ş.     | Şemsî                   |
| ts.    | Tarihsiz                |
| v.dğr. | Ve diğerleri            |
| vb.    | Ve benzeri              |
| vd.    | Ve devamı               |
| vr.    | Varak                   |
| y.y.   | Yayın yeri yok          |

## PUBLICATION STANDARDS

- ◆ The text submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher.
- ◆ Articles may not exceed 10,000 words, including appended material such as pictures, charts and maps etc. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (at least 100-150 words) along with key words (5-7 words).
- ◆ Although the journal is published in Turkish, articles in foreign languages are also welcome.
- ◆ The editorial board peruses the submitted article with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, the submitted article is sent to two referees. If the article is rejected by one of them, it is sent to third referee. In order for any article to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within the process about the decision regarding the publication of their articles.
- ◆ The authors have to take notice of referee's report. The authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. The editorial board reserves the right to accept or reject the text. Texts submitted to the journal are not returned, even if they are not accepted for publication. The published texts of the authors could be removed from publication in accordance with the decision of the board. They could not be withdrawn from the journal without the decision of the board. The copyright fee is not paid for the texts.
- ◆ All texts published in KADER are copyrighted by the journal; they cannot be used without proper reference.
- ◆ According to publication standards of the journal, texts to be considered for publication must be uploaded in word file format without specifying name and surname, after being member of KADER, by Article SENT button.

**YAYIN ESASLARI, DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI**  
**(PUBLICATION STANDARDS, FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE)**

- ◆ MLA style must be principally used in the footnotes and bibliography. Nevertheless, the texts in APA style<sup>2</sup> can be accepted as well.
- ◆ The information below must be given:
- ◆ The title of the article, the name and surname of the author, his/her title and institution must be specified. Besides, information of the author (e-mail address) must be given completely.

## THE PERIODICAL RANGE AND TIME

January (31<sup>th</sup> January)

July (31<sup>th</sup> July)

## FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE

### REFERENCES FOR BOOKS

#### *Example 1: for one author:*

#### First Footnote:

- Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), pp. 95–98.

- Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), II, 28–29.

- İsmail E. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1988), pp. 28–29.

#### Second Footnote and et. al.:

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 45–47.

- Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, p. 39.

#### Bibliography:

- Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

<sup>2</sup> See more information about the rules of APA (American Psychological Association) style *Concise Rules of APA*, 6<sup>th</sup> ed., (American Psychological Association, 2009).

**Example 2: for two authors:**First Footnote:

- Ömer Lütfi Barkan – Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973), pp. 520–26.

- Oliver Leaman – Kecia Ali, *Islam: The Key Concepts*, (London/New York: Routledge, 2008), pp. 155–58.

Second Footnote and et. al.:

- Barkan – Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, p. 159.

Bibliography:

- Barkan, Ömer Lütfi – Ayverdi, Ekrem Hakkı, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihi*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1973.

**Example 3: for three authors and more:**First Footnote:

- Bekir Topaloğlu et. al., *İslam'da İnanç Esasları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), p. 25.

Second Footnote and et. al.:

- Topaloğlu et. al., *İslam'da İnanç Esasları*, p. 36.

Bibliography:

- Topaloğlu, Bekir et. al., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

**Translation:**First Footnote:

- Albert Habib Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, trans. Celal A. Kanat (İstanbul: Pınar Yayınları, 1996), p. 25.

Second Footnote and et. al.:

- Hourani, *Batı Düşüncesinde İslam*, p. 26.

Bibliography:

- Hourani, Albert Habib, *Batı Düşüncesinde İslam*, trans. Celal A. Kanat, İstanbul: Pınar Yayınları, 1996.

**Chapter in Book:**

First Footnote:

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt et. al., (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), II, 633–41.

Second Footnote and et. al.:

- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", 635.

Bibliography:

- Rahman, Fazlur, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt et. al., Cambridge: Cambridge University Press, 1970, II, 632–56.

**Ottoman Books and Resources:**

First Footnote:

- Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şekâik*, comp. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), pp. 600–1.

Second Footnote and et. al.:

- Nev'izâde, *Hadâiku'l-Hakâik*, pp. 607–8.

Bibliography:

- Atâî, Nev'izâde, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şekâik*, comp. Abdülkâdir Özcan İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

**Arabic Books and Resources:**

First Footnote:

- İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, comp. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid (Cairo: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950), pp. 181–83.

- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*, comp. M. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire 1934–1962), I, 45.



Second Footnote and et. al.:

- Cüveynî, *el-İrşâd*, pp. 112–36.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, II, 35.

Bibliography:

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ Kavâti'ül-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, comp. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Cairo: Mektebetü'l-Hancî, 1369/1950.

**ARTICLE**First Footnote:

- Mustafa Selim Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 534.
- Fida Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 15/2 (1998): 36–38.
- Jane R. Bush, “Rhetoric and the Instinct for Survival,” *Political Perspectives*, 29 (March 1990): 45–53.

Second Footnote and et. al.:

- Yılmaz, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, 538.
- Mohammad, “Ibn Khaldun’s Theory of Social Change”, 39.
- Bush, “Rhetoric and the Instinct for Survival,” 47.

Bibliography:

- Yılmaz, Mustafa Selim, “İslami Düşünce Tarihinde Bir Anlama Biçimi Olarak Selefilik Üzerine Bir Deneme”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 3/3 (2014): 532–553.

**PAPER**First Footnote:

- Ahmet Akbulut, “Selefilik’in Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu*, İstanbul, Kasım 08-10 2013, ed. Ahmet Kavas (Ensar Neşriyat, İstanbul 2014), p. 118.

Second Footnote and et. al.:

Akbulut, "Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", p. 127.

Bibliography:

Akbulut, Ahmet, "Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Sempozyumu, İstanbul, Kasım 08-10 2013*, ed. Ahmet Kavas, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, pp. 113–133.

**REFERENCES FOR ENTRIES IN ENCYCLOPAEDIA**

First Footnote:

- Bekir Kütükoğlu, "Âlî Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414–16.

- Ömer Faruk Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", *DİA*, II, 416.

Second Footnote and et. al.:

- Akün, "Âlî Mustafa Efendi (Edebî Yönü)", 417.

Bibliography:

- Kütükoğlu, Bekir, "Âlî Mustafa Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, II, 414–16.

**REFERENCES FOR JOURNALS, MAGAZINES ETC.**

First Footnote:

- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Türkçe Hutbe Münasebetiyle", *Açık Söz*, 13 Şaban 1340, p. 2.

Bibliography:

- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Türkçe Hutbe Münasebetiyle", *Açık Söz*, 13 Şaban 1340.

**REFERENCES FOR ARCHIVE DOCUMENT**

First Footnote and Bibliography:

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), İrade Mesâil-i Mühimme (İ. Mes. Müh), 2079.

Second Footnote and et. al.:

- BOA, İ. Mes. Müh., 2079.

**REFERENCES FOR DISSERTATION**First Footnote:

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, (Ph.D. diss., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), p. 122.

Second Footnote and et. al.:

- Sedat Şensoy, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, p. 125.

Bibliography:

- Şensoy, Sedat, “Abdülkahir el-Cürcani’de Anlam Problemi”, Ph.D. diss., Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

**REFERENCES FOR ON-LINE SOURCES**First Footnote:

- Alane D. Oestreicher, “Worldwide Traditions of a Primordial Paradise”, no. 192, Vital Articles on Science/Creation;  
http://associate.com/ministry\_files/The\_Reading\_Room/Evolution\_n\_Creation\_2/Tra  
ditions\_Of\_A\_PrImordial\_Para.shtml (accessed: 27 March 2003).

Second Footnote and et. al.:

- Oestreicher, “Worldwide Traditions of a Primordial Paradise”.

Bibliography:

- Oestreicher, Alane D., “Worldwide Traditions of a Primordial Paradise”, no. 192, Vital Articles on Science/Creation;  
http://associate.com/ministry\_files/The\_Reading\_Room/Evolution\_n\_Creation\_2/Tra  
ditions\_Of\_A\_PrImordial\_Para.shtml (accessed: 27 March 2003).

**REFERENCES FOR QUR’ANIC AND BIBLICAL PASSAGES**

- Al-Baqarah 2/75; Al-'A`raf 7/61; 'Ali `Imran 3/7.

- Genesis 34:21; Matthew 7:6.

**STYLE FOR PAGE NUMBERS**

p. or pp. 10–17, 26, 31, 100–7, 255–58, 1265–69, 1390–403.

**YAYIN ESASLARI, DİPNOT VE KAYNAKÇA GÖSTERİM KURALLARI**  
**(PUBLICATION STANDARDS, FOOTNOTES AND BIBLIOGRAPHY REFERENCING STYLE)**

**ABBREVIATIONS**

|              |                          |
|--------------|--------------------------|
| abr.         | abridged by              |
| b.           | born                     |
| ca.          | about, approximately     |
| cf.          | compare                  |
| chap. /chaps | chapter/chapters         |
| comp.        | compiler/compiled by     |
| d.           | died                     |
| diss.        | dissertation             |
| ed.          | edited by/edition/editor |
| eds.         | editors                  |
| et al.       | and others               |
| fn.          | footnote                 |
| n.d.         | no date                  |
| no.          | number/issue             |
| n.p.         | no place/no publisher    |
| p./pp.       | page/pages               |
| par.         | paragraph                |
| pt.          | part                     |
| rev. ed.     | revised edition          |
| sec.         | section                  |
| trans.       | translated by            |
| vol.         | volume                   |